

issn: 2148-5011



KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY



cilt **2** sayı **1**
volume **2** issue **1**

bahar/2015
spring



KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY



Karadeniz Teknik Üniversitesi İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ Journal of The Faculty of Divinity

Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı

The Companions' Outlook on Israiliyat in Commentary of The Qur'an
Nihat Uzun

Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhî Rivayeti Meselesine
Bakışları

*Western Scholars Point of View on The Written-Oral Transmission of
Hadith*
Dilek Tekin

Ölü Deniz El Yazmaları ve Tarihteki Yeri

Dead Sea Scrolls and Their Place in History
Halil Temiztürk

Mevdûdî'nin Enfal 67 ve 68. Ayetler Hakkındaki Yorumuna Eleştirel Bir
Yaklaşım

A Critical Approach to Maududi's Interpretation of Anfal Verses 67 and 68
Enes Büyük

تغيير السلوك عند الغزالي من منظور علم النفس التربوي

*Change of Behavior According to al-Ghazali from the Perspective of
Islamic Education*

يوسف آيدين

Kendi Dilinden İsmâîl Hakkî Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti

İsmâîl Hakkî Bursevî's Life and Personality from His Own Perspective
Necmi Sarı

Çeviri/"İnancım Olmasaydı Kendimi Öldürürdüm!" Şizofreniden

Muzdarip Hastalarda Manevi Başa Çıkma
Çev.: Necmi Karşlı

Kitap Değerlendirme/Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim:*

Mu'tezile'ye Göre Kur'ân'da Mecaz Meselesi,
Ayşegül Topaloğlu

2-1
2015

cilt 2 sayı 1
volume 2 issue 1

bahar/2015
spring

Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı*

Nihat Uzun**

Öz

Genellikle kabul edilen görüşe göre İsrailiyatın tefsire girişi sahabe dönemindeki faaliyetlere kadar uzanmaktadır. Sahabilerin Ehl-i Kitap'tan aldıkları bazı bilgileri tefsirin kaynağı olarak kullanmış oldukları bilinen bir husustur. Kur'ân'da detaylarıyla anlatılmayan bazı konular (mesela kıssalar ve bazı meseller gibi) sahabenin ilgisini çeken ve ayrıntılarını öğrenmek veya boşlukları doldurmak, eksiklikleri tamamlamak arzusunda olduğu konular olabiliyordu. Bu durumda başlıca yardım kaynaklarını Ehl-i Kitap'tan olup da Müslümanlığı seçen bazı kimseler oluşturuyorlardı. Sahabilerin Ehl-i Kitap'ın bilgisine başvurdukları konularda onlardan aldıkları bilgileri belli bir süzgeçten geçirip geçirmediikleri, o bilgileri belli kriterlere tabi tutup tutmadıkları hususları tartışmalıdır. Ayrıca onların İsrailiyat karşısındaki tutumlarında Hz. Peygamber'in bazı tercih ve kararları da etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: *İsrailiyat, Sahabe, Tefsir, Hz. Peygamber*

The Companions' Outlook on Israiliyat in Commentary of The Qur'an

Abstract

According to the generally accepted view, the entrance of Israiliyat to the commentary of The Qur'an dates back to the era of The Companions' activities. It is well-known that The Companions received some information from The People of Book and used it as a source on the commentary. Some of the issues are not discussed in detail in The Qur'an (such as some stories and parables) attracted The Companions' attention and they wanted to learn their details and fill in the blanks. In this case their main sources of help were some people from The People of Book who converted to Islam. It is controversial if The Companions evaluated their information they took from The People of Book under some certain criteria or not. In addition, some of The Prophet's choices and decisions were effective in their attitude towards Israiliyat.

Key Words: *Israiliyat, The Companions, Commentary, The Prophet Muhammad.*

Atıf: Nihat Uzun, "Sahabenin İsrailiyata Bakışı", *KTÜİFD*, c. 2, sy. 1, Bahar/2015, s. 7 - 39.

* Bu makalenin aslı, 22-23 Mayıs 2015 tarihinde Sivas'ta düzenlenen "Kur'ân ve Sahabe Sempozyumu"nda [12. Tefsir Akademisyenleri Buluşması] tebliğ olarak sunulmuş olup bazı değişiklikler ve tashihlerle burada yayımlanmaktadır.

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, nirunx@hotmail.com

Giriş

İsrâiliyât, Hz. Ya'küb'un ikinci adı veya lakabı olan "İsrâîl" kelimesiyle nisbet ismi oluşturan "İsrâiliyye"nin çoğuludur. Büyük oranda Yahudi, kısmen de Hıristiyan kaynaklarından nakledilen "efsane, kıssa, olay veya bilgi" anlamında kullanılır. Hz. Yakub'un soyundan gelen Yahudiler İsrailoğulları diye anılmıştır. Mecusilik, Sabiilik gibi eski din ve kültürlerden de İslâm kaynaklarına aktarılan bilgilerin genellikle İsrailiyat diye anılması muhtemelen Yahudilerin daha eski bir dinin mensubu olmaları, o dönemde Arap yarımadasında Araplar tarafından daha çok bilinmeleri ve çoğunluğu teşkil etmeleri gibi sebepler dolayısıyladır.¹ İslâm kaynaklarında İsrailiyat'la benzer anlamda kullanılan başka ifadeler de yer almaktadır. Bilhassa fıkıh ilminde dinî bir delil olarak kabul edilen "şer'u men kablenâ", mutlak hakikat anlamında bütün dinlerde rastlanan "hikmet" veya "ulûmü'l-evâil" tabirleri bunlardan bazılarıdır.² Ayrıca ilk üç asırda kaynaklarda bu bağlamda kullanılan "el-Kütüb" kelimesinin, daha sonraları "İsrailiyat" kelimesinin ifade ettiği manayı taşıdığı belirtilmektedir.³

Genel itibariyle bu şekilde tanımlanan İsrailiyat, tarihin bir döneminden itibaren Müslümanların dillerine ve ardından kaleme aldıkları eserlerin içine yerleşmiş ve nesilden nesile nakledilir olmuştur. Fakat şunu belirtmek gerekir ki İsrailiyat'ın İslâm'a tam olarak nereden intikal ettiği, İsrailî rivayetlerin özellikle Yahudilik ve İslâm arasındaki dini ve kültürel ilişki hakkında ne tür bilgiler verebileceği, bunların İslâm kültürüne nasıl sokulup hangi amaçla kullanıldığı ve modern zamanlarda, elimizde bulunan İsrailî bilgi ve haberlerle dolu -bilhassa- tefsir eserleri karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiği gibi sorulara verilen cevaplar herkesi tatmin edecek yeterlilikte değildir. Bu durum da İsrailiyat problemini sanıldığından daha karmaşık bir hale getirmektedir.⁴ Nitekim özel-

1 Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1986), s. 13; Na'nâ'a, Remzî, *el-İsrâiliyyât ve Eseruha fî Kütübi't-Tefsîr*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem-Beyrut: Dâru'l-Beydâ, 1390/1970), s. 71-73; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdû'ât fî Kütübi't-Tefsîr*, (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1987), s. 12-14; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyât*, (Ankara: DİB Yayınları, 1979), s. 6-7; İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyât", *DİA*, (İstanbul: 2001), XXIII, 195.

2 Hatiboğlu, "İsrailiyat", XXIII, 195.

3 Ali Kuzudişli, "el-Kütüb'ten 'İsrailiyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. XVI, sy. 1, s. 136.

4 Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), s. 25.

likle modern dönemde yapılan çalışmalarda İsrailiyat'ın tanımı, münafıklar, zındıklar ve genel olarak İslam-Allah-Peygamber düşmanları diye anılan farklı çevrelerin İslam'ı bozmak ve Müslümanlar arasında fitne çıkarmak maksadıyla tefsir eserlerine soktukları iddia edilen hurafe, hayal ve abartmaları da kapsayacak şekilde genişletilmiş ve bu rivâyetlere karşı ilk dönemlerde rastlanmayan hasmane bir tavır takınılmıştır.⁵ Şüphesiz bu durumunun önde gelen sebeplerinden birisi, Müslümanların son asırlardaki kötü gidişatının önemli bir müsebbibi olarak geçmişten tevarüs ettikleri ve kitaplarında yer verdikleri hurafe türünden bilgilerin görülmesi ve bunlarla ciddi bir şekilde mücadele edildikten sonra ancak Müslümanların düzlüğe çıkacağına inanılmasıdır.⁶ Oysa bilinen bir gerçektir ki Müslümanlar geçmiş zamanlarda, ekonomik, siyasi ve askeri alanlarda çok iyi durumdayken de kitapları vasıtasıyla İsrailî haberleri nakletmeye devam ediyorlardı ve bu bir sorun teşkil etmiyordu. Bu durumda, yapılan şey, sadece Müslümanların kötü halde bulunmalarının sebebinin yanlış teşhis edilmesi anlamına gelmektedir.

Genellikle kabul edildiği üzere İsrailiyat'ın İslam kültürüne -ve dolayısıyla tefsire- girişi sahabe dönemiyle başlamıştır. Esasında bu ek-sik bir değerlendirmedir ve aşağıda daha geniş bir şekilde ele alınacaktır. Fakat öncesinde sahabenin İsrailî haberleri elde etme yollarıyla ilgili olarak şu maddeleri saymak mümkündür: a) Arap Yarımadası'nda İslam gelmeden önce de Yahudi gruplar vardı. Bunlar "Beytü'l-Midrâs" denilen okulları, yanlarındaki kitapları, onlara yaptıkları şerhler ve geçmişten tevarüs ettikleri çeşitli bilgi ve haberler vasıtasıyla Araplar üzerinde kültürel bir etkiye sahiplerdi. b) Araplar ticaret sebebiyle Arap Yarımadası dışına seyahatler düzenliyorlar ve buralarda uzun vakitler geçiriyorlardı. Bu dönemlerde farklı din ve kültürden insanlarla tanışıyorlar ve onlardan haber/bilgi elde ediyorlardı. c) İslam gelip Müslümanlar Medine'ye hicret ettiklerinde oradaki yerleşik Yahudilerle temas kurdular. Müslümanlar Yahudilerle gerek tebliğ, gerek tartışma gerekse bunun dışındaki vesilelerle irtibata geçiyorlar ve onlardan birçok şey duyuyorlardı. c) Ehl-i Kitab'a mensup Abdullah b. Selâm, Temîm ed-Dârî, Selmân-ı Fârisî, Vehb b. Münebbih ve Ka'bu'l-Ahbâr gibi kimseler eski din ve kültürlerinden getirdikleri kimi bilgi ve haberleri Müslümanlarla paylaşıyorlardı. d)

5 Bkz. Zehebî, age., s. 13-15; Na'nâ'a, age., s. 74.

6 Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s. 167-169; Hatiboğlu, "İsrailiyat", XXIII, 197.

Müslümanların bizzat kendileri de eskilere ait kitapları okuyor ve onlardan haber ve bilgi elde ediyorlardı. Bunun en güzel örneği Yermük'te eski dinlere ait "iki deve yükü"⁷ kitap bulan ve zaman zaman bunları okuyup insanlara aktaran Abdullah b. Amr b. Âs'tır.⁸

Tefsir hususundaki sahabeden gelen İsraili bilgi ve rivâyetlerin konusu, daha ziyade Kur'ân'da zikri geçen kavimler, onların yaşadıkları belgeler, peygamberler ve ümmetleri, peygamberlere düşmanlık yapan şahıslar, birçok yönüyle İsrailoğulları, melek-cin-şeytan gibi gaybî varlıklar ve bazı olağanüstü durumlar, yaratılış ve Âdem kıssası gibi konuları ihtiva etmektedir.⁹ Bu konularla ilgili İsrailî rivâyet aktaran sahabiler arasında -rivâyeti en çoktan en aza doğru olmak üzere- şu isimler zikredilmektedir: Abdullah b. Abbâs, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. 'Amr, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Hureyre, Abdullah b. Selâm, Selmân-ı Fârisî, Enes b. Mâlik, Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Hz. Âişe, Übeyy b. Ka'b, Semure b. Cündeb, Ammâr b. Yâsir, Muâviye b. Ebû Süfyân, Ebu'd-Derdâ, Hz. Ebû Bekir, Ebû Saîd el-Hudrî, Huzeyfe b. el-Yemân, Sa'd b. Mes'ûd, Abbâs b. Abdulmuttalib ve bazı sahabiler.¹⁰

I. Sahabenin İsrailiyatı Kullanma Biçimi

Vahyin nüzul ortamına şahitlik ettikleri, Kur'ân öncelikle kendilerine indiği, Kur'ân ile aynı dili konuştukları ve Hz. Peygamber'in talebesi oldukları¹¹ için tefsir konusunda müstesna bir yere sahip olan sahabilerden bazıları, Kur'ân âyetlerini yorumlarken, Rasulullah'tan kesin bir açıklama gelmediği ve bir şekilde ihtiyaç hissettikleri noktalarda başta Yahudiler olmak üzere başka din ve kültürlerle mensup insanların bilgilerine müracaat etmişler ve elde ettikleri bilgileri, izah ettikleri âyetler bağlamında

7 Arapça "zâmiletân". Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *el-Biddâye ve'n-Nihâye*, Thk: Ali Şîrî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988), II, 127.

8 Nûr bn. Muhammed Bâsamed, *Mevkîfu's-Sahâbe min Rivâyeti'l-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr: Dirâse ve Tahlîl*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1428/2007), s. 1175-1189; Hıdır, *age.*, s. 53-54.

9 Nûr bn. Muhammed Bâsamed, *age.*, s. 31.

10 Hıdır, *age.*, s. 256-352; Nûr bn. Muhammed Bâsamed, *age.*, s. 1132.

11 Bkz. Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk: Dr. Mecdî Bâselûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), I, 349; İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdü'l-Halîm, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980), s. 40.

zikredip sonraki nesillere aktarmışlardır. Onlar aldıkları bu bilgileri öncelikle şifahi olarak etraflarındaki insanlarla paylaştılar. Zaman geçtikçe bu aktarımlar insanlar arasında dolaşmaya başladı ve netice itibariyle tedvin edilen eserlerin içerisine yerleşti. Böylece Tevrat ve İncil'den veya onların şerhlerinden aktarılan şeyler yavaş yavaş Müslümanlar arasında yayıldı.¹²

Sahabenin fazlasıyla içli-dışlı olduğu İsrailî haberleri kullanma biçimleriyle ilgili olarak, özellikle modern zamanlarda konuyla ilgili çalışma yapanların ortak olarak dile getirdiği hususlardan birisi şudur: Sahabe, akıllarına gelen her konuyu mühtedilere sormamış, her cevabı da olduğu gibi kabul etmemiştir. Kur'ân ve Sünnet'in ışığında bu bilgileri tenkide tabi tutmuşlar ve öylece nakletmişlerdir.¹³ Genel kabul gören bu görüşü destekleyen rivâyetlere örnek olarak şunlar zikredilmektedir:

İbn Abbas'a bir adam gelerek "Ey İbn Abbas! Güneş ve Ay hakkında Ka'bu'l-Ahbar'dan acayip bir söz işittim" demiştir. Bunun üzerine İbn Abbas oturduğu yerden doğrularak işittiğinin ne olduğunu sorduğunda adam, "o, Güneş ve Ay'ın kıyamet günü kısırlaştırılmış iki öküz şeklinde getirilip cehenneme atılacağını iddia ediyor" demiştir. Bu söz üzerine İbn Abbas çok kızıp üç kere "Ka'b yalan söylemiş!" demiş ve Ka'b'ın bu rivâyeti hakkında da "bilakis bu, Ka'b'ın İslam'a dâhil etmek istediği bir Yahudi rivâyetidir. Zira Allah, kendi taatindeki varlıklara azab etmeyecek kadar yücedir" ifadesini kullanmıştır. Râvinin bildirdiğine göre İbn Abbas, "sen Yüce Allah'ın şu âyetini işitmedin mi?" dedikten sonra şu ayeti okudu: "O, kendi yörüngelerinde düzenli olarak seyreden (dâibeyn) Güneş ve Ay'ı istifadenize sundu." (14/İbrahim 34). Ayette anılan de'b, burada Allah'a itaat etmek demektir. O halde Allah kendisine itaat eden iki kulunu niçin cezaya çarptırsın! Ayrıca Allah, kendisine itaat edip seyir ve harekette bulduklarından dolayı onları övüyor. Allah bu Yahudi âliminin canını alsın, ilmini yerin dibine batırsın! Allah'a karşı ne kadar da cesur davranıyor! Allah'ın emirlerine boyun eğip, itaat eden bu iki kuluna karşı ne kadar büyük iftiralarda bulunuyor!" Ardından İbn Abbas şaşkınlık içinde birkaç kere *istircâ* yaptı.¹⁴

12 Aydemir, *age.*, s. 52.

13 Zehebî, *age.*, s. 56; Na'nâ'a, *age.*, s. 122; Aydemir, *age.*, s. 52.

14 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), I, 65. Rivâyetin baş tarafı İbn Abbas'ın Ka'b'a muhalefetini anlatsa da devamı ilginçtir. Çünkü rivâyetin devamında İbn Abbas, Rasulullah'tan işittiği ve Güneş ve Ay'ın yaratılış ve akıbetlerini anlatan bir hadisi nakletmektedir. Bu hadiste Rasu-

Başka bir rivâyet de Ebû Hureyre'den aktarılır. Bu rivâyete göre Ebû Hureyre Cuma günü bütün duaların kabul olunacağı vakit hususunda Ka'bu'l-Ahbâr'ın verdiği bilgiye itiraz edip, sonra da haklılığını Abdullah b. Selâm'dan aldığı bilgiyle test etmiştir.¹⁵

Bir başka rivâyette İbn Abbâs'ın, "Hızır'ın arkadaşı olan Musa, İsrailoğulları peygamberi olan Musa değildir" diyen Nevf el-Bikâlî için, "Allah'ın düşmanı yalan söylemiş" dediği zikredilir.¹⁶

Kaynaklarda sahabenin kendilerine ulaşan İsrailî haberlere itiraz edip onları tashih ettiklerine dair rivâyetler neredeyse bunlarla sınırlıdır.¹⁷ Bu sınırlı rivâyetleri, elimize ulaşan çok sayıdaki İsrailî rivâyetlerle ve bunları naklettiği kaynaklarda belirtilen birçok sahabe ile mukayese ettiğimizde, sahabenin İsrailî haberler ve rivâyetler konusunda her zaman seçici davrandıklarını söylemek için esasen elimizde yeterli delil olmadığını görürüz. Dolayısıyla bu görüşü savunanlar aslında vakiadan ziyade bir temenniye dile getiriyorlar gibi görünmektedir. Ashab bazı hususlarda İsrailî rivâyet ve haberleri yanlış bularak tenkit etmiş olabilirler ama kaynaklarda yer alan onlarca haber bizzat onlar kanalıyla sonraki nesillere aktarılmış ve daha sonra da kitaplara geçmiştir. Durum böyle olmasına

Allah Allah'ın başlangıçta Arş'ın nurundan iki güneş yarattığını, daha sonra Cebrail'i gönderip bu güneşlerden birisinin ışığını söndürmesini istediğini, Cebrail'in de o güneşin üzerinden kanadını üç kere geçirip onun ışığını giderdiğini ve böylece Ay'ın ortaya çıktığını; bu durumun İsrâ 12. âyette anlatıldığını ve Ay'ın üzerinde görülen siyahlıkların işte bu gidermenin izi olduğunu söyler. Yine Rasulullah Allah'ın hem Güneş hem de Ay için Arş'ın nurunun aydınlığından birer araba yarattığını, bu arabalardan her birinin 360 kulpu olduğunu, bunları birer meleğin tuttuğunu ve Güneş ve Ay'ı doğup batacakları yere götürdüklerini söyler. Daha başka ilginç bilgilerin de verildiği rivâyette Rasulullah anlattıklarını uygun düşen âyetlerle desteklemektedir. Buraya tamamını alamadığımız bu rivâyet eğer doğru ise İbn Abbas bir yandan Ka'b'ı yalancılıkla ve İslam'ı bozmakla suçlarken bir yandan da başka türlü, fakat Kur'an'daki bazı âyetlere de uygun düşecek tarzda İsrailî bilgileri aktarmaktadır.

- 15 Nesâî, "Cum'a", Hadis no: 1430. Bu rivâyetin baş taraflarında Ebû Hureyre şöyle demektedir: "Tûr'a gitmiştim. Ka'b da oradaydı, orada onunla bir gün kaldık. Ben orada ona Rasûlullah'ın (sav) hadislerinden anlatıyordum, o da bana Tevrat'tan bahsediyordu." Bu ifadeler Ebû Hureyre'nin İsrailiyat'a yakınlığını anlatması bakımından önemlidir.
- 16 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk: Sâmî b. Muhammed Selâme, (Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 1420/1999), V, 175.
- 17 Nitekim Abdullah Aydemir de bu konuyu anlattığı yerde, "fakat şu da bir gerçektir ki bunu yapanların [yani İsrailî haberleri tenkit süzgecinden geçirenlerin] sayısı oldukça azdır" demek suretiyle bu hususa işaret eder. Aydemir, *age.*, s. 52.

rağmen sadece bir iki rivâyeti temel alarak sahabilerin İsrailî rivâyetler konusunda her zaman titiz davrandıklarını söylemek, İsrailî rivâyet ve haberlerin bu denli yayılmasına başka sorumlular arayıp sahabeyi bu işten uzak tutma gayesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Sahabeye karşı böyle bir tavır takınılmasının temelinde de hiç şüphesiz onların “udûl”, İsrailî rivâyet ve haberlerin ise tamamen İslam’ı bozmaya yönelik çabalarının semeresi olarak kabul edilmesi yatmaktadır.¹⁸

Bizler biliyoruz ki, özellikle İsrailî haberlerle ilgilenme hususunda adı geçen kimi sahabilerden bazı konularda nakledilen rivâyetler gayet ilginçtir ve onların tenkidine uğramamıştır. Mesela Kalem sûresinin ilk âyetiyle ilgili olarak İbn Abbas’tan şöyle bir rivâyet aktarılır: “Yüce Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir. O yaratılınca bütün olacaklar oldu. Sonra buhar yükseltildi, ondan gökler yaratıldı. Sonra “nûn” (balık) yaratıldı. Yer o nûn’un sırtına döşendi, sonra arz hareket etti, derken iyice çalkalandı, bunun üzerine dağlarla sabitleştirildi. Onun için dağlar yere karşı böbürlenirler. İbn Abbas böyle demiş ve “nûn ve’l-kalem” ayetlerini okumuştur.”¹⁹

41/Secde 9-12 ve 7/A’raf 54. âyetlerde geçen göklerin ve yerin yaratılışıyla ilgili olarak Ebû Hureyre’den rivâyet edildiğine göre Allah toprağı cumartesi günü, dağları Pazar günü, ağaçları Pazartesi günü, mekruhu Salı günü, nuru da Çarşamba günü yaratmıştır. Perşembe günü hayvanları yaratmış, en son olarak da Cuma günü ikindiden sonra Âdem’i yaratmıştır.²⁰

25/Furkân 25. âyetiyle ilgili olarak Abdullah b. Amr’dan şöyle bir rivâyet gelmiştir: “Allah, kendisiyle yaratılmışlar arasında yetmiş bin perde olduğu halde zamanı gelince Mahşer yerine iner. Nur, zulmet ve su bu perdelerdendir. Cenab-ı Hakk’ın inmesi anında su öyle bir ses çıkarır ki, bunun tesiriyle kalpler yerinden oynar.”²¹

Bu tür rivâyetlere yine sahabilerden nakledilen, ölüm meleği ile

18 Öztürk, *age.*, s. 229.

19 Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân fi Te’vîli’l-Kur’ân*, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), XXIII, 521.

20 Müslim, “Sıfatü’l-Kiyâme”, Hadis no: 2789.

21 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIX, 260.



Hız. Musa arasında geçen olayın anlatıldığı rivâyeti,²² redd-i Şems hadisini,²³ Hârût ve Mârût'un kimliği ve yaptığı işler,²⁴ yeryüzünde Âdem'den önce bulunduğu bildirilen varlıklarla ilgili rivâyetler,²⁵ Hız. Musa ve Karun arasında cereyan eden hadiselerle ilgili rivâyetler,²⁶ Allah'ın ilk "beşer"i yarattıktan sonra meleklere yönelttiği "secde edin" emrine onların muhalefet etmeleriyle ilgili rivâyetler,²⁷ Havvâ'nın doğurduğu ocuğa, Şeytan'ın tavsiyesine uyararak Abdül-Hâris ismini vermesiyle ilgili rivâyet,²⁸ Hız. Süleyman'ın sınanmasıyla ilgili olarak onun yüzüğü etrafında yaşanan ilginç olaylar²⁹ ve buna benzer birçok rivâyeti de örnek olarak verebiliriz.

Bu rivâyetlerde anlatılanlara bakıldığı zaman yukarıda zikri geçen, ashaba ait tenkit zihniyetinin neredeyse hiç işletilmediğine Şahit olmaktadır. Mesela Şeytan'ın Hız. Süleyman'ın karısını aldatıp yüzüğünü ele geçirdiği, kendisini Süleyman olarak tanıtıp halkı kandırdığı, hatta Hız. Süleyman'ın eşlerini de kandırıp onlarla ilişkiye girdiğinin anlatıldığı rivâyet de İbn Abbas'a dayandırılmaktadır. Asıl ilginç olan ise bu haberin isnadının rivâyet kriterlerine göre sağlam görünmesidir. Nitekim İbn KesİR de bu durumu nazarlara vererek, "eğer bu rivâyet gerçekten sahihse İbn Abbâs bunu ancak Ehl-i Kitap'tan almıştır" açıklamasını yapmıştır.³⁰ Belki bütün bu rivâyetlerde anlatılanları sahabilerin "benimsediğini" ve "içselleştirdiğini" söylemek mümkün değildir. Ama görünen o ki onlar bu haberleri benimsemeseler bile alıp nakletmekte bir sakınca görmemişlerdir.

Anlatıldığına göre özellikle Medine'deki Yahudiler zaman zaman ashaba ilginç Şeyler anlatmakta, onlar da bu haberleri dinlerken çok hoşlarına gittiğini gösteren bazı sesler ıkarmaktaydılar.³¹ Yahudilerin sahip

22 Buhârî, "Cenâiz", Hadis no: 1339.

23 İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Thk: Şuayb el-Arnaüd vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), XIV, 65.

24 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 427.

25 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I, 455-462.

26 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVI, 629-30.

27 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 101.

28 Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", Hadis no: 3077.

29 İbn KesİR, *TefsİR*, VII, 69.

30 İbn KesİR tam olarak Şöyle Őöyler: "إسناده إلى ابن عباس قوي ولكن الظاهر أنه إنما تلقاه ابن عباس -إن صح- عنده- من أهل الكتاب" İbn KesİR, *TefsİR*, VII, 69.

31 Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi', *el-Musannef*, Thk: Habîburrahmân el-A'zamî, (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), VI, 111.

olduğu bu bilgiler ahabın dikkatini çektiği gibi, kendileri de çeşitli vesilelerle geçmiş din ve kültürlerin bilgilerine başvurmaktaydılar.

Mesela asıl adı Cılan b. Ferve el-Ezdî olan, geçmiş kutsal kitapları okuduğuna dair bilgiler bulunan Ebu'l-Celd el-Cevnî'nin³² şöyle dediği aktarılmıştır: "İbn Abbas, evinde iki sene boyunca bana rivâyette bulundu. Bu esnada bana sorular soruyordu. Bir keresinde "sema"nın (gök) ne olduğunu sordu, ben de kendisine onun dürülmüş dalgalardan ibaret olduğunu söyledim."³³

Âtâ b. Yesâr (v. 94/712) Abdullah b. Amr b. Âs'a (v. 65/674) Rasulullah'ın Tevrat'taki sıfatlarını anlatmasını istemiş o da şöyle demiştir: "Allah'a yemin olsun ki Tevrat'ta Rasulullah, Kur'ân'daki bazı özellikleri ile anılmıştır: "Ey Peygamber! Biz seni hak ve hakikatin şahidi, müjdeci, uyarıcı ve aynı zamanda Allah'ın emri doğrultusunda (insanları) onun yoluna çağıran bir davetçi ve ışık saçan bir kandil olarak gönderdik."³⁴ Sen kulumsun ve elçimsin. Ona "mütevekkil" ismini verdim. Bu peygamber kaba, katı ve çarşı pazarda bağırıp çağıran biri değildir. O kötülüğe benzeriyle karşılık vermez; aksine onu affedip mazur görür. Allah sapmış toplumu, kör gözleri, sağır kulakları ve perdeli kalpleri bu peygamber vasıtasıyla "Lâ ilâhe illallah" diyerek doğrultmadıkça, onun ruhunu asla kabzetmeyecektir."³⁵

el-Elbânî'nin zayıf hükmünü verdiği bir rivâyette Selmân-ı Fârisî (v. 34/656) şöyle demiştir: "Tevrat'ta, yemekten sonra elleri yıkamanın, yemeğin bereketinden olduğunu okudum ve Tevrat'ta okuduğum bu bilgiyi Rasulullah'a aktardığımda, "Yemeğin bereketi, yemekten önce de sonra da elleri yıkamaktır" buyurdular."³⁶

Hz. Ömer hem Ka'bu'l-Ahbâr hem de Abdullah b. Selâm'a "İlim erbâbı kimlerdir?" diye sormuş onlar da "bildikleriyle amel edenlerdir" diye

32 İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Thk: Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), VII, 165-166.

33 İbn Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, Thk: Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs, (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), I, 201.

34 33/Ahzâb 45-46.

35 Buhârî, "Tefsîr", Hadis no: 4838.

36 Tirmizî, "Et'ime", Hadis no: 1846.

cevap vermişlerdir.³⁷

Yine İbn Abbas, Abdullah b. Selâm'a "Tübba" hakkında sormuş, o da "Tübba' Arapalardan bir adamdı" diye başlayarak onun hakkında genişçe bilgi vermiştir.³⁸

Yukarıda da belirtildiği üzere İsrailî rivâyet ve haberlerle adı en çok anılan sahabilere birisi olan Abdullah b. Amr b. Âs Ehl-i Kitâb'a dair eserleri okumuş ve bunu Hz. Peygamber döneminde de sürdürmüştür. Bu yöndeki bilgilerin yer aldığı rivâyetlerde "Ehl-i Kitâb'a ait rivâyetler" ifadesi kullanılsa da, aslında bu kitaplardan maksadın Yahudi kutsal kitapları olması daha muhtemeldir. Zira Abdullah, Yahudi kutsal kitaplarını okumasıyla özellikle öne çıkmakta ve "qara'tü fi'n-Nâmûs", "mektûbun fi't-Tevrât" girişiyle rivâyetler nakletmektedir.³⁹ Mesela bu rivâyetlerin birinde o şöyle demiştir: "Allah Teala'nın Musa'ya (as) indirdiği Nâmûs'ta, mahlukatı içinde Allah Teala'nın üç kimseye buğzedeceği yazılıdır: Birbirini sevenlerin arasını ayıran, söz taşıyan (nemmâm) ve günahsızları günaha sokmanın yolunu arayan kimse."⁴⁰

Abdullah b. Amr b. Âs'ın bilgiye aç bir karakteri olduğu ve bu sebeple bu açlığını gidermek için sürekli araştırdığı söylenmektedir. Elde ettiği bilgilerinin iki temel kaynağından ilkinin Hz. Peygamber'den duydukları -ki en çok hadis nakledenlerden birisidir-, ikincisini de başka din ve kültürlerle ait kitaplardan elde ettikleri oluşturmuştur. Bilgi açlığını sadece Arapça yoluyla elde edemeyeceğini anlayan Abdullah b. 'Amr b. Âs Sür-yânice öğrenmeye başlamış ve o dilde yazılan kitapları da tetkik imkânına kavuşmuştur.⁴¹ Diğer yandan İbn Hanbel'in aktardığı bir rivâyete göre o, gördüğü bir rüyayı kendisine anlatınca Hz. Peygamber onun rüyasını, "Sen iki kitabı, Tevrat'ı ve Furkan'ı okuyorsun" diye tabir etmiş ve herhangi bir menfi tavır sergilememiştir.⁴²

Önceden Yahudi iken ihtida edip Müslümanlığı seçen ve sahabenin

37 Dârimî, "İlm", Hadis no: 616, 625.

38 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 337.

39 Hıdır, *age.*, s. 271.

40 Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Takbâtü'l-Asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988), I, 288.

41 Na'nâ'a, *age.*, s. 146.

42 İbn Hanbel, *Müsned*, XI, 638.



âlimleri arasında gösterilen⁴³ Abdullah b. Selâm da Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih ile birlikte İsrailiyât'ı en çok nakledenler arasında zikredilmektedir.⁴⁴ Abdullah b. Selâm peygamberler tarihi, insan ve kâinatın yaratılışı, fiten-melâhim ve kıyamet alametlerine dair birçok rivâyet nakletmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'e isnad edilmeksizin sadece kendisine nispet edilen bu türden bilgi ve rivâyetlerin, onun İslam öncesi kültürüne dayandığını düşünmek mümkündür.⁴⁵

Sahabilerin özellikle Medine'de Yahudilerle yakın ilişkide olup birbirlerinden tecrid edilmemiş bir şekilde hayatı paylaştıklarını; buna ilaveten ilk dönemlerden itibaren nakledilmeye başlanan ve bilhassa tefsir ve tarih (kısmen de hadis) kaynakları içerisine yerleşen İsrailî rivâyet ve haberlerin çok çeşitli oluşunu dikkate aldığımızda rahatlıkla söyleyebiliriz ki onlar bu tür haberleri almak ve nakletmek konusunda çok az tenkit zihniyetine sahip olup, fazlasıyla mütesahil davranmışlardır. Bunun sebeplerinden daha sonra bahsedilecektir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, herhangi bir yerde bir "rivâyet" bulunduğu zaman onun uydurulmuş olma ihtimalini her zaman göz önünde bulundurmamak gerekir. Bilinen bir husustur ki özellikle ilimler konusunda otorite kabul edilen belli şahısların adı kullanılarak rivâyetler uydurulmuş ve nakledilmiştir. Mesela özellikle tefsir konusunda otorite kabul edilen İbn Abbas'a, kendisine ait olmayan bilgilerin nispet edildiği bilinmektedir. Nitekim âlimler, İbn Abbas'tan bize ulaşan belli başlı tefsir rivâyet tarihlerini incelemiş ve bazılarının güvenilir olmadığını belirtmişlerdir.⁴⁶ Buradan hareketle denebilir ki, ashaptan özellikle ilim konusunda öne çıkan bazılarına, söylemedikleri şeyler isnad edilmiş olabilir. Bunlar da çoğunlukla hadis âlimleri tarafından tespit ve tetkik edilmiştir. Fakat uydurma rivâyetlerin bulunma ihtimali, sahabenin İsrailî haberlerle sıkı ilişkisini ortadan kaldırıp, tefsir kitapları içerisine giren bu kadar çok rivâyetin yükünü sadece sonraki nesillere yüklemeye bir gerekçe olamaz.

Kanaatimize göre ahabın İsrailî rivâyetleri gayet rahat bir şekilde

43 Na'nâ'a, *age.*, s. 160; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selâm", *DİA*, (İstanbul: 1988), I, 134-135.

44 Âmâl Muhammed Abdurrahmân Rabî, *el-İsrâîliyyât fî Tefsîri't-Taberî*, (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/2005), s. 44-47.

45 Hıdır, *age.*, s. 267.

46 Bkz. Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), IV, 237.

ele almış olmalarının temel sebeplerinden birisi Hz. Peygamber'in bu tür haberler karşısındaki tutumudur.

II. Hz. Peygamber ve İsrailiyat

Bize ulaşan kimi rivâyetlerden anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber zaman zaman ashabına İsrailoğulları ile ilgili kıssalar anlatmakta, onların tarihinden bahsetmektedir. Hatta rivâyetlere göre Rasulullah'ın bu anlatımları bazen uzun vakitleri kapsamaktaydı. Abdullah b. Amr'dan nakledilen bir rivâyette o şöyle demiştir: "Rasulullah bize sabahlayana kadar Benî İsrail'den bahsedirdi. Farz namazlardan başka bir şey için de kalkmazdı."⁴⁷

Hz. Peygamber'in, isnadının sahih olduğu belirtilen bu rivâyette geçen zaman diliminde ashabına neleri anlattığını kesin olarak bilmemekle birlikte, elimizdeki hadis derlemelerinde onun, İsrailoğulları'yla ilgili anlattığı bazı kıssaları bulabiliyoruz. Bu kıssalara örnek olarak şunlar sayılabilir: Allah'ın kendilerine zenginlik verip denediği kel, kör ve alaca tenli üç kişinin kıssası,⁴⁸ namaz kılarken annesi tarafından çağrılıp namazı terk etme ile annesine cevap verme arasında kararsız kalan, günlerini ibadetle geçiren Cüreyc adında bir rahibin kıssası,⁴⁹ Hz. İsa dâhil olmak üzere beşikte konuşan üç kişi hakkındaki kıssa,⁵⁰ kendilerini birbirinin kardeşi gibi gören ve biri günahkâr, diğeri ibadete düşkün ve çalışkan olan iki kişinin kıssası,⁵¹ arkadaşından bin dinar borç alan kişinin kıssası,⁵²

47 Ebû Dâvûd, "İlim", Hadis no: 3663; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 504.

48 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3464.

49 Buhârî, "Mezâlim", Hadis no: 2482.

50 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3436.

51 Ebû Dâvûd, "Edeb", Hadis no: 4901. Ebû Hureyre'den nakledilen bu rivâyet şöyledir: "İsrailoğulları içinde, birbirini kardeş gibi gören iki kişi vardı. Biri günahkârı, diğeri ise ibadette gayret gösteriyordu. Âbid olan, diğesine günah işlerken rastlardı da "Vazgeç!" derdi. Bir gün, yine onu günah üzerinde yakaladı. Yine "Vazgeç!" dedi. Öbürü ise: "Beni Allah ile baş başa bırak. Sen benim başıma müfettiş misin?" dedi. Diğeri: "Vallâhi Allah seni mağfiret etmez." Veya "Allah seni Cennet'ine koymaz!" dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ ikisinin de ruhlarını kabzetti. Bunlar, Âlemlerin Rabbi'nin huzurunda bir araya geldiler. Allah Teâlâ, ibadette gayret edene: "Sen Ben'im elimdekine kâdir misin?" dedi. Günahkâra dönerek: "Git, rahmetimle Cennet'e gir!" buyurdu. Diğeri için de: "Bunu ateşe götürün!" diye emretti. Ebû Hureyre (ra) der ki: "Adamcağız, Allâh'ın gazabına dokunan münâsebeatsız bir söz söyledi. Bu söz, dünyasını da âhiretini de helâk etti."

52 İbn Hanbel, *Müsned*, XIV, 246.



doksan dokuz kişiyi öldürmüş adamın kıssası,⁵³ çok susamış bir köpeğe ayakkabısıyla kuyudan su çıkarıp veren fahişe kadın kıssası,⁵⁴ kendisine tahta ayaklar yaptıran, altından bir yüzüğü olup (yüzüğün) kaşına güzel kokular yerleştiren ve yürüdükçe etrafa koku salan kadının kıssası.⁵⁵ İsrailoğullarıyla ilgili bu kıssaların yanında, Hz. Peygamber'in "sizden önceki ümmetler içinde..." diye başlayıp anlattığı bazı kıssalar da vardır. Bunlara mağaraya sığınan üç arkadaşı,⁵⁶ tevbe eden iki hükümdar,⁵⁷ Allah'ın bolca mal verdiği ve oğullarına öldüğü zaman cesedinin yakılmasını vasiyet eden baba⁵⁸ ve yarasını tedavi maksadıyla elini kesen ve kan kaybindan ölen kişinin kıssasını⁵⁹ örnek vermek mümkündür. Suheyb er-Rûmî'nin (v. 38/659) (ra) Hz. Peygamber'den naklettiği, önceki ümmetler içinde yaşamış hükümdar ve sihirbazıyla ilgili kıssa hayli dikkat çekicidir. Bu kıssa hadis kitaplarında, Burûc sûresinde sözü geçen Ashab-ı Uhdûd'la ilişkilendirilerek anlatılır.⁶⁰

Diğer yandan yine elimizdeki bazı rivâyetler, Hz. Peygamber'in Kur'ân'da bahsi geçen ve tarihte yaşamış bazı topluluklarla ilgili detaylı malumata sahip olduğunu da göstermektedir. Mesela İmam Ahmed b. Hanbel'in, Ferve b. Müseyk'ten aktardığı rivâyet bu hususta dikkate değer bir örnektir. Buna göre Ferve şöyle demiştir: "Rasulullah'ın yanına gelmiştim. Adamın biri Hz. Peygamber'e Sebe'nin bir yer adı mı, yoksa bir kadın mı olduğunu sordu. Peygamber Efendimiz ona cevaben şöyle buyurdu:

53 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3470.

54 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3467.

55 İbn Hanbel, *Müsned*, XVII, 459.

56 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3465.

57 İbn Hanbel, *Müsned*, VII, 336. Bu rivâyetin isnadının zayıf olduğu bildirilmektedir.

58 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3478. Burada anlatılan olay şöyledir: Ebû Saîd'in bildirdiğine göre Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Sizden öncekilerden bir adam vardı. Cenâb-ı Allah, ona bolca mal vermişti. Vefat edeceği zaman oğullarına şöyle sordu: Ben, sizin için nasıl bir baba oldum? Çocukları, "Hayırlı bir baba oldun" dediler. Adam, "Ben asla hayır işlemedim. Öldüğüm zaman beni yakın, sonra fırtınalı bir günde külümü savurun." dedi. Oğulları onun dediğini yaptılar. Öldüğü günde onu yakıp fırtınalı bir günde de külünü savurdular. Ama Aziz ve Celil olan Allah, onun vücudunu toplayıp bir araya getirdi ve ona sordu: "Böyle yapmaya seni sevk eden sebep neydi?" Adam, "Senden korktuğum için böyle yaptım" dedi. Bunun üzerine Cenâb-ı Allah, onu rahmeti ile karşıladı."

59 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3463.

60 Müslim, "Zühd", Hadis no: 3005; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", Hadis no: 3340.

“Ne yer adıdır, ne de bir kadındır. Sebe’ bir erkektir. On Arap çocuğu vardı. Altısı Yemen’de, dördü de Şam’da yaşamıştı. Şam’da yaşayanlar ‘Akk, Lahm, Gassân ve Âmile’dir. Yemen’de yaşayanlar ise Ezd, Kinde, Mezhic, Himyer, Eş’arîler ve Enmâr’dır.” O adam tekrar sordu: “Yâ Rasulallah! Enmâr kimlerdir?” Rasulullah: “Has’am ve Becîle onlardandır” diye cevap verdi.”⁶¹

Rasulullah’ın İsrailoğulları ile ilgili olarak anlattığı kıssalardan hareketle söylemek mümkündür ki Müslümanlar, Hz. Peygamber’in devrinden başlayarak özellikle Medine’de birlikte yaşadıkları Yahudiler’in sahip oldukları bilgilere ilgi duymuşlar ve bunları gerektiği yerlerde kullanmışlardır. Rasulullah’ın anlattığı kıssalara bakıldığında bunların çoğunlukla ahlak, takva, âhîret hayatının varlığı, Allah’a itaat, Allah’ın merhametinin enginliği gibi hususlarla ilgili olduğu görülmektedir. Kissa anlatmanın va’z ve irşad konularındaki müspet etkisi göz önüne alındığında Rasulallah’ın böyle bir tarzı benimsemesi gayet tabii görünmektedir.⁶²

Bilindiği üzere kissa anlatma ve dinleme, Cahiliye devri denilen İslam öncesi dönemde de Araplar arasındaki edebi, ictimai ve kültürel hayatın tezahürleri arasında yer alan bir husustu. Cahiliye dönemindeki Araplar arasında “söz”ün gücünden faydalanan ve insanların karşısına geçip “söz” söyleyen şairler, hatipler, kâhinler kissa anlatma metodunu kullanırlardı. Anlatılan kıssalarının konusunu ise genellikle eyyâmü’l-Arab denilen kabileler arasında meydana gelmiş, daha çok savaşlar, bu savaşlarda gösterilen kahramanlıklar, yiğitlik ve cesareten ibaret olaylar teşkil ederdi. Bunun yanı sıra Araplarla komşu milletler arasındaki savaşlar, bu savaşlar sonunda yapılan anlaşmalar ile afaki konuşmalar ve hayali olaylar kissa konuları arasında önemli bir yer tutardı. Ayrıca Kinde, ‘Âd, Semûd, Amâlika, Ashâb-ı Kehf, Arap dinleri ve inanışları, pazarları, kâhinleri, cinler ve benzer konular kıssacıların gerçek hayata uyup uymadıklarını düşünmeksizin çeşitli edebi üsluplarla anlatageldikleri kissa ve efsane konularından sadece birkaçıdır. Bu kıssalardan Yahudilerden öğrenmiş oldukları ‘Uc b. ‘Unuk kıssası⁶³ gibi aralarında geniş çapta ya-

61 İbn Hanbel, *Müsned*, XXXIV, 528.

62 Nitekim bu kıssalar derlenip özellikle çocukların ve gençlerin okuyabilecekleri şekilde resimlerle de süslenerek bir kitap halinde basılmıştır. Bkz. Mehmet Küçük, *Peygamber Efendimiz’den Kıssalar*, (İzmir: Muştı Yayınları, 2010).

63 Adı konusunda ihtilafların bulunduğu, İsrailiyât kaynaklı efsanevi bir dev. Rivayete göre tûfanda Hz. Nûh’un yanına gelerek kendisini gemiye almasını istemiş, fakat Nûh,

yılma imkânı bulanlar da vardır.⁶⁴ Anlaşılan o ki peygamberlik görevini ifa ederken Hz. Peygamber de mü'minlere vaaz ve nasihatlerde bulunmuş ve onlara her fırsatta, çeşitli vesilelerle vaaz etmiş, öğütler vermiştir. Rasulullah'ın vaazlarında eğitim-öğretimi ön plana aldığı dikkati çekecek kadar açıktır. Bu arada -yukarıda görüldüğü gibi- vaazları arasında ibretli yahut temsili mahiyette kıssalar anlattığı da olmuştur.

Rasulullah'ın özellikle İsrailoğulları hakkında kıssalar anlatması hususunda üzerinde durulması gereken nokta onun bu kıssalara nasıl muttali olduğudur. Çünkü genel kabule göre Rasulullah okuma-yazma bilmeyen ve önceki dinlere ait kitapları okumamış birisidir ve ayrıca o dinlere mensup, bilgi sahibi, âlim karakterli kimselerle uzun süre görüşüp onlardan bilgi de almamıştır.⁶⁵ Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da Hz.

“Git ey Allah'ın düşmanı! Seni gemiye alma emri almadım” diyerek onu geri çevirmiştir. Diğer bir rivayette ise Hz. Nûh'un ondan gemiye binmesini istediğinde, “Tabağım kadar gemine nasıl bineyim” dediği nakledilmektedir. Bir yoruma göre Üc, Nûh'a iman etmediği halde gemi yapımında kerestenin taşınmasında yardımcı olduğu için tûfanda boğulmamıştır. Hz. Mûsâ, Yûşa' b. Nûn'u hak dini tebliğ için Firavun'a gönderince Firavun'un yanında Üc da bulunmaktaydı. Üc, Firavun'un kızını almak için dev gibi kayalarla Benî İsrâil yurdunu yok etmek ister, fakat Allah oraya hüdhüd kuşunu gönderir ve hüdhüd büyük bir taşı oyarak Üc'un boynuna geçirir, daha sonra da onun beynini oyar. Bu sırada 20 zirâ boyundaki Mûsâ, 20 arşın zıplayarak 20 arşın boyundaki asâsı ile Üc'un ancak topuğuna erişebilir ve onu öldürür. Diğer bir rivayete göre Hz. Mûsâ on iki kabileden seçtiği on iki temsilciyi arz-ı mev'ûda gönderdiğinde Üc b. Unuk onları başının üzerindeki odun demetinin içine koyarak hanımına götürmüş ve ayağının altında ezmek istemiş, ancak hanımı onları öldürmeyip gördüklerini kavimlerine anlatmaları için geri gönderilmelerini söylemiştir. On iki temsilci geri döndüğünde durumu anlatmış, İsrâiloğulları da Allah'ın emrine rağmen orada çok zorba bir kavim bulunduğunu ileri sürerek (5/Mâide 22) vaad edilen topraklara girmemiştir. Nebi Bozkurt, “Üc b. Unuk”, *DİA*, (İstanbul, 2012), XLII, 35.

64 Mücteba Uğur, “Vaaz, Kısacılık ve Hadis'te Kussâs”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: XXVIII, s. 293-294.

65 Genel kabul bu olmakla birlikte, 16/Nahl 103. âyette geçen “Biz onların 'ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Hak'tan saparak kendisine yöneldikleri adamın dili a'cemî, bu ise apaçık bir Arapça'dır” ifadeleriyle ilgili olarak tefsirlerde bazı rivâyetler nakledilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber Mekke'de iken, geçmiş kutsal kitapları yazdığı belirtilen Hadramîlerin kölesi Ya'îş ve Benî Beyâda el-Hadramî'nin pek çok kitaba sahip Hıristiyan kölesi Cebr'in yanına gelip zaman zaman onlarla sohbet etmiştir. Yine rivâyetlere göre Hadramîlerin Yesâr ve Cebr adında Yemenli iki köleye sahip olduğu, bu kölelerin Tevrat'ı kendi dillerinde okuyabildikleri, Rasulullah'ın zaman zaman onlarla oturup konuştukları, bu sebeple Kureyşlilerin “Muhammed beraber oturup onlardan bir şeyler öğreniyor” dedikleri nakledilmektedir. Bahsi geçen âyet işte o iddiaları tezkib etmek üzere nazil olmuştur. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 299-300.

Peygamber'in İsrailî haberleri elde etme yöntemi konusu genellikle üstü kapalı geçilmektedir.⁶⁶ Oysa Rasulullah'ın bu haberleri nasıl elde ettiği, bize göre üzerinde konuşulması ve adının konulması gereken bir meseledir.

Rasulullah'ın anlattığı bu kıssalar genellikle oldukça uzundur. Kıssalarda Allah'ın ulûhiyetine yahut peygamberlerin peygamberlik vasfına zarar verecek unsurlar bulunmaz. Bununla birlikte kimi yerlerde sünnettullah'a ters düşer görünen yahut Kelamî açıdan sorunlu kabul edilebilecek bazı anlatılar vardır. Fakat terğib-terhib kabilinden olduğu ve masal karakterine sahip bulunduğu için bu durum normal karşılanabilir. Bu kıssa ve haberlerin Rasulullah'a ulaşması hususunda iki ihtimal vardır: Birincisi, Rasulullah bunları Yahudi yahut Hıristiyanlarla görüşmesi sonucunda öğrenmiş, hafızasına almış ve ashabına aktarmıştır. İkincisi, Rasulullah bunlara vahyen muttali olmuştur. Kur'ân'da yer almadıklarına göre de bunlara "gayr-i metluv vahiy" (okunmayan/Kur'ân'a girmemiş vahiy) demek gerekecektir.⁶⁷ Fakat bilindiği gibi Rasulullah'ın Kur'ân dışında vahiy alıp almadığı meselesi ulema arasında tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmaların neticesi olarak çoğunluk ulemanın Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da vahiy geldiğini kabul ettiği görülmektedir.⁶⁸ Bununla birlikte kabul edenler nezdinde dahi bu tür vahyin içerisine Hz. Peygamber'in İsrailoğulları yahut geçmişte yaşamış başka bazı kavimlerle ilgili sahip olduğu detaylı bilgilerin girdiğini söylemek zordur. Çünkü bu tür vahyi kabul edenler daha ziyade Hz. Peygamber'in yaptığı içtihatları, ibadetler hakkında söylediği ve Kur'ân'da yer almayan bazı hususları (yani genel olarak Sünnet'i) Kur'ân dışı vahiy olarak belirlemişlerdir. Mesela İmam Mâturîdî'nin bu hususta yaptığı ayırım bunun güzel bir örneğidir. Ona göre Hz. Peygamber'e üç tür vahiy gelmiştir: a) Kur'an vahiy. Hz. Pey-

66 Mesela bkz. Na'nâ'a, *age.*, s. 199-201; Hıdır, *age.*, s. 253-256.

67 Nitekim Abdullah Aydemir de bu kıssaların Rasulullah'a vahiy yoluyla bildirildiğini şu sözleriyle kabul etmektedir: "Bazı müellifler de, sahih hadislerde geçen Benû İsrâîl'e, Hıristiyanlar'a ve diğer millet ve kavimlere ait Hz. Peygamber'in beyanlarına dikkatimizi çekerek bunları, İsrailiyat'ın nakline ve Ehl-i Kitab'a müracaata delil gösteriyorlar. Bunlar hadistir, yani Hz. Peygamber'in sözleridir. Biz bunları İsrailiyat olarak değil, Rasulullah'ın hadisi olarak okuyoruz. Hz. Peygamber'in "hakk"dan başkasının çıkmadığı ağızından dökülmüş olan bu sözler, nasıl olur da başkasıyla kıyas edilebilir? Bir fânininki ile ölçülebilir? Sonra, "Kendi (re'y ü) hevâsından söylemez O. O, kendisine (Allah'tan) ilka edilen bir vahyden başkası değildir" (53/Necm 3-4) âyeti iyi düşünülmelidir." Aydemir, *age.*, s. 27.

68 Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *DİA*, (İstanbul, 2012), XLII, 442.

gamber'e gelen vahiyden öncelikle bu vahiy anlaşılır. b) Beyan vahyi. Hz. Peygamber'e Cebrâil vasıtasıyla veya Allah'ın dilediği başka bir şekilde tebliğ edilip insanların lehlerine ve aleyhlerine olanı (helâl ve haramları) açıklayan vahiydir. c) İlham ve ifham vahyi. İnsanlar hakkında Allah'ın bildirdiği şekilde hüküm vermenin gerekliliğinden söz eden âyetin⁶⁹ işaret ettiği vahiydir. Rasulullah'ın dinî konularda yaptığı açıklamalara ilişkin olarak Allah'tan gelen ve doğruyu hissettiren ilhamlardan meydana gelir.⁷⁰

Bizim kanaatimize göre Hz. Peygamber'in özellikle İsrailoğulları ile ilgili anlattığı kıssaları gayr-i metluv vahyin içine yerleştirmek isabetli değildir. Çünkü gayr-i metluv vahyin mevcudiyetinin tartışmalı oluşu bir yana, Rasulullah'tan bu kıssaların vahiy mahsulü olduğunu ihsas eden bir açıklama da (mesela "bana vahyedildi ki" gibi) gelmemiştir. Diğer yandan Rasulullah'ın, bazı kıssaları da ihtiva eden vahiyleri katiplere yazdırdığı ve namazlarda okuduğu; yani onları "Kur'ân" olarak tebliği ettiği kesin olarak bilinirken aynı tavrı burada söz konusu edilen kıssalara göstermemiş olması da onların vahiy olmadığını bir delilidir.⁷¹

Geldiğimiz noktada anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber her ne kadar kitaplarını okumasa da zaman zaman kendileriyle yaptığı görüşmeler, çe-

69 4/Nisa 105.

70 Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk: Mecdî Bâslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), IX, 168.

71 Makalenin asıl konusu gayr-i metluv vahyi tartışmak değildir. Bununla birlikte yeri geldiği için belirtmek gerekir ki, tarihsel serüvenine bakıldığı zaman gayr-i metluv vahiy kabulünün, insanların re'y ve içtihadı başvurmaktan -ki bu durumda bu insanların içine Hz. Peygamber de dâhil edilmektedir- alıkonulmasına hizmet ettiği görülmektedir. Diğer taraftan, Rasulullah'ın her hareketinin ve sözünün bir vahiy sonucu olduğu iddia edilip, Peygamber, melekler gibi sadece emirleri uygulayan, iradesiz bir varlık haline getirildiğinde, daha sonraki nesillerin ilk dönemdeki uygulamaları her zaman ve zeminde aynı şekilde hayata geçirmeleri ve kendi başlarına nasları yorumlayıp içtihat yapmamaları istenmiş olmaktadır. (Mehmet Yaşar Soyalan, *Vahiy Savunması*, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008), s. 239-240.) Bu sebeple genel olarak ortada bir gayr-i metluv vahiy olduğunu değil, Rasulullah'ın içtihat yaptığını (Rasulullah'ın, İsrailoğullarına ait kıssaları gerekli gördüğü yerlerde cemaatine anlatması da bir tür içtihatdır), içtihadında hata var ise Kur'ân vahyi ile düzeltilmesini, hata yok ise öylece kalıp Sünnet'i oluşturduğunu düşünmek daha makuldür. Rasulullah'ın "Bana vahyo-lundu" diyerek Kur'ân'da zikri geçmeyen bazı hususlardan bahsettiği hadis rivâyetlerinin problemleri ve zikrettiğimiz "sünnet" görüşüyle ilgili olarak bkz. Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslamiyat*, C. I, sy. 1, s.

şitli zaman ve mekânlarda bir arada bulunmalar sebebiyle bu kıssaları Yahudi ve Hıristiyanlardan şifahi olarak duymuş olmalıdır.⁷² Müslümanlar Medine'ye göç ettikleri zaman orada yerleşik bulunan Yahudilerle yakın temas kurmak durumunda kaldılar. Onlarla aynı mekânları paylaşıyorlar ve birbirlerinin hallerinden haberdar oluyorlardı. Yahudiler “kitap” sahibi ve vahiy kültürüne aşina insanlardı. Ayrıca vahiyle içli-dışlı oldukları uzun tarihleri boyunca birçok haber ve bilgiyi dağarcıklarında biriktirmiş ve nesilden nesile aktaragelmışlerdi. Medine'de Yahudiler'e ait Beytü'l-Midrâs isminde bir mabed/okul vardı ve orada ibadetlerini ifa etmenin yanında bir çeşit eğitim faaliyeti de yürütüyorlardı. Kaynaklarda, Arapça “Beytü'l-Midrâs”, İbranice ise “Bet-ha Midrash” diye isimlendirilen ve “Tevrat okunan yer” manasına gelen bu mabedi, Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Zeyd b. Sâbit gibi sahabilerin ziyaret ettiği kaydedilmektedir.⁷³ Hz. Peygamber oraya giderek Yahudileri İslâm'a davet etmiş, bazen de ölçsüz davranışları sebebiyle onları uyarmıştır. Zina eden iki Yahudi'ye nasıl bir ceza vermek gerektiği Yahudiler tarafından kendisine sorulduğu zaman da Beytü'l-Midrâs'a gitmiş ve Yahudileri Allah'ın kitabını kabule davet ederek zânîler hakkında recm cezası vermiştir. Aslında Tevrat'ta da yer alan bu hükmü inkâr eden Yahudilerle ilgili olarak Âl-i İmrân sûresinin 23. âyeti nâzil olduğu söylenmektedir. Bu âyet dolayısıyla birçok müfessir Beytü'l-Midrâs'tan bahsederek hadiseyi naklederler.⁷⁴ Hz. Peygamber'in burayı ziyaretiyle ilgili İbn Ömer'den ilginç bir rivâyet de nakledilmektedir. Buna göre Yahudiler içlerinden zina eden birisi hakkında hüküm vermesi için Hz. Peygamber'i Beytü'l-Midrâs'a davet etmişler. Oraya gittiği zaman Tevrat'ı istemiş. Yahudiler Tevrat'ı getirdiklerinde altındaki yastığı alıp Tevrat'ın altına koymuş ve “Sana ve seni indirene iman ettim” demiştir.⁷⁵ Hz. Ebû Bekir'in Yahudiler'e ait bu okulu ziyareti ve orada bulunan

72 Bazı araştırmacılar Hz. Peygamber'in anlattığı, İsrailoğullarından nakledilen bu kıssaların onların kitaplarında yer olmadığını, dolayısıyla bunların şifahi anlatım yoluyla insanlar arasında dolaşan kıssalar/hikâyeler olduğunu tespit etmişlerdir. Bkz. Muhtittin Uysal, “Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya: 2006), sy. 22, s. 44.

73 Ahmet Önkâl, “Beytülmidrâs”, *DİA*, (İstanbul: 1992), VI, 95; Hıdır, *age*. s. 199.

74 Önkâl, “Beytülmidrâs”, VI, 95. Tefsirler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 288-289; Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1420/1999), VII, 178.

75 Ebu Davûd, “Hudûd”, Hadis no: 4449. İbn Hacer burada kastedilenin Tevrat'ın (tahrife uğramamış) aslı olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'in sözünü te'vil etmeye girişir. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahî-*

Finhâs adındaki bir rabbiyle yaptığı tartışma (ve kavga) da kaynaklarda yer alır.⁷⁶

Ayrıca Hâkim'in (v. 405/1014) *Müstedrek*'inde yer alan şu rivâyet de bu durumu destekler mahiyettedir. İbn Abbas'tan nakledilen rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Tevrat'ta 'Kimin ömrünün uzaması ve rızkının artması hoşuna giderse sıla-i rahim yapsın' diye yazılıdır."⁷⁷ Her ne kadar Rasulullah'ın okuma bilmemesi ve bu sebeple önceki kutsal kitapları okumamış olması; ayrıca *Müstedrek*'te zayıf ve uydurma hadisler bulunduğu söylenmesi⁷⁸ bu hadisin sıhhatine gölge düşürüyorsa da buradaki "Tevrat'ta yazılıdır" ifadesinin Rasulullah'ın Tevrat'ı okuduğu değil ama orada yazılı olan bir şeyi başkalarından duyduğu anlamına geldiğini söylemek de mümkündür.⁷⁹ Aynı toplumda bulunan ve

hi'l-Buhârî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), XII, 172.

76 Anlatıldığına göre Hz. Ebû Bekir bir gün Beytül-Midrâs'a girmiş ve orada Finhâs adındaki bir rabbi ile tartışmaya girmiştir. Tartışma sonunda Hz. Ebû Bekir Finhâs'ın yüzüne şiddetle vurur ve, "Ey Allah düşmanı! Allah'a yemin ederim, eğer aramızda antlaşma olmasaydı boynunu koparırdım. Gerçekten doğru kimselerseniz bizi yalanlamak için elinizden geleni ardınıza koymayın!" der. Bunun üzerine Finhâs Hz. Ebû Bekir'i Hz. Peygamber'e şikâyet eder ve "Ey Muhammed! Bak ki arkadaşın bana ne yaptı!" der. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'e niçin böyle yaptığını sorduğunda o şöyle cevap verir: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bu Allah düşmanı, Allah'ın fakir, kendilerinin ise zengin olduğunu iddia etti. Bunu duyunca Allah için hiddetlendim ve yüzüne vurdum" diye cevap verir. Finhâs, Ebû Bekir'in söylediklerini inkâr edince, Allah Teala onu yalanlamak ve Ebû Bekir'i tasdik etmek için, "Allah fakir biz ise zengin diyenlerin sözünü muhakkak ki Allah işitmiştir. Onların (bu) dediklerini, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ile birlikte yazacağız ve diyeceğiz ki: Tadın o yakıcı azabı!" meâlindeki Âl-i İmrân sûresinin 181. âyetini indirmiştir. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, Thk: M. es-Sekâ-İ. el-Ebyârî-A. eş-Şelebî, (Kâhire: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa Bâbî el-Halebî, 1375/1955), I, 558-559; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII, 441-442. Taberî, Ebû Bekir'in kızması ve Finhâs'a bu sebeple vurması üzerine aynı sûrenin 186. âyetinin indiğini de söyler: "Andolsun ki, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz; sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve müşriklerden birçok üzücü sözler işiteceksiniz. Eğer sabreder ve takvâ gösterirseniz, muhakkak ki bu, (yapılacak) işlerin en değerlisidir."

77 Hâkim, Ebû Abdullâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, Thk: Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), IV, 177. Hâkim bu rivâyetin senedinin sahih olduğunu ama Buhârî ve Müslim'in bu şekilde rivâyet etmediklerini; Zührî'nin Hz. Enes'ten naklettiği ("Tevrat'ta yazılıdır" kısmı bulunmayan) benzer bir rivâyeti eserlerine aldıklarını belirtir.

78 İbrahim Hatiboğlu, "el-Müstedrek", *DİA*, (İstanbul: 2006), XXXII, 134.

79 Konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Hıdır, *age.*, s. 535-537.

birbirinden soyutlanmış bir hayat yaşamayan Araplar ve Yahudilerin bu şekilde birbirlerinden etkilenmeleri gayet tabiidir. Kaldı ki önceleri bir Hıristiyan iken Medine'ye gelip Müslüman olan Temîm ed-Dârî'nin (v. 40/661) Cessâse kıssasını Rasulullah'a anlatması, onun da bu kıssayı minberden ashabına aktarması⁸⁰ örneği de Hz. Peygamber'in vaazlarında yahut sair zamanlarda ashabına anlattığı geçmiş zaman ümmetlerine ait kıssaları Yahudi, Hıristiyan yahut başka bazı din mensuplarından duymuş olduğuna delil olarak kabul edilebilir.⁸¹ Muhammed İzzet Derveze'nin bütün bu söylediklerimizi özetler mahiyetteki şu tespiti son derece dikkate değerdir: "Bize göre Hz. Peygamber, bazılarının iddia ettiklerinin aksine, içinde yaşadığı toplumda tedavülde olan, gerek Tevrat ve İncil'de gerekse başka yerlerde zikredilen geçmiş toplumlar ve peygamberlerle ilgili kıssaların, haberlerin, mekânların ve kalıntıların çoğunu biliyordu. Aynı şekilde Hz. Peygamber Arap Yarımadası'ndaki insanların hayat ve düşünce tarzlarını, örf ve âdetlerini, uzak geçmişteki atalarıyla ilgili haberleri bildiği gibi, yarımada komşu bölgelerde yaşayan insanların ve toplumlarını durumları hakkında da çok şey biliyordu. Bunun böyle olması eşyanın tabiatı gereğidir. Çünkü Hz. Peygamber risalet ve nübüvvet öncesi dönemde Mekke'de bulunan Ehl-i Kitapla ilişki kurmuştu. Dinî meselelerle ilgili olarak Ehl-i kitapla fikir alışverişinde bulunmuş, ilâhî kaynaklı kitapların muhtevası hakkında onlarla konuşmuş, onlara kulak verip dinlemiştir. Bize göre bu bilgi alışverişi bisetten sonra da devam etmiş, ilişki kurduğu bu kimseler Rasulullah'taki peygamberlik alametlerini görüp iman edince sona ermiştir."⁸² Derveze'ye göre, "O kâfirler, 'Bu Kur'an Muhammed'in uydurmasıdır. [Ehl-i Kitap'tan Addâs, Cebr gibi] bazı adamlar da bu işte ona yardım etmektedir' dediler ve böylece onlar düpedüz bir zulüm/çarptırma ve iftirada bulunmuş oldular." (25/Furkân 4), "Biz o kâfirlerin, 'Bu Kur'an'ı Muhammed'e [Ehl-i Kitaptan, Addâs, Yaîş veya Cebr isimli] bir insan öğretiyor' dediklerini elbet biliyoruz. Ne var ki onların sözünü et-

80 Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Thk: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), I, 488; Halit Özkan, "Temîm ed-Dârî", *DİA*, (İstanbul: 2011), XL, 420.

81 Yukarıda zikri geçen redd-i şems rivâyetini değerlendirdiği makalesinde M. Said Hatiboğlu da bu tür İsrailî haber ve rivâyetleri bizzat Hz. Peygamber'in Medine'deki Yahudilerden duymuş ve ashabına anlatmış olma ihtimalinden bahsetmektedir. M. Said Hatiboğlu, "Büyük Âlimler-Büyük Hatalar - Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlîli", *İslamiyat*, C. II, sy. 1, 1999, s. 7-13.

82 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963), I, 175.

tikleri kişinin dili yabancı bir dildir; Kur'an'ın dili ise fasih bir Arapçadır" (16/Nahl 103) mealindeki ayetler, Rasulullah'la Ehl-i Kitap'tan ilim sahibi olduğunu bildikleri bazı kişiler arasındaki ilişkiyi kâfirlerin dillerine dolması sebebiyle nazil olmuştur. Bu âyetler Rasulullah'ın onlardan [daha sonra vahiy diye tebliğ ettiği] bir şey öğrendiği düşüncesini reddeder ama onlarla ilişki içinde olduğunu reddetmez.⁸³

A- Hz. Peygamber'in İsrailiyat Karşısındaki İki Tavrı

Hz. Peygamber'in İsrailiyat karşısındaki tutumuna geçmeden önce belirtmek gerekir ki Rasulullah hayatın çeşitli alanlarında genel olarak Ehl-i Kitâb'a, özel olarak da Yahudilere muhalefeti tercih etmiştir. Bunun son derece anlaşılır bir sebebi vardır. Şöyle ki, Hicret'ten sonra Medine'de ve diğer İslamî bölgelerde Müslümanlar Ehl-i Kitap denilen Yahudi ve Hıristiyanlarla geniş çapta ilişki içinde olmuşlardır. Hz. Peygamber'in risaletine kadar mensup oldukları din ve mukaddes kitaplarıyla mağrur olan bu gayri müslimler, ümmi olan ve o zamana kadar kendileri gibi şerefli menkıbe ve geçmişe sahip olmayan Araplar üzerinde büyük bir otorite kurdular. Ticarete ve önemli bazı sanayi kollarına da hâkim olan bu gruplar Arapları ileri derecede bir aşağılık duygusuna sürüklemişlerdi.⁸⁴ Bu nedenle Rasulullah Medine'ye hicretten sonra, özellikle ilk zamanlarda Yahudiler'e birçok konuda muhalefeti tercih ederek ve ashabına öğütleyerek İslami kimliğin inşâ sürecini sağlamlaştırma çabası içerisinde oldu. Mesela Rasulullah ayakkabı ve mestle namaz kılma,⁸⁵ namazdaki oturuş şekli ve diğer bazı meseleler,⁸⁶ Aşûrâ orucu,⁸⁷ cenazeyi defnetme sırasındaki bazı uygulamalar,⁸⁸ saçları boyamak⁸⁹ gibi hususlarda Yahudi ve Hıristiyanlara muhalefet etmeyi benimsemiş ve ashabına da böyle emretmiştir. Bununla birlikte müşrikler ve Ehl-i Kitap kıyaslaması söz konusu olduğunda Rasulullah'ın doğal olarak Ehl-i Kitap'ı tercih ettiği de bir hakikattir. Buhârî'de geçen ve İbn Abbas'tan nakledilen şu rivâyet de

83 Derveze, a.y.

84 Aydemir, *age.*, s. XIV.

85 Ebû Dâvûd, "Salât", Hadis no: 635, 652.

86 Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Thk: Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, tsz.), VII, 316.

87 İbn Hanbel, *Müsned*, II, 547.

88 Tirmizî, "Cenâiz", Hadis no: 7227.

89 İbn Hanbel, *Müsned*, VII, 107.

bu durumu izah etmektedir: “Rasulullah saçlarını [ortadan ayırmaksızın] sarkıttı. Müşrikler saçlarını ayırır, Ehl-i Kitap mensupları ise saçlarını salardı. Rasulullah, kendisine emir gelmeyen konularda Ehl-i Kitap’a uymaktan hoşlanırdı [bu yüzden saçlarını salıyordu]. Ama daha sonra saçlarını ayırmaya başladı.”⁹⁰

Diğer yandan elimizdeki rivâyetlerden hareketle Rasulullah’ın (sav) genel anlamda İsrailiyat karşısındaki tavrını ortaya koymaya çalıştığımızda onun hem İsrailiyat’ın verileriyle ilgilenilmesini yasakladığını hem de Yahudiler’den nakle izin verdiğini görüyoruz.

Zeyd b. Eslem’den nakledilen bir rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ehl-i Kitap’tan herhangi bir şey sormayın. Onlar kendileri sapmışken size doğru yolu gösteremezler. Ashabın “İsrailoğulları’ndan nakilde bulunalım mı?” şeklindeki bir soruya O, “nakledebilirsiniz, bunda bir sakınca yok” diye cevap vermiştir.”⁹¹

Bu rivâyetten anlaşıldığına göre Rasulullah, ashabın özellikle dinin hayata aksettirilmesi hususunda Ehl-i Kitap’tan (bu ifadeyle kastedilen çoğunlukla Yahudilerdir) herhangi bir şey sormasını istememektedir. Bu yasağı özellikle dinin hayata aksettirilmesi konusuna hasretmemizin sebebi, rivâyetin devamında yer alan “onlar kendileri sapmışken size doğru yolu gösteremezler” ifadesidir. Çünkü İslam Yahudi yahut genel olarak Ehl-i Kitap’ın dini anlamak, yorumlamak ve hayata aktarmak gibi konularda yanlışta olduklarını söyler. Yoksa insan hayatına taalluk eden bütün meselelerde onların yanlışta olduğu iddiasında değildir. Bu durumda “onlardan nakilde bulunabilirsiniz” şeklindeki izni de “onların size bir yol çizmesine, sizi yönlendirmesine ve size dini öğretmesine izin vermediğiniz müddetçe anlattıkları haberleri duyup aktarmanızda bir sakınca yoktur” şeklinde anlamamız mümkündür. Esasında bu durum Rasulullah’ın genel anlamda Ehl-i Kitâb’a muhalefet etmesinin de bir sonucu olmuş olur.

Başka bazı rivâyetlerde Rasulullah’ın ashaptan bazılarının başka din/kültürlere ait kitap yahut sahifeleri okumasına ya da getirip kendisine göstermelerine şiddetli tepki verdiğini görüyoruz. Mesela bir rivâyete göre Hz. Ömer birisinden duyup işittiği bir kitabın bazı bölümlerini kendisi için yazdırmış, sonra gelip Rasulullah’a okumak istemiş fakat O

90 Buhârî, “Menâkıb”, Hadis no: 3558.

91 Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, VI, 110.

bu duruma çok kızmış ve -özetle- kendisinin ve getirdiği vahyin ashabına yeterli gelmesi gerektiğini, böyle şeylere tevessül etmelerinin yanlış olduğunu belirtmiştir.⁹²

Benzer bir rivâyeti Taberî (v. 310/922) de nakletmektedir. Taberî, “Kendilerine okunmakta olan Kitâb’ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi?” (29/Ankebût 51) âyeti Ehl-i Kitâb’a ait kitaplardan bazı bölümleri istinsah eden bir grup sahabi hakkında nazil olduğunu belirterek tabiûndan olan Yahyâ b. Ca’de’den şu rivâyeti nakleder: “Müslümanlardan bazıları, Yahudilerden duydukları birtakım sözleri yazdıkları kitap/sahifeleri Hz. Peygamber’e getirdiler. Hz. Peygamber bu sahifelere bir göz attı ve onları yere atarak, ‘bir topluluğun ahmaklık veya dalaleti için, peygamberlerinin getirmiş olduğundan yüz çevirip başka nebilerin kendi kavmine getirdiklerine rağbet etmeleri yeter’ buyurdu. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.”⁹³

Taberî’nin bahsettiği âyetin, bulunduğu bağlam itibariyle müşriklerle alakalı olmasından hareketle bu rivâyetin gerçeği yansıtmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü âyetin öncesi ve sonrası Peygamber’den mucize isteyen ve bu konuda eleştirilen müşriklerden bahsetmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber’in genel anlamda İsrailiyat’ı kesin bir biçimde yasakladığını söyleyen rivâyetler sınırlıdır. Bu durumda söz konusu yasağın Ehl-i Kitap kökenli bilgilerden tamamen uzak durulması anlamına gelmeyebileceğini; İslam’ın ortaya koymaya çalıştığı

92 Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, VI, 112. Farklı bir rivâyette Hz. Ömer’in bir Yahudi’den Tevrat’ın bazı bölümlerini kendisi için yazdırdığı, sonra da gelip Rasulullah’a okumak istediği belirtilir. Aynı şekilde, Hz. Peygamber’in eşi Hz. Hafsa da Yusuf (as) kıssası hakkında bir kitap getirince Rasulullah yine kızmış ve “Nefsim elinde olana yemin ederim ki, şayet Yusuf gelse, ben burada olduğum halde beni bırakıp ona tabi olsanız yoldan çıkmış olursunuz” demiştir. Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, VI, 113. İbn Abbas’ın da bir olay karşısında benzer bir tavır sergilediğinden bahsedilmektedir. Onun şöyle dediği de rivâyet edilmiştir: “Ey Müslümanlar! Allah’ın en son ve hiçbir beşeri unsurun karışmadığı vahyini ihtiva eden ve en son olarak Rasulullah’a indirilen kitabınız yanınızda olduğu ve Ehl-i Kitap’ın, Allah’ın âyetlerini değiştirip tahrif ettiğini, kitaplarını elleriyle yazdıklarını ve az bir parayla satmak için, ‘Bu Allah katındandır’ dediklerini Allah size haber verdiği halde nasıl olur da Ehl-i Kitap’a sorarsınız. Onlara bir şey sorma konusundaki bilgiler, sizi bundan menetmez mi? Allah’a yemin olsun ki onlardan hiçbir kimsenin size indirilen hakkında bir şey sorduklarını görmedik.” Buhârî, “İ’tisâm”, Hadis no: 7363; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VI, 110.

93 Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân fi Te’vîli’l-Kur’ân*, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), XX, 53.

kimlikle çatışan yahut onu değiştirmeye/bozmaya sebep olacak bilgilerin aktarılıp benimsenmesinin yasaklandığını söylemek mümkündür. Diğer yandan bu yasağın özellikle Medine döneminin ilk yıllarında gündeme getirilmiş olma ihtimalinden bahsetmek de mümkündür. Çünkü Medine'ye göç eden Müslümanlar, yeni yeni oluşturulmaya başlanan Müslüman kimliğine tehdit oluşturabilecek bir unsur olarak karşılarında sadece Yahudileri buldular. Yahudiler köklü bir dini geleneğe ve kültüre sahip olan ve vahyin desteğini her zaman yanlarında bulan bir topluluktu. Sadece Medine'de birlikte yaşadıkları komşularını değil Mekke'dekileri de bilgi ve uygulama bakımından etkilemiş bir gruptu. Dolayısıyla Medine'ye göç eden Müslümanları Yahudiler'in etkisinden korumak için Rasulullah'ın bazı tedbirler aldığını düşünmek mümkündür. En genel şekliyle "Yahudiler'e muhalefet" olarak tanımlayacağımız bu tavrın aynı zamanda stratejik bir tavır olduğunu söylemek gerekir.

Yasaklayıcı tavrın yanında, Hz. Peygamber'in Yahudiler'den rivâyete izin verdiğine ve bunda bir sakınca görmediğine dair hadisler de vardır. Bunların en meşhuru Abdullah b. Amr b. Âs'tan nakledilen şu rivâyettir. Onun bildirdiğine göre Rasulullah, "Benden bir âyet bile olsa başkalarına ulaştırın. Benî İsrail'den de rivâyette bulunun. Bunun bir sakıncası yoktur. Ama kim bana bir yalan isnad ederse ateşteki yerine hazırlansın."⁹⁴ buyurmuştur.

Rasulullah'ın Ehl-i Kitab'a karşı nötr bir tavır takınılmasını emrettiği ve "ne tasdik edin ne de tekzip edin" buyurduğu rivâyetleri de esasında "izin" bağlamında okumak mümkündür. Çünkü bu rivâyetlerde herhangi bir bilgi aktarımı yasaklanmamakta ama aktarılanlar karşısındaki inanç tavrının nasıl olması gerektiği belirlenmektedir. Rasulullah'ın bu tavrını anlatan, Ebû Hureyre'den rivâyet edilmiş bir hadis şöyledir: "Ehl-i Kitap, Tevrat'ı İbranice okuyor ve Müslümanlar için onu Arapça olarak açıklıyorlardı. Bunun üzerine Rasulullah, "Ehl-i Kitab'ı ne doğru kabul edin ne de yalan sayın. 'Allah'a ve bize indirilene iman ettik' deyin" buyurdu."⁹⁵

Başka bir rivâyette Ebû Nemle'den nakledildiğine göre o Rasulullah'la birlikte otururken zimmet ehlinde bir adam (Yahudi) gelip oradaki bir cenazeyi göstererek Rasulullah'a, "Ey Muhammed! Şu cenâze konuşur mu?" diye sormuştur. Rasulullah "Allah bilir" deyince Yahudi,

94 Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, VI, 109.

95 Buhârî, "Tefsîr", Hadis no: 4485; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, VI, 111.

“konuşur” diye cevap vermiştir. Ardından Rasulullah oradaki Müslümanlara şöyle buyurmuştur: “Ehl-i Kitap size bir şey anlattıklarında onları ne tasdik edin de tezkib edin. Biz Allah’a ve kitaplarına iman ettik deyin. Eğer söyledikleri bătılsa tasdik etmemiş; yok eğer söyledikleri doğruysa yalan saymamış olursunuz.”⁹⁶

B- Hz. Peygamber’in İki Tavrının Uzlaştırılması

Hz. Peygamber’in İsrailiyat karşısındaki bu iki tavrı birbiriyle çelişir görüldüğünden, ulema bu çelişkiyi bertaraf etmek için çabalamıştır. Mesela Buhârî’nin şârihlerinden İbn Hacer (v. 852/1448) Ehl-i Kitap’a bir şey sorulmaması şeklindeki yasaklamayı, hakkında nas bulunmayan meselelerle sınırlandırır. Çünkü ona göre İslam kendine yeterlidir ve hakkında herhangi bir nas bulunmayan konularda Ehl-i Kitap’a sorup onların kitaplarından deliller bulmaya gerek yoktur. Ayrıca ona göre bu yasaklama, İslam’ın onayladığı bilgi ve hükümlerle, geçmiş ümmetler hakkındaki haberleri kapsamaz. Yine İbn Hacer’e göre, “Eğer sana indirdiğimiz şeyler hususunda şüphe içindeysen, senden önce kendilerine kitap indirilenlere sor” meâlindeki âyette⁹⁷ kendilerine sorulabileceklerden maksat “Ehl-i Kitap’ın iman etmiş olanları”dır. İman etmemiş olanlara bir şey sorulmamalıdır. Yine ona göre buradaki yasaklamanın inanç esasları ve Hz. Peygamber’in risaleti gibi konuları kapsadığı, bunların dışındakilerle ilgili olmadığını söylemek de mümkündür.⁹⁸

İbn Hacer’in bir başka değerlendirmesi de Hz. Peygamber’in Yahudiler’den rivâyet etmeyi yasaklamasıyla serbest bırakması arasında öncelik ve sonralık durumu olduğu şeklindedir. Yani Rasulullah önce ashabın İsrailiyât’la ilgilenmesini yasaklamış sonra serbest bırakmıştır. Dolayısıyla buradaki yasaklama Müslümanların fitneye düşüp kafalarının karışmasının mümkün olduğu, İslam ahkâmı ile dini esasların yerleşmesinden öncesine tekabül ederken; mahzurlu durum ortadan kalkınca, ibret almaya vesile olacağından, İsrailoğulları zamanında olmuş olayların anlatıldığı haberleri dinleyip nakletmeye izin verilmiştir.⁹⁹

Hz. Peygamber’den israiloğullarından haber nakletme konusunda

96 Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, VI, 110.

97 10/Yûnus 94.

98 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XIII, 334.

99 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 498.



hem yasaklayan hem de cevaz veren hadisler arasında bir çelişki bulunmadığını savunanlar bulunmaktadır. Bunlara göre Ehl-i Kitap'tan olanlarla münasebet kuran Ebû Hureyre, İbn Abbas gibi sahabiler, duydukları şeyin doğru yahut yanlış olduğunu test edebilecek ölçü ve metotlara sahiptirler. Yahut gerektiğinde tevakkuf edebilirler. Bu gibi sahabiler Ehl-i Kitap'a inanç esasları ve ahkâma dair değil, daha ziyade geçmişte yaşanmış bazı olay ve haberlerin detayları hakkında sorular sorup onlardan nakilde bulunmuşlardır. Diğer yandan Hz. Peygamber'in yasağı, henüz İslam ahkâmının yerleşmediği, İslam'ın başlangıç yılları için geçerlidir ve sahabilerin inanç bakımından herhangi bir fitneye düşmelerini önlemeye matuftur. Bu durumda sahabiler gibi kriterlere sahip olmayanların bu türden haberleri nakletmeleri caiz olmaz. Ama haberleri tahlil yeteneği ve bilgisine sahip kimseler tıpkı sahabiler gibi bu haberleri nakledip kullanılabilir.¹⁰⁰

Bahsi geçen çelişkili durumu telif hususunda ulemanın söyledikleri arasında bize göre en tutarlı açıklama, yasaklama ve serbest bırakma arasında bir öncelik-sonralık olduğunun söylenmesidir. Bunun dışındakiler hem yasağın ham de iznin alanını -Hz. Peygamber veya bir başka sahabe kesin bir biçimde açıklamamışken- daraltacak cinstendir. Ayrıca yukarıda nakledilen "Eğer sana indirdiğimiz şeyler hususunda şüphe içindeysen, senden önce kendilerine kitap indirilenlere sor" meâlindeki âyetle ilgili olarak İbn Hacer'in yaptığı "sadece iman eden Ehl-i Kitap'a sorulabilir" şeklindeki yorum da daraltıcı bir yorumdur. Çünkü âyette tanıklığa çağrılan sadece onların iman edenleri değil genel olarak Ehl-i Kitap'tır (daha ziyade Yahudiler). Diğer yandan Zehebî'nin "doğruyu yanlıştan ayırabilecek olan ve olmayan kimseler" şeklindeki ayrımı da tartışmaya açıktır. Zira yukarıdaki rivâyetlerde gördüğümüz gibi Hz. Peygamber, Hz. Ömer'e de Yahudi kitaplarıyla ilgilendiği için kızmıştır. Herhalde Hz. Ömer, doğruyu yanlıştan ayırt etme hususunda Ebu Hureyre yahut İbn Abbas'tan daha aşağı bir seviyede değildir.

Anlaşılan o ki, Hz. Peygamber Müslümanların özellikle Medine'deki varlığını temellendirme aşamasındayken, İslam'ın Yahudiler karşısında kendi başına/bağımsız bir kimlik olarak algılanması için bir gayret içerisinde olmuştur. Bu gayreti Yahudiler'e muhalefet etmek şeklinde tezahür etmiştir. Rasulullah, ashabının bu ilk dönemlerde, kendilerinin esasen iç-

100 Zehebî, *age.*, s. 51-52.

ten içe düşmanları olan ve kitabi bir kültüre sahip Yahudiler'den etkilenmelerini, böylelikle hem kendi peygamberliğine hem de tesis edilen yeni dine sahih bir biçimde gereken itinayı göstermelerini temin maksadıyla Yahudi kültürü ile aralarına sağlam bir set çekmek istemiştir. Sonraki zamanlarda özellikle kıssalar gibi sahabenin de ilgisini çeken hususlarda genel olarak Ehl-i Kitap'tan özel olarak da Yahudiler'den nakilde bulunma, onların anlattıklarını dinleme ve bunları başkalarıyla paylaşma gibi durumlara Rasulullah'ın izin vermiş olması da aynı bağlamda değerlendirilebilir. Buna göre Hz. Peygamber Medine'de iyice yerleşik duruma geçip Mescid'i merkeze alarak İslam medeniyetinin temellerini yükselttikten sonra, Müslümanların kökleri zedelemeyecek şekilde öncekilerin gerek kitabi gerekse şifahi bilgilerine yakın durmalarında bir sakınca görmemiştir. Bu durumda denebilir ki Hz. Peygamber'in İsrailiyat'a bakışı stratejik olup teolojik değildir. Bunun en önemli kanıtı Rasulullah'ın bizzat kendisinin İsrailoğulları'na ait kıssaları ashabına anlatması ve onların da bunu ilgiyle dinlemesidir.

III. Sahabenin İsrailiyata Bakışını Belirleyen Faktörler

Yukarıda görüldüğü üzere esasen Hz. Peygamber'in bizzat uygulamasıyla başlamış olan İsrailî rivâyetleri nakletme uygulaması sahabe sırasında da devam ettirilmiştir. Sahabe sonrası dönemde coğrafi sınırların genişleyip İslam topraklarının yeni insanlarla –mühtedi olsun olmasın- karşılaşması ve buna bağlı olarak İsrailî rivâyetleri kontrol etmenin giderek güçleşmesi sebebiyle bu tür rivâyet ve haberlerin Müslümanlar arasında yaygınlaşması daha da artmış; tebeu't-tâbiîn döneminde en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Bu devirde yetişen bazı müfessir ve kıssacılar, Kur'ân'daki peygamberler ve geçmiş milletlerle ilgili mücmel hususları vuzuha kavuşturmak için Ehl-i Kitap'tan geniş çapta nakiller yapmışlardır. Devrin insanlarının İsrailî haberlere tepki göstermemesi, her söylenenin doğru farz edilmesi ve hatta teşvik görmesi, işi hararetlendirmiş ve bu iş giderek yayılmıştır.¹⁰¹

Esasen ilk dönem insanlarındaki İsrailiyâta olan bu meyil, sahabe-den itibaren İsrailiyâta karşı takınılan tavrı açıklar mahiyettedir: İlk dönemlerde bu tür haber ve rivâyetlere karşı ciddi bir muhalefet ortaya konmamış, bunların yayılması hususunda gayet geniş davranılmıştır. İslam'ın

101 Aydemir, *age.*, s. 68.

ilk yıllarında İsrailiyata karşı fazla bir muhalefetin olmaması ve hatta bu rivâyetlerin nakledilip kaynaklarda kullanılmasını, öncelikli olarak hem Hz. Peygamber'in bizzat uygulamalarıyla hem de "İsrailoğulları'ndan rivâyette bulunmanızda bir sakınca yoktur..." hadisinin varlığıyla açıklamamız mümkündür. Hz. Peygamber gerek gördüğü zamanlarda, içlerinde gayet ilginç konuların anlatıldığı ve çoğunlukla İsrailoğullarına ait olan kıssaları ahabına anlatmış ve onların bu kıssaları iyice belleyip sonrakilere aktarmalarını istemiştir.¹⁰² Diğer yandan Yahudiliğin -büyük oranda konjonktür gereği- İslam'ı onaylamış görünmesi sebebiyle İslam'a büyük bir tehdit oluşturmayacağı; ayrıca İslam'ın da Yahudiliği teolojik, hukuki ve ahlaki konularda aştığı şeklindeki özgüvenin varlığı da sahabenin İsrailî rivâyetlerle münasebetini belirlemiştir.¹⁰³

Sahabenin bu tür rivâyetleri alıp aktarmadaki rahatlığının bir sebebi de Kur'an'ın kimi âyetlerinde Ehl-i Kitab'ın referans gösterilmesi olabilir. Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim hem kendisinden önceki kitapların tasdik edicisi (musaddik) olduğunu söylemekte¹⁰⁴ hem de özellikle bazı Mekki sûrelerde "Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun!"¹⁰⁵ demek suretiyle Ehl-i Kitab'ı müşrikler karşısında Müslümanların lehine olmak üzere bir çeşit referans mercii olarak konumlandırmaktadır. Zikir ehline sormakla ilgili âyetlerde Kureyşlilerin melek peygamber istekleri karşısında Allah Teala böyle bir sünnetinin olmadığını, bunu daha önce defalarca kendilerine peygamber gönderilmiş Ehl-i Kitab'a sorarak da iyice öğrenebileceklerini ifade eder.¹⁰⁶ Buradan hareketle, Mekke dönemindeki şartlar da dikkate alındığında, Müslümanlarla Ehl-i Kitab arasında görece yakınlığın bulunduğu, hatta Ehl-i Kitab'a olumlu atıfların Müslümanlarda bir çeşit destek etkisi meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar Medine döneminin ilerleyen zamanlarında Yahudilerle yaşanan gerginlikler ve Rasulullah'ın İslami kimliği tesis etmek maksatlı muhalif tavrı Müslüman-

102 Mesela Abdullah b. Ömer Hz. Peygamber'den duyduğu bu kıssalardan birisini anlatırken şöyle der: "Rasulullah'ın bir olay anlattığını işittim. Bunu bir veya iki defa -yedi defaya kadar saydı- işitmiş olsaydım (rivâyet etmezdim). Fakat onu çok defa işittim." Burada Rasulullah'ın anlattığı kıssa, İsrailoğullarından olup günaha batmış ve zina işlemekten çekinmeyen Kifl adında bir kişi ile ilgilidir. Bkz. Tirmizî, "Sifatü'l-Kiyâme", Hadis no: 2496.

103 Hıdır, *age.*, s. 31; Öztürk, *age.*, s. 191.

104 Mesela bkz. 2/Bakara 41, 91, 97; 3/Âl-i İmrân 3; 4/Nisa 47; 5/Mâide 46, 48.

105 16/Nahl 43; 21/Enbiyâ 7.

106 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 207; XVII, 413.



larda Ehl-i Kitab'a karşı genel bir soğukluk hali tesis etmiş olsa da onlar Yahudilerin şifahi kültürlerinde yahut kitaplarında yer alan bilgileri alıp aktarmaktan geri durmamışlardır.¹⁰⁷

Sahabenin tefsir ve sair konularda İsrailî haberlere meyilli olmasındaki belki de en önemli faktör, o dönem insanların bilgi/ilim konusuna bakış şekli ve Tanrı'yı, tarihi, dünyayı ve eşyayı algılama biçimidir. Bütün bu sayılan hususlarda günümüz modern insanından çok farklı bir algıya sahip ortaçağların insanları (Araplar, Yahudiler, Hristiyanlar vs.) bilgiyi vesikadan, laboratuvar ortamındaki deney ve gözlemden değil, semadan/nakilden tedarik etmekte ve genellikle işittiği şeyin doğruluğuna inanmaktadır.¹⁰⁸ Elde ettiği bilgi ve haberlere bu şekilde yaklaşan insanların, "akla aykırılık" kıstasları elbette daha gevşek olacak ve heybesini ne kadar doldurursa o kadar zenginleştiğini, bilgisinin arttığını ve mutlu olduğunu hissedecektir. Esasında İbn Haldûn'un tefsir kitaplarının içine bu kadar çok İsrailî rivâyetlerin girme sebebini açıklarken söyledikleri de bu durumu anlatmaktadır. İbn Haldûn rivâyet tefsirlerinin içinde her türden haberin bulunmasını izah ederken şöyle söylemektedir: "Bunun sebebi şudur: Araplar kitaptan ve ilimden anlamazlardı. Bedevilik ve ümmilik onların genel hali idi. Mükevvenâtın sebepleri, yaratılışın başlangıcı ve varlığın sırları gibi, insanların öğrenmeye meraklı oldukları şeylere ilgi duyduklarında bunları sadece kendilerinden önce vahiy almış Ehl-i Kitap'tan sorar ve bu konularda onlardan faydalanırlardı. Ehl-i Kitap ise ellerinde Tevrat bulunan Yahudilerle, bu gibi hususlarda onların dinlerine tabi olan Hristiyanlardı. Fakat o zaman, Araplar arasında yaşayan Yahudiler de onlar gibi bedeviydiler. Bu hususlarda Ehl-i Kitap'ın âlimlerinin bildiklerinden başka bir şey bilmezlerdi. Bunların çoğu da Yahudi dinine girmiş Himyerlilerdi. Bunlar Müslüman oldukları zaman, dikkat edilmesi gereken şer'i hükümlerle ilgili olmayan hususlarda, eskiden ne durumda idiyeler yine öyle kaldılar. Bu hususlar yaratılışın başlangıcına dair haberlerle, fiten-melâhim ve benzeri şeylerden ibaretti. Bunlar Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Abdullah b. Selâm gibi şahıslardı. İşte bu yüzden tefsir kitapları, fiten-melâhim gibi mevzularda İsrailî rivâyetlerle dolup taşı." ¹⁰⁹

107 Öztürk, *age.*, s. 191-192.

108 Öztürk, *age.*, s. 241.

109 İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn*, Thk: Halîl Şehhâde, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1408/1988, I, 554-555.

Sonuç

Çerçevesi daha sonra çok genişletilmiş olsa da İsrailiyât, öncelikle Yahudilerden, genel anlamda ise Ehl-i Kitap adı verilen, İslam gelmeden önce vahye muhatap olmuş ve belli bir vahiy kültürüne sahip toplulukların şifahi yahut kitabi kaynaklarından İslam'a aktarılmış haber ve rivâyetler demektir. Yukarıda görüldüğü üzere bu aktarım öncelikle Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Hz. Peygamber gerek gördüğü zamanlarda İsrailoğullarına ait olan kıssaları ashabına anlatmış ve onların da bu kıssaları sonrakilere aktarmalarını istemiştir. Rasulullah'ın bu kıssaları anlatmasının yanında, bize gelen haberlerde onun geçmiş kültürlerle dair kimi zaman detaylı bilgiler aktardığına da şahit olmaktayız. Hz. Peygamber'in bu bilgilere nasıl vakıf olduğu konusu bu hususların ele alındığı eserlerde genellikle üstü kapalı geçilmekte ve bu tür rivâyetler çoğunlukla sahih kabul edilen kaynaklarda yer aldığı için sadece "hadis" olarak değerlendirilmektedir. Fakat anlaşılan o ki Rasulullah bu bilgileri gerek Mekke, gerekse Medine döneminde karşılaşmış konuştuğu Ehl-i Kitap mensuplarından duymuş ve ashabına aktarmıştır. Rasulullah'ın anlattığı kıssalarda çeşitli olağanüstülükler ve ilginç bilgiler bulunsa da İslam'ın itikadi yapısını temelden sarsıcı şeylerin olmadığı açıktır.

Hz. Peygamber bir yandan bu kıssaları anlatırken bir yandan da özellikle Medine döneminde ashabın bu rivâyetlerle yakından ilgilenmesini yasaklamış görünmektedir. Birbiriyle çelişir gibi görünen bu durumu, yasaklama ve ciddi muhalefetin özellikle İslam'ın Medine'deki kimlik inşa sürecinin başlarına denk geldiğini söyleyerek aşmak mümkündür. Bu tavır esasen her türlü tehlikeye açık konumda bulunan çocuklara, daha sonra karşılaşmış ilgilendiklerinde üstesinden gelebilecekleri bazı şeyleri ilk başlarda yasaklamaya benzetmek yanlış olmasa gerektir.

Sonraki zamanlarda Hz. Peygamber, kendisine yalan söz atfetmek kaydıyla İsrailoğullarından haber nakletmeye izin vermiş; sahabe de hem bu iznin hem de yukarıda saydığımız muhtemel etkenlerin tesiriyle Ehl-i Kitap'ın haber ve rivâyetlerine ilgi duyarak özellikle Kur'ân'da mücmel bırakılan, Hz. Peygamber'in de genişçe izah etmediği hususları onlarla tamamlama yoluna gitmişlerdir.

Kaynakça

Âmâl Muhammed Abdurrahmân Rabî, *el-İsrâîliyyât fî Tefsîri't-Taberî*, (Kâhire: 1420/2005).

Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyât*, (Ankara: 1979).

Bâsamed, Nûr bn. Muhammed, *Mevkıfu's-Sahâbe min Rivâyeti'l-İsrâîliyyât fî't-Tefsîr: Dirâse ve Tahlîl*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Mekke: 1428/2007).

Bozkurt, Nebi, "Ûc b. Unuk", *DİA*, (İstanbul: 2012), XLII, 34-35.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed, *Sünenü'd-Dârimî*, Thk: Nebîl Hâşim el-Gamrî, (Beyrut: 1434/2013).

Derzeve, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (Kahire: 1383/1963).

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-İsrâîliyyât ve'l-Mevdû'ât fî Kütübi't-Tefsîr*, (Kâhire: 1987).

Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini ifade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslamiyat*, C. I, sy. 1, ss. 55-72.

Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Selâm", *DİA*, (İstanbul: 1988), I, 134-135.

Hâkim, Ebû Abdullâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, Thk: Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: 1411/1990).

Hatiboğlu, İbrahim; "el-Müstedrek", *DİA*, (İstanbul: 2006), XXXII, 133-134.

-----, "İsrâîliyyât", *DİA*, (İstanbul: 2001), XXIII, 195-199.

Hatiboğlu, M. Said, "Büyük Âlimler-Büyük Hatalar - Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlîli", *İslamiyat*, C. II, sy. 1, 1999, ss. 7-13.

Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, (İstanbul: 2010).

İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Thk: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: 1415/1994).

-----, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: 1379/1959).

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed,

Târîhu İbn Haldûn, Thk: Halîl Şehhâde, (Beyrut: 1408/1988).

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, Thk: M. es-Sekâ-İ. el-Ebyârî-A. eş-Şelebî, (Kahire: 1375/1955).

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk: Ali Şîrî, (Beyrut: 1408/1988).

-----, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk: Sâmî b. Muhammed Selâme, (Beyrut: 1420/1999).

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdü'l-Halîm, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, (Beyrut: 1490/1980).

Kuzudişli, Ali, "el-Kütüb'ten 'İsrailiyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. XVI, sy. 1, ss. 131-164.

Küçük, Mehmet, *Peygamber Efendimiz'den Kissalar*, (İzmir: 2010).

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Thk: Dr. Mecdî Bâselûm, (Beyrut: 1426/2005).

Na'nâ'a, Remzî, *el-İsrâîliyyât ve Eseruha fî Kütübî't-Tefsîr*, (Dimaşk-Beyrut: 1390/1970).

Önkal, Ahmet, "Beytülmidrâs", *DİA*, (İstanbul: 1992), VI, 95.

Özkan, Halit, "Temîm ed-Dârî", *DİA*, (İstanbul: 2011), XL, 419-421.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Halleri*, (Ankara: 2013).

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer Fahrüddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, (Beyrut: 1420/1999).

Soyalan, Mehmet Yaşar, *Vahiy Savunması*, (İstanbul: 2008).

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Kâhire: 1394/1974).

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Thk: Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, (Kahire: tsz.).

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: 1420/2000).

Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhî Rivayeti Meselesine Bakışları*

Dilek Tekin**

Öz

Hadislerin yazılı-şifâhî rivayeti meselesi Batılı pek çok araştırmacının da dikkatini çekmiştir. Söz konusu araştırmacıların konuya dair tespit ve değerlendirmelerine bakıldığında meseleyi genellikle rivayet tarihini aydınlatmak maksadıyla değil hadislerin sıhhatinin bir ölçüsü olarak ele aldıkları ve bu bakış açısıyla açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Bu çalışmalar açısından konunun önemi, nakil esnasında her hadisin değişim tehlikesine maruz kaldığı temel anlayışdır.

Anahtar Kelimeler: şifâhî rivayet, yazılı kaynak, sahife, rivayet tarihi

Abstract

Western Scholars Point of View on The Written-Oral Transmission of Hadith

The issue of written-oral transmission of hadith has attracted the attention of many Western scholars. When we look at the findings and evaluations of the researchers on the issue we see generally that it was not purpose to explain the history of transmission but they accepted it a criteria for the authenticity and explain it from this point of view. The importance of the subject according to these studies is the main argument that every hadith was exposed to danger of falsification during the transmission process.

Key Words: oral transmission, written record, sahifa, history of transmission

Atıf: Dilek Tekin, "Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhî Rivayeti Meselesine Bakışları", *KTÜİFD*, c. 2, sy. 1, Bahar/2015, s. 41 - 62.

* Bu makale, müellifin "Yazılı-Şifâhî Rivayet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri" ismini taşıyan doktora tezinin "Batı'da Nüshadan/Kayıttan Yazılı-Şifâhî Rivayet Tartışmaları" bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, dmuhaddise@gmail.com

Giriş

Batı'da hadisin kaynağı ve tarihî güvenilirliğine dair çalışmalarda hadislerin ne kadar süre şifâhen nakledildiği ve ne derece yazılı olarak muhafaza edildiği tartışıla gelmiştir. Bu çalışmalar açısından konunun önemi, nakil esnasında her hadisin değişim tehlikesine maruz kaldığı temel anlayışdır. Batılı araştırmacılara göre şifâhî nakil kısmen daha kırılığandır. Zira şifâhî nakil süresi uzadıkça orijinal lafızların tahrif olma ihtimali de artmaktadır ve ancak bilgiyi yazıyla aktarmak şifâhî naklin tehlikeli zafiyetlerini ortadan kaldırır. Yani hafıza ve yazı bilginin daha doğru bir şekilde korunmasına önemli ölçüde katkıda bulunur. Öte yandan yazılı nakil de değişiklikleri tamamen engelleyemez. Zira okuma veya istinsahta hatalar, metni muhafazada ihmaller, metnin bilinçli olarak değiştirilmesi söz konusu olabilir.

Hadislerin yazılması meselesini müstakilen ele alan ilk Batılı araştırmacı Aloys Sprenger (ö.1893) hadislerin aslen şifâhî olarak nakledildiği genel kabulünü değiştirmiştir.¹ Sprenger'in etkisiyle Ignaz Goldziher (ö. 1921) de ilk asırlarda hadislerin yazıldığını kabul etmiştir. Ancak o, sonraki dönemlerde ihtilaflar sebebiyle hadislerin yazılı muhafazasından çekinildiğini ve bu sebeple şifâhî rivâyetin hicrî II. asrın ikinci yarısına kadar devam ettiği kanaatindedir. Bunun ardından Nabia Abbott (ö. 1981), Goldziher'in bu düşüncesini geçersiz kılacak pek çok doküman buldu. Emevîler döneminden kalma papirüs parçaları gibi çok sayıda belgeye dayanarak Abbott, erken dönemlerden başlayarak sürekli gelişen yazılı bir sürecin varlığı görüşünü savundu.²

Ardından Batı'da son zamanlarda şifâhî-yazılı rivâyetle ilgili çalışmaları ile ön plâna çıkan oryantalist Gregor Schoeler ise, şifâhî ve yazılı rivâyet tartışmasının erken dönem İslâm'daki bilgiyi alma ve nakletme sistemine dair hatalı düşüncelerden kaynaklandığını iddia etti. Ona göre hicrî III. ve IV. asırlarda yapılan büyük derlemelerin kaynaklarının sadece sahih kitaplar veya tamamıyla şifâhî nakiller olması gerekmemektedir. Schoeler'e göre bu derlemelerin kaynakları hocaların çoğunlukla kendile-

1 Aloys Sprenger, "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muselmans", *Journal of the Asiatic Society*, cilt: V, (1856), s. 303-329; 375-381.

2 Bahsi geçen iddialar için bkz. Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, I-II, ed. S.M. Stern, çev. C.R. Barber-S.M. Stern, (London: George Allen&Unwin Ltd., 1971), II, 19; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), II, 6, 7.

ri için yazdıkları ders notlarıdır. Ona göre bu derlemeler, hadis ders notları koleksiyonunu almak veya hemen ardından yazmak veya dersin öncesi veya sonrasında istinsah etmekle (copy) toplanan sözlü manalar aracılığıyla oluşmuştur. Ona göre yazılı rivâyete yönelik nadir ve sonraki itirazlar ise semâsi olmadığı bir hocadan yazılı metin elde etmeye yöneliktir.

Öte yandan Schoeler, erken dönem bir musannife atfedilen eserin, değişik nüshalarındaki farklılıkların basitçe şifâhî rivâyeti farz ederek açıklanamayacağı, yazılı ve şifâhî naklin birleştirilmesi yoluyla ve öğrencilerin hocalarından aldıkları malzemeyi kısaltarak, birleştirerek hatta değiştirerek rivâyet etmeleri şeklinde açıklamanın mümkün gözüktüğünü ifade etmektedir. Bu makalede Batı'da bu şekilde temâyüz eden görüşlerin temsilcileri ele alınacaktır.

I. Aloys Sprenger (1813-1893)

Batı'da hadislerin erken dönemlerden itibaren yazılıp yazılmadığı konusuyla ilk ilgilenen Aloys Sprenger'dir. "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muselmans"³ isimli makalesinde Hatîb el-Bağdâdî'nin *Tâkyîdu'l-'ilm*'i özelinde konuyu ele almaktadır. *Tâkyîd*'in içeriğine uygun olarak açtığı dokuz başlıkta⁴ yazılı kaydın erken dönemlerden itibaren mevcudiyetine işaret eden bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu makalede Sprenger İslâmî literatürde geçen bilgilerden hareketle hadislerin yazılı kaydının varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Hadislerin yazılı kaydının bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair haberleri ele alan Sprenger böyle bir yasağın bizzat Hz. Peygamber tarafından konulmuş olabileceği ihtimalini şöyle dile getirmektedir: "Yazılmış bütün kitapların en çok okunanı Kur'ân'ın müellifinin⁵ hadislerin yazı ile tespitine karşı, birçok sahâbenin de paylaştığı bir

3 Sprenger, "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muselmans", s. 303-329; 375-381.

4 Sprenger'in, *Tâkyîd*'in muhtevasına benzer bir şekilde açtığı dokuz başlık şu şekildedir: 1. Hz. Peygamber'in yazılı kayda onay vermeyen açıklamaları ve ifadeleri, 2. Sahâbe'nin hadis yazımının yasak oluşu ile ilgili ifadeleri, 3. Tâbî'nin yazım yasağı lehindeki ifadeleri, 4. Yazım yasağının gerekçeleri, 5. Hz. Peygamber'in hafızasına güvenmeyen sahâbeye yazıdan yardım almasını tavsiye eden ifadeleri, 6. Sahâbe'nin hadis yazımı, 7. Tâbî'nden hadis yazımını onaylayanlar ve yazanlar, 8. Hatîb'in kitabın değeri konusunda kaydettiği çeşitli hadisler, 9. Hâtib dışındaki müelliflerin kitâbet konusundaki ifadeleri.

5 Oryantalistlerin tespit ve iddialarını değerlendirirken İslam'a ve Müslümanların kut-

önyargısı vardı. İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre ve diğerleri yazılı tespite izin verilmediği iddiasındadırlar. Bu iddia sadece yazılı hadis mecmualarının oluşumunu geciktirmekle kalmadı ayrıca söz konusu edebiyata öyle bir hususiyet kazandırdı ki onu anlamak için çok çaba sarf etmek gerekti.”⁶

Öte yandan Sprenger'a göre Hz. Peygamber'in olumsuz tutumu doğrudan yazının kullanılmasına değil hadislerin bir kitap şeklinde ortaya konmasına yöneliktir. Sprenger bu tutumuyla yazım yasağının alanını daraltmaktadır. Ona göre yazım yasağı aslında hadislerin Kur'ân-ı Kerîm gibi bir kitap biçiminde olmasına yöneliktir. Zira Sprenger'a göre, Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın henüz Hz. Peygamber hayatta iken onun sözlerini yazıya geçirmesi ve kendi özel kullanımı için "Sâdikâ" ismini verdiği ve her şeyden değerli tuttuğu bir mecmua meydana getirmesi, Abdullah b. Abbâs'ın da kendi şahsî kullanımı için tuttuğu yazılı notların bir deve yüküne ulaştığı ve İkrime'nin bu malzemenen bazı kitapları kopya ettiği şeklindeki haberler iddiasını desteklemektedir.

Sprenger'a göre ilk asırlarda hadis yazım faaliyeti alınan notlarla sınırlı kalmıştır. Bu notlar hiçbir zaman ezberlemeyi engelleyici bir rol oynamamış ve hadisleri muhafazada ezberin yerini alacak bir konum kazanmamıştır. Hatta bazı muhaddisler notlarını saklı tutmuş içeriğini iyice ezberledikten sonra imha edilmesini vasiyet etmiştir. Dolayısıyla yazı ezberi destekleyici bir unsur olarak kullanılmıştır. Ancak ilerleyen zamanlarda yazılı notlar artarak hadis defterlerine dönüşmüş, hicrî I. asrın sonlarına doğru muhaddislerin ders defterlerinin piyasaya çıkmasıyla birlikte ezberden rivâyetin yanı sıra yazılı rivâyet de kendini göstermiştir. Hadislerin yazılı kaydının hicrî I. asrın sonlarına doğru artmasıyla söz konusu yazılı malzemenin tedvini ve korunması gündeme gelmiştir. Sprenger'a göre tedvin çabasının asıl maksadı hadis öğrenimine yardımcı malzeme sağlamanın ötesinde hadislerin kaybolup gitmesini engellemektir.

Sonuç olarak Sprenger'in, hadislerin yazılı kaydı ile ilgili düşünceleri değerlendirildiğinde genel itibariyle Müslüman bakış açısı ile örtüştüğü görülmektedir. Ancak Sprenger'in hadislerin yazılı kaydına olumlu yakla-

sal değerlerine tabii olarak bir Müslüman gibi yaklaşmadıklarını dolayısıyla Kur'ân'ın vahyedilmiş bir kitap olduğunu ve Peygamber'in vahiy aldığı kabul etmediklerini nazar-ı dikkate almak gerekmektedir.

6 Nimetullah Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: VI, sayı: 1 (2008), s. 50.

şımı, onun hadislerin sıhhatini de kabul ettiği anlamına gelmemektedir.

II. Ignaz Goldziher (1850-1921)

Çalışmaları ve yenilikçi teorileriyle Batı'da hadislerin sahihliği konusundaki tartışmaları gündeme getiren ve kendinden sonraki çalışmaları büyük ölçüde etkisi altına alarak yön veren Ignaz Goldziher⁷, hadislerin sahihliği hususundaki şüphelerini *Muhammedanische Studien* adlı çalışmasının ikinci cildinde açıkça ortaya koymaktadır. Goldziher'e göre klasik külliyatlardaki hadisle uğraşmak iyimser güvenden daha ziyade şüphecî ihtiyatlılığı gerektirmektedir.⁸ Goldziher'in temel tezi hadislerin İslâmiyet'in başlangıç tarihinin bir belgesi olarak değil, daha çok İslâm toplumunun gelişim sürecinde görülen eğilimlerin bir yansıması olarak işlev gördüğüdür.⁹ Goldziher'e göre değişim sürecinin bir ürünü olan hadisler İslâm'ın birkaç asır süren oluşum devresinde meydana gelen siyasî, sosyal, ekonomik pek çok faktörün etkisiyle söylenmiş söz ve uygulamaların belgeleridir. Doğrudan Hz. Peygamber ile herhangi bir irtibatları söz konusu değildir.¹⁰ Dolayısıyla ona göre hadisler Hz. Peygamber'in ifadeleri olarak değil, ancak o ve arkadaşları ile sonraki dönemler hakkında bilgi sağlaması açısından önemlidir. Goldziher bu hükmünün neticesinde, *Sahîh-i Buhârî* başta olmak üzere sahih hadis kaynaklarındaki hadislerin büyük çoğunluğunu uydurma kabul etmektedir.¹¹

7 Goldziher'in bakış açısı ve metodunun hadis araştırmalarına etkisiyle ilgili tespitler için bkz. Hatiboğlu, İbrahim, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm*, ed. Ahmet Yücel, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), s. 27-50.

8 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 19; Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, (Richmond: Curzon Press, 2000), s. 9.

9 Goldziher, a.g.e., II, 19; Harald Motzki, "Introduction", *Hadîth Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, (Great Britain: Ashgate, 2004), xviii. Motzki, Goldziher'in bir yandan Peygamber dönemiyle ilgili rivâyetlerin sahihini sakiminden ayırmanın imkânsız olduğunu savunurken öte yandan sahâbe ve sonraki nesillerle ilgili haberleri kullanmaktan kaçınmamasını ve yaptığı söz konusu bu ayrımı mümkün kılacak yeni kriterinin ne olduğunu açıklamamasını tutarsızlık olarak görmektedir. Bkz. Motzki, "Introduction", xxi.

10 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 19

11 Motzki ve Fueck gibi bazı oryantalistler dahi Goldziher'in bu aşırı yorumunu ve genelleme tavrını eleştirmektedir. Bkz. Motzki, "Introduction", xxi; Johann Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", *Hadîth Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, (Great Britain: Ashgate, 2004), s. 111-112.

Goldziher'i hadislerin sahihliği konusunda şüpheye götüren sebeplerden biri sonraki eserlerde yer alan rivâyetlerin daha önceki yazılı kaynaklara referansta bulunmaması ve isnadlarda yazılı kaynaklara değil de şifâhî rivâyete delâlet eden terimlerin kullanılmış olmasındır.¹² Bu noktadan hareketle Goldziher, hadis literatürünün oluşum ve gelişiminin önemli ölçüde farklı bir yorumunu ortaya koymuştur.¹³ Goldziher, Peygamberlerinin ölümünden sonra sahblerin onun söz ve uygulamalarını koruduklarını ve bunları sahife ve cz diye isimlendirilen defterlerde yazılı olarak kayd edildiğini bir vakıa olarak kabul eder. Öte yandan Goldziher'e göre İslâm'ın erken dönemlerinde yazının Kur'ân'a hasredilip, bunun yanında hadislerin onun sözlü öğretisi olarak yer aldığı düşüncesi aldaticı yanlış bir kıyastır ve pek çok yaniltıcı düşünceye sebep olmuştur.¹⁴ Zira ona göre Sprenger'in makalesi¹⁵ hadislerin asıl kaderinin şifâhî rivâyet olduğu düşüncesini bertaraf eden pek çok malzeme sunmaktadır.

12 Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 9. Goldziher'in sahâbe ve tabin Peygamber hadislerinden derlediği çok sayıda sahifenin varlığını kabul ettiği halde bu durumu anlamamasını şaşırtıcı bulan Sıddık, sonraki hadis eserlerinin kendilerinden öncekilere atıf yapmamasının sebebine Sprenger'in açıklamalarıyla yanıt vermektedir. Sprenger bu durumu, ilk dönem muhaddislerin hocaları vasıtasıyla aldıkları, ekleme ve uydurma tehlikesine açık kitaplardan çok yazarlarına atıfta buluma alışkanlıklarıyla açıklamaktadır. Sıddık'nin Goldziher'e itirazları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Muhammed Zübeyr Sıddık, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, ev. Yusuf Ziya Kavakçı, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966) s. 124-130. Sezgin ise, Goldziher'in mevcut tüm kaynaklara sahip olmadığı ve hadis rivâyetiyle ilgili temel kavramları yanlış anladığını düşünmektedir. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, (Ankara: Kitâbiyât, 2000), s. 23-24. Abbott da Goldziher'in bilmediği erken döneme ait papirüslere dayanarak, bu dönemde yaygın biçimde yazılı kaydın mevcudiyetine yönelik önemli bulgular sunmakta ve buradan hareketle "neredeyse başlangıçtan itibaren sözlü ve yazılı rivâyetin birlikte devam ettiği" neticesine varmaktadır. Abbott, *Studies*, II, s. 2.

13 Suphi Salih, Goldziher'in söz konusu tutumunun gerekçelerini şöyle dile getirmiştir: "Hicretin ikinci asrında Müslümanların yazıya güvenmeleri sebebiyle sünnetin artık ezberlenerek kalplerde muhafaza edildiği hususundaki itimadı sarsmak ve hadis tedvin edenlerin sadece kendi heva ve heveslerine uyan, fikir ve dünya görüşlerini ifade eden hadisleri topladıklarını söyleyerek bütün sünneti onların dzmececi olarak göstermek..." Bkz. Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, ev. Yaşar Kandemir, (İstanbul: İFAV, 1997), s. 28. Sezgin'e göre ise bu tutum, "...İslâmî rivâyetin nevi şahsına münhasır oluşundan ve her şeyden önce karmaşık görünen şeklinde kaynaklanmaktadır." Dolayısıyla ona göre Goldziher hadis literatüründeki bazı verileri ters anlamış ve böylece daha baştan yanlış bir rota çizmiştir. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 23-24.

14 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 181.

15 Bkz. Sprenger, "On the Origin of Writing Down Historical Records Among the Muslims", s. 336-375.

Hadislerin yazım yasağının Hz. Peygamber'e ait olmadığını söyleyen Goldziher, sahâbe arasında yazım yasağına dair bir algının da söz konusu olmadığına işaret eder.¹⁶ Nitekim ona göre bizatihî Hz. Peygamberin Kur'ân dışında bazı sözleri yazdırması ve Peygamber'in Kur'ân dışı söylemlerinin yazılması, bunun çok erken dönemlerde başladığına delil teşkil eder. Goldziher sahâbenin çok erken dönemlerde bile Hz. Peygamber'in hadislerinin yazıldığına itiraz etmediğine, Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın hadis yazdığına dair Ebû Hüreyre'den gelen rivâyeti delil göstermektedir. Goldziher hadislerin yazımının yasak olması durumunun çok erken dönemlerde yerleşmiş, genel kabul görmüş bir temayül olmadığını aksi takdirde Ebû Hüreyre'nin ifadesinde olduğu gibi hadislerin yazılmasını olumlu karşılayan böylesi rivâyetlerin aktarılmasının söz konusu olamayacağını belirtir.¹⁷ Goldziher'e göre bu tür haberler Hz. Peygamber zamanında hadislerin yazıldığını ispat etmektedir.

Ayrıca Goldziher sahâbeden bazısına ait sahifeleri de bu dönemde yazının varlığına delil olarak gösterir. Ona göre İslâm'ın ilk nesline ait böylesi sahifelerin varlığına dair çok çeşitli bilgiler mevcuttur.¹⁸ Sahifeleri, hicri I. asırda yazıyla kayıt altına alınmış hadis malzemesinin en eski kısmı olarak niteleyen Goldziher, sahâbeden bazısının eğitim ve irşat maksadıyla gittikleri yere bu sahifelerini de götürdüklerinden bahseder.¹⁹ Eski zamanlara ait kitaplara örnek olarak Sa'd b. Ubade'nin kitabını ve Abdullah b. Amr b. el-As'ın *Sahîfetü's-sâdika*'sını örnek verir. Goldziher'e göre sıradan insanların hikmetli sözlerini bile yazılı bir şekilde sahifelerde saklayan bir toplumun Peygamberlerinin sözlerinin kalıcılığını şifâhî rivâyete terk etmeleri söz konusu değildir.²⁰ Goldziher, sahifelerin varlığına dair bilgilerin tarihi değeri her ne olursa olsun, hadislerin ilk asırda yazıldığını tartışmasız bir gerçek telakki eder. Nitekim Zührî döneminde istinsah edilmiş (copy-books) kitaplardan hadis rivâyeti doğal karşılanıyordu. Goldziher'e göre bu bağlamda dönemin çeşitli ilim sahalarında çok

16 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 182.

17 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 182.

18 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 22. Şüphesizinden bir an olsun vazgeçmeyen Goldziher, böylesi sahifelerin ve kitapların gerçekten var olup olmadığını yahut hadislerin yazılmasına muhalefetin sonraki sahifelere geçerlilik kazandırmak amacıyla icat edilip edilmediğinden hiç bir zaman emin olunamayacağını da altını çizerek.

19 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 22.

20 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 22.

yönlü ilgisiyle ün yapmış, kendini ailesini ve arkadaşlarını ihmal edecek derecede kitaplarla kuşatmış Zührî'ye atıf yapılabilir. Zira bu yüzden eşinin Zührî için "Sevgili eşim, bu kitaplara katlanmak üç kumaya katlanmaktan daha ağır geliyor bana" dediği kaynaklarda geçmektedir.²¹

Goldziher her ne kadar hadis yazarlar var olsa da hadislerin yazılmasına muhalif kimselerin de var olduğunu, ancak hadis yazımına muhalefetin daha sonraki önyargıların bir neticesi olduğunu düşünmektedir. Zira Abdurrahman b. Harmele el-Eslemî hocası Saîd b. el-Müseyyeb'ten hafızasının zayıflığı dolayısıyla hadisleri yazmak için özel izin almıştır. Bu sebeple ona göre "kâğıttan ve kitaptan" uzak duran hadisçiler bu dönemde ve sonrasında kuraldan çok istisnaydılar.

Goldziher, hadislerin yazım yasağının sebebi olarak Ehl-i rey ile Ehl-i hadis arasındaki çatışmaları görmektedir.²² Bu düşünceyi tesis ederek Ehl-i rey hukukun özgür gelişmesinin önündeki yazılı metin engelini kaldırarak fıkıh öğretimine büyük oranda katkı sağlamayı hedeflemekteydi.²³ Goldziher'e göre bu sebeple her iki grup kendi düşüncelerini Hz. Peygamber'in hadislerine söyledi. Bir taraf Hz. Peygamber'e, "Benden Kur'ân dışında bir şey yazmayın, kim bir şey yazdıysa hemen silsin." şeklinde bir söz isnad etti. Diğer taraf ise bunun muhalifi olarak Hz. Peygamber'den duyulan her şeyin yazılmasına izin veren rivâyetler ortaya attı. Böylelikle rivâyetler uydurmak suretiyle karşıt gruplar kendi görüşlerini destekleyen deliller üretmişti. Öte yandan yazı karşıtları kitaplardaki Hz. Peygamber sözlerinin usûle uygun kaydedilmemiş olmasından endişe ederek, bu tarz eserlerin kaleme alınmamasını daha uygun gördüler. Zira İslâm'ın da kendi kitaplarıyla uğraştıkları için Tanrılarının kitaplarını ihmal eden

21 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 182.

22 Yusuf el-Iş, bunun ehl-i rey ile ehl-i hadis arasında bir mücadele meselesi olmadığını kanıtlamıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, thk. Yusuf el-Iş, (Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebevî, 1974), s. 21-22. Benzer şekilde A'zamî'ye göre de, ehl-i hadisten hadislerin yazılmasına karşı çıkanlar olduğu gibi Ehl-i reyden de hadislerin yazılmasına taraftar olan kimselerin varlığı Goldziher'in bu iddiasını geçersiz kılmaktadır. Ayrıca o dönemde Fıkıhçıların kâfi derecede hadis bilgisine sahip olma zarûreti, her fâkihın aynı zamanda bir muhaddis olduğu ancak her muhaddisin fakîh olmadığı gerçeği de bu iddiayı anlamsız hale getirmektedir. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulûsi Yavuz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), s. 27. Fakîh ravilerin hadis rivâyetindeki konumu ve bu husustaki değerlendirmeler hakkında bkz. Chamnti Tsılıgkır, *Hadis Rivâyetide Fakih Ravinin Rolü*, MÜSBE, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 2008.

23 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 181.

geçmiş dinlerin düştüğü tehlikeye düşmesinden korktular. Benzer şekilde Kur'ân'ın hadisler için terk edilmesi söz konusu olabilirdi.

Her iki görüşün savunucuları, birbirleriyle mücadelede başka bir yöntem olarak da didaktik içerikli söz ve şiirlerden destek aldılar, kendi görüşlerini desteklemek üzere pek çok hikâye uydurdular. Bir tarafta “Kâğıtlara kaydedilmeyen her bilgi, kaybolur; defter ne güzel muhaddistir; kitap en güvenilir şeyhtir.” şeklinde herkesçe bilinen veciz ifadeler ve kendilerine çokça saygı duyulan Ehl-i hadise ait sözlere başvuruldu. Hadisçi Şa'bi'ye, “Defter ne kadar da güzel bir muhaddistir.” sözüyle saygınlık kazandırıldı. Ahmed b. Hanbel'e ise şöyle söyletildi: “ Kitap en güvenilir şeydir.” Bu tarafta tamamen şifâhî rivâyete ve hafızaya güvenildiğinde, metnin sadakatının ne kadar tehlikede ve ilâve değişimlere açık olduğunu göstermeyi hedefleyen hikâyeler mevcuttu.

Hadislerin yazılmasını savunanların karşısında ise tamamen şifâhî rivâyeti tavsiye eden ve yazıyı ayıplayan muhalifler yer alıyordu.²⁴ Şifâhî rivâyet taraftