TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSÎRÜ'L-MENÂR ÖRNEĞİNDE KUR'ÂN KISSALARINA YENİ YAKLAŞIMLAR

Hanefi ŞOLA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2015

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSÎRÜ'L-MENÂR ÖRNEĞİNDE KUR'ÂN KISSALARINA YENİ YAKLAŞIMLAR

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Sami KILINÇLI

Hanefi ŞOLA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2015

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Yrd. Doç. Dr. Sami KILINÇLI
(Danışman)

Üye: Yrd. Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL

Üye: Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

ONAY
Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
…../…./…..

Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt ÖNAL
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET

TEFSÎRÜ'L-MENÂR ÖRNEĞİNDE KUR'ÂN KISSALARINA YENİ YAKLAŞIMLAR

Hanefi ŞOLA

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Danışman. Yrd. Doç. Dr. Sami KILINÇLI
Ocak 2015, 161Sayfa

Bu çalışmada tefsir literatüründe *Tefsîru'l-Menâr* olarak bilinen *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* adlı eserden hareketle Muhammed Abduh (1849-1905) ile Muhammed Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) kıssalar hakkında yaptıkları yorumlar incelenerek, bunların yeni ve özgün sayılabilecek olanlarının ortaya konması amaçlanmıştır.

Dört bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde müelliflerin hayatları ile eserleri ve *Tefsîru'l-Menâr*'ın genel özellikleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde kıssa ve kıssalara dair konu ve kavramlar ile çağdaş dönemde İslâm dünyasında Kur'ân kıssalarına yönelik yaklaşımlara değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ'nın Kur'ân'da sözü edilen kıssaları nasıl anlayıp yorumladıkları konusu ele alınmıştır. Bu bölümde müelliflerin bazı kıssalarla ilgili ayetleri tefsir ederlerken ayetleri sembolik, metaforik ve rasyonel bir biçimde ele aldıkları görülmüş, bu yaklaşımlarıyla da klasik İslâm modernizmine özgü apolojik (savunmacı) bir dil ve üslup kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tefsîru'l-Menâr, kıssa, çağdaş dönem, Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ

ABSTRACT

NEW APPROACHES TO QOR'ĀNİC PARABLES IN THE SAMPLE OF TAFSĪR AL-MANĀR

Hanefi ŞOLA

Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences,
Advisor: Assistant Professor Sami KILINÇLI
January 2015, 161Pages

In this study we aim at examining the comments by Mohammad Abduh and Mohammad Rashīd Ridā about the Qur'ānic parables on the basis of their work entitled *Tafsīr al-Qor'ān al-Haqīm*, known generally as *Tafsīr al-Manār* in tafsīr literature, and find out the new and authentic ones of their comments.

In the first section of our study, composed of third sections, we give information about life and works of the writers, and general characteristics of *Tafsīr al-Manār*. In the second section we make mention of the parables and their matters and concepts, and some approaches to the the Qur'ānic parables in Islamic world in the modern period. In the third section we examine how Mohammad Abduh and Mohammad Rashīd Ridā understood and interpreted the parables. Also in this section we suggest that the authers considered some Qor'ānic verses about the parables in the symbolic, metaphorical, and rational ways while interpreting them, thereby we conclude that they used a kind of apologic speech and style in their approaches pecular to the classical Islamic modernism.

Keywords: Tafsīr al-Manār, the Qor'ānic parables, contemporary period, Muhammad Abduh, M. Rashīd Ridā.

ÖNSÖZ

XIX. ve XX. yüzyıl Müslümanların Batı karşısında yenilgi yaşamaları ve çöküş dönemine girmeleriyle birlikte İslâm düşüncesinde kırılmalar yaşanmıştır. Nitekim bu yüzyılda gerek Mısır'da gerekse diğer İslâm coğrafyalarında Müslümanlar, Batı medeniyetinin inşa ettiği teknolojik, askeri ve siyasi üstünlük karşısında derin bir yenilmişlik psikolojisine saplanmış, buna bağlı olarak da epistemolojik anlayışlarında Batı'daki hâkim epistemolojiye koşut bir değişim meydana gelmiştir. Bu bağlamda Kur'ân başta olmak üzere tüm dinî metinler, bu yeni epistemolojik anlayış çerçevesinde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Buna göre yapılan yorumlardan vücûda gelen düşünceler, literatüre *çağdaş İslâm düşüncesi* olarak geçmiştir. Bu düşüncenin oluşmasında Mısır'da Cemâleddin Afganî (ö. 1897) ile Muhammed Abduh (ö. 1905), Hint alt kıtasında ise Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) kuşkusuz büyük rolleri vardır.

Bu çalışmada, *Tefsîru'l-Menâr* olarak bilinen *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* adlı eserden hareketle çağdaş İslâm düşüncesinin Mısır'daki ayağını temsil eden Muhammed Abduh ve onun talebesi M. Reşîd Rızâ'nın (ö.1935) Kur'ân kıssalarına getirdikleri yeni/farklı yorumların değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Çalışmanın giriş/birinci bölümünde Abduh ile Reşîd Rızâ'nın hayatlarına, eserlerine yer verilecek ve her ikisinin de imzasını taşıyan *Tefsîru'l-Menâr*'ın genel özellikleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde gerek dünyada gerekse Türkiye'de çağdaş dönemde Kur'ân kıssaları hakkındaki bazı yaklaşımlara değinilecektir. Böylece İslâm dünyasında Kur'ân kıssalarına dair genel tablonun ortaya çıkması sağlanacaktır.

Çalışmanın özünü oluşturan üçüncü bölümde ise *Tefsîru'l-Menâr*'da farklı/yeni denilebilecek bir yaklaşımla ele alınan kıssalara yer verilecek, Şuayb ve Hûd gibi farklı yorumlara konu olmayan kıssalara değinilmeyecektir. Burada farklıdan kastımız; söz konusu müelliflerin yaşadıkları çağın baskın epistemolojisi çerçevesinde Kitab-ı Mukaddes'te ve tefsir kaynaklarında bulunan ancak pek atıfta bulunulmayan görüş ve bilgilerin yanı sıra dönemin bilimsel verilerini de dikkate alarak kıssaları revize etmeleridir.

Başta bu çalışmanın danışmanlığını üstlenen ve çalışma boyunca bilgi birikimini esirgemeyen değerli hocam ve tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Sami Kılınçlı'ya teşekkürlerimi sunuyorum.

Ayrıca tezimizin her alanında bilgi birikimi, yönlendirmeleri ve kütüphanesiyle çalışmamızda büyük katkısı bulunan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mustafa Öztürk'e, tezimizi baştan sona okuyarak olumlu eleştirilerde bulunan Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT ile Yrd. Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL'a ve üşenmeden tezimizi defalarca okuyan Abdulcabbar ADIGÜZEL'e de teşekkür etmeyi borç biliyorum.

Son olarak, ilim yolculuğuna başlamama vesile olan babama, her daim duasını aldığım anneme ve tez boyunca vakitlerinden çaldığım eşim Emine, çocuklarım Berat ve Hira'ya da teşekkür ediyorum.

Hanefi Şola

Adana / 2015

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **iiiii**
ABSTRACT ..... **ivv**
ÖNSÖZ ..... **v**
KISALTMALAR ..... **xx**

BÖLÜM I
GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu, Amacı ve Önemi 1
1.2. Araştırma Yöntemi 3
1.3. Muhammed Abduh'un Hayatı ve Eserleri 3
1.3.1. Hayatı ve Kişiliği 3
1.3.2. Eserleri 10
1.4. Muhammed Reşîd Rızâ'nın Hayatı ve Eserleri 15
1.4.1. Hayatı ve Kişiliği 15
1.4.2. Eserleri 18
1.5. Tefsîru'l-Menâr'ın Genel Özellikleri 23
1.5.1. Aklî (Rasyonel) Yorumun Ön Planda Olması 24
1.5.2. Kur'ân'ın Hidâyet Yönüne Ağırlık Verilmesi 25
1.5.3. Taklitten Sakındırması 26
1.5.4. İsrâiliyâta Karşı Mesafeli Olması 27
1.5.5. Bid'at ve Hurafelerden Sakındırması 29
1.5.6. Sûre ve Konu Bütünlüğünün Gözetilmesi 30
1.5.7. Anlam ve Hükümlerin Genelliliğinin Gözetilmesi 31
1.6. Değerlendirme 32

BÖLÜM II
ÇAĞDAŞ DÖNEMDE KUR'ÂN KISSALARINA YAKLAŞIMLAR

2.1. Kıssalarla İlgili Temel Kavramlar 34
2.1.1. Kıssa Kavramı 34
2.1.2. Nebe' 35
2.1.3. Hadîs 36
2.1.4. Mesel 36
2.1.5. Mitoloji 37
2.1.6. Mucize 37
2.2. Çağdaş Dönemde Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımlar 38
2.3. Değerlendirme 49

BÖLÜM III
TEFSÎRÜ'L-MENÂR'DA KISSALARA YENİ YAKLAŞIMLAR

3.1. Menâr Müelliflerine Göre Kıssa-Tarih İlişkisi ve Mucize Meselesi 52
3.2. Hz. Âdem Kıssası 54
3.2.1. Klasik Tefsir Literatüründe Hz. Âdem Kıssası 54
3.2.2. Âdem 57
3.2.3. Havvâ'nın Yaratılışı 60
3.1.4. Melek ve Şeytân (İblîs)'ın Mâhiyeti 61
3.2.4.1. Melek 61
3.2.4.2. İblîs (Şeytan) 64
3.2.5. Kıssada Geçen Cennet ve Düşüş (Hubût) 66
3.2.6. Âdem Kıssasının Temsîlî Anlatımı ve Beşerin Fıtrî Merhaleleri 68
3.3. Hâbil ile Kâbil Kıssası 73
3.4. Hz. Nûh Kıssası 76
3.4.1. Klasik Tefsir ve Kısas-ı Enbiya Literatüründe Hz. Nûh ve Tufanı Kıssası 76
3.4.2. Hz. Nûh'un Yaşı 78
3.4.3. Tufan Hadisesi 78
3.5. Hz. Sâlih Kıssası 80
3.5.1. Allah'a Atfedilen Devenin Mucizevi Yönü ve Öldürülmesi 80
3.5.2. Allah'a İzafe Edilen Dişi Devenin Mahiyetine İlişkin Görüşleri 81
3.6. Hz. İbrâhîm Kıssası 82

3.6.1. Hz. İbrâhîm ve Dört Kuş Meseli 83
3.7. Hz. Yûsuf Kıssası 86
3.7.1. Kıssada Geçen *Hemmet bihî* ve *Hemme bihâ* İfadesinin Medlûlu 87
3.8. Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları Kıssası 91
3.8.1. Yıldırım Çarparak Ölen İsrâiloğullarının Tekrar Dirilmeleri 92
3.8.2. Taştan Su Fışkırması 93
3.8.3. Tûr-i Sinâ'nın İsrâiloğullarının Üzerine Kaldırılması 95
3.8.4. Cumartesi Yasağına Uymayanların Maymuna Döndürülmesi 97
3.8.5. Bakara/İnek Kıssası 98
3.9. Harabe Olmuş Şehre Uğrayan Kişinin Kıssası 101
3.10. Ölüm Korkusundan Yurtlarını Terk Eden Binlerin Yeniden Dirilme Kıssası 104
3.11. Tâlût ile Câlût Kıssası 107
3.11.1. Tâlût ile Câlût Kıssasındaki Sosyal Yasalar 118
3.12. Hz. Süleyman, Sihir ve Hârut ile Mârut 122
3.13. Hz. Meryem Kıssası 126
3.13.1. Hz. Meryem'e Allah Tarafından Verilen Rızkın Mahiyeti 127
3.13.2. Hz. Meryem'in Hz. Îsâ'ya Gebe Kalması 129
3.14. Hz. Îsâ Kıssası 131
3.14.1. Hz. Îsâ'nın Mesih Oluşu 132
3.14.2. Allah'tan Bir Ruh Olması ve Kutsal Ruh ile Desteklenmesi 133
3.14.3. Çamurdan Yaptığı Kuşu Canlandırması, Kör ve Cüzzamlıları İyileştirmesi ve Ölüleri Diriltmesi 135
3.14.4. Gökten Sofra İndirilmesi 137
3.14.5. Ölümü, Ref'i (Yükseltilişi) ve Nüzulü (İnişi) 140
3.15. Fil Sahipleri Kıssası 144
3.16. Değerlendirme 147

BÖLÜM IV
SONUÇ

4.1.Sonuç 152

BİBLİYOGRAFYA 156
ÖZGEÇMİŞ 161

KISALTMALAR

b.	: İbn
Bkz./bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
H./h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
trs.	: Tarihsiz
Ünv.	: Üniversite
vb.	: ve benzeri

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu, Amacı ve Önemi

Tezimizin konusu M. Reşîd Rızâ (1865-1935) ve Muhammed Abduh'un (1849-1905) *Tefsîrü'l-Menâr*'ında (*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*) Kur'ân kıssalarına yeni bir yaklaşımdır. Kapsamı ise *Tefsîrü'l-Menâr*'dan hareketle, Muhammed Abduh ile M. Reşîd Rızâ'nın Kur'ân kıssalarına yönelik yaklaşımlarını tespit etmeye yöneliktir. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın yaşadıkları dönem olan 19. asrın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde pozitivist akılcılık baskındır. Buna bağlı olarak dinî düşünce sahasında da, bu eğilime paralel yeni gelişmeler yaşanmış ve bu durum bir şekilde İslâmî ilimlerle ilgili yöntem anlayışına da yansımıştır. Bunun sonucu olarak İslâm dünyasının hakikat algısındaki öncelik sem'iyâttan müşâhedeye doğru evrilmiştir. Kur'ân'ı anlama çabasının bir ifadesi olan Tefsir ilmi ve Ulûmu'l-Kur'ân da bu epistemolojik değişimden bir şekilde etkilenmiş ve bu değişime bağlı olarak başta Hint alt kıtası ve Mısır olmak üzere tüm İslâm dünyasında yeni Kur'ân yorumları görülmeye başlanmıştır. Bu döneme damgasını vuran baskın epistemolojik paradigmanın etkisiyle ortaya çıkan bu değişimin izleri, *Tefsîrü'l-Menâr* adlı eserde de kendini göstermiştir.

Bu çalışmanın temel amacı, *Tefsîru'l-Menâr* adlı eserden hareketle Muhammed Abduh ile Reşîd Rızâ'nın Kur'ân kıssalarına yaklaşımlarını ortaya koymaktır. Zirâ *Tefsîru'l-Menâr'*ın kıssaları ele alışı ve yaklaşımı telif edildiği dönem itibarı ile hem özgün hem de eleştiriye açık birçok yorum içermektedir. Nitekim danışmanlığını Emîn el- Hûlî'nin yaptığı *el-Fennu'l-Kasasi'l-Kur'ân* başlıklı bir doktora çalışmasında bu yaklaşımlardan bazısı daha açık bir şekilde ele alınması Mısır'da büyük tartışmaların çıkmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda doktora jürisi, ilgili çalışmayı okumadan hem usul hem de muhteva yönünden reddederek müellifin yeni bir tez hazırlamasına karar vermiştir.

Kur'ân kıssalarına yönelik bu tarz yaklaşımlar, başta Mısır olmak üzere tüm İslâm dünyasında şiddetli tepkilerle karşılanmıştır. Söz konusu tepkiler lehte ve aleyhte birçok eserin telif edilmesine neden olmuştur. Bu anlamda tez çalışmamızın ana

kaynağı olan *Tefsîru'l-Menâr*, şiddetli tepkilere sebebiyet veren mezkûr çalışmada önemli bir kaynak olması hasebiyle üzerinde çalışma yapılması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmıştır.

Bu çerçevede *Tefsîru'l-Menâr* adlı eserin genel özelliği hakkında söylenecek husus onun hidayet merkezli bir niteliğe sahip olmasıdır. Nitekim eserin müelliflerinden Reşid Rızâ, bir tefsirde takip edilmesi gereken yöntem hakkında şöyle demektedir: Tefsirlerden insanı hidayete sevk etmesi beklenir, ancak klasik tefsirler muhteva bakımından İsrâiliyât, mevzû hadisler, hurafeler, nahvî izahlar, meânî nükteler, kelamî tartışmalar/cedeller ve fıkhî çıkarımlarla/istinbatlarla doldurulmuştur. Müfessirler tefsir faaliyetini değişik ilim dallarındaki maharetlerini ortaya koydukları bir zanaata dönüştürmüş, Kur'ân'ın asıl olan insanı hidâyete sevk işlevini örtmüşlerdir. Buna göre Kur'ân'ın aslî işlevinin insanları hidayet etmesi olarak gören *Tefsîrü'l-Menâr* müellifleri bu işlevin Kur'ân kıssaları için de geçerli olduğunu düşünmüşlerdir.

Menâr müelliflerinden Abduh, söz konusu eserde kıssaların içerik olarak bütünüyle doğru olmasının gerekmediğini de ifade etmiştir. Sözgelimi Bakara 2/102. ayette sihirden söz edilmesinin, insanların sihir konusundaki inanç ve düşüncelerinin ispatlanmasını gerektirmeyeceğini belirtmiştir. Keza bazı kıssaların temsîlî olabileceği de değinen Abduh, Bakara 2/30. ayette Allah'ın meleklere yönelik, "*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*." şeklindeki hitabıyla ilişkili olarak Âdem'in yaratılması, meleklerin ona secde etmesi, İblîs'in bu emre karşı çıkması ve onun cennetten çıkarılmasına neden olan tüm anlatımların temsîlî olabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca kıssaların Kur'ân'da yer almasındaki asıl amacın tarihî bilgi sunmak veya geçmiş toplumlar hakkında bilgi vermek olmadığını, insanın hidayetine katkı sağlamaları bakımından öğüt ve ibret amacıyla onlara yer verildiğini belirtmiştir.

Bu çerçevede çalışmamızda ilkin Muhammed Abduh, Reşid Rızâ ve *Tefsîrü'l-Menâr'*ın genel özellikleri hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümünde kıssalarla ilgili çağdaş dönem tartışmalarına temas edilecektir. Üçüncü bölümde *Tefsîrü'l-Menâr*'da geçen Kur'ân kıssalarından geleneksel bakış açısından farklı bir tarzda açıklanan kıssalar incelenecektir. Dördüncü bölümde ise yapılan çalışmada ulaşılan sonuçlara yer verilecektir.

1.2. Araştırma Yöntemi

Tezimizdeki bilgi malzemesi büyük ölçüde Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın *Tefsîru'l-Menâr* adlı tefsirindeki Kur'ân kıssalarına yönelik yaklaşım ve yorumlarından oluşacağı için, çalışmamızda ağırlıklı olarak kaynak eser merkezli inceleme yöntemi izlenmiştir. Bu çerçevede kaynak eserimizde kıssalarla ilgili bölümler gözden geçirilmiş 2011 baskısı kullanılmış, yer yer baskıdan kaynaklanan yanlışlıkları tashih amacıyla 1947 baskısından da faydalanılmıştır. Kaynak eserdeki bilgiler derlenmiş, taslak planındaki konulara göre tasnif edilmiş ve derlenen bu bilgileri klasik tefsir kaynaklarındaki bilgilerle karşılaştırarak aradaki fark ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu karşılaştırmada kullandığımız kaynaklar arasında Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı, Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*'i, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-Tenzîl*'i, Fahreddîn er- Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît*'i, Suyûtî'nin (ö. 911-1505) *ed-Durru'l-Mensûr*'u örnek olarak verilebilir. Ayrıca çalışmamızda geçen ayetlerde genellikle Mustafa Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*'nden bazen de Diyanet İşleri Başkanlığının *Kur'an-ı Kerim Meâli*'nden yararlanılmıştır. Kur'an referanslarında sûre isimleri tertip numaralarıyla kaydedilmiştir.

1.3. Muhammed Abduh'un Hayatı ve Eserleri

1.3.1. Hayatı ve Kişiliği

Muhammed Abduh 1849 yılında Mısır'daki Nil deltasının bir köyünde orta halli dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir.[1] Abduh, çocukluk yıllarını Bahire kasabasının Mahalletü'n-Nasr adlı köyünde geçirir. Dinî eğitimine köydeki sıbyan mektebinde başlar. Yine aynı köyde hafızlığını tamamlar. Daha sonra Kur'ân'ı tecvide uygun öğrenmesi için 1862'de Tantâ'daki Ahmediye mescidine gönderilir.[2] Burada tecvid eğitiminin yanı sıra fıkıh, sarf ve nahiv gibi dersler de okur. Ancak bu derslerin

[1] Osman Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, Kahire 1996, s. 25; Mehmet Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 482-483.
[2] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 25; Muhammed Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile li-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, Beyrut, 1993, I. 23; Muhammed Reşîd Rızâ, *Târihü'l-Üstâzü'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, Kâhire 2006, I. 20.

okutulma şekli onu hiç memnun etmez ve nihayet 1865 yılında medreseyi terk edip çiftçilikle uğraşmak üzere köyüne döner. Aynı yıl evlenen Abduh, bir müddet sonra babası tarafından eğitimini tamamlaması için zorlanır ve sonunda bir refakatçi ile tekrar Tanta'ya gönderilir.[3] Eski medrese usulü eğitim konusundaki tecrübesinden dolayı eğitim ve öğretim konusunda son derece olumsuz düşünen Abduh, Tantâ'ya gitmemek için çeşitli bahanelere başvurur. Yolculuğu sırasında, akrabalarının bulunduğu bir köyde konaklar ve ardından da oraya yerleşmeye karar verir. Burada kaldığı kısa zaman zarfında Şeyh Derviş ile tanışır. Bu tanışma sonucunda eğitim hakkındaki tüm düşünceleri değişir. Tassavufi yönü baskın bir şahsiyet olan Şeyh Derviş'in ona verdiği derslerin muhtevasının fıkıh ve nahive dayalı katı kuralcı bir anlayışa dayanmaması, İslam ahlakını yücelten öğütleri içermesi, Abduh'un eğitim konusundaki düşüncelerinin değişmesine, tekrar Tantâ'ya dönmesine ve eğitimine kaldığı yerden devam etmesine vesile olur.[4]

Abduh 1866 yılında eğitimine Ezher'de devam etmeye başlar. O sıralar Ezher'de muhafazakâr fakihler ve sufiler olmak üzere iki grup mevcuttur. O, her iki grubun derslerine denemek maksadıyla katılır ve sufilerin derslerine devam etmeye karar verir.[5] Ancak buradaki dersler de Abduh'un beklentilerini karşılamaz. Bu durum Abduh'un ilk üç yılını adeta bunalım içinde geçirmesine neden olur. Kendini uzlete çekerek zühd hayatı yaşamaya başlar. Bu ruh hali, Abduh'un eğitimden uzaklaşmasına sebep olmakla birlikte ders yılının sonundaki iki aylık tatilde Şeyh Derviş ile olan görüşmeleri onun derslerinden tamamen kopmasını engeller.[6] Abduh, Ezher'deki eğitimini sürdürdüğü sıralarda Cemâleddîn Afgânî (1838-1897) 1871 yılında Mısır'a gelir. Afgânî'nin Mısır'da ilim çevreleri tarafından tanınan bir sima olması Abduh'un Afgânî ile tanışmasını sağlar. Bu tanışma Abduh'un hayatında bir dönüm noktası olur. Artık Abduh, Afgânî'nin ilim meclisinin müdavimlerinden olur. Ezher'deki derslerde aradığını bulamayan Abduh, Afgânî'de kendi ruhuna uygun yeni bir anlayış bulur. Bu anlayış çerçevesinde, zühd hayatını bir kenara bırakarak tasavvuf, mantık, felsefe, kelâm, eski ve yeni astronomi gibi ilimlerle meşgul olmaya başlar.[7]

---

[3] Reşîd Rızâ, *Târihü'l-Üstâzi'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, I. 21; Muhammed Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, Kâhire 1988, s. 25-26.
[4] Reşîd Rızâ, *Târihü'l-Üstâzi'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, I. 22; Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, s. 26.
[5] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 27; Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, s. 27.
[6] Reşîd Rızâ, *Târihü'l-Üstâz*, I. 24; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 27.
[7] Reşîd Rızâ, *Târihü'l-Üstâz*, I. 25-26; Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, s. 27; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 30.

1876 yılında henüz talebeyken Afgânî'nin yönlendirmesiyle *el-Ehrâm* gazetesinde makale yazmaya başlar. Ardından da Mısır hükümetinin resmi gazetesi olan *Vakâyi-ı Mısrıyye*'ye edebî bölüm eklenince başına Abduh getirilir. Gazetecilik yaptığı sıralarda yıl 1877'yi gösterirken Ezher Üniversitesi'nden mezuniyet diplomasını almaya hak kazanır. Bu esnada 28 yaşında olan Abduh, diplomasını aldıktan hemen sonra Ezher Üniversitesi'nde kelâm ve mantık dersleri vermek üzere müderris olarak atanır. Bu derslerde Mâturidî kelâm kitabı olan *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye*'yi, İbn Miskeveyhî'nin (ö. 421/1030) *Tehzîbü'l-Ahlâk* ve Guizot'un (ö.1874) Arapça'ya tercüme edilmiş *et-Tuhfetü'l-Edebiyye fî Târihi Temeddüni'l-Memâliki'l-Avrubiyye* gibi eserleri okutur. Aynı yıl modern eğitim vermesi için açılan Dâru'l-Ulûm'a tarih hocası olarak atanan Abduh, orada da İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*'sini okutur.[8]

Abduh, Afgânî'nin Mısır'da kurulmasına öncülük ettiği siyasi teşkilatlara katılır. Bu arada Afgânî ile birlikte o sıralar siyaset adamları arasında dayanışma ve yardımlaşmayı sağlamak gibi bir misyon üstlenen İngiliz menşeli Kevkebü'ş-Şark adında bir mason derneğine de üye olur. Ammâra'nın ifadelerine göre bu dernek o dönemde papalık ve kilise hegemonyasına başkaldıran bir aydın anlayışının temsilcisi durumunda olan ve Fransa devriminin yücelttiği eşitlik, hürriyet ve adalet gibi kavramlara bağlı bir görüntüye sahiptir.[9] Ammâra, o dönemde mason derneğinin görüntüsünün bu şekilde olduğunu söylese de bu üyelikle ilgili spekülâsyonlar hiç eksik olmamıştır. Bugün bile Abduh ile Afgânî'nin bu üyeliği eleştiri malzemesi yapılmaya devam etmektedir.[10]

Abduh, Afgânî ile birlikte "Mısır Mısırlılarındır" düşüncesini bayraklaştıran Bağımsız Vatan Partisi'ne katılır.[11] Afgânî o dönemde Mısır'a uygulayabilecek politik bir zemin oluşturabilme düşüncesiyle Mısır Hidiv'i İsmâil'in oğlu Tevfîk (ö. 1892) ile Hidiv İsmâil'i (ö. 1895) tahtan indirmek için anlaşır.[12] Ancak 1879'da tahta oturan

---

[8] Reşîd Rızâ, *Târihü'l-Üstâz*, I. 135-136; Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, I. 25-26; Emîn*, Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 31-33.

[9] Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, I. 26.

[10] Bkz. Hasib Semarrâî*, Dini Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, çev. Ali Nar, İstanbul 2010; Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İstanbul 2004.

[11] Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, I. 26; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 33.

[12] Hidiv kelimesi büyük vezir, baş vezir, emir, hâkim anlamlarına gelen Farsça bir terimdir. Osmanlı Devleti'nde Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dan sonra Mısır valilerine verilen unvandır. İlk defa 8 Haziran 1866'da, padişah izni ile Mısır valisi İsmail Paşa'ya (1863-1879) sadaret payesiyle birlikte hidiv ünvanı verilmiştir. Mısır valileri, 8 Haziran 1867'de İsmail Paşa'nın Sultan Abdülaziz Han'dan aldığı fermana dayanarak, 1914'e kadar bu unvanı taşıdılar. Mısır hidivleri; İsmail Paşa ile oğlu Tevfik Paşa ve torunu İkinci Abbas Hilmi Paşa olmak üzere üç kişidir. 19 Aralık 1914'de, hidivlik son buldu. Hidivin Osmanlı

Tevfîk, Afgânî ile yaptıkları anlaşmaya uymaz. Abduh'un da Afgânî'ye yakın olması aynı zamanda da nüfuzlu olmasından dolayı onu kendine karşı tehdit olarak görür. Onu sürgüne gönderir ve tüm resmî görevlerinden azlederek köyünde mecburi iskâna mahkûm eder.[13] Bir müddet sonra Tevfîk, yurtdışında bulunan Riyaz Paşa'yı (ö. 1911) Mısır'da yeni bir hükümet kabinesi oluşturması için Mısır'a çağırır. Bu çerçevede Riyaz Paşa, Hidiv'den Abduh'a uygulanan cezanın kaldırılmasını ister. Bunun üzerine Abduh, köyünden çağrılır ve *el-Vakâyıu'l-Mısriyye* adlı resmi gazetede yazarlığa başlar. Bir müddet sonra gazetenin editörlüğüne getirilen Abduh,[14] Afgânî'nin derslerine katılan arkadaşlarından bir yayın heyeti kurar. Abduh, gazetede hükümetin etkinliklerini tartışmaya açarak; sosyal, siyasal ve eğitim konularında bir dizi makale yayınlayarak hükümetin bu politikasına karşı kamuoyu oluşmasında önemli bir rol oynar.[15]

1881 yılında Mısır ordusu subaylarından Arabî Paşa (ö. 1911) öncülüğünde Türk ve Çerkez idaresini kırmak ve Mısırlı subayların Türk ve Çerkez subaylarla eşit tutulması için bir direniş başlar. Ancak Hidiv, İngiltere ve Fransa'nın da desteğini alarak 1882 de isyanı bastırır. Abduh'un bu direnişe destek verdiği savı ile resmî gazetedeki tüm görevlerine son verilir. Dahası, üç ay hapsedildikten sonra İngiliz yasalarına göre yargılanarak üç yıl üç ay Beyrut'a sürgüne mahkûm edilir.[16] Beyrut'a sürgüne gönderilen Abduh, burada sevgiyle karşılanır. Beyrut'ta da ilmî çalışmalarını sürdürür ve burada verdiği dersler yoğun bir ilgi görür. Ancak bir yıl sonra Afgânî'nin daveti üzerine Paris'e gider. Burada onunla birlikte, onun Doğu'da özellikle de Mısır ve Hindistan'da kurduğu gizli bir teşkilat olan *el-Urvetü'l-Vuskâ* cemiyeti adına aynı ismi taşıyan bir dergi çıkarmaya başlar. Kendisi 1884'de yayına başlayan bu derginin başyazarı ve cemiyetin de Afgânî'den sonra ikinci başkanı olur.[17]

Batıda yayımlanan ilk Arap dergisi olma özelliğini taşıyan *el-Urvetü'l-Vuskâ'nın* ana amacı, Doğu halklarının birliğini sağlayarak emperyalizme karşı mücadele etmek, özelde de Mısır'ı İngiliz işgalinden kurtarmaktır.[18] Ancak İngilizlerin, derginin Mısır, Hindistan ve Sudan'a girmesini yasaklayarak gösterdikleri katı tutum,

---

protokolündeki yeri, sadrazam ve şeyhülislâm ile eşit olmakla beraber, bu ikisinden sonra idi. Bkz. Hilal Görgün, "Mısır", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 570.

[13] Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 38-39; Ammâra, el-*İmâm*, s. 31.

[14] Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, I. 27; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 35.

[15] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 39.

[16] Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, I. 27; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 37.

[17] Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, I. 28.

[18] Ammâra, *el-İmâm*, s. 34; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 37; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 52.

derginin on sekiz gibi az bir sayı ile yayın hayatını sona erdirmesine neden olmuştur.[19] Bu dergide yayınlanan makalelerin kime ait olduğu tartışmalı olsa da Abduh'un, "*el-Urvetü'l-Vuskâ*'daki tüm fikirler Afgânî'nindir. İçinde bana ait fikir yoktur. Ancak bütün ibâreler bana aittir. Afgânî'nin dergide bir kelime bile ibâresi yoktur."[20] şeklindeki ifadeleri dikkate alınırsa bu derginin düşünce altyapısının tamamıyla Afgânî'ye ait olduğu söylenebilir.

Abduh, Paris'te kaldığı on aylık süre zarfında birkaç defa İngiltere'ye gitme fırsatı yakalar. Orada İngiliz yöneticileriyle görüşerek Mısır'daki işgale son vermelerini ister.[21] Dergi temsilcisi kimliğiyle gittiği bu gezilerde, İngiliz yazar Wilfrid Scawen Blunt'la (ö. 1922) tanışır. Blunt sayesinde bazı İngiliz gazetelerinde Mısır işgalinin son bulmasına yönelik kamuoyu oluşturur. Ayrıca bazı İngiliz parlamenterlerin yanı sıra Winston Leonard Spencer Churchill'le (ö. 1965) de görüşme imkânı bulur. Bu görüşmelerde de İngilizlerin Mısır işgalini sonlandırmaları ile ilgili talebini yineler.[22] Ancak bu siyasi temaslar beklentilerini karşılamaz. *el-Urvetu'l-Vuskâ*'nın kapanmasının ardından 1885'de önce Tunus'a oradan da Beyrut'a geçer. Siyasi kanallarla bir şey elde edilemeyeceği kanaatine vardığı için artık eğitimde ıslahı hedefleyen sade bir âlim olarak tedris hayatına atılır. Bir müddet Beyrut Sultaniye medresesinin eğitim plan ve projesini ıslah etmek için burada tevhîd, mantık, belâgat, İslâm tarihi ve Hanefi fıkhını esas alan (*Mecelletü'l-Ahkâmi'l-Adliyeti'l-Usmâniyye*) hukuk derslerini verir. Burada verdiği dersler *Risâletü't-Tevhîd* adlı eserinin temelini oluşturur.[23]

Beyrut'ta kaldığı süre zarfında muhtelif ilmî çalışmalarını sürdüren Abduh, Bedîüzzamân Hemedânî'nin (ö. 398/1008) *Makâmât* adlı eserine şerh yazar. Daha sonra Ebû Turâb adlı bir kişinin yardımıyla Afgânî'ye ait olan *er-Red ale'd-Dehriyyin* adlı eseri Farsça'dan Arapça'ya tercüme eder. Ayrıca Şerîf Radî'nin (ö. 436/1044) Hz. Ali'nin hutbe ve mektuplarının derlemesinden oluşan *Nehcü'l-Belâğa*'sı ile İbn Sînâ'nın (ö. 427/1037) *İşârât* adlı eserini şerh eder. Daha sonra tefsîre yönelen Abduh, Mescid-i Ömer'de çağdaş ilmî ve aklî metotları kullanarak tefsir dersleri verir. Bu dersler haftada

[19] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, *s.* 57.
[20] Reşîd Rızâ, *Târihü'l-Üstâz*, I. 289.
[21] Ammâra, *el-İmâm*, s. 35.
[22] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 38; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 58.
[23] Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, s. 35-39; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 39: İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 58.

üç gün olmak üzere iki yıl sürer. Ne var ki bu dersler yazıya geçirilmediği için elimize ulaşmamıştır.[24]

Beyrut'ta ilmî çalışmalarını aralıksız sürdüren Abduh buradaki ilim talebelerine entelektüel bir heyecan getirir. Haftada üç gece mescitte yaptığı konuşmayı iştiyakla dinlemek için, aralarında Hıristiyan aydınların da bulunduğu geniş bir dinleyici kitlesi mescidi doldurur. Beyrut'taki sürgün süresi üç yıl olmasına rağmen Abduh, orada altı yıl kalır. Bu gecikmenin sebebi ise "Sureti Mısırlı, ruhu İngiliz" olarak tanımladığı Hidiv Tevfîk'in ona karşı olan sert tutumudur. Zira Abduh, Hidiv Tevfîk'in azline fetva vermiş ve bir İngiliz gazetecinin Hidiv hakkındaki sorusuna, "Hidiv Tevfik bize yapılabilecek en büyük kötülüğü yapmış ve ülkemizi işgal edebilmenizin zeminini hazırlamıştır." cevabını vermiştir. Ancak bir müddet sonra Riyaz Paşa'nın başbakanlığa tekrar getirilmesi, bazı hatırı sayılı kişilerin Hidiv Tevfîk'e Abduh'u bağışlaması için girişimde bulunması, ardından da Sa'd Zağlul (ö. 1927) aracılığıyla Abduh'un methini işiten Emire (Prenses) Nazili Hanım (ö. 1914) ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın (ö. 1919) İngiliz komiseri Lord Cromer'den (ö. 1917) Abduh'un affını istemeleri üzerine 1889'da Mısır'a geri dönebilir.[25]

Abduh Mısır'a döndüğünde yeniden müderris olmayı beklerken, gençler üzerinde nüfuz sahibi olmasını önlemek gayesiyle Hidiv tarafından Kâhire'nin dışındaki Binha'ya kadı olarak atanır. Ardından Zekazik ve Abidin kadılıklarına atanan Abduh, 1891'de istinaf mahkemesi müsteşarlığına getirilir. Bu süreçte Abduh'un Afgânî ile arası gün geçtikçe açılır. Onun siyasete ve İngilizlere karşı olan bu yeni tavrı, Afgânî'nin onu korkaklıkla ve düşmanla işbirliği yapmakla suçlamasına neden olur. Abduh, Afgânî'nin aksine artık Mısır'ın yaygın bir eğitim ve öğretime ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşımı nedeniyle Afgânî ile tüm ilişkileri kopar. Afgânî'nin 1897'de vefat etmesi üzerine onun hatırı için hakkında tek bir yazı bile kaleme almaz. Ama bir öğretmen olarak Afgânî'nin kendisine kazandırdıkları için şunları söylemeyi de ihmal etmez: "Babam bana kardeşlerim Ali ve Mahrus'la beraber yaşayabileceğim bir hayat sundu. Seyyid Cemâleddîn ise Muhammed, İbrâhîm, Mûsâ, Îsâ, veliler ve sıddıklar ile paylaştığım bir dünya bahşetti. Ben şair ve edîp değilim ki onun hakkında mersiye yazayım. Ben onu gönlümde yâd ettim."[26]

---

[24] Ammâra, *el-İmâm*, s. 38-39.
[25] Ammâra, *el-İmâm*, s. 39-40.
[26] Ammâra, *el-İmâm*, s. 40-42; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 63-65.

Abduh, Batı'yı Doğu'dan üstün kılan gerçek faktörün eğitim ve ilim seviyesinin yüksekliği olduğunu düşündüğü için her şeyden önce eğitim-öğretim kurumlarının ıslah edilmesinin gerekliliğine inanıyordu. Bu konuda en önemli kurum olan Ezher'den başlanmalıydı. Çünkü Ezher, muhafazakâr ve mutaassıp yapısıyla adeta o dönemdeki Mısır toplumunun aynası durumundaydı. Bu sebeple Ezher'in ıslahı tüm Mısır halkının ıslahı anlamına geldiği düşüncesini taşımaktaydı. Daha sonra yine Ezher'e müderris olarak atanan Abduh, eğitimde bir kalkınma hamlesi başlatmak istemişse de başarılı olamamıştır. 1892 yılında Hidiv Tevfîk vefat edip, tahta Avrupa'da eğitim görmüş olan oğlu II. Abbas oturunca Ezher'de ıslah programını uygulaması hususunda Abduh'a destek vermiş, böylece Abduh, hedeflediği bazı ıslahatları gerçekleştirebilmiştir.[27] 1899 yılından itibaren Ezher'de tefsir dersleri vermeye de başlayan Abduh, bu dersleri vefatına kadar sürdürmüş ve Nisâ sûresi 4/125. ayete kadar verdiği bu tefsir dersleri Reşîd Rızâ tarafından *Menâr* degisinin ilk beş cildinde yayınlanmıştır.[28]

1899 yılında Mısır müftülüğüne atanan Abduh, burada da bir dizi ıslâh yapma fırsatını yakalar. Ancak Hidiv ile arasındaki gerginlik artıp araları tamamen açılınca 1901'de İstanbul'a gider ve orada II. Abdulhamid ile görüşür. İstanbul'da da aradığını bulamayan Abduh, oradan da Avrupa'ya geçer. Burada Herbert Spencer'le (ö. 1903) görüşen Abduh, Cezayir ve Tunus üzerinden tekrar Mısır'a döner.[29] Bütün bunların dışında Abduh, Fransa'da bakanlık yapmış bir siyaset adamı olan Albert Auguste Gabriel Hanotaux (ö. 1944) ile bir Hıristiyan yazar olan Farah Antun'un (ö. 1922) İslâm karşıtı tezlerine karşı reddiyeler yazar. Abduh'un kaleme aldığı bu reddiyelerin hem çok net hem de tavizsiz olması, üstelik gayet de ilmî bir üsluba sahip olması onun şöhretinin yayılmasında önemli bir oynar.[30]

Islah için giriştiği faaliyetleri engelleme maksadıyla hakkında çıkarılan tüm dedikodulardan, önüne çıkartılan tüm zorluklardan yorulan Abduh, sağlığını kaybetmeye başlar. Abduh, bu yorgunluğunu atabilmek ve yakalandığı hastalığı tedavi etmek maksadıyla Avrupa'ya gitmeye karar verir. Reşîd Rızâ'nın anlatımına göre böbrek kanserine yakalanmış olan Abduh, Avrupa'ya gidemeden 11 Temmuz 1905 yılında 56 yaşında vefat eder. Naaşı, İskenderiye'de düzenlenen görkemli bir cenaze merasiminin ardından, Kahire'ye getirilir ve burada Karafetü'l-Mucâverin kabristanında

---

[27] Ammâra, *el-İmâm*, s. 42-44; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 65-68; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 46-47.
[28] Ammâra, *el-İmâm*, s. 44-45; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 69.
[29] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 69-72.
[30] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 44-46; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 75-78.

toprağa verilir.[31] Erken yaşta ölmüş olması onun zehirlendiği yolunda bazı spekülâsyonlara da yol açmıştır.[32]

1.3.2. Eserleri

Muhammed Abduh'un yoğun uğraşları, seyahatleri ve sürgün hayatına rağmen bu kısa ömründe bıraktığı kitap ve makaleler de hesaba katıldığında velûd bir yazar olduğu söylenebilir. Abduh'un makaleleri yazıldığı tarihte muhtelif gazete ve dergilerde yayınlanmıştır. Kitapları ise kısmen hayatında kısmen de vefatından sonra defalarca basılmıştır. İlk olarak Reşîd Rızâ, hocası Abduh'un ölümünden sonra tüm eserlerini bir araya toplama girişiminde bulunmuş ve ortaya çıkan çalışmayı *Târihu'l-Üstazi'l-İmâm* adıyla neşretmiştir.[33] Ancak Muhammed Ammâra bu eserin hem eksik olduğunu hem de Abduh'a ait olmayan pek çok makale içerdiğini ileri sürerek bu konuda yeni bir eser yazmıştır.[34] Ammâra, Abduh'un bu çalışmasına *el-A'mâlü'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh* adını vererek beş cilt halinde neşretmiştir.

(1) *Risâletü'l- Vâridât fî Sırri't-Tecelliyât*. Tasavvuf ve kelâmla ilgili bu kitap 1872 yılında yazılmış olup, 1874 yılında Kâhire'de basılmıştır. Bu eserin, muhtevâ açısından geniş bir felsefî kültür gerektirdiğini belirten Ammâra, henüz 23 yaşında ve Afgânî ile tanışıklığı bir yıl olan Abduh tarafından kaleme alınmış olmasını uzak bir ihtimal görüp, eserin Afgânî'ye ait olduğunu ileri sürer.[35]

(2) *et-Ta'lîkât alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-Akâidi'l-Adudiyye*. Bu eser, Âdudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından yazılan *Akâid-i Adudiyye*'ye Celâlüddîn Devvânî'nin (ö. 908/1502) yapmış olduğu şerh üzerine bir hâşiyedir. Bu hâşiye ilk defa 1876 yılında Kâhire'de yayınlanmış, ikinci olarak da 1904'te basılmıştır. Ammâra, bu eserin de Abduh'a ait olmasına yukarıdaki eserde öne sürdüğü aynı gerekçelerle karşı çıkarak bu eserin de Afgânî'ye ait olduğunu belirtir. Ancak bu eserin, Abduh hayatta iken basılması, üzerinde de kendi imzasının olması ve Abduh'un

---

[31] Ahmed Emîn, *Zuamâu'l-Islâh fi'l-Asri'l-Hadîs,* Beyrut 2011, s. 243; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 79.
[32] Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 483.
[33] Bkz. Reşîd Rızâ, *Târihü'l-Üstâz*.
[34] Bkz. Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, I. 16-17.
[35] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 269; Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *CÜİFD* VII/2, Sivas, 2003, s. 268; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 80-81; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.

takipçileri tarafından da aykırı bir görüş belirtilmemesi Ammâra'nın bu ifadelerinin bir iddiadan ibaret olduğunu göstermektedir.[36]

(3) *el-Urvetü'l-Vuskâ.* el-Urvetü'l-Vuskâ cemiyetinin bir yayın organı olan bu dergi 13 Mart 1884–16 Ekim 1884 tarihleri arasında toplam on sekiz sayı olarak neşredilmiştir. Abduh'un Paris'te Afgânî ile birlikte neşrettikleri bu yayın bir dizi siyasi içerikli makaleden ibarettir. Ammara tarafından yine Afgânî'ye nisbet edilen bu eserin kitap olarak ilk baskısı 1910'da Beyrut'ta, ikinci baskısı ise 1928 yılında Kahire'de yayınlanmıştır.[37] Bu eser Türkçe'ye İbrahim Aydın tarafından Urvetu Vuska adıyla çevirilmiş ve 1987 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.

(4) *Tahrîrü'l-Mer'e*. Bu eser Abduh'un talebelerinden Kasım Emin'in (ö. 1908) imzasını taşır. 1899 yılında Mısır'da basıldığı sıralarda hayli ses getirmiş olan bu eserin bazı bölümleri Abduh tarafından kaleme alınmıştır.[38]

(5) *Şerhu Nehci'l-Belâga*. Hz. Ali'nin hutbe, konuşma ve mektuplarını ihtiva eden ve Şerîf Radî tarafından derlenen *Nehcu'l-Belâğa* adlı esere yapılan bir şerhtir. İlk baskısı 1885 yılında Beyrut'ta yapılan bu esere Abduh tarafından bir mukaddime yazılmıştır. [39] Ayrıca bu eser, Adnan Demircan tarafından tercüme edilmiş ve 2009 yılında İstanbul'da basılmıştır.

(6) *Şerhu Makâmâtı Bediuzzamân el-Hemedânî.* Arap nesrinin şaheserlerinden olan Bediuzzamân el-Hemedânî'ye ait *Makâmât* adlı esere Abduh'un yapmış olduğu şerhtir. İlk olarak 1889 yılında Beyrut'ta basılmıştır.[40]

(7) *Şerhu'l-Basâiri'n-Nâsîriyye fî İlmi'l-Mantık.* Kâdî ez-Zâhid Zeyneddîn Ömer b. Sehlan es-Sâvî tarafından yazılan mantığa dair *Basâiri'n-Nâsîriyye fî İlmi'l-Mantık*

---

[36] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s.269; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 268-269, İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 81-82; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.

[37] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 269-270; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s.269; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 82-85.

[38] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 270.

[39] Taşpınar,"Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 270; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 269; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 85; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.

[40] Taşpınar,"Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 270; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s.269; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 85; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.

adlı kitaba tahkîk mâhiyetinde bir şerhidir. Abduh'un Ezher'de öğrencilerine okutmuş olduğu bu eser, 1898 yılında Bulak matbaasında basılmıştır.[41]

(8) *Esraru'l-Belâga*. Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) belâgat ilmine dair olan bu eser, Abduh tarafından tashîh edilmiş ve 1902 yılında Kâhire'de Menâr matbaasında basılmıştır.[42]

(9) *er-Red ala'd-Dehriyyîn*. Afgânî'nin Hindistan'da ikameti sırasında Farsça yazdığı, 1881 yılında Haydarabad-Dekken'de de ilk baskısı yapılan *Hakîkat-ı Mezheb-i Neyçerî ve Beyân-i Hâl-i Neyçariyân* adlı eser, Abduh tarafından Ârif Ebû Turâb adındaki birinin yardımıyla Farsça'dan Arapça'ya çevrilmiştir. Bu eserin ilk baskısı 1886 yılında Beyrut'ta yapılmıştır. Daha sonra da defalarca basılan bu eser, Dr. Osman Emîn'in mukaddimesi ile 1947 yılında yeniden basılmıştır.[43] Ayrıca bu eserin Vahdettin İnce tarafından Arapça'dan Türkçe'ye yapılan tercümesi 1997 yılında İstanbul'da basılmıştır.

(10) *et-Terbiyye*. Abduh'un Herbert Spencer'in *I'Education* üzerine yazdığı Fransızca nüshasından yaptığı bir çeviridir. Osman Emîn, bu eserin yazmasının Râşid Rüstem tarafından Fransızcasıyla karşılaştırılarak tashih edildiğini ve yakın zamanda neşredilmesi beklendiğini söylemesine rağmen eser henüz basılmamıştır.[44]

(11) *Risâletu't-Tevhîd*: Abduh'un eserleri içinde en önemli sayılan bu eseri, Beyrut'ta sürgünde bulunduğu sırada Sultaniyye medresesinde iken okuttuğu derslerin genişletilmiş ve yeniden gözden geçirilmiş baskısıdır. İlk baskısı 1897 yılında Abduh hayatta iken Bulak'ta, ikinci baskısı ise Reşîd Rızâ tarafından talîk edilerek 1908 yılında Menâr matbaasında basılmıştır. [45] Bu eser, Sabri Hizmetli tarafından tercüme edilmiş olup 1986 yılında Ankara'da basılmıştır.

---

[41] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 270; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 270; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 85; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.

[42] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 270; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 270.

[43] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 271; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 85; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s.269.

[44] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 272; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 271.

[45] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 269-270; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 271; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 85; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.

(12) *Felsefetü'l-İctimâ' ve't-Târih.* Bu eseri Abduh, Dâru'l-Ulûm'da hocalık yaptığı sıralarda İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eserini okuturken kaleme almıştır. Ancak bu eser, Abduh'un Kâhire'den sürgüne gönderildiğinde evraklarına el konduğu sırada kaybolmuştur.[46]

(13) *el-İslâm ve'r-Red alâ Muntekidîhi.* Bu eser, Fransız Dış İşleri Başkanlığında görevli Hanotaux'un *Ie Journal* gazetesinde yayınlanan iki makalesinin Fransızca'dan Arapça'ya çevirilerek *el-Mueyyed* gazetesinde yayınlanmasından sonra Abduh'un 1900 yılında *er-Red alâ Hanotaux* adlı altı makale ile vermiş olduğu cevaplarından oluşmaktadır. Daha sonra bu makaleler 1909 yılında Kâhire'de kitap olarak neşredilmiştir.[47]

(14) *el-İslâm ve'n-Nasrâniyyetu mea'l-İlmi ve'l-Medeniyye.* Farah Antun'nun *el-Camia* dergisinde yayınlamış olduğu bir makaleye Abduh'un yazmış olduğu cevap niteliğindeki bir dizi makaleden oluşmaktadır. Önceleri *el-Menâr* dergisinde yayınlanan bu makaleler, daha sonraları kitap olarak birkaç defa basılmıştır. İlk baskısı 1902'de yapılan bu eserin son olarak beşinci baskısı ise 1938'de yapılmıştır.[48]

(15) *Tefsîru Sûreti'l-Asr.* Abduh Cezayir'de bulunduğu sırada bu sûreyi tefsir etmiş, daha sonra da *el-Menâr* dergisinde yayınlanan bu çalışma, 1903 yılında müstakil bir eser olarak basılmıştır.[49]

(16) *Tefsîru Cüz-i Amme.* Abduh'un Avrupa seyahati esnasında yazmaya başlayıp Cenevre'de tamamladığı bu eser, Amme cüz'ünde bulunan kısa sûrelerden oluşmaktadır. Cemiyet-i Hayriyye-i İslâmiyye tarafından 1904 yılında Kâhire'de basılmıştır.[50] Ayrıca bu eser, Ömer Aydın tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve 2012 yılında İstanbul'da basılmıştır.

(17) *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha.* Bu eserin içerisinde bir mukaddime, Fâtiha sûresi ve ayrıca "Kulların Fiilleri", "Garânîk Olayı" ve "Zeynep Meselesi" başlıklı üç

---

[46] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 272; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 272.
[47] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 270; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 273; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.
[48] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 270; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 272; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.
[49] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 272; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 270; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.
[50] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 270; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 273; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.

makale bulunmakta olup 1905 yılında Kâhire'de basılmıştır.[51] Ayrıca bu eser, Yusuf Aydın tarafından *Kur'ân Okumaya Giriş* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş, 1996 yılında İstanbul'da basılmıştır.

(18) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm / Tefsîrü'l-Menâr.* İlk beş cildi Abduh'un Fâtiha'dan başlayarak Nisâ sûresi yüz yirmi beşinci ayetine kadar Ezher'de verdiği tefsir dersleri esnasında Reşîd Rızâ'nın tutmuş olduğu ders notlarından,[52] son yedi cildi ise Reşîd Rızâ'nın Abduh'un kaldığı yerden başlayarak Yûsuf sûresinin elli ikinci ayetine kadar yapmış olduğu tefsirden oluşmaktadır. Bu tefsir 1928 yılında 12 cilt olarak Kâhire'de Menâr matbaasında basılmıştır.[53] Ayrıca bu eser, başkanlığını Prof. Dr. Mehmet Erdoğan'ın yaptığı bir komisyon tarafından 14 cilt olarak tercüme edilmiş ve 2011-2014 yılları arasında İstanbul'da neşredilmiştir.

(19) *Fetâvâ.* Abduh'un Mısır'daki altı yıllık müftülük görevinde bulunduğu sırada vermiş olduğu fetvalardan oluşmaktadır. Fetva sicillerine kaydedilen bu fetvalardan 184 fetvasını Ammâra eserinin son cildinde neşretmiştir.[54]

(20) *Risâletün fî İlmi'l-Vaz'.* Abduh'un kendi el yazısıyla yazdığı on sahifelik bir risâledir. Osman Emîn, baskısı yapılmayan bu eserin, kendisinde bulunduğunu ifade etmektedir.[55]

(21) *Risâletün fi'l-Mantık li'l-Şeyh.* Abduh'un mantık derslerinin bir özetidir. Bu eser, Abduh'un Taftazânî'ye (ö. 797/1395) ait olan *Tezhîbü'l-Mantık* adlı eserine yaptığı bir şerhtir. Bu eser çoğunluğu dinleyenler tarafından tutulan notlardan meydana gelmiştir. Osman Emîn bu eserin kendisinde bulunduğunu belirtmektedir.[56]

(22) *Durûsu'd-Dâri'l-İftâ.* Abduh'un Ezher'e bağlı olan Dâru'l-İftâ'da vermiş olduğu fetvalarının bir özetidir. Abduh'un Suriye'li bir öğrencisi olan Ahmed Muhammed Hamsânî tarafından tamamı cem edilmiş ve 1931 yılında yazılmıştır.

---

[51] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 270-271; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 273; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX. 486.

[52] Reşîd Rızâ'nın ilave değerlendirmelerini Abduh'un görüşlerinden ayırmanın zorluğundan dolayı Muhammed Ammâra, Reşîd Rızâ'nın notları arasından bazı ayıklamalar yaparak Abduh'a ait kısmı el-*A'malu'l-Kâmile*'nin IV ve V. ciltleri arasında neşretmiştir. Bkz. Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile,* IV.-V.

[53] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 273; Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 271; Hayrettin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul 2012, s. 96; Özervarlı, *"Muhammed Abduh"*, DİA, XXX. 486.

[54] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 273; Bkz. Ammâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile,* VI. 251-409.

[55] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 272.

[56] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 272.

Bu eser otuz sahifeden ibaret olup, Reşîd Rızâ'nın isteği üzerine ona verilmiştir. Osman Emîn bu eserin de bir nüshasının kendisinde olduğuna değinmiştir.[57]

(23) *Takrîru fî Islâhi'l-Mehâkimi'ş-Şer'iyye.* Bu eser Menâr matbaasında 1900 yılında basılmıştır.[58]

(24) *Kelimâtü'l-İmân.* Hz. Ali'ye nisbet edilen bu eser, başına Abduh tarafından Hz. Ali'nin tercüme-i halinin eklenerek yapılan bir şerhidir. Mısır'da basılmıştır.[59]

(25) *Taassub.* Bu eser Mehmed Fuad tarafından ayrı bir baskı olarak neşredilmiştir.[60]

(26) *Ahsenu Mâ Kutibe an Târihi'r-Resûl Muhammed.* Müsteşriklerin yazdıklarına karşı Abduh tarafından kaleme alınan bir yazıdan ibarettir. Müstakil olarak Dâru'ş-Şark matbaasında basılmış; fakat baskı tarihi belirtilmemiştir.[61]

1.4. Muhammed Reşîd Rızâ'nın Hayatı ve Eserleri

1.4.1. Hayatı ve Kişiliği

Reşîd Rızâ'nın tam adı, Muhammed Reşîd b. Ali Rızâ b. Muhammed Şemseddîn b. Muhammed Bahâddîn Monla/Molla Alî Halîfe el-Kalemûnî'dir.[62] Aslen Bağdatlı olan Reşîd Rızâ, eski Suriye'nin bugünkü Lübnan bölgesine göç ederek Kalemûn kasabasına yerleşmiş ve Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği söylenen bir ailede 1865 yılında dünyaya gelmiştir.[63] İlk eğitimini geleneksel olarak mahalle mektebinde Kur'ân dersleri alarak hafız olan Reşîd Rızâ, daha sonra babası tarafından Trablus'ta bulunan Osmanlı Rüşdiye mektebine gönderilmiştir. Buradaki bir yıllık eğitiminden sonra Hüseyin el-Cisrî'nin (ö.1909) kurup yönettiği el-Medresetü'l-Vataniyyetü'l-İslâmiyye'ye geçmiş ve burada İslâmî ilimler, mantık, felsefe ve matematik gibi

---

[57] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 272.
[58] Emîn, *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, s. 272; Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 274.
[59] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 274.
[60] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 274.
[61] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", s. 274.
[62] Ammâra Muhammed, *Reşîd Rızâ*, s. 5; İbrâhîm Ahmed el-Adevî, *Reşîd Rızâ el-İmâm ve'l-Mücâhid*, Kâhire 2001, s. 19; Tâmır Muhammed Mahmûd el-Metûlî, *Menhecu eş-Şeyh Muhammed Reşîd Rızâ fi'l-Akîde*, Cidde 2004, s. 59.
[63] Adevî, *Reşîd Rızâ el-İmâm ve'l-Mücâhid*, s. 19; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* Ankara 2011, s. 275; Metûlî, *Menhecu eş-Şeyh Muhammed Reşîd Rızâ fi'l-Akîde,* s. 59-64; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 147.

derslerin yanı sıra Türkçe, Arapça ve Fransızca dersleri de görmüştür.[64] 1883 yılında girdiği bu okuldan 1896 yılında mezun olan Reşîd Rızâ "âlim" unvanıyla hocalık diploması almıştır.[65]

Reşîd Rızâ'nın tasavvufî yönü baskın olan bir aileden gelmiş olması onu zühde dayalı bir yaşam sürmesine sevk etmiştir.[66] Bu dönemde Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eseriyle hemhal olan Reşîd Rızâ, bu eserin etkisinde kalarak Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir.[67] Bu sıralarda kendi köyü ve çevre köylerde irşat faaliyetini sürdüren Reşîd Rızâ, selefilere ait bazı kitaplarla tanışmıştır. Bu süre zarfında tasavvufta birtakım yanlış uygulamaların olduğu kanaatine varmış ve tasavvuftan uzaklaşmıştır. Babasının kitap ve evrakları arasında *el-Urvetü'l-Vuskâ* dergisinin bir nüshasıyla karşılaşmış, bu dergideki yazı/makaleleri defalarca okumuş ve etkisinde kaldığı derginin diğer nüshalarını da Hüseyin el-Cisrî'nin kütüphanesinden tedarik etmiştir. Bu nüshalar aracılığıyla hayatında yeni bir sayfa açmış, Afgânî ile Abduh'a karşı sevgi ve sempati duymaya başlamıştır.[68] Bu dönemde İstanbul'da bulunan Afgânî ile de tanışmayı gündemine alarak bu isteğini Afgânî'ye bir mektupla bildirmiş; ancak Afgânî'nin 1897'de vefat etmesi üzerine onunla bizzat tanışma fırsatını kaçırmıştır.[69] Daha sonra Abduh ile görüşmeye karar vererek 1884-1885 yılında Abduh'un Trablus'ta sürgünde olduğu sıralarda ilk görüşmesini gerçekleştirmiştir. İkinci görüşmesini de aynı tarihte gerçekleştiren Reşîd Rızâ, bu görüşmede Abduh'la uzun uzadıya konuşma fırsatı bulmuş ve bu görüşmeler neticesinde onun sadık bir öğrencisi ve bu ekolün bir temsilcisi olmuştur.[70]

1897 yılının son aylarında Abduh'a yakın olma düşüncesiyle Kahire'ye giderek burada Abduh ile yaptığı ilk görüşmede ona *el-Urvetu'l-Vuskâ*'nın ruhunu içeren bir Kur'ân tefsiri yazması teklifinde bulunmuştur. Ancak Abduh, Kur'ân'ın baştan sona bir tefsir telifine ihtiyaç olmadığına, ilaveten hali hazırda elimizde biri diğerinin eksiğini tamamlayan birçok tefsir eserinin bulunduğuna dikkat çekmiştir. Bu nedenle bütün

---

[64] Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 23; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 276; Metûlî, *Menhecu'ş-Şeyh,* s. 59-64; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 148.
[65] Adevî, *Reşîd Rızâ* s. 23-30; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 278; Ammâra, *Reşîd Rızâ,* s. 6.
[66] Adevî, *Reşîd Rızâ,* s. 33; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 149.
[67] Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 34-36; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 276; Ammâra, *Reşîd Rızâ,* s. 6.
[68] Ammâra, *Reşîd Rızâ,* s. 6; Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 43-70; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 276; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 150.
[69] Reşîd Rızâ Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 2011, I. 16, Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 97-106, Ammâra, *Reşîd Rızâ,* s. 7; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 276-277; M.Sait Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 14.
[70] Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 89-95; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 277; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 150.

ayetleri içeren bir tefsirden ziyade içinde bulunduğumuz çağın ihtiyaçlarını karşılayan ayetlerin tefsir edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın tüm ayetlerini içine alan bir tefsir kaleme almaya ömrünün yetmeyeceğine değinen Abduh, Reşîd Rızâ'nın ısrarla Ezher'de tefsir dersleri vermesine yönelik teklifini ise geri çevirmemiştir.[71]

Reşîd Rızâ halkı doğru düşünceye yönlendirmek maksadıyla siyasete girmeden ilmî ve dinî yazıları içeren bir dergiye ihtiyaç olduğunu ileri sürerek *Menâr* adlı bir dergi neşretme hususunda Abduh'u ikna etmiştir. Böylece yayın hayatı başlayan Menâr dergisinin haftalık periyodla çıkması kararlaştırılmış, ilk sayısı ise sekiz sayfa olarak 1898 yılında neşredilmiştir. Reşîd Rızâ, Abduh'un derslerini ve sohbetlerini takip etmek suretiyle o derslerin notlarını tutar ve onları daha sonra Abduh'a sunardı. Abduh da yazılarda gerekli düzeltmeleri yaptıktan sonra Reşîd Rızâ'ya neşretmesi için geri verirdi. 1905'de Abduh'un vefat etmesiyle Reşîd Rızâ, *Menâr* dergisineki tefsir derslerini sürdürmüş; ancak onun da ömrü Kur'ân'ın tamamının tefsirini yapmaya yetmemiştir.[72]

Dönemin İslâm dünyasındaki siyasi gelişmelerle de yakından ilgilenen Reşîd Rızâ Osmanlı imparatorluğu bünyesinde hem Arap-Türk unsurunun birliğini sağlamak hem de yöre halkına söz verilen ıslahat programının takipçisi olunmasını öğütlemek maksadıyla Beyrut, Trablus ve Şam'ı ziyaret etmiştir. Ekim 1909'da özellikle gerçek İslâm düşüncesinin öğretileceği bir yüksek eğitim kurumunun tesisine ön ayak olmak ve aynı zamanda bu konuda yardım almak amacıyla İstanbul hükümetine başvurmuş; ancak birtakım siyasi ihtilaflar sebebiyle İstanbul'dan umduğunu alamamıştır. 1912 yılında Şibli en-Numânî'nin (ö.1914) daveti üzerine Hindistan'a gitmiş ve orada gerçekleştirdiği bazı temaslar neticesinde daha önce Osmanlı yöneticilerinden alamadığı yardımı Bombaylı bir tacirden almayı başarmıştır. Aldığı bu yardımla Mısır'da "Dava ve İrşad Enstitüsü"nü (Dâru'd-Da'va ve'l-İrşâd) kurarak hizmete açmıştır. Ancak 1914 yılında Birinci Dünya savaşının patlak vermesi sonucunda enstitünün faaliyetleri kesintiye uğramıştır.[73]

Reşîd Rızâ 1916 yılında hem hac ibadetini yerine getirmek, hem de dergisinde desteklediği Şerîf Hüseyin'in (ö. 1931) zaferini kutlamak maksadıyla Hicâz'a gitmiştir.

---

[71] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 16-17; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 277; Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 208-214.
[72] Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 129-135; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 277; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 151.
[73] Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 278, Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 180-189; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 14.

1919 yılında Suriye işgal edilip Emîr Faysal'ın krallığa getirilmesinin ardından Reşîd Rızâ Suriye'ye gelmiş ve burada Fransız mandasına son vermek üzere kurulan Suriye konferansının başkanlığını yapmıştır. Ancak 1921 yılında Suriye'nin Fransızlara teslim olması ve Kral Faysal'ın firar etmesi üzerine yeniden Mısır'a dönmüştür. Bir müddet sonra Kahire'de kurulan *el-İttihâdu's-Sûrî* partisinin temsilcisi olarak Suriye-Filistin konferansına katılmak üzere Cenevre'ye gitmiş, burada arkadaşı Şekip Arslan (ö.1946) aracılığıyla İsviçre ve Almanya'nın bazı şehirlerinde bulunma fırsatı yakalamış ve orada bulunduğu müddet zarfında ise Batı'yı tanımaya çalışmıştır. 1925 yılında Mekke'de İslâmî yönetim ve hilafet meselesini görüşmek üzere düzenlenecek olan konferansa katılmak maksadıyla Hicaz'a gitmiştir.[74]

Son olarak 1931 yılında öğrencisi olan Filistin müftüsü Emin el-Hüseynî'nin daveti üzerine Filistin'e giden Reşîd Rızâ, burada düzenlenen konferansa katılmış ve Filistin'de kurulacak olan İslâm Üniversitesi'yle ilgili bir dizi görüşme faaliyetinde bulunmuştur. 22 Ağustos 1935 tarihinde Kral Abdulazîz (ö. 1953) ile vedalaşmak üzere Süveyş'e giden Reşîd Rızâ aynı gün Kahire dönüşü sırasında hayata gözlerini yummuştur.[75]

1.4.2. Eserleri

19. yüzyılın ikinci yarısında Cemâleddîn el-Afgânî ve Muhammed Abduh tarafından temsil edilen ıslah düşüncesini Selefîlik lehine yorumlayan Reşîd Rızâ, hayatı boyunca sürdürdüğü ilmî faaliyetlere paralel olarak çok sayıda eser vermiştir. Eserlerinden önemli bir kısmı önce *Menâr* dergisinde tefrika edilip bilahare müstakil kitap halinde yayımlanmıştır. *Menâr* başta olmak üzere bilinen eserleri şunlardır:

(1) *Mecelletu'l-Menâr*. *Menâr* dergisi adını, "İslâm'ın, tıpkı yol işaretleri ve kılavuz taşları gibi işaretleri vardır."[76] anlamındaki hadiste geçen ve yol işareti veya fener anlamına gelen "menâr" kelimesinden almıştır. Dergi Kahire'de, 15 Mart 1898'de yayın hayatına başlamış, 1900 yılına kadar haftalık periyodla sekiz sayfa olarak neşredilmiştir. 1901 yılından itibaren on beş günde bir çıkmaya başlamış, 1906-1935 yılları arasında da ayda bir olarak neşredilmiştir. Son sayısı, 34. cildin 10.

---

[74] Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 278; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 156-157.
[75] Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 281-282; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 158; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 278.
[76] Muhammed Abdurrauf el-Mennâvî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut 1983, II. 496.

sayısı olup 30 Temmuz 1935 tarihini taşımaktadır. Dergide genellikle tefsîr, dinî ve ahlakî içerikli makaleler, eğitim ve öğretim ile ilgili yazılar, fetvalar İslâm dünyasına ait haber ve yorumlar ile kitap tanıtımları yer almaktadır. Ayrıca siyasî yöntemlerle yapılacak ıslahatların sağlıklı sonuçlar vermeyeceğini düşündüğü için dergide siyâsî konuların yer almasına karşı çıkan Abduh'un vefatı üzerine Reşîd Rızâ, dergide siyâsî konulara da yer ayırmıştır. Bu kapsamda kimi siyasî hareketleri desteklerken kimi hareketlere karşı da cephe almıştır.[77]

(2) e*l-Hikmetu'ş-Şer'iyye fî Muhâkemeti'l-Kâdiriyye ve'r-Rufâ'iyye.* Reşîd Rızâ'nın Şâm'da eğitim gördüğü sıralarda telif ettiği bir eserdir. Aynı zamanda telif ettiği ilk eser olan bu kitap, Reşîd Rızâ'nın tasavvufa, özellikle de Rüfâi ve Kadiri tarikatlarına yönelttiği tenkitleri içermektedir. Nüshası bulunmayan bu eserden Reşîd Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher* adlı eserinde söz etmiştir.[78]

(3) *el-Maksûratu'r-Raşîdiyye*. Kafiyesi maksur elif olduğu için bu ismi alan dört yüz beytlik bu manzum eser, yazarın arkadaşı Abdulkadir el-Mağribî'nin isteği üzerine 1898'de kaleme alınmıştır. Baş tarafta Mağribî ile tanışmasına ve onunla birlikte yaşadıkları çocukluk ve gençlik yıllarına değinen Reşîd Rızâ, daha sonra ilim ve ıslahat için mücadele etmenin faziletlerini dile getirmiş, başta Afgânî olmak üzere meşhur ıslahatçılara övgü dolu ifadeler kullanmıştır. Kitap *Maksûratu Reşîd Rızâ* adıyla Şerbasî tarafından 157 sayfa olarak basılmıştır.[79]

(4) *Tarîhu'l-Üstâzi'l-İmâm.* Reşîd Rızâ bu eseri Abduh'un vefatından sonra hayatını, eserlerini ve düşüncesini anlatmak üzere kaleme almıştır. Birinci cildini Abduh'un hayatına, Afgânî ile buluşarak *el-Urvetu'l-Vuskâ*'yı çıkarmalarına ve ıslah hareketlerine ayıran Reşîd Rızâ, ikinci cildinde Abduh'un kitap ve makalelerini derlemiş, üçüncü cildinde ise Abduh hakkında söylenen sözler ile yazılan şiirleri ve mersiyeleri toplamıştır. Reşîd Rızâ bu eserin üçüncü cildini 1907, ikinci cildini 1925 yılında; Afgânî, Abduh ve kendisinin temsil ettiği düşünce ve hareket bakımından en önemli kaynak olan birinci cildini ise 1931 yılında neşrederek cilt sırasının tersine bir sıra takip eden baskı tarihleri tarzında eserini tamamlamıştır.[80]

---

[77] Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 269-270; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 278; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 160.
[78] Adevî, *Reşîd Rızâ*, s. 269; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 160.
[79] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 161; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[80] Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 281; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 161; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s.17.

(5) *Muhâverâtu'l-Muslih ve'l-Mukallid.* Muslih (ıslahatçı) ile mukallidin (ictihad ve tecdide karşı olan) din, ilim ve sosyal düzen sahalarındaki yenilik ve ıslahat tartışmalarını karşılıklı konuşmalar şeklinde ele alan bu eser, e*l-Menâr* dergisinin 3 ve 4. ciltlerinde tefrika edilmiş, sonra ayrı bir kitap olarak ilk baskısı 1908 yılında yapılmıştır.[81] Bu eser, Hayreddin Karaman tarafından *Gerçek İslâm'da Birlik* olarak Türkçe'ye çevrilmiş, 2003 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.

(6) *el-Muslimûn ve'l-Kıbt ve'l-Mu'temeru'l-Mısrî.* Mısır'da yaşayan Müslümanlar ile Kiptilerin arasındaki dinî ve siyasî ihtilafların sebeplerinin tespit ve tahlil edildiği bu eser, Reşîd Rızâ'nın *el-Menâr* dergisinin 8. cildinden itibaren seri halindeki yazılarından derlenerek kitap haline getirilmiş ve 1911 yılında basılmıştır.[82]

(7) *Akîdetu's-Salb ve'l-Fidâ.* Reşîd Rızâ bu eserinde Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü iddiasını ilkin İslâm inancına göre açıklamış, sonra da Hıristiyanların bu iddialarını çürütmeye çalışmıştır. *el-Menâr* dergisinden tefrika edilerek kitap haline getirilen bu eser, 1913 ve 1935 yılları olmak üzere iki defa basılmıştır.[83]

(8) *Zikru'l-Mevlidi'n-Nebevî*. 1916 yılında Hz. Muhammed'in doğum günü münasebetiyle yazılan ve aynı yıl basılan bu eser, özet bir siyer niteliğindedir.[84]

(9) *Hülâsatu'd-Da'veti'l-Muhammediyye*. Hz. Muhammed'in hayatını konu alan bu eser, İlkokullarda ders kitabı olması için hazırlanmıştır. Bu eserin ilk baskısı 1919'da dördüncü baskısı ise 1953 yılında gerçekleştirilmiştir.[85]

(10) *el-Hilâfe evi'l-İmâmetu'l-Uzmâ*. Reşîd Rızâ'nın 1922 yılında hilafetin kaldırılması üzerine *el-Menâr'*da kaleme aldığı bir dizi yazıdan meydana gelen bu eser, hilafet ile ilgili klasik bilgilerin derlenip değerlendirmesinin yanı sıra 20. asırda uygulanabilecek bir hilâfet anlayışının nasıl olması gerektiğini açıklamaktadır. İlkin 1923'te yayımlanan bu eserin daha sonraki yıllarda da birkaç baskısı yapılmıştır.[86] Ayrıca bu eser, Mehmet Çelen tarafından Türkçeye çevrilmiş ve 2010 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.

---

[81] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 161; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[82] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 162; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[83] Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 282; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 162; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[84] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 163.
[85] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 163.
[86] Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 283; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 163; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s.17.

(11) *el-Vehhâbiyyun ve'l-Hicâz*. Bu eser, Abdulazîz b. Su'ud'un Hicâz'ı, Şerîf Hüseyin'den alması üzerine *Menâr* dergisinde kaleme alınan makalelerin derlenmesinden meydana gelmiştir. Vehhâbiliğin nasıl doğup geliştiğine ve dinî bakımdan müspet bir mezhep olduğuna, ayrıca Kral Abdulazîz'in yönetimi ele geçirmesindeki haklı sebeplere değinmekte olan bu eser, 1926 yılında basılmıştır.[87]

(12) *Tercemetu'l-Kur'ân*. Bu eser Türkiye'de Kur'ân'ın Türkçe'ye tercüme edilmesi ile birlikte İslâm dünyasında meydana gelen tartışmalar üzerine kaleme alınmıştır. Eserde, Kur'ân'ın başka bir dile tercüme edilemeyeceği, bu sebeple tarih boyunca Arap olmayan toplumların onu orijinal dilinden öğrenmeyi tercih ettikleri iddiası savunulmaktadır. Özellikle Türkçe tercümede görülen bazı hatalar üzerinde duran bu eser 1926'da Kahire'de basılmıştır.[88]

(13) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm / Tefsîru'l-Menâr*. Eser, Muhammed Abduh'un ders notlarıyla başlayıp Reşid Rızâ'nın devam ettirdiği ve Menâr Dergisi'nde parça parça yayımlanmış yazılardan oluşan bir tefsir hüviyetindedir. Reşîd Rızâ Abduh'un Ezher'deki ders notlarına dayalı olarak Fâtiha'dan başlayıp Nisâ sûresi 125. ayetine kadar yazmıştır. Abduh'un 1905'te ölümünden sonra ise otuz yıl yaşayan Reşîd Rıza, tefsiri Yûsuf sûresi 52. ayete kadar devam ettirebilmiştir. Bu eser ilk olarak 1928 yılında dergiden ayrı olarak -ilk beş cildi Muhammed Abduh'a ve diğer yedi cildi de Reşid Rıza'ya ait olmak üzere- toplam 12 cilt halinde Kâhire'de Menâr matbaasında basılmıştır.[89]

(14) *el-Vahdetu'l-İslâmiyye ve'l-Uhuvvetu'd-Dîniyye*. Bu eserin ilk baskısı 148 sayfa olarak 1928'de Menâr matbaasında yayımlandı. Ardından yazar tarafından Şeriat ve kanun, İslâmî okullar, ilk müctehidler, müslümanlara gerekli olan dinî anlayış ve yaşayış gibi konular da ilave edilerek genişletilen bu eser, sonraki tarihlerde de birkaç defa basılmıştır.[90]

(15) *es-Sunne ve'ş-Şîa, (el-Vehhâbiyye ve'r-Râfiza)*. Suriyeli Ca'ferî âlim Muhammed Emîn el-Hüseynî'ye (ö. 1952) karşı kaleme alınmıştır. 1929'da Kahire'de yayımlanan bu eserde müellif, oldukça hoşgörülü bir yaklaşımla Sünnî

---

[87] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 163-164; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[88] Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 283; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 164.
[89] Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 279-281; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 164; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s.17.
[90] Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 282-283; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 165.

mezhep olarak kabul ettiği Vehhâbilik ile Şîîliği karşılaştırmış, her iki mezhebin özelliklerini ve farklılıklarını açıklamıştır.[91]

(16) *Şubuhâtu'n-Nasârâ ve Hucecu'l-İslâm*. Bu eser, Reşîd Rızâ'nın aslından uzaklaşmış bulunan Hıristiyanlığın taşıdığı putperestlik izlerine işaret ettiği, İslâm'ın akıl ve tevhid dini olarak üstün olduğunu dile getirdiği ve Hıristiyanların karalamalarına cevap verdiği *Menâr*'daki yazılarından meydana gelmiştir. Ayrıca Abduh'un Farah Anton'a karşı kaleme aldığı reddiyeler de eklenerek 1930 yılında Kahire'de basılmıştır.[92]

(17) *Nidâun li'l-Cinsi'l-Latîf.* İslâm'da kadının yerini, değerini, haklarını ve bu konular hakkında ileri sürülen asılsız iddiaların cevaplarını içeren bu eser, önce *Menâr*'da neşredilmiş, daha sonra kitap haline getirilerek 1932 yılında Kahire'de basılmıştır.[93]

(18) *el-Vahyu'l-Muhammedî*. Başlıca konuları vahiy, nübüvvet, risâlet, Kur'ân'ın temel maksatları ve eşsizliği olan bu eser, 1932 yılından itibaren birkaç defa basılmıştır.[94] Bu eser Sâlih Özer tarafından tercüme edilerek 1991 yılında Ankara'da basılmıştır.

(19) *er-Ribâ ve'l-Mu'âmelât fi'l-İslâm*. İlkin bir kısmı Menâr'da yayınlanan bu risale, Reşîd Rızâ'nın vefatı üzerine öğrencisi Muhammed Behcet el-Baytâr tarafından son kısmı da tamamlanarak 1960 yılında Kahire'de kitap olarak basılmıştır. Ribâ kavramı, ribâ-faiz ilişkisi, ribânın kısımları, mali borçlar ve bunların ribâ ile alâkası, bu konularla ilgili deliller ve bunların tartışılması eserin başlıca konularını oluşturmaktadır.[95]

(20) *el-Menâr ve'l-Ezher*. Başlangıçtan hareketin liderliğine kadar ki süreci ele almakla birlikte Abduh'la Ezher'de gerçekleştirmeye çalıştıkları ıslah çalışmalarını içermektedir. Bu eser, Reşîd Rızâ'nın son eseri olarak 1934 yılında Kahire'de basılmıştır.[96]

(21) *Rıhelâtu'l-İmâm Muhammed Reşîd Rizâ.* Reşîd Rızâ'nın *Menâr*'ın çeşitli ciltlerinde yayımladığı seyahatleri ve bu seyahatlerdeki önemli olayları içeren bu

[91] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 165; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[92] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 165; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[93] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 166; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[94] Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* s. 281-282; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[95] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 166; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[96] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 167; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.

eser, Yusûf Eybiş tarafından toplanarak bir araya getirilmiş, 1971 yılında Kahire'de kitap olarak basılmıştır.[97]

(22) *Fetâvâ*. Altı ciltlik hacmi olan ve 1061 adet fetva içeren bu eser, Dr. Selahaddin el-Muneccid ile Yusuf Huri tarafından *Menâr*'ın tüm sayıları taranarak çıkartılıp toplanmış ve tarih sırasına göre düzenlenerek hazırlanmıştır. Ayrıca naşirlerin daha kullanışlı hale getirmek için fihrist, indeks ve kaynak listelerini eklemek üzere üç yıl ayırdıkları bu eser 1970 yılında Beyrut'ta basılmıştır.[98]

1.5. Tefsîru'l-Menâr'ın Genel Özellikleri

Orijinal adı *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* olan ve tefsir literatüründe ise *Tefsîrü'l-Menâr* olarak bilinen bu eserde Reşid Rızâ, tefsirde takip edilen yöntemle ilgili olarak şu bilgileri vermektedir: "İşte bu (eser), doğru haber ile aklın açık hükümlerinin arasını bir araya getiren yegâne tefsirdir. Bu, teşriin hükmünü, yüce Allah'ın insanlığa dair yasalarını ve Kur'ân'ın beşeriyete her zaman ve mekânda geçerli bir rehber olduğunu beyan eder. Onun bu rehberliği ile Müslümanların bu çağdaki durumları arasında bir denge kurar ve Müslümanların bu rehberlikten ve bu konuda selefin tarzından yüz çevirmeleri sonucu içine düştükleri durumu konu edinir. Bütün bunları yaparken, anlamayı zorlaştıran gereksiz ilmî ve edebî terimlerden kaçınır, kolay bir üslup ve dil kullanır, avamın açıkça anlayacağı, havvâsın da kendisini müstağni göremeyeceği bir seviyeyi ortaya koymaya çalışır. İşte Ezher'deki derslerinde Hakîmü'l-İslâm'ın/Abduh'un takip ettiği yöntem budur."[99]

Reşid Rızâ, klasik tefsirlerin İsrâiliyât, mevzû hadisler, hurafeler, nahvî izahlar, meânî nükteler, kelamî cedeller ve fıkhî istinbatlarla dolup taştığını ve müfessirlerin tefsir faaliyetini değişik ilim dallarındaki maharetlerini ortaya koydukları bir zanaata dönüştürdüklerini ifade ederek Kur'ân'ın asıl mesajı olan 'insanı hidâyet etme' işlevini örttüklerini belirtir.[100] Bu bağlamda Abduh'un: "Hiç şüphe yoktur ki Allah, yarın kıyamet gününde bizleri insanların (müfessirlerin) sözlerinden, onların anlayışlarından hesaba çekmeyecektir. Bilakis bizi, irşad ve hidayet için gönderdiği kitabından hesaba

[97] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 167; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[98] Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 167; Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV. s. 17.
[99] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 3.
[100] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 12-13.

çekecektir.(…)"[101] şeklindeki görüşü de yukarıdaki ifadeleri desteklemektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere müelliflerimiz daha önceki tefsirleri insanları Kur'ân'dan uzaklaştıran eserler olarak gördüklerini göstermektedir. Geleneksel tefsirleri eleştirdikleri noktalar göz önüne alındığında *Tefsîru'l-Menâr*'ı diğer tefsirlerden ayıran en önemli özellikleri şu başlıklarla sıralayabiliriz.

1.5.1. Aklî (Rasyonel) Yorumun Ön Planda Olması

Bu tefsirin en önemli özelliklerinden biri, aklın bariz bir şekilde ön planda tutulmasıdır. Aklı her fırsatta önceleyen Abduh, insanın hidayetinde de onu vahye ortak eder. Hidayetin iki kaynağı olarak gördüğü vahiy ve aklın birbiriyle çelişmesini de olanaksız görür. Görünürde ihtilaf olursa da, bunun kaynağının ya vahyin anlaşılmadığına ya da aklın kötü kullanıldığına bağlar.[102] Öyle ki, imanın aklî düşünceye dayanmasını İslâm'ın birinci ilkesi, çelişkili görülen hususlarda aklın, nassın zahirine öncelenmesini de ikinci ilkesi olarak ifade eder.[103] Ayrıca Abduh, akla aykırı olarak gördüğü hadis rivayetlerinin sıhhat derecesine bakmaksızın reddeder.[104] Reşîd Rızâ da inançla ilgili dinî usûllerin ve şer'î hükümlerin, aklın kendilerini algılayabileceği biçimde bina edilmiş olduğunu ifade eder.[105]

Abduh, insanların artık aklî ergenliğe ulaştığı bir merhaleye geldiğine ve İslâm'ın da bu merhalede gelmesi hasebiyle ortaya koyduğu prensiplerin akla uygun bir nitelik taşıdığına dair şunları ifade eder:

> İslâm, dinî tekâmülün son aşaması ve insanlığın da olgunlaşmasının bir sonucudur. İlk dinler sert ve kesin kurallar koymuş, insanların duyularına hitap etmiş ve peygamberlerin çarpıcı mucizelerine dikkat çekmişlerdi. İnsanlık bu başlangıç safhasını aştığında kalbe hitap eden, ruhun sırlarından ve duyarlılıktan söz eden Hıristiyanlık geldi. Bu din, bağlılarından riyazet hayatı yaşamalarını ve dünyayı hor görmelerini istemesine rağmen çok geçmeden insanlar bu dinin öğretisini tahrif etmiş, kişisel ihtiyaç ve çıkarlarına uygun bir şekle sokmuşlardı. Son olarak, aklî olgunluğa ulaşan insanlık için İslâm gelmiştir. İslâm, his ve duyarlılıkla birleştirmiş olduğu akla hitap ederek, aklı tabiatla uzlaştırmış; ne gizemciliği, ne de aracılığı

[101] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. s. 26.
[102] Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, Kahire 1323 (h), s. 62-63.
[103] Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 62-63; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 105-106.
[104] Abdulbaki Güneş, *Akli Tefsir Hareketi*, Van 2003, s. 264.
[105] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. s. 21.

> kabul etmeyerek akılları din âlimlerinin vesayetinden kurtarmış ve insanı en önemli melekeleri vasıtasıyla Allah'a daha yakın hale getirmiştir.[106]

Abduh'un bu sözlerinin, Auguste Comte'nin (ö. 1857) pozitivist düşüncenin oluşumuna dair ortaya attığı "Üç Hâl Kanununu"(teolojik hâl-metafizik hâl-pozitivist hâl)[107] anımsatmakta olduğu görülmektedir.

Gerek Abduh gerekse Reşîd Rızâ akla bu derece önem vermekle beraber aklın tek başına doğru yolu bulamayacağına ve ahiret mutluluğunu elde etmek hususunda tebliğ ve irşada ihtiyaç olduğuna da değinirler.[108] Dahası Reşîd Rızâ aklı, dinî vicdandan ve ahiret hayatıyla ilgili ilahi ilhamdan mahrum eden bir insanın, bütün hayvanlardan daha vahşi bir hale gelebileceğini de belirtir.[109]

Akla ve aklî yaklaşımlara çok değer verilmesi ayetlerin tefsirinde de kendini göstermektedir. Bu çerçevede *Tefsîru'l-Menâr*'da, olağanüstü muhtevaya sahip olayları kapsayan birçok ayet, mecâzî te'villere başvurularak rasyonel bir zeminde ele alınır. Sözgelimi, Bakara Sûresi 2/65. ayette geçen '*aşağılık maymunlar olun*!' ifadesi, Taberî (ö. 310/922) ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 277/890) Mücâhid'ten (ö. 103/721) naklettiği bir rivayete dayanılarak, onların fiziksel bir dönüşüme maruz kaldıkları (suretleri) değil, aksine kalplerinin mesh olduğu (manevi bir değişime maruz kaldıkları) belirtilir.[110] Daha sonra da kendilerine Tevrat verilenlerin, nasıl kitap taşıyan eşeğe benzetilmişlerse, bu ayette de benzer bir şekilde maymuna benzetilmiş oldukları ifade edilerek mecâzî-aklî bir te'vil ile izah edilir.[111] Kezâ Kur'ân'da bir varlık olarak geçen melek hakkında da aklî yaklaşım sergilenir ve meleklerin insanı hayra yönlendiren bir güç olabileceği ihtimali üzerinde durulur.[112]

1.5.2. Kur'ân'ın Hidâyet Yönüne Ağırlık Verilmesi

Bu tefsir eserinin belki de en temel özelliği Kur'ân'ın hidâyet yönünü ortaya koymaktır. Zira bu tefsire göre, daha önce yazılan tefsirler gerçek hayattan uzak,

---

[106] Osman Emîn, "Muhammed Abduh ve Okulu", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 1991, IV. 295.
[107] Bkz. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986, s. 101-108.
[108] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 65.
[109] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 69.
[110] Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,*Kâhire 2009, I. 460; Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mekke 1997, I. 132.
[111] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 281.
[112] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 213-215.

İsrâiliyâtla doldurulmuş, amacından çıkmış dilsel kuralların boy gösterdiği ve mezhebî kavgalar ve nazarî çatışmalarla doludur. Dolayısıyla bu tefsirde eski tefsirlerin insanı Kur'ân'dan koparan ve onu hidayete sevk edecek niteliklerden yoksun olduğu görüşü hâkimdir.[113] Bu çerçevede Abduh, "Hedeflediğimiz tefsir, İslâm'ın insanlığı dünya ve ahiret mutluluğuna götüren bir din olması yönüyle Kur'ân'ı anlamaktır. Tefsirde en üstün amaç budur. Bunun ötesindeki hususlar ise ya buna tabidir veya bunun gerçekleşmesi için vasıtadır."[114] şeklindeki ifadesiyle tefsirin bu yönünün önemini vurgulamıştır. Keza Abduh başka bir ifadesinde de şunları söylemektedir: "Kur'ân, hukukçuların yaptıkları salt dünyevî bir kanun kitabı, bedenlerin tedavisi için bir tıp kitabı, geçmiş olayları anlatan bir tarih kitabı ya da kazanç ve menfaat temini için yazılmış bir teknik kitabı olsun diye indirilmedi. Aksine o, hidâyet ve nûr olarak kitabın ve hikmetin öğretilmesi ve nefislerin arındırılması için indirildi."[115]

Menâr'a göre Kur'ânî hidâyet, Kur'ân çağrısının en özgün esasıdır. Kur'ân adâbı ve yasaları bu hidayetten doğmuş; ilim ve marifetlerinin rükûnleri onunla var olmuş, hüküm ve hikmetleri ise onun temelleri üzere dirilmiştir. Kur'ân hidayeti; fertlerin, toplumların ve halkların eğitimi konusunda temel derstir. Kısacası hidayet, lafzı ve ruhu ile başarı, rahmet, yakin, iman, güven, dinginlik, ilim, amel, iyilik ve hayırdan mümkün olanı tahsil etmektir.[116] Bu noktadan hareketle Menâr'da '*huden li'l-muttekîn*' (muttakiler için hidayet kitabıdır) vurgusu belirgin olarak ön planda tutulduğu söylenebilir.

1.5.3. Taklitten Sakındırması

Bu tefsir, delil olmaksızın başkasının görüşünü kabul etmek[117] anlamına gelen taklide karşı mesafeli olup inananları da ondan sakınmaya çağırır. Zira Abduh, taklide boyun eğmenin, Kur'ân'ın ebedî manasını ortadan kaldırmak ve onun yerine ma'sûm olmayan insanların sözlerini mutlak hakikat olarak benimsemek olduğunu belirtir.[118] İslâm'ın atalarımızdan, babalarımızdan gelen yanlış şeylere can atarcasına bağlanılmasından men ettiğini belirten Abduh, buna rağmen ecdatlarının fikirlerine körü

[113] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 13.
[114] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 21.
[115] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 17.
[116] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 12.
[117] Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Ta'rifât*, Beyrut 2007, s. 63.
[118] Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz-i 'Amme*, Kahire, trs., s. 178; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s.236.

körüne bağlanmakta ısrar edenleri de ahmak ve sefih olarak tanımlar.[119] O, Lokman 31/21. ayetteki: "Onlara, "Gelin, Allah'ın indirdiklerine uyun!" denildiği zaman, "Hayır! Biz atalarımızdan görüp öğrendiğimiz şeylere uyarız." diye karşılık verirler." ifadesinden hareketle; atalar dinine uymanın aslında taklitçilik olduğunu, bu sebeple de taklidin çok kötü bir yol olduğunu belirtir. Bu çerçevede ise taklitçi toplumların, taklit sınırları içerisinde kalarak hayatın dayandığı temelleri bozduklarını, böylece varlıklarını imha ettiklerini vurgular.[120] Taklide karşı son derece hassas olan Menâr müellifleri, inanç konusunda olduğu gibi ibadet, helal ve haram konularında da taklitten uzak durulması gerektiğini salık verirler. Öyle ki, âlimlere sadece nakilci ve yol gösterici payesi vererek onlara körü körüne bağlanmanın onları Allah ve peygamberine ortak koşmak anlamına geldiğini vurgularlar.[121]

Taklit konusunda hocasıyla aynı görüşleri paylaşan Reşîd Rızâ, Bakara sûresi 2/166. ayeti yorumlarken şu ifadeleri kullanır: "Eğer taklit, mukallitler ile Kur'ân-î hidayetin arasını açmasaydı bu ayet başka insanların görüşlerine ve anlayışlarına saplanıp kalanlarda şiddetli bir sarsıntı meydana getirirdi. Taklit ettikleri insanların ölü ya da diri olması fark etmez. Taklit edilen konunun akaid, ibadet ya da ahkâm olması da önemli değildir. Çünkü bu konularda Allah ve peygamberi haricinde kimsenin söz ve görüş belirtme yetkisi yoktur."[122] Reşîd Rızâ'ya göre İslâm dini bağımsız ve olgun bir din olduğundan mükelleflerine dinleri ve dünyaları konusunda atalarının yoluna saplanıp kalmalarını yasaklamıştır. Bu şekilde mensuplarının başkalarını taklit etmesini önüne geçmeyi ve gerçekleri delilleriyle öğrenerek bağımsız hareket edebilmelerini amaçlamıştır.[123]

1.5.4. İsrâiliyâta Karşı Mesafeli Olması

Bu tefsirde**,** İslâm kültürüne Yahudi ve Hıristiyan kültüründen geçen rivayetler olarak tanımlanan[124] ve birçok müfessir tarafından eserlerinde çokça yer verilen İsrâiliyâta karşı mesafeli durulmuş ve ondan ısrarla sakınılması gerektiği

[119] Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986, s. 195.
[120] Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 196.
[121] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* II. 63-64.
[122] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* II. 63.
[123] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 183.
[124] İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyât", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 195.

vurgulanmıştır. Menâr müelliflerine göre İsrâiliyât, Müslümanların arasına Yahudi ile Fârisilerin zındıkları ve ehl-i kitaptan Müslüman olanlar kanalıyla sızmıştır.[125]

Reşîd Rızâ, İsrâiliyyâtın rivayet ağırlıklı tefsir literatüründeki en ciddi sorunlardan biri olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre İsrâiliyyât Kur'ân'ın sağlıklı bir biçimde anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birisidir. İsrâiliyyât'a hiçbir şekilde itimat edilemez ve hiçbir şekilde delil gösterilemez. Reşîd Rızâ İsrâiliyatı reddetmekle kalmamış, bunları rivayet eden Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53[?]) ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi Yahudi asıllı ravileri İslâm inancını kasten bozma teşebbüsünde bulunmakla, Süddî'yi (ö. 127/745) ise din konusunda cahil ve edep fukarası olmakla itham etmiştir.[126]

Abduh, Kur'ân'da yer verilen kıssaların rivayetler aracılığıyla detaylandırılmaması gerektiğini, zira 'Karanlık Çağ' olarak anılan zamanlarla ilgili kıssalara ait ayrıntılara arkeolojik çalışmalar yapılmadan güvenilmeyeceğini belirtmektedir. Bununla birlikte tefsir kitaplarını güvenilmeyen kıssalarla dolduran müfessirlerin iyi niyetlerinden dolayı mazur görülebileceğini de ifade etmiştir. Abduh, *Menâr*'da bu tip rivayetlere başvurulmadığı gibi uzak durulduğunu, Kur'ân nasslarına bağlı kalmak suretiyle sahih olan kıssaların kendileriyle uyuşan nassları izah ettiklerini de ifade etmektedir.[127]

Abduh bir başka ifadesinde, müfessirlerin çoğu tefsirlerini, muhaddisler tarafından yalanlanmasına rağmen uydurulmuş sözlerle ve Yahudilerden elde ettikleri kıssa ve isrâilî rivayetlerle doldurmuşlardır. Oysa masumdan (Hz. Peygamber) vahiy ile kesin bir şekilde sabit olanı hariç, lafız ve üslûbun gösterdiklerinin dışında vahye herhangi bir şey ilave edilmemelidir.[128]

Reşîd Rızâ, Kur'ân'ın zorlamalarla isrâilî rivayetlere uydurulmaya çalışıldığına değinmiş, Kur'ân'ın bu rivayetlerden uzak tutulması gerektiğini belirtmiş ve Kur'ân'ın şu şekilde anlaşılmasını tavsiye etmiştir:

"İmamdan sana aktaracaklarıma kulak ver ve onlarda Kur'ân'daki sosyoloji ilminin gerçeklerini ortaya koyan hususları düşün ki şunu öğrenesin: Kelamullah'ın hidayet gerçekleri, başkası için değil, Allah'ı bilenler için her asırda tecelli etmektedir. Bu öyle

[125] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 13.
[126] Bkz. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 235-238; Hasîb Sâmerraî, *Reşîd Rızâ el-Müfessîr*, Bağdat 1976, s. 327-359; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 530.
[127] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* I. 284.
[128] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 147.

bir kitaptır ki, onun hidayeti sonsuz, bilgileri bitip tükenmezdir. Nitekim sahih hadiste de rivayet edildiği gibi, bu ümmet yağmur gibidir. Kimi zaman başında olmayan hayır ve bereket sonunda olur."[129]

1.5.5. Bid'at ve Hurâfelerden Sakındırması

Bu tefsirin bir diğer özelliği de "Hz. Peygamber'den sonra meydana gelen din ile ilişkili her türlü yenilik."[130] şeklinde tanımlanan bid'attan sakındırmasıdır. Abduh'a göre inanç ve şer'î hükümlerdeki bid'atlerin çoğu dini liderlerin hoşgörülü olmaları ve bu gibi şeylerin inanç esaslarını güçlendireceğini ve halkı dinî otoriteye boyun eğdireceğini düşünmeleri sonucu İslâm'a girmiştir.[131] Bu sebeple de yaptığı tefsirde bid'at ve hurafelere karşı yeri geldikçe sert denebilecek bir tutum sergileyerek insanları bunlardan sakındırmaya çalışmıştır.

Sözgelimi, "S*ana gelen bu vahiylere rağmen onların arzu ve isteklerine uyacak olursan kendine büyük kötülük etmiş olursun.*" mealindeki Bakara 2/145. ayetin tefsirini yaparken şöyle demektedir: "Allah katında yüce makama sahip olan bir insana yönelik böyle ağır bir tehdit içeren bu hitap; heva ve hevesine uyanların ve batıl üzere bulunanları razı etmeye çabalayanların daha şiddetlisine muhatap olacakları anlamına gelir. O halde hitap Hz. Peygamber'in şahsında ümmetinedir. Zira Hz. Peygamber'in Allah'ın emirlerini bırakarak insanların heveslerine tâbi olması imkânsızdır. Böylece Allah, emirlerini bırakıp insanların heva ve heveslerine tâbi olan kimselerin, kendi katında en değerli olsa bile onları şiddetli bir azapla cezalandıracağını haber vermektedir. Yani Allah katında en değerli olan kişinin böyle bir cezayla tehdit edildiği göz önüne alınırsa sıradan kişiler olan sizler bu şekilde davrandığınızda başınıza nelerin geleceğini varın siz düşünün, demektir. Bu takdirde zalimlerden olursunuz ve "*Zalimler için bir yardımcı yoktur*."[132] Bu şiddetli tehdidi okuduğumuz, Kur'ân'ı tilâvet edenlerden de onu dinlediğimiz halde insanların heva ve heveslerine tâbi olmaktan, bid'at ve sapıklıklarında onların yanında yer almaktan sakınmıyoruz. Öyle ki insanların; bid'atlerin, heva ve heveslerinin peşinden gittiklerini söyleyip bu durumda şikâyet edenler bile, bid'at ehlinin yanında yer alıyor, onlarla birlikte, bu bid'at ve hurafeleri

[129] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 367.
[130] Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 129.
[131] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 72.
[132] Bkz. Âl-i İmrân 3/192.

işleyebiliyorlar. Onlarla kaynaşıyor ve onları uyarmıyorlar. Kendilerine niçin böyle davrandıkları sorulduğunda da: "Elden ne gelir? Biz ne yapabiliriz ki? Halk körleşmiş…"vs. bahaneler ileri sürerler."[133]

Bu sözleri aktaran Reşîd Rızâ şu ilavelerde bulunur: "Bu bid'at ve hurafeleri itiraf edenler bile, onlara karşı çıkanları yadırgıyor; boş işlerle uğraştıklarını söylüyor ve onları delilikle suçluyorlar. Dahası, bu bid'atlere karşı çıkanları dini tahrip etmekle suçlayanlar bile vardır. Onlar, "Bu fitne ve bid'atlere karşı çıkmak, bir cinayettir. Eğer âlimler, ahalinin bu bid'atlerine karşı çıkarlarsa, ahalinin dine olan bağlılık ve güvenleri sarsılır. Sadece bu bid'atlere değil, dinin kendisine karşı da soğurlar." diyerek bid'atlerde bir takım hayırların da olduğunu söylemekten geri durmazlar. Ayrıca bu tür (bid'at) amellerin, belirli merasimlerde uygulanan mevlit adı verilen zikirlerde olduğu gibi, beraberinde hayrı da getirdiğini söylerler. Haddizatında kendini âlim sayan bu kimselerin, halkın sahiplendiği bid'atlerin yanında yer alıp onlarla birlikte bu bid'atlere dalmalarının sebebi, halkın gönlünü almak ve maddi bir takım çıkarlar devşirmektir."[134]

1.5.6. Sûre ve Konu Bütünlüğünün Gözetilmesi

Menâr'da aynı surede yer alan ayetler arasındaki söz ve anlamın uyumlu olmasına dikkat edilmektedir. Bu çerçevede geçmiş müfessirlerin görüş ve yorumlarını değerlendirmede, tefsir literatüründe tenâsubu'l-Kur'ân olarak bilinen bu husus gözetilmiş, bununla çelişen görüşler ise dikkate alınmamıştır. Böylece 'sûre' düşüncesinin o sûredeki konuların ve ayetlerin anlaşılmasında bir bütünlük olduğu yaklaşımı ortaya konulmuştur. Ortaya konulan bu yaklaşımla sûrenin farklı ayetleri arasındaki hedef ve uyum birliği gözetilmiş ve aksi tüm yorumlar ise kabul edilmemiştir. Örnek olarak "*…Zekeriya, mabede her uğradığında onun (Meryem'in) yanında bir yiyecek bulunduğuna tanık olurdu…*"[135]ayetinin *Menâr*'da geçen tefsirinde Abduh şunları ifade eder: "Diyorlar ki, Zekeriya Meryem'in yanında kışın yaz meyvesi, yazın da kış meyvesi bulurdu. Oysa bunu ne Allah ne de Resûl'u söylemiştir. Bu, akıl ile bilinecek türden bir şey olmadığı gibi, itimat edilen tarihi belgelerle de ispatlanmış değildir. Bu konuda seleften gelen tefsirler ise çelişkili haberle doludur." Abduh, daha sonra aynı ayette yer alan: "*Şüphesiz Allah dilediğine hesapsız rızık bahşeder.*" ifadesini

[133] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 15.
[134] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 15-16.
[135] Âli İmrân 3/37.

de ilave ederek şöyle der: "Görüyorsunuz ki, bu ayette rızkın olağan dışı bir durum kabilinden olduğuna dair bir delil mevcut değildir. Keza inananların bu gibi durumlarda işi Allah'a isnat etmeleri alışılmış bir durumdur.[136]

Reşîd Rızâ, aynı bağlamda Abduh'un şu görüşlerini de aktarır:

> Kur'ân, hiçbir sıkıntıya girmeden ve zahiri anlamının aksini savunmadan herkesin kolaylıkla anlayabileceği şekilde inmiştir. Öyle ise yapmanız gereken şey, Kur'ân'ın tarzından çıkmamak ve kıssayı olağanüstü kılmak amacıyla İsrâilî olsun olmasın çeşitli hikâyeleri ona nispet etmemektir. Söz konusu rızkın ne olduğu ve nereden geldiği gibi hususlar, manayı anlamak ve ibreti artırmak için gerek duyulmayan boş şeylerdir. Şayet bunun izahında bir fayda olsaydı elbette Allah onu açıklardı.[137]

1.5.7. Anlam ve Hükümlerin Genel Olduğunun Savunulması

Bu tefsirde Kur'ân'daki anlam ve hükümlerin genel bir özelliğe sahip olduğu ve ondaki irşadın da kıyamet gününe kadar geçerli ve kalıcı olduğu diğer bir ifadeyle evrenselliği savunulur. Buna göre bu kitabın içerdiği öğüt, müjde ve uyarılar belli olay ve şahıslarla sınırlandırılamaz. Zira Kur'ân'daki va'd, vaîd, müjde, tehdit ve uyarılar bazı kişi ve olaylara bağlı olarak inzal olmakta, ancak içerdiği anlam ve irşad ise kıyamete kadar tüm zaman ve mekâna teşmil olmaktadır. Abduh, Bakara suresinin başında geçen ve münafıkların özelliklerini açıklayan ayetlerin tefsirini yaptıktan sonra, konu hakkında şunları söylemektedir:

> İlgili ayetler, hem sıradan okuyucunun hem de dikkatli okuyucunun tüylerini ürpertir. Bu da Kur'ân'ın kıyamete dek yol gösteren, irşat eden bir hidâyet kitabı olduğunu açıkça göstermektedir. Kur'ân'ın manaları ise genel olduğu için herkesi ve her toplumu kapsamaktadır. Kur'ân, sadece seçkin birtakım insanları dikkate alarak vaatte bulunmaz, tehdit etmez, irşad ve vaaz etmez. Kur'ân'daki va'd, vaîd, müjde ve uyarı toplumlarda bulunan inanç, ahlak ve adetlerle ilişkilidir. Hiç kimse bazı müfessirlerin, "Bu ayetler Peygamber asrında yaşayan münafıklar hakkında inmiştir." şeklindeki ifadelerine kanıp, bu ayetlerin muhtevasının kendisiyle örtüşse bile, kendisini kapsamadığı yanılgısına girmesin. Zira böyle biri, Kur'ân'ı rehber

[136] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 242.
[137] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 242-243.

edinmemiş, akıl ve duyularını kullanmamıştır. Aksine, içinde bulunduğu durumda atalarını ve çağdaşlarını taklit etmekle yetinmiştir."[138]

1.6. Değerlendirme

XIX. asrın son çeyreğinde pozitivist akılcılığın baskın olduğu bir vasatta dünyaya gelen Abduh ve Reşîd Rızâ, eğitim gördükleri ilk yıllarda geleneksel bir düşünceye sahiptiler. Ancak Abduh'un Cemâleddîn Afğânî ile tanışıp onun ilim meclisinin müdavimi olması Abduh'un hayatında, Reşîd Rızâ'nın da Abduh ile tanışıp ona talebelik yapması da Reşîd Rızâ'nın hayatında büyük değişimin meydana gelmesini sağlamıştır. Bu değişim, büyük ölçüde, yaşadıkları çağdaki Müslümanların geri kalmışlığını sorgulamalarından kaynaklanmaktadır. Bu sorgulama onları semi'iyâta karşı şüpheci bir hale getirerek müşâhadeyi semi'iyyâta öncelemeyi getirmiştir. Bu durum onlarda klasik tefsirleri çeşitli açılardan eleştirmelerine neden olmuştur. Bu bağlamda Reşîd Rızâ, klasik tefsirlerde isrâiliyyât, hurafe, nahivî izahlar vb. gereksiz bilgilerle dolu olduğundan yakınarak bunların, Kur'ân'ın asıl işlevini yerine getirmesine engel olduğunu belirtmiştir. Nitekim Abduh da, Allah bizleri müfessirlerin görüşlerinden sorumlu tutmayacağını söylemiştir. Bu ifadeler, iki düşünürün klasik tefsirleri insanları Kur'ân'dan uzaklaştıran eserler olarak gördüklerini göstermektedir.

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın telif ettikleri *Tefsîru'l-Menâr* adlı esere bakıldığında ise göze çarpan özellikleri özetle şöyledir: Bu eserde akli yorum ön planda tutulmuş, insanın hidayete ermesinde akıl vahye ortak kılınmış ve aklın vahiyle çelişmesi olanaksız görülmüştür. Buna göre akıl ile vahyin arasında bir çelişki söz konusu olduğunda bu, ya vahyin anlaşılmadığı ya da aklın kötü kullanıldığı belirtilmiştir. Akla aykırı olan hadisler de, sıhhat derecesine bakılmaksızın reddedilmiştir. Ayrıca inançla ilgili dinî usuller ve şer'i hükümler aklın algıla bileceği şekilde bina edildiği ifade edilmiştir.

Bu tefsirde Kur'ân'ın hidayet yönüne ağırlık verilmiştir. Bu tefsirin belki de en önemli özelliği budur. Klasik tefsirler insanları hidayete erdirme konusunda yetersiz görülmüş, bir tefsirden beklenen en önemli hususun insanların dünya ve

[138] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 151.

ahiret mutluluğunu sağlaması olduğuna dikkat çekilmiş, bunun dışındakilerin ise ya buna tabi ya da bunun gerçekleşmesi için vasıta olması gerektiği vurgulanmıştır.

Bu tefsirde insanların taklitten sakınması gerektiği de sıkça belirtilmiştir. Nitekim taklit, Kur'ân'ın ebedî manasını ortadan kaldıran ve onun yerine masum olmayan insanların sözlerini mutlak hakikat olarak benimsemek anlamına geldiği belirtilmiştir. Ayrıca İsrâiliyât şiddetle eleştirilmiş ve ona karşı mesafeli durulmuştur. Özellikle de kıssalar bağlamında nakledilen İsrâilî rivayetlerden uzak durulması gerektiği savunulmuştur.

İnanç ve şer'i hükümlerdeki bid'at ve hurafelerin çoğunun dinî liderlerin hoşgörülü olmasından kaynaklandığı görüşü savunulmuş, münasebet düştükçe de bunlardan sakınılması gerektiği belirtilerek sert bir şekilde eleştirilmiştir. Sûre ve konu bütünlüğünün gözetilmesi gerektiği de savunulan bu tefsirde, aynı sûrede yer alan ayetlerin arasında söz ve anlam uyumuna dikkat edilmiştir. Buna göre Kur'ân'daki anlam ve hükümlerin genelliliği gözetilerek bunların kıyamete kadar geçerli ve kalıcı olduğu, diğer bir ifadeyle evrensel olduğu savunulmuştur.

BÖLÜM II

ÇAĞDAŞ DÖNEMDE KUR'ÂN KISSALARINA YAKLAŞIMLAR

2.1. Kıssalarla İlgili Temel Kavramlar

2.1.1. Kıssa Kavramı

Arapça'da '*k-s-s*' kökünden türeyen, çoğulu ise *kasas* olan kıssa kelimesi lügatte; anlatmak, bildirmek, haber vermek, nakletmek, takip etmek, izini sürüp peşinden gitmek ve makasla kesmek anlamlarına gelir.[139]

Kur'ân'da ise '*k-s-s*' kökünden türeyen '*kassa*' fiili ile aynı kökten olan ve mastar yerine de kullanılan ancak isim olan '*kasas*' kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime Kur'ân'da muhtelif türevleri ile birlikte yirmi bir ayette toplam yirmi altı kez geçmektedir. Bu ayetlerden yirmisinde fiil, diğerlerinde ise isim ve mastar kalıbında kullanılmıştır. Buna göre söz konusu kelime *kassa*,[140] *kasasnâ*[141] şeklinde mâzî fiil kalıbında dört yerde; *yekussu*,[142] *yekussûne*,[143] *naksus*,[144] *nekussu*,[145] *nekussanne*,[146] şeklinde muzârî fiil kalıbında on üç yerde olmak üzere toplam on yedi defa; *uksus*,[147] *kussî*,[148] *lâ taksus*[149] kalıbında iki yerde emir, bir yerde de nehiy olarak Kur'ân'da geçer. İsim olarak da beş yerde *kasas*,[150] bir yerde ise *kasasen*[151] şeklinde altı yerde yer alır. Söz konusu kelime, fiil kalıbında kullanılan ayetlerden iki ayet dışında, anlatmak, haber vermek, açıklamak;[152] söz konusu iki ayette ise bir şeyin izini takip etmek,

---

[139] Ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahire 2003, s. 405; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhhah*, Kahire 2009, s. 945-946; Meciduddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1997, I. 851-852.
[140] Bkz. Kasas 28/25.
[141] Bkz. Nisâ 4/164; Nahl 16/118; Mü'min 40/78.
[142] Bkz. En'âm 6/57; Neml 27/76.
[143] Bkz. En'âm 6/130; A'râf 7/35.
[144] Bkz. Nisâ 4/164; Mü'min-Gâfir 40/ 78.
[145] Bkz. A'râf 7/101; Hûd 11/100, 120; Yûsuf 12/3; Kehf 18/13; Tâhâ 20/99.
[146] Bkz. A'râf 7/7.
[147] Bkz. A'râf 7/176.
[148] Bkz. Kasas 28/11.
[149] Bkz. Yûsuf 12/5.
[150] Bkz. Al-i İmrân 3/62; A'râf 7/176; Yûsuf 12/3; Kasas 28/25.
[151] Bkz. Kehf 18/64.
[152] Bkz. Nisâ 4/4, 164; En'âm 6/57, 130; A'râf 7/7, 35, 101, 176; Hûd 11/120; Yûsuf 12/3,4; Nahl 16/118; Kehf 18/13; Tâhâ 20/99; Neml 27/76; Kasas 28/25; Mümin-Gâfir 40/78.

ardından gitmek anlamında[153] kullanılmıştır. Bu kelime tefsir literatüründe ise insanların ibret almaları ve doğru yolu bulmalarını sağlamak için, çoğunlukla zaman ve mekândan soyutlanmış, geçmiş peygamberler ve kavimleri ile ya da geçmiş toplumlarla ilgili Kur'ân'da anlatılan olaylar olarak tanımlanmıştır.[154]

2.1.2. Nebe'

Kur'ân'da kıssaları ifade etmek için başka kelimeler de kullanılmıştır. Bu kelimelerden biri, sözlükte; haber, büyük fayda sağlayan, kendisiyle ilim ya da zannı galip, büyük ve önemli haber anlamına gelen n*ebe'* sözcüğüdür.[155] Çoğulu *enbâ* olan *nebe'* ile bu kökten türeyen pek çok fiile Kur'ân'da yer verilmiştir.[156] Bu çerçevede Hz. Âdem'in iki oğlu,[157] Hz. Nûh,[158] Hz. İbrâhîm,[159] Hz. Mûsâ ile Firavun,[160] Hz. Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin[161] kıssaları ile kıyamet[162] ve gayb[163] haberleri için de aynı kelime kullanılmıştır.

Söz konusu bazı ayetlerde kıssa anlamında kullanılan *nebe'* ile *enbâ* kelimelerinin genellikle zaman ve mekân bakımından tarihin derinliklerinde gerçekleşmiş ve tarih sayfaları arasında gizlenmiş neredeyse kaybolmuş olan olayları haber vermede kullanıldığı ifade edilmiştir.[164] Ancak bu kelimenin yaygın olarak bilinen kıssalar için de kullanıldığını dikkate aldığımızda bu tanımın genel geçer bir mahiyet arz ettiğini söylemek zor gözükmektedir.

---

[153] Bkz. Kehf 18/64; Kasas 28/11. Kelime Kehf 18/64. ayette kasas formunda kullanılmıştır.
[154] Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhisu fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1995, s. 300.
[155] Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 482-483.
[156] Bkz. Bakara 2/31, 33; Al-i İmrân 3/15, 19; Mâide 5/14, 48, 60, 105; En'âm 6/60, 108-109, 143, 164; Tevbe 9/94, 105; Yûnus 10/23; Yûsuf 12/15, 36-37, 45; R'ad 13/33; Hicr 15/49, 51; Kehf 18/78, 103; Hacc 22/72; Nûr 24/64; Şuarâ 26/221; Ankebût 29/8; Lokmân 31/15, 23; Sebe' 34/7; Fâtır 35/14; Zümer 39/7; Fussilet 41/50; Necm 53/36; Kamer 54/28; Mücâdele 58/6-7; Cuma 62/8; Teğâbün 64/7; Tahrîm 66/3; Kıyâme 75/13. Ayrıca "*İstenbee*" siğası için bkz. Yûnus 10/53.
[157] Bkz. Mâide 5/27.
[158] Bkz. Yûnus 10/71.
[159] Bkz. Şuâra 26/69.
[160] Bkz. Kasas 28/3.
[161] Bkz. Tevbe 9/70.
[162] Bkz. Sâd 38/67; Nebe' 78/2.
[163] Bkz. Al-i İmrân 3/44; Hûd 11/49; Yûsuf 12/102.
[164] İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994, s. 53.

2.1.3. Hadîs

Kıssa anlamında kullanılan bir başka kelime de *hadîs* kelimesidir. Bu kelime kendisinden türediği *h-d-s*, sözlükte; sonradan olma, yeni olma, söz, konuşma, haber, olay anlamlarına gelmektedir.[165] Kur'ân'daki kullanımında ise, anlatmak, haber vermek;[166] anmak;[167] açıklamak;[168] çıkarmak;[169] Kur'ân, mesaj, haber;[170] olay, olgu;[171] sır, gizli bir mesele;[172] söz;[173] efsane, masal;[174] sonradan söylenen, yeni[175] manalarına gelmektedir. Keza Kur'ân'da Hz. İbrâhîm'in konuklarına,[176] Hz. Mûsâ ile Firavun'a,[177] Semûd kavmine[178] dair kıssaları aktarmada da *hadîs* sözcüğü kullanılmıştır.

2.1.4. Mesel

Ulumu'l-Kur'ân kitaplarında emsâlu'l-Kur'ân başlığı altında yer verilen, sözlükte, bir şeyin benzeri, örnek, aynı şey anlamlarına gelen *mesel*,[179] kıssa, hadis ve destan anlamlarına gelmesi bakımından kıssa ile benzer içerikte kullanılmıştır.[180]

Ulûmu'l-Kur'ân literatüründe "Hatırlatma, öğüt, teşvik, sakındırma, ibret, bir hareketi onaylama gibi kastedilen anlamın akla yaklaştırılması, anlamın fark edilir biçimde betimlenmesi gibi gayeler için Kur'ân'ın getirdiği misallerdir."[181] şeklinde tanımlanan mesel, bu yönüyle kıssa ile aynı amacı paylaşmakta olduğu; ancak yapı bakımından farklı olduğu ve bu farklardan en önemlisinin de mesellerde anlatılanların

---

[165] Cevherî, *es-Sıhhah*, s. 229-230; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, I. 267.
[166] Bkz. Bakara 2/276; Zilzâl 99/4.
[167] Bkz. Duhâ 93/11.
[168] Bkz. Kehf 18/70.
[169] Bkz. Talâk 65/1.
[170] Bkz. Nisâ 4/78; Kehf 18/6; Tûr 52/34; Necm 53/59; Vakıa 56/81; Kalem 68/44.
[171] Bkz. Yûsuf 12/6, 21, 101; Tâhâ 20/9; Zariyât 51/24; Nâziât 79/15; Burûc 85/17; Ğâşiye 88/1.
[172] Bkz. Tahrîm 66/3.
[173] Bkz. Nisâ 4/42, 87, 140; Enâm 6/68; A'râf 7/185; Yûsuf 12/111; Lokmân 31/6; Ahzâb 33/53; Zümer 39/23; Câsiye 45/6; Mürselât 77/50.
[174] Bkz. Mü'minûn 23/44.
[175] Bkz. Enbiyâ 21/2; Şuarâ 26/6.
[176] Bkz. Zariyât 51/24.
[177] Bkz. Tâhâ 20/9; Nâziât 79/15.
[178] Bkz. Burûc 85/17.
[179] Cevherî, *es-Sıhhah*, s. 1062-63; Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 464-465.
[180] Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 464-465; Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut 1996, IV. 68-72.
[181] Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut 2012, s. 502.

gerçekleşme zorunluluğunun olmadığı ifade edilmiştir. Bu itibarla da mesellerin, Kur'ân kıssaları başlığı altında ele alınmaması gerektiği vurgulanmıştır.[182]

2.1.5. Mitoloji

Çağdaş dönemde Kur'ân kıssaları üzerinde yapılan kimi çalışmalarda kıssaların farklı kategorilere ayrılması ve bu kategoriler arasında mitolojik kıssa diye başlık konulması,[183] İslâm dünyasında kıssalarla ilgili olarak yeni bir tartışmanın başlamasına yol açmıştır. Söz konusu tartışmanın alevlenmesindeki neden ise Müslümanların zihninde kötü bir çağrışımı olan mitolojinin kıssa ile yan yana gelmesidir. Bu bağlamda yapılan tartışmada mitolojinin başat bir rol oynamış olması bu kavrama kısaca değinmemizi gerekli kılmıştır.

Kur'ân'da esâtîr olarak karşılayabileceğimiz mitoloji, Yunanca asıllı bir kelime olup mit bilimi diye çevrilebilir. Mit ise ilk çağlardan beri masal anlatma, sözlü geleneklerin dilden dile aktarılmasını ifade eder. Mit hakkında farklı yorumların olmasıyla birlikte, bununla uğraşan herkesin kabul edebileceği onun kutsala atıfta bulunması, yani kutsal bir öykü anlatmasıdır. Mitlerin ana teması yaratılış öyküsü, aktörleri ise doğaüstü varlıklardır.[184]

Dinî tecrübelerden ortaya çıkmış olan mitler tarih boyunca varlığını muhafaza etmiş olmalarından dolayı aynı zamanda olgusal bir gerçekliktir. Buna mukabil mitler kimine göre insanoğlunun gündüz düşleri, kimine göre kadim insanın ilmi, kimine göre ise tarihsel gerçekliği bulunan olaylara hayal gücünün ve çeşitli kutsallık motiflerinin eklenmesiyle oluşturulmuş kültür ürünlerinden ibarettir.[185]

2.1.6. Mucize

Bilindiği üzere, Kur'ân'da geçen birçok kıssada birçok olağanüstü olaydan söz edilmektedir. Bu da, mucize kavramına değinilmesini gerekli kılmaktadır. Buna göre sözlükte; "Bir işe güç yetirememek" anlamında a-c-z kökünden türeyen bir isim olan

---

[182] Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara 2013, s. 11; Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 55.
[183] Bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara 2012.
[184] Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rıfat, İstanbul 1993, s. 46.
[185] Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 26.

mucize,[186] Kur'ân'da yer almaz. Ancak, a-c-z kökünün türevlerinin yer aldığı bazı ayetler bulunmaktadır. Söz konusu ayetlerde bulunan bu kavram, aciz bırakmak,[187] çaresiz kalmak,[188] güçsüz düşürmek,[189] Allah'ın ayetlerini geçersiz kılmak için çaba sarf etmek[190] gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca köklerinden sökülmüş hurma kütüğü[191] ve çocuk doğuramayacak kadar yaşlı anlamlarında da kullanılmıştır.[192]

Istılahta ise peygamber olduğunu iddia eden kişinin iddiasını doğrulamak maksadıyla gerçekleştirdiği olağanüstü işler olarak tanımlanan[193] mucize, Kur'ân'da çeşitli sözcüklerle ifade edilmiştir. Bu sözcüklerin arasında en yaygın olarak *âyet* veya çoğulu olan *âyât* sözcüğüyle ifade edilmiştir.[194] Bunun yanı sıra *beyyine*,[195] *burhân*,[196] *sultân*,[197] *hakk*,[198] *furkân*[199] gibi kavramlar da mucizenin karşılığı olarak kullanılmıştır.

2.2. Modern Dönemde Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımlar

Bilindiği üzere, son iki yüzyılda başta Hint alt kıtası ve Mısır olmak üzere İslâm dünyasının birçok yerinde Kur'ân ve tefsir sahasında geleneksel anlayışlar yetersiz veya yanlış bulunmuş, bundan dolayı bazı yeni anlayış ve yaklaşımların ortaya konması için çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede Kur'ân kıssalarında geçen mucizevî olaylar rasyonel zeminde ele alınmaya başlanmış, kıssaların tarihi değerinin olup olmadığı tartışmasının yanı sıra Kur'ân'da mitolojinin bulunup bulunmadığı da tartışılmıştır. Bu bağlamda kimileri kıssaların içerdiği olağanüstü olayları rasyonel izahlarla olağan bir zeminde ele almış,[200] kimileri de kıssaların tarihî değerini sorgulamış ve bazı kıssaların tarihî değerinin olmadığını, hatta mitolojik bazı karakterler taşıdığını da öne sürmüştür.

---

[186] Cevherî, *es-Sıhhah*, s. 735; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I. 710-711.
[187] Bkz. Enfâl 8/59; Cin 72/12.
[188] Bkz. Mâide 5/31.
[189] Bkz. Fâtır 35/44.
[190] Bkz. Hacc 22/51; Sebe' 34/5, 38.
[191] Bkz. Kamer 54/20; Hâkka 69/7.
[192] Bkz. Hûd 11/72; Zâriyât 51/29; Şuâra 26/171; Sâffât 37/135.
[193] Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 199.
[194] Bkz. A'râf 7/106; Hûd 11/96; Tâhâ 20/47.
[195] Bkz. Nisâ 4/153; A'râf 7/73.
[196] Bkz. Kasas 28/32.
[197] Bkz. Nisâ 4/153; Hûd 11/96.
[198] Bkz. Yûnus 10/76.
[199] Bkz. Bakara 2/53.
[200] Bkz. Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2012; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizm*, Ankara 1997, s. 76-81; Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara 2010, s. 140-142; Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İstanbul 2002, s. 66-74.

[201] Buna mukabil, kimileri kıssalarda geçen olağanüstü olayları literal anlamıyla kabul etmiş ve bu olayları rasyonel izahla açıklamaya çalışanları kıyasıya eleştiriye tabi tutmuştur.[202] Kimileri de Kur'ân'da geçen tüm kıssaların istisnasız tarihi gerçekliğinin olduğunu, tarihi gerçekliği olmayan hiçbir kıssanın Kur'ân'da yer almadığını, özellikle de mitsel özellik taşıyan kıssaların olabileceği iddiasına şiddetle karşı çıkmış ve bu tezi ortaya atanları eleştirmişlerdir.[203]

Söz konusu tartışmalara zemin hazırlayan kişilerden biri kuşkusuz Seyyid Ahmed Han'dır**.** Hint alt kıtasındaki Kur'ân ve tefsir çalışmaları dikkate alındığında akla ilk gelen isimlerden biri olan Seyyid Ahmed Han yaşadığı çevredeki Müslümanların beka ve salahını İngilizlere sadakatte görmüş ve bu siyasi tercihine bağlı çabalarından ötürü İngiliz hükümetince "Sir" unvanıyla taltif edilmiştir. Ahmed Han ilmî ve entelektüel faaliyetleri arasında Kur'ân'ın tamamını içermeyen bir tefsir ile bu alanda yeni bir metodoloji sunma iddiası taşıyan *Tahrîr fî Usûlit't-Tefsîr* adlı iki eser kaleme almıştır.[204]

Bu çalışmalarda Ahmed Han, Allah'ın evrene ezelden beri hiç değişmeyen bir tabiat kanunu (kânun-ı fıtrat) koyduğunu, bu kanuna göre tabiatın, olağandışı her türlü müdahaleye kapalı olduğunu ve evrende var olan her şeyin tamamen sebep-sonuç dairesinde işlediğini ifade etmiştir. Ayrıca Allah'ın biri kavlî, diğeri fiilî olmak üzere iki sözü olduğunu söyleyen Ahmed Han, tabiat kanunlarının da onun fiilî sözü olduğunu, buna bağlı olarak da Allah'ın hiçbir sözünde/yasasında değişiklik olmayacağını belirtmiştir. Buna göre Kur'ân'da ezelden beri değişmeyen tabiat kanununa aykırı hiçbir açıklama bulunmamakta; dolayısıyla İslâm ulemasının mucize diye kavramlaştırdığı olaylardan söz eden Kur'ân pasajları aslında bilindik doğa olaylarına işaret etmektedir.[205]

Sözü edilen yasalar gereği Ahmed Han, kıssalarda geçen olağanüstü olayları, Arap dilinin mecâz, temsîl ve teşbîh gibi zengin imkânlarını kullanarak rasyonel bir zeminde yorumladığı gibi, kıssadaki olayın geçtiği mekân ve o mekânın özelliklerini döneminin bilimsel verilerini kullanarak yorumlamıştır. Sözgelimi, Hz. Yûnus'un

---

[201] Bkz. Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*; Öztürk, *Kıssaların Dili*.
[202] Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, s. 66-74.
[203] Bkz.El-Hatîb, *el-Kasasu'l-Kur'ânî fi Mentûkihî ve Mefhûmihî*, s. 275-321; Fadl Hasan el-Abbâs, *Kasasu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Amman 2009, s. 52-64; Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 85-136; Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, İstanbul 2003; Şimşek M.Sait, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Konya 2013, s. 49-65: Cengiz Duman, *Kur'ân Kıssalarının Tarihselliği*, İstanbul 2011.
[204] Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 139; Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, s. 64-65.
[205] Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 140; Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, s. 66.

büyük bir balık tarafından yutulmasından söz eden Sâffât 37/142. ayetle ilgili olarak "*yutma*" anlamına gelen "*ibtela'a*" fiilinin değil, "*ağzıyla yakalamak*" anlamındaki "*iltekame*" fiili kullanıldığını ve dolayısıyla Hz. Yûnus'un büyük bir balık tarafından yutulduğunu doğrulayacak açık bir ifadenin Kur'ân'da yer almadığını iddia eder. Böylece Ahmed Han bu ayeti Arap dilinin inceliklerini kullanarak yorumlar ve anlatılanlarda herhangi bir olağanüstülük olmadığını söyler.[206] Öte taraftan bir mağaraya kapatıldıktan sonra orada asırlarca ölmeden uykuya dalan imanlı gençlerin olağanüstü bir şekilde orada sağ kaldıklarını anlatan Kehf 18/9-22. ayetin geleneksel yorumunu reddeder. Zira ona göre bu insanlar gerçekte ölmüşlerdi. Havasız bir yerde bulunmaları, iklim şartları ve cesetlerinin mumyalanmış olması nedeniyle bir gözleme deliğinden bakıldığında, bedenlerinin hiçbir zarar görmemiş olmasından canlı gibi göründüler ve bakanlar onların uyuduğunu sanmışlardı. Bu izah çerçevesinde Ahmed Han, olayı tamamen tabiî bir olay olarak yorumlar.[207]

Kur'ân'da geçen mucizevî içerikli kıssaları olağanlaştırarak yorumlayan Ahmed Han, Hz. Âdem'in yaratılışı öncesinde ve sonrasında gerçekleşen hadiseleri de temsîlî olarak değerlendirir. Buna göre, "*Hani Rabbin meleklere demişti…*"[208] ayetinden söze başlayan Ahmed Han, bu bağlamda meleğin mahiyeti üzerinde durur. Ona göre melek, lafız olarak Arapça, İbrânca, Yunanca ve Farsça'da *elçi, haberci* anlamına gelmektedir ki Allah'ın mesajını peygamberlere ulaştırmaktadır. Ancak böyle bir varlığın adı geçtiğinde insanlar istem dışı olarak onu mücessem bir varlık olarak düşünmüş ve ona yaşadığı bir yer ve özel bir hayat tarzı izafe etmişlerdir. Bu şekilde nesilden nesile aktarılan melek algısı daha sonra kategorize edilmiş, kimisi kızgın, kimisi çok gösterişli, kimisi yağmur yağdıran kimisi de sûra üfleyen olarak gösterilmiştir. Tarihsel olarak aktardığı bu melek tasavvurunun İslâm'da yerinin olmadığına değinen Ahmed Han, bu biçimdeki bir meleğin Kur'ân'da geçmediğini belirterek onun Allah'ın yarattığı bir kuvve/güç olduğunu ifade eder.[209]

Şeytanı da melek gibi bir kuvve olarak değerlendiren Ahmed Han bu görüşünü, İbnü'l-Arabî ile Hz. Peygamber'in "Şeytan insanın içinde kan misali dolaşır"[210] hadisine dayandırır. Ayrıca ilgili ayette geçen Âdem'in de mescit mollalarının inandığı Âdem peygamber olmadığı, aksine bu lafızla kastedilenin nev-i beşer olduğunu belirtir.

---

[206] Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 141; Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, s. 67.
[207] Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, s. 67.
[208] Bkz. Bakara 2/30.
[209] Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 375.
[210] Ebû İsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, Beyrut 1996, Radâ', 1172.

Daha sonra Ahmed Han ilgili ayette geçen tüm diyalogların gerçekte vaki olmadığını söyler. Ona göre bu olay, Kur'ân indiği vakit ashabın çoğunluğunun anlamaktan uzak olduğu ince bir hakikattir. Onlar (sahabe), bu ayetlerden kendi anlayışlarına göre tatmin oldukları bir sonuç çıkarmışlar ki, bu da Kur'ân'ın bir mucizesidir. Gerçekte ise Allah'ın göğe ve yere, "'*İster gönüllü ister gönülsüz olarak, gelin.*' *diye buyurdu. Onlar da 'gönüllü olarak geldik' diye karşılık verdiler.*"[211] ayetinde olduğu gibi, bu diyaloglar da birer mecazdır. Zira Kur'ân'da Âdem kıssasında olduğu gibi daha birçok hayalî ve temsilî kıssalar vardır. Âdem kıssasında geçen diyalogları hakikate yormanın mantıki bir temeli yoktur. Zira Kur'ân, insanlar için ve insanların kullandığı lisan ile nazil olduğu için insanların kullandığı üsluplar onda da kullanılmıştır.[212] Ahmed Han'ın Âdem kıssasına yaptığı bu yorumların etkisini daha sonraları M. Abduh ve M. İkbal (ö. 1938) başta olmak üzere birçok çağdaş düşünürde de görmekteyiz.

Kur'ân kıssalarının mucizevî yönünü rasyonel zeminde ele alan ve Âdem kıssasını da temsîlî ve hayalî biçimde değerlendiren Ahmed Han dolaylı yoldan Kur'ân'da tarihsel gerçekliği olmayan kıssaların olduğunu söylemişse de, Mısırlı akademisyen M. Ahmed Halefullah (ö. 1997) Kur'ân'da tarihsel gerçekliği olmayan, mitolojik karakterde kıssaların olduğunu açık bir şekilde dile getirmiştir.

Halefullah, Kur'ân'da geçen kıssalara, kişiler veya olaylar yönünden değil, edebiyat eleştirisi yöntemiyle yaklaşarak kıssaları; tarihsel, temsîlî ve mitolojik (ustûrî) kıssalar olmak üzere üç kısma bölerek ele almıştır. Tarihsel kıssalarla ilgili olarak Halefullah, kıssalarda geçen olayların yaşanmış olduğunu varsayarak, Kur'ân'ın bu olayları ne şekilde anlattığını ve bu tür kıssalardaki kişileri nasıl betimlediği konusundaki düşüncelerini ortaya koyarak; Kur'ân'ın öğüt ve ibret vermeyi mi, yoksa tarihsel bilgi vermeyi mi hedeflediğinin cevabını arar.[213] Bu çerçevede Halefullah, bu kıssalardaki olay ve kişilerin tarihsel olarak var olmuş olsalar bile, bunların Arap toplumu tarafından tahrif edildiğini söyler. Dolayısıyla o dönemdeki Arapların veya Yahudilerin bilgilerinin, her zaman kesin gerçeğe uygun olmayabileceğine değinen Halefullah, Kur'ân'ın da herkes tarafından yaygın olarak bilineni söylemekle yetindiğini belirterek, Kur'ân'da tarihsel kıssalar olarak nitelediği kıssalarda da tarih ilmi açısından hataların olabileceğini ilave eder.[214]

---

[211] Bkz. Fussilet 41/11.
[212] Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 376-377.
[213] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 167-239.
[214] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 197-204.

Kur'ân kıssalarının bir diğerinin de temsîlî kıssalar olduğunu ifade eden Halefullah, bu kıssa türünün sanatsal karakter taşıdığını, tefsircilerin de temsîlî anlatımı sanat ve edebiyat alanında, tarihsel anlatımdan daha etkin gördüklerini söyler. Halefullah, onların temsîlî kıssalara yorum yapmalarını sanatsal anlatım kavramını bildiklerini gösteren bir veri olarak değerlendirir. Halefullah, edebiyattaki hayal kavramının temsîli kıssalar için de söz konusu olabileceğine değinir. Ona göre temsîlî kıssa öğelerinin bir kısmı hayal ürünü olabileceği yönündedir. Bu hususu da Allah'ın hayale muhtaç olduğundan değil, insanın bu tür anlatıma muhtaç olduğundan kaynaklandığını, Kur'ân'daki bu üslubun, insanın duygu ve düşüncelerini açığa vurup yönlendirmede izlediği bir tarz olduğunu belirterek gerekçelendirir.[215]

Halefullah'ın Kur'ân kıssaları hakkındaki görüşleri içerisinde kuşkusuz en riskli olan kısmı mitolojik (ustûrî) kıssalar olarak adlandırdığı kısımdır. Zira Halefullah bu kısımda, daha önce hiçbir müfessirin Kur'ân'da mitolojik kıssaların olduğunu söylemediğini, hatta kimi çağdaş müfessirin Kur'ân'da mitolojik kıssaların bulunduğunu söylemekten şiddetle kaçındığını belirterek, Kur'ân'da mitolojik anlatım bulunduğunu açıkça söylemektedir. Halefullah'a göre, birçok ayette müşriklerin Kur'ân hakkında ifade ettikleri esâtîru'l-evvelîn (öncekilerin masalları) tanımlamalarına yer verilmesine rağmen[216] hiçbir ayette bu iddiaların açıkça reddedilmemesi, dahası, ayetlerde reddedilen hususun Kur'ân'ın esâtîr/mitoloji/masal içermesi değil, Kur'ân'ın Allah'tan değil de Hz. Muhammed'den geldiğine dair iddialara yönelik olmasıdır.[217]

Halefullah'ın bu tezini desteklemek için öne sürdüğü diğer bir delili ise şudur. Vahyin nüzul dönemindeki Yahudilerin müşriklere bazı hayalî hikâyeler öğretip bunlar hakkında Hz. Muhammed'e bir takım sorular sordurmak suretiyle onun şahsında risalet müessesesini yıpratmak istemeleri sonucunda, Allah hem bu çabaları boşa çıkarmak hem de elçisini sıkıntıdan kurtarmak için, onların bildikleri bazı hikâyeleri Kur'ân'da zikretmiştir. Halefullah, bu gerekçelerden yola çıkarak Kur'ân'da mitolojinin bulunmasında sakınca görmemektedir. Zira ona göre bu durum Kur'ân'ın hiçbir ayetine de aykırı değildir.[218] Ayrıca Halefullah; oryantalistlerin, Kehf sûresindeki, Ashâb-ı Kehf ve Hz. Mûsâ'nın hayatı gibi kıssaların bazı mitolojiler üzerine kurulduğunu söylemeleri

---

[215] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 206-207.
[216] Bkz. En'âm 6/25; Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Mü'minîn 23/83; Furkân 25/5; Neml 27/68; Ahkâf 46/17; Kalem 68/15; Mutaffifûn 83/13.
[217] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 226-236.
[218] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 58-64, 229-237.

karşısında, bunun Kur'ân'a bir zararının olmadığını, zira bunun, evrensel edebiyatın ve büyük dinlerin yaklaşımı olduğunu ifade eder.[219]

Kur'ân kıssalarına yönelik Hindistan ve Mısır'daki yaklaşımlara benzer yorumlar Türkiye'de de görülmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de Kur'ân kıssalarına yönelik yorumlarıyla öne çıkan Mustafa Öztürk'ün *Kıssaların Dili* adlı kitabının üzerinden kıssalara yaklaşımına değinmek faydalı olacaktır. Öztürk, kıssaların iman ve güzel ahlakla donanmış insanların teşekküllüne katkı sağlayan bir araç mesabesinde olduğunu, çok büyük bir kısmının da ilâhî hitaba bizzat muhatap olan toplumun kültür dünyasına ait olduğunu ifade eder. Ardından, kıssaların dili ve tarihsel değeri ile ilgili yazılanların hemen tamamında var olan Allah'ın kıssa aktarımında çok titiz bir tarihçi gibi davrandığı ve arkaik zamanlara dair anlattığı her şeyin tarihi gerçeklikle aynı mahiyette olduğu gibi geleneksel bir ön kabulün kendisini tatmin etmediğini ifade eder.[220]

Kur'ân kıssalarını hem dili hem de tarihsel değeri bakımından ele alan Öztürk, Kur'ân'ın başından sonuna kadar tevhid eksenli bir inanç ve ahlak mesajı olması hasebiyle "teosentrik" (Allah-merkezli) bir dil dizgesine sahip olduğunu ve bu dizgeye göre de varlık âlemindeki her şeyin önünde ve ardında mutlak kudret sahibi bir Allah'ın var olduğunu belirtir. [221] Bu çerçevede Öztürk, ateşin İbrâhîm'i yakmaması, Mûsâ'nın elindeki asa vasıtasıyla denizin ikiye ayrılması ve yine aynı asanın temasıyla kayadan su fışkırması, İsrâiloğullarına kudret helvası ve bıldırcın etinin inmesi, Yûnus'un balık tarafından yutulması ve bir süre sonra da sahile bırakılması, dağların ve kuşların Dâvûd'un zikrine eşlik etmesi vs. tüm bu ilâhî müdahalelerin aslında birer mucize değil, Allah-merkezli dil dizgesine bağlı olup, Orta Çağ'a özgü bir akıl ve idrak düzeyine uygun betimlemeler olduğunu ifade eder.[222]

Öztürk, mucizenin imkânını kısmen veya tamamen reddeden Seyyid Ahmed Han, Ahmedüddin Amritsarî (ö. 1936), Gulam Ahmed Pervîz (ö. 1985), Reşîd Rızâ, Muhammed Heykel (ö. 1956) ve Muhammed Esed (ö. 1992) gibi düşünürlerin aksine, mucizelerin fiilen vuku bulmadığını söyler. Ona göre, kıssalarda bildik anlamda mucize gibi tasvir edilen hâdiselerin aslında doğal olayların Allah-merkezli dil sistemine uygun biçimde formüle edilmesinden ibaret olduğudur. Öztürk, yapmış olduğu bu

[219] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 238.
[220] Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 7.
[221] Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 12.
[222] Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 13-14.

açıklamalardan, Allah'ın evren ve insanla ilişkisinden salt bir 'muharrik-i evvel' olarak konumlandırıldığı sonucunun çıkarılmaması gerektiğini de vurgular.[223]

Kur'ân kıssalarının, özellikle peygamberlerle ilgili kıssaların, tarihî olduklarını veya en azından birçok tarihî unsur taşıdıklarını belirten Öztürk, bu hususun "*Onlar, içlerinden kimin Meryem'in hamisi olacağını kura ile belirlediklerinde sen onlarla birlikte değildin*"[224] ayetinden hareketle farklı yoruma mahal vermeyecek biçimde gayet açık olduğunu söyler. Öztürk, kıssalardaki malumatın tarihsel açıdan bilgi verici bir özellik taşıyıp taşımadığı veya tarihî bilgi vermenin kıssalarda bir amaç olarak gözetilip gözetilmediği meselesini sorgular. O, Kur'ân'da zikri geçen olayların aktarımında kronolojik sürecin gözetilmemesinden ve peygamber kıssalarının zaman, mekân ve aktörlere ait tarihselliklerin çok kere mübhem bırakılmasından hareketle kıssalarda tarih bilgisi vermek gibi bir amaç gözetilmediği sonucuna varır.[225]

Öztürk, kıssalardaki en temel amacın hidayet olduğunu, geçmişe ait olayların da hep dinî-ahlakî bir çerçeve içinde sunulduğunu ve bu sunumda bazı olayların da temsîlî (dramatik) bir biçimde hikâye edildiğini söyler. Ayrıca kimi zaman inkârcıların dilinden iman erbabına mahsus sözcüklerin aktarıldığını, kimi zaman da aynı kelamın iki ayrı mütekellime isnat edildiğini vurgular. Mesela A'raf 7/109-110. ayetlerde geçen, "*Bu adam (Musâ) işini çok iyi bilen sihirbaz. Belli ki bunun asıl niyeti ve isteği sizi evinizden yurdunuzdan etmek. Peki, şimdi bu durum karşısında ne gibi bir tedbir alalım dersiniz?*" şeklindeki ifadenin sahibi Firavun'un yakınındaki ileri gelenleridir. Şuarâ 26/34-35. ayetlerde geçen, "*Bu adam (Mûsâ) işini çok iyi bilen bir sihirbaz. Belli ki bunun asıl niyeti ve isteği sizi yerinizden yurdunuzdan etmek. Peki, şimdi bu durum karşısında ne gibi bir tedbir alalım dersiniz?*" şeklindeki sözün sahibi ise Firavun'dur. Görüldüğü gibi aynı söz A'râf suresindeki ayetlerde Firavun'un yakın çevresine, Şuarâ suresindeki ayetlerde ise bizzat Firavun'a nispet edilmiştir. Benzer şekilde, İbrâhîm suresinde, meleklerle diyalog, İshak'ın doğacağı müjdesi ve Hz. İbrâhîm ile eşinin ihtiyar olmaları hasebiyle müjdeyi yadsımaları gibi konulara yer vermişken, Hûd suresinde eşinin, Hicr suresinde Hz. İbrâhîm'in kendi kendine konuşmasından söz edilmiştir. Zâriyât suresinde ise çocuk müjdesi Hz. İbrâhîm'e verilmiş, diyalog ise meleklerle gerçekleşmiştir.[226]

---

[223] Öztürk, K*ıssaların Dili*, s. 18-19.
[224] Bkz. Âl-i İmrân 3/44.
[225] Öztürk, K*ıssaların Dili*, s. 21.
[226] Öztürk, K*ıssaların Dili*, s. 22.

Yukarıdaki ifadeleri aktardıktan sonra Öztürk, Kur'ân'ın tarihî bilgi vericiliğinde ısrar edildiği takdirde aktarılan ayetlerdeki çelişkileri telif etmenin zor olacağına dikkat çeker. Buna göre Kur'ân'ın anlam katıcı bir dile sahip olduğunu, dolayısıyla hiçbir ayetin, tarihçi titizliğiyle bilgi aktarmak gibi bir hedefi gözetmediği dikkate alındığında söz konusu örneklerin çelişkili olarak değerlendirilemeyeceğini söyler. Ayrıca kıssalarda temel amacın hidayet olduğunu, hidayette de aslolanın, genellikle birtakım röper noktaların verilmesi, ancak detaya girilmemesi olduğunu belirten Öztürk, kullanılacak malzemenin de hitap ettiği toplumda bilinenlerden seçilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre Kur'ân'ın tarihî malumat vermek gibi bir amacı olsaydı az çok Aztek-İnka kültürü ile Çin ve Orta Asya medeniyetlerinden söz etmesi gerekirdi. Oysa Kur'ân'da geçen kıssaların coğrafik çerçevesi, kuzeyde Mısır, Şam ve Irak, güneyde Yemen'e kadar bütün Arap yarımadasından ibaret olup ele alınan olaylar ise bu kültürdeki tarihî hikâyelerle birlikte bazı efsane ve menkıbelerle sınırlıdır.[227]

Kur'ân'da iki ayette[228] geçen *kasas* ve *nebe* kelimelerinin *hak* sözcüğü ile birlikte zikredilmesi Kur'ân'daki kıssaların yalın tarihî gerçekleri gösterdiğini söyleyenler olmuştur.[229] Öztürk, bu tabirin kıssalar bağlamında tarihî gerçekliği bulunan bir olayı vuku buluş keyfiyetine göre aktarılmasından ziyade, tarihsel boyutunun mevcut olup olmadığını dikkate almaksızın bir hikâye/veya menkıbeyi çok esaslı bir amaca matuf olarak yerinde ve zamanında anlatılması olduğunu vurgulayarak söz konusu iddiayı isabetli görmemiştir.[230]

Kur'ân kıssalarının mitolojik unsurlar içerip içermediği meselesinde Öztürk, diyalektik süreçlerde teşekkül eden Kur'ân'ın içerdiği bazı kıssalarda birtakım mitolojik unsurlara yer verildiği gibi kimi peygamberlerin biyografilerine antik ve arkaik medeniyetlere ait literatürde de mevcut olan ve bu yüzden ister istemez gerçekliklerinden kuşku duyulan bazı motiflerin de eklenmiş gözüktüğünü söyler. Örnek olarak Öztürk, Hz. Mûsâ'nın doğumuna ilişkin pasajlarda bulunan "terk edilmiş bebek" motifi ile Hz. Yûsuf'un Mısır'daki hikâyesinde ön plana çıkan "muradına eremeyen ayartıcı kadın" figürünü verir. Ayrıca Öztürk, Hz. Mûsâ kıssasında yer alan

[227] Öztürk, K*ıssaların Dili*, s. 22-23.
[228] Bkz. Âl-i İmrân 3/62; Kehf 18/13.
[229] Bkz. Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 55; Demir, *Mitoloji*, s. 125-127.
[230] Öztürk, K*ıssaların Dili*, s. 25.

"terk edilmiş bebek" motifi hakkında Donald B. Redford'un derlemiş olduğu otuz iki öyküye de atıfta bulunur.[231]

Çağdaş dönemde Kur'ân kıssaları hakkında yapılan bu yorumlara karşı bazı eserler de kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri M. Said Şimşek'e aittir. *Kur'ân Kıssalarına Giriş* adlı bu eser, büyük ölçüde Halefullah'ın kaleme aldığı *el-Fennu'l-Kasasi'l-Kur'ân* adlı esere reddiye mahiyetinde olup, daha çok kıssaların menşei meselesinin ele alınmasının yanı sıra kıssaların vaki olup olmadığı meselesine de değinmiştir.[232]

Şimşek öncelikle, Halefullah'ın birçok ayette müşriklerin Kur'ân hakkındaki "evvelkilerin masalları" nitelemelerine yer verildiği halde hiçbir ayette bu iddianın reddedilmiş olmadığı, aksine sadece Kur'ân'ın başkası tarafından Hz. Muhammed'e yazdırıldığı reddedilmekte olduğu iddiasını ele almıştır. Ona göre: "*O kâfirler/müşrikler, "Bu Kur'an Muhammed'in uydurmasıdır. Bazı adamlar da bu işte ona yardım etmektedir." dediler ve böylece onlar düpedüz bir zulüm/ çarpıtma ve iftirada bulunmuş oldular. Yine o müşrikler şöyle dediler: "Bu Kur'an, Muhammed'in birilerine yazdırdığı ve ezberlemesi için de sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarından ibarettir." [Ey Peygamber!] De ki onlara: "Kur'an'ı göklerin ve yerin bütün sırlarını bilen Allah indirdi.*"[233] ayeti, sadece Kur'ân'ın başkaları tarafından Muhammed'e yazdırıldığı iddiasını değil, "evvelkilerin masalları" nitelemesini de reddetmektedir. Zira Allah'ın "göklerdeki ve yerdeki gizlilikleri bildiği" ifadesi bunun açık delilidir.[234]

Hemen bütün kıssalardan sonra, bu kıssaların gayb haberlerinden olduğu, bu olaylar vuku bulduğunda, Hz. Muhammed'e hitaben, sen orada değildin vurgusunu kıssaların vaki olduğuna delil olarak gösteren Şimşek, eğer kıssalar vaki olmamışsa bu ifadeleri zikretmenin ne gereği vardı diye sorgular.[235]

Halefullah'ın, Yahudilerin müşriklere bazı hayalî hikâyeler öğretip bunlar hakkında Hz. Muhammed'e birtakım sorular sordurmak suretiyle onun şahsında risalet müessesesini yıpratmak istemeleri sonucunda, Allah hem bu çabaları boşa çıkarmak hem de elçisini sıkıntıdan kurtarmak için, onların bildikleri bazı kıssaları Kur'ân'da

---

[231] Öztürk, K*ıssaların Dili*, s. 37.
[232] Bkz. Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*.
[233] Bkz. Furkân 25/4-6.
[234] Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 46-47.
[235] Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 47.

zikretmek zorunda kaldığı iddiasını da ele alan Şimşek, Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan kıssalar karşılaştırıldığında bu iddianın gerçek dışı olduğunun ortaya çıkacağını belirtir. O, her kıssada, az ya da çok farklılıkların mevcut olduğunu vurgular. Ona göre Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te geçen kıssaların anlatımları arasında tam bir uyum olsaydı, belki o zaman bu iddia değer kazanır ve üzerinde durulmaya değer bir iddia olurdu. Kaldı ki aralarında tam bir uyum olsaydı da kesin bir delil olamazdı. Çünkü Tevrat da, İncil de, asılları bakımından ilahî kitaplardır. Kur'ân ise hiçbir zaman bu kitapların tümden değiştirildiklerini ve bütünüyle tahrife uğradıklarını öne sürmemiştir.[236]

Hayalî hikâye olarak nitelenen Ashab-ı Kehf kıssası hakkında da ayette geçen 'bi'l-hakk' ifadesinden hareketle kıssanın vaki olduğunu değerlendiren Şimşek, hayalî bir hikâye anlatırken yüce Allah'ın "*Sen onları görseydin kesinlikle korkup kaçar ve büyük bir dehşete kapılırdın*."[237] şeklinde bir ifadeyi kullanmasına gerek olmayacağını belirtir. Ayrıca ibret alınacak bir hususu anlatmak için hayali olayları zikretmenin anlatılmak isteneni tam olarak canlandıracak bir olayı bilmeme durumunun Allah için söz konusu olmayacağını söyler.[238]

Halefullah'ın öne sürdüğü Kur'ân'da tekrar edilen kıssaların, her tekrar edildiklerinde farklı lafızlar ile kullanılmasını, Kur'ân kıssalarının tamamen edebî kıssalar olduklarını; olayın gerçekliğinin ön planda değerlendirilmediğini; hatta gerçeklerin göz ardı edildiği yönündeki iddialarını da ele alan Şimşek, Halefullah'ın üç farklı ayette, üç farklı lafzın geçtiği asanın yılana dönüşmesi ile ilgili vermiş olduğu örneğin üzerinde durur. Ona göre bu kelimeler söz konusu ayetlerde[239] sırf edebî anlatım olsun diye kullanılmamıştır. Şimşek, 'hayye' kelimesinin her türlü yılan için, 'su'bân' kelimesinin ise büyük yılan için, 'cânne' kelimesinin ise küçük yılanlar için kullanıldığını söyleyerek bir lüğat tahlili yapar. Buna göre söz konusu ayette geçen 'cânne' kelimesi asanın küçük bir yılana dönüştüğünü ifade etmek için değil, küçük bir yılan kadar hareketli olduğunu vurgulamak içindir. Dolayısıyla asanın dönüştüğü yılan hakkındaki lafız farklılığı, yılanın ejderha kadar büyük olmasına rağmen, küçük bir yılan kadar çevik olduğu anlamını vermektedir.[240]

---

[236] Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 48.
[237] Bkz. Kehf 18/18.
[238] Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 49-51.
[239] Bkz. Tâhâ 20/20; Şuarâ 26/32; Kasas 28/31.
[240] Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 54-56.

Kur'ân kıssalarında tarihsel gerçekliğin olduğunu dile getiren ve kıssaların tarihi değeri olmadığını söyleyenlere karşı eser telif eden diğer bir müellif de Cengiz Duman'dır. Duman, kıssaların tarihsel olarak vuku bulmadığını iddia edenlerin dayanak olarak kullandığı beş unsur (zaman-kronoloji-mekân-şahıslar-olayların bütünlüğü) üzerinden değerlendirmeler yapar. Ona göre Kur'ân, nazil olduğu dönemin muhatapları olan Arap cahiliye toplumunun dil, kültür ve sosyal anlayışı üzerinden onlara hitap etmesinden dolayı kıssalarda, Arapların algılarında olmayan ve onlara pratik fayda sağlamayacak tarihsel bir öğe olan zaman unsurunu göz önüne almamıştır. Bu unsur Kur'ân'da olmadığı gibi kendinden önceki kitaplar olan Tevrat ve İncil'de de olmadığını belirten Duman, bunun; tarihin bir bilim/disiplin olarak oluşturulduğu yakın döneme kadar, pratik olarak, geçmiş toplumlarda tarihsel bir unsur olarak 'zaman' unsurunun kullanılmamış olmasına bağlar.[241]

Duman, Kur'ân kıssalarının çoğunda tarihsellik unsurlarından biri olan kronolojinin bulunmama sebebini de şöyle açıklar:

"Kur'ân'ın beyan ettiği kıssalarda, Arap cahiliye arka planına uygun tarihsel ve edebî bir anlatım tarzını benimsemesi bulunmaktadır. Bundan ötürü Kur'ân, kıssalarda parçalı/bölümlü anlatımı seçerek; yalnızca nüzul sebebine uygun enstantaneleri aktarmış ve bu aktardığı sahnenin, muhatap topluma vereceği mesajı kuvvetlendirme yoluna gitmiştir. Bundan dolayı Lût ve İbrâhîm'e uğrayan melekler kıssası sahnelerinde olduğu gibi aynı olayın değişik versiyonlarla anlatımını seçerek kıssanın tarihsel boyutuna değil, tevhid ve hidayet boyutuna önem vererek mesajlarının etkisini artırmaya çalışmıştır."[242]

Duman, Kur'ân'da kıssalar beyan edilirken onların tarihsel öğelerinden olan mekân/coğrafyaya dair bilgilerin çoğunlukla hazfedilmiş (düşürülmüş) olduğuna değinir. Ona göre Kur'ân'da mekânın hazfedilmesinin iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, Kur'ân kıssalarının, daha önce nazil olan Tevrat ve İncil'de detaylıca yer verilmiş olmasındandır. Bu nedenle Kur'ân bunlarda yer alan tarihsel öğeleri aynen tekrar etmemiş, bilakis, o kıssalarda tahrife uğramış tevhid ve hidayetle ilgili unsurları tashih etmekle yetinmiştir. İkincisi ise Kur'ân'da anlatılan kıssalara ait coğrafyaların Arap toplumunun yaşadığı Hicaz Yarımadası ve çevresinden seçilmiş olmasıdır. Kur'ân'ın muhatabı olan o toplum çeşitli nedenlerden, Kur'ân'da bahsedilen

[241] Duman, *Kur'ân Kıssalarının Tarihselliği*, s. 70.
[242] Duman, *Kur'ân Kıssalarının Tarihselliği*, s. 84.

mekân/coğrafyalardan haberdar olmuşlardır. Bu yüzden Kur'ân ele aldığı kıssalarda tarihsel öğelere değil, tevhid ve hidayete yönelik unsurlara ağırlık vererek, mesajını ulaştırmıştır.[243]

Kur'ân kıssalarında aranan tarihsel unsurlardan olan 'şahıslar unsuru' hakkında Duman, şöyle demektedir:

"Kur'ân, Tevrat ve İncil kitaplarında ve Arap kültürel hayatında şu veya bu şekilde bilinen kıssaları, Allah'ın istediği metot üzere mücmel olarak tevhid ve hidayet vurgusu yüksek anlatımlar halinde beyan etmiştir. Ancak diğer kitaplarda ve kültürel hayatta olan bilgilerin tamamını en azından reddetmemiş, yanlış olanları tashih ederek onlardaki mufassal malumatı, tevhidi istikamette, hidayet eksenli olarak kullanılmasını sürece bırakmıştır. Modernist yorumcular eliyle Kur'ân kıssalarında illaki aranan tarihsel unsurlardan biri olan "şahıslar" unsuru da bu anlattığımız çerçeve içerisinde anlaşılmalıdır."[244]

'Olaylar bütünlüğü' unsuru çerçevesinde Duman, 23 yıl boyunca nazil olan Kur'ân'ın Tevrat ve İncil'deki kıssaları aynen tekrar etmek yerine, lüzum gördüğü bölümleri veciz bir şekilde sunarak Tevrat ve İncil ile tevhid çizgisinde buluşmayı sağlamış olduğuna, detaylı açıklamaları Tevrat ve İncil'de olan Kur'ân kıssalarını ve bu kıssalardaki olay bütünlüğünün bu üç kitap ekseninde aranması gerektiğini belirtir.[245]

3. Değerlendirme

Kur'ân'da çeşitli türevleriyle birlikte yirmi küsür defa geçmekte olan kıssa, tefsir literatüründe; insanların ibret almaları ve doğru yolu bulmalarını sağlamak için çoğunlukla, zaman ve mekândan soyutlanmış, geçmiş peygamberler ve kavimleri ile ya da geçmiş toplumlarla ilgili Kur'ân'da anlatılan olaylar şeklinde yer almaktadır. Kur'ân'da "Nebe", "Hadis" ve "Mesel"de bazı nüans farklılıklarıyla birlikte bu anlamda kullanılmıştır.

Kur'ân kıssaları son iki yüzyılda Hint alt kıtası ve Mısır başta olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde tartışmaya konu olmuştur. Buna göre bazı düşünürler, bazı Kur'ân kıssalarının hem içeriğini hem de tarihî gerçekliğini sorgulamışlardır. Kıssaların

[243] Duman, *Kur'ân Kıssalarının Tarihselliği*, s. 95-96.
[244] Duman, *Kur'ân Kıssalarının Tarihselliği*, s. 110.
[245] Duman, *Kur'ân Kıssalarının Tarihselliği*, s. 123.

içeriği konusundaki tartışmalar genellikle mucize kavramının gerçekte ne anlama geldiği ve/veya neye delalet ettiği noktasında gerçekleşmiştir. Bu bağlamda geleneksel telakkide kıssalardaki olağanüstü olaylar peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş elçiler olduğunu kanıtlayan birer mucize olarak değerlendirilmiştir. Buna mukabil olarak son iki yüzyıldır batıda gerçekleşen bilimsel gelişmeler karşısında geri kalmışlığın verdiği psikolojik durum Seyyid Ahmed Han vb. bazı düşünürleri ise Allah'ın evrene ezelden beri hiç değişmeyen bir tabiat kanunu koyduğunu, bu kanuna göre de tabiatın, olağan dışı her türlü müdahaleye kapalı olduğunu ve evrende var olan her şeyin tamamen sebep-sonuç dairesinde işlediği sonucuna götüren apolojik bir tutum sergilemelerine, dolayısıyla mucize konusunda geleneksel telakkinin sahip olduğu anlayıştan oldukça farklı görüşleri dile getirmelerine neden olmuştur. Öte taraftan, Mustafa Öztürk gibi bilim adamlarının kıssalarda geçen olağanüstü olayları mucize olarak değerlendirmemesi apolojik bir tutuma değil, Kur'ân'daki bu olayların sebep-sonuç ilişkisinden soyutlanarak Allah-merkezli bir dil dizgesi içende anlatıldığına dair kanaate dayanmaktadır.

Kur'ân kıssaları konusunda tartışılan bir diğer konu ise kıssaların tarihsel olarak gerçekleşip gerçekleşmediği ile mitolojik karaktere sahip olup olmadığına dairdir. Bazı kıssaların tarihsel gerçekliğinin olmayabileceğine kail olan düşünürler bu hususta argüman olarak Kur'ân'ın tarih bilgisi sunma gibi bir hedefinin değil, öğüt ve ibret verme amacında olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim klasik tefsirlerde de Kur'ân'da sembolik (temsilî) kıssaların olduğu ifadelerine rastlanmaktadır.

Sözgelimi, "Kâlû belâ" istiaresinin geçtiği A'râf 7/172-173. ayetleri birçok müfessir tarafından temsilî olduğu belirtilmiştir.[246] Keza A'râf 189-190. ayetlerinin[247] tefsirinde Kaffal'dan nakledilen: "Bu kıssa darb-ı mesel kabilinden zikredilmiş olup bir temsildir ve bununla müşriklerin karakteri olan cehaletleri

[246] Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 2003 I. 397; Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vî*l, Beyrut 2001, I. 368; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2007, I. 327; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2007, IV. 419.

[247] "*Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da yanında huzur bulsun diye eşini yaratan O'dur. Eşi ile (birleşince) eşi hafif bir yük yüklendi (hamile kaldı). Onu bir müddet taşıdı. Hamileliği ağırlaşınca, Rableri Allah'a: Andolsun bize kusursuz bir çocuk verirsen muhakkak şükredenlerden olacağız, diye dua ettiler. Fakat (Allah) onlara kusursuz bir çocuk verince, kendilerine verdiği bu çocuk hakkında (sonradan insanlar) Allah'a ortak koştular. Allah ise onların ortak koştuğu şeyden yücedir*."

açıklanmıştır."[248] ifadesi de bu doğrultudadır. Aynı şekilde İbn Kesîr'in Bakara 2/243. ayetini[249] tefsir ederken İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) Atâ'dan (ö. 114/732) yaptığı "Bu kıssa temsilîdir." nakline yer vermesi de bu kabildendir.[250] Buna göre Kur'ân'da söz edilen bazı kıssaların gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda Kur'ân'da sarih bir ifade olmadığı gibi elimizde bu kıssaların gerçekleştiğine dair kesin kanıt da bulunmamaktadır. Bu bağlamda, bilebildiğimiz kadarıyla, Allah'ın titiz bir tarihçi edasıyla Kur'ân kıssaları üzerinden tarihi malumat aktarmak gibi temel bir maksat gözettiğini iddia eden kimse de çıkmamıştır. Nitekim kıssaların tarihi doğruluk değerinde ısrar eden anlayış dahi, "Kur'ân-ı Kerîm bir tarih kitabı da değildir. Dolayısıyla tarihi tarih için anlatmamıştır. Kur'ân'ın tarihi anlatma keyfiyeti, O'nun asıl hedefi olan dînî gayeyi gerçekleştirecek miktarda ve ölçülerde gerçekleşmiştir."[251] diyerek bu gerçeği teslim etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'da geçen bazı kıssaların tarihsel olarak gerçekleşmediğini ileri süren kişiler hakkında itham edici ifadelerden sakınılmasının elzem olduğu kanaatindeyiz

[248] Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (*Mefâtîhu'l-Ğayb*), Beyrut 1995, XV. 91.

[249] "*Vaktiyle yurtlarını düşman ve ölüm korkusuyla terk eden binlerce insanın başından geçenleri bilir misin?! Allah onları [korkaklıklarından dolayı] ölümden beter eden [hezimet, esaret gibi] felâketlere duçar etti;[ancak korkaklığı yenip kendi vatanlarına sahip çıktıklarında] Allah onlara onurlarıyla yaşama imkânı verdi. Şüphesiz Allah insanlara karşı çok lütufkârdır; ne var ki insanların çoğu O'nun bunca lütfuna şükretmez.*"

[250] Ebu'l-Fida İsmaîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Cidde 1998, II. 608.

[251] İdris Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Târihî Değeri", *Kur'an Kıssalarının Anlam Değeri*, (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu), Ankara 1998, s. 171.

BÖLÜM III

TEFSÎRÜ'L-MENÂR'DA KISSALARA YENİ YAKLAŞIMLAR

3.1. Menâr Müelliflerine Göre Kıssa-Tarih İlişkisi ve Mucize Meselesi

Tefsîr literatüründe kıssanın, "İnsanların ibret almalarını ve doğru yolu bulmalarını sağlamak için, çoğunlukla zaman ve mekândan soyutlanmış, geçmiş peygamberler ve kavimleriyle ya da geçmiş toplumlarla ilgili Kur'ân'da anlatılan olaylar"[252] olarak tanımlandığı ifade edilmişti. Kıssada mesajın ön planda olduğu, "toplumların başından geçen olayları zaman ve yer göstererek, bunların sebep ve sonuçlarını, birbirleriyle olan ilişkilerini anlatan bilim"[253] şeklinde tanımlanan tarihte ise olayın zamanı, mekânı ve kahramanları ön planda olduğu görünmektedir. Geçmişteki yaşanmış olayları aktarımında bu iki tanımlama dikkate alındığında kıssa ve tarih metotlarındaki farklılık göze çarpmaktadır. Nitekim tarihte bir olayın anlatımında zaman, mekân ve ilgili olayın sebep ve sonuçlarını belirlemek son derece önemli iken, buna mukabil kıssalarda, olayın geçtiği yer ve zamandan ziyade olayın taşıdığı mesajla insanlara verilmek istenen ibret ve dersler ön plana çıkmaktadır.

Bu hususta Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*'da şu ifadelere yer vermiştir: "Tarihsel bilgi vermek dinin amacı değildir. Çünkü tarih konuları, dinin önem verdiği konulardan değildir. Din, tarihin sadece ibret yönüne bakar. İşte bu yüzden kıssalarda olayın geçtiği zaman ve mekâna değinilmemiştir."[254] Başka bir ifadesinde ise, "Tarihsel olayları, onların oluş biçimlerini, zaman ve mekânlarını belirtmek, Kur'ân'ın amaçlarından değildir. Kur'ân'da anlatılan peygamberler ve gönderildikleri toplumlara ait kıssalar; sadece Allah'ın insanlar hakkındaki toplumsal yasaları ve bu yasaların içerdiği ıslahı ve dinin temellerini açıklamak içindir."[255] Buna göre kıssaların anlatımındaki amaç, insanlara geçmiş toplumlar ve bu toplumların arasında meydana gelen olaylar hakkında tarih bilgisi vermek değil, mesaj ve ders vermekle beraber birtakım toplumsal yasaları göstermektir.

---

[252] Kattân, *Mebâhisu fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 300.
[253] Mustafa Fayda, "Tarih", *DİA*, İstanbul 2011, XXXX. 30.
[254] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 325.
[255] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 268.

Kıssa bağlamında önemli bir yeri işgal eden diğer bir konu ise mucizedir. Müelliflerimizden Abduh'a göre evrenin yapısı, Allah'ın koyduğu birtakım değişmez yasalarla işlemektedir.[256] Ancak Abduh, her ne kadar bu yasaların değişmezliğine yönelik vurguda bulunsa da, bazen bu yasalara aykırı nitelikte olayların olmasını da muhtemel görmektedir. Nitekim ona göre Allah'ın bazı durumlar için kâinatta özel kanunlar icat etmesi imkânsız değildir.[257] Bu görüşüyle Abduh, teorik olarak olağanüstü olaylar şeklinde bilinen mucizelerin vuku bulmasını mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte, bunları minimize etmeyi amaçladığı söylenebilir.

Reşîd Rızâ da mucizelerin vuku bulmasını mümkün görmektedir. Ona göre mucizeler peygamberlerin gayretiyle değil, Allah'ın lütfuyla gerçekleşmekte olup görüntüleri bakımından; üzerinde ilahi yasanın nasıl işlendiği bilinmeyen ile üzerinde maddi değil, manevî olan ilahî yasanın işlendiği kısım olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Reşîd Rızâ, Hz. Mûsâ'ya verilen mucizeleri birinci kısımda değerlendirip bunların Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini, Hz. Îsâ'ya verilen mucizeleri ise Hz. Mûsâ'ya verilenlerin aksine manevî olduğunu belirterek ikinci kısımda değerlendirmiştir.[258] Ancak Reşîd Rızâ, bu tür mucizelerin modern dünyada dinî kabul vesilesi olmaktan ziyade reddetme gerekçesi olarak algılandığına dikkat çekerek şunları söylemeyi de ihmal etmemiştir:

> Eğer Kur'ân'da Hz. Mûsâ ve Hz. Îsa'yı teyit eden mucizeler anlatılmasaydı Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelmeleri daha fazla, hidayete ermeleri ise daha kapsamlı ve daha hızlı olabilirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fıtratına uygunluk, bireylerin ruhlarını arındırma ve toplum yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderildiğine dair delil teşkil eden mucize, sadece Kur'ân ve Hz. Muhammed'in ümmî oluşudur. Bu ilmî mucize ise akıl, duyu ve vicdanla kavranabilen bir mâhiyyete sahiptir. Kevnî mucizelere gelince, bunlarla ilgili rivayetlerin sıhhat ve delaletine ilişkin birtakım kuşkular ile maksadını aşmış te'viller mevcuttur. Ayrıca, bunlara benzer olaylar her zaman bir takım insanlar tarafından da izhar edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve İslâm mistiklerine isnat edilen rivayetlerin sayısı, Tevrat ve İncil'de nakledilen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha fazladır. Bu da yaşadığımız çağdaki ilim adamlarının dinden nefret etmelerine sebebiyet vermiştir.[259]

---

[256] Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 72-74; Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 207-208.
[257] Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 133; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 200.
[258] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 208.
[259] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 145.

Bu ifadeleriyle Reşîd Rızâ hem daha evvel Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'ya verilen hissi mucizelerin varlığından yakınmış hem de Hz. Muhammed'e Kur'ân dışında başka bir mucizenin verilmediğine dikkat çekmiştir.

Tarih-kıssa ilişkisi ile mucize bağlamında Menâr müelliflerinin bu açıklamalarını aktardıktan sonra çalışmamızın temel konusu olan *Tefsîru'l-Menâr*'da geçen kıssalara Hz. Âdem kıssasından başlamak üzere geçebiliriz.

3.2.Hz. Âdem Kıssası

Kur'ân'da Âdem, cennet ve düşüş kıssası çeşitli surelerde kısmen de farklı şekillerde yer alır. Âdem kıssası kronolojik olarak ilkin A'râf 7/11-25. ayetlerde olmak üzere Tâ-hâ 20/116-123. ve Bakara 2/30-39. ayetlerde geçmektedir. Bu ayetlerde Âdem'in yaratılışı, meleklerin ona secde etmesi, İblîs'in ilahî emre karşı gelip Âdem'e secde etmemesi, Âdem ve Havvâ'nın cennete iskân edilmesi, Şeytan'ın onları ayartması ve cennetten indirilişleri (hubût) gibi konular işlenir.

3.2.1. Klasik Tefsir Literatüründe Hz. Âdem Kıssası

İslâm geleneğinde yaygın ve yerleşik inanca göre ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem hakkında, rivayet ağırlıklı klasik tefsirlere müracaat ettiğimizde bol miktarda rivayetle karşılaşırız. Söz konusu rivayetleri dikkate aldığımızda kıssayı şöyle özetleyebiliriz:

Yüce Allah Âdem'i yaratmadan önce dünyada yerleşik olarak cinler yaşamaktaydı. Bunlar bozgunculuk yaptıkları ve birbirlerinin kanını akıttıkları için Allah, İblîs'in komutasında bir melek ordusunu onların üzerine gönderdi. Bu ordu onları denizlere ve dağlara kadar kovaladı ve ele geçirdiklerini de öldürdü.[260] Daha sonra Allah, bunlara halef yapmak için kendi elleriyle yapışkan, siyah ve kokan bir çamurdan Âdem'in bedenini oluşturdu. Âdem'i meydana getirdiği bu beden kırk gece ya da kırk yıl yerde bıraktı. Bu kırk gün/yıl içinde İblîsÂdem'in suretinin yanına gelir, ayağıyla onu tekmeler ve o kalıptan çıkan sesi dinlerdi. Ardından İblîs onun ağzından girip arkasından, arkasından girip ağzından çıkar ve ona şöyle derdi: "Sen boş yere; bu sesi

[260] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 299; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 228-229; Ebu Abdillah b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kâhire 2010, I. 259.

çıkarmak için değil, bir amaç için yaratılmışsındır. Sana musallat olacak güç bana verilirse seni kahr-ı perişan edeceğim, sen bana musallat olursan sana boyun eğmeyeceğim."[261]

Allah ona ruhundan üflediğinde ruh cesede başından girdi. Ruhun ulaştığı yerler et ve kana dönüştü. Ruh, Âdem'in göbek hizasına ulaşınca, Âdem bedenine beğenerek baktı ve hareket etmeye çabaladı ancak başaramadı. Ruh bedeninin tamamına girince Âdem hapşırdı, kendisine verilen ilhamla: "Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamd olsun" dedi. Allah da ona, "Allah sana merhamet etsin ey Âdem!" diyerek karşılık verdi. Daha sonra Allah, aralarında İblîs'in de bulunduğu meleklere, "Âdem'e secde edin!" diye emretti. İblîshariç tüm melekler verilen emre boyun eğerek secde etti. İblîsise kibre kapılarak, " Ben ona secde etmem; zira ben ondan hayırlıyım. Üstelik ondan yaşça da büyüğüm ve yaratılış bakımından da daha güçlüyüm." diyerek Allah'ın emrine karşı geldi. Böylece Allah, İblîs'ten rahmetini çekmiş ve onu taşlanan bir şeytan yapmıştı.[262]

Allah yeryüzündeki canlı cansız ne varsa her şeyin adını Âdem'e öğretti. Zira melekler kendilerinin Âdem'den daha bilgili olduklarını fısıldaştıkları için bu varlıkların isimlerini meleklere sordu. Melekler, bu isimler hakkında hiçbir şey bilmediklerini fark edince Âdem'in gerçekten kendilerinden daha hayırlı bir varlık olduğunu anladılar. Bunun üzerine derhal tövbe edip ve hep bir ağızdan, "Biz senin bize öğrettiklerinin dışında bir şey bilmeyiz" dediler.[263]

İblîs'i lanetleyip rahmetinden uzaklaştıran Allah, Âdem'e sükûnet vermesi için eşi Havvâ'yı o, uyurken onun kaburgasından yarattı. Uykusundan uyanan Âdem, Havvâ'yı yanı başında görünce ona, "Sen kimsin?" diye sordu. O da, "Ben bir kadınım" diyerek yanıtladı. Âdem, "Niçin yaratıldın?" diye sorunca, Havvâ, "Bana ülfet etmen için" şeklinde cevap verdi. Melekler Âdem'in ilmini sınamak için, "Ey Âdem! Kadına neden dolayı bu ad verilmiştir?" diye sordular. Âdem de, "Çünkü o canlı bir maddeden yaratılmıştır" yanıtını verdi.[264]

Eşi Havvâ'yı da yarattıktan sonra Allah, ikisine, "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette ikamet edin. Orada dilediğiniz gibi bolca ve afiyetle yiyin. Ama sakın şu ağaca

---

[261] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* I. 301-302; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* I. 232; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, I. 259, 263-264.
[262] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* I. 302; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* I. 236.
[263] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* I. 236-237; Ebu'l-Fadl Abdurrahman Celâleddîn Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Kâhire 2003, I. 267.
[264]Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* I. 335; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* I. 241.

yaklaşmayın. Aksi halde kendi kendinize yazık edenlerden olursunuz."[265] buyurdu. Kendilerine yasaklanan ağacın dalları âdeta sarmaşık gibi birbirine geçmiş ve meleklerin meyvelerinden yediği ebedilik ağacıydı.[266]

İblîs, Âdem ve eşinden intikam almak için cennete girip onları ayartmak istiyordu. Bu isteğini gerçekleştirmek için cennete girme teşebbüsünde bulundu. Ancak cennet bekçileri onun içeri girmesine müsade etmediler. Bunun üzerine İblîs, yılanın yanına gitti ve kendisini ağzına alarak cennete sokup Âdem'in yanına götürmesini teklif etti. O zamanlar deve gibi dört ayaklı ve en güzel hayvanlardan biri olan yılan, bu teklifi kabul ederek onu cennet bekçilerinin yanından gizlice cennete sokarak Âdem'in yanına götürdü.[267] İblîs, Âdem'le konuşmaya çalıştı ancak Âdem karşılık vermedi. Bunun üzerine Havvâ'nın yanına giderek onu ayartmaya çalıştı. İblîs'in ayartma tuzağına düşen Havvâ, yasak meyveden yedi ve Âdem'e bu meyvenin bir zararının olmadığını söyleyerek onu ikna etti ve yemesini sağladı. Bunun üzerine her ikisinin de avret mahalleri gözüktü.[268] Âdem derhal bir ağacın dallarının arkasına gizlendi. O sırada Allah, "Âdem nerdesin? diye seslendi. Âdem, "Buradayım ey Rabbim!" diye cevapladı. Allah, "Ortaya çıkmayacak mısın? Yoksa benden kaçıyor musun?" dedi. Âdem, "Bilakis ey Rabbim! Senden utanıyorum!" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Allah, "Kendisinden yaratılmış olduğun toprak artık lanetlendi. Onun meyvesi dikene dönüştü" diye seslendi. Ardından Allah, Havvâ'ya yöneldi ve şöyle dedi: "Sen benim kulumu ayarttın. Artık çok zor doğum yapacaksın, karnındakini doğurmak istediğinde defalarca ölümün soğuk nefesini ensende hissedeceksin." Daha sonra yılana döndü ve şöyle dedi: "O mel'un İblîs'i ağzından cennete sokan sen, benim kulumu ayarttın. Bu yüzden sen de lanetlendin. Bundan sonra karnının üzerinde sürünecek ve sadece toprakla besleneceksin. Ayrıca sen âdemoğlunun, onlar da senin düşmanın olacak. Birbirinizle karşılaştığınızda sen onların topuklarını ısıracaksın, onlar da senin başını ezecek."[269]

Bu olup bitenlerin ardından Âdem, Havva, İblîsve yılan Allah tarafından yeryüzüne indirildiler. Allah, Âdem'i Hindistan'daki Dehna'ya, Havvâ'yı Cidde'ye

---

[265] Bkz. Bakara 2/35; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 279-280.
[266] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* I. 342; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* I. 245. Yukarıda ebedilik ağacı olarak ifade ettiğimiz ağaç hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerde, söz konusu ağacın türüyle ilgili olarak başak, zeytin, üzüm, incir ve şarap ağacı gibi farklı isimler nakledilmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* I. 337-340.
[267] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* I. 342.
[268] Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 287.
[269] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 342-343.

indirdi. Yere indirildikten sonra Havvâ'yı aramaya koyulan Âdem, onu Arabistan'da buldu. Her ikisinin buluştukları yere de Müzdelife denilmiştir.[270] Ayrıca İblîsMeysân adındaki bir yere, yılan da İsfehân'a indirildi.[271]

Cennette iken Arapça konuşan Âdem, Allah'ın emrini çiğneyince bu dil kendisine unutturuldu. Böylece artık Süryanca konuşmaya başlayan Âdem, tövbe edince Arapça'yı tekrar konuşmaya başladı.[272] İnsanoğlu içinde ölümü ilk tadan kişi olan Âdem'in kefeni Allah tarafından cennetten gönderildi. Naaşı melekler tarafından yıkanıp kefenlendi, cenaze namazı da Cebrâil tarafından kıldırıldı. Ayrıca cesedin baş tarafı kıbleye gelecek şekilde kabre defnedildi ve orada hazır bulunanlara da cenaze işlemlerinde takip edilecek yöntemin bu şekilde olacağı söylendi.[273]

3.2.2. Âdem

İslâm geleneğindeki yaygın inanç, dünya tarihindeki ilk insanın (Ebu'l-Beşer) ve ilk peygamberin Hz. Âdem olduğu yönündedir.[274] Buna mukabil İmam Muhammed el-Bâkır (ö. 113/731) ile İmam Cafer es-Sâdık'a (ö. 148/765) dayandırılan bazı rivayetlere ve Muhyiddîn İbn Arabî'ye (ö. 638/1239) göre Kur'ân'da sözü edilen Âdem, yeryüzünde yaşayan ilk insan olmayıp ondan önce nice Âdemler gelip geçmiştir.[275]

Müfessirlerin büyük çoğunluğu Kur'ân'da Hz. Âdem'in ilk insan olduğuna delil olarak Nisâ 4/1. ayetini göstermişlerdir. Buna göre ayette geçen "*halaqaküm min nefsin vâhidetin*" ifadesindeki "nefs"ten maksat Hz. Âdem'dir.[276]Ancak Abduh söz konusu ayette müfessirlerin çoğunluğu tarafından savunulan bu görüşü isabetli bulmaz. Ona göre müfessirlerin bu yorumu, ayetin ne nassına ne de zahirine delalet etmemektedir. Zira aynı müfessirler ayette geçen "*yâ eyyühe'n-nâs*" hitabının Mekkeliler ya da Kureyşlilere yönelik kullanıldığı görüşünü savunmaktadırlar. Bu husus nazar-ı dikkate alındığında "nefs-i vâhide" terkibinin Adnan'a veya Ya'rub ve Kahtan'a karşılık geldiği

---

[270] Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 296-297.
[271] Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 300.
[272] Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 309.
[273] Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 327-329.
[274] Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, I. 263.
[275] Şeyh Sadûk Ebî Cafer Muhammed b. Ali b. Huseyn Bâbâveyh el-Kummî, *et-Tevhîd*, Beyrut trs. s. 277; Ebî Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdullah İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiye*, Beyrut 1999, VI. 369.
[276] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I. 177; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* III. 2113-2114; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ el-Beğavî; *Meâlimu'l-Tenzîl*, I. 308; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX. 167; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâm*, III. 6.

anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu terkibin Âdem hakkında olduğu görüşü isabetsiz olmaktadır.[277]

Abduh'a göre "nefs-i vâhide" terkibinden maksadın Hz. Âdem olmadığının karinesi ayette, "*Böylelikle ikisinden sayısız erkek ve kadın meydana getiren…*" denilmesi, "ricâlen/erkekler" ve "nisâen/kadınlar" ifadelerinin de nekre (belirsiz) kullanılmasıdır. Şayet bu ayetteki "nefs-i vâhide" terkibinden maksat Hz. Âdem olsaydı ayetteki "erkekler" ile "kadınlar" ifadesinin marife (belirli) kullanılması, "çok/kesîran" sözcüğünün de sıfat olarak gelmemesi gerekirdi. Buna göre bu durum, türlerin çokluğuna ve "ikisinden" sözcüğündeki "iki"den maksadın Âdem ve Havvâ olmadığına işaret etmektedir.[278]

Abduh, bu çerçevede bazı insanların Âdem ve Havvâ'yı ne bildiklerini ne de duyduklarını söyler. Hal böyleyken, yani tüm insanlığın hafızasında ortak bir ata söz konusu değilken, nasıl olur da tüm insanlığa yapılan genel hitaptan Hz. Âdem sonucu çıkarılabilmektedir? Kaldı ki insanlığın kökeninin Âdem'den başladığını, bunu söyleyenlerin de İbranîler olduğunu belirten Abduh, Çinlilerin insanlık için başka bir ata kabul ettiklerini ve kabul ettikleri bu atanın tarihinin ise İbranîlerin öne sürdükleri tarihten daha uzun bir geçmişe sahip olduğunu söyler. Nitekim insanlık tarihindeki kalıntıların üzerinde yapılan arkeolojik ve bilimsel çalışmaların da İbranîlerin kabul ettiği tarihi çürüttüğünü söyleyen Abduh, Müslümanlar olarak Yahudilere ait olan bu insanlık tarihini onaylamak zorunda olmadıklarını, çünkü Tevrat'ta yer alan bu bilginin Hz. Mûsâ'nın aktardığı şekliyle orada kaldığına dair elimizde herhangi bir belgenin bulunmadığını belirtir.[279]

Öte taraftan Kur'ân'da Âdem'den önce dünyada insan veya insana benzer bir akıllı varlığın bulunup bulunmadığı tartışmaları da yaşanmıştır. Âdem'den önce insan ya da akıllı bir varlığın yaşadığını ileri sürenler 2.Bakara 30. ayetini referans olarak almışlardır. Reşîd Rızâ, "*Hani, Rabbin meleklere: 'Bakın, ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. "Melekler, 'Biz seni güzel sıfatlarla nitelemek ve yüceliğini dile getirmekte iken orada bozgunculuk yapıp kan dökecek bir varlık mı yaratacaksın?' demişlerdi. [Bu serzenişe karşılık] Allah, 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.' buyurmuştu*." mealindeki ayetle ilgili olarak bazı müfessirlerin şu yorumu öne

[277] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 263.
[278] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 263.
[279] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 264.

sürdüklerini nakletmektedir: "Ayette geçen halife sözcüğü, yeryüzünde "hayvan-ı natık" (konuşan canlı) türünde bir veya birden çok sınıfın olduğunu ve bunların dünyadan silinip gittiklerin göstermektedir."[280]

Bu müfessirlere göre melekler, ayette geçen soruyu, yeryüzünden silinip giden sınıfın yeryüzünü kana bulayıp fesat çıkarmalarına binaen sormuşlardır. Çünkü halifenin, yerini aldığı kimseye uygun karakterde olması ve onunla aynı potansiyele sahip olması gerekmektedir. Söz konusu müfessirlerin ilgili ayetle aktardıkları bu rivayetlerin İran mitolojisinde geçen bilgilerle paralel olduğunu belirten Abduh, Âdem'in yeryüzünde yaşayan akıllı canlıların ilki olmadığı bilgisi, bu rivayetlerde ve diğer kültürlerdeki mitolojilerde üzerinde ittifak edilen tek husus olduğunu ifade etmiştir.[281]

Reşîd Rızâ, hocasının görüşünü teyit eden bazı Şiî-tasavvufî rivayetlere atıfta bulunur. Çeşitli varyantları bulunan bu rivayetlerin içeriğindeki ortak nokta ise Âdem'in ilk insan olmadığı ve ondan önce birçok Âdem'in var olduğu yönündedir.[282] Ancak daha sonra Reşîd Rızâ, hocasıyla aynı görüşte olmadığından olsa gerek ki Abduh'a ait bu değerlendirmeleri dönemin baskın inancıyla uzlaştırmaya çalışmıştır. Buna göre Abduh, Âdem'in tüm beşeriyetin atası olduğu inancını nefyetmemektedir. Reşîd Rızâ'ya göre Abduh'un bu iddialarındaki maksadı, Âdem'in ilk insan olmadığını kanıtlamak değil, şayet bilimsel ilerleme ve insanlığa ait tarihi kalıntılarda yapılacak arkeolojik çalışmalar neticesinde insanlığın birden çok atası olduğu ve Âdem'in de yeryüzündeki eski ve yeni bütün insanların atası olmadığı kesin olarak kanıtlanırsa bu durumun Kur'ân'la çelişmeyeceğini ortaya koymaktır.[283]

Reşîd Rızâ, hocası Abduh'un vefatının ardından selefiliğe doğru bir evrilme yaşamış olmalı ki ilk insanın kim olduğuyla ilgili olarak "Bize, Ehl-i Kitab'a ve Hindulara göre ilk insan, Âdem'dir." diyerek cumhurla aynı görüşte olduğunu belirtmiştir.[284]

---

[280] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 215.
[281] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 215.
[282] Mezkûr rivayetler için bkz. Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 277; İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiye*, VI. 369.
[283] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 264-265.
[284] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII. 291.

3.2.3. Havvâ'nın Yaratılışı

Havvâ'nın yaratılışıyla ilgili Tevrat'a başvurulduğunda onun Âdem'den alınan bir kaburga kemiği ile yaratıldığı açıkça belirtilmiştir.[285] Buna mukabil Kur'ân'da Havvâ'nın ne yaratılışına ne de adına açık bir şekilde değinilmemiştir. Ancak Nisâ 4/1. ayette Allah'ın insanları bir tek nefsten yarattığı ve o nefsten de eşini (zevc) meydana getirdiği (*yâ eyyühe'n-nâsuttekû rabbekümüllezî halaqaküm min nefsin vâhidetin ve halaqa minhâ zevcehâ*) ifade edilmiştir. Müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından bu ayette geçen "Nefs"in Âdem, "ve halaqa minhâ zevcehâ" ifadesindeki "zevc"in de Havvâ olduğu belirtilmiş ve söz konusu zamirin de "Nefs"e raci edildiği söylenerek Havvâ'nın da o "Nefs"ten yani, Âdem'den yaratıldığı ileri sürülmüştür.[286]

Abduh'a göre söz konusu müfessirlerin ileri sürdüğü bu görüş isabetli değildir. O, Kur'ân'da Havvâ'nın Âdem'in eğri kaburga kemiklerinin birisinden yaratıldığına dair bir ifadenin geçmediğine değinerek, 'S*izi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan*' ayetindeki ifadeyi, Tevrat'ın Tekvin bölümünde geçen ifadelerle örtüştürmek maksadıyla, Havvâ'nın yaratılışı olarak yorumlamak zorunda olmadıklarını belirtmektedir.[287] Reşid Rızâ da Ehl-i Kitab'a göre Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiklerinden birinden yaratıldığını ifade ettikten sonra, Hz. Peygamber'in, sarih bir nassın bulunmadığı konularda Ehl-i Kitab'ı ne tasdik etmemizi ne de yalanlamamızı emrettiğini söyler. Buna göre bu bilgilerin yalan olmasının muhtemel olduğu göz önüne alınarak Hz. Peygamberin emrine bağlanılması gerektiğini belirtir.[288]

Abduh, Kur'ân'da yer alan bu kıssa hakkında, bunun Tevrat'ta yer aldığı gibi tarihsel bir hikâye olarak yer almadığını ifade etmiştir. Ona göre bu kıssanın Kur'ân'da geçmesi, Âdem'in yaratılışından ve onun halife oluşunun ne anlama geldiğinden nasıl ders çıkartılması gerektiğine yöneliktir. Bu çerçevede Kur'ân'ın hedefi bu kıssanın tarihsel akışını vermek değildir. Ayrıca dinin tarihsel olayları tarihin akışına göre aktarmak gibi bir görevi de bulunmamaktadır. Nitekim Kur'ân, dini hususiyetler konusunda tarihin penceresinden ancak ders çıkarmak için bakar. Bu sebeple Kur'ân, Tevrat'ın Tekvin bölümünde zaman ve mekân unsuruna yer verdiği gibi yer vermemiştir. Nitekim Tevrat ve İncil'de zaman ve mekân konusunda ayrıntıya

---

[285] Bkz. Tekvin: 2/18-25.
[286] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* III. 2114-2117; Beğavî; *Meâlimu'l-Tenzîl*, I. 308; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX. 168-169; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâm*, III. 6.
[287] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 231.
[288] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IX. 428.

girilmesi, kâinat ve yaratılış tarihini araştıranların Hıristiyanlık dinini reddetmelerine yol açmıştır. Çünkü deney ve müşahedeye dayalı bilimsel veriler, Tevrat'ta yer alan tarihin hatalı olduğunu ortaya koymuştur. Yeryüzündeki beşeriyet tarihinin Tevrat'ta belirlenen tarihten daha eskiye dayandığını gösteren insan kalıntılarının bulunmasının ardından kimi Ehl-i Kitap bilginleri aşırı te'vile yönelmiş, kimisi de kitabı ve vahyi inkâr etmiştir.[289]

Abduh, yukarıda geçen bilgiler çerçevesinde 'ondan eşini yaratan' ifadesinden, onun cinsinden eşini yaratan şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Ona göre ayetin zâhirînden de anlaşıldığı üzere Allah'ın Âdem'in bedeninden Havvâ'yı yarattığı şeklindeki bir anlamın kastedilmiş olması doğru değildir.[290]

3.1.4. Melek ve Şeytân (İblîs)'ın Mâhiyeti

Tefsîru'l-Menâr'ın müelliflerinden olan Abduh'un Melek ve Şeytân konusundaki iddiaları, klasik tefsirlerde geçtiğinden çok daha farklı bir mahiyettedir. Bu gaybî varlıklarla ilgili ileri sürdüğü görüşler, Kur'ân'daki ve mütevâtir kabul edilen bazı hadislerdeki anlatımlarla örtüşmemektedir.

3.2.4.1. Melek

Melek kelimesinin hangi kökten türediği konusunda Arap dilcileri ihtilaf etmişlerdir. Dilciler tarafından melek kelimesinin 'mel'-lek', 'eleke, le'eke, lâke, elûk gibi farklı köklerden türediği ileri sürülmüştür.[291] Bu kelime Arapça'nın dışında Ugaritçe, Habeşçe ve İbranice gibi Sâmî dillerde 'l'ek' kökünden türetilip 'haberci, elçi' anlamında kullanılmaktadır.[292] Ayrıca kimi dilciler Melek kelimesinin başındaki mim harfinin zâid olmadığını, kelimenin asıl harfinden olup 'mülk' kökünden türediğini söyleyerek melek kelimesinin kuvvet ve güç anlamına gelebileceğini de ifade etmişlerdir.[293]

---

[289] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 231.
[290] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 231.
[291] Râğıb el-İsfâhanî, *el-Mufredât*, s. 31; Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, IV. 111; Lütfullah Cebeci, *Kur'ân'a Göre Melek Cin Şeytan*, İstanbul 1998, s. 21-23.
[292] Ali Erbaş, "Melek", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 37.
[293] Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, IV. 111; Cebeci, *Kur'ân'a Göre Melek Cin Şeytan*, s. 22.

Kur'ân'da ve mütevâtir kabul edilen bazı hadislerde inanç esaslarından biri olarak kabul edilen melek, istilâhî olarak şöyle tarif edilir: "Çeşitli kılıklara girebilen duyularla algılanmayan nûranî varlıklardır."[294] Kur'ân'da meleklerin bazı özellikleri ve görevleri hakkında çeşitli bilgiler verilmiştir. İlgili ayetlerde onların sürekli olarak Allah'ı yüceltip secde ettikleri, emredildiklerini yerine getirdikleri, ibadetten asla usanmadıkları, hiç isyana/günaha bulaşmadıkları ifade edilir.[295] Yine bazı ayetlerde onların yiyip içmediklerine, kanatlı olduklarına ve çeşitli kılıklara girebildiklerine de değinilir.[296]

Meleklerin mahiyeti konusunu Bakara 2/30-34. ayetlerin bağlamında ele alan Abduh, ilkin onların Allah'ın haber verdiği varlıklar olduğunu ve onların gerçek mahiyetinin ise Allah'a havale edilmesi gerektiğini söyler. Ayetlerde eğer onların kanatlı oldukları haber verilmekte ise buna inanılması gerektiğini; ancak bu kanatların, kuşların kanatlarında olduğu gibi tüyden veya başka maddelerden olmadığını belirtmektedir.[297]

Abduh'un melekler hakkında selefe atfederek değindiği bu düşünceler, esasen meleklerle ilgili genel inanca aykırı bir muhteva içermemektedir. Ancak bu görüşün çağdaş dönemdeki insanı zihni açıdan tatmin edecek güçte olmadığını belirtir. Ona göre çağdaş dönemdeki insanı tatmin edecek güçte olan bir başka görüş daha vardır. Bu görüşe göre ise meleklerin bitki bitirmesi ya da insanı koruması, bilinenin aksine, özel bir anlama gelmektedir. Nitekim bu hususta varit olan nassların zahirine göre meleğin cismânî olarak sorumlu olduğu sabittir. Bu sorumluluğu deruhte eden nasslar, esasında, zahirinden daha derin bir anlamı imlemektedir. Buna göre nebatın bitirilmesi ya da insanın korunması Allah'ın yaratılışa verdiği özel bir kuvve (melek) ile olmaktadır. Evrenin idamesi bu kuvveye bağlıdır. Her tümel iş, özel bir kuvvet ve düzen üzerinden var olur. Bu özel güç ve düzen İslâm inanç literatüründe adı 'melek' olarak geçmektedir. Bugün buna doğal yasa da denilebilir. İnsan söz konusu olduğunda onu koruyan bazı kuvvelerin olduğu bilinmektedir. Sözgelimi, gözü zararlı ışınlardan koruyan kaş ve mikroplardan koruyan yaş salgılayıcı bezler vardır. Bunlar Allah'ın göz

[294] Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 207.
[295] Bkz. A'râf 7/206; Ra'd 13/13; Tahrîm 66/6; Nahl 16/50; Fussilet 41/38.
[296] Bkz. Hûd 11/69-70; Zâriyât 51/24-28; Fâtır 35/1; Meryem 19/16-17;
[297] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 211.

üzerine bekçi kıldığı muhafızlardır. Bunun gibi bitkilerin bitimi ve gelişimi de içlerinde bulunan doğal güçle olmaktadır.[298]

Vahye inanmayan bir kimse bu güce 'melek' demeyi inkâr edip meleklerin varlıklarına dair kanıt olmadığını öne sürse ya da vahye inanan kimse bu güce 'tabiat gücü' veya 'tabiat kanunu' demeyi kabul etmeyip bunun İslâm inanç literatüründe geçmediğini öne sürse bu hakikat değişmeyecektir. Aklı başında olan hiç kimsenin isimlere takılarak nesneleri göz ardı edemez. Böylece Abduh, gaybe iman etmeyen bir kimsenin kendisinden gizli olan birtakım güçlerin olduğunu ifade ederse, gaybe iman eden müminlerle aynı noktaya geleceğini belirtir.[299]

Abduh meleklerle ilgili geleneksel inanca aykırı ifadelerini bu kadarla da sınırlamaz ve sözlerine şöyle devam eder:

> Daha önce meleklerin gaybî varlıklar olduğunu, onların hakikatini bilemeyeceğimizi ve onlara Allah'ın bize bildirdiği kadarıyla sınırlı kalıp üstüne başka şeyler ilave etmeden inanmamız gerektiğine dair ifademiz geçmişti. Şimdi ise diyoruz ki, hayrın ilhamı ve şerrin vesvesesi Hz. Peygamber'in dilinden gaybe dayandırılmış hususlardandır. Adına ilham denilen hayır düşünceleri ile vesvese denilen şer düşüncelerinden her birinin bulunduğu yer ruhtur. O halde melekler ve şeytanlar insanların ruhlarıyla birlikte bulunan ruhlardır. Dolayısıyla meleklerin değişik şekillere girebildiği bilgisi doğru değildir.[300]

Reşîd Rızâ, Abduh'un melekler hakkında yaptığı tüm bu yorumları şöyle değerlendirir: "Üstad Abduh'un amacı meleklerin ontolojik varlıklarını yok saymak değil, onları inkâr edenleri bildikleri ve akıllarının kabul edeceği bir şekilde ikna etmektir."[301]

Abduh üzerinde yapılan bir çalışmada Abduh'un bir bütün olarak melekleri bir kuvve olarak algılamadığı belirtilmiştir. Bu da Abduh'un *Nehcu'l-Belâğa Şerhi* adlı eserinde melekleri dört kısma ayırmış olmasıyla temellendirilmiştir. [302] Söz konusu eserde melekler, (ı) ibadet erbabı, (ıı) vahiy melekleri, (ııı) insan ruhu ve bedenine bahşedilen kuvveler ve (ıv) arşı taşıyan melekler.[303] şeklinde sınıflanmıştır. Ancak bu görüşe karşı şöyle bir itirazda bulunulmuştur: Abduh bu görüşünü 1885 yılında yazdığı

---

[298] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 222.
[299] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 222.
[300] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 221.
[301] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 224.
[302] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 286-287.
[303] Muhammed Abduh, *Şerhu Nehcu'l-Belâğa*, Beyrut 1990, s. 18.

Nehcu'l-Belâğa Şerhi adlı eserinde dile getirmiştir. Bu nedenle sonraki dönemlerde melek kavramını sadece kuvve olarak sınırlamış olması muhtemeldir. Abduh'un *Tefsîrü Cüz-i Amme* adlı eserinde İnfitâr suresinin 10-12. ayetlerinin tefsirinde melek ifadesini kullanmadan, "İman etmeniz gereken ğaybî hususlardan biri, 'üzerimizde iyi ve kötü amellerimizi yazan hafaza'nın bulunduğudur."[304] şeklindeki ifadeleri, söz konusu ihtimali teyit etmek için argüman olarak kullanılmıştır.[305]

Abduh'un melek konusundaki görüşünün ne olduğu hususunda iki farklı yaklaşımın meydana gelmesinin nedeni Abduh'un melek konusundaki görüşünü net bir şekilde ortaya koymamasından kaynaklandığı aşikârdır. Abduh'un melekler konusunda böyle bir tutum sergilemesine neden olan saik ise kanaatimizce, ya çevresindeki muhafazakâr ulemadan gelecek baskıdan çekinmesi ya da melek konusundaki düşüncesinin netleşmemesinden ileri gelmektedir.

3.2.4.2. İblîs (Şeytan)

Kur'ân'da on bir ayette geçen *İblîs* sözcüğü, müfessirlerin çoğunluğuna göre gayri munsarif bir kelime olup Arapça'da 'ümit kesmek, pişman olmak' anlamına gelen *iblâs* kökünden türetilmiş bir isimdir.[306] Buna karşılık İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) gibi bazı dilci müfessirler kelimenin Arapça kökenli olmadığını söylemişlerdir.[307] Batılı dilciler ise *İblîs* sözcüğünün 'en büyük şeytan' anlamındaki Grekçe *Diabolostan* sözcüğünden Arapça'ya geçtiğini iddia etmektedirler.[308]

Kur'ân'da on sekizi çoğul olmak üzere seksen sekiz yerde geçen *şeytan* ise bazen İblîs'e bazen de kötülük üreten tüm cin ve insanlara yönelik kullanılmıştır. Kökeni hakkında görüş farklılığı bulunan "Şeytan" sözcüğü, Müslüman dilcilerce Arapça olduğu ileri sürülmekte olup hangi kök harflerinden türediği konusunda ise kaynaklarda, *uzaklaşma* anlamına gelen ş-t-n kökünden ya da *öfkeyle yanmak* anlamına

---

[304] Abduh, *Tefsîru Cüz-i 'Amme*, Kahire, trs., s. 33.
[305] İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2010, s. 132.
[306] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* I. 543-544; Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 70; Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Tefsîru'l-Basît*, Riyâd 1430 (h.), II. 367-371.
[307] Vâhidî, *Tefsîru'l-Basît*, II. 369-370.
[308] İlyas Çelebi, "Şeytan", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX. 99.

gelen ş-y-t kökünden türetildiği şeklinde iki görüş geçmektedir.[309] Buna mukabil, bazı batılı dilciler onun İbranca'dan Arapça'ya geçtiğini iddia etmişlerdir.[310]

Şeytanın Kur'ân'da hem insanlara hem de cinlere ait isim-sıfat olarak birçok defa da çoğul formatta kullanılması, bazı ayetlerde de Hz. Peygamber'in azgın düşmanlarının *şeytan* olarak ifade edilmesi, bu sözcüğün nesnel gerçekliği olan bir varlığı göstermekten ziyade, soyut-somut tüm kötü güçleri ve kötülüğe yol açan tüm etkenleri kombine eden bir ifade olduğunu akla getirmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e dayandırılan, "Kıskançlık şeytandır, öfke şeytandır."[311] rivayeti de bu düşünceyi destekler niteliktedir.[312]

Abduh'un "*Meleklere, 'Âdem'e secde edin' demiştik. İblîs'in haricindekilerin hepsi secde ettiler. O ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu*." mealindeki Bakara 2/34. ayetinin tefsiri bağlamında meleklerin ontolojik varlıkları konusunda yaptığı te'vilin benzerini şeytanın ontolojik varlığı konusunda da yapar. Buna göre Allah evreni yaratmış ve onun her parçasına kıvamını ve düzenini sağlayacak kendine mahsus kuvvetini (melek) vermiştir. Bütün bu varlıkları da türlere ayırmış ve her türü de sınırını aşamayacağı özel bir güçle donatmıştır. Sonra insanı yaratmış ve ona verilen özel bir güç sayesinde tüm evreni kontrol altına almıştır. İşte ayette geçen secdenin anlamı evrendeki güçlerin ona boyun eğmesidir. (…) Yalnızca, adına İblîs denilen bir güç insana secde etmeye, yani boyun eğmeye karşı çıkmıştır. İnsanın emrine girmeyen bu güç hakka tabi olmaya karşı çıkar; hayırlı işlerin yapılmasını engellemeye çalışır ve insana faydası dokunan ve maslahatına uygun eylemlerde güç harcamasında onunla çekişir."[313] Bu ifadelere göre İblîs, varlık kazanmış diğer kuvveler gibi bir kuvvedir. Ancak bu kuvvenin meydana getirdikleri, sonuçları bakımından diğer kuvvelerden ayrılmaktadır.

Abduh, "Âdem kıssası bağlamında Kehf suresinde geçen '*İblîscinlerdendi*' ayeti[314] dışındaki tüm ayetlerde İblîs'in meleklerden biri olarak ifade edildiğini, dolayısıyla, İblîs'in cinlerden olması meleklerden farklı bir varlık kategorisinde olmasını gerektirmediğini belirtmektedir. Ayrıca Abduh, meleklerle cinleri birbirinden özlü bir şekilde ayırt edecek bir delilin de bulunmadığını ifade etmiştir. Buna göre

---

[309] Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 264.
[310] Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 113; İlyas Çelebi, "Şeytan", *DİA*, XXXIX. 99.
[311] Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 264; Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, II. 270-271.
[312] Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 114.
[313] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 223.
[314] Bkz. Kehf 18/50.

ayetlerde de ifade edildiği üzere, melek ve cin arasında nitelik bakımından fark olsa da bu farklılık, sadece bir sınıf farklılığından ibarettir. Nitekim ayetlerin zahirinden de anlaşılan cinin meleklerden bir sınıf olduğudur. Abduh, bu konuda müfessirlerin çoğunluğunun da Kur'ân'da meleklere hem cin hem de şeytan dendiğini ifade ettiklerini belirtmiştir. Buna göre "*Allah ile cinler arasında bir soy birliği uydurdular*."[315] ayetinde meleklere cin denirken; "*Cin ve insanın şerrinden insanların Rabbine (...) sığınırım.*"[316] ayetinde ise şeytana *cin* denilmiştir."[317]

Abduh'un bu ifadeleri meleğin esasta şeytandan nitelikleri dışında bir farkının bulunmadığını göstermektedir. Buna göre İblîsmelek taifesinin bir elemanıdır; dolayısıyla melekler hakkında söylenenler İblîs/Şeytan için de geçerlidir.

3.2.5. Kıssada Geçen Cennet ve Düşüş (Hubût)

Sözlükte "örtmek ve gizlemek" anlamına gelen 'cennet' kelimesi, '*cenn*' kökünden türetilmiş bir isim olup "Sık dallarıyla toprağın görünmesini engelleyen sık ağaçlı bahçe" anlamında kullanılmaktadır.[318]

Bakara 2/35. ayette geçen cennetin müminlere vaat edilen ahiret yurdu mu yoksa yeryüzünde bulunan bir bahçe mi olduğu hususu İslâm âlimlerince ihtilaf konusu olmuştur. Müslümanların büyük çoğunluğu bu cennetin müminlere vaat edilen ahiret yurdu olduğuna inanmaktadır. Buna karşın sahabeden Übey b. Ka'b (ö. 33/654) ve tabiûn neslinden Vehb b. Münebbih gibi şahsiyetler ile İmam Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam el-Mâturidî (ö. 333/944), Mutezile'den Kâ'bî (ö. 319/931), Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) gibi bazı âlimler Âdem'in iskân edildiği cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğu fikrini benimsemişlerdir.[319]

Yukarıda sözü edilen görüş farklılığına atıfta bulunan Abduh, kıssada geçen cennetin tayini konusunda kimsenin elinde her hangi bir delilin bulunmadığını belirtir ve söz edilen cennetin vaat edilen ahiret yurdu olmadığına dair gerekçelerini maddeler halinde şöyle sıralar:

---

[315] Bkz. Sâffât 37/158.
[316] Bkz. Nâs 114/1-4.
[317] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 220.
[318] Râğıb İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 105.
[319] Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el- Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehl-i's-Sünne*, Beyrut 2005, I. 425; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 4; konuyla ilgili olarak bkz. Öztürk, Kıssaların Dili, s. 146.

(ı) Allah Âdem'i ve neslini halife olması için yeryüzünde yaratmıştır. İnsanın yaratılmasındaki amaç halifelik yapması olunca, bu görev insan için gelip geçici bir ceza olmaz.

(ıı) Allah Âdem'i yeryüzünde yarattıktan sonra onu semâya çıkarttığına dair her hangi bir şey zikretmemiştir. Oysa Allah onu semâya çıkartsaydı bunu mutlaka zikrederdi. Zira böyle bir durum büyük bir öneme sahiptir.

(ııı) Vaat edilen cennet muttaki mü'minler girsin diye yaratılmıştır. Öyleyse lanetli ve nankör şeytan oraya nasıl girsin.

(ıv) Cennet sorumluluk yurdu değildir.

(v) Allah, Cennette bulanan kişinin dilediği şeyden faydalanmasına engel koymaz.

(vı) Cennette isyan söz konusu değildir.

Abduh, Âdem'in bulunduğu cennetle, vaat edilen cennet karşılaştırıldığında niteliklerinin uyuşmadığını, üstelik vaat edilen cennette kesintisiz bir ihsan ve bağışın olduğunu belirtir.[320]

Abduh'un konu ile ilgili sözlerini şöyle sürdürür: "*Biz Âdem'e şöyle buyurduk: Ey Âdem! Eşinle beraber şu bahçeye/cennete yerleşin*…" ayetinde 'yerleş' (uskun) denilmiş, 'gir' (udhul) denilmemiştir. Eğer Âdem üzerinde yaratılmış olduğu yeryüzünden cennete doğru gitseydi Allah, 'gir' (udhul) derdi ya da bu anlamda Âdem'in yeryüzünden cennete girdiğine işaret eden bir ifade kullanırdı. Ayette geçen 'yerleş' (uskun) ifadesi bize gösteriyor ki, yaratılış bu yeryüzü cennetindeydi ya da cennete yakın bir yerdi."[321]

Reşîd Rızâ ise kıssadaki cennet ile ilgili şöyle demektedir: "Bu cennet, kara parçalarının okyanus sularının altında olup yüzeye çıkmalarına yakın bir dönemde, su yüzeyine çıkan bir kara parçasının yüksek yeriydi."[322]

Abduh, "*Bunun üzerine (Âdem'e, eşine ve İblîs'e) 'ininiz' dedik*." ayetinde inmek fiilinin çoğul siğasında getirilmesi ile ilgili olarak burada 'Âdem'in nesli kastedilmektedir' şeklinde bir açıklamaya gerek olmadığını, zira "*Bir kısmınız diğerine*

[320] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 229.
[321] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 229.
[322] Cennet hakkında başka görüşere de değinen Reşîd Rızâ söz konusu görüşlerden hangisini tercih ettiğini açıklamaz. Bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, VIII. 295.

düşman olarak" ayetindeki ifadede yer alan 'düşmanlık' olgusunun bu anlamı takdir etmeye engel olduğunu belirtmiştir. Buna göre ayette geçen düşmanlığın insan ile kendi nesli arasında değil, insan ile şeytan arasında cereyan edecektir.[323]

İnmek anlamında kullanılan sözcük olan 'hubût'un esas itibari ile yüksek bir mekândan daha alçak bir mekâna yukarıdan aşağıya doğru inmek anlamına geldiğini söyleyen Abduh, 'Âdem semada idi' görüşüne destekleyen âlimlerin ilgili ayette geçen 'hubût' sözcüğünün bu anlamını düşüncelerine dayanak olarak kullandıklarını belirtir. Ancak ona göre ilgili sözcüğün bunun dışında başka anlamları da vardır. Nitekim "Hubût" sözcüğünün sözlük anlamında geçen yüksekliğin ve alçaklığın soyut da olabileceğine değinen Abduh, Ebû Müslim el-İsfahânî'ye atfen "Hubût" sözcüğünün, "*Ceza ve yenilgi ile bir yerden aşağıya doğru yuvarlanmak*" anlamına da geldiğini söyler. Bu çerçevede Abduh, cennetin yüksekçe bir yerde olması ve oradan çıkmaya hubût denmesi uzak bir ihtimal olmadığı gibi onların vardıkları yeni yerin daha önce bulundukları yerden daha aşağı mertebede olan bir yer olmasının da söz konusu olduğunu söyler. Ayrıca Abduh, bu kelimenin "*O halde çekin gidin Mısır ülkesine.*"[324] ayetinde olduğu gibi bir yurttan bir başka yurda gitmek anlamında olabileceğini de sözlerine ekler.[325]

3.2.6. Âdem Kıssasının Temsîlî Anlatımı ve Beşerin Fıtrî Merhaleleri

Ulemânın, Âdem'in yasak meyveden yemesi sonucu ismet sıfatına halel gelip gelmediği konusundaki tartışmalarına değinen Abduh, bu kıssanın temsîlî olarak ele alınması halinde Âdem'in ismetini tartışmanın kimsenin aklından geçmeyeceğini belirtir. Halef âlimlerince de bu kıssanın temsîlî kabul edildiğini söyleyen Abduh, Kur'ân'ın birçok anlamı açıklamak ve etkili hale getirmek maksadıyla konuyu soru cevap formatına veya hikâye üslubuna tahvil ederek temsîlî olarak anlattığını vurgular. Ona göre Kur'ân, bu yöntemle zihinleri, zahiri anlamın daha ötesine çekmektedir. Tıpkı "*O gün biz cehenneme, 'doldun mu?' diye, sordukça, 'Yok mu başka cehennemlik' diye karşılık verecek.*"[326] ayetinde olduğu gibi. Çünkü bu ayetten maksat Allah'ın cehenneme soru sorması ve onun da Allah'a karşılık vermesi değildir. Burada asıl

[323] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 230.
[324] Bkz. Bakara 2/61.
[325] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 230.
[326] Bkz. Kâf 50/30.

anlatılmak istenen, cehennemin ne kadar geniş olduğu ve ne kadar çok olursa olsun suçluların orayı dolduramayacağının temsîlî bir anlatımıdır.[327]

Söz konusu kıssanın temsîlî olarak ele alınması halinde ilgili ayetlerin anlattığı kişi, ilk insan olan Âdem değil, Âdem'in şahsında insan türü olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Abduh ilgili kıssayı şöyle değerlendirmektedir: "Allah'ın insanoğlunu yeryüzünde halife kılacağına dair haberi, yeryüzünün, kendisine verilen içsel kuvvetlerle varlığını sürdürecek bir kıvama geldiğini ve bu biçimiyle de yeni yaratılacak olan insan türüne hazırlandığının temsili yolla anlatımıdır. Böylece bu tür, bu âlemi sevk ve idare edecek ve yeryüzündeki varlıklar bu şekilde olgunlaşacaktır.

Meleklerin, insanın tercihlerini kendisinin yapmasından, bilgi ve eylemde kendisine sınırsız bir yetenek verilmesinden dolayı yeryüzünde fesada neden olacaklarını zannettikleri 'halife' hakkında, 'yeryüzünde fesat çıkaracak bir halife mi tayin ediyorsun' şeklindeki soruları, bütün bu yeteneklerin insanda mevcut olduğunu anlatmaktadır. İnsanın bu yeteneğe sahip olması onun yeryüzünde halife olmasıyla da çelişmemektedir.

Âdem'e isimlerin öğretilmesi, insanın yeryüzündeki her şeyi bilmeye yetenekli olduğu ve yeryüzünü imar etmede bu bilgiden yararlanma potansiyeline de sahip olduğu anlamına gelmektedir. İsimlerin meleklere sunulması ve onların bu sorulara cevap verememesi, âlemleri çekip çeviren her bir ruhun (kuvvenin) sahip olduğu bilincin, kendine deruhte edilen görevleri aşamayacak kadar sınırlı olduğunu göstermektedir.

Meleklerin Âdem'e secde etmeleri, bu ruhların ve güçlerin Âdem'e boyun eğdirildikleri ve onun bu konudaki sünnetullahı bilmesi, dolayısıyla, kâinatı ileriye doğru götürmede bunları kullanmasıdır. İblîs'in Âdem'e secde etmeyerek büyüklük tasladığının belirtilmesi, insanın kötülük ruhunu kendine boyun eğdirmekten ve her türlü çekişme ve sürtüşmenin kaynağı olan kötü çağrışımların fısıltısına engel olmada çaresizliğinin temsîlî bir anlatımıdır. Eğer bu güç de insana boyun eğdirilse idi, bir zaman sonra insanların melekten farkı kalmazdı. Başka bir deyiş ile insan, insan olma özelliğini yitirecekti.[328]

Ayette geçen 'cennet' kelimesiyle rahat ve nimet kastedilmiş olabilir. Zira insan, dalları bir birine geçmiş sık ağaçlı bahçelerde tat alacağı manzara, yiyecek, içecek, hoş

[327] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 232.
[328] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 232-233.

koku, hoş ses, gölge vb. gibi şeylerle karşılaşır. *Âdem* kelimesinden de insan türü kastedilmiş olmalıdır. Tıpkı bir kabileye kabilenin en büyük atasının isminin verilmiş olması gibi. Zira Arapça'da "Kelb şöyle yaptı" denir. Buradaki '*Kelb*' ile Kelb kabilesi kastedilir. Bu tür kullanımlar Arapça'da yaygındır. '*Ağaç*' kelimesinden de muhtemelen kötülük ve emre itaatsizlik kastedilmiştir. Nitekim Allah "hoş söz" kavramını temsîlî anlamda "hoş ağaç" ifadesiyle kullanmıştır. Yine "kötü söz"ü "pis ve habis ağaç" deyimiyle ifade etmiştir."[329]

Abduh, Allah'ın insan türünü üç aşamada yoktan var ettiğini belirtir. Bu aşamalardan ilkinin çocukluk aşaması olduğunu söyleyen Abduh, bu aşamada ne gamın ne de kederin söz konusu olduğunu, sadece oyun ve eğlenceden ibaret olacağını ve sanki çocuk ağaçları sık, dalları bir birine girmiş, meyveleri olgunlaşmış, nehirler akan, kuşları ötüşen bu cennetin daimi kalıcısıymış gibi davrandığını vurgular. "*Sen ve eşin beraberce cennete yerleşin*" ayetini Abduh, çocukluk aşamasına denk düştüğünü belirtir.[330]

Abduh, Âdem kelimesinin insan türü olduğu halde buna bir de "zevc" kelimesinin eklenmesi, cennete yerleşmenin kadın ve erkek bütün herkesi içine aldığına ve kadının yeteneğinin beşerî bütün hususlarda erkeğin yeteneği gibi olduğuna dikkat çekmek için olduğunu belirtir. Ardından da değerlendirmelerini şöyle sürdürür: " Âdem ve Havvâ'ya 'dilediklerinden yemeleri' emrinin verilmesi hoş olan şeylerin mübah olduğunu ve hayrın bilgisinin ilham edildiğini ifade eder.

'Ağacın yasaklanması' ise, kötülük bilgisinin ilham edildiğini ve fıtratın da kötülüğün çirkinliğini ve ondan sakınmak gerektiğini gösterdiği anlamına gelir. Bu iki ilham insanın yaratılış aşamalarından ikinci aşamada meydana gelir. "*Ona iki yolu gösterdik*"[331] ayeti bu ikinci aşamayı imler. 'Şeytan'ın vesvese vermesi ve onların ayaklarını kaydırması' beşer ruhuna yanaşan ve o ruhta kötülüğün çağrışımını güçlendiren çirkin ruhun görevi anlamına gelir. Yani; insan fıtratında, aslolan takva ve hayır çağrışımının daha güçlü olmasıdır. Bundan dolayı insan kötülüğe ancak şeytanın kendisine yanaşması ve vesvese vermesi neticesinde bulaşır.

'İnsanın cennetten çıkarılması' insanın doğal fıtratından çıkarak imtihan ve meşakkatle karşılaşmasının temsîlî anlatımıdır. 'Âdem'in bir takım kelimeleri alması ve

[329] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 233.
[330] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 233.
[331] Beled 90/10.

tövbe etmesi'[332] selim fıtratın, kötü işlerin ardından gelen cezalardan ders çıkarması, sıkıntı ile karşılaştığında Allah'a sığınması gerektiği anlamına gelir. 'Allah'ın onun tövbesini kabul etmesi'[333] Allah'ın insanlara, her sıkıştıklarında çıkış kapısı göstermesi, insanın da bundan ders alıp Rabbine sığınması ve böylece imtihan tuzağından kurtulması anlamına gelir."[334]

Abduh, Allah'ın Âdem ve Havvâ'ya hubûtu (inmeyi) iki kez emrettiğini söyler. Birinci hubût, onların cennetten çıktıktan sonra veya bu içinde bulundukları aşamadan çıktıktan sonra içine girdikleri ruhsal hâli bildirmektedir. Buna göre bu hâl, düşmanlık ile yeryüzünde istikrarı ve oradan faydalanmayı, ayrıca orada ebedi kalmamayı gerektirir.

İkinci hubût ise onların itaat etmeleri ile günaha bulaşmaları ve bu iki durumun etkilerini bildirmektir. Zira bu aşamanın içinde bulunan insan, sürekli ve kuşatıcı bir isyanın içinde olmadığı gibi sürekli olarak hidayette de değildir. Bu aşamada artık her şey onun çalışıp çabalamasına bağlıdır. Böylece artık her kim hidayet yoluna girerse kurtuluşa erip mutlu olur. Her kim de bu yoldan yüz çevirirse hüsrana uğrayıp bedbaht olur. Allah'ın 'inme'yi iki kez ifade etmesindeki sırrın bu olduğunu söyleyen Abduh, bu kelime ifadeye sırf pekiştirme katması için tekrarlanmamıştır, demektedir. Bu açıklamalardan sonra Abduh, "*Dedik ki: Hepiniz oradan inin*." ayetinin, nimet ve rahatlığın artık sona erdiğini ifade ettiğini söyler. Böylece insanın önünde artık iki yol vardır. Bu yollar; 'hidayet-delalet', 'iman-inkâr', 'felah-hüsran' olup dileyen artık hidayeti seçerek mutlu olur, dileyen de delaleti seçerek bedbaht olur.[335]

Abduh'un söz konusu kıssa bağlamında Allah'ın tarihî bilgi vermek gibi bir hedef gözetmediğinden söz etmesi; bu kıssanın temsilî bir karakter taşıdığını özellikle belirtmesi; Âdem'in ilk insan olması ve tüm insanların Âdem-Havvâ çiftinden çoğalması gibi yaygın inanışların Kur'ân nasslarına dayanmadığını söylemiş olması bu kıssanın Abduh'un zihninde tarihsel bir hadise olarak algılanmadığı şeklinde değerlendirilmiştir. Ayrıca kıssayı batinî karakterli bir şekilde yorumlamış olması mezkûr kıssanın adı konulmamış bir demitolojizasyon örneği olarak görülmesine yol açmıştır.[336]

---

[332] Bakara 2/37.
[333] Bakara 2/37.
[334] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 234.
[335] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 235.
[336] Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 97.

Abduh'un yukarıda geçen bu batinî yorumları hakkında adı konulmamış bir demitolojizasyon yöntemi olduğu ifade edilmiştir. Ancak Abduh'un dinî ve siyasi görüşleriyle ilgili yapılmış bir çalışmada bu iddiaların doğru olmadığı şu şekilde savunulmuştur:

"Abduh Kur'ân kıssalarını aklın önünde bir engel olarak değil inancı ifade eden ve onu sistemleştiren, ahlakı özetleyen ve bu konuda öğütler veren, ibadetlerin etkisini pekiştiren dolaylı bir anlatım tarzı olarak görmek istemektedir. Fakat bu, Hıristiyan dünyasında, İncil'de yer alan hikâyelere 'mitolojik söylem' gözü ile bakan görüşten farklıdır. Son görüş, kıssaları genelde soyut bir hakikatin hayali temsilleri olarak kabul etmekte, kıssanın tarihi olarak doğruluğuna yer vermemektedir. Batıda kıssa bir 'mit' olarak kabul edilmekte, dünyayı bilim öncesi bir zihniyetle algılama ve onun hakkında belli bir tarzda konuşma olarak görülmektedir. Kıssa, nesneleşmeyen güçlerin nesnelleştirilen özel bir anlatım biçimidir. Carl Jung ve Bultmann'ın ifadesiyle mit, 'yararlı bir düzmece'dir. Abduh ise kıssaların akla uygun bir yorumunu vermekte, bunların zahiri mananın ötesinde zihni daha derin düşüncelere yöneltme maksadına yönelik olabileceğini kaydetmektedir. Abduh, yukarıda özetlediğimiz aklın Kur'ân'ın yorumundaki rolü konusundaki öz düşüncesinden de anlaşılacağı gibi gaybî haberlerin ve kıssalarda belirtilen hususların insan zihnini tatmin edecek bir şekilde tevil edilmesini 'caiz' olarak nitelendirmekte ve bunların bir dogma olarak kabul edilmesini asla savunmamaktadır. Bunun da ötesinde batıda kıssa, bilimsel düşünceyle uzlaşması gerekmeyen ve hatta bilime göre 'absürd' olabilen bir anlatım tarzına sahipken Abduh, Kur'ân kıssalarının kozmolojik, antropolojik ve daha ileride existansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu yaklaşıma göre sözgelimi, Âdem'in yeryüzüne inişi' bütünüyle kaldırılıp atılmıyor, bu tür bir kıssanın, bizi şu ya da bu şekilde bir kargaşaya götüreceği beyan ediliyor. Ancak bunların modern ve mitsel olmayan bir şekilde yeniden yorumlanması gereği dile getiriliyor."[337]

Öztürk, Abduh'u ibra etmeye yönelik Bultmann'ın mitoloji hakkındaki görüşlerine ilişkin yapılan bu değerlendirmelerin yanlış veya eksik olduğunu ifade etmiş, ayrıca "Abduh, Kur'ân kıssalarının kozmolojik, antropolojik ve daha ileride existansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye

[337] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 290-291.

çalışmaktadır.” cümlesi esas itibariyle Bultmann’ın demitolojizasyon dediği şeye denk düştüğünü belirtmiştir.[338]

3.3. Hâbil ile Kâbil Kıssası

Mâide sûresinin 5/27. ayetinde Âdem’in iki oğlu olarak ifade edilen Hâbil ile Kâbil’in kıssası Kur’an’da şöyle geçmektedir.

“*Onlara Âdem'in iki oğlunun kıssasını bir ibret vesilesi olarak anlat: Hani onlar (Allah'a) birer kurban sunmuşlardı. Kardeşlerden birinin kurbanı Allah tarafından kabul edilmiş, diğerininki kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen [Kâbil] kardeşine [Hâbil’e],“Ahdim olsun, seni öldüreceğim.” demiş, kardeşi de şöyle karşılık vermişti: “Allah, ancak ibadette samimi ve ihlâslı olanların kurbanlarını kabul eder.”* “*Sen beni öldürmeye kalkışsan bile ben seni öldürmeye asla teşebbüs etmem. Çünkü ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım.*” “ *Beni öldürdüğün takdirde dilerim ki hem önceden işlediğin günahlarını hem de beni öldürme günahını yüklenip cehenneme girersin. Katillere yaraşan ceza da budur!*” *Nihayet (Kâbil) kıskançlık duygusuna yenik düşüp kardeşinin canına kıydı ve fakat böylece kendine yazık etti. Derken, Allah bir karga gönderdi. Karga ona kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini gösterircesine toprağı eşeleyip duruyordu. Bunu gören Kâbil, “Yazıklar olsun bana! Ben ki şu karga kadar bile olamadım, onun gibi toprağı eşip de kardeşimin cesedini gömmeyi akıl edemedim.” diye hayıflandı ve aynı zamanda derin bir pişmanlığa gark odu.*”[339]

Bu ayetlerden ilkinde geçen Âdem’in iki oğlunun kimler olduğu konusunda müfessirler ihtilaf etmişlerdir. Başta İbn Abbâs, İbn Ömer (ö. 73/692), Mücâhid ve Katâde (ö. 117/735) gibi sahabi ve tabiîn bilginler olmak üzere müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre bu ikisi Âdem’in iki oğlu olan Hâbil ile Kâbil’dir.[340] Hasan Basrî’ye (ö. 110/728) göre ise bunlar, Âdem’in bizzat iki oğlu değil, İsrâiloğullarından iki adamdır.[341] Öte taraftan Hâbil ile Kâbil’in arasında meydana gelen tartışmanın sebebi hakkında da iki görüş vardır. Bu görüşlerden birine göre Habil’in bir sürüsü varken; Kâbil ise toprak sahibi bir çiftçidir. Bunlardan her biri Allah’a yakınlaşmak adına O’na

---

[338] Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 100.
[339] Bkz. Mâide 5/27-31.
[340] Taberî, *Camiu’l-Beyân*, IV. 2819-22; Ebi’l-Hasen b. Muhammed b. Habib el- Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, Beyrut 2007, II. 27.
[341] Taberî, *Camiu’l-Beyân*, IV. 2822; Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, II. 27.

kurban sunarlar. Hâbil sürüsündeki en güzel koyunu, Kâbil ise ekinlerinden seçtiği en kalitesiz buğdayları kurban olarak sunar. Bunun üzerine gökten bir ateş iner ve Hâbil'in sunmuş olduğu kurbanı kabul ettiği için alır, öteki kurbanı ise orada bırakır. Böylece Kâbil kendi kurbanının kabul edilmediğini anlar ve kardeşi Hâbil'i kıskanarak onu öldürür.[342]

Diğer görüşe göre ise Âdem ile Havvâ'nın her batında biri erkek diğeri kız olmak üzere ikiz çocukları dünyaya geliyordu. O da aynı batında doğan kızını diğer batında doğan oğluyla evlendiriyordu. Böylece Hz. Âdem'in, önce Kabil ile onun ikizi olan kızı, sonra da Hâbil ile onun ikizi olan kızı doğdu. Kâbil'in ikizi olan kızı güzeldi. Âdem, Kâbil'in ikizi olan kızı, Hâbil ile evlendirmek istedi. Ama Kâbil, "Bu yapmak istediğin, Allah'ın bir emri olmayıp, kendi uygulamandır" diyerek buna karşı çıkmıştır. Bunun üzerine Âdem, iki oğluna, "Allah'a birer kurban sunun, O, kimin kurbanını kabul ederse, kızla o evlenir." dedi. Böylece Allah Teâlâ, Hâbil'in kurbanı üzerine bir ateş indirerek, onun kurbanını kabul ettiğini gösterdi. Bunu hazmedemeyen Kâbil, kıskançlığından ötürü Hâbil'i öldürdü.[343]

Reşîd Rızâ ilgili ayetlerde geçen kıssanın yaşanmış olduğunu belirtir ve Âdem'in iki oğlunun kim olduğu konusunda cumhura dayandırılan, "Onlar Hâbil ile Kâbil'dir" görüşünü benimser. Ancak Kâbil'in Hâbil'i neden öldürdüğü konusunda klasik tefsirlerde geçen rivayetleri tuhaf olarak değerlendirir ve bu rivayetlerin hem aslının hem de faydasının olmadığını belirterek onlardan uzak durulması gerektiğini belirtir.[344]

Reşîd Rızâ ilgili kıssanın her ne kadar yaşanmış olduğunu belirtse de 'Kur'ân'da kıssalara tarih bilgisi vermek için değil, ders ve ibret vermek için yer verilmiştir' düşüncesinden hareketle kıssa hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

"Âdem'in iki oğlunun kıssası, kıskançlığın insanlık tarihindeki ilk cinayetin işlenmesinde kışkırtıcı bir rol oynadığını bize gösteren en eski kıssadır. Hâlâ da insanların çeşitli tabakadaki -aile bireylerinden kabile üyelerine ya da devlet vatandaşlarına kadar- toplumsal hayatlarını bozmaya devam etmektedir. Allah'ın soy, ya da ırk veya din olarak kardeşi olan birine vermiş olduğu nimet kıskanç kişiye ağır

[342] Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, II. 27-28; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI. 209.
[343] Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, II. 27-28; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI. 209.
[344] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 281-282.

geldiği, benzer nimete ulaşmak için çabalamak yerine, sonucu kendisi için bedbahtlık bile olsa kardeşine saldırdığı görülmektedir. Nitekim zamanımızda da Müslümanların ilerlemesinin önündeki engellerin en büyüğü kıskançlıktır. Çünkü toplumlar ancak içlerinde ıslahçıların olmasıyla yükselirler. Oysa bizde her ne zaman bir ıslahçı belirse kıskanç kişiler onun çalışmalarını boşa çıkarmak için engel olurlar."[345]

Reşîd Rızâ mezkûr kıssa hakkında başka bir ifadesinde kıssanın vermiş olduğu mesaj üzerinde durarak ondan çıkarılması gereken ders ve ibretler hakkında şunları söylemektedir:

> Söz konusu ayetlerde geçen kıssa mesajın muhataplarca daha iyi kavranmasını hedefleyen bir örneklemeden ibarettir. İlgili ayetlerin doğrudan muhatapları Yahudiler olduğu için burada Tekvin kaynaklı bir örnek verilmiştir. Esasen, kardeşlik ve akrabalıktan doğan sevgi ve merhamet duygularına baskın çıkan kıskançlık duygusunun yol açtığı kötülüğün tercihiyle ilgili olan bu hikâyeden şöyle bir mana çıkabilir: (Burada) İnsanoğlunun içgüdüleri ile akrabalıktan kaynaklanan yakınlık duygusu arasında bir çatışma eğilimi her zaman mevcuttur. Bunun içindir ki kişisel arzu, istek ve çıkarlar sebebiyle yakın akrabalar arasında üstünlük ve imtiyaz çekişmesi ortaya çıkabilmektedir. Bu tür bir çekişmenin kıskançlığa, kıskançlığın da zulüm ve düşmanlığa yol açabileceği açıklanmaktadır. İşte bu kıssada, din duygusu ve bizzat dinin yol göstermesi sayesinde batıl yerine hakkın, kötülük yerine iyiliğin tercih edilmesiyle insan doğasının mezkûr türden kötülüklerden arınacağı sonucunu çıkarmaya yönelik bir örnek verilmiştir ki bu örnekte Kâbil iç dünyasında kötülük dürtüsünün egemen olduğu insan tipini, Hâbil ise iyilik ve hayır işleme eğiliminin baskın çıktığı insan tipini temsil etmektedir. Nitekim Hâbil'in ayette geçen, "*Sen beni öldürmeye kalkışsan bile ben seni öldürmeye asla teşebbüs etmem. Çünkü ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım.*" sözü bunu desteklemektedir.[346]

Kâbil'in benliğindeki kardeşlik sevgisi, yakın akrabalık bağı ile kardeşine karşı büyüklük ve üstünlük kurmayı ya da onunla eşit olmayı istemesi, kardeşinin kurbanının kabul edildiği için onu kıskanması sonucu iç dünyasında meydana gelen psikolojik çatışma şu ayette, "*Nihayet (Kâbil) bencilliğinden ötürü kıskançlık duygusuna kapıldı ve kardeşinin canına kıydı. Böyle yaparak da kendine yazık etti.*" şeklinde işaret edilmiştir.

---

[345] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 291-292.
[346] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, X. 216-217.

Reşîd Rızâ'ya göre bu kıssa, Kur'ân'ın bir lafızla birçok gerçeği göstermesinin en seçkin örneklerinden biri olarak sayılmaktadır.[347]

3.4. Hz. Nûh Kıssası

Kur'ân'da kendisinden en çok bahsedilen peygamberlerden biri de Hz. Nûh'tur. Baştan sona onun vermiş olduğu tevhid mücadelesine anlatan Nûh sûresi başta olmak üzere yirmi sekiz sûrede kendisi hakkında bilgi verilmiş, adı da toplam kırk üç yerde geçmiştir.

3.4.1. Klasik Tefsir ve Kısas-ı Enbiya Literatüründe Hz. Nûh ve Tufanı Kıssası

Klasik tefsir ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında bu kıssa hakkında çok çeşitli bilgiler nakledilmektedir. Bu rivayetlere göre insanlar Hz. Nûh'a kadar tevhid inancıyla yaşamış ve putperestlik ilk defa Hz. Nûh'un kavmiyle ortaya çıkmıştır. Hz. Nûh, kavmini putperestlikten uzaklaştırıp tevhid inancına yeniden dönmelerini sağlamak için gönderilmiştir.[348] Elli yaşında peygamber olarak seçilen Hz. Nûh, dokuz yüz elli yıl yaşamış ve kavminin arasında kalmış olan Nûh, elli yaşında peygamber olmuş, kavmini sadece Allah'a kulluğa çağırarak onları Allah'tan başkasına kulluk etmemeleri hususunda uyarmıştır.[349] İnanmamaları halinde de azaba uğrayacaklarını bildirmiştir. Buna karşılık kavmi ona inanmadığı gibi onu yalancılıkla suçlamış, mecnunlukla itham etmiş ve onu taşlamakla tehdit etmiştir.[350] Üstelik ondan davetini kabul eden alt tabakayı çevresinden uzaklaştırmasını ve başlarına geleceğini bildirdiği azabı bir an önce getirmesini istemişlerdir.[351]

Hz. Nûh, uzun mücadeleler sonucu kavminin putperestlikten vazgeçmeyeceğini anlayınca inanmayanları cezalandırması için Allah'a dua etmiştir. Allah da Nûh'un duasını kabul etmiş ve inkârcı kavmin tufanla helak edileceğini, kendisinin ve inananların kurtulacağını bildirerek bir gemi yapmasını istemiştir. Daha sonra Nûh,

---

[347] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, X. 216-217.
[348] Ebu'l-Fidâ İsmaîl b. Ömer ibn Kesîr, *Kısasu'l-Enbiyâ*, Kahire 2008, s. 52-53; Hâmid Ahmed et-Tâhir el-Besyûnî, *Kısasu'l-Kur'ân*, Kahire 2005, s. 82.
[349] Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî es-Sa'lebî, *Arâisu'l-Mecâlis*, Beyrut 2004, s. 51.
[350] Bkz. Şuarâ 26/116.
[351] Bkz. Hûd 11/29-32.

gemiyi yapmada tahtaları nasıl temin edeceğini sorunca, Allah ona ağaç dikmesini buyurmuştur. Kırk yıl sonra o ağaçlar büyüyerek her tarafa yayılınca Allah, Nûh'a o ağaçlarla gemi yapmasını emretmiştir. Bu durum karşısında çevresindeki insanlar bu gemiyi karada mı yürüteceksin diyerek onunla alay etmiş, O da karşılık olarak "Yakında öğreneceksiniz." demiştir.[352]

Uzunluğu altı yüz altmış, genişliği üç yüz otuz, yüksekliği otuz üç arşın olan üç katlı bir gemi inşa etmiş, geminin birinci katına çiftlik hayvanları ile yırtıcı kuşları, orta kata vahşi hayvanları, sayıları yedi ile seksen arasında ihtilaf söz konusu olan insanları ise en üst kata yerleştirmiştir. Daha sonra göğün kapıları açılmış, yerin kaynakları fışkırmış, göğün ve yerin suları birleşmiş, gemi azgın suların üzerine yüzerken Nûh ve ona inananlar kurtulmuş, Nûh'un eşi ve bir oğlu dâhil olmak üzere inanmayanlar ise suda boğulmuştur. Kırk gün kırk gece sular kaynamaya devam etmiş, sular dağların üzerinden on beş arşın yükselmiş ve gemide bulunanlar hariç yeryüzünde hiçbir canlı kalmamıştır. Geminin altı ay gibi uzun bir süre su üstünde kalmasından dolayı gemi pislik ile dolup taşmış, bunun üzerine Allah, Nûh'a filin kuyruğunu çimdiklemesini emretmiş, Nûh filin kuyruğunu sıkınca da bir erkek ve bir dişi domuz düşmüş ve bunlar gemideki tüm pislikleri yemiştir. Ardından da gemi farelerin istilasına uğramış ve bu fareler gemiyi kemirmeye başlamış, bunun üzerine Allah Nûh'a aslanın iki gözünün ortasına vurmasını buyurmuştur. Böylece aslanın burun deliğinden bir erkek ve bir dişi iki kedi çıkmış ve bu kediler gemiyi farelerin istilasından kurtarmıştır.[353]

Daha sonra Nûh, yerde neler olup bittiğini öğrenmek için bir kargayı göndermiş, ancak karga bir leş görüp onu yemeye başlayınca Nûh, kargaların insan evlerine alışmamaları için onların korkak olmaları için beddua etmiştir. Ardından güvercini göndermiş, o da gagasıyla bir zeytin dalı alıp getirmiştir. Zeytin dalından yeryüzündeki suyun azaldığını anlamış olan Nûh, güvercinin boynuna yeşil halka geçirerek onların emniyet içerisinde yaşamaları için dua etmiştir.[354]

Tufan Ab ayının 13'ünde ve Hz. Nûh altı yüz yaşında iken başlamış, 10 Receb'de Hz. Nûh ve ona inananlar gemiye binmiş, altı ay gemide kalmış ve 10

[352] Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, III. 594-596; Sa'lebî, *Arâisu'l-Mecâlis,*s. 51-53.
[353] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 4332; Sa'lebî, *Arâisu'l-Mecâlis,* s. 52-54.
[354] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 4332; Sa'lebî, *Arâisu'l-Mecâlis,* s. 55.

Muharrem'de gemi Cudi adındaki dağın üzerine demir atmıştır. Hz. Nûh ve beraberindeki inananlar Cezire diyarında Sûk Semanîn adı verilen bir köy kurmuştur.[355]

3.4.2. Hz. Nûh'un Yaşı

Kur'ân'daki ifadelerin zahirine ve İslâm âlimlerinin kahir ekseriyetine göre Nûh'un ömrü yaklaşık olarak dokuz yüz elli yıldır. Ancak çağdaş dönemde kimi âlimlerce Nûh'un değil, getirmiş olduğu yasaların ömrünün dokuz yüz elli olduğu yönündedir.[356] Kimilerinin de Kur'ân'da geçen, "*Rabbinin katındaki bir gün sizin saydığınız bin yıl gibidir*."[357] ayetini, "Dünyanın yaratılışındaki günlerin/yılların bugünkü günlerden/yıllardan nasıl daha uzunsa, eski zamandaki yıllar da, tarihin tedvin edildiği zamandan sonraki yıllardan daha kısadır."[358] şeklinde düşündüklerini aktaran Reşîd Rızâ, bu anlayışların doğru olmadığını, yapılan bu karşılaştırmanın daha geçerli bir delile ihtiyacı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Reşîd Rızâ o zamandaki doğal insan ömrü ve fıtrata uygun yaşamı vücut için daha uygun ve hastalıklar da daha az olduğu için ayetin zahiri anlamının daha doğru olduğunu; dolayısıyla ayete zahirinde geçtiği gibi inanmak gerektiğini vurgulamıştır.[359]

3.4.3. Tufan Hadisesi

Tufan hadisesi başta Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavi dinlerin yanı sıra bazı farklılıklarla birlikte Filistin, Yunanistan, Asur, Amerika, Avustralya, Hindistan, Tibet, Çin, Malezya ve Litvanya gibi çeşitli bölgelere ve ırklara ait çok sayıda halkın geleneğinde ve inancında bulunmaktadır.[360] Tufan başta Yahudilik olmak üzere birçok inanca göre küresel ölçekte gerçekleşmiştir. Buna karşın, Mecusilik gibi bazı inançlara göre ise de bölgesel ölçekte gerçekleşmiştir.[361]

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre de Nûh tufanı küresel ölçekte gerçekleşmiştir. Nitekim İbn Abbâs'a dayandırılan bir rivayete göre tufandan Nûh ve

---

[355] Sa'lebî, *Arâisu'l-Mecâlis,* s. 55; Ömer Faruk Harman, "Tufan", *DİA*, Ankara 2012, XXXXI. 322.
[356] Mevlana Muhammed Ali, *Kur'ân-ı Kerim Tercümesi ve Meali*, çev. Ender Gürol, Ohio 2008, s.750; Ömer Rıza Doğrul, *Kur'ân ve İslâm Üzerine*, İstanbul 2006, s. 249.
[357] Bkz. Hacc 22/47.
[358] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 81.
[359] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 81.
[360] Ömer Faruk Harman, "Tufan", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI. 321.
[361] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 83.

onun neslinin dışında geride kimse kalmamıştır.[362] Ancak Reşîd Rızâ bu görüşü benimsemez. Ona göre tufan bölgesel ölçekte olup onun peygamber olarak gönderildiği kavmin yaşadığı sınırlarda meydana gelmiştir. Reşîd Rızâ, tufanın küresel ölçekte gerçekleştiğini ileri sürenlerin kanıt olarak ele aldıkları ayetleri de şöyle değerlendirir: *(Yeryüzünde) geride onun (Nûh) soyunu bıraktık'*[363] ayeti, yeryüzündeki tüm insanlardan geriye kalan değil, onun kavminden geriye kalanların onlar olduğu anlamına gelir. *Nûh: Rabbim! Bu topraklarda gezip dolaşan hiçbir kâfir bırakma*[364] ayetinde geçen 'yeryüzü/yer' ifadesinden maksadın tüm yerküre olduğuna dair bir nass bulunmamaktadır. Üstelik peygamberler ve onların kavimleri ile ilgili haberlerde, 'yeryüzü/yer' ifadesi kullanılmakta ancak bu ifadeden tüm yerküre değil, onların yaşadıkları yer ve vatanları kastedilmektedir. Sözgelimi Kur'ân'daki şu ayetler de bu hususa örnek teşkil eder. "*Bu yerin (memleketin) yönetimini kardeşinle birlikte ele geçirmek için mi çıktın karşımıza*?"[365] ayetinde geçen 'yer'den maksadın Mısır, "(*Müşrikler*) *seni o yerden (yurdundan/Mekke'den) çıkarmak için neredeyse dünyayı başına dar edeceklerdi.*"[366] ayetinde geçen 'yer'den maksat da Mekke'dir.[367]

Reşîd Rızâ ayetlerin zahiri ve Ehl-i Kitap'tan tevarüs edilmiş geleneksel bilgiler göz önüne alındığında tufanın Nûh zamanında tüm yerkürede değil de sadece onun kavminin yaşadığı bölgede gerçekleştiğinin anlaşıldığını ifade etmektedir. Buna göre Nûh kavminin tümü tufanla helak edilmiş, onun neslinden başka kimse kalmamıştır. Bu bilgiler de tufanın, tüm yerkürede değil de sadece onların yaşadığı ova ve dağlık bölgelerde gerçekleşmiş olmasını gerektirmektedir. Kaldı ki, o dönemde var olan kuru kara parçaları, dünyanın oluşumu ve beşerin orada var edilmesi zamanı ile yakın bir zaman dilimi olduğundan az bir yüzeyi kapsamaktaydı. Nitekim kozmoloji ve arkeoloji bilim adamları da dünyanın oluşumunu, "Dünya güneşten koptuğunda tutuşmuş bir ateş topuydu. Daha sonra su topuna dönüştü ve üzerinde aşamalı olarak kara parçaları meydana geldi." şeklinde açıklamaktadırlar.[368]

---

[362] Tâberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 6901; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, V. 53; Beğâvî, *Meâlimu'l-Tenzîl*, IV. 25; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, VII. 349.
[363] Bkz. Sâffât 37/77.
[364] Bkz. Nûh 71/26.
[365] Bkz. Yûnus 10/78.
[366] Bkz. İsrâ 17/76.
[367] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 83.
[368] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 83-84.

3.5. Hz. Sâlih Kıssası

Arap kavminin ikinci peygamberi sayılan ve Hz. Nûh'un soyundan geldiği söylenen Hz. Sâlih'in adı Kur'ân'da dokuz yerde geçer. Hz. Sâlih, halkı putperest olan Semûd kavmine peygamber olarak gönderilmiştir. Peygamber olmadan önce kavmi nezdinde saygın bir kişi olan Hz. Sâlih peygamber olduktan sonra, tamamen dünyevileşmiş, zevkinin peşinde koşan halkını uyarmaya çalışmıştır. Fakat halkı tarafından dikkate alınmadığı gibi, büyülenmiş olmakla da itham edilmiştir. Daha sonra kavminin ileri gelenleri, Hz. Sâlih'ten peygamberliğinin kanıtı ve doğruluğunun ölçütü olarak kendilerine bir mucize getirmesini istemiş, bu isteklerine karşılık olarak dişi deve verilmiştir. Fakat Semûd kavmi çok geçmeden onu boğazlamış, üç gün sonra başlarına gelen azapla da helak olmuştur.[369]

3.5.1. Allah'a Atfedilen Devenin Mucizevi Yönü ve Öldürülmesi

Rivayetlere göre, yirmi yıl süren bir davet sürecinin ardından Semûd kavminin ileri gelenleri, Hz. Sâlih'ten söylediklerini doğrulayacak bir mucize istemişlerdi. O da onlara nasıl bir mucize istediklerini sormuştu. O dönemdeki putperestlerin putlarıyla birlikte geleneksel olarak kutladıkları bayramları vardı. O gün geldiğinde Hz. Sâlih kendi ilahına onlar da kendi ilahına yalvaracak, kimin duası kabul edilir ve istediği verilirse, herkes kendi dinini terk edip diğerinin dinine girecekti. Semûd kavmi kendi ilahlarından, Hz. Sâlih'in yapacağı duanın kabul edilmemesi hususunda niyazda bulunmuş ve Hz. Sâlih'ten falan kayanın içinden şu özelliklere sahip bir deve çıkarması karşılığında onun peygamberliğini doğrulama ve onun peygamberliğine iman etme taahhüdünde bulunmuşlardı. Hz. Sâlih de kayanın yanında bu isteğinin yerine gelmesi için Allah'a niyazda bulunmuş, Allah'ta onun bu duasını kabul etmişti. Bunun üzerine kaya, sanki doğum sancısı gibi sancılanmış, gebe bir kadın gibi hareket ederek titremiş, sonra da ikiye ayrılarak içinden istedikleri özellikte bir deve çıkmıştı. Semûd kavmi bu deveyi istedikleri kadar sağar ve bütün kaplarını süt ile doldururlardı.[370]

Hz. Sâlih, kavminden su nöbeti tutmalarını; buna göre su kuyusundan bir gün deve, bir gün de kendilerinin kullanmasını istemişti. Su içme sırası devenin olduğu gün, deve vadilerde ve yamaçlarda otlar, sonra da gelir suyunu içer ve bütün kavme yetecek

[369] Bkz. Hûd 11/62-64; Şuarâ 26/142-155.
[370] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, V. 3556-57; Sa'lebî, *Arâisu'l-Mecâlis.* s. 62.

kadar süt sağlardı. Su içme sırası kavmin olduğu gün ise kuyuya yaklaşmazdı. Ayrıca Hz. Sâlih onları gönderilen bu deveye zarar vermemeleri, aksi halde ilahi cezaya çarptırılacakları konusunda da uyarmıştı. Bir gün Hz. Sâlih onlara, "Şu içinde bulunduğunuz ayda helak olmanıza neden olacak bir erkek çocuk doğacak" demiş, bunun üzerine kavim, yeni doğan dokuz erkek çocuğunu keserek öldürmüştü. Daha sonra bir erkek çocuk daha doğmuş, ancak babası onu kesmemiş, çocuk hızlıca büyümüştü. Bir gün bu çocuk ve arkadaşları su sırasının devede olması sebebiyle rahatsız olmuş ve deveyi ilk fırsatta öldürmeye karar vermişlerdi. Bu karar doğrultusunda buldukları ilk fırsatta da deveyi boğazlamış, üstüne de Hz. Sâlih'e, söz ettiğin azabı getirebiliyorsan getir, diyerek meydan okumuş, Hz. Sâlih de onlara, üç günün sonunda istedikleri azabın çok yakında geleceğini bildirmişti. Gelecek bu azabın alameti hakkında ise Hz. Sâlih, birinci gününde yüzlerin sararacağını, ikinci gününde kızaracağını, üçüncü günde ise kararacağını bildirmişti. Bu durumdan rahatsız olmuş ve Hz. Sâlih'i ve ailesini öldürme teşebbüsünde bulunmuşlardı. Dördüncü gün gelip çattığında azabın nereden geleceğini bilmediklerinden, kâh semaya bakmış kâh yere… Derken, güneşin doğduğu sırada yerkürenin bütün çığlıklarını içinde taşıyan bir gürültü kopmuş ve bir anda, Hz. Sâlih ve ona inananların dışında kalan tüm kavmin göğüslerindeki kalpler paramparça olmuş ve oracıkta helak oluvermişlerdi.[371]

3.5.2. Allah'a İzafe Edilen Dişi Devenin Mahiyetine İlişkin Görüşleri

Müfessirlerin çoğunluğu, bu dişi devenin mucizevî bir yapıda olduğu hususunda görüş birliği içerisindedir. Ancak mucizevî yönü konusunda aralarında görüş farklılığı çıkmıştır. Kimi müfessirler bu devenin mucizevî yönünün, onun bir erkek ve dişiden üretmemiş olmasından, yavruluk süreci yaşamadan tam ve eksiksiz olarak yaratılmış olmasına bağlarken; kimi müfessirler ise onun, tek başına bütün kavme yetecek kadar su içmesine bağlamıştır.[372] Ayrıca müfessirler, Allah'ın o deveyi kendisine izafe etme sebebini de onun bir dişi ve erkekten üretmemiş olmasıyla açıklamışlardır.[373]

Reşîd Rızâ, bazı müfessirlerin ayette geçen Allah'ın devesi (Nâkatullâh) izafesini dikkate alarak, bu devenin diğer develerden farklı olarak olağanüstü bir şekilde

---

[371] Taberî, *Camiu'l-Beyân,*3558-60; Sa'lebî, *Arâisu'l-Mecâlis,* s. 63-65.
[372] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV. 169.
[373] Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 2003, I. 399; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 370; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV. 331.

yaratıldığını ileri sürdüklerine değinir; fakat o bu görüşe katılmaz. Ona göre Allah, bu deveyi kendi adına izafe ederek (Beytullah'ta olduğu gibi) şereflendirmiş, yemesi ve içmesi bakımından onu diğer develerden ayrıcalıklı tutmuştur. Ayrıca bu izafe ile Allah'ın yeri (Ardullah) izafesi arasında bir anlamsal bağ kurar. Buna göre nasıl ki, Allah'ın yeri (Ardullah) izafesi, kimsenin ekip biçmediği sahipsiz meralar anlamına geliyorsa, Allah'ın devesi (Nâkatullah) ifadesi de bu devenin belirli bir sahibinin olmadığı anlamına gelir. Ayrıca bu izafe ile devenin selamette kalması gerektiği yönündeki emir, bütün topluma ona bakma yükümlülüğünü de getirmiştir.[374]

Reşîd Rızâ, bazı rivayetlerde belirtildiği üzere, devenin mucizevî bir şekilde kaya veya tepeden yaratılmış olduğunu kabul etmez. Zira ona göre bu tarz bilgileri içeren rivayetler, delil sayılabilecek kadar güvenilir değildir.[375] Ona göre deve hakkındaki ilgili tüm ayetler, onun hissi bir mucize olduğuna değil, bir nişane/gösterge olduğuna işaret etmektedir. Bu nişane de, Semûd kavminden hiç kimsenin ona, yiyeceğine ve içeceğine kötülükle ilişmemesidir.[376] Buna göre Semûd kavmi, Hz. Sâlih'ten bir nişane (*âyet*) istemiş, Allah da bu deveyi Semûd kavmi için bir helak olma nişanesi yapmıştır. Onlar da Allah'ın kendileri için göndermiş olduğu bu nişaneyi önemsemeyerek deveye ilişilmemesi hakkındaki emre karşı gelmiş, böylece kendilerini helaka sürüklemişlerdir.

Reşîd Rızâ tarafından yapılan bu yorum, çağdaş dönemde Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî ve Muhammed Tâhir b. Aşûr tarafından da desteklenmiştir.[377]

3.6. Hz. İbrâhîm Kıssası

Hz. İbrâhîm güneş, ay, yıldızlara ve onların yeryüzündeki temsilcileri kabul ettikleri putlara tapınan bir topluluğa peygamber olarak gönderilmiştir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam tarafından en büyük ata ve temel referans noktası kabul edilen Hz. İbrâhîm, Tevrat'ta ve genel olarak Yahudi dinî literatüründe ayrıca Hıristiyan kültürü ile Kur'an-ı Kerim ve sonraki İslâmî literatürde diğer birçok peygambere nisbetle daha geniş malumat bulunmaktadır. Bilhassa Yahudi ve İslam kaynaklarında

---

[374] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII. 442-43.
[375] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII. 443.
[376] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII. 442-43.
[377] Muhammed Ali, *Kur'ân-ı Kerim Tercümesi ve Meali*, s. 319; Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, VIII. 219.

Hz. İbrâhîm hakkında tevhid inancını yerleştirmek üzere gösterdiği faaliyetler merkeze alınarak bilgi verilmiştir.[378]

Adı Kur'ân'da on dördüncü sûreye isim olarak verilen ve sûrelerde kendisinden çokça bahsedilen Hz. İbrâhîm'in adı toplam altmış sekiz yerde geçmekte olup ulu'l-azm peygamberlerden biridir. Kur'ân peygamberlere ilişkin açıklamalarında takip ettiği, muhataplarının dini ve ahlaki yönden aydınlanmasını ve ders almasını amaçlayan genel yöntemine uygun olarak Hz. İbrâhîm'den bahsederken de Tevrat'ta olduğu gibi kronolojik akışa göre bilgi vermek yerine çeşitli sûrelerde münasebet düştükçe onun genel inanç tarihindeki yerini, öğretisinin ana hatlarını ve özelliklerini, tebliğ faaliyetleri ve yöntemlerini, kişiliğinin dinî, ahlakî, içtimaî ve ailevî boyutlarını tanıtmış, bu konularla ilgisi ölçüsünde hayatından da bazı kesitler vermiştir.[379]

3.6.1. Hz. İbrâhîm ve Dört Kuş Meseli

Klasik tefsirdeki rivayetlere göre Hz. İbrâhîm deniz kıyısında bir leş görür. Deniz kabardığında, dalgaların leşi götürdüğünü ve böylece onu denizdeki canlıların yediğini, sular çekildiğinde ise onu vahşi hayvanların, arta kalanını da kuşların gelip yediğini görür. Bunun üzerine Hz. İbrâhîm, Allah'tan böyle parçalara ayrılan bu canlıların tekrar nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini ister.[380] Bu isteğine karşılık Allah, "Yoksa inanmıyor musun?" diye sorunca, Hz. İbrâhîm, "Elbette inanıyorum ancak kalbim tatmin olsun istiyorum" der. Bunun üzerine Allah, İbrâhîm'den dört tane kuş yakalamasını ister. O da horoz, tavus, karga ve güvercin olmak üzere dört farklı türdeki kuşu temin eder. Daha sonra Allah, o kuşları parça parça yaparak iyice birbirine karıştırmasını ve parçalarını farklı dört dağa bırakmasını emreder. Sonra da onları kendisine çağırmasını ister. Hz. İbrâhîm kuşları kendine çağırınca, tüm kuşların dirilerek kendisine doğru hızla geldiklerini görür.[381]

Klasik tefsirlerde İbn Abbas (ö. 68/687-88), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]), Hasen el-Basrî ve Mücâhid gibi sahabe ve tâbiûn âlimleri başta olmak üzere çoğu müfessir, Bakara 2/260. ayette geçen '*surhunne*' ifadesini yukarıda aktardığımız rivayetler doğrultusunda, "*Onları kesip parçala!*" şeklinde anlamışlardır.[382] Sözcüğün

---

[378] Ömer Faruk Harman, "İbrahim", *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 266.
[379] Ömer Faruk Harman, "İbrahim", *DİA*, XXI. 269.
[380] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV. 42. Ayrıca benzer rivayetler için bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1533-1534; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 591-592.
[381] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1536-38; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 592-94.
[382] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1539-42; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV. 45-46;

bu anlamı çerçevesinde müfessirlerin kahir ekseriyeti, Hz. İbrâhîm'in ayette bildirildiği gibi dört tane kuş yakaladığını, onların tüylerini yolarak kesip parçaladığını, ardından da her bir parçasını farklı dört dağa bıraktığını ve onları kendine çağırdığında süratle ona doğru uçtuklarını ifade etmiştir.[383]

Abduh, Ebû Müslim el-İsfahânî'nin bu görüşe itirazda bulunuşunu daha isabetli bulmuş ve onun konuyla ilgili görüşünü benimsemiştir. Ebû Müslim el-İsfahânî'ye göre Allah bu ayette kendisinden ölüleri nasıl dirilttiğini gösterme talebinde bulunan Hz. İbrâhîm'e, bu gerçeği anlamasını sağlayacak hissi bir örnek (misal-ı mahsus) sunmuş; böylece ruhların bedenlere iadesinin Allah için son derece kolay bir iş olduğunu ona somut bir şekilde göstermiştir. Buna göre ayette anlatılmak istenen şudur: "Kuşları kendine alıştır ve onları çağırdığında çabucak sana gelecek alışkanlığı kazanana kadar bu eğitimi sürdür. Kuşların eğitimi tamamladıktan sonra her birini sağ olarak bir dağın tepesine bırak ve sonra onları çağır. Göreceksin ki çabucak sana doğru geleceklerdir."[384] Ayrıca Abduh, ilgili ayetin Hz. İbrâhîm'in bu söylenenleri yaptığını da göstermediğini ifade eder. Zira ona göre Kur'ân'da her emir kipi ile buyurulanın vucub ifade etmediği için Hz. İbrâhîm ayette anlatılanları yapmamış olabilir. Nitekim birçok haber cümlesi, özellikle de ifadeyi güçlendirmek istendiğinde emir kipi şeklinde kullanılır. Sözgelimi, sana mürekkebin nasıl yapıldığını soran kişiye, "Şu malzemeleri al, aldığın malzemeleri şöyle karıştır." demesi gibidir. Oysa burada kullanılan emir kipi ile bunların mutlaka yerine getirilmesi istenmemektedir; aksine istendiğinde nasıl yapılacağına dair tarif verilmektedir."[385]

Ebû Müslim el-İsfahânî, ayette geçen '*surhunne*' ifadesinin Arapça'da yaygın olarak "*kendine alıştır*" anlamına geldiğini söyler. O, ayette geçen ilgili kelimenin kesip parçalama anlamını taşıdığına dair hiçbir emarenin bulunmadığını; dolayısıyla, kelimeye delalet dışı bir anlam yüklemenin de doğru olmadığını belirtir. Ebû Müslim el-İsfahânî'ye göre eğer '*surhunne*' sözünde kesip parçalamak anlamı kastedilmiş olsaydı, Allah bu sözcüğün ardından *ileyk* (sana/kendine) ifadesini kullanmazdı. Çünkü bu sözcükle kesme anlamı kastedildiğinde *ilâ* harf-i cerri kullanılmaz. Bu noktada, ayetin "Dört tane kuş yakala ve onları parçala" (*fe-huz ileyke erba'aten mine't-tayri fesurhunne*) şeklinde takdir edilerek, kendisinde bir takdim-tehir bulunduğu ileri

[383] Bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1538-47; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I. 186-188; İbn Atiyye, *el-Muherreu'l-Vecîz*, I. 352-355; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV. 46.
[384] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 47; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV. 46.
[385] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 47.

sürülebilir; ancak, bir delil olmaksızın takdim-tehir yapmanın, kişiyi ayetin zahirine aykırı bir anlamı kabul etmeye sürükler. Ayrıca, *sümme'd'uhünne* (sonra onları çağır) cümlesindeki *hünne* zamiri, kuşların parçalarına değil bizzat kendilerine râcidir. Aynı şekilde, *ye'tineke sa'yen* (çabucak sana gelecekler) cümlesindeki *nun* zamiri de yine kuşlara râcidir. Oysa diğer yoruma itibar edildiğinde, kuşların değil onların parçalarının çabucak gelecekleri şeklinde ayetin zahirine aykırı bir anlam ortaya çıkmaktadır.[386]

Fahrededdin er-Râzî'nin, Ebû Müslim el-İsfahânî'ye ait bu yorumu ondan daha önceki müfessirlerin yorumuna aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmesine değinen Abduh, Râzî'den önce hiçbir müfessirin, bir kısım müfessirin yorumunu bir başka müfessirin aleyhine delil olarak kullanmadığını belirtir. Abduh'a göre Ebû Müslim el-İsfahânî'nin ayet hakkında yapmış olduğu yorum, ayetten ilk anlaşılan yorumdur. İsfahânî'den önceki müfessirler ise bu ayet hakkında gelen rivayetlerin etkisinde kalarak bu tarz zorlama yorumlar yapmaya yeltenmişlerdir.[387]

Söz konusu kıssayı Abduh şöyle özetlemektedir:

> Sözün özü, Ebû Müslim el-İsfahânî'nin ayet hakkında yaptığı yorum, konunun mahiyetini daha güzel bir biçimde ortaya koyması bakımından söz diziminin de imlediği şekilde akla gelen ilk yorumdur (…) Erken dönemlerde yaşayan âlimlerin çoğunluğu, tüm açıklığına rağmen bu yoruma itibar etmemiştir. Bunun sebebi, (…) ayet hakkında gelen rivayetlerdir. Onlar zorlama da olsa ayeti rivayete uygun şekilde yorumlamışlardır. Daha sonra gelen bazı müfessirler ise ilgili ayeti, peygamberlere özgü hissi mucizeler bağlamında değerlendirmişlerdir. Hâlbuki burada sözü edilen en büyük mucize bilgi sahibi olma (ilim), açıklamada bulunma (beyân) ve karanlıktan aydınlığa çıkarmaktır. Ne var ki, her asırda insanların aklını tahakküm altına alan düşünce ve anlayışlar olmuştur. Allah'ın kitabını anlamak isteyen herkes, onu her türlü dış etkiden uzak tutmalıdır. Zira her şeye hâkim olan Kur'ân, hiçbir şeyin etkisinde kalmaz. Bu kadar ince ve bağımsız bir anlayışı ortaya koyan Ebû Müslim'e helal olsun![388]

---

[386] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 47-48; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV. 46.
[387] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 48.
[388] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 49.

Ebû Müslim el-İsfahânî'nin bu yorumu sadece Abduh tarafından değil, çağdaş dönemde Mevlana Muhammed Ali, Muhammed Esed ve Mustafa Öztürk tarafından da benimsenmiştir.[389]

3.7. Hz. Yûsuf Kıssası

Kur'ân'da adı altmış iki ayette geçen Hz. Yûsuf, dedesi İshak yüz elli bir, babası Hz. Yakûb ise doksan veya doksan bir yaşında iken onun on birinci oğlu olarak Aram'da dünyaya gelmiştir.[390] Kur'ân'da kendisinden bahseden adına bir sûre de bulunan Hz. Yûsuf'un hayatı şöyle özetlenebilir: Güzel bir görünüme sahip ve babasının en sevdiği çocuğu olan Hz. Yûsuf, bir gün babasına rüyasında on bir yıldız, ay ve güneşi kendisine saygıyla eğildiklerini gördüğünü babasına söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Yakûb, bu rüyasını, kıskançlığa yol açacağından, dolayısıyla da kendisine zarar vermelerinden çekindiğinden kardeşlerine anlatmamasını tembihlemiştir. Hz. Yakûb'un Hz. Yûsuf'a olan ilgisi diğer oğullarında kıskançlığa neden olmuştur. Bu kıskançlık, kardeşlerde onu ya öldürmeyi ya da bulundukları şehirden uzaklaştırmayı düşünmelerine sevk etmiştir. Birgün kardeşler, öldürmek maksadıyla babalarından onu eğlence için kendileriyle birlikte göndermesi için izin istemiş, babaları da gönülsüz de olsa Hz. Yûsuf'un onlarla gitmesine izin vermiştir. Bunun üzerine onlar da onu alıp çöldeki bir kuyuya atmış, akşam döndüklerinde ise babalarına, Yûsuf'u eşyaların yanına bıraktıklarını ve kendilerinin de yarışa daldıklarını, döndüklerinde ise onu bir kurdun yemiş olduğunu ağlayarak anlatmışlardır.[391]

Yoldan geçen bir kervan tarafından fark edilen Yûsuf, oradan çıkartılmış ve bir ticaret malı olarak Mısır'da ucuz bir fiyata satılmıştır. Mısırlı bir asilzade tarafından satın alınan Yûsuf, erişkin yaşına geldiğinde evin hanımı ondan yararlanmak istemiş; ancak Hz. Yûsuf buna izin vermemiştir. Bunun üzerine Hz. Yûsuf, kendisine karşı yapılan bir tezgâhla zindana atılmış ve orada uzun bir müddet hükümlü kalmıştır. Derken, eski zindan arkadaşlarından rüyasını yorumladığı hükümdar sâkîsi, yıllar sonra ondan hükümdarın rüyasını yorumlaması için zindana döner. Yaptığı yorumdan ötürü çok geçmeden döneminin hükümdarı tarafından maliye bakanı diyebileceğimiz bir

[389] Bkz. Mevlânâ Muhammed Ali, *Kur'ân-ı Kerim Tercümesi ve Meali*, s. 109-110; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1999, I. 80; Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, İstanbul 2011, s. 259.
[390] Ömer Faruk Harman, "Yûsuf", *DİA*, İstanbul 2013, XXXXIV. 1.
[391] Yûsuf 12/4-5, 11, 13-18.

makama getirilir. Bu görevde kaldığı süre zarfında kardeşlerini, anne-babasını yaşadığı yere getirip makamına çıkartarak yanına oturtur. Bu sırada hem annesi hem babası hem de bütün kardeşleri onun huzurunda saygıyla eğilirler. Bu manzara karşısında Hz. Yûsuf babasına, yıllar önce görmüş olduğum rüyanın gerçek hayattaki tezahürünün bu olduğunu söyler.[392]

3.7.1. Kıssada Geçen *Hemmet bihî* ve *Hemme bihâ* İfadesinin Medlûlu

Hz. Yûsuf'un kıssası anlatılırken efendisinin eşi tarafından arzulandığı ve kendisine cinsel ilişki teklif edildiğiyle ilgili olayı anlatan Yûsuf 12/24. ayette geçen, "*Velekad hemmet bihî ve hemme bihâ, levlâ en raâ burhâne rabbihî*"[393] ifadesi hakkında erken dönem klasik tefsirlerde şu bilgilere yer verilmektedir.

İbn Abbâs, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr ve İkrime'nin (ö. 105/723) de aralarında bulunduğu müfessirlere göre kadının tavrını anlatan *hemmet bihî* ifadesi kadının sırt üstü uzanıp ilişkiye hazır olduğu anlamına gelmekte iken, [394] bazı müfessirler, bu sözcüğün şehevî arzu anlamında olduğunu söylemişlerdir.[395] Hz. Yûsuf'un söz konusu teklife tepkisini anlatan *Hemme bihâ* ifadesi hakkında ise başta İbn Abbâs, Mücâhid, Said b. Cubeyr, İkrime olmak üzere müfessirlerin çoğunluğuna göre Hz. Yûsuf'un kuşağını sıyırması ve kadının önünde ilişki için hazır hale gelmesidir.[396] Buna karşılık olarak Hasan Basrî *hemme* sözcüğünü, erkeklerin kadınlara karşı hissettikleri şehevi arzu anlamına geldiğini söylemiştir. Ayrıca bu sözcüğün dövme anlamına geldiğini ileri sürenler olduğu gibi Hz. Yûsuf söz konusu olunca iffet anlamına geldiğini ileri sürenler de olmuştur.[397]

Ayette geçen ve "*Rabbinin burhanını görmeseydi.*" anlamına gelen "*levlâ en raâ burhâne rabbihî*" ifadesindeki burhanın ne olduğu konusunda da müfessirlerin birçok görüş ileri sürdükleri görülmektedir. Bu ifadede söz edilen burhan, İbn Abbâs'a göre "Zina etmek suretiyle günaha bulaşma!" seslenişidir. Katâde, Mücâhid ve Hasan Basrî ve Saîd b. Cübeyr'e göre, "Yûsuf! Sen peygamberlerden olduğun yazılıyken sefih kişilerin eylemini mi yapacaksın?" diyen Hz. Yakûb'un silüetini, Muhammed b. K'ab

[392] Yûsuf 12/19-37, 45-50, 54-55, 98-100.
[393] Yûsuf 12/24.
[394] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, VI. 4501-4503.
[395] Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, III. 23.
[396] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, VI. 4501-4503.
[397] Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, III. 24.

el-Kurâzî'ye (ö. 108/726) göre ise duvarda asılı olan ve içinde "Zinaya yaklaşmayın! Çünkü zina çirkin bir iş ve çok kötü bir yoldur."[398] ayetinin yazılı olduğu bir levhayı görmesidir.[399]

Klasik tefsirlerde konuyla ilgili tüm bu görüşlerin yanı sıra başka birçok rivayet de gelmektedir. Örneğin Süddî'den gelen bir rivayete göre olay, "Kadın Yûsuf'a, 'Yûsuf! Saçların ne kadar güzel' dediğinde Yûsuf, 'Vücudumdan ilk dökülecek olan saçlarım olacak.' diye cevap verir. Kadın tekrar, 'Yûsuf! Yüzün ne kadar güzel!' dediğinde ise Yûsuf, 'Yüzüm de toprak olacaktır.' diye yanıtlar. Kadın sözlerine onun kendisini arzulayıncaya kadar sürdürür. Böylece birbirlerine arzu duyarak eve girip kapıları örterler. Yûsuf soyunmak için ellerini kuşağına atınca, aniden babasının silüetini duvarda parmaklarını ısırır halde ve ona şunları demekte olduğunu görür: 'Yûsuf, sakın zina etme! Zina etmediğin takdirde gökteki kuş gibi olur ve sana kimse güç yetiremez. Ancak zina edersen, gökten yere düşüp kendini koruyamayan bir kuş gibi olursun. Zina etmezsen kendisiyle iş görülmeyen zorlu bir boğa gibi olursun, şayet zina edersen karıncalar boynuzuna girdiğinde kendini savunamayan ölmek üzere olan bir boğa gibi olursun.' Bunun üzerine Yûsuf, kuşağını bağlar, hızlıca oradan uzaklaşmaya başlar, kadın arkasından ona yetişir ve gömleğinin arka kısmını yırtar.(…)"[400] şeklinde gerçekleşmiştir.

Taberî ve Mâverdî (ö. 450/1058) "Hz. Yûsuf bir peygamber olduğu halde onun hakkında bu tür yakıştırmalar nasıl olur da caiz olur?" diye soran kişiye cevap olarak şöyle denileceğini ifade ederler: "Peygambelerin hata işleyebilmesinin hikmeti konusunda âlimler ihtilaf etmiştir. Alimlerden bazılarına göre, "Allah, Peygamberleri günahla imtihan eder ki, peygamberler o günahı hatırladığında Allah'tan korksunlar, itaatlarında ciddi olup günaha bulaşmasınlar ve Allah'ın rahmetinin genişliğine güvenmesinler." Bazılarına göre, "Allah, peygamberleri günahla imtihan eder ki nimetlenme konusundaki konumlarını bilsinler. Zira Allah onları bağışlamış ve ahirette onların cezalarını kaldırmıştır." Diğer bazılarına göre ise, "Allah onları günahla imtihan eder ki tövbe ederek Allah'ın rahmetine ümit bağlasınlar, böylece günahkârlara, Allah'ın bağışlamasından ümidini kesmemeleri konusunda önder olsunlar."[401]

İlgili ayet bağlamında ilk dönem klasik tefsirlerinden aktardığımız bu bilgilerden

---

[398] Bkz. İsrâ 17/32.
[399] Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, III. 24.
[400] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, VI. 4501.
[401] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, VI. 4504; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, III. 25.

anlaşıldığı üzere, Hz.Yûsuf zinaya teşebbüs etmiş, ancak ona gözüken bir burhan sebebiyle söz konusu günahı işlemekten vazgeçmiştir. Üstelik bu teşebbüs, peygamberlerin ismet sahibi oldukları, dolayısıyla peygamberler günah işlemezler yargısı çerçevesinde değerlendirilmemiştir. Bunun nedeni de ismet sıfatının İslam dünyasında henüz tam olarak yerleşmediğinden olsa gerektir. Nitekim daha sonraki süreçlerde ilgili kıssanın bu bölümü de ismet sıfatı bağlamında ele alınmış, söz konusu görüşler reddedilmiştir. Ayrıca mezkûr kıssa hakkında nakledilen rivayetlerin çelişkilerle dolu olduğu ifade edilerek yer verilmeye değer bulunmamıştır.[402]

Nitekim Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), muhakkik müfessir ve kelamcıların görüşüne göre peygamberlerin masumluğu vacip olduğundan Hz. Yûsuf'un bu bâtıl işten ve haram niyetten uzak ve berî olduğunu belirtir. Râzî, kendisinin de bu görüşte olduğunu söyleyerek Hz. Yûsuf hakkında gelen rivayetlerin muhtevasını kabul etmez. Ona göre zina ile emanete hıyanet büyük günahların en âdilerindendir. Yine büyük bir iyiliğe, tam bir rezil ve rüsvalıkla, alabildiğine utancı gerektiren bir kötülük ile karşılık vermek de böyledir. Ayrıca bir çocuk, çocukluğunun başlangıcından gençliğine ve olgunluk çağına gelinceye kadar bir adamın evinde büyüyecek, gerekli iaşesi temin edilecek, namusu korunacak, sonra da korunan bu çocuk kalkıp kendisine böylesine büyük iyilikte bulunan kimseye, en adi kötülüğü yapacak![403]

Vâhidî (ö. 468/1076), bu tür değerlendirmelerle peygamberlerin haklarını savunduklarını düşünenler hakkında, "Bu işi Hz. Yûsuf'un yapmaya niyetlenmiş olduğunu söyleyen âlimler, peygamberlerin haklarını ve onların Allah katındaki makamlarının yüceliğini, Hz. Yûsuf'un buna niyetlenmemiş olduğunu söyleyenlerden daha iyi biliyorlardı." demiştir.[404]

Peygamberlerin masumiyeti konusunda Fahreddîn er-Râzî gibi düşünen Reşîd Rızâ, cumhurun söz konusu görüşü benimsemesinde, rivayetlere aldanmasının etkili olduğunu belirtir. O, ilgili rivayetlerin uydurma olduğunu belirtir ve rivayetleri aktaranları ise arsız olarak niteler. Öyle ki Süddî'nin dinde cahil ve edep fukarası olduğunu söyler. Zira ona göre Süddî ve diğerlerinin söz konusu ettiği bu rivayetlerde Yûsuf'a nispet edilenlerin değil bir peygamberde, fıtratı düzgün olan ve ilk defa günahla sınanan bir kimsede bile görülmeyeceği gibi fıtri utanma duygusuna ve Rablerinin kendilerini gördüğü inancından kaynaklanan iman ve hayâya sahip ilkel bedevilerde

---

[402] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, V. 295.
[403] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVIII. 118-119.
[404] Vahidî, *Tefsîru'l-Basît*, XII. 77.

bile kendilerine azgın bir şehvet hissi galip gelmedikçe görülmez. Kaldı ki Allah'ın koruduğu, dürüstlüğüne tanıklık ettiği ve güzellikle nitelediği bir peygamberde bunlar nasıl gözüksün?"[405]

Kimi müfessirlerin, "*Kim bir kötülüğe niyetlenir ve yapmaktan vazgeçerse Allah onun hanesine tam bir iyilik yazar*."[406] hadisine istinaden Hz. Yûsuf'un kötülüğü düşünmesinin insan fıtratının gereği olduğunu ve bunun masumiyete ters düşmeyeceğini, dolayısıyla masumiyete ters düşenin ise günah arzusuna boyun eğmek olduğunu belirtmişlerdir. Reşîd Rızâ'ya göre bu müfessirler, söz konusu rivayetlerin etkisinde kalarak bu şekilde bir yoruma ihtiyaç duymuşlardır. O, bu bağlamda insanın fıtratında bulunan kötü arzuları ve bunları kontrol etmede iki mertebenin olduğunu söyler. (ı) Fazilet sahibi salihlerin mertebesidir. Bunlar Allah korkusu sebebiyle nefisle cihat edip onu bastırarak günahtan sakınırlar. (ıı) Peygamberlerin ve sıddıkların mertebesidir. Bunlar Allah'tan utanarak, O'nun aşkına dalarak ve O'nu daima gözeterek kötülükten nefret eder ve ondan tiksinirler. Reşîd Rızâ, "Birinci mertebedekilerin bile ilgili rivayetlerin muhtevasına göre hareket etmeleri söz konusu değilken, ikinci mertebede bulunup da Rablerinin burhanını kalp gözüyle gören peygamberler hakkında bu nasıl mümkün olabilir?" demiştir.[407]

Mezkûr ayet hakkında serdedilen görüşleri isabetsiz görerek eleştiren Reşîd Rıza'ya göre ayet şöyle yorumlanmalıdır: "Kadın, Hz. Yûsuf'u kendisine ait bir köle olarak gördüğünden kendisini reddetmesi ona ağır gelmişti. Zira kadın davet eden değil davet edilen olmalıydı. Ancak hem davet edenin kendisi olması hem de bu davete karşılık görmemesi kadında onu cezalandırma isteğini uyandırmıştır. Bu çerçevede *Hemmet bihî* ifadesi kadın açısından cezalandırma isteğine tekabül eder. Buna karşılık olarak *Hemme bihâ* ifadesi de kadının yapmaya çalıştığı hamleye bir cevap niteliğindedir. Yani, kadın kaybettiği ve horlandığı için öfkesini yatıştırmak maksadıyla Yûsuf'tan intikam almak istemişti. Hz. Yûsuf da onun kendisine saldırısını görünce kendisini savunmaya hazırladı. Nitekim aldıkları pozisyon saldırı ve kavgaya hazırlık pozisyonuydu. Ancak Hz. Yûsuf, kadının görmediği burhanı gördü. O da Allah'ın ona buradan kaçmasını söyleyen ilhamıydı. Böylece Allah'ın ona hazırladığı serüveniyle ilgili hikmeti tamamlanmış ve "*Allah, işine hâkimdir*." ayeti burada tecelli etmiştir.[408]

---

[405] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 235-236.
[406] Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, Riyâd 1998, Îmân, 207.
[407] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 236.
[408] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 234-236.

Reşîd Rızâ Hz. Yûsuf 'a gösterilen delilin (burhan) ise evin tavanında babasının suretini ya da efendisinin suretini yahut da Kur'ân ayetleriyle kendisine nasihat eden Cebrâil'in suretini görmek şeklinde olmadığını söyler. Ona göre tüm bunlar bazı tefsir rivayetçilerinin hayallerini ortaya koyduğu ve lügat, akıl, fıtrat ve şer'i açıdan hiçbir dayanağı olmayan şeylerdir. O, ilgili burhan hakkında lügate ve kıssanın akışına ve diğer surelerdeki Yûsuf tanımlamalarına göre elde ettiği tespiti şöyle açıklar: Burhan onun şahsında gerçekleşmiş ve muhtemelen şu anlamlara gelir. (ı) Hz. Yûsuf'un rüşdüne ermesinin ardından, "*Ey İnsanlar! Rabbinizden size bir delil (burhan) geldi ve size apaçık bir nur indirildi*."[409] ayetine istinaden kendisine verilen peygamberliktir.(ıı) Bu delilden maksadın, Hz. Mûsâ'ya verilen el ve asa mucizesinin bildirildiği, "*Bunlar Rabbin tarafından sana verilen iki burhandır*."[410] ayetine istinaden mucizedir. (ıii) Büyük sıddıkıyet makamı ki bu makam, Allah'ın murakabesi, ona tecelli etmesi onun da O'na bakmasıdır. Nitekim bu mertebeyi Hz. Muhammed şu sözleriyle açıklamıştır: "İhsan, Allah'ı görür gibi ona ibadet etmendir. Sen onu görmesen de O, seni görmektedir.[411]

Reşîd Rızâ konuyla ilgili son olarak şu sözleri sarf eder: "Ben sadece Hz. Yûsuf'un değil, kadının kastıyla ilgili yapılan bütün tefsirleri de reddediyor ve diyorum ki; şayet bu batıl rivayetler olmasaydı, hiç kimse benim tercih ettiğim görüş dışında bir görüşü düşünmezdi. Ben Kur'ân ibaresinin delaleti içinde onların görüşlerini reddediyorum. Zira ibarenin delaleti onlar aleyhinde bir kanıttır."[412]

3.8. Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları Kıssası

Hz. Mûsâ hem Yahudilik ve Hıristiyanlığa hem de İslam'a göre büyük bir peygamber ve İsrâiloğullarını Firavun'un zulmünden kurtarıp hürriyete kavuşturan bir liderdir. Hakkında Ahd-i Atik'in Tevrat dışındaki bölümleriyle Ahd-i Cedit'te kısmen bilgi bulunmakla birlikte onunla ilgili yegâne kaynak Tevrat ile Kur'ân'dır. Tevrat'ın çok önemli bir kısmı Hz. Mûsâ'nın ve önderliğini yaptığı İsrâiloğullarının tarihinden ibarettir. İslam'da ise ulu'l-azm peygamberlerden biri olarak kabul edilen Hz. Mûsâ, Kur'ân ile sahih hadislerde geçmiş peygamberler arasında kendisinden en çok söz

[409] Bkz. Nisâ 4/174.
[410] Bkz. Kasas 28/32.
[411] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 234.
[412] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 238.

edilen peygamberdir. Kendisine otuz dört sûrede 136 yerde değinilen Hz. Mûsâ, bu ayetlerde onun dünyaya gelişi, Firavun'un sarayına intikali, Medyen'e gidişi ve geri dönüşü, dönüş sırasında ilk vahye muhatap oluşu, İsrâiloğulları'nı kurtarmak için Firavun'a gönderilişi, Firavun'la mücadelesi ve İsrâiloğullarını Mısır'dan çıkarışı, Sinâ'da ilahî emirleri alışı, çöldeki olaylar ve İsrâiloğullarına rehberlik edişi gibi birçok farklı konu işlenmektedir. Kur'ân'da Hz. Mûsâ'ya dair verilen bu bilgiler büyük ölçüde Tevrat'la paralellik arz etmektedir. Diğer taraftan Hz. Mûsâ ile ilgili ayetlerin tefsirinde yer alan rivayetlerdeki bilgiler, büyük ölçüde Yahudi dinî literatüründe de bulunmaktadır.[413]

3.8.1. Yıldırım Çarparak Ölen İsrâiloğullarının Tekrar Dirilmeleri

İsrâiloğulları Hz. Mûsâ'nın Tûr'a çıkmasının ardından Samiri'nin çağrısına uymuş, mücevherattan bir buzağı yaparak ona tapınmış; bu yüzden birtakım cezalara çarptırılmışlardı. Daha sonra Hz. Mûsâ ile birlikte yetmiş kişi af dilemek maksadıyla Mikat'a gitmiştir. Orada sergiledikleri birtakım davranışlar, Allah'ın onları yıldırımla öldürmesine neden olmuştur.

Klasik tefsirler mezkûr olayı Bakara sûresinde[414] ele alarak olay hakkında birçok rivayete yer vermişlerdir. Söz konusu rivayetlerden birinde şu bilgiler aktarılmaktadır: "Hz. Mûsâ, İsrâiloğullarından seçkin yetmiş temsilci ile birlikte Sinâ dağına af dilemek maksadıyla çıkar. Bunlar Hz. Mûsâ'ya, "Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayacağız." derler. Bunun üzerine onlara bir yıldırım çarpar ve orada bulunanların tümü ölüverir. Hz. Mûsâ Rabbine yönelir ve şöyle der: "Ey Rabbim! Eğer dileseydin, onları da, beni de daha önce helak ederdin. İçimizden birtakım beyinsizler yüzünden hepimizi helak mi edeceksin? Sen onların en seçkinlerini helak etmiş bulunuyorsun. Ben şimdi yanımda onlardan hiç kimse olmadan İsrâiloğullarına dönüyorum, ancak onlar bana inanmayacaklar." diye yalvarır. Hz. Mûsâ bu yalvarışını, onlar tekrar dirilinceye dek sürdürür. Onları tekrar dirilmesi üzerine Hz. Mûsâ, buzağıya tapınmalarından dolayı onlar için af diler. Ancak Allah, onların affedilebilmelerini kendilerini öldürme şartına bağlar."[415]

---

[413] Bkz. Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 207-213.
[414] Bkz. Bakara 2/56.
[415] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, I. 411; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 267.

Bakara 2/56. ayet yukarıda anlatılan olay bağlamında değerlendirilmiş ve ayette geçen, "*Sümme be'asnâkum be'de mevtikum*" ifadesi, kendinden önce geçen "*yıldırım sizi kıskıvrak yakalayıverdi*"[416] mealindeki kısımla bağlantılı olarak, "*Sonra ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik.*" şeklinde anlamlandırılmıştır.

Bu ayetin nakledilen rivayetlere koşut bir şekilde anlaşılması Abduh'u pek ikna etmemiştir. Nitekim o, "*Sümme be'asnâkum be'de mevtikum*" ifadesinin yıldırım çarpması sonucu ölenlerin dirilmesi anlamında değil, nesillerin artıp çoğalması anlamında olduğunu belirtmiştir. Yani, İsrâiloğulları arasında gerek sözü edilen yıldırım çarpması sonucundaki ölümler gerek başka sebeplerden ötürü meydana gelen ölümler insan kaybını çoğaltmıştır. Öyle ki onlar soylarının kesileceğini sanmışlardı. Ancak Allah, onların soylarını bereketlendirdi, nesillerinin sayısını artırdı ki gelen nesil, önceki neslin başından geçenlerden ders çıkarsın, Allah'a nimetlerinden dolayı şükretsin.[417]

3.8.2. Taştan Su Fışkırması

Taştan su fışkırması İsrâiloğullarının durumlarıyla alakalı olan başka bir haldir. Başları her sıkıştığında kendilerini Mısır'dan çıkaran Hz. Mûsâ'ya; "Bizi Mısır'dan neden çıkardın?" diye serzenişte bulunan İsrâiloğulları, çölde de susuz kalınca derhal Hz. Mûsâ aleyhinde hareket etmeye ve onu kınamaya başlamışlardı. Bunun üzerine Hz. Mûsâ İsrâiloğullarının susuzluklarını gidermesi için Allah'tan su istemişti. Bu konuya Kur'ân'da şöyle yer verilmiştir:

"*Vaktiyle Mûsâ kavminin su ihtiyacını gidermemiz için bize yakarmış, biz de ona, "Asan ile kayaya vur." demiştik. Mûsâ kayaya vurunca kayadan on iki göze fışkırmış, böylece İsrâiloğullarından her boy/oymak kendine ait su kaynağını belirlemişti. Biz de onlara, "Allah'ın lütfettiği bu nimetlerden yiyin-için ve fakat bu topraklarda fesat çıkarıp taşkınlık etmeyin." diye emretmiştik.*"[418]

Bazı tefsirlerde ilgili taş hakkında şu bilgiler geçer: Bu taş, Hz. Mûsâ'nın yıkanmak için elbiselerini çıkarıp üstüne koyduğu sırada elbiselerini alıp kaçan taştır.[419]

---

[416] Bkz. Bakara 2/55.
[417] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 264.
[418] Bkz. Bakara 2/60.
[419] Ahmed b. Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetu's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celaleyn*, Kahire 2011, I. 73.

Ancak Abduh'a göre bu tür bilgiler Kur'ân'da yer almadığından dikkate alınmamalıdır.[420]

Abduh'un kıssada geçen taştan su fışkırma hadisesinin gerçekleştiği yönünde bir eğilim göstermekte olduğu görünmektedir. Ancak Abduh burada taştan su fışkırması konusunu değil, bazı oryantalistlerin kıssa hakkında kronolojik bakımdan hata barındırdığı yönündeki iddialarını ele almıştır. Buna göre bazı oryantalistler,[421] bu tür tarihî olayları içeren kıssalara kronolojik bakımdan yaklaşmış, su isteme ve taşa vurma hadisenin İsrâiloğullarının çöle ve şehre girmeden önce meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Kur'ân'da bu hadise çöle girdikten sonra cereyan ettiği anlatılmaktadır. Bu farklı anlatımdan hareketle bazı oryantalistler, Kur'ân'da yer alan bazı kıssalarda tarihî hataların olduğunu iddia etmişlerdir.[422] Abduh bu iddiları dillendiren oryantalistlere yönelik şöyle cevap vermiştir:

> Kur'ân, peygamberler ve geçmiş toplumlarla ilgili kıssalara değinirken tarihî bilgi vermeyi ve kıssalardaki olayları oluş zamanlarına göre sırasıyla anlatmayı amaçlamamıştır. Kur'ân'ın kıssalardaki tek amacı ders çıkarmak ve öğüt vermektir. Şöyle ki, Kur'ân, kıssalarda kimlerin nasıl nimete ulaştığını, kimlerin de nasıl helak olduğunu açıklayarak nimete ulaşmanın ve helakten sakınmanın yolunu gösterir. Böylece inananlar bu kıssalardan neleri yapmaları gerektiğini, nelerden kaçınması gerektiğini öğrensinler. Söz akışında bu amaç gözetilince olayları anlatım sıralamasının en uygun ve en etkin bir tarza göre olması gerekir.[423]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Abduh'a göre önemli olan kıssaların vermek istediği mesajı gerçekleştirmesidir. Buna göre Kur'ân'da tarihî olayların anlatımında kronolojik hataların bulunması, onun tarihî bilgi vermek gibi bir amacı olmadığından, O'nun şanına halel getirmemektedir.

---

[420] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 268.
[421] Abduh söz konusu oryantalistlerin kimler olduğuna değinmemiştir. Bu konuda Arthur Jeffery (ö. 1959) Hz. Muhammed'in peygamber kıssaları konusundaki Kitab-ı Mukaddes bilgisinin Eski Ahid'den ziyade Rabbinik hikâyelere dayandığını, bunun sonucu olarak da birçok kıssada tarihi bilgi yanlışlıklarının bulunduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Mesut Okumuş, "Jeffery ve Kur'ân Çalışmalarındaki Yeri" *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm*, ed. Ahmet Yücel, İstanbul 2003, s. 93.
[422] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 268.
[423] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 268.

3.8.3. Tûr-i Sinâ'nın İsrâiloğullarının Üzerine Kaldırılması

Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde İsrâiloğullarından ilâhî emre uymaları hususunda Tûr-i Sinâ'nın eteğinde söz/ahit alınmasından bahsedilmektedir.[424] İlgili ayetlerde İsrâiloğullarından alındığı söylenen bu sözün bulundukları yerdeki bir dağın yerinden sökülüp başlarının üzerine yükseltilerek cebren alındığı ifade edilmiştir.

Bu olayla ilgili olarak klasik tefsirlerde birçok rivayet nakledilmektedir. Bu rivayetlerden birine göre, "Hz. Mûsâ tabletlerle birlikte kavmine dönünce İsrâiloğullarına ilahî buyruklara tutunmalarını emretmiştir. Mûsâ'nın bu talebine karşılık, 'Bu tabletteki vahyi senin sözünle kim kabul eder. Hayır, Allah bize açıkça görünür ve seninle konuştuğu gibi bizimle konuşur ve bunlar benim vahyimdir, bunları kabul edin derse, o zaman kabul edeceğiz.' derler. Nihayet Allah'ın emriyle melekler dağı onların başlarına kaldırır ve onlara, 'Bu vahye uyun aksi takdirde bu dağ başınıza geçirilecek.' denir. Böylece onlardan söz alınmış olur.[425]

Bir başka rivayete göre ise, "Allah Filistin dağlarından birine emir verir ve bunun üzerine dağ yerinden sökülerek, bir gölge gibi onların üstüne dikilir. Onların bulunduğu alan, kenarı bir fersah olan kare şeklinde bir yerdir. Bu halde iken, Allah onlara, Tevrat'ı kabul etmelerini, aksi halde dağı üzerlerine bırakacağını buyurur. Bu şekilde köşeye sıkışan İsrâiloğulları, dağın üzerlerine düşeceği korkusuyla secdeye kapanarak, Tevrat'ı kabul etmek zorunda kalırlar.[426]

Abduh, bu ayetlerle ilgili klasik tefsirlerde geçen rivayetlere paralel olarak öne sürülen, 'İsrâiloğulları, Tevrat'a inanmaya ve onun emirlerini yerine getirmeye tehdit edilerek zorlandılar' şeklindeki yoruma katılmaz ve bu konuda tehdit ve baskıyla inandırmak, yükümlülük ilkelerine aykırıdır diyen bazı müfessirlerin görüşlerine yer verir. Kendisinin de bu görüşte olduğu anlaşılan Abduh, Allah'ın kitabını anlamaya çalışırken onun açık üslubunun işaret etmediği manaları ona yüklemeye gerek olmadığı gibi Kur'ân'ın da anlaşılmak için ek şeylere ihtiyacının olmadığını belirtmiştir. Buna göre Abduh, Kur'ân'ın rivayetlerden bağımsız bir şekilde anlaşılması gerektiğinin üzerinde durmaktadır. Nitekim konuyla ilgili ayetlerde Kur'ân'ın söyledikleri ile yetinmek gerektiğini ifade etmek için şöyle demektedir: "Ayette Tûr'un

[424] Bkz. Bakara 2/63, 93; Nisâ 4/154; A'râf 7/171.
[425] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, I. 450; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 115.
[426] Ebû Hayyân el- Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 464; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, I. 395.

İsrâiloğullarının üzerine kaldırıldığı ifade edilmiş; ancak bununla, iman etmeye zorlandıkları söylenmemiştir."[427]

Abduh bu ayetin ne anlama geldiğini ortaya koymak için başka bir ayete (A'râf 7/171) müracaat ederek ilgili ayette ifade edilen ve İsrâiloğullarının Dağın tepelerine düşeceği zannına kapılmalarını dile getiren noktaya dikkat çekmiştir. Buna göre Abduh, ayette geçen *en-netak* sözcüğünün *sarsılma* ve *silkeleme* anlamına gelen *netaka* fiilinden türediğini belirterek gerçekleşen hadisenin bir tür deprem olabileceğine dikkat çekmiştir. Ancak hadisenin her halükârda, tehdit ve zorlamadan ziyade, insanların imanlarını güçlendirip şuur ve vicdanlarını harekete geçiren bir mucize karakteri taşıdığına işaret etmiştir.[428]

Ancak Reşîd Rızâ Tûr-i Sinâ'nın yerinden sökülüp hava boşluğunda asılı kalarak İsrâiloğullarının tepesine dikildiğini söyleyen; böylece hadiseyi hissî bir mucize şeklinde değerlendiren içinde hocası Abduh'un da bulunduğu müfessirlerin görüşüne sıcak bakmaz. Ona göre ayette geçen *ref'* ve *irtifa'* bir şeyin yerden yüksek olduğu anlamına gelir. "*O cennete yükseltilmiş (merfua') tahtlar vardır.*"[429], "*(Onlar) Yüksek (merfua') döşeklerdedirler.*"[430] gibi ayetlerdeki kullanımlar da aynı anlamdadırlar. A'râf sûresi 7/171. ayetinde geçen "*Ve iza netekna'l-cebele fevkahum keennehu zülle*" ifadesi de dağın hava boşluğunda yükseltildiği görüşüne delil değildir. Zira *neteka* fiili aslen *sarsıntı* ve *deprem* anlamına gelmektedir. Yine ayette geçen '*Zulle*' insanı gölgeleyen her şeye denir. Bu gölge insanın üstünde olabildiği gibi, onu yüksek bir noktadan iki tarafını da gölgeleyebilir.

Reşîd Rızâ bu açıklamaları çerçevesinde şu sonuca varır:

> İsrâiloğulları Tur'un yanında iken onu yüksek ve sallanmakta olan bir konumda görmüş ve başlarına düşeceğini sanmış olabilirler. Aynı şekilde, bu misak olayı, Sina dağının şiddetli bir biçimde sarsılmasına neden olan bir depremden sonra da gerçekleşmiş olabilir.[431]

---

[427] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 278-279.
[428] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 278-279.
[429] Bkz. A'lâ 87/13.
[430] Bkz. Vâkıa 56/34.
[431] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 280.

3.8.4. Cumartesi Yasağına Uymayanların Maymuna Döndürülmesi

Rivayetlere göre Allah, Hz. Mûsâ aracılığıyla İsrâiloğullarına kendilerinden önceki kavimlere olduğu gibi sırf ibadete adanmış bir günü farz kılmayı murat etmiştir. Bu gün için de Cuma gününü seçince İsrâiloğulları, Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yaratıp yedinci günde (cumartesi/sebt) yaratmaya son verdiğini, bu günde her yaratılmışın O'na boyun eğdiğini ileri sürerek içlerinden az bir kısmı hariç cuma yerine cumartesi gününü ibadet günü olarak belirlemek istemişti. Bunun üzerine Allah, İsrîloğullarının cumartesi gününü benimsemelerine izin vermiş, ancak imtihan maksadıyla bu günde avlanmayı ve iş yapmayı yasaklayarak bu günü onlara zorlaştırmıştı. Hal böyle olunca İsrâiloğullarından bir grup yasağa karşı gelerek bu günde balık avlamış ve böylece lanetlenerek maymuna (mesh) çevrilmişlerdir.[432]

Kur'ân'da İsrâiloğullarının kendilerine verilen emre uymayıp birçok kez cezalandırıldıkları yer almaktadır. Buna göre Kur'ân'da iki kez onların maymuna, bir kez de maymun ve domuza dönüştürüldükleri anlatılmaktadır.[433]

Cumartesi yasağına uymayanların fiziksel olarak maymun ve domuza dönüşüp dönüşmediği hususunda klasik tefsirlere müracaat edildiğinde, müfessirler arasında görüş farklılığına şahit olunmaktadır. Buna göre İbn Abbâs, Katâde, İkrime ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi sahabe ve tabiîn âlimleri başta olmak üzere müfessirlerin büyük çoğunluğu bu dönüşümün fiziksel olduğu yönünde görüş beyan ederlerken, Mücâhid ise bu dönüşümün manevi bir mahiyette olduğunu ileri sürmüştür.[434]

Mücâhid'e göre Allah, ilgili yasağa uymayanları fiziksel olarak maymuna çevirmemiş, aksine kalplerini/ruhlarını maymun kalbine/ruhuna çevirmiştir. Buna göre ayetlerin anlamı tıpkı, "*Sırtına kitap yüklenmiş merkebin durumu gibidir…*" ayetinde geçen anlam gibidir.[435] Bu konuda Menâr müellifleri de cumhurun görüşünü isabetli görmeyerek Mücâhid'in yapmış olduğu yorumunu benimsemişlerdir.

Abduh, ayete muhatap olan kişilerin, dinî adap ve ölçülere göre hareket etmediklerinden dolayı hayvanlardan farksız bir konuma geldiklerini ifade etmiştir. Ona göre bunlar, bu hareketleriyle iştah bakımından maymun, dizginlenmeyen şehvet ve arzu bakımından da domuz seviyesine gelmişlerdir. Zira ilgili ayetteki emir, tekvinî bir

---

[432] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, I. 456-459; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 287-288.
[433] Bkz. Bakara 2/65; Mâide 5/60; A'râf 7/166.
[434] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, I. 460.
[435] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, I. 460-461. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 120; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr,* I. 281.

emirdir. Buna göre insanın tabiatını ve mizacını belirleyen ilahî yasa gereği, fiziksel bir dönüşümden söz edilemez.[436]

Cumhurun "*kûnû kiradeten hâsiîn*" ifadesini İsrâiloğullarının gerçek anlamda maymuna dönüştükleri manasında yorumladıklarına değinen Abduh, ayetin ibaresinden de gerçek anlamda bir dönüşümün gerçekleştiği anlamının çıkmadığını belirtir. Bu konuda sahih rivayetlerin de olmadığını belirten Abduh, bu ayetten gerçek anlamda bir dönüşümün gerçekleştiği yorumunun, asî ve günahkârlara verilmek istenen ders ve mesajın üstünü örteceğini vurgular.[437]

Yukarıda yaptığı yorum ve değerlendirmelerden hareketle Abduh ayetin mesajını şöyle açıklar:

> Kim Rabbinin emirlerini çiğner ve Allah'ın kendisi için belirttiği yola uymazsa, insanlık seviyesinden düşürülüp hayvan seviyesine getirilir. Bu bakımdan geçmişte yaşayanlara nasıl muamele edilmişse, ilahî yasalar gereği bugün yaşayanlara da aynı şekilde muamele edilecektir.[438]

3.8.5. Bakara/İnek Kıssası

Bu olayla ilgili olarak klasik tefsirlerde, İbn Abbâs, Ubeyde b. Sâmit ve Ebü'l-Âliye gibi sahâbîler ve diğer bazı ilk dönem müfessirlere dayandırılan, birbirine yakın bilgileri içeren rivayetlere göre İsrâiloğullarından bir genç, hayli zengin ve yaşlı bir akrabasının mirasına ve kan bedeline göz dikerek onu öldürür. Ardından onun cesedini başka bir boyun/kabilenin arazisine atar. Sonra da suçu o boya atar ve böylece aralarında şiddetli bir gerginlik meydana gelir. Onlar, sorunu çözmesi için Hz. Mûsâ'ya başvurur. Bunun üzerine Allah, onlara bir inek kesmelerini emreder. İneğin özelliği hakkında sorulan birçok sualin ardından ilgili özellikteki ineği bulup boğazlarlar. Hz. Mûsâ onlara, kesilen hayvanın bir uzvunu (parçasını) alıp, onunla öldürülmüş olan adama vurmalarını emreder. Onlar da bunu yapınca ölü dirilir ve kendisini öldürenin ismini onlara söyler. Derhal katil oracıkta işlediği suça karşılık olarak kısasla öldürülür.[439]

Kur'ân'da konuyla ilgili ayetler meâlen şöyle geçmektedir:

---

[436] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I.281.
[437] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 281-282.
[438] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 282.
[439] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, I. 467-468; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 123.

"*Bir zamanlar Mûsâ, "Ey kavmim! Allah bir sığır kesmenizi/kurban etmenizi emrediyor" dedi. Onlar, "Sen bizimle alay mı ediyorsun?!"diye karşılık verdiler. Bunun üzerine Mûsâ, "Hayır! Ben alay eden biri olmaktan Allah'a sığınırım." dedi. Onlar, "Peki, o hâlde sen bizim adımıza rabbine dua et de kurban etmemiz gereken sığırın özelliklerini bize iyice açıklasın." dediler. Mûsâ da şöyle dedi: "Allah buyuruyor ki o sığır çok yaşlı da olmayacak çok körpe de. Bu ikisi arasında, yani orta yaşta bir sığır olacak. Haydi, artık size emredilen işi yapın." Bu defa onlar şöyle dediler: "Ey Mûsâ! Bizim için rabbine dua et de sığırın rengini bize tam olarak açıklasın." Mûsâ da şöyle dedi: "Allah buyuruyor ki o sığır, bakanların içini açan, parlak, sarı renge sahip olacak." Onlar bu defa da şöyle dediler: "Ey Mûsâ! Sen yine rabbine bizim için dua et de sığır hakkında bize daha açık, daha fazla bilgi versin. Zira bu sığır hususunda kafamız iyice karıştı. İnşallah, kesmemiz istenen sığırı bulabiliriz." Mûsâ şöyle dedi: "Allah buyuruyor ki o sığır çift sürmek ve tarla sulamak için boyunduruğa koşulmamış, kusursuz, alacasız olacak." Bunun üzerine, "Hah, işte şimdi oldu" dediler ve sonunda o sığırı bulup kestiler. Fakat az kalsın bunu yapmayacaklardı. Hani siz bir adamı öldürmüştünüz de, onu (öldürme işini) birbirinizin üzerine atmıştınız. Hâlbuki Allah sizin gizlediğinizi açığa vuracaktı. Onun için biz: 'O (ölünün cesedine, ineğin) bir parçası ile vurun' demiştik. İşte Allah böylece ölüleri diriltir. Aklınızı başınıza alırsınız diye böylece size ayetlerini gösterir*."[440]

Müelliflerimizce tartışmaya konu olan ifade, Bakara 2/73. ayetteki "*Fekulnâ idribûhu bi ba'dihâ*" ifadesidir. Bu ifade klasik tefsirlerde yukarıda aktardığımız rivayet bağlamında ele alınmış, ineğin hangi parçası ile vurulduğu noktasındaki ihtilaf bir tarafa bırakılırsa, '*adama kesilen ineğin bir parçasıyla vurun*' şeklinde anlaşılmış ve olay hissi bir mucize olarak değerlendirilmiştir.[441]

Abduh, ilgili ayete verilen bu anlamın nass itibariyle kıssanın özetini bile vermezken, nasıl olur da ayrıntısını versin demektedir. Ona göre ilgili kıssaya mucizevî bir anlam katarak ayrıntılı bir şekilde ele alan rivayetler, söz konusu ayetin anlaşılmasını daha da zor bir hale getirdiğinden bu rivayetlere iltifat edilmemesi gerekmektedir. Üstelik bu kıssa, gerçekleştiği öne sürülen hissi bir mucizeyi açıklamamaktadır. Aksine bu kıssa olağan bir şekilde İsrâiloğullarınca faili meçhul cinayetlerde katilin tespit edilmesinde oluşan anlaşmazlıkları gidermek ve cinayeti aydınlatmak maksadıyla öteden beri yaptıkları dinî-hukukî bir ritüele işaret

[440] Bkz. Bakara 2/67-73.
[441] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, I. 493-495; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 134-136.

etmektedir.[442]

Abduh bu yorumunda argüman olarak herhangi bir yerleşim bölgesinin yakınında bir faili meçhul cinayete rastlanıldığında yerine getirilen uygulamayı anlatan Tevrat'taki şu pasajları kullanmıştır:

"(ı) Tanrınız Rab'bin mülk edinmek için size vereceği ülkede, kırda yere düşmüş, kimin öldürdüğü bilinmeyen birini görürseniz, (ıı) ileri gelenleriniz ve yargıçlarınız gidip ölünün çevredeki kentlere olan uzaklığını ölçsünler. (ııı) Ölüye en yakın kentin ileri gelenleri işe koşulmamış, boyunduruk takmamış bir düve alacaklar. (ıv) Düveyi toprağı sürülmemiş, ekilmemiş ve içinde sürekli akan bir dere olan bir vadiye getirecekler. Orada, derede düvenin boynunu kıracaklar. (v) Levili kâhinler de oraya gidecek. Çünkü Tanrınız Rab, onları kendisine hizmet etsinler, O'nun adıyla kutsasınlar diye seçti. Kavga, saldırı davalarına da onlar bakacak. (vı) Ölüye en yakın kentin ileri gelenleri, derede boynu kırılan düvenin üzerinde ellerini yıkayacaklar. (vıı) Sonra şöyle bir açıklama yapacaklar: "Bu kanı ellerimiz dökmedi, kimin yaptığını gözlerimiz de görmedi. (vııı) Ya Rab, kurtardığın halkın İsrâilliler'i bağışla. Halkını dökülen suçsuz kanından sorumlu tutma. Böylece kan dökme günahından bağışlanacaklar. (ıx) Rabb'in gözünde doğru olanı yapmakla, suçsuz kanı dökme günahından arınacaksınız."[443]

Buna göre, kim elini yıkar ve dinî merasimi tamamen yerine getirirse, cinayetle ilişkisi olmadığı hükmüne varılır, kim de söz konusu merasimi yerine getirmeye yanaşmazsa cinayeti işlemiş sayılırdı. Abduh, bu bilgiler çerçevesinde "*Allah ölüleri diriltir*" anlamındaki "*Yuhyi'l-lahu'l-mevtâ*" ifadesini, herhangi bir cana kıyılması halinde meydana gelecek karışıklıklar yüzünden akacak kanların önüne geçilmesi anlamına geldiğini, bir başka ifadeyle, Allah bu tür hükümleri koymakla birçok canı diriltmiş olmakta olduğunu ifade etmiştir. Abduh, bu ayette geçen "diriltme" hakkında takdir ettiği anlamın, Mâide suresinin 5/32. "*Kim bir canı diriltirse bütün insanlığı diriltmiş olur*" ile Bakara suresinin 2/179. "*Kısasta sizin için hayat vardır*" ayetlerindekiyle aynı anlamda olduğunu belirtmiştir. Nitekim ona göre bu ayetlerde geçen *ihya* sözcüğü, *hayatını sürdürme* anlamında kullanılmıştır.[444]

---

[442] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 287. Bu uygulamanın benzeri cahiliye devri Arap toplumunda bulunduğu gibi (Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, Beyrut trs., s. 335-337.) kasâme başlığı altında İslâm Hukukunda da yer almaktadır. (Bkz. Kurtubî, *Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I. 412-414; Vehbe Zuheyli*, el-Fıkhu'l-İslâmi ve Edilletuhû*, Dimeşk trs., VII. 703-719.)

[443] Yasanın Tekrarı 21/1-9.

[444] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 284-287.

Bu yorumun çağdaş dönemde Muhammed Esed ve Mustafa Öztürk[445] tarafından da benimsendiği gözükmektedir. Nitekim Esed, ilgili ayeti *Tefsîru'l-Menâr'ı* referans göstererek "*Allah ölüleri diriltir*." ifadesini, hayatların korunmasına işaret eden sembolik bir tabir olarak değerlendirmiştir.[446]

3.9. Harabe Olmuş Şehre Uğrayan Kişinin Kıssası

Bakara 2/259. ayette bu kıssa meâlen şöyle geçmektedir: "*[Ey Peygamber!] Peki ya sen, vaktiyle harap haldeki bir beldeye yolu düşen kişinin başından geçenleri bilir misin? O kişi, "Allah, büsbütün harap olmuş bu beldeyi acaba nasıl yeniden canlandırabilir?" diye kendi kendine sormuştu. Bunun üzerine Allah onun canını aldı ve yüzyıl sonra hayata döndürüp, "Ölmüş halde ne kadar kaldın?" diye sordu. O kişi, "Herhâlde bir gün veya daha az bir süre" diye karşılık verdi. Allah da şöyle buyurdu: "Hayır! Yüzyıl kaldın. Ama şimdi yiyecek ve içeceğine bak, üzerinden bir asır geçmesine rağmen hiç bozulmamış. Peki, bir de eşeğine bak; sadece kemikleri kalmış. İşte biz seni [ölümden sonra dirilişe aklı yatmayan] insanlara ibret olsun diye öldürüp dirilttik. Evet, şimdi eşeğinin kemiklerini tekrar etle örtüp eski hâline nasıl döndürdüğümüzde bir bak!" O kişi bütün bunların gözünün önünde gerçekleştiğini görünce, "Evet, şimdi anladım ki Allah her şeye kadirdir." dedi*."

Müfessirler, mezkûr kıssadaki kişinin kim olduğu ve olayın nerede geçtiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mücâhid ve Mu'tezile ulemasının çoğunluğu bu kişinin yeniden dirilme konusunda şüphe sahibi olan bir kâfir olduğunu öne sürerken,[447] İbn Abbâs, Katâde, İkrime, Dahhâk ve Süddî gibi müfessirler bu kişinin Üzeyir Peygamber, Muhammed b. İshak ile Vehb b. Münebbih ise onun Ermiyâ Peygamber olduğunu ileri sürmüşlerdir.[448] Olayın nerede geçtiği konusunda ise Vehb b. Münebbih, Katâde, Dahhâk ve İkrime'nin de içinde bulunduğu müfessirlerin büyük çoğunluğu bu yerin Beyti'l-Makdis olduğunu söylerken, İbn Zeyd (ö. 71/690) ise bu yerin, vebanın baş gösterip ölüm korkusundan dolayı yurtlarını terk ederek kaçanların öldükleri yer olduğunu ileri sürmüştür.[449]

Abduh söz konusu kıssa hakkında ifade edilen bu görüşleri dikkate almayarak

---

[445] Bkz. Öztürk, Kur'an-ı Kerim Meali, s. 17.
[446] Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 22.
[447] Fahreddîn er-Râzî*, et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VII. 32.
[448] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1510-12; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II. 632.
[449] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1512-13; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, I. 259.

kıssanın gerçekte yaşanmış bir hikâye olarak değil, Allah'ın mü'minleri hidayete ulaştırmak ve onları karanlıktan aydınlığa çıkarmak için anlattığı temsili bir kıssa olarak değerlendirmiştir. Ona göre kıssada kişi ve yer unsuruna yer verilmeyerek doğrudan verilmek istenen mesaja dikkatin çekilmesi amaçlanmıştır. Bu sebeple Abduh, müfessirlerin, kıssada geçen kişiye ve yere değinilmediği halde detaylara ısrarla yer vermelerinden dolayı, onları gaybı taşlamakla ve İsrâilî rivayetlere teslim olmakla suçlamıştır.[450]

Abduh, kıssanın temsili olduğu yorumunu yapmasına rağmen muhtevasını rasyonel bir yaklaşımla ele almayı tercih etmiştir. Buna göre bu kişinin ölümü, daha önceki müfessirlerin düşünemedikleri bir ölüm çeşididir. Bu ölüm, Ashab-ı Kehf'te de olduğu gibi, "ed-darb ala'l-âzân/ kulaklarına ağırlık vurmak" olarak nitelenen, ruh bedenden ayrılmadan, tek defada uzun bir süre, duyu, hareket ve bilincin kaybedilmesi şeklindeki bir ölüm çeşididir.[451]

Abduh'un bu yaklaşımını yaşadığı çağın algı dünyasına yaklaştırmak için rasyonel bir kalıba sokmaya çalışan Reşîd Rızâ şöyle demektedir: "Yaşadığımız bu çağda bazı insanların yaşamlarını uzun bir süre duygu ve bilinçten yoksun bir şekilde sürdürdükleri sabittir. Onlar buna, subat (koma hali) demektedir. Bu, Allah'ın vefat olarak isimlendirdiği derin uyku şeklidir." Reşîd Rızâ bu hususu bir derginin soru-cevap kısmında okuduğu bir bilgiden hareketle desteklemeye çalışmıştır. Buna göre dergi yöneticilerine, bir kadının beş bin beş yüz gün hiç uyanmadan uyuduğuna dair bir takvim kâğıdında geçen bilginin doğruluğu sorulmaktadır. Dergi yöneticileri ise cevap olarak akıl hastalığına yakalanan bir gencin bir ay uyuduğuna şahit olduklarını ve en fazla dört buçuk ay uyuyan bazı insanların da bulunduğuna dair makaleler okuduklarını belirtmişlerdir. Ancak beş bin beş yüz gün gibi bir sürenin kendilerince mümkün görünmediğini, bu haberi doğrulamanın ise imkânsız olduğunu bildirirler. Buradaki bilgilerden yola çıkan Reşîd Rızâ, bu durumun alışılmış bir şey olmadığını, dolayısıyla bir insanın hayatını, dört buçuk ay ile on beş yıl boyunca, bilinçsiz ve duyusuz olarak korumaya gücü yetenin, her ne kadar bunu nasıl yaptığını bilmesek de, yüz sene korumaya da gücünün yeteceğini belirtir.[452]

Ayette geçen "*Eşeğine bir bak*!" sözünden ne kast edildiğine dair iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birinci görüşe göre mana şöyledir: "*Bak nasıl ölmüş,*

[450] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 42.
[451] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 42.
[452] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 42.

dağılmış, kemikleri ufalanmış; eğer uzun bir süre geçmemiş olsaydı böyle olmazdı." Diğer görüşe göre ise anlam şöyledir: "*Bak, bu kadar uzun süre, kendisine bakacak kimse olmadığı halde nasıl canlı kalabilmiş.*" Buna bağlı olarak birinci anlamı benimseyenler, "*Kemiklere bak; onları nasıl birleştirip, et giydiriyoruz*" ayetini şöyle açıklar: "*Burada kemiklerden maksat o eşeğin kemikleridir.*" İkinci anlamı benimseyenler ise buradaki kemiklerden maksadın o eşeğin kemikleri değil, genel anlamıyla kemikler (kemik cinsi) olduğunu ileri sürerler.[453]

Abduh'a göre kemiklerin yeniden oluşması, eşeğin yeniden diriltilmesiyle alakalı değildir. Burada anlatılmak istenen, öldükten sonra yeniden diriltilmenin her zaman ve mekânda mümkün olduğu hüccetini ortaya koymaktır. Buna göre burada var olan hüccet; Allah'ın canlıyı yaratmada, onun kemik ve etini oluşturmadaki yasasıdır. Bu çerçevede Abduh, ayette denilmek istenenin şu olduğunu söyler: "Sana nasıl öldükten sonra tekrar diriltmeye olan kudretimizi gösteren bazı özel ayetleri ihsan ettiysek, en büyük ve en genel ayetimiz olan yaratılışı da göstermek istiyoruz." Ona göre bunun, genel bir ayet olması, Kur'ân'ın bütün insanlara karşı bunu hüccet olarak kullanması sebebiyledir. Tıpkı, "*Allah ilkin sizi nasıl yarattıysa yine ona döneceksiniz*"[454], "*Biz varlıkları ilkin nasıl yarattıysak aynı şekilde tekrar yaratacağız*."[455], "*Biz İnsanı ilkin balçıktan (mudğa) yarattık. Sonra onu bir meni damlası (nutfe) halinde sağlam bir yere (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra o nutfeyi kan pıhtısı haline getirdik. Daha sonra o kan pıhtısını et parçasına (cenin) dönüştürdük. Ardından bu ceninde kemikler oluşturduk, kemikleri de etlerle kapladık*."[456] şeklindeki ayetler gibidir.[457]

Reşîd Rızâ, Abduh'un ayet hakkındaki bu yorumunu farklı bir kırâata istinaden desteklemeye çalışır. Ona göre ayette geçen *nunşuzihâ* ifadesinin *nunşîhâ* okunduğu bir başka kıraât vardır.[458] Buna göre kemikleri zaten mevcut olan eşeği yeniden oluşturmaya gerek yoktur. Üstelik tercih edilen görüşe ve "*Eşeğine bir bak*!" ifadesinden akla gelen ilk anlama göre eşeğin bizzat kendisi de mevcuttu. Bu anlamda özelde kıssada geçen eşek, genelde tüm canlılar ilk yaratılışta hayat elbisesinden yoksundu. Onlara et kaplamaya kadir olan, onlara can vermeye de kadirdir. Keza yüz sene sonra diriltmeye kadir olan, ölüleri binlerce yıl kaldıktan sonra da tekrar diriltmeye

[453] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 43.
[454] Bkz. A'râf 7/29.
[455] Bkz. Enbiyâ 21/104.
[456] Bkz. Mü'minûn 23/12-14.
[457] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 44.
[458] Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 305.

kadirdir.[459]

Reşîd Rızâ kıssa hakkındaki tüm bu yorum ve değerlendirmelerinden sonra, kıssanın temsil kabilinden olabileceğini de ifade etmiştir.[460]

3.10. Ölüm Korkusundan Yurtlarını Terk Eden Binlerin Yeniden Dirilme Kıssası

Bu kıssa Kur'ân'da meâlen şöyle geçmektedir: "*[Ey Peygamber!] Vaktiyle yurtlarını düşman ve ölüm korkusuyla terk eden binlerce insanın başından geçenleri bilir misin?! Allah onları [korkaklıklarından dolayı] ölümden beter eden [hezimet, esaret gibi] felâketlere duçar etti; [ancak korkaklığı yenip kendi vatanlarına sahip çıktıklarında] Allah onlara onurlarıyla yaşama imkânı verdi. Şüphesiz Allah insanlara karşı çok lütufkârdır; ne var ki insanların çoğu O'nun bunca lütfuna şükretmez*."

Klasik tefsirlerde söz konusu kıssa hakkında birçok rivayet geçmektedir. Abduh bu rivayetlerin içinden üç tanesini zikreder. Bu rivayetler;

1. Süddî'den gelen rivayete göre veba salgını baş gösteren bir kasaba vardı. Bu kasabada yaşayan halkın hemen hepsi o kasabadan kaçmışlardı. Orada kalanların büyük kısmı veba salgınına yakalanarak ölmüş, geriye ise bu hastalığa yakalanan ancak hayatta kalabilen bir kesim kalmıştı. Hastalığın sona ermesinden sonra, daha önce oradan kaçanlar sağ salim olarak yeniden dönmüşlerdi. Bu arada hastalanıp geride kalanların bazısı, "Şu kaçıp gidenler yaşamaya daha tutkunlarmış. Meğer biz de onlar gibi kaçsaymışız daha çok kişi bu hastalıktan kurtulurmuş. Eğer bu hastalık yeniden çıkarsa biz de onlar gibi kaçacağız." demişlerdi. Daha sonra yeniden bir veba salgını başladı ve sayıları otuz bini geçen bu kişiler kasabadan çıktılar. Ancak girdikleri vadinin aşağı ve yukarı yamacında bulunan iki melek, "Hepiniz ölün!" diye seslendi. Böylece hepsi orada öldü ve cesetleri çürüdü. O sırada oradan Hezekyel adında bir peygamber geçiyordu. Onların bu durumunu gören Hezekyel'e, Allah, "Onları nasıl dirilteceğimi sana göstermemi ister misin?" diye buyurdu. O da, "Evet" dedi. Bunun üzerine kendisine, "Ey kemikler! Allah sizin bir araya gelmenizi emrediyor." diye seslen, buyuruldu. Derken kemikler birbiri üzerine uçuşup toplanmaya başladı. Daha sonra Allah ona, "Ey kemikler! Allah size ete ve kana bürünmenizi buyuruyor." demesini buyurdu. O vakit kemiklerin üzerine et sarıldı ve damarlar kan ile doldu. Aynı şekilde

[459] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 44.
[460] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 44.

dirilmeleri emredildi ve hepsi orada dirilip ayağa kalktılar ve Allah'a hamd ü sena ettiler. Daha sonra da kasabalarına dönüp normal ecelleri gelinceye kadar yaşadılar.[461]

ıı. Bir başka rivayete göre İsrâiloğulları krallarından biri, ordusunu savaşa göndermek için genel seferberlik ilan eder. Savaşacakları toprakta veba salgınının bulunmasından dolayı askerler buna yanaşmadılar. Bunun üzerine Allah onları sekiz gün ölü bir halde bırakmış, öyle ki cesetleri şiştiğinden İsrâiloğulları bu cesetleri gömmekten aciz kalmıştı. Sonra Allah onları diriltti; ancak üzerlerindeki koku da onlarda bir eser olarak kaldı.[462]

ııı. Bir diğer rivayete göre de, Peygamber Hezekyel, kavmini savaşa çağırdı; ancak onlar savaşmaktan kaçınıp korktular. Bunun üzerine Allah, onlara ölümü yolladı. Onlar da bu yüzden şehirden kaçtılar. Buna karşılık olarak Peygamberleri de onlara bedduada bulununca, Allah o kaçıp gidenlere de ölümü yolladı. Bu durum Hezekyel Peygambere ağır geldiği için onlara dua etti ve Allah da onları diriltti.[463]

Reşîd Rızâ klasik tefsirlerin bu türden rivayetlerle doldurulduğundan yakınarak şöyle der: "Bu ayetle ilgili olarak müfessirler ne yazık ki kitaplarını kaynağı İsrâiliyât olan rivayetlerle doldurmuş, Kur'ân'ı uygulamak için bu rivayetleri kullanmış ve toplumları bu İsrâiliyât ürünü rivayetlerle muhatap kılmışlardır. Bu rivayetlerden en yaygın ve ayetle ilgisi en uzak olanı da Süddi'ye ait olan rivayettir." Keza aynı müfessirler kitaplarında ölen kişilerin sayısı hakkında da çeşitli görüşlere yer vermişlerdir. Sözgelimi, İbn Abbas'a göre ölenlerin sayısı kırk bin iken, Ebû Mâlik'e göre otuz bin, Sudi'ye göre otuz yedi bin, Ata'ya göre ise yetmiş bindir.[464]

Abduh, müfessirlerin ilgili ayet hakkında aktardıkları ve ölenlerin sayısı, kimler oldukları ve hangi ülkede yaşadıkları gibi bilgileri içeren bu rivayetlerin ayetin anlaşılmasına herhangi bir katkı sunmadığını söyler. Abduh bu konuda, "Kur'ân, ülkelerini bırakıp giden bu kimseler hakkında sözü mutlak manada ifade etmekte ve onların sayısı konusunda da bilgi vermemektedir. Keza onların kimler olduklarına ve yaşadıkları ülkenin neresi olduğuna da değinmemekte ve hiçbir kayıt belirtmeden olayın bizzat kendisini ele almaktadır. Şayet bunların bilinmesinde bizim için bir hayır olsaydı,

---

[461] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II.1427-28; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 551; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II.366.
[462] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI. 176; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II.367.
[463] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI. 176; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II.367.
[464] Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, II. 195.

Allah mutlaka, kitabında bunlara yer verirdi."[465] şeklindeki ifadeleriyle kıssada söz edilmeyen ayrıntılara girmenin maksadı aşmak anlamına geleceğine işaret etmektedir.

İbn Cüreyc'in Ata'dan naklettiği, "Bu kıssa vaki olmayan temsili bir kıssadır"[466] şeklindeki görüşüne atıfta bulunarak ilgili kıssanın temsili olabileceğine değinen Reşîd Rıza, mezkûr kıssanın illa da gerçekleşmiş olmasının gerekmediğini belirtir. Ona göre Kur'ân Allah'ı bilen kişileri her çağda hidayete götürecek gerçekleri göstermiştir. Dolayısıyla, ayet hakkında varit olan rivayetlerle uğraşmak yerine, Kur'ân'da yer alan bu tarz kıssaların ortaya koyduğu sosyolojik gerçekleri düşünmek gerekir.[467]

Reşîd Rıza bu bağlamda Abduh'un görüşlerine de yer verir. Buna göre ayette geçen "*Allah onlara 'Ölün!' dedi,* (*öldüler*)" ifadesi tekvini bir emirdir. Zira doğal ölüm, gerek sünnetullah, gerekse "*İlk tattıkları ölüm dışında, orada artık ölüm tatmazlar*"[468] ayeti gereği yeniden tekrarlanmaz.[469] Buna göre bunların ölümü, Allah tarafından evrene konulmuş yasalar (sünnetullah) çerçevesinde gerçekleşmiştir. Şöyle ki Allah, savaştan kaçmakta olan bu topluluğun ölümlerini, peşlerinden gelen muharip düşmanları tarafından gerçekleştirmiştir.[470]

Abduh'a göre burada söz konusu edilen tek tek bireyler değil, toplumdur. Çünkü ayette kastedilen şey, Allah'ın korkak olan toplumlarla ilgili ilahi yasasının açıklanmasıdır. Bu çerçevede Abduh, kıssayı şöyle yorumlar: "Burada sözü edilen kavmin ölümünden maksat, düşmanları tarafından hayatlarına son verilmesi ve bağımsızlıklarının yok olmasıdır.(…) Böyle bir toplumda geride kalanlar ise egemen toplumun emrinde yaşamlarını sürdürerek varlıklarını kaybederler.(…) Onların varlığı, egemen olan ve kendilerine galip olanın varlığına bağlıdır.(…) Yeniden dirilmeleri ise, yeniden bağımsızlıklarını kazanmaları ve benliklerini elde etmeleri demektir. Bunun böyle olması insanların başına gelen felaket ve musibetler aslında Allah tarafından bir rahmettir. Bu şekilde onlar tedip edilip hizaya getirilmekte; ahlaki kirden ve kötü alışkanlıklardan kurtulabilme imkânını elde etmiş olmaktadırlar.[471]

İşte toplumların yeniden dirilmeleri ve ölümleri bu anlama gelmektedir. Bir toplum zulüm ve haksızlık ederek ölümünü hazırlar; bir diğeri de başkaları tarafından

---

[465] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II.367-368.
[466] İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II. 607.
[467] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II.367-368.
[468] Duhan 44/56.
[469] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II.370.
[470] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II.368.
[471] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II.368-369.

ezilir, zillet altına girer ve adeta ölmüş gibi olur. Çünkü bunlar kendilerini diri tutacak ya da bir toplumu diri tutacak herhangi bir iş yapmazlar. Yani birliklerini koruyacak, varlıklarını devam ettirecek, özlerini koruyacak olan hususiyetlerini yitirirler. Oysa bunlar, toplumların birlikteliği ile tek vücut gibi birbirleriyle kenetlenmekle olur. Toplumun geri kalanları atalarının başlarına gelenlerden kendilerine ders çıkartır, böylece kaybettiklerini yeniden elde edebilmenin yolları ile kalkınmanın, geleceğe karşı hazırlıklı olmanın ve yeteneklerini geliştirmenin çözümlerini ararlar. Düşmanlarının kendilerine yaptıklarından ibret alır, onlara karşı nasıl bir savunma ve strateji takip etmeleri gerektiğini öğrenmiş olurlar."[472]

3.11. Tâlût ile Câlût Kıssası

İsrâiloğulları bir dönem birçok savaşla karşılaşmış, bu savaşların çoğunda ağır yenilgilere maruz kalmışlardı. Bu durum karşısında dayanamayarak peygamberlerinden kendilerine liderlik yapacak bir kral atamasını istemek zorunda kalmışlardı. Söz konusu kıssa Kur'ân'da meâlen şöyle geçmektedir:

"*[Ey Peygamber!] Mûsâ'dan sonraki bir dönemde İsrâiloğulları'nın birtakım ileri gelenlerine yaptılar biliyor musun?! Onlar peygamberlerine, "Allah yolunda savaşabilmemiz için başımıza bir hükümdar tayin et." demişlerdi. Peygamber [Samuel] de onlara, "Peki ya savaşmakla yükümlü kılınır da savaşmazsanız…"diye karşılık vermişti. Bu defa onlar, "Allah yolunda niçin savaşmayalım ki?! Üstelik yurdumuzdan sürülmüş, çoluk çocuğumuzdan ayrı düşmüşüz?!" demişlerdi. Ama savaş onlara farz kılınınca, pek azı hariç savaşa yanaşmamışlardı. Allah sözünde durmayanları çok iyi bilir. Peygamberleri [Samuel] onlara, "Allah Tâlût'u [Saul] size hükümdar tayin etti." dedi. Fakat onlar, "Biz hükümdarlığa ondan daha layığız. Böyleyken onun başımıza hükümdar tayin edilmesi olacak şey mi?! Kaldı ki onun malı-mülkü de yok." diye itiraz ettiler. Bunun üzerine peygamberleri onlara şöyle dedi: "Ama Allah hükümdar olarak onu seçti; [mal mülk vermedi ama] onu bilgili ve güçlü kıldı.[Bilin ki] Allah hükümdarlığı dilediğine/layık gördüğüne verir. Allah lütuf ve nimette hem çok cömerttir, hem de lütfuna kimin layık olduğunu çok iyi bilir." Peygamberleri onlara şunu da söyledi :"Allah'ın Tâlût'u hükümdar olarak seçmiş olmasının alameti, rabbiniz tarafından gönül ferahlığı ve güven duygusuna vesile kılınan, içinde Mûsâ ile Hârun*

[472] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II.369.

ailesinden kalan bazı eşyalar bulunan ve meleklerce taşınan ahit sandığının [tekrar] sizin elinize geçmesidir. Şayet gerçekten inanmak istiyorsanız, bunda size çok açık bir delil ve işaret vardır." Tâlût [Saul], ordusuyla birlikte sefere çıktığı zaman askerlerine şöyle dedi: "Allah [bana bağlılığınızı belirlemek için] sizi bir nehirle sınayacak. O nehirdeki sudan kana kana içenlerin bana bağlı olmadıkları ortaya çıkacak; içmeyenler ise benimle aynı safta yer alacak. Bir avuçtan fazla içmeyenler de bana bağlı sayılacak." İçlerinden pek azı hariç, büyük çoğunluk sudan içti. Derken, Tâlût ve ona inananlar nehri geçtiler ve fakat, "Bizim bugün Câlût [Golyat] ve ordusuna karşı savaşacak gücümüz yok." dediler. Buna karşılık [savaşta ölmeyi göze alan ve öldükten sonra] Allah'a kavuşacaklarına kesin olarak inananlar da şöyle dediler: "[Geçmişte] sayıca az nice ordular kendilerinden çok fazla olan ordulara karşı Allah'ın izniyle zafer kazanmıştır. [Bilinki] Allah zor zamanda sabır ve sebat gösterenlerle beraberdir." Onlar Câlût'un ordusuyla karşılaştıklarında Allah'a şöyle yakardılar: "Rabbimiz! Bize sabır ve dayanma gücü ver; direnme gücümüzü artır. Bu kâfirler topluluğuna karşı bize zafer lütfeyle." Sonunda Allah'ın izniyle Câlût'un ordusunu bozguna uğrattılar. Bu savaşta Dâvûd, Câlût'u öldürdü. Allah Dâvûd'a hükümdarlık ve peygamberlik verdi; ona dilediği [öğrenmesi gereken] şeyleri öğretti. Allah kimi insanların şerrini kimi insanlar vasıtasıyla bertaraf etmeseydi yeryüzünde düzen tamamen alt-üst olurdu. Lakin Allah insanlara karşı çok lütufkârdır. [Ey Peygamber!] İşte bütün bunlar Allah'ın ayetleridir. Biz bunları sana [öğüt, ibret ve hidayet gibi] temel bir maksatla vahyediyoruz. Çünkü sen de Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerden birisin."[473]

Söz konusu kıssa klasik tefsirlerde genel olarak şöyle anlatılmaktadır: İsrâiloğulları giriştikleri birçok savaşta bozguna uğramış, kadın ve çocukları esir alınmış, kendileri yerlerinden sürülmüş ve Tâbût da ellerinden alınmıştı. Yaşadıkları bu elim hadiselerden sonra peygamberlerine, düşmanlarıyla savaşmak üzere, sancağı altına toplanabilecekleri bir kralı kendileri için atamalarını istemişlerdi. Bunun üzerine peygamberleri, Allah'ın bu isteklerini kabul ettiğini, Tâlût'u kral yaptığını İsrâiloğullarına bildirmiş, ancak Tâlût'un Bünyamin'in soyundan ve fakir olmasından dolayı onun kral yapılmasına karşı itirazda bulunmuşlardı. Yapılan bu itiraza karşı peygamberleri, Allah'ın kral olarak Tâlût'u seçtiğini ve onu bilgiyle ve güçle donattığını belirtmişti.[474]

---

[473] Bkz. Bakara 2/246-252.
[474] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1437-47; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 557-559.

İsrâiloğulları peygamberlerinden, eğer o kral olarak seçildiyse bunu mucize göstererek ispat etmesini istemiş, peygamberleri de, onun krallığını kanıtlayacak delilin içinde Allah'ın ihsan ettiği 'sekinet'i ve Hz. Mûsâ ile Hz. Hârun'un ailelerinden kalan eşyaları bulunduran Tâbût'un melekler tarafından getirilmesi olduğunu söylemiştir. İsrâiloğulları, meleklerin Tâbût'la birlikte yere indiklerini görünce Tâlût'un krallığını kabul etmek zorunda kalmışlardı.[475]

Tâlût İsrâiloğullarına kendilerini zillete düşüren Câlût ordusuna karşı seferberlik ilan etmiş, büyük bir ordu savaşmak üzere sefere katılmıştı. Tâlût ordusuna, yol üstünde sınamaya tabi olunacakları bir nehirle karşılaşacaklarını, bu nehrin suyundan içmeyen ya da az içen kendinden, kana kana içenin ise kendinden olmayacağını duyurmuş, buna karşılık ordunun çok azı dışında büyük çoğunluğu söz konusu nehirden kana kana su içmişlerdi.[476]

Nehirden kana kana su içenler nehrin ötesine geçememiş, Tâlût ise kendisine uyan az bir orduyla birlikte nehri geçip Câlût ve ordusunun bulunduğu sahaya gelmişti. Tâlût'un ordusunda bulunan bir grup karşılarındaki ordunun sayıca çok fazla olduklarını görünce "Bizim Câlût'un ordusuna karşı koyacak gücümüz yok." diyerek geri dönmüş, diğer kalanlar ise, "Sayıca az olanlar Allah'ın izniyle nice sayıca fazla olan askerleri yenmiştir." diyerek savaşma konusunda sabır ve sebat göstermişlerdi.[477]

İki ordu karşı karşıya gelince Câlût, "İçinizden benimle teke tek vuruşacak birini çıkarın, eğer o beni öldürürse benim ülkem sizin, şayet ben onu öldürürsem sizin ülkeniz de benim olsun." demişti. Bunun üzerine Dâvûd Tâlût'a getirilmiş, Tâlût da ona, eğer Câlût'u öldürecek olursa kızını onunla evlendireceğini ve onu, mallarının idarecisi yapacağını söylemişti. Dâvûd savaş alanına çıkarak sapanından attığı taşla onu devirmiş ve oracıkta kafasını keserek Tâlût'a getirmiştir.[478]

Mezkûr rivayetlerde, İsrâiloğullarının kendilerine kral atamasını istedikleri peygamberin kim olduğu, Tâlût'un mesleğinin ne olduğu, söz konusu Tâbût'un neyden yapıldığı ile nereden geldiği, içinde nelerin bulunduğu, mezkûr ordunun hangi nehirle

[475] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1449-60; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I. 169-172.
[476] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1462-64; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I. 172-173.
[477] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1465-68; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 563-564.
[478] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1469-70; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I. 174-175.

imtihan edildiği, nehirden kaç kişinin su içmediği, vb. konuların detaylı bir şekilde ele alınması, müfessirlerin çeşitli görüşler ileri sürmesine sebep olmuştur.[479]

Abduh bu rivayetleri dikkate almaksızın ilkin söz konusu kıssa ile daha önce geçen, binlerce kişinin ölüm korkusundan yurtlarını terk edenler başlıklı kıssa arasındaki ilişkiye değinir. Buna göre ölüm korkusundan yurtlarını terk edenlerin ölümü, bağımsızlıklarını kaybetmeleri ve düşmanlarının yurtlarını istila etmesiydi. Nitekim ilgili ayet de onların korkarak kaçmalarının ölmelerine sebep olduğunu belirtmiş, ancak bir müddet sonra gelen dirilme sebebine ise değinmemiştir. Bu kıssa ise insanların neden savaşa ihtiyaçlarının olduğuna detaylarıyla yer vermiştir. Çünkü bu kıssa, söz konusu insanların, saldırıya geçenlere karşı kendilerini savunma, yurtlarını düşmanın elinden alma ve çocuklarını onlardan kurtarma ihtiyacını açıklamıştır.[480] Bu ihtiyaca bağlı olarak da peygamberlerinden kendilerini sevk ve idare edecek bir lider atamasını istemişlerdir.

İsrâiloğullarının içlerinden birini kral olarak atamasını istedikleri bu peygamberin kim olduğu hususu klasik tefsirlerde, Vehb b. Münebbih'e göre Samuel, Süddî'ye göre Şam'un, Katâde'ye göre ise Yuşa' b. Nûn olduğu bilgisi geçer.[481] Abduh bunların arasından Vehb b. Münebbih'in görüşü olan Samuel ile Katâde'nin görüşü olan Yuşa' b. Nûn'a değinir. Abduh'a göre bu iki görüş arasında Samuel daha isabetlidir. Nitekim o, diğer bir görüş olan Yuşa' b. Nûn'un Hz. Mûsâ'ya arkadaşlık yapan genç olduğunu, dolayısıyla Hz. Mûsâ ile Hz. Dâvûd arasında geçen sürenin uzun olmasından dolayı bu görüşü ihtimal dışı olarak görür.[482]

Peygamberleri onlara, "Savaşmakla yükümlü kılınır da ya savaşmazsanız…" karşılığını verince onlar, "Düşman tarafından sürgüne gönderilerek yurdumuzdan çıkarılmamız, bundan dolayı çocuklarımızdan uzaklaşamamız gibi savaşmamızı gerektiren birçok sebep varken hangi gerekçeyi öne sürüp savaşmaktan burun kıvıralım?" dediler. Savaşmakla yükümlü kılındıklarında ise pek azı hariç savaşa yanaşmadılar. Reşîd Rızâ, savaş yükümlülüğü karşısında toplumun çoğunluğunun çark etmesini şöyle gerekçelendirir: Toplumların düşmanları tarafından mağlub edilerek

---

[479] Bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1437-78; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I. 169-177; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II. 611-616; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I. 557-567.
[480] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 381-382.
[481] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1437-38; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, I. 314.
[482] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 382.

başkalarına ibret olsun diye cezalandırılmaları, onların cesaretlerinin kırılmasına ve korkuya yenik düşmelerine neden olur.[483]

Abduh'a göre söz konusu ayette toplumsal birtakım faydalar vardır. Şöyle ki, ahlakı bozulan ve zayıflayan toplumlar, tasarladıkları şartların gerçekleşmesi halinde, kendilerine de ihtiyaç duyulursa toplumlarını savunmayı düşünebilir ve bu konuda gayret gösterebileceklerini de söyleyebilirler. Ancak söz konusu şartlar sağlandığında ise kendilerini mazur göstermek için şartların yeteri kadar sağlanmadığını iddia ederek zayıflık gösterir ve korkarlar. Oysa bu kişiler mazur da değillerdir. Nitekim bu kişiler, halkını savunma, haklarını koruma konusunda savaşmaktan kaçarak sadece kendilerine ve toplumlarına zulmetmiş olurlar. Böyle olunca da Allah onları dünyada ezilmiş reziller, ahirette de azap görecek suçlular olarak cezalandırır.[484]

Menâr müelliflerinin bu değerlendirmelerinin ardından Tâlût konusuna gelirsek; İbrânca kökenli olduğu, 'Uzun' anlamında olan 'Tûl'den geldiği, Suryânca'da Şâul şeklinde telaffuz edildiği, çok bilgili ve iri yapılı olmasından dolayı kendisine bu ismin verildiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.[485] Ancak Abduh'un "Allah ona Kur'ân'da Tâlût adını vermişse o sadece Tâlût'tur." şeklindeki ifadeleri dikkate alındığında onun bu yorumlara katılmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ifadelerinden Kitab-ı Mukaddes kaynaklı Tâlût yorumlarını da isabetsiz gördüğü anlaşılan Abduh, bu görüşünü Kitab-ı Mukaddes'e getirdiği şu eleştiri ile temellendirmeye çalışır: Kaldı ki, İsarailoğullarının kendi kitaplarında bu kıssa, yazarının kim ya da kimler olduğu, ne zaman yazıldığı bilinmeyen Samuel birinci ve ikinci kitabında geçer. Bundan dolayı İsrâiloğullarına ait kitaplarda verilen bilgileri önemsemeyiz.[486]

İsrâiloğullarının peygamberlerinden kral istemelerinin ardından peygamberlerinin onlara kral olarak Tâlût'u seçmesinin itiraza sebep olduğu konusu mezkûr ayette değinilmişti. Bu itirazların gerekçesi klasik tefsirlere göre şöyledir: İsrâiloğullarının Tâlût'un kral olmasına karşı çıkmalarının, onu aşağılamalarının nedeni olarak onun Bünyaminoğullarına mensup olması ve malı mülkü olmamasındandır. Çünkü onlara göre krallık Yahûdâ soyuna, peygamberlik ise Levi soyuna aittir.[487] Abduh, İsrâiloğullarının Tâlût'un, mensup olduğu boydan kral çıkmadığı gerekçesiyle o

[483] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 382.
[484] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 382-383.
[485] Zamehşerî, *Keşşâf*, I. 133; Ali Osman Kurt, "Tâlût", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX. 552.
[486] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 383.
[487] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1445-48; Ebû Hayyân el- Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 266.

boyun kral boyu olmadığı konusundaki sözleri doğru kabul etmez. Ayrıca onun kral olmaya uygun biri olmadığını göstermek için malı mülkü yoktur demeleri, Tâlût'un yoksul biri olduğunu da göstermez.[488]

Abduh bu ayetlerdeki ibarelerin insanların karakterini gösterdiğini belirtir. Buna göre insanlar bekledikleri kralın, kral soyundan ya da boyun eğmek için soylu soplu seçkin bir aileden veya krallığını çekip çevirmek için servet sahibi olanların arasından gelmesini uygun görür. Bunun böyle olmasındaki sebep ise onların, zengin ve soylulara boyun eğme alışkanlıklarıdır. Bu kişiler, onlardan bilgi ve kişisel özellikleri bakımından temâyüz etmiş olmasa da bu, böyledir.[489]

Abduh, Tâlût'un kral olarak seçilmesini, onun bu konuda kabiliyetinin olmasıyla açıklar. Krallık için gerekli olan söz konusu kabiliyetleri de şöyle sıralar;

(ı) Yaratılıştaki kabiliyet,

(ıı) İşleri çekip çevirmede geniş bir bilgi donanımına sahip olma,

(ııı) Veciz bir ifadede geçen "Sağlam akıl sağlam bedende bulunur." mucibince kral olacak kişi bedenen sağlam olmalıdır. Nitekim savunma konusunda cesaret ile kudret, heybet ile vakar bedenen sağlam olmayı gerektirir.

(ıv) Allah, "*Allah mülkünü dilediğine verir*."[490] ayetinde de ifade ettiği üzere onu sebeplerde başarılı yapar. Buna göre kabiliyet temel esastır. Bundan dolayı öncelik ona verilmiştir. Toplumun içinde bulunduğu hali, güçlü ve zayıf olduğu yerleri bilmesi ve buna göre tedbir alması ikinci esas, bunların yanı sıra beden bakımından kuvvetli, görüş bakımından isabetli olması da üçüncü esası teşkil eder. Mal mülke gelince, bu krallığın tesisinde bir esasa tekabül etmemektedir. Çünkü bu üç esası kendinde bir araya getirmiş kişinin mal mülke ulaşması son derece kolay ve basit bir şeydir.[491]

Abduh'a göre tüm bu özelliklerin Tâlût'ta bulunması kral olarak onun tercih edilmesini sağlamıştır. Öte taraftan Allah'ın onu sebeplerde başarılı yapması hususuna gelince, bu hususlarda onun gayret etmesinin bir fonksiyonu yoktur. Çünkü sebepler insana doğuştan verilen özelliklerden değildir. Bu bakımdan dördüncü husus, seçilen

[488] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 384.
[489] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 384.
[490] Bkz. Bakara 2/247.
[491] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 384.

kişinin bir özelliğine atıf değil, diğer üç kabiliyetten ayrı genel bir kural olarak ortaya konmuştur.[492]

Reşîd Rızâ, kimi insanların "Allah'ın dilemesini"; Allah'ın sebepsiz olarak, evrene koyduğu yasaları dikkate almaksızın gerçekleştirdiğini anladığını belirtir. Ona göre ise durum hiç de öyle değildir. Zaten her şey Allah'ın dilediği şekilde cereyan etmektedir. Ancak tüm olup bitenler bir düzene ve hikmete göre gerçekleşmektedir. Bu düzenekte rastgeleliliğe yer yoktur. Allah'ın saltanatı dilediğine vermesi de bir yasa çerçevesinde meydana gelmektedir. Allah'ın bu konudaki tüm dilemeleri sosyal hayat düzenine koymuş olduğu yasalar çerçevesinde gerçekleşir. Böylece Allah saltanatı dilediğine verir ve dilediğinden çekip alır. Bu da adaletinin ve hikmetinin bir gereğidir. Yoksa onlara haksızlık yapmak ya da onlarla oynamak anlamında değildir.[493]

İsrâiloğulları Tâlût'un krallığı konusunda bu deliller ile ikna olmadıkları için onun bu göreve liyakatini gösteren bir de alamet verilmiştir. O da ellerinden çıkmış olan Ahit sandığının onlara tekrar dönmesidir.

Kur'ân'da Tâbût olarak anılan bu sandığa İbrânca'da 'aron ha-kodeş' denilmektedir. Ayrıca bu sandık 'Ahid sandığı', 'Şehadet sandığı' ve 'Tanrı'nın sandığı' diye çeşitli isimlerle anılmaktadır.[494] Söz konusu bu sandık hakkında klasik tefsirlerde çeşitli rivayetler geçmektedir. Bu rivayetlerin birinde özetle şu bilgilere yer verilmektedir: Söz konusu Tâbût'u Allah, Âdem'e indirmiş ve ondan da Hz. Yakub'a kadar ulaşan Tâbût, nihayet İsrâiloğullarının eline geçmiştir. İsrâiloğulları kendileriyle savaşan kimselere karşı onunla galip geliyorlardı. Bu durum isyana başladıkları vakte kadar böylece sürüp gitmiş. Sonunda yenilgiye uğratılmış ve Tâbût ellerinden alınmıştır.[495]

Reşîd Rızâ, Tâbût hakkında klasik tefsirlerde geçen rivayetleri gereksiz ve faydasız görmekle beraber söz konusu Tâbût'un savaş meydanına getirildiği bilgisini onaylar. Ancak savaşta galip olmalarının nedenini, bizzat Tâbût'un kendinden kaynaklandığını kabul etmez. Ona göre Tâbût'un İsrâiloğullarına sağladığı fayda onları cesaretlendirmesi ve morallerini yüksek tutmasıyla sınırlıdır. Nitekim Abduh, İsrâiloğullarının ahlaken çöküp imanları zaafa uğradıktan sonra artık Tâbût'un onlara

[492] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 384.
[493] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 385.
[494] Abdurrahman Küçük, "Ahid Sandığı", *DİA*, İstanbul 1998, I. 535.
[495] Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I. 171; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, II. 210.

fayda sağlamadığını ve Tâbût'a rağmen savaş meydanlarında hezimete uğradıklarını ifade eder.

Ayette ifade edilen Tâbût'un içindeki Sekinet'in ne olduğu ve Mûsâ ile Hârun'dan kalan eşyaların neler olduğu konusunda da çeşitli rivayetler ve farklı görüşler söz konusudur.[496] Abduh, içinde Sekinet'in bulunduğu Tâbût'un İsrâiloğulları nezdinde dinî bir sembol niteliğinde olduğuna dikkat çekerek İsrâiloğullarının onunla sükûn ve huzura erdiklerini ifade eder. Tâbût ve içindekilerinin neler olduğu konusunda gelen rivayetlerin aslının olmadığını vurgulamak maksadıyla da Tevrat'tan şu pasajları aktarır:

"Akasya ağacından bir sandık yapsınlar. Boyu iki buçuk, eni ve yüksekliği birer buçuk arşın olsun. İçini ve dışını saf altınla kapla. Çevresini altın pervaz yap. Dört altın halka döküp dört ayağına tak. İkisi bir yanda, ikisi öbür yanda olacak. Akasya ağacından sırıklar yapıp altınla kapla. Sandığın taşınması için sırıkları yanlarındaki halkalara geçir. Sırıklar sandığın halkalarında kalacak, çıkarılmayacak. Antlaşmanın taş levhalarını sana vereceğim. Onları sandığın içine koy."[497]

Tevrat'tan yaptığı bu alıntı üzerinden Abduh, Tâbût hakkında klasik tefsirlerde geçen rivayetlerin özellikle de Tâbût'un Hz. Âdem ile birlikte cennetten indiğini belirten rivayetlerin uydurma olduğunu, bunun arkasında da İsrâiloğullarının olduğunu belirtir. Ona göre tüm bu rivayetlerin uydurulmasındaki amaç, Müslümanların tefrikaya düşmelerini sağlamaktır. Bu hile ve aldatmaları sokuşturup Kur'ân'ın bunlara dayanılarak tefsirinin yapılmasını, böylece yalanların artmasını ve Müslümanlar doğru yoldan sapmasını hedeflemişlerdir. Bu uyduruk kıssaları ortaya atmadaki bir başka hedefleri de Yahudi liderlerinin Kur'ân'a dil uzatabilmek için kendilerine bir alan açıp böylece Yahudilerin Müslüman olmalarını önlemektir.[498]

Abduh, İsrâiloğullarının nehirle imtihanı hakkında ise şunları ifade eder: "Bilindiği gibi İsrâiloğulları ilkin, Tâlût'un kral olmasından hoşnut olmamış, ancak daha sonra başlarına geçmesine rıza göstermişlerdi. Gerçekten rıza gösterip göstermediklerini bilmenin tek yolu ise onları deneme ve imtihana tabi tutmaktan geçmekteydi. Allah bu komutandan kimin kendisine itaat edip, kimin karşı çakacağının; kimin rıza gösterip, kimin öfkeleneceğinin bilinmesi için ordusunu denemesini istedi.

---

[496] Bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1454-59.
[497] Çıkış 25/10-16.
[498] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 389.

Böylece savaş meydanında durumu ortaya çıkacak olanla, savaşın kızıştığı sırada sebat edip kalacaklar seçilsin, savaşta isyan edecek olanlar önceden ayrılmış olsunlar, savaş esnasında bozguna uğramalarından korkulanlar belirlensinler. Çünkü ordu komutanına itaat etmek ve ona güvenmek zafer kazanmanın koşuludur. Bu sebeple komutanlar her daim askerlerini denemek zorundadırlar. Zira bir topluluk şayet komutanlarından hoşnut değilse ya da memnun olmayanlar söz konusuysa ve bu kimseler ordu içinde bulunuyorlarsa(…) Bu kişilerin savaş sırasında onu bırakıp kaçmalarından, fitneye sebep olmalarından korkulur. En nihayet yenilgiye uğramak da kaçınılmaz bir son olur."[499]

Abduh, bu çerçevede Tâlût'un ordusuna güzergâhlarında bir nehrin bulunduğunu ve bu nehirden sınanacaklarını bildirdiğini ifade eder. Buna göre Tâlût, nehirden içenlerin kendisiyle beraber olmayacağını; az içenlere tolerans verilip Allah'ın ipine sarılanlardan sayılacağı; hiç içmeyenlerin ise kendisinin asıl yardımcıları ve her konuda kendilerine güveneceği kişiler olduğunu söyler. Bu bağlamda Abduh denemeye muhatap olan orduyu üç sınıfa ayırır. Bunlar;

(ı) Hiçbir emri ciddiye almayan, komutanlarıyla aralarında herhangi bir bağın olmadığına inanarak nehirden kana kana su içenler.

(ıı) Sadece kurumuş olan dudaklarını ve boğazlarını ıslatmak amacıyla bir avuç su alanlar. Bunlar da makbul olanlar arasında sayılmışlardır.

(ııı) Bir damla dahi ağızlarını vurmayanlardır. İşte gerçek dost ve kendileriyle yola çıkılacak, cihat konusunda kendilerine güvenilecek kimseler bunlardır.[500]

Müfessirler, ordunun nehirle imtihanından sonra sudan kana kana içenlerin nehri geçip geçmediği hakkında farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Ebû İshâk, Hasan Basrî ve Katâde'ye göre nehirden sadece sudan içmeyen ya da az içen mü'minler geçmiş ve "Bizim bugün Câlût ve ordusuyla savaşacak gücümüz yoktur" sözünü bu müminler ifade etmiştir. İbn Abbâs ve Süddi'ye göre ise nehri sudan kana kana içenler de geçmiş ancak daha sonra Câlût ve ordusuyla karşılaşınca müminleri yüz üstü bırakarak savaş alanından ayrılmışlardır.[501]

Abduh, bu hususta ordunun tamamının karşıya geçmiş olduğu düşüncesindedir. Ona göre ayet, nehirden su içmeyenleri konu etmekte olup, su içenlerin nehrin karşı

[499] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 391.
[500] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 391.
[501] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, II. 1465-68; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, I. 317.

tarafına geçmediklerinden söz etmemiştir. Buna göre ayetten, söz konusu nehirden su içenlerin nehrin karşı tarafına geçmedikleri anlamı çıkmamaktadır. Konuya bu çerçevede yaklaşan Abduh, ilgili ayetten anlaşılması gereken anlam hakkında da şu açıklamayı yapar: Tâlût'un emrinde olan İsrâiloğulları, nehrin yanında ayrılığa düştüler ve oradan su içmeyenler, komutanlarının yanında yer alanlar, onunla birlikte hemen nehri geçip giderlerken, nehirden su içenler ise şiştiklerinden nehri hemen geçemeyip geride kalmış, daha sonra nehri geçip kendilerinden önce geçenlere yetişmişlerdir. Abduh bu görüşünü desteklemek maksadıyla İbn Abbâs'a dayandırılan, "*Tâlût ve onunla birlikte hareket edip de ona iman etmiş olanlar ırmağı geçince; nehirden su içenler, komutanları Tâlût'a şöyle dediler: 'Biz bugün Câlût ve ordusuna karşı koyabilecek gücü kendimizde göremiyoruz, bu sebeple onlarla savaşamayacağız*." şeklindeki rivayeti de argüman olarak kullanır.[502]

Bu hadise Yahudi kaynaklarına göre ise Tâlût döneminde değil ondan daha önce yaşamış olan Gidyon'un döneminde yaşanmıştır. Bu kıssa Eski Ahit'de şöyle geçmektedir:

"Rab Gidyon'a şöyle dedi: 'Yanında fazla adam var; Midyan'ı onların eline teslim etmem. Yoksa İsrâilliler, 'Kendi gücümüzle kurtulduk' diyerek bana karşı övünebilirler. Şimdi halka şunu söyle: 'Korkudan titreyen dönsün, Gilat Dağı'ndan geri gitsin.' Bunun üzerine halktan yirmi iki bin kişi döndü, on bin kişi orada kaldı.

Rab Gidyon'a, 'Adamların sayısı hala fazla' dedi, 'Kalanları suyun başına götür, onları orada senin için sınayayım. 'Bu seninle gidecek' dediğim adam seninle gidecek; 'Bu seninle gitmeyecek' dediğim gitmeyecek.'

Gidyon halkı suyun başına götürdü. Rab Gidyon'a, 'Köpek gibi dili ile su içenleri bir yana, su içmek için dizleri üzerine çökenleri öbür yana ayır' dedi. Ellerini ağızlarına götürerek dilleri ile su içenlerin sayısı üç yüzü buldu. Geri kalanların hepsi su içmek için dizleri üzerine çöktüler. Rab Gidyon'a, 'Sizi diliyle su içen üç yüz kişinin eliyle kurtaracağım' dedi. 'Midyanlılar'ı senin eline teslim edeceğim. Öbürleri geldiği yere geri dönsün'"[503]

Daha önce Tâbût hakkında klasik tefsirlerde geçen rivayetlerin uydurma olduğunu desteklemek maksadıyla Eski Ahit'e müracaat eden Abduh, nehirle sınanma konusunda ise Eski Ahit'de geçen bildirimlerin hep doğaüstü olduğunu, bunun da Allah'ın beşeriyet için koyduğu ve sosyal hayatı ilgilendiren ilahi sünnete uygun

[502] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 392-393.
[503] Hakimler 7/2-7.

olmadığını, dolayısıyla Tevrat'ta geçen bu bilgilere güvenilmeyeceğini ileri sürmüştür. Abduh, Yahudi kaynaklarının birçoğunun yazarının bilinmediğini, Tâlût kıssasının yer aldığı Samuel'in de yazarı bilinmeyen kaynaklardan biri olduğunu, nitekim Samuel'deki ifadeler ile ibarelerin, bu kaynakların ilgili olaylardan sonra yazıldığını göstermekte olduğunu gerekçe göstererek Yahudilerin tarihi gerçekleri birbirine karıştırdıklarını iddia etmiştir. Bu bağlamda Abduh, asıl gerçek olanın Allah'ın bildirdikleri olduğunu söylemiş, bu itibarla da farklı kaynaklarda yer alan ve Kur'ân'la çelişen bilgilere ısrarla itibar etmemeyi salık vermiştir.[504]

Abduh söz konusu kıssayı ele almadan önce kıssalar hakkında genel bir giriş yapar. Kıssalar hakkında yaptığı bu girişi şöyle özetleyebiliriz: Kıssalar, çoğu insanların sandığı gibi Hıristiyanların nezdinde Ahd-ı Atîk olarak bilinen İsrâiloğullarına ait kitaplarla örtüşmesi gerekmemektedir. Kur'ân'ın tarihi olay ve hikâyeleri açıklayan bir tarih ya da hikâye kitabı olmadığı gibi bunların Kur'ân'da yer almasındaki amaç da, "Hiç şüphe yok ki onların kıssalarında akl-ı selim ve sağduyu sahibi kimseler için dersler vardır."[505] ayetinde de belirtildiği gibi, sadece hidayet etmek ve öğüt vermektir.[506]

Allah, kıssalar arasından bilinenlerden dilediğini seçerek, ayrıntıya girmeden, ders ve öğüt verme amacıyla bazı kıssalara yer vermiştir. Kur'ân kıssalarına, tarih kitaplarında olduğu gibi rivayetler sokuşturmak, onun yasalarına aykırı olduğu gibi gönüllerin ondaki öğüdü almasını engellemekte; hikmetindeki maksadın da yok olmasına neden olmaktadır. Öyleyse bize gerekli olan, kıssalarda anlatılanları anlamak ve ondan çıkarılması gereken ders ve öğütler üzerine kafa yormaktır. Bu çerçevede kendimizi kıssalarda kötülenen hususlardan uzak tutmalı; güzel ve övgüye mazhar olacak hususlarla da donatmalıyız. Tarih kitaplarında bulunup bazı Kur'ân kıssalarına aykırı gördüğümüz konuları ise Allah'ın peygamberine yolladığı vahiy ile sahih ve mütevâtir olarak bize gelen rivayetlere bakarak aykırı olan o rivayetleri geçersiz, bu rivayetleri nakledenleri ise hatalı veya yalancı saymalıyız. Böylece onları Kur'ân için bir şüphe saymamalı; onlara cevap vermede kendimizi sorumlu tutmamalıyız.[507]

---

[504] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 393-394.
[505] Bkz. Yûsuf 12/111.
[506] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 379.
[507] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 379-380.

3.11.1. Tâlût ile Câlût Kıssasındaki Sosyal Yasalar

Söz edilen kıssa hakkında yaptığı bu yorum ve değerlendirmelerin ardından Abduh, kıssadan birtakım sosyal yasalar çıkarmıştır. Bunlar;

(ı) Toplumlar yabancılar tarafından istilaya uğradığında ve hakları ellerinden alındığında o toplumun dini ve kültürel duygularında haksızlığa karşı bir reaksiyon meydana gelir. Buna bağlı olarak da içinde bulundukları bu derin krizden çıkmak için derin tefekkürün ardından kendilerini temsil edecek adil bir liderin komutasında hareket etme gereğini fark ederler. Nitekim gözü kara olan bir lider ya da komutan gasp edilen haklarını yeniden almak için kendisini izleyenleri motive edebilir. Bu kıssada da görüldüğü gibi zulme uğrayan İsrâiloğulları akıllıca davranıp başlarına bir liderin geçmesi için harekete geçtiler.[508]

(ıı) Toplumun haklarını ve bağımsızlığını koruma gerekliliği konusunda bilinçlenmeleri, ancak içlerinden o bilincin hakikati ile olgunluğuna sahip ileri gelenlerle olur. Bir toplumda ileri gelenler arttığında kendilerini yönetenden bir lider atamasını isterler. Nitekim peygamberlerinden kral atamasını isteyen İsrâiloğulları, yaşadıkları toplumun içindeki güngörmüş, ileri yaşta olan deneyimli ve erdemli kişilerdi.[509]

(ııı) Bir toplumun ileri gelenlerinde, bağımsızlık ve haklarını koruma konusunda inanç ve bilinçleri ne oranda artarsa, düşmanlarının zulüm ve baskılarını önleme çabaları ne kadar gelişirse, bu bilinç çok geçmeden toplumun genelinde yaygınlık kazanır. Bu durumda kendini eksik sayan kişi bile kendini yeterli sayan kişi kadar toplumuna bağlanır. Derken, bu bağlılık fikir ve bilinç seviyesinde iken, daha sonra eylem haline dönüşür. Artık savları sadece sözde olanların acizliği ortaya çıkar, sözünde duranların dürüstlüğü ise fayda verir. Nitekim bu gerçeği Allah, "*Savaş onlara farz kılınınca, pek azı hariç savaşa yanaşmamışlardı. Allah sözünde durmayanları çok iyi bilir.*"[510] ayetinde bildirmiştir.[511]

(ıv) Gücü ellerinde bulunduranların başkan seçmede ayrılığa düşmeleri toplumların karakteristik yapısı gereğidir. İhtilaf ve anlaşmazlık ise bölünmenin habercisidir. Öyleyse, böyle bir yerde herkesin kabul edebileceği bir mercii olmalıdır.

---

[508] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 395.
[509] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 396.
[510] Bkz. Bakara 2/246.
[511] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 396.

Tam da bu sebeple İsrâiloğulları, aralarında bulunan peygamberlerinden kendilerine aralarından birini kral olarak atamasını talep etmişlerdir. Nitekim İslâm dini de Müslümanların kendi içlerinden biat ederek seçtikleri birini ulu'l-emr olarak atayacak bir mercii oluşturmuştur. Ehl-i Hal ve'l-Akd olarak bilinen bu yapının toplum nezdindeki konumu yükselmiş, toplumun onlara saygı göstermesi ve güvenmesinden dolayı onlar, sultanın yardımcısı ile gücü olmuşlardır. Bu nedenle Hz. Peygamber, hayatta iken liderlik ve hüküm verme konusunda Müslümanlara bir imam atamamıştır.[512]

(v) İnsanlar kendi sosyal maslahatına aykırı gördükleri kişilere tabi olmakta anlaşamaz. İsrâiloğullarının kendilerine kral olarak Tâlût'un atanması konusunda peygamberleriyle ayrı düşmesi bu sebepledir. Bu konuda onlar, kanıt olarak sadece inkârcıların zanlarını öne sürmüşlerdir.

Halkın siyaset ve toplumsal düzene dair en doğru bilginin kendinde olduğunu sanması tuhaf bir durumdur. Siyaset bilimi, diğer bilimlere göre çok daha üst seviyede bir bilim olmasına rağmen sıradan bir kişiye bile siyasetle ilgili bir mesele sorulsa, siyaset bilimi konusunda bilgilerinin olmadığını itiraf etmekle beraber, mutlaka gerekçeleriyle birlikte bir görüş ortaya koyarlar. Keza siyaset ve sosyoloji biliminde yargıda bulundukları kadar hiçbir bilimde de yargıda bulunmazlar. Oysa bu bilimi çok sınırlı kişi kavrayabilmektedir.[513]

(vı) Cehalet dönemindeki toplumlarda insanlar arasında krallığa ve liderliğe en uygun görülen kişilerin geniş servet sahipleri olduğunu görürsün. Nitekim İsrâiloğulları arasındaki inkârcılar da Tâlût'un krallığına karşı koymada, "*Zenginlik yönünden ona geniş imkânlar verilmemiştir*."[514] diyerek onun kral olmasına karşı çıkmışlardır. Onlara göre kral olacak kişinin zengin olmasının yanı sıra soylu bir aileden de gelmesi gerekiyordu. İsrâiloğullarının bu konulardaki inançları genel olarak cahil toplumlara özgü bir inançtır. Çünkü cahilî toplumlar genellikle ehil olsun olmasın varlıklı ve soylu olanlara boyun eğmişlerdir. Oysa Kur'ân'da, liderlik için bildirilen ölçütler arasında böyle bir gereklilik bulunmamaktadır.[515]

---

[512] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 396.
[513] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 396.
[514] Bkz. Bakara 2/247.
[515] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 397.

(vıı) Lider seçmede dikkate alınması gereken şartların Kur'ân'a göre şöyle olması gerektiğini öğreniyoruz: "*Allah size kral olarak onu seçti; [mal-mülk vermedi ama] onu bilgili ve güçlü kıldı*."[516] Buna göre;

(vııı) Allah, mülkü/idareciliği dilediğine verir. Allah'ın dilemesi ise toplumların hallerini değiştirme konusundaki genel sünneti/yasası gereği devam eder. Zalimlerin iktidarının yıkılması, yeryüzünün salih kişilere miras kalması hep bu yasalar çerçevesinde işler. Allah her toplumu yaptıklarına göre değerlendirir. Buna göre toplumlar yaptıkları hataları görür, kendilerine çekidüzen vermek suretiyle tövbe ederlerse bağışlanırlar; aksi halde geçmiş toplumlara uygulanan ilahi yasalar aynen bunlara da uygulanır.[517]

(ıx) Zafer elde etmek, ordunun, komutanın emirlerine uymasına ve yasaklarından kaçınmasına bağlıdır. Bundan dolayı, günümüzdeki askeri yasalar; askerlerin, sevinçte de, sıkıntıda da, akla uygun olsa da, olmasa da komutanlarına itaat etmeleri üzerine kurulmuştur. Öyle ki; komutan, ülkenin ya da malların veya canların düşmana teslim edilmesini emrederse, bu emir derhal yerine getirilmelidir. Nitekim bütün devletlerin yasaları buna göre oluşturulmuştur.[518]

(x) Az sayıdaki bir birlik, sabır, sebat ve komutanlarına itaat etmeleri sebebiyle çok sayıda ancak sabırsızca davranan, birliğini yitiren ve komutanlarıyla uyum içinde olmayan bir birliğe karşı galip gelebilmektedir. Çünkü Allah'ın savaşlarda zafer elde etme yasası sabır ile sebata bağlıdır.[519]

(xı) Allah'a ve ahirete gününe iman, savaş meydanında sabırlı olmada ve sebat göstermede en büyük etkendir. Çünkü bir ilahın varlığına inanan kişi, ilahi yardımların yanı sıra ruhsal ve fiziksel güçlerle işlerinin üstesinden gelerek zafer elde ettiğinde yeryüzünü ıslah ve imar eder. Eğer ecelinin bitmesiyle canı alınırsa Allah'ın rahmetine kavuşur ve orada nimetlerle mutlu olur. Bu inanca sahip biri korkulara kapılmayacağı gibi savaş meydanlarında da dağ gibi sabitkadem olur.[520]

(xıı) Savaş meydanlarında duayla Allah'a yönelmek, "*Allah'ın izniyle onları hezimete uğrattılar*."[521] ayetinin de gösterdiği gibi son derece faydalıdır. Dua, söz

[516] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 397-398.
[517] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 398.
[518] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 398.
[519] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 398.
[520] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 398-399.
[521] Bkz. Bakara 2/251.

konusu imanın göstergesidir. Bundan dolayı Allah: "*Ey iman edenler! Herhangi bir düşman birliğiyle savaşmak üzere karşılaştığınızda sağlam ve sıkı durun; Allah'ı çokça anın ki zafere ulaşasınız.*"[522] buyurmuştur.[523]

(xıii) Allah'ın bir kısım insanı başka bir kısım insanla savması da genel yasalarındandır. İlgili yasayı yaşadığımız çağdaki filozoflar[524] var olma/hayatta kalma mücadelesi olarak ifadelendirmiş ve şöyle demişlerdir: İnsanlar arasında savaşın olması gayet doğal bir olaydır. Çünkü savaş, genel anlamda hayatta kalma mücadelesinin bir uzantısıdır. Nitekim Allah'ın, "*Allah kimi insanların şerrini kimi insanlar vasıtasıyla savmasaydı yeryüzünde düzen alt-üst olurdu.*"[525] ayeti sadece savaşla ilgili olmayıp insanlar arasında kendini savunma ve karşı tarafı yenme gibi her anlamdaki hayatta kalma mücadelesini kapsamaktadır.[526]

(xıv) Allah'ın, "*Yeryüzü alt-üst olurdu*." ifadesi, sosyologların doğal seleksiyon/seçilim ya da en güçlünün hayatta kalması olarak ifade ettikleri yasayı desteklemektedir. Yasanın bu yönü, önceki yasada anlatılanların gereksinimine göredir. Çünkü yaratılış gereği insanlar, hakları ile maslahatlarını korumada bir diğeriyle savunma halindedir. Nitekim yeryüzünde fesadı engelleyen bu hak ve maslahat arayışıdır. Bu düşünceyi, Allah'ın Müslümanlara savaş için izin verdiği şu ayetlerde işin hikmetini açıklayarak desteklemektedir:

"*Haksız yere saldırıya uğrayan müminlere, zulme uğramış olmalarından dolayı savaşma izni verilmiştir. Şüphesiz Allah müminleri düşman karşısında muzaffer kılmaya kadirdir. O müminler ki sırf 'Rabbimiz Allah'tır.' dedikleri için haksızca yurtlarından sürüldüler. Şayet Allah kimi insanların saldırganlığını kimi insanlar aracılığıyla savmamış olsaydı manastırlar, kiliseler, havralar ve içerisinde Allah'ın ismi çokça anılan mescitler kesinlikle yıkılıp giderdi. Allah kendi dinine destek verenlere elbet yardım edecektir. Şüphesiz Allah çok güçlüdür, mutlak üstündür. Yurtlarından sürülen o müminlere bir memlekette hâkimiyet imkânı versek onlar namazı hakkıyla kılar, zekâtı*

[522] Bkz. Enfâl 8/45.
[523] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 399.
[524] Abduh'un söz konusu filozlardan kast ettiği kişi kanaatimizce Charles Darwin (ö. 1882)'dir. Çünkü Hayatta kalma mücadelesi olarak kullanılan ifadeyi Darwin, doğal seçilim (seleksiyon) başlığı altında ele almıştır. Bkz. Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII. 138; İlhan Kutluer, "Nizam", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII. 174.
[525] Bkz. Bakara 2/251.
[526] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 399.

verir, insanlar arasında iyiliğin hâkim, kötülüğün mahkûm olması için çalışırlar. Şüphe yok ki bütün işler en nihayet Allah'ın hükmünce olup biter."[527]

İşte bu ayetler, hayatta kalma ve hakkı müdafaa mücadelesinde yol göstermektedir. Bu da en güçlü olanın ayakta kalmasını sağlamakla sonuçlanır.[528]

3.12. Hz. Süleyman, Sihir ve Hârut ile Mârut

Bakara 2/102. ayette geçen bu kıssanın nuzülü hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre ilgili kıssayı içeren bu ayet, (ı) bazı Yahudi din adamlarının sadece bir sihirbaz olan Hz. Süleyman'ın peygamber olduğunu iddia eden Hz. Muhammed'e şaşırmaz mısınız? demeleri, (ıı) Yahudi sihirbazlar sihri, Hz. Süleyman'dan aldıklarını iddia etmeleri, (ııı) Bazı Yahudiler, Hz. Süleyman'ın mülkünü sihirle ayakta tuttuğunu iddia etmeleri üzerine nazil olmuştur.[529]

Bu görüşler paralelinde klasik tefsirlerde çeşitli rivayetler geçmektedir. Bu rivayetler arasında Hz. Süleyman ile ilgili olarak şöyle bir rivayet geçmektedir:

> Hz. Süleyman döneminde şeytanlar semaya çıkıyor, orada meleklerden yeryüzünde gerçekleşecek olan ölüm, sel ve diğer felaketlerle ilgili haberleri dinliyor ve aldıkları bu haberlere yanlış bilgileri de ilave ederek kitaplara kaydediyor ve insanlar arasında yayıyorlardı. Söz konusu hadiseler de onların bahsettiği gibi meydana gelmekteydi. Bu durum İsrâiloğulları arasında cinlerin gaybı bildiği düşüncesinin hızla yayılmasına sebep olmuştu. Olup bitenlerden haberdar olan Hz. Süleyman bu bilgilere sahip olan insanlara adamlar göndererek sihre dair bilgileri toplattı ve korumaya almak üzere bir sandıkta tahtının altına gömdü. Artık ne insanlar ne de cinler bu gizli bilgilere Hz. Süleyman ölünceye kadar ulaşamadı. Hz. Süleyman'ın vefat etmesi üzerine, bunu bilen bazı insanlar Hz. Süleyman'ın tahtının altında gizli olan sihirle ilgili belgeleri çıkarmışlar ve onun bu bilgileri kullandığını ve muhteşem saltanatını bu şekilde elde ettiğini iddia etmişlerdir.[530]

Abduh, Hz. Süleyman'ın sihre maruz kaldığı, taşıdığı hükümdarlık mührünü kaybettiği, bu mührün başkası tarafından ele geçirilip iktidarına el konduğu gibi bazı iddiaların Yahudiler tarafından da ileri sürüldüğünü belirtir. Ona göre Allah bu kıssa ile Hz. Süleyman ve onun hükümdarlığıyla ilgili anlatılan sihir ve küfrün sapkınlar

---

[527] Bkz. Hacc 22/39-41.
[528] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 399-400.
[529] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 220-221.
[530] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, I. 591; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 221.

tarafından uydurulmuş bir iftira olduğunu, söz konusu insanların peygamberlere attıkları bu iftiraların asılsız olduğunu ortaya koymuş ve böylece bizlerin bu kıssadan da nasıl ders ve ibret almamız gerektiğine değinmiştir.[531]

İlgili kıssanın ekseninde sihrin olması, onun İslâm düşüncesindeki yerinin ne olduğunun belirtilmesini gerekli kılmaktadır. Buna göre sihir sözcüğü Arapça'da *s-h-r* kökünden türemiş olup gizli, latif ve ince anlamına gelir.[532] Istılahta ise, "el çabukluğu, göz boyama ve süslü sözler söyleme yoluyla yapılan hile ve aldatma işi, şeytana yakınlaşabilmek için ondan yardım isteme ve nesnelerin şeklini değiştirme"[533] şeklinde tanımlandığı gibi, "kötü ruhlu varlıklar tarafından ortaya konan bazı eylemler ve gösteriler, meydana geliş biçimi açık olmayan bir olayı gerçeğe aykırı şekilde gösteren işlemler"[534] şeklinde de tanımlanmıştır.

İslâm bilginleri sihrin gerçekliği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Buna göre Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu, sihrin gerçekliğinin olduğunu öne sürerken; Mutezile âlimlerinin geneli ile bir kısım Şafiî âlimi ise sihrin gerçekliğinin olmadığını söylemişlerdir.[535]

Sihir konusunda Menâr müellifleri de onun bir gerçekliğinin olmadığını ifade etmişlerdir. Nitekim Abduh bu hususta şöyle demektedir:

> Kur'ân'da kıssanın zikrediliyor olması, orada insanlar hakkında anlatılan her şeyin doğru olmasını gerektirmez. Öyleyse, bu ayetlerde sihirden söz edilmesi, ayette kendilerinden söz edilen insanların inandığı şeylerin ispatını gerektirmez. Kur'ân'daki kıssalar, tarih bilgisi vermek ya da geçmiş milletlerin birtakım tikel inançları hakkında bilgi vermek değil, vaaz ve nasihat verip muhatapların ders ve ibret almasını sağlamaktır. Kur'ân geçmiş milletlerin hak ya da batıl her türlü inancını anlatmakta, doğru-yanlış her türlü geleneklerine, faydalı-zararlı her türlü adetlerine yer vermektedir. Ancak tüm bunlar ders ve ibret vermek içindir. Kur'ân'ın bu meseleleri anlatıyor olması ibret maksadını, hidayet hedefini aşmaz. Kıssanın anlatıldığı cümlede, bağlamda ve nazım üslûbunda, güzel olanın muhatap tarafından güzel bulunmasına ve kötü olanın yadırganmasına delalet edecek unsurlar mutlaka bulunur. Bazen muhataplar tarafından kullanılan kimi ifadeler aslında doğru olmadıkları halde kullanılır. "*Faiz yiyenler mahşerde ancak şeytanın çarptığı*

---

[531] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 324.
[532] Cevherî, *es-Sıhhâh*, s. 521-522; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I. 571; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, III. 223; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 325.
[533] Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 231-232; İlyas Çelebi, "Sihir", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII. 170.
[534] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, III. 223; Çelebi, "Sihir", *DİA*, XXXVII. 170.
[535] Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, I. 466.

> *kimsenin kalktığı gibi kalkarlar*."[536] ayetindeki ifade ile "*Güneşin doğduğu yere varınca…*"[537] ayetinde yer alan ifade de böyledir. Bu tür ifadelerin dilde kullanımları mevcuttur. Nitekim Arap ve Batılı yazarlardan birçoğunun, konuşmalarında ve makalelerinde, özellikle de antik Yunan ve Mısır medeniyetlerinden söz ederken 'iyilik tanrısı', 'kötülük tanrısı' gibi ifadeler kullandıklarını görürüz, oysa bu yazarların hiçbirinin bu tür pagan inançlarını kabul etmediklerini de biliriz. Aynı şekilde sahilde yaşayanların, 'Güneş battı', 'Güneş düştü', 'Güneş suda/denizde kayboldu' şeklinde ifadelere yer verdiklerini görür, onların bu ifadeleri görüneni ifade etmek için kullandıklarını biliriz.[538]

Abduh, söz konusu ayete getirdiği bu argümanla sihrin bir gerçekliğinin olmadığını kanıtlamaya çalışmış, ardında da sihrin ne olduğu konusunu ele almıştır. Abduh, "*Sihirleri sebebiyle çok hızlı hareket eder gibi göründü*"[539], ayeti ile "*Bunun üzerine sihirbazlar iplerini ve asalarını yere atınca sihirle halkın gözlerini bağladılar ve onları korkuttular*."[540] ayetini dayanak yaparak sihrin bizzat tahsil edilerek elde edilen bir meslek olduğunu belirtmiştir. Ayrıca "*Ey sihirbaz! 'Sana verdiği ahde göre Rabbine bizim için yalvar da doğru yola erişelim.' dediler.*"[541] ayetine istinaden de o dönemki Mısırlıların sihirbaz sözcüğünü bilgin anlamında kullanıldığını söylemiştir. Ona göre tüm bu ayetler, sihrin, ya hile ve hokkabazlık ya da çok seri hareketlere dayanan ve bilgi gerektiren bir meslek olduğunu göstermektedir. Nitekim çok az kimse tarafından bilindiği, yöntemi fark edilmediği ve kaynağı sezilmediği için de sihir olarak isimlendirilmiştir. Abduh, tarihçilerin, Firavun'un sihirbazlarının kullandıkları ip ve değneklere yılan ve ejderha görünümü kazandırmak ve onları hareket ediyor gibi göstermek gayesiyle cıva maddesini yardımcı malzeme olarak kullandıklarına dair nakillerin de bunu desteklediğini ifade etmektedir.[542]

Halefullah, Abduh'un bu kıssa bağlamında yaptığı yorumların kendisine mitolojik kıssa konusunda bir açılım sağladığını şu ifadeleri ile belirtir: "Şimdi açıkça görülüyor ki, büyük âlim Abduh, Kur'ân'ın müşriklere ait inançları anlatmasından ötürü, -kıssa olsun olmasın- Kur'ân lafızlarında mitoloji etkisi olmasını ve bu hurafe olgulara göre ifadelerin kullanıldığını ve aynı şekilde Kur'ân'ın indiği dönemdeki edebiyatçıların yabancısı olmadıkları biçimde üslup kullanmasını ve putperestlere ait

---

[536] Bkz. Bakara 2/275.
[537] Bkz. Kehf 18/90.
[538] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 325.
[539] Bkz. Tâhâ 20/66.
[540] Bkz. A'râf 7/116.
[541] Bkz. Zuhruf 43/49.
[542] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 325-326.

hurafeleri edebî bir araç yapmasını caiz görmektedir. Biz bu iki büyük müfessirin (Abduh-Fahreddîn er-Râzî) bu sözü söylediklerini ve bizim önümüzdeki kapıyı açtıklarını inkâr etmiyoruz. Ancak her ikisi de bu sınırda durmuşlar, mitolojik anlatımla ilgili giriş bilgilerini alacağımız ve bunların doğrultusunda yürüyebileceğimiz ne bir (teorik) edebî açıklama ne de net bir şekilde (pratikte) tek bir kıssayı bile önümüze koymuşlardır. Bu iki âlimin yaptığı iş, sadece kıssanın biçimi veya hikâyenin yapısının Kur'ân'ın amaçlarından ayrı olduğunu ortaya koymalarıdır. Eğer Kur'ân'da mitoloji varsa, bu durumun Kur'ân'a zarar vermeyeceğini; çünkü bunun Kur'ân'ın amaçlarına girmediğini ve yine bu durumun, Kur'ân'ın açıklayıp detaylandırmaya ayrıntılarını açıkladığı bir husus olmadığını ifade etmişlerdir. O halde mitolojik kıssa, Kur'ân'ın ona bakışı ve onu nasıl ele aldığıyla ilgili olarak detaylı açıklamalara gerek vardır."[543]

Mezkûr ayette geçen Hârût ile Mârût meselesine gelirsek bu konuda klasik tefsirlerde çeşitli görüşler geçmektedir. Bu görüşlerden Katâde ile Zuhrî başta olmak üzere müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre onlar iki melektir.[544] İbn Abbâs'a dayandırılan bir görüşe göre ise onlar birer kral,[545] Hasan el-Basrî'ye göre de onlar dinsiz iki adamdır.[546] Ayrıca Hârût ile Mârût'un Cebrail ile Mikaîl, Davut ile Süleyman, sihirbaz iki adam ve iki şeytan olduğu da söylenmiştir.[547]

Klasik tefsirlerde söz konusu edilen bu isimlerin melek olduğuna kail olanlar bu hususta muhtelif rivayetler aktarırlar. Bu rivayetlerden birine göre, "Allah insanın yeryüzünde işlediği kötü amelleri hakkında meleklerin bilgi sahibi olmasına izin vermiş; bunun üzerine melekler, 'Allah'ım kendi elinle yarattığın, meleklere secde ettirdiğin ve isimleri öğrettiğin insanoğlu bu mudur?' diyerek serzenişte bulunur. Allah meleklerin bu itirazına karşılık, 'Onların yerinde olsaydınız siz de aynısını yapardınız.' diyerek yanıtlar. Melekler, 'Biz asla böyle bir şey yapmazdık.' demeleri üzerine Allah, yeryüzüne gönderilmek üzere aralarında iki melek seçmelerini buyurur. Melekler, yeryüzüne gönderilmesi için aralarındaki en muttaki iki melek olan Harut ile Marut'u seçerler. İnsanların sorumlu tutuldukları her konudan, gönderilen bu melekler de sorumlu tutulur. Uzun yıllar bu sorumluluklar çerçevesinde yaşamlarını sürdüren bu melekler bir gün güzel bir kadınla karşılaşırlar. Bu güzel kadını gören melekler onunla beraber olmak isterler. Kadın, onların bu teklifini Allah'a şirk koşmaları, insan

[543] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 228-229.
[544] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, I. 602-608. (kaynak ekle)
[545] Ebî Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah el-Ferrâ, *Meâ'ni'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, I. 53.
[546] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, III. 234; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 494.
[547] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 493.

öldürmeleri ya da içki içmeleri karşılığında kabul edebileceğini söyler. Melekler, Allah'a asla şirk koşmayacaklarını ancak içki içmeyi kabul edeceklerini bildirirler. Bu melekler içki içip sarhoş olunca, soru sormak için yanlarına gelen bir adamı haksız yere öldürürler. Allah, bu olup biten hadiselerden melekleri haberdar eder. Bunun üzerine melekler, insanlar hakkında kapıldıkları bu yanlış yargılardan ötürü Allah'a tövbe ederler.[548]

Abduh ile Reşîd Rızâ, o iki zatın melek olduğunu söyleyenlerin görüşlerini isabetli görmezler. Reşîd Rızâ, ayette iki melek olarak ifade edilen iki zatın vakur ve şık görünüşlü olmaları nedeniyle meleklere benzetilmiş iki adam olabileceğini söyler. Ona göre insanlar, ihtiyaçlarını giderenleri yüceltir, âdeta krala benzetirler. Zira insanların, övülen niteliklere sahip kişileri, diğerlerinden ayırmak için "Bu, insan değil, melektir." gibi sözleri kullanmaları alışılagelen bir davranıştır. Reşîd Rızâ, alışılagelen bu davranış gereği, takva sahibi ve vakur kişiler olan ve kendileri hakkında melek oldukları konuşulan ve tarihleri belirlenemeyen Hârût ile Mârût'un, kendi dönemlerindeki insanların manevi ve ailevi meselelerini çözmek için yöneldikleri kişiler olabileceğini söyler.[549]

Abduh'a göre ise Allah'ın söz konusu iki zata, muhtemelen, insanların onlar hakkındaki inancını anlatmak üzere melek ismini vermiş, bazı müfessirlerin de belirttiği gibi, mecaz yoluyla da o iki zata melek demeyi uygun bulmuştur.[550]

3.13. Hz. Meryem Kıssası

İslam'da üstün nitelikleri sebebiyle yüceltilen, iffet ve itaat simgesi bir şahsiyet olarak gösterilen Meryem, Hristiyanlıkta "tanrı doğuran" olarak nitelenmekte, Hristiyanların ibadet hayatında önemli bir yer tutmakta, onun da Hz. İsa gibi asli günahtan uzak olduğuna ve öldükten sonra semaya yükseldiğine inanılmaktadır. Meryem adı Kur'an-ı Kerim'de yirmi üçü Îsâ b. Meryem şeklinde olmak üzere otuz dört yerde geçmektedir. Ayrıca Kur'an'ın on dokuzuncu süresi bu isimle anılmaktadır. Hz. Meryem Kur'an'da ismiyle anılan yegâne kadındır. Kur'ân'da babasının adı İmrân,[551] annesinin adı ise isim verilmeksizin İmrân'ın karısı diye bahsedilmektedir. Diğer İslami

[548] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, I. 603-604; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 238; Ebû Hayyân el-Endelüsî, e*l-Bahru'l-Muhît*, I. 494.
[549] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 327.
[550] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 327.
[551] Bkz. Âl-i İmrân 3/35; Tahrîm 66/12.

kaynaklarda Meryem'in annesi Hanne, Faküz'un (Faküd) kızı ve İşa'nın (İşba', İşi', İşya' veya Eşya') kız kardeşi olarak geçmektedir. Babasının şeceresi ise İmrân b. Masan (Yaşehim) şeklinde verilmekte ve Hz. Mûsâ'nın soyundan olduğu belirtilmektedir. İşba' ile Meryem'in kardeş olduğu da nakledilmektedir. Meryem'in kavminin ona hitap ederken "Ey Hârun'un kız kardeşi"[552] demesi de onun Mûsâ ve Hârun'un soyundan olduğunu göstermekte olduğu şeklinde değerlendirilmiştir.[553]

3.13.1. Hz. Meryem'e Allah Tarafından Verilen Rızkın Mahiyeti

Âli İmrân suresinin 3/37. ayetinde[554] ele alınan bu hadise hakkında klasik tefsirlerde iki görüş bulunmaktadır. Aralarında İbn Abbâs, Said b. Cubeyr ve Mücâhid'in bulunduğu birinci görüşe göre bu rızık, mevsimi olmadığı halde görülen üzümdür. İbn Abbas'a dayandırılan bir başka görüşe göre ise bu rızık, yaz mevsiminde görülen kış meyvesi, kış mevsiminde görülen yaz meyvesidir. Bu görüş, ayrıca Dahhâk, Katâde ve Reb'i b. Enes tarafından da benimsenmiştir.[555]

Kıssada belirtilen rızkın keyfiyetiyle ilgili olarak yukarıda geçen görüşe itibar eden ilk dönem müfessirlerimiz, bahşedilen rızkın olağanüstü olduğunu ifade etmiş, ancak bu harikulade rızkın, Hz. Zekeriya'ya nispetle mucize mi, Hz. Meryem'e nispetle keramet mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.[556]

Reşîd Rızâ, ayette geçen rızıkla alakalı olarak ilk dönem müfessirlerine ait olan, mevsimi dışında yetişen üzüm ya da yazın kış meyvesi, kışın da yaz meyvesi olduğu şeklindeki açıklamaları isabetli görmez. Ona göre bu konu hakkında ne bir ayet ne de bir hadis vardır. Bu, akıl yürütülerek bilinebilecek bir konu olmadığı gibi güvenilir tarih kitaplarında da geçmemektedir. Ayrıca bu konuda klasik tefsirlerde geçen rivayetler de kendi arasında çelişkilerle doludur.[557]

Reşîd Rızâ, olağan şekilde gerçekleşen işleri Allah'a isnat etmenin öteden beri bilinen bir husus olduğuna dikkat çeker. O, bu ayette geçen rızkın da bu bağlamda

---

[552] Bkz. Meryem 19/28.
[553] Bkz. Ömer Faruk Harman, "Meryem", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX. 236-242.
[554] Rabbi de Meryem'e hüsnü kabul gösterdi ve onu nadide bir çiçek gibi yetiştirdi. Zekeriya peygamberi de ona bakmakla görevlendirdi. Zekeriya mabede her uğradığında Meryem'in yanında yiyecek bulunduğuna tanık olurdu. Bir defasında "Meryem! Bu yiyecekler sana nereden geliyor?" diye sordu. Meryem de ona, "Bunlar Allah tarafından dedi. Şüphesiz Allah dilediğine hesapsız rızık verir." diye karşılık verdi.
[555] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, III. 1758-1759.
[556] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII. 33-35.
[557] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 242.

değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Zira bu ayette, ilgili rızkın olağanüstü bir karaktere sahip olduğunu gösteren bir delilin de olmadığını belirtir. Reşîd Rızâ ayette sözü edilen rızkın olağanüstü bir karakterde olmadığı hususundaki görüşünü, klasik tefsirlerde geçen rivayetler hakkında olumsuz bir düşünceye sahip olmasına rağmen, Taberî tefsirinde geçen bir rivayetle destekler. Bu rivayete göre "İsrâiloğulları büyük bir kıtlık krizine maruz kalır. Hz. Zekeriya, Hz. Meryem'e bakmakla vazifeli olmasına rağmen onun ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelir. Bunun üzerine onun bakımını kimin üstleneceği hususunda kura çekilir. Kura sonucu onun bakımı bir marangoza verilir. Marangoz her gün Hz. Meryem'in yanına gider ve ona kazancından götürür. Bu şekilde Allah, Hz. Meryem'in durumunu düzeltirken, marangozun da kazancını arttırmaktaydı. Bu paralelde Hz. Zekeriya, Hz. Meryem'in yanındaki yiyeceklerin günden güne arttığını görünce ona, "Bu kıtlık günlerinde bunlar sana nereden geliyor?" der. O, da "İnsanları birbirine hizmetçi kılarak herkese çok rızık veren Allah nezdinden." diye yanıtlar."[558]

Abduh bu konuyla alakalı olarak Kur'ân'ın herkes tarafından hiç sıkıntıya girmeden, zahiri manasına aykırı olacak herhangi bir şeyin savunmasını yapmadan, anlayabileceği kolaylıkta indiğini belirtir. Ona göre Kur'ân'daki bu üslubun dışına çıkılmamalı ve ona İsrâiliyât veya başka birtakım hikâyeler ilave edilmemelidir. Bu kıssaya olağanüstü karakter kazandırmak maksadıyla bu rızkın ne olduğu ya da nereden geldiği gibi gayretlere girilmemelidir. Bu tarz şeyler manayı anlamaya ya da ders çıkarmaya katkı sağlamayan hususlardır. Zira Allah, bunun açıklanmasında bir hayır görseydi bize onu mutlaka açıklardı.[559]

Abduh, bu çerçevede kıssanın burada zikredilmesinin gerçek sebebi üzerinde durulması ve bundan sonuçlar çıkarılması gerektiğini hatırlatır. Ona göre surede konu bütünlüğü dikkate alınarak ilgili kıssaya bakıldığında tevhid inancının pekiştirildiğine ve peygamberlerin seçimi ve dinlerin tekâmülü konusunun Allah'ın mutlak iradesine bağlı olduğuna dikkat çekilmektedir. Ayrıca alışıla gelmişin aksine bir yöntemle bir kız çocuğunun mâbed hizmetine adanıp kabul edildiği, bu şekilde onun büyük bir peygambere anne olmaya hazırlandığı canlı bir biçimde ortaya konmuştur. Böylece bu kıssa, peygamberliği sırf kendi ırklarına özgü saydığı için Hz. Muhammed'in

[558] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, III. 1759; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 242.
[559] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 242-243.

peygamberliğini kabul etmeyen Yahudilerle, bir beşer olduğu için onu peygamber kabul etmek istemeyen müşriklere yönelik bir cevap niteliğindedir.[560]

3.13.2. Hz. Meryem'in Hz. Îsâ'ya Gebe Kalması

Hz. Meryem'in gebe kalışı ile ilgili İslâm düşüncesindeki yaygın ve yerleşik inanış, onun normalden farklı ve bilinenin aksine Allah tarafından, mucizevî bir şekilde, kocasız olarak gebe kaldığı yönündedir. Bu inanışı savunanlar kendilerine dayanak olarak Âl-i İmrân 3/47. ayeti ile Meryem 19/20. ayetini göstermişlerdir. Bu ayetlerden Âl-i İmrân 3/47. ayeti şöyledir. "*(Meryem): 'Rabbim! Bana hiçbir insan dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?' dedi. Allah: 'Öyle ama Allah bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece 'ol' der, o da hemen oluverir.' diye buyurdu."*

Reşîd Rızâ, Hz. Meryem'in kocasız ve kendi başına gebe kaldığı hususunda ayetin zahirine sadık kalarak şöyle der. "Allah'ın ayetlerini kabul etmeyenler, olağan durumlara saplanarak ve bütün varlıkların ilk yaratılışını da görmezden gelerek Hz. Îsâ'nın babasız olmasını inkâr ederler. Eğer onların bunun imkânsız olduğuna dair aklî bir kanıtı olsaydı mazur görülürlerdi, ancak onların bu durum hakkında *süregelen bir şey değildir* demekten başka da bir delili yoktur. Hâlbuki onlar evrende her gün süregelmeyen birçok şey görürler. Bunlardan sebebini bildiklerine keşif ve icat, bilmediklerine ise tabiat cilvesi (sürçme) demekteler."[561]

Bu çerçevede sebepler zincirinin her zaman bilinmeyeceğini ifade eden Reşîd Rızâ, bu konudaki görüşlerini şöyle sürdürür. "Biz mü'minlere göre tabiat sürçmesi denen şeylerin bir kısmının gizli bir sebebi vardır. Bu takdirde inkârcılar da bazı olayların bilinen yolların dışında gelişebileceğini ve sebebi bilinmeyen her hadisenin inkâr edilmeyeceğini kabul etmesi gerekir. Zira onların bilmediği bir sebebin olması muhtemeldir. Hz. Meryem'in Hz. Îsâ'ya, baba dışında bir vasıta ile gebe kalması da bundan farklı değildir."[562]

Reşîd Rızâ, Batılı bilim adamlarının cansız bir varlıktan canlı bir varlığın meydana getirildiği yapay doğumun imkânı üzerinde görüş birliğinde olduklarını, nitekim bunu, deneyler yaparak gerçekleştirmeye çabaladıklarını söyler. Reşîd Rızâ

[560] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 243-244.
[561] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 254.
[562] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 254.

yaşadığı dönemdeki bu verileri dikkate alarak şöyle der: "Cansız bir maddeden canlı bir madde üreyebiliyorsa, tek bir canlının kendi başına üremesi olmayacak bir şey olmadığı gibi gerçekleşmesi akla daha yatkındır. Böyle bir şeyin olması elbette sıra dışı bir hadisedir. Ancak bu durumun mümkün olması bilfiil meydana geleceği anlamına da gelmemelidir. Fakat biz bunun bilfiil meydana geldiği bilgisine, doğruluğu hususunda elimizde delil bulunan vahiyle ulaşmaktayız."[563]

Geleneksel olarak mucize ya da olağanüstü olarak kabul edilen Hz. Meryem'in gebe kalışının Reşîd Rızâ, kâinatta işleyen yasalarca da anlaşılabileceğini belirtir. Bu çerçevede Reşîd Rızâ, yaşadığı dönemdeki modern psikoloji akımlarının verilerine atıfta bulunarak şu açıklamaları yapar: "Kalplere ve bireylerin bütün sinir sistemine hâkim olan güçlü bir inanç, fiziksel yapımızda olağanüstü değişime yol açabilir. Vücudunda herhangi bir mikrobik hastalık bulunmadığı halde nice sağlıklı insan hastalandığına inanarak vücudunda mikropların üremesini sağlamış ve hastalanmıştır. Nitekim birçok insan, temiz su içmesine rağmen onun zehirli olduğunu düşünerek zehirlenmiş, bunun sonucunda ölmüştür. İşte biz, Hz. Meryem'in Hz. Îsâ'ya gebe kalmasında bunları dikkate alarak şöyle demekteyiz. Hz. Meryem'e Allah'ın kudretiyle bir çocuk sahibi olacağı müjdesi verilince, bu işin gerçekleşeceğine kalpten inanmış, bu inanç onun vücudunda bazı değişiklikler meydana getirmiş, böylece onun rahminde aşılanma (döllenme) olayı gerçekleşmiştir."[564]

Reşîd Rızâ bir diğer argümanını ise ortaçağ İslâm filozoflarının ruh-madde ayırımını esas alan düşüncelerinden hareketle açıklamaya çalışır. Bu çerçevede şu satırları aktarır: "Evrendeki varlıklar iki farklı türdedir. Yoğun cisimler ve şeffaf ruhlar. Biz şeffaf ruhların varlığından canlı bedenlerde gözlemlediğimiz doğum, hareket ve olgunlaşma gibi olaylar vasıtasıyla haberdarız. Örnek olarak hava olmasaydı canlılar yaşayamazdı. Rüzgâr da bu ruhun eseridir. Yine su yoğun bir madde olmakla beraber şeffaf maddeler sınıfındandır. Elektrik de bazı katı maddelerle iş görmesinin yanında şeffaf bir varlıktır. İşte kâinatta gördüğümüz değişiklerin çoğunu ruh diye adlandırdığımız bu şeffaf varlıklar meydana getirir. Öyle ki bugün biz ruhların, geçmişteki filozofların aklına gelmeyecek esrarını gördük. Düşünme ve irade kabiliyeti olmayan bu şeffaf varlıklar böyleyse, düşünme ve irade kabiliyeti bulunan büyük ruhların etkisi neden daha büyük olmasın(…) İşte böylece evrende dağılmış olan ruhları

[563] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 254.
[564] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 254.

görevlendiren Allah, Meryem'e katından ruhani bir varlık göndermiş ve o da ona üflemiş, onun bu üflemesi Meryem'in rahminde döllenme meydana getirmiş ve en nihayet Hz. Meryem, Hz. Îsâ'ya gebe kalmıştır."[565]

3.14. Hz. Îsâ Kıssası

Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın oğlu, dolayısıyla tanrı kabul edilmekte olan Hz. Îsâ Mesîh, İslâm'da beş ulü'l-azm peygamberden biri olarak kabul edilmektedir. Kur'ân'da on beş sûrede doksan üç ayette ismi veya bir sıfatı ile zikredilmekte olan Hz. Îsâ'nın, ağırlıklı olarak Âl-i İmrân, Mâide ve Meryem sûrelerinde doğumunun müjdelenmesi, dünyaya gelişi, tebliği, mucizeleri, dünyevi hayatının sonu ve Allah katına yükseltilişiyle ilgili olarak bilgi verilmektedir. Kur'an'da hem Îsâ hem İbn Meryem hem de Mesih olarak adı adlandırıldığı gibi başka isimlerle de anılmakta, ayrıca kendisine çok sayıda unvan verilmekte, yirmi beş defa Îsâ, on altısı Îsâ kelimesiyle birlikte olmak üzere yirmi üç defa İbn Meryem şeklinde geçmektedir. Mesih kelimesi ya tek başına[566] veya Mesih İbn Meryem[567] ya da Mesih Îsâ b. Meryem[568] şeklinde on bir yerde geçmektedir. Îsâ Mesih diğer peygamberler gibi yaratılmıştır, bir kuldur. Ona ulûhiyet nispet etmek, onu rab edinmek kesinlikle doğru değildir.[569] Hz. Îsâ'ya verilen diğer isim ve unvanları şu şekilde sıralamak mümkündür: Müeyyed,[570] rûhullah,[571] kelime,[572] vecîh,[573] sâlih,[574] resul,[575] mübeşşir,[576] münebbi',[577] musaddık,[578] ayet,[579] merfü',[580] mutahhar,[581] göz aydınlığı,[582] abd,[583] nebî,[584] mübarek,[585] ilim veya alem,[586] rahmet,[587] mukarreb[588]

---

[565] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 255.
[566] Bkz. Nisâ 4/172; Mâide 5/72; Tevbe 9/30.
[567] Bkz. Mâide 5/17, 72, 75; Tevbe 9/31.
[568] Bkz. Âl-i İmrân 3/45; Nisâ 4/157, 171.
[569] Bkz. Tevbe 9/30-31.
[570] Bkz. Bakara 2/87.
[571] Bkz. Nisâ 4/171.
[572] Bkz. Âl-i İmrân 3/39.
[573] Bkz. Âl-i İmrân 3/45.
[574] Bkz. Âl-i İmrân 3/46.
[575] Bkz. Âl-i İmrân 3/49.
[576] Bkz. Saf 61/6.
[577] Bkz. Âl-i İmrân 3/49.
[578] Bkz. Âl-i İmrân 3/50.
[579] Bkz. Meryem 19/21; Mü'minûn 23/50.
[580] Bkz. Nisâ 4/158.
[581] Bkz. Âl-i İmrân 3/55.
[582] Bkz. Meryem 19/26.
[583] Bkz. Meryem 19/30.

3.14.1. Hz. Îsâ'nın Mesih Oluşu

Hz. Îsâ'ya ait unvan ve sıfatlardan olan Mesih, Kur'ân'da ya tek başına ya da Mesih b. Meryem, Mesih Îsâ b. Meryem olarak dokuz ayette on bir kez geçer. Bu ayetlerin hiç birinde kelimenin hangi anlamda kullanıldığına dair işaret bulunmamaktadır.[589] Aramca'da *Maşhiha*, İbranca'da da *Maşiah*, kelimesinden türetilmiş olan *Mesih*, yağla meshetmek suretiyle bir işe getirilen, Tanrı tarafından atanan kişi anlamında kullanılmıştır.[590]

Ebû Ubeyde (ö. 211/638), Zemahşerî (ö. 534/1144) başta olmak üzere birçok İslâm âlimi *mesih* kelimesinin İbranca kökenli olduğunu belirtmişlerdir.[591] Ancak kelimenin ne anlama geldiğine dair görüşlerden önemli bir kısmı Arapça'da dokunmak, el sürmek, ovalamak, yağ sürmek, silmek, seyahat etmek, düz batan olmak gibi anlamlar içeren m-s-h- köküyle irtibatlandırılmıştır. Sözgelimi İbn Abbas'a göre Hz. Îsâ, hastaya eliyle dokunup onu iyileştirdiği için bu sıfatla anılmıştır. Ahmed b. Yahya gibi diğer bazı âlimler ise kelimenin *yol kat etmek* anlamında olan m-s-h kökünden türetilmiş olduğunu belirterek Hz. Îsâ'nın çok seyahat ettiği için bu sıfatla anıldığını söylemiştir. Kaynaklarda bu iki görüş haricinde günahtan arındığı, kendisine kutsal yağ sürüldüğü, annesinin karnından yağ sürülmüş olarak çıktığı gibi görüşler de nakledilmektedir.[592]

Reşîd Rızâ, Mesih sözcüğünün İbranca'da mesh edilmiş anlamına gelen *meşiyha* şeklinde olup daha sonra Arapça'ya geçmiş olduğunu belirtir. O, Yahudilerin bu kelimeyi kralların lakabı olarak kullandığını, zira onların geleneklerinde krallığa geçen kişinin kâhin tarafından kutsal yağ ile mesh edilme gibi bir ritüellerinin bulunduğunu söyler. Buna göre kralın göreve gelmesine mesh, krala da Mesih derlerdi. Bu çerçevede Reşîd Rızâ onların arasında son derece meşhur olduğu söylenen şu inanışa yer verir: "Onlara gönderilen peygamberler, aralarında bir Mesihin çıkacağını ve bu Mesihin, onlara yeryüzünde kaybettikleri hâkimiyeti yeniden kazandıracak bir kral olacağını

---

[584] Bkz. Meryem 19/30.
[585] Bkz. Meryem 19/31.
[586] Bkz. Zuhruf 43/61.
[587] Bkz. Meryem 19/21.
[588] Bkz. Âl-i İmrân 3/45. Bkz. Ömer Faruk Harman, "İsa" *DİA*, Ankara 2000, XXII. 465-472.
[589] Bkz. Âl-i İmrân 3/45; Nisâ 4/157, 171, 172; Mâide 5/17, 72, 75; Tevbe 9/30, 31.
[590] Jacques Waardenburg, "Mesîh" *DİA*, Ankara 2004, XXXIX. 306.
[591] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII. 55; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 475.
[592] İbn Atiyye, *el-Muherreru'l-Vecîz*, I. 436; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII. 55-56; Ebû Hayyân el-Endelüsî, e*l-Bahru'l-Muhît*, II. 475-476.

müjdelemiştir." Hz. Îsâ onlara Mesih olduğunu söyleyince de onlardan bazıları ona iman ederek onun peygamberler tarafından müjdelenen Mesih olduğunu söylediler. Diğer Yahudiler ise o müjdenin henüz gelmediğini ve mutlaka içlerinden bir hükümdarın çıkacağına inandılar.[593]

Abduh, Mesih kelimesinin Hz. Îsâ hakkında geçerli olduğu yönü şöyle açıklar: "İnsanlar devlet başkanını aralarında adaleti sağlaması ve zulmü kaldırması için göreve getirirler. Mesih'de bunu yapmıştır. Yahudiler, Hz. Îsâ onların arasından bir peygamber olarak gönderildiği sıralarda, ellerinde olan kitabın zahirine bağlı Yazıcıların veya Ferisilerin anlayışlarına göre hareket ediyorlardı. Bu durumdan kaynaklanan zorluklar onları bitkin bir hale getirmişti. Zulümden ve kendilerine verilen vazifelerin ağırlığından inlemekteydiler. Mesih, onların dinlerini asıl gayesine çevirerek, zulmü ortadan kaldırarak ve onları kardeşliğe teşvik ederek bu zor şartları sona erdirdi.[594]

3.14.2. Allah'tan Bir Ruh Olması ve Kutsal Ruh ile Desteklenmesi

Hz. Îsâ Nisâ 4/171. ayette Allah'tan bir ruh olarak anılmıştır. Ruh kelimesi sözlükte yürümek, koku hissetmek, huzurlu ve mutlu olmak gibi anlamlar içeren r-v-h kökünden türetilmiş bir isim olup, güç, koku, rüzgâr, hava, soluk gibi anlamlara gelir.[595] Kur'ân'da ise vahiy, melek, Cebrail, rahmet gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.[596] İlgili ayette ise Hz. Îsâ için kullanılan ruh sözcüğü hakkında çeşitli yorumlarda bulunulmuştur. Kimi müfessirler ayette geçen *ruhun minhu* ifadesine "Allah'tan bir nefes/soluk", kimi müfessirler ise "Allah'tan bir hayat" ile "Allah'tan bir rahmet" şeklinde yorumlamışlardır.[597]

Reşîd Rızâ, *ruhun minhu* ifadesine dair iki izahın bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisinin "*Onu kutsal ruh (Rûhu'l-Kuds) ile destekledik*."[598] ve "*Onların kalplerine imanı nakşetmiş ve onları kendinden bir ruh ile desteklemiştir.*"[599] ayetlerine

---

[593] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 251.
[594] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 251-252.
[595] Cevherî, *es-Sıhhah*, s. 474; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, I. 335.
[596] Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, Beyrut 2008, s. 55-56; Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 210-211; Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, II. 120.
[597] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, IV. 2648; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 417.
[598] Bkz. Bakara 2/253.
[599] Bkz. Mücâdele 58/22.

istinaden ruh ile desteklemek, ikincisinin ise "*Biz ona ruhumuzdan üfledik.*"[600] ayetine istinaden "Cebrâil tarafından üfleme (nefh) ile yaratılmış" anlamına geldiğini belirtir.[601]

Bu açıklamalardan sonra Reşîd Rızâ, *ruhun minhu* ifadesi ile iki izahın birden kastedilmiş olabileceğini de belirtir. Şöyle ki, *ruh* ve *Rûhu'l-Kuds* ifadeleri ile kastedilen meleğin, Hz. Îsâ'nın annesine üflemesi sonucu Hz. Îsâ yaratılmıştır. Zira o üfleme, evlilik ilişkisi neticesinde meydana gelen döllenme gibi olmuş, Hz. Îsâ dünyaya gelmiştir. Ayrıca hayatı boyunca ruh ile desteklenerek ruhani tarafı hep baskın olmuştur. Böylece Allah, onun doğumuna sebep kıldığı ve hayatı boyunca onu desteklemede vasıta olarak kullandığı meleği adeta onun bizzat kendisi gibi kabul etmiştir.[602]

Reşîd Rızâ *ruh*'un rahmet anlamında kullanılmış olmasını da muhtemel görür. Ona göre "*Onların kalplerine imanı nakşetmiş ve onları kendinden bir ruh ile desteklemiştir.*"[603] ayeti ile "*Onu (Hz. Îsâ'yı) insanlara bir ayet (delil-nişane) ve bizden bir rahmet kılacağız.*"[604] ayeti, bu görüşü destekler niteliktedir. O, bu görüşün ilk izah kapsamında da değerlendirilebileceğini belirtir. Şöyle ki ruh hayatın kendi ile var olduğu şeydir. Hayat ise maddi ve manevi diye ikiye ayrılır. İnsan maddi olanın sayesinde hisseder, kavrar, düşünür ve hatırlar. Manevi olan sayesinde de merhametli olur, hikmetli olur, erdemli olur, sever, sevilir ve insanlara faydalı olur.[605]

Kur'ân'da Hz. Îsâ'nın kutsal ruh (Rûhu'l-Kuds) ile de desteklendiği ifade edilir. Bakara 2/87. ve 253. ayetlerde Hz. Îsâ'ya yönelik olarak, "*Biz seni kutsal ruh ile destekledik*." denilmiştir. Keza Mâide 5/110. ayette, "*Hani ben seni kutsal ruh ile desteklemiştim*." şeklinde de geçmiştir. Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre ayetlerde geçen *Rûhu'l-Kuds*'tan maksat Cebrail'dir.

Abduh'a göre Rûhu'l-Kuds ile Allah'ın peygamberlerini akıl ve bilgi bakımından desteklediği, *vahiy ruhu* kastedilmiştir. Nitekim Abduh, "*İşte biz sana emrimizden bir ruh vahyettirdik. Oysa sen bundan önce vahiy nedir, iman nedir bilmezdin*."[606] ayetinde de aynı anlamın kastedildiğini belirtir. Abduh vahye Rûhu'l-Kuds denilmesini şöyle açıklar: "Allah'ın vahye, Rûhu'l-Kuds adını vermesi, onunla

---

[600] Bkz. Enbiyâ 21/91.
[601] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 67.
[602] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 67.
[603] Bkz. Mücâdele 58/22.
[604] Bkz. Meryem 19/21.
[605] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 67-68.
[606] Bkz. Şûrâ 42/52.

yapılan öğretimin kutsal olmasından ya da canları/nefisleri kutsal olarak görmesinden kaynaklanmaktadır." Abduh, "*Uyaranlardan olman için onu Rûhu'l-Emîn kalbine indirdi*."[607] ayetine istinaden vahyin Rûhu'l-Emîn olarak da isimlendirildiğini belirtir. Buna göre kendisine vahiy gönderilen peygamber, Allah tarafından kendisine verilen bir bilinç ile almış olduğu ilahi emirleri, karışıklığa mahal vermeden güvenli bir şekilde tebliğ eder.[608]

Abduh, müfessirlerin çoğunluğu tarafından Rûhu'l-Kuds'ten maksadın Cebrail olduğu, buna karşılık bazı müfessirlerin bu tabirden maksadın Hz. Îsâ'nın ruhu ya da İncil'in kendisi olduğu görüşünde olduğuna değinir. Ardından da bu görüşlerin tümünün aynı anlama geldiğini belirtir ve bu duruma şöyle bir açıklama getirir: "Allah Mûsâ'dan sonra çok peygamber göndermiş ve bu halkayı Îsâ ile sonlandırmıştır. Vahiy ve ruh gücü, nefis tezkiyesi, güzel ahlak, bazı hükümlerin neshi gibi konularda da diğer peygamberlere vermediği özellikleri ona vermiştir. Buna rağmen Îsâ, İsrâiloğulları tarafından, kendilerine benzer özellikler verilmeyen diğer peygamberlerle aynı akıbeti paylaşmıştır."[609]

3.14.3. Hz. Îsâ'nın Çamurdan Yaptığı Kuşu Canlandırması, Kör ve Cüzzamlıları İyileştirmesi ve Ölüleri Diriltmesi

Âl-i İmrân 3/49. ayet, Hz. Îsâ'nın çamurdan yaptığı kuşa üfleyip o kuşu Allah'ın izniyle canlandırması, körleri ve cüzzamlıları iyileştirmesi, ölüleri yeniden diriltmesi gibi hususlara değinir. Klasik tefsirlere göre tüm bu hususlar Hz. Îsâ'ya verilmiş birer hissi mucizedir. Kurtubî, Hz. Îsâ'ya kör ve cüzzamlı hastaları iyileştirmesi gibi mucizelerin verilmesini, o dönemin en yaygın mesleğinin tıp ve hekimlik olmasıyla ilişkilendirmiştir.[610] Klasik tefsirlerde Hz. Îsâ'nın kör ve cüzzamlı hastaları iyileştirmesi ile ilgili rivayetlerin yanı sıra bazı ölü insanları da hayata döndürdüğüne dair rivayetler yer almaktadır.[611]

Hz. Îsâ'nın çamurdan yaptığı kuşu canlandırmasıyla ilgili bir rivayete göre, "Hz. Îsâ birgün yazıcılardan bazı çocuklarla oturdu. Eline biraz çamur alıp, 'Bu çamurdan

---

[607] Bkz. Şuarâ 26/193-194.
[608] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 307.
[609] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 307.
[610] Kurtubî, *el-Camıu li Ahkâm*, II. 462.
[611] Kurtubî, *el-Camıu li Ahkâm*, II. 462; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII. 64.

size bir kuş yapayım mı?" dedi. Onlar da 'Bunu yapabilir misin?' dediler. 'Rabbimin izniyle evet.' dedi. Sonra onu bir kuş şekline çevirerek ona üfledi. Ardından da, 'Allah'ın izniyle kuş ol.' dedi ve o canlanarak ellerinin arasından uçarak havalandı." [612]

Abduh'a göre bu rivayet, Allah'ın göndermiş olduğu peygamberlerin kendi nübüvvetlerinin ispatını gösteren mucizeleri, birer çocuk oyuncağına çevirmiştir. Abduh ilgili ayeti anlamada bu tarz ayrıntılara girmenin gereksiz olduğunu söyleyerek ayetin lafzi anlamının ötesine geçilmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu ayetten anlaşılması gereken anlam şudur: "Allah ayette geçen bu hususlar için bir sır meydana getirdi ama bilfiil yarattı, demedi. Hz. Peygamberden de bunlardan herhangi birinin gerçekleştiğini bildiren bir haber/bilgi gelmemiştir. Sünnetullah gereği peygamberlerin gönderildiği kavimler kendi peygamberlerinden mucize isterlerse ve iman etmeleri mucizeye bağlıysa o vakit mucizeler meydana gelmiştir. Eğer onlar da böyle bir şey istemişlerse o da onu yapmıştır."[613]

Görüldüğü gibi Abduh, mucizenin gerçekleşmesini kavimlerin onu istemelerine bağlamaktadır. İlgili ayette ise İsrâiloğullarının böyle istekte bulunduğunu gösteren bir ifade, ayet ve hadislerde de bu mucizelerin gerçekleştiğine dair bir kanıt olmadığından dolayı Abduh, bunlardan hiçbirinin gerçekleşmediği görüşünü kabul etme eğilimindedir.[614]

Abduh, ayette geçen Hz. Îsâ'nın kör ve cüzzamlı hastaları iyileştirdiği ve ölüleri dirilttiği şeklindeki ifadeler hakkında da yukarıda değindiklerinin aynen geçerli olduğunu belirterek şöyle der: "Ayette geçen bu ifadelerin delaleti, ona böyle bir özelliğin verildiğinden ve bunu nübüvvetinin ispatı olarak kullanabileceğinden ibarettir. Bunların Hz. Peygamber'e bildirilmesindeki hikmet ise peygamberliğini inkâr edenlere karşı bunun bir ispat olarak kullanmasıdır. Bunların tamamının ya da bir kısmının bilfiil gerçekleşmiş olup olmadığını da ancak böyle bir olayın gerçekleştiğini ispatlayacak bir kanıt ile olabilir."[615]

Reşîd Rızâ ayette sözü edilen tüm bu hususların gerçekleşmiş olduğunu ancak bunların, Hz. Îsâ'nın ruh tarafından yaratılmış olması nedeniyle ona özgü olduğunu açıklamaya çalışır. Buna göre Hz. Îsâ'nın ruhani yönü maddi (cismani) yönünden daha baskın ve bütün ruhani varlıkları aşan bir niteliğe sahipti. Çünkü annesi ona insan

[612] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 257; Ayrıca bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyân*, III. 1791.
[613] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 257.
[614] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 257.
[615] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 257.

kılığında görünen bir ruhtan hamile kalmış ve bu ruhun hâkimiyeti ile tasarrufta bulunması için yoğun maddelerden soyutlanması onda yerleşmiş bir yetiydi. Bu sebeple çamurdan yapılmış bir surete üflediğinde ona hayat nüfuz etmekte ve o şey canlanmaktaydı. Yine bu yetiyle bir ruha yönelince o ruh ait olduğu cesetten ayrılmaktaydı. Ruhu tekrar getirip ait olduğu bedenle irtibatını sağlayabilmekteydi. Reşîd Rızâ, Hz. Îsâ'nın tüm bu ruhani yetilere sahip olmasına rağmen ölerek çürümüş birini yeniden diriltme imkânına sahip olmadığını belirtir. Bu görüşünü de Hıristiyan kaynaklarında geçen Hz. Îsâ'nın ölüleri diriltmesiyle ilgili rivayetlerle desteklemeye çalışır. Nitekim bu rivayetlere göre Hz. Îsâ gömülmeye hazırlanan bir kız çocuğu ile kemikleri henüz çürümemiş olan Azer adında birini diriltmiştir. Reşîd Rızâ İncil'de bu ikisi dışında Hz. Îsâ'nın ölüleri dirilttiğine dair bir rivayet bulunmadığını söyler.[616] Ancak Matta İncil'indeki, "Aradan altı gün geçtikten sonra Îsâ Petros'u, Yakup'la kardeşi Yuhanna'yı yanına aldı, onları yüksek bir dağa çıkardı. Onların gözü önünde görünüşü değişti, yüzü güneş gibi parladı. Giysileri de ışık gibi apak oldu. Ansızın Mûsâ'yla İlyas göründü onlara. Îsâ'yla görüşüyorlardı. Petros Îsâ'ya, 'Burada bulunmanız ne iyi! İstersen buraya üç çadır kurayım: Biri sana, biri Mûsâ'ya biri de İlyas'a' dedi."[617] bu ifadeler, Reşîd Rızâ'nın İncil'de Îsâ'nın kemikleri çürümüş olanları dirilttiğine dair bilginin olmadığı iddiasıyla çelişki arz etmektedir.

3.14.4. Gökten Sofra İndirilmesi

Kur'ân'da sofra (Mâide) konusu, Mâide 5/112-115. ayetlerde söz konusu edilmiştir. Mezkûr ayetlerde Havariler, Hz. Îsâ'dan Allah'ın gökten bir sofra indirmesi talebinde bulunmuş ancak sözü edilen sofranın indirilip indirilmediği açıkça belirtilmemiştir. Konuyla ilgili olarak klasik tefsirlere bakıldığında yaygın olan görüşe göre söz konusu sofra, Hz. Îsâ'nın duası üzerine gökten indirilmiştir. Yine bu tefsirlerde bu sofrada hangi yiyeceklerin bulunduğu, ziyafetin ne kadar sürdüğü ve kimlere nasip olduğu hususunda da detaylı açıklamalarda bulunulmuştur.[618]

Katâde, Hasan Basrî ve Mücâhid gibi tabiin müfessirlerinin benimsediği diğer bir görüşe göre ise gökten bir sofra indirilmemiştir. Adı geçen tabiin müfessirlere göre Allah, Havarilerin sofra indirme talebine karşılık, "*Ben bu sofrayı indirdikten sonra*

[616] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 257-258.
[617] Matta 17/1-4.
[618] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, IV. 3117-3119; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III. 1272-1276.

inkâra kalkışırsanız" buyurunca, Havariler, bu sofrayı istemekten vazgeçtiler. Mücâhid'e dayandırılan bir diğer görüşe göre ise ayette geçen bu fragman temsilî bir anlatımdan ibarettir.[619] İbn Kesir, ilgili görüşün adı geçen müfessirlere isnadının sahih olduğunu, Hıristiyanların böyle bir sofradan habersiz olmasının ve kitaplarında da böyle bir bilginin yer almamasının, bu görüşü destekler nitelikte olduğunu söyler. Ona göre böyle bir sofra inmiş olsaydı bu hadise birçok sebepten dolayı kulaktan kulağa yayılır ve kitaplarında da mütevâtir bir şekilde, en azından ahâd olarak da olsa, yer alırdı.[620]

Fahreddîn er-Râzî, gökten sofra indiğini kabul etmeyenlerin görüşlerini iki temele dayandığını söyler. Bu dayanaklardan birincisi, Havariler, "*Fakat bundan sonra içinizden kim inkâr ederse, ben ona âlemlerden hiç kimseye yapmadığımı yapacağım*." buyruğunu işitince bu isteklerinden vazgeçtiler. Diğer dayanakları ise Allah'ın bu sofrayı onların geçmiş ve gelecek nesilleri için bir bayram olarak nitelendirmesidir. Bu sofra gerçekten inmiş olsaydı, Allah'ın bayram olarak nitelediği o gün, kıyamete kadar bayram olarak kalırdı. Razî'nin birinci dayanağa cevabı şöyle olmuştur. "*Femen yekfur ba'de minkum feinni u'azzibuhu azâben la u'azzibuhu eheden mine'l-âlemîn*" ifadesi şart ve cevaptır. Bu ifadenin, "*Kale'l-lahu inni münezziluhâ aleykum*" ifadesiyle gramatik bir bağ yoktur. İkinci dayanağa cevabı ise, "Bu sofranın iniş günü, onlar ve kendi şeriatları üzerinde olup daha sonra gelenler için bayramdır." şeklinde olmuştur.[621]

Reşîd Rızâ, sözü edilen sofranın inmediğini savunan âlimlerin argümanları hakkında Fahreddin er-Râzî'nin vermiş olduğu cevapları ele alır. Razî'nin verdiği her iki cevabın da yerinde olmadığını söyler. Ona göre söz konusu ayetten gökten sofranın inmediğine kanaat getiren iki büyük tabiinin bu hususta sahih bir habere dayanıyorlarsa ilgili ayette gramatik bir bağın olup olmaması bir anlam taşımaz. Muhtemel olan da bu görüşü savunan bu iki tabiînin ellerinde merfû' bir dayanağın olmasıdır. Reşîd Rızâ, Razî'nin ikinci dayanak için verdiği cevap hakkında ise bunun, ispatının yapılması gereken bir iddiadan ibaret olduğunu belirtir.[622]

Reşîd Rızâ yukarıda gökten sofranın inmediğini ileri sürenlerin görüşünü destekler mahiyetteki açıklamalarının ardından sofra hadisesini Hıristiyan kaynaklarda aramaya girişir. Ona göre bir şekilde bu bayramın başka bir isim altında anılmış olma ihtimali vardır. Nitekim "Bizim için bayram olsun." ifadesi, pekâlâ, "Bayram yemeği

---

[619] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, IV. 3119.
[620] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III. 1276; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VII. 213.
[621] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 141.
[622] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VII. 213.

olsun." anlamına gelebilir. Buna göre ayette geçen bu bayramın, Paskalya bayramında az miktarda ekmek ve balığın birçok kişiye yedirilmesi töreniyle uyuştuğunu söyler. O, bu sofranın indirilişini konu alan olayın her ne kadar Hıristiyanlarca kabul edilen İncillerde geçmese de Barnabas ve Çocukluk İncil'i gibi apokrif metinlerde geçebileceğini belirtir. Ardından da Yuhanna İncil'inde geçen ifadelerle, Mâide suresinde geçen sofra kıssası arasında bir benzerlik kurarak bu olayın, Hıristiyanlarca da bir kökeninin olduğunu söyler.[623] Söz konusu kıssayla ilgili olarak da Yuhanna İncil'inde geçen şu ifadelere yer verir.

1. Bundan sonra Îsâ, Celile -Taberiye- Göl'ünün karşı yakasına geçti. 2. Ardından büyük bir kalabalık gidiyordu. Çünkü hastalar üzerinde yaptığı mucizeleri görmüşlerdi. 3. Îsâ dağa çıkıp orada öğrencileriyle birlikte oturdu. 4. Yahudiler'in Fısıh Bayramı yakındı. 5. Îsâ başını kaldırıp büyük bir kalabalığın kendisine doğru geldiğini görünce Filipus'a, "Bunları doyurmak için nereden ekmek alalım?" diye sordu. 6. Bu sözü onu sınamak için söyledi, aslında kendisi ne yapacağını biliyordu. 7. Filipus O'na şu yanıtı verdi: "Her birinin bir lokma yiyebilmesi için iki yüz dinarlık ekmek bile yetmez." 8. Öğrencilerden biri, Simun Petrus'un kardeşi Andreas, Îsâ'ya dedi ki: 9. "Burada beş arpa ekmeğiyle iki balığı olan bir çocuk var. Ama bu kadar adam için bunlar nedir ki?" 10. Îsâ, "Halkı yere oturtun" dedi. Orası çayırlıktı. Böylece halk yere oturdu. Yaklaşık beş bin erkek vardı. 11. Îsâ ekmekleri aldı, şükrettikten sonra oturanlara dağıttı. Balıklardan istedikleri kadar verdi.[624]

Reşîd Rızâ, İncil'e göre kıssanın bu kısmında Havariler, maddi bir sofra mucizesi ile karşılaştıklarını söyler. Ayrıca bu olayın, Yahudi ve Hıristiyanların birlikte kutladığı Fısıh Bayramı esnasında gerçekleştiğini ve Hıristiyan toplumların halen Kominyom âyini adı altında bu kutlamaları ekmek yiyerek ve şarap içerek sürdürdüklerini ifade etmiştir. Ona göre tüm bunlar, bu ayetin Hıristiyanlar nezdinde bir kökeninin olduğunu göstermektedir.[625]

27. Geçici yiyecek için, sonsuz yaşam boyunca kalıcı yiyecek için çalışın. Bunu size insanoğlu verecek. Çünkü Baba Tanrı ona bu onayı vermiştir. 28. Onlar da şunu sordular: "Tanrı'nın istediği işleri yapmak için ne yapmalıyız?" 29. Îsâ, "Tanrı'nın işi O'nun gönderdiği kişiye iman etmenizdir." diye yanıt verdi. 30. Bunun üzerine, "Görüp

[623] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VII. 213-214.
[624] Yuhanna 6/1-11; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VII. 214.
[625] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VII. 215.

sana iman etmemiz için nasıl bir alamet gerçekleştireceksin? Ne yapacaksın?" dediler. 31. Atalarımız çölde man yediler. Yazılmış olduğu gibi, yemeleri için onlara ekmek verdi. 32. Îsâ onlara dedi ki, "Size doğrusunu söyleyeyim, gökten ekmeği size Mûsâ vermedi, gökten size gerçek ekmeği Babam verir. 33. Çünkü Tanrı'nın ekmeği gökten inen ve dünyaya yaşam verendir." 34. Onlar da, "Rabbimiz, bizlere her zaman bu ekmeği ver!" dediler. 35. Îsâ, "Yaşam ekmeği benim. Bana gelen asla acıkmaz, bana iman eden hiçbir zaman susamaz." dedi. 36. Ama ben size dedim ki, "Beni gördünüz, yine de iman etmiyorsunuz."[626]

Reşîd Rızâ kıssadaki bu kısmın manevi bir sofranın inmiş olduğuna işaret ettiğini söylemektedir. Ona göre kıssada garip olan Yuhanna İncil'inde havarilerin, Îsâ'nın az miktarda yiyeceğin birçok kişiye yedirdiğini gördükten sonra, ona: 'Görüp sana iman etmemiz için nasıl bir alâmet gerçekleştireceksin? Ne yapacaksın?' diye sormaları, Hz. Îsâ'nın da onlara, 'Beni gördünüz, yine de iman etmiyorsunuz.' diye yanıt vermesi" şeklindeki bu diyaloğun, iki ayetin de zahirinin, "Îsâ'dan, ona gerçekten iman etmedikleri halde, onu sınamak için gökten sofra indirmesini istediler." anlamına geldiğini söyleyenlerin bu sözüyle uyuşuyor olmasıdır. Reşîd Rızâ ise havarilerin iman sahibi olmadığı görüşünü isabetli görmez. Çünkü ona göre onların gerek havari olarak nitelenmeleri gerekse Al-i İmran[627] ve Saff[628] sûrelerinde övgüyle söz edilmeleri havariler hakkındaki bu görüşü çürütmektedir.[629]

Kur'ân'ın Hz. Îsâ ve havarileri bağlamında gökten inen sofra hakkında verdiği malumatı Kitab-ı Mukaddes ile uyuşturmaya çabalayan Reşîd Rızâ, şunu da ifade etmeyi ihmal etmemiştir: "Kur'ân'ın Hıristiyan ve Yahudilere ait kutsal kitapları da kapsadığını, dolayısıyla, Kur'ân'ın onların peygamberleri hakkında anlattıkları kesin gerçek, aynı şekilde o peygamberler hakkında yoktur dedikleri de kesinlikle yoktur."[630]

3.14.5. Ölümü, Ref'i (Yükseltilişi) ve Nüzulü (İnişi)

Hz. Îsâ'nın ölümü ve Allah katına yükselişi konusu Âl-i İmrân 3/55. ayette şöyle geçer. "*Ey Îsâ! Ben seni vefat ettireceğim ve katıma yükselteceğim. Seni inkârcıların iftiralarından temize çıkartacağım*." Bu ayette geçen "*teveffî*" ve "*ref*"" kavramları

[626] Yuhanna 6/27-36; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VII. 214.
[627] Bkz. Âl-i İmrân 3/52.
[628] Bkz. Saff 61/14.
[629] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VII. 215.
[630] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VII. 215.

farklı yorumlara konu olmuştur. Hz. Îsâ'nın hâlâ sağ olduğuna ve kıyametten önce dünyaya döneceğine inanan müfessirler bu hususta farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre kimi müfessirler ayette geçen "*muteveffike*" ifadesini "senin ruhunu kabzedeceğim" değil, mecazî olarak "seni uyutacağım" anlamına geldiğini öne sürerken, kimi müfessirler ise "*muteveffike*" ifadesinin seni kâfirlerin elinden kurtarmak suretiyle canlı bir şekilde katıma alacağım anlamına geldiğini öne sürmüşlerdir.[631] Bir başka görüşe göre ise "*teveffi*" gerçek manada ölüm anlamına gelir. Ancak Hz. Îsâ sadece birkaç saat ölü olarak kalmış daha sonra diriltilerek göğe yükseltilmiştir.[632]

Reşîd Rızâ'ya göre mezkûr ayeti rivayetlerin etkisinden çıkarılması halinde anlaşılacak ilk anlamın Hz. Îsâ'nın vefat ettirilmiş olmasıdır. Nitekim o, *Teveffî* sözcüğünün bu ayetin dışındaki başka ayetlerde de ölüm anlamında kullanıldığını belirtir. Örnek olarak da, "*Ölüm vakti gelen canları Allah alır* (*vefat ettirir*)."[633] ayeti ile "*Sizin için görevlendirilen ölüm meleği, canınızı alacaktır* (*vefat ettirecektir*)."[634] ayetini gösterir.[635]

Söz konusu ayetten, Hz. Îsâ'nın canlı olarak ruhu ve bedeni ile yükseltildiği, kıyamete yakın bir zamanda inip insanlar arasında İslâm'a göre hüküm vereceği, sonra da Allah'ın onu vefat ettireceği şeklinde bir yorum takdir edilmiştir. Bu yorumu savunan âlimler, ayette önce *teveffî* sonra *ref'* ifadesinin zikredilmesi nedeniyle söz konusu yorumun ayetin nazmıyla çelişki arz ettiğini ileri sürenlere, bu iki ifade arasında kullanılan edatın "vav" harfi olduğunu, bu harfin de sıralamada bir gereklilik ifade etmediğini söyleyerek cevap vermişlerdir.[636] Abduh, bu âlimlerin söz konusu anlamı takdir etmek için öne sürdükleri bu argümanı isabetli görmez. Ona göre edebi bir sözde olayların zikrindeki sıralama, o olayların gelişindeki sıralamaya ancak ince bir nükte varsa aykırı olabilir. Oysa burada *teveffî* ifadesinin yerine *ref'* ifadesinin öncelenmesini gerektirecek herhangi bir nükte yoktur. Kaldı ki, kurtuluş müjdesi ve derece yüksekliği anlamı taşıyan *ref'* ifadesi daha fazla önem arz etmektedir.[637] Abduh'un bu argümanından hareketle, Hz. Îsâ'nın önce vefat ettiği daha sonra Allah katına yükseltildiği, dolayısıyla Hz. Îsâ'nın canlı olarak ruhu ve bedeni ile Allah katına

---

[631] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, III. 1806-07; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, II. 467.
[632] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, III. 1807-08; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII. 75.
[633] Bkz. Zumer 39/42.
[634] Bkz. Secde 32/11.
[635] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 260-261.
[636] Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, II. 466.
[637] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 261.

yükseltildiği görüşünün, ayetin söz dizimi bakımından, yanlış bir yorum olarak gördüğü söylenebilir.[638]

Reşîd Rızâ bu bağlamda Hz. Îsâ'nın çarmıhtan meçhul bir şekilde kurtulduktan sonra Keşmir'in Srinagar beldesine yerleştiğini ve orada vefat ettiğini söyleyen ve Mü'minûn suresinin 23/50. ayetini de bu çerçevede yorumlayan Gulam Ahmed Kadiyanî'nin (ö. 1908) görüşlerine de yer verir. Bu görüşe göre, "*Meryem oğlu Îsâ'yı ve annesini bir ayet (delil/alamet) kıldık ve onları oturuma elverişli, su kaynakları bulunan bir tepeye yerleştirdik*." ayetinde geçen *âveynâ* kelimesi "Keşmir'deki o beldeye sığınma", *Rabve* ise, "o bölgede bulunan, oturuma uygun, sulak ve yüksek tepe" olarak yorumlanmıştır.[639]

Reşîd Rızâ, Kadiyanî'nin bu görüşünü, müfessirlerin *Rebve*'nin Filistin veya Şam kumsalı olduğu hususundaki görüşlerine tercih eder. Ona göre Hz. Îsâ ve annesinin Hindistan'da bulunan o bölgeye gitmiş olması hem akla hem de nakle daha yakın bir görüştür. Nitekim Yahudilerin ona karşı birleşmiş oldukları ve onu çarmıha germe istekleri göz önüne alındığında Filistin ya da Şam kumsalının onlar için güvenli bir bölge sayılmayacağı gayet açıktır.[640]

Hz. Îsâ'nın kıyamete yakın tekrar döneceğini söyleyen müfessirler, söz konusu ayette geçen *ref'* kelimesi hakkında ise *tefevvî* kelimesine verdikleri mecazî anlamın aksine zahirî anlamı olan maddi yükseliş anlamını benimsemişlerdir. Buna göre ilgili ayetlerdeki *râfi'uke ileyye* ifadesine *semâ* kelimesini ekleyerek açıklama yoluna gidilmiştir.[641] Bazı müfessirler ise Hz. Îsâ'nın canlı olarak semaya yükseltildiğini kanıtlayabilmek için Hz. Peygamberin Miraç'a yükselirken onu ikinci kat gökte görmüş olmasını da bir argüman olarak kullanmışlardır.[642]

Reşîd Rızâ ayette geçen *ref'* sözcüğüne maddi yükseliş anlamının verilmesini uygun görmez. Ona göre bu ayetteki *ref'* sözcüğü, Hz. İdris hakkında, "*Onu yüce bir makama yükselttik*"[643] ayetinde olduğu gibi yüksek makam anlamına gelir.[644] Reşîd Rızâ, kimi âlimlerin, Hz. Peygamber'in Miraç'ta Hz. Îsâ'yı göğün ikinci katında görmüş

---

[638] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 261.
[639] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 35.
[640] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 35-36.
[641] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, I. 172; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 2628; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, III. 392; Ebû Hayyân *el-*Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 407.
[642] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 407.
[643] Bkz. Meryem 19/57.
[644] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 260.

olmasını, ayette geçen *ref'* sözcüğünün ruhen ve bedenen semaya yükseliş anlamına geldiğine dair bir delil olarak gösterenlere, bu iddianın doğru olarak kabul edilmesi halinde Miraç'ta görülen diğer bütün peygamberlerin de tıpkı Hz. Îsâ gibi semaya yükselmiş olması gerektiğini belirtir. Oysa böyle bir iddiayı öne süren kimsenin de bulunmadığını söyler.[645]

Hz. Îsâ'nın semaya canlı olarak yükseldiğini savunan müfessirler, onun kıyamete yakın bir zamanda dünyaya tekrar geleceğini de ifade ederler. Bu müfessirler, Kur'ân'da Hz. Îsâ'nın yeniden geleceğine dair açık bir ayet olmamasına rağmen "*ve-in min ehli'l-kitâbi illa leyü'minenne bihi kable mevtihi*"[646] ayetini, bu anlama gelecek şekilde yorumlamışlardır. Bu yoruma göre ayette geçen her iki zamir de (*bihi/mevtihi*) Hz. Îsâ'ya raci edilerek şu anlam takdir edilmiştir. "Ehl-i Kitap'tan herkes, Îsâ'nın ölümünden önce ona iman edecektir." Ayetin bu şekilde yorumlanmasında hadis külliyatında bulunan ve Hz. Îsâ'nın kıyamete yakın bir zamanda yeniden dünyaya geleceğini içeren hadislerin olduğu uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Zira bu görüşü savunan âlimlerce ilgili hadislerin tek tek olmasa da, tümünün dikkate alınmasıyla (manevi) mütevâtir seviyesinde olduğu ileri sürülmüştür.[647]

Reşîd Rızâ, müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olan bu yorumun kabul edilmesi halinde ayetin aslında geçen ve genellik ifade eden olumsuzluk anlamını te'vil etmek ve ayette geçen "*herkes*" ifadesini, "Hz. Îsâ indiğinde hayatta olanlar" diye tahsis etmek zorunda olunacağını söyler. Ona göre ayetlerin tahsis edilebilmesi için Kur'ân nassına dayanan bir karine olmalıdır. Oysa burada herhangi bir karinenin olduğuna dair bir delil olmadığı gibi, bu konuda rivayet edilen haberlerin de ilgili ayeti tefsir eder mahiyette olmadığını belirtir. Ayrıca ayette geçen *mevtihî* ifadesindeki zamir, Ehl-i Kitab'a râci edilmelidir. Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: "Ehl-i Kitap'tan herkes, ölmeden önce Îsâ hakkındaki gerçekleri görür ve Îsâ'ya sahih bir şekilde iman eder." Reşîd Rızâ, ayetin nazmına göre akla gelen ilk anlamın da böyle olduğunu, ayrıca birçok hadiste geçen, insanlar ölmeden önce ahiretteki hallerinden haberdar olacaklar, gibi rivayetlerin de bu anlamı desteklediğini söyler. Tüm bu izahların ardından O, bu ayetten çıkarılacak nihai anlamın da şöyle olduğunu belirtir: "Ölen kişi, Yahudi ise Hz. Îsâ'nın yalancı ve batıl bir dava peşinde olmayan sadık bir peygamber olduğunu,

---

[645] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 17.
[646] Bkz. Âl-i İmrân 3/159.
[647] Bkz. Hayri Kırbaşoğlu, "Hz. Îsâ'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât*, c. III/IV, Ankara 2000, s. 147-168.

Hıristiyan ise onun ilah da, Allah'ın oğlu da olmadığını, aksine onun Allah'ın kulu ve peygamberi olduğunu, bilir."[648]

Abduh, Hz. Îsâ'nın kıyamete yakın bir zamanda tekrar geleceğini bildiren hadislerin karşısında alınan iki tutumdan bahseder. Birinci tutuma göre bu muhtevadaki hadisler mütevatir değil, ahâd haberlerdir. Ahâd haberler ise gaybi-itikadi konularda kesinlik ifade eden haberler olmadığından dolayı itibar edilmemesi gereklidir.[649]

Diğer tutuma göre ise bu haberlere mecazî anlamlar yüklenmeli ve sembolik bir şekilde yorumlanmalıdır. Buna göre Hz. Îsâ'nın yeniden dünyaya gelmesi ve yeryüzünde egemenlik kurması illa da bedenen ve bizzat dönüşü ile değil, onun öğretisinin insanlar arasında yayılması anlamına gelebilir. Nitekim Hz. Îsâ'nın öğretisinde sevgi, şefkat ve barış baskın unsurlardır. Bu nedenle de lafızların zahiri manaları üzerinde donup kalarak özün ıskalanmaması, şeriatın hikmetini göz ardı ederek kabuğa takılıp kalınmamalıdır.(…) Buna göre Hz. Îsâ'nın yeniden gelmesi, kıyamete yakın bir zaman diliminde Kur'ân'ın literal anlamına katı bir şekilde bağlanıldığı ve dinin ruhunun ve hikmetlerinin ortadan kaldırıldığı bir dönemde Hz. Îsâ'nın bu öğretisinin tekrar dünyaya hâkim olması, dinin özünün ve güzel ahlakın yaygınlaşması anlamına gelir. Bu bağlamda deccal, dinin özünü ve hikmetlerini gereği gibi benimsenmesi halinde ortadan kalkacak olan hurafe, düzenbazlık ve çirkinliklerin sembolü, Kur'ân ise insanları bundan uzaklaştıracak olan kılavuz ve hidayet kitabıdır.[650]

3.15. Fil Sahipleri Kıssası*

"(ı) *Görmedin mi?! Rabbin fil sahiplerine neler etti*. (ıı) *Onların tuzaklarını boşa çıkardı*. (ııı-ıv) *Onların üzerine pişmiş çamurdan taşlar atan kuş sürülerini gönderdi*. (v) *Böylece (Allah) onları ezilip biçilmiş ekin yaprakları hâline getirdi*."[651]

Kur'ân'da Fîl suresi olarak 105. sırada yer alan bu sure, adını birinci ayette geçen "fîl" sözcüğünden alır.[652] Bu sure, Hz. Peygamber'in doğduğu yıl veya ondan

[648] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 18-19.
[649] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 261.
[650] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 261-262.
*. Söz konusu ettiğimiz bu kıssa esasen *Tefsîru'l-Menâr*'da değil, Abduh'a ait *Tefsîru Cüz-i 'Amme* adlı eserinde yer almaktadır. Mezkûr eserin müelliflerimizden Abduh'un görüşlerini yansıtan bir eser olması ve söz konusu ettiğimiz kıssanın da muhteva bakımından çalışmamızla alakalı olması, bizi bu kıssaya değinmeye sevk etmiştir.
[651] Bkz. Fîl 105/1-5.
[652] Ebü'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. heyet, İstanbul, 1986, VII. 240.

kısa bir süre önce gerçekleşen ve tarihte Fîl Hadisesi adıyla söz edilen Kâbe'ye saldırı olayını konu eder. Rivayetlere göre sûrede söz konusu edilen ordu mensuplarından da "ashâbü'l-fîl" şeklinde bahsedilmesi, ordunun önünde bir fil bulunmasından kaynaklanır.

Bu hadise hakkındaki rivayetler nazar-ı dikkate alındığında kıssa özetle şöyle gerçekleşmiştir:

"Yemen hükümdarı Ebrehe İbn Sabbâh el-Eşrem, San'â'da bir kilise yaptırır ve ona el-Kalîs adını verir. Maksadı ise, hacıları oraya çekmektir. Derken, Kinaneoğullarından birisi çıkar, o kiliseye gelerek orayı pisler. Bu durum da, Ebrehe'yi kızdırır. Bunun üzerine de Ebrehe Kâbe'yi yıkmaya yemin eder ve bu maksatla beraberinde çok kuvvetli olan ve adı Mahmûd olan bir fil ile birlikte, Habeşistan ve diğer komşu yerlerden topladığı ordu ile birlikte yola çıkar.[653] İçinde fillerin de bulunduğu -fillerin sayısı hakkında farklı rivayetler vardır- bu ordu ile Mekke'ye hareket eder.[654] Bir başka rivayette onun Kâbe'yi yıkmak üzere hareket etmesine sebep olarak, Kureyşli bazı gençlerin sıcak bir gecede yaktıkları ateşin rüzgârın etkisiyle kilisenin yanmasına yol açması olayı gösterilir.[655] Bir başka rivayete göre ise Ebrehe bu sefere, Hıristiyanlığı yaymak şartıyla taç giydirip Mudar'a emir olarak atadığı Muhammed b. Huzâî'nin Kinâne kabilesi tarafından öldürülmesini sebep olarak ileri sürmüştür.[656] Ordu Mekke'ye yaklaşınca, Ebrehe içinde Abdulmuttalib'in iki yüz devesinin de olduğu Mekke civarında otlayan develeri karargâhına getirtir. Ardından da bir elçiyi Kureyş reisi Abdulmuttalib'e göndererek onlarla savaşmaya gelmediğini ve sadece Kâbe'yi yıkmak istediğini, şayet karşı çıkılmazsa kimseye dokunulmayacağı mesajını verir. Abdulmuttalib ise karargâha gelip Kâbe'ye dokunulmamasını istemek yerine sadece develerini talep eder. Bu durumu tuhaf karşılayan Ebrehe'ye ise 'kendisinin develerin sahibi olduğunu ve Kâbe'yi merak etmediğini, çünkü onu da kendi sahibinin koruyacağını söylemekle yetinen ve develerini alarak Mekke'ye gelen Abdulmuttalib, Kâbe'ye gidip evini koruması için Allah'a dua ettikten sonra insanlara şehrin dışına çıkmalarını, dağlara ve vadilere çekilmelerini söyler.[657] Ertesi gün Ebrehe tarafından verilen hücum emrini ifa etmek için ordu, fili Mekke'ye doğru hareket ettirmek

---

[653] Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, Beyrut 2006, III. 513; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 97.
[654] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 97; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII. 3857.
[655] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü'l-Mukâtil*, III. 520; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III. 513.
[656] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, X. 8774.
[657] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, X. 8775-76; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII. 3858.

istediğinde yerinden kımıldatamamış, daha sonra da deniz tarafından birtakım kuşlar semadan görünmeye başlamıştır. Her kuşun gagasında mercimek ve nohuta benzer bir, ayaklarında da iki taş vardı. Bu taşlar her kime isabet ediyorsa, anında öldürüveriyordu.[658] Her taşın üzerine, kime ait olduğu da yazılmıştı.[659] Böylece bu, Kâbe'yi yıkmaya katılanların hepsi, yollarda, vadilerde, helak olup yok olurlar. Ebrehe ordusunda kendisi gibi kurtulabilen askerleriyle birlikte Yemen'e geri döner ve kısa bir süre sonra da orada ölür."[660]

Klasik tefsirlerde mezkûr sûrede geçen bazı ifadeler hakkında değişik görüş ve açıklamalara rastlanmaktadır. Buna göre sûrede geçen "*Tayran ebâbîl*" ifadesindeki kuşlar, "Olaydan önce ve sonra benzeri görülmeyen gökten gelen kuşlardı.", "Gagaları kuşlar gibi pençeleri köpek pençeleri gibiydi" ve "Başları yırtıcı hayvanların başına benzeyen denizden çıkan yeşil kuşlardı."[661] vb. şeklinde oldukları belirtilmiştir. Keza *Ebâbîl* sözcüğünün de "bölük bölük", "küme küme" ve "farklı yönlerden gelip toplanan"[662] kuşlar anlamında olduğu belirtilmiştir. Yine "*Bihicâretin min siccîl*" ifadesinde geçen *siccîl* sözcüğünün anlamı da tartışma konusu olmuştur. İbn Abbâs'a göre sözcüğün aslı Farsça seng u kîl (taş ve kil) olup surede tuğla gibi taşlaşmış çamuru ifade eder.[663] Kimi müfessirler bu sözcüğün *sema* anlamına geldiğini söylemiş, kimileri ise siccîl sözcüğünün s-c-l kökünden türediğini ve azap göreceklerin isimlerinin yazıldığı cisim anlamını taşıdığını belirtmişlerdir.[664] Ayrıca İkrime'ye dayandırılan bazı rivayetlerde ise taşın vurduğu yerden çiçek ve kızamık hastalığının çıktığı ve Arap topraklarında çiçek ve kızamık hastalığının ilk defa o yıl görüldüğü belirtilir.[665]

Abduh, daha önceki kıssalar hakkında gelen rivayetler için mesafeli durulmasını salık verirken, bu kıssaya ayrıcalık tanır. Sebep olarak da Arapların bu kıssadaki olayı tarihin başlangıcı yapmalarını ve meydana gelen olayları bu hadiseye göre belirlemelerini gösterir. Ona göre bu hususlar bu olay hakkında anlatılanlara mütevâtir bir nitelik sağlamaktadır.[666] Ancak Abduh bu olay hakkında gelen rivayetlerin arasından mütevâtir olarak içinde çiçek ve kızamık hastalığını içeren rivayetlere değinmesi onun tüm rivayetleri mütevâtir olarak değerlendirmediğini gösterir. Nitekim o söz konusu

---

[658] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, X. 8777; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, X. 422.
[659] Fahru'r-Razi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 98.
[660] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, X. 8777; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, X. 422.
[661] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, X. 8770-71; Kurtubî, *el- Camiu li Ahkâm*, X. 425.
[662] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, X. 8769-70; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâm*, X. 425
[663] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, X. 8772-73; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, VI. 343.
[664] Kurtubî, *Camiu'l-Ahkâm*, X. 426-427.
[665] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, X. 8772; Kurtubî, *El-Camiu li Ahkâm*, X. 427.
[666] Abduh, *Tefsîru Cüz-i 'Amme*, s. 157.

ayetlerle ilgili yapacağı yorumda İkrime[667] ile Yakub b. Utbe'den[668] gelen rivayetleri argüman olarak kullanır. Buna göre Abduh söz konusu kıssayı şöyle yorumlar:

"Bu mübarek sure bize, çiçek veya kızamık hastalığının Allah'ın rüzgârla birlikte gönderdiği kuşlardan oluşan büyük sürüler vasıtasıyla askerlerin üzerine düşen taşlardan (katılaşmış çamur) kaynaklandığını açıklamaktadır. Bu sebeple senin bu kuşların (Kuşlar ifadesine sinek olmak üzere uçan her canlı dâhildir) bazı hastalıkların virüslerini taşıyan sivrisinek ya da sinekler olduğu ve bu taşların ise rüzgârın taşıdığı kuru zehirli katılaşmış çamur olduğu şeklinde bir yoruma inanmanda bir sakınca yoktur. Nitekim bu zehirli taş, bu hayvanların ayaklarına ilişmiş olup bir bedene değdiğinde derinin gözeneklerine girer ve vücudun bozulmasına, etlerinin parça parça dökülmesine yol açan yaralara sebebiyet verir. Bu zayıf uçucuların çoğunluğu Allah'ın insanlar içerisinde helak olmasını istediği kişileri helak etmede aracı olarak kullandığı en büyük ordusu sayılır. Bugün mikrop olarak adlandırılan bu küçük hayvan da bundan başka bir şey değildir. Bunlar, sayısını sadece yaratıcısının bildiği sürü ve gruplardır. Allah'ın zalimleri çökertmedeki etki gücünün ortaya çıkmasında o kuşun, ne dağların tepelerinin büyüklüğünde olmasına ne hayali bir ankaya ne özel renklerinin bulunmasına ne de taşların miktarına ve bunların nasıl etki yaptıklarının bilinmesine bağlı değildir. Çünkü her şeyde Allah'ın bir ordusu vardır."[669]

Bu ifadeleriyle Abduh, söz konusu edilen Ebâbîl'in bir kuş türü değil, sinek ve sivrisinek cinsinden olduğunu, bu sineklerin de birtakım bulaşıcı, öldürücü hastalık doğuran mikrop ve parazitler taşıdığını ve Ebrehe ordusuna bu mikropları bulaştırdıklarını ve çok geçmeden ordunun bu virüslerin etkisiyle helak olduğunu belirtir. Bu yorumuyla da klasik tefsirlerde geçen bilgilerle uyuşmayan bir yaklaşım sergiler.

3.16. Değerlendirme

Tarih ile kıssa karşılaştırıldığında, tarihte olayın zamanı, yeri ve kahramanları öne çıkarken, kıssada ise mesaj ön plana çıkmaktadır. Bu farklılık dikkate alındığında aralarındaki metodolojik fark da ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Menâr müellifleri kıssaların tarihsel bilgi vermek gibi bir amaçlarının olmadığı, dolayısıyla tarihi olayların

---

[667] Bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyân*, X. 8772.
[668] Bkz. Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik İbn Hişâm, es-*Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut 2005, s. 36.
[669] Abduh, *Tefsîru Cüz-i 'Amme*, s. 158.

oluş biçimleri, zaman ve mekânlarını belirtmenin Kur'ân'ın amaçlarından olmadığı kanaatine varmışlardır. Bu bağlamda kıssalarda geçen mucizeler hakkında da birtakım izahlarda bulunmuşlardır. Buna göre evren, Allah'ın koyduğu birtakım değişmez yasalar çerçevesinde işlemektedir. Her ne kadar bu yasaların değişmezliğine yönelik vurgu bulunuyorsa da, bazen bu yasalara aykırı nitelikte olayların olması da muhtemel görülmüştür. Bu yaklaşımla teorik olarak mucizeler kabul edilmekle birlikte, bunların minimize edilmesi düşünülmüş olması muhtemeldir. Nitekim Reşîd Rızâ, mucizelerin modern dünyada dini kabul vesilesi olmaktan ziyade reddetme gerekçesi olarak algılandığından yakınmıştır.

Tarih-kıssa ilişkisi ve mucize meselesine kısaca değindikten sonra, çalışmamızın ana konusundaki kıssalara geldiğimizde ele aldığımız ilk kıssa olan Hz. Âdem'de müelliflerimiz bu kıssa hakkında varit olan rivayetleri İsrâiliyyât bağlamında değerlendirerek reddetme yoluna gitmişleridir. Abduh bu kıssa çerçevesinde ilk insanın Âdem olup olmadığı hususunu irdelemiş ve ilk insanın Âdem olmadığı, ondan önce başka insanların ya da akıllı varlıkların yaşadığı sonucuna varmıştır. Ancak Reşîd Rıza bu konuda hocası ile aynı kanaati paylaşmayarak ilk insanın Âdem olduğunu söyleyen cumhurun görüşünü benimsemiştir. Bu bağlamda ele aldıkları bir diğer konu Havvâ'nın yaratılışıyla ilgilidir. Bu hususta Tevrat'ta geçen, Havvâ'nın Âdem'in kaburgasından yaratıldığı bilgisine değinilerek bu bilginin asılsız olduğu belirtilir. Bu kıssada değinilen bir diğer konu, melek ve şeytanın ontolojik varlıklarıyla ilgilidir. Bu hususta selefin görüşüne yer veriliyor olsa da uzun uzun bu varlıkların ontolojik mahiyetleri sorgulanmıştır. Sonuç olarak tabiata mündemiç bir kuvve/güç ya da müstakil bir varlıkları olmayan, insanların ruhlarında bulunan hayrı ilham eden, şerri vesvese eden ruhlar olarak değerlendirilmişlerdir. Kıssada geçen cennetin de müminlere vaat edilen sonsuzluk yurdu değil, yeryüzünde bulunan bir bahçe olduğu üzerinde durulmuştur. Bu açıklamalardan sonra, kıssanın beşerin fıtrî aşamalarını ele alan temsilî bir anlatım olduğu sonucuna gidilmiştir.

Âdem'in iki oğlu Hâbil ile Kâbil kıssası hakkında Reşîd Rızâ, bu olayın yaşanmış bir kıssa olduğunu ifade etmiştir. Bu hadisenin her ne kadar yaşanmış olduğu ifade edilmişse de insanda bulunan iyilik-kötülük dürtüsüne dikkat çekilerek verilmek istenen mesaj üzerinde yoğunlaşılmıştır.

Hz. Nûh kıssasında Hz. Nûh'un yaşına dair görüşlere değinilmiş ve yaşının Kur'ân'da geçtiği gibi dokuz yüz elli olduğu görüşü benimsenmiştir. Ayrıca tûfânın bölgesel mi yoksa küresel mi olduğu tartışmalarına temas edilmiş, tufanın küresel

ölçekte gerçekleştiğine dair yaygın kabul gören görüşün aksine bölgesel ölçekte gerçekleştiği kanaatine varılmıştır. Hz. Sâlih kıssasında dişi devenin (nâkatu'llâh) mucizeliği sorgulanmış, bu kapsamda deveye ilişilmesi halinde kendilerini helake götüreceği bir nişane/alâmet olduğu sonucu çıkartılmıştır.

Hz. İbrâhîm kıssasındaki dört kuş misalinin temsilî bir kıssa olduğu söylenmiş, kıssada geçen *surhunne* ifadesi de, "Onları kesip parçala" anlamında değil, Ebû Müslim el-İsfehânî'nin de belirtmiş olduğu, "Kendine alıştır" anlamında değerlendirilmiştir. Ayrıca ayette geçen emir kiplerinin vücub değil, ifadeyi güçlendirmek için kullanıldığı belirtilerek Hz. İbrâhîm'in bu emirleri yerine getirdiğine dair bir anlamın çıkmayacağı da ifade edilmiştir. Hz. Yûsuf kıssası konusunda ayette geçen "Hemmet bihî ve hemme bihâ" ifadesi hakkında varit olan rivayetler sorgulanmış ve bu rivayetlerin Hz. Yûsuf gibi bir peygamberi aşağılayan İsrâilî haberler olduğu belirtilmiş ve bu rivayetleri aktaranlar hakkında özellikle de Süddî hakkında hakarete varan nitelikler yakıştırılmıştır.

Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları kıssasında meydana geldiği söylenen bazı mucizeler ele alınmıştır. Buna göre Bakara 2/56. ayet bağlamında yıldırım çarparak ölen İsrâiloğullarının tekrar diriltildiği şeklindeki izahlar kabul görmemiş, bunun yerine çeşitli sebeplerden ölen nesillerin yeniden çoğaltılması şeklinde değerlendirilmiştir. Kezâ İsrâiloğullarından, Sînâ dağının üzerlerine kaldırılması suretiyle kendilerinden ahit alındığı şeklindeki açıklama uygun görülmemiş, olay bir tür deprem ve sarsıntı şeklinde yorumlanmıştır. Bu olay Abduh tarafından hissi bir mucize, Reşîd Rızâ tarafından ise olağan bir hadise olarak değerlendirilmiştir. Aynı şekilde cumartesi yasağına karşı gelerek avlanan İsrâiloğullarının fiziksel olarak maymuna çevrildiklerini söyleyen cumhurun aksine, meydana gelen değişimin manevi olduğu ifade edilmiştir. Bakara/inek kıssasında ayette geçen, "İdribûhâ bi ba'dihâ/ona ineğin bir parçasıyla vurun" ifadesi cumhur tarafından hissi bir mucize olarak yorumlanması uygun görülmemiş, bunun yerine Tevrat'ta geçen bazı malumatlar çerçevesinde İsrâiloğullarının faili meçhul cinayetlerde uygulaya geldikleri bir merasim şeklinde yorumlanmıştır. Taştan su fışkırması olayının Kur'ân'daki anlatımında oryantalistlerce kronolojik hataların bulunduğu iddia edilmiş, bu iddialar, Kur'ân'ın kıssa anlatımındaki amacının ders ve ibret verme olduğu, dolayısıyla olayların oluş zamanlarına göre sırasıyla anlatmanın Kur'ân'ın amaçlarından olmadığı şeklinde cevaplandırılmıştır.

Bakara 2/259. ayette geçen, harabe olmuş şehre uğrayan kişinin kıssası temsilî olarak belirtilmekle birlikte içeriği aklî bir zeminde ele alınmaya çalışılmıştır. Bakara

2/243. ayette geçen, ölüm korkusundan binlerce kişinin yurtlarını terk etmesi konusunda sözü edilen, "Allah onlara, 'Ölün!' diye buyurdu. (Onlar da öldüler)" ayeti bağlamında geçen ölüm emrinin tekvinî olduğu belirtilmiştir. Buna göre ayette sözü edilen ölüm evrene konulmuş yasalar çerçevesinde gerçekleşmekte, dolayısıyla hadise, olağandışı bir düzleme kaydırılmamalıdır. Ayrıca Abduh'a göre bu kıssa yaşanmış, Reşîd Rızâ'ya göre ise bunun yanı sıra temsilî olması da muhtemeldir. Tâlût ve Câlût kıssasının birtakım toplumsal yasaları içerdiği söylenmiş ve bu yasalar, evrim kuramında değinilen doğal seleksiyon gibi unsurları da içine alarak şekillenen dönemin sosyoloji bilimine göre uyarlanmıştır. Ayrıca Ahit Sandığı ile ilgili olarak Tevrat'ta geçen bilgiler baz alınarak klasik tefsirlerde geçen rivayetler reddedilmiştir.

Hz. Süleyman kıssası bağlamında ele alınan sihirle ilgili olarak, Kur'ân'da sihre değinilmiş olması gerçekte de sihrin bir hakikatinin olduğu anlamına gelememektedir. Buna göre sihir ya hile ve hokkabazlık ya da çok seri hareketlere dayanan ve mesleki beceri gerektiren bir zanaat şeklinde değerlendirilmiştir. Ayrıca kıssada geçen Hârût ile Mârût'un ise aslında iki melek olmadığı, aksine insanların onlar hakkındaki inancını anlatmak üzere onlara melek dendiği ifade edilmiştir. Halefullah, bu kıssa çerçevesindeki yorumların kendisine Kur'ân'da mitolojik karakterli kıssaların olduğu tezinde kapıyı araladığını belirtilmiştir.

Âl-i İmrân 3/37. ayette geçen Hz. Meryem'e verilen rızkın mahiyeti sorgulanmış, bu bağlamda rızkın mahiyetiyle ilgili olarak ona olağanüstü nitelikler kazandıran bu rivayetler reddedilmiş, söz konusu rızkın olağan olduğu savunulmuştur. Olağan hususların Allah'a isnat edilmesi de öteden beri yapıla gelen bir uygulama olduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca söz konusu kıssa siyak-sibakıyla birlikte düşünüldüğünde sûre ve konu bütünlüğünün göze çarptığı belirtilmiştir. Buna göre alışıla gelmişin aksine bir uygulamayla bir kız çocuğunun mabade kabul edilmiş olması, hem peygamberliği sırf kendi ırklarına özgü saydığı için Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyen Yahudilere hem de bir beşer olduğu için onu peygamber kabul etmek istemeyen müşriklere yönelik bir cevap niteliği taşımaktadır. Hz. Meryem kıssası bağlamında onun gebeliği hususuna da değinilmiştir. Onun eşsiz/kocasız bir şekilde gebe kalışı dönemin biyoloji biliminde yapılan çalışmaların yanı sıra modern psikolojinin verileriyle de açıklanmaya çalışılmıştır.

Hz. Îsâ kıssasında onun mesih oluşu, zulmün altında inleyen Yahudileri dinlerinin asıl amacına doğrultması, Rûhu'l-Kuds ile desteklenmesi ise vahiy ruhuyla desteklenmesi şeklinde izah edilmiştir. Hz. Îsâ'nın canlı bir kuş yapması, kör ve

cüzzamlıları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi konusunda Abduh, bu tarz mucizelerin istenmesi halinde nübüvvetinin ispatı bağlamında yapabileceği, ancak bunlardan herhangi birini yaptığına dair bir kanıtın olmadığını belirtmiştir. Buna mukabil Reşîd Rızâ, Hz. Îsâ'nın rûh tarafından yaratılmış olması hasebiyle sözü edilen bu mucizeleri ona özgü olarak göstermiş olduğunu, ancak diriltilen ölülerin arasında kemikleri çürümüş olanların bulunmadığını ifade etmiştir. Ayrıca gökten indirilen sofra ise İncil'deki bilgiler doğrultusunda Yahudi ve Hıristiyanlarca kutlanan fısıh bayramı ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Hz. Îsâ'nın ölüp ölmediği konusunda onun çarmıha gerilmediği savunulmuşsa da daha sonraları öldüğü belirtilmiş ve ayette geçen ref' Hz. İdris hakkında, "Onu yüce bir makama yükselttik." ayetinde olduğu gibi makam yüksekliği anlamında değerlendirilmiştir. Hz. Îsâ'nın kıyamete yakın bir zamanda yeniden geleceği hakkında varit olan rivayetler hakkında iki tutumdan bahsedilmiştir. Bu tutumlardan ilkine göre bu rivayetlerin mütevâtir olmadığından reddedilmeli; ikinci tutuma göre ise mcâzî anlamlar yüklenerek sembolik bir şekilde yorumlanmalıdır.

Fil sahipleri kıssasında Ebâbîl bir kuş türü olarak değil, sinek ve sivrisinek türünden bir canlı olduğu, bu sineklerin birtakım bulaşıcı ve öldürücü hastalıkların üremesine neden olan mikrop ve parazitler taşıdığı ve böylece Ebrehe ve ordusuna bu virüsleri bulaştırarak helak olmalarına neden olduğu savunulmuştur.

BÖLÜM IV

SONUÇ

4.1.Sonuç

Modern dönem ifadesi, İslâm dünyasında çok ciddi bir kırılma noktasına işaret eder. Nitekim bu yüzyılda Batı'nın gerek asker ve silah, gerek bilgi ve teknoloji gücüyle girdiği yerden bir daha çıkmaması, batıla hizmet etmesine rağmen Müslümanlara karşı tüm cephelerde galip olması, İslâm dünyasını bu geri kalmışlık ve çok yönlü mağlubiyetten kurtulmanın yollarını aramaya sevk etmiştir. Buna paralel olarak tarihten tevarüs yoluyla gelen dinî ve ilmî mirasın hem içerik hem de usul açısından derde deva olmayacağı, dolayısıyla İslâm dünyasında köklü bir ıslah ve tecdidin yapılması gerektiği yönünde baskın bir kanaat oluşmuştur. Bu çerçevede ıslah ve tecdide giden yoldaki ilk uğrak olarak Kur'ân görülmüş, dolayısıyla Kur'ân'ın yeni bir bakış açısıyla yeniden yorumlanması gerektiği düşünülmüştür. Bu bağlamda Mısır, özellikle çağdaş dönem İslâm dünyasındaki fikir ve düşünce akımları için münbit/mümbit bir toprak olarak kendini göstermiştir.

Mısır'da ıslah ve tecdit Cemâleddîn Afgânî'nin çabalarıyla varlık kazanmış, Muhammed Abduh ve talebesi Reşîd Rızâ'nın ciddi katkılarıyla önemli ölçüde gelişmiştir. Tefsir tarihi kitaplarında İçtimai tefsir ekolü olarak anılan hareketin kurucuları da sayılan bu ikili, İslâm'ın temel meselelerinin ıslahı için dinî ve ilmî açıdan birçok sahada açılım gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda ayetlerin yorumlanmasında belli başlı hususiyetlerin gözetilmesinden bahsedilebilir.

Ayetlerin yorumunda Kur'ân'ın vahyediliş maksadının en temel prensip olduğu söylenebilir. Buna göre ilahi hitabın varlık sebebinin, insanları doğru yola eriştirmek hedefinden başka bir şey olmadığı ifade edilmiştir. Buna ilaveten İsrâilî karakterli rivayetlerden uzak durulması, ayetler ele alındığında rivayetlerden ziyade aklın ön planda tutulması, dolayısıyla akla aykırı görülen her türlü rivayetten, sıhhat bakımından sübut derecesi ne olursa olsun uzak durulması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca sûrelerde konu bütünlüğünün gözetilerek sûrenin konu ve hedeflerinden sapan yorumların dikkate alınmaması, ayetlerin siyak ve sibaklarıyla açıklanması gerektiği söylenmiştir. Hem

inanç konusunda hem de ibadet ve helal-haram hükümleri konusunda taklide karşı çıkılması gerektiği de tembihlenmiştir.

Kur'ân'ın yorumlanmasında gözetilen bu hususiyetler bir şekilde Kur'ân kıssalarını ele alma yaklaşımlarına da yansımıştır. Buna göre kıssalarda önemli olan insanları hidayete sevk etmede onlara yol göstermek, bu amaca matuf olarak kıssadan sağlanacak gerekli ders ve ibretleri ortaya koymaktır. Bu anlamda kıssaların tarihî kronolojiye uygun olması ya da değindiği inançların gerçekte var olması gerekmemektedir. İsrâilî karakterli rivayetler de bu amacı gerçekleştirmede bir engel olarak görülmüş, dolayısıyla bu tür rivayetlerin kıssalardan arındırılması gerektiği düşünülmüş, Kıssalardaki mübhemlikler akılcı bir tutum ortaya konarak kapatılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bazı kıssalar batinî karakterli yorumlara başvurularak sembolik/temsilî bağlamda ele alınmış, bazıları da, "Kur'ân bir bilim kitabı değildir" denilmesine rağmen dönemin bilimsel verilerine uygun bir şekilde yorumlanmıştır.

Âdem kıssası genelde sembolik bir bağlamda ele alınmış bu çerçevede batinî yorumlara başvurulmuştur. Öyle ki bu yorumlar demitolojizasyon örneği olarak kabul edilmiştir. Keza "Hz. İbrâhîm ve dört kuş misali", "Harabe olmuş şehre uğrayan kişi" kıssaları da sembolik bağlamda değerlendirilmiştir. Ayrıca Hz. Sâlih kıssasında geçen dişi deve, Hz. Mûsâ kıssasında geçen yıldırım çarparak ölenlerin diriltilmesi, Sinâ dağının İsrâiloğullarının üzerine kaldırılması, cumartesi yasağını çiğneyenlerin maymuna dönüştürülmeleri gibi hissi mucize olarak kabul edilen bu hadiselere de farklı bir perspektiften yaklaşılarak rasyonel bir zeminde ele alınmıştır.

Bakara/İnek kıssası, Ahit Sandığı ve gökten indirilen sofra konularına da Menâr müelliflerince farklı bir yaklaşım sergilenmiştir. Müellifler, İsrâilî rivayetler konusunda toleranssız ve tahammülsüz bir tavır takınmalarına rağmen birçok ayetin yorumunda Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılarda bulunmuş, kimi zaman müfessirlere ait rivayetleri Tevrat'taki bilgilerle karşılaştırmış ve hatta bu bilgileri İslâm kaynaklarındaki bilgilere tercih etmişlerdir. Buna göre Abduh, Bakara kıssasında geçen "İdribûhû biba'dihâ; kezâlike yuhyi'l-lâhu'l-mevtâ" ifadesini, klasik tefsirlerde bunun hissi bir mucizeye işaret ettiğine dair rivayetler bulunmasına rağmen bunları göz ardı ederek ilgili ifadeyi Tevrat'ta geçen İsrâiloğullarının faili meçhul cinayetlerde uyguladıkları ritüeli konu alan bilgiyi referans göstererek açıklamıştır. Keza Ahit Sandığı hakkında nakledilen rivayetleri Tevrat'taki ilgili pasajları referans göstererek reddetmiştir. Aynı şekilde Reşîd Rızâ gökten indirilen sofrayı İncil'de geçen bilgiler doğrultusunda ele almış ve bu

sofranın Yahudi ve Hıristiyanlarca kutlanan Fısıh bayramına işaret ettiği şeklinde değerlendirmiştir.

Yurtlarını terk eden binlerce insanın öldükten sonra yeniden dirilmeleri ve Tâlût ile Câlût kıssaları bağlamında dönemin sosyoloji biliminin verilerine uygun birtakım toplumsal çıkarsamalarda bulunan Menâr müellifleri, Bakara 2/251. ayetinde geçen, "Allah kimi insanların şerrini kimi insanlar vasıtasıyla bertaraf etmeseydi yeryüzünde düzen tamamen alt-üst olurdu." ifadesinde evrim teorisi bağlamında ele alınan doğal seleksiyon/seçilim yasasının mündemiç olduğunu söylemişlerdir.

Menâr müelliflerinin kıssalar konusundaki görüşlerinden dikkat çekici bir diğer husus da Hz. Süleyman kıssası bağlamındaki ifadeleridir. Bu ifadelere göre Kur'ân, muhatapların batıl inançlarına da temas etmektedir. Sözgelimi Kur'ân'da sihirden ve şeytan çarpmasından bahsedilmiştir. Kur'ân'da bunlardan bahsedilmiş olması, gerçekte sihrin ve şeytan çarpmasının var olduğu anlamına gelmemektedir. Buna göre Kur'ân, muhatapların zihninde var olan batıl bir inancı tashih etme gereği duymadan değinmiş olmaktadır. Bu da Kur'ân'da mitolojik kıssaların bulunduğunu ifade eden çevrelerce bir argüman olarak kullanılmıştır.

Tefsir geleneği içerisinde aynı ekolden gelmeleri ve aynı tefsirde imzalarının bulunmasına rağmen Abduh ve Reşîd Rızâ'nın her konuda aynı düşünceye sahip oldukları söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim bu ikilinin, kıssalar konusunda da bazı farklı yaklaşımlara sahip bulundukları dikkatten kaçmamaktadır. Sözgelimi, Abduh, Âdem kıssası bağlamında ilk insanın Âdem olduğu görüşünün Yahudilere ait rivayetlere dayandığını söyleyerek bu görüşe katılmadığını belirtmekte iken, Reşîd Rızâ bu konuda cumhurun görüşünü benimsediğini ifade ederek ilk insanın Âdem olduğunu söylemektedir. Keza, Tûr'un boşlukta İsrâiloğullarının üzerine kaldırılarak kendilerinden ahit alındığı hususunda Abduh, hadiseye farklı yorum getirmesine rağmen olayı her hâlükârda hissî bir mucize olarak değerlendirmekte iken, Reşîd Rızâ hadisenin hissî bir mucize olmadığına kanaat getirmektedir.

Sonuç itibariyle tüm bu görüşler ve yorumlar, büyük ölçüde Batılıların İslâm'ı akıl dışı bir din olarak değerlendirmelerine karşı İslâm'ı özellikle de Kur'ân'ın Batılıların iddiasının aksine ne kadar aklî ve bilimsel çalışmalarla uyumlu olduğunu kanıtlayabilmek içindir. Bu konudaki çabaları ise onların geleneksel düşünce ile pozitivist ve rasyonalist düşünce arasında sıkışmalarına neden olmuştur. Bu da onları

ayetlerin yorumunda apolojik, yani savunmacı bir dil ve üslup kullanma yoluna sevk etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed (trs.), *Tefsîru Cüz-i Amme*, Kahire.

.....(1986), *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara.

.....(1990), *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, Beyrut.

..... (1988), *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, Beyrut.

AdevîİbrahimAhmed ,(2001), *Reşîd Rızâ el-İmâm ve'l-Mücâhid*, Kahire.

Albayrak, İsmail (2010), *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul.

Ammara, Muhammed (1993), *el-A'malu'l-Kâmile li'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh,* Beyrut.

.....(1998), *el-İmâm Muhammed Abduh*, Kahire.

Atalay, Orhan (2004), *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, İstanbul.

Beğâvî, Ebî Muhammed el-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ (2010), *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut.

Besyûnî, Hâmid Ahmed Tâhir (2005), *Kısasu'l-Kur'ân*, Kâhire.

Birışık, Abdülhamit (2012), *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul.

Cebeci, Lütfullah (1998), *Kur'ân'a Göre Melek, Cin, Şeytan*, İstanbul.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (2009), *es-Sıhâh*, Kahire.

Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (2007), *et-Ta'rifât*, Beyrut.

Çelebi, İlyas, (2009), "Sihir", *DİA*, İstanbul.

..... (2010), "Şeytan", *DİA*, İstanbul.

Demir, Şehmus (2003), *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, İstanbul.

.....(2002), *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İstanbul.

Doğrul, Ömer Rıza (2006), *Kur'ân ve İslâm Üzerine*, İstanbul.

Duman, Cengiz (2011), *Kur'ân Kıssalarının Tarihselliği*, İstanbul.

Düzgün, Şaban Ali (1997), *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî (2007), *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut.

Eliade, Mircea (1993), *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rıfat, İstanbul.

Emîn, Ahmed (2011), *Zuamâu'l-Islâh fi'l-Asri'l-Hadîs*, Beyrut.

Emîn, Osman (1996), *Râidu'l-Fikri'l-Mısrî*, Kahire.

..... (1991), "Muhammed Abduh ve Okulu", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul.

Erbaş, Ali (2004), "Melek" *DİA*, Ankara.

Esed, Muhammed (1999), *Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk İstanbul.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (1995), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut.

Fayda, Mustafa (2011), "Tarih", *DİA*, İstanbul.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd (2002), *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut.

Fîrûzâbâdî, Meciduddîn Muhammed b. Yakub (1997), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut.

Görgün, Hilal (2004), "Mısır", *DİA*, Ankara.

Güneş, Abdulbaki (2003), *Akli Tefsir Hareketi*, Van.

Halefullah, Muhammed Ahmed (2012), *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara.

Harman, Ömer Faruk (2012), "Tufan", *DİA*, İstanbul.

..... (2000), "İbrahim", *DİA*, İstanbul.

..... (2013), "Yûsuf", *DİA*, İstanbul.

..... (2006), "Musa", *DİA*, İstanbul.

..... (2004), "Meryem", *DİA*, İstanbul.

..... (2000), "İsa", *DİA*, Ankara.

Hatîb, Abdu'l-Kerîm (1975), *el-Kasasu'l-Kur'ânî fî Mantûkıhi ve Mefhûmihi*, Beyrut.

Hatipoğlu, İbrahim (2001), "İsrâiliyyât", *DİA*, İstanbul.

Hüseyin, Muhammed (2010), *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İstanbul.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (1984), *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus.

İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdullah (1999), *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (2007), *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs (1997), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mekke.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâliddîn Abdulmelik (2005), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr (1998), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Cidde.

..... (2008), *Kısasu'l-Enbiyâ*, Kahire.

İşcan, Muhammed Zeki (1998), *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri,* İstanbul.

Karaman, Hayreddin (2012), *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul.

Karataş, Şaban (2011), *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri,* Ankara.

Kattân, Mennâ' Halil (1995), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire.

Kırbaşoğlu, Hayri (2000), "Hz. Îsâ'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât*, Cilt: 3, Sayı: 4, Ankara.

Korlaelçi, Murtaza (1986), *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul.

Kurt, Ali Osman (2010), "Tâlût", *DİA*, İstanbul.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (2010), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire.

Kutluer, İlhan (2007), "Nizam", *DİA*, İstanbul.

Küçük, Abdurrahman (1998), "Ahid Sandığı", *DİA*, İstanbul.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (2005), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Beyrut.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen b. Muhammed b. Habîb (2007), *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Beyrut.

Metûlî, Tâmır Muhammed Mahmûd (2004), *Menhecu'ş-Şeyh Muhammed Reşîd Rızâ fi'l-Akîde*, Cidde.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ (1986), *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Heyet, İstanbul.

Muhammed Ali, Mevlana (2008), *Kur'ân-ı Kerim Tercümesi ve Meâli*, çev. Ender Gürol, Ohio.

Mukâtil, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî (2003), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Beyrut.

..... (2008), *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, Beyrut.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (1998), *el-Câmiu's-Sahîh*, Riyad.

Okumuş, Mesut (2003), "Jefferi ve Kur'ân Çalışmalarındaki Yeri", *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm*, ed. Ahmet Yücel, İstanbul.

Öztürk, Mustafa (2011), *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara.

..... (2013), *Kıssaların Dili*, Ankara.

..... (2011), *Kur'ân'ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, İstanbul.

..... (2010), *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara.

Özervarlı, Mehmet Sait (2005), "Muhammed Abduh", *DİA*, İstanbul.

..... (2008), "Reşîd Rızâ, *DİA*, İstanbul.

Râğıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed (2003), *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahire.

Reşid Rıza, Muhammed Reşîd (2011), *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, Beyrut.

..... (1993), *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm Şeyh Muhammed Abduh*, Beyrut.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (2004), *Arâisu'l-Mecâlis*, Beyrut.

Sâvî, Ahmed b. Ahmed (2011), *Hâşiyetu's-Sâvî ala Tefsîri'l-Celâleyn*, Kahire.

Semerrâî, Hasîb (2010), *Dinî Modernizmin Üç Şovalyesi*, çev. Ali Nar, İstanbul.

..... (1976), *Reşîd Rızâ el-Müfessir*, Bağdat.

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm (2006), *Bahru'l-Ulûm*, Beyrut.

Semîn el-Halebî, Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf (1996), *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut.

Suyûtî, Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr (2003), *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Kahire.

.....(2012), *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut.

Şengül, İdris (1994), *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir.

.....(1998), "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri* (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu), Ankara.

Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyn Bâbaveyh el-Kummî (trs), *et-Tevhîd*, Beyrut.

Şimşek, M. Sait (trs), *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya.

.....(2013), *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Konya.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (2009), *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kahire.

Taşpınar, Halil (2003), "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *CÜİFD*, Sivas.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (1996), *es-Sünen*, Beyrut.

Topaloğlu, Aydın (2003), "Materyalizm", *DİA*, İstanbul.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Muhammed (1430[h]), *Tefsîru'l-Basît*, Riyad.

Waardenburg, Jacques (2004), "Mesih", *DİA*, Ankara.

Yaren, Rahmi (1992), "Bid'at", *DİA*, İstanbul.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (2003), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut.

Zuheylî, Vehbe (trs), *el-Fıkhul'İslâmi ve Edilletuhû*, Dimeşk.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER:

Adı Soyadı : Hanefi ŞOLA
Doğum Yeri ve Yılı : Genç – 12/09/1980
E-Posta : hsola@cu.edu.tr – hanefisola@hotmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ:

Üniversite (Yüksek Lisans) : Çukurova Üniversitesi – Adana
Tefsir – 2012 - 2015
Dil Eğitimi : İstanbul Teknik Üniversitesi – İstanbul
2013 – 2014
Pedegojik Formasyon : Çukurova Üniversitesi – Adana
2012 - 2013
Üniversite (Lisans) : İnönü Üniversitesi – Malatya
2010 - 2012
Üniversite (Önlisans) : Anadolu Üniversitesi – Eskişehir
2006 - 2008
Lise : Açıköğretim Lisesi – Ankara
İmam Hatip – 1999
Yabancı Dil : Arapça – İngilizce

İŞ TECRÜBESİ:

2014 - …..	: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst.	Araştırma Görevlisi
2013 - 2014	: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	Araştırma Görevliliği
2011 - 2012	: Semerkant İ.Ö.O. Yüreğir / Adana	Ücretli Öğretmenlik
2010 - 2011	: Milli Mensucat İ.Ö.O. Seyhan / Adana	Ücretli Öğretmenlik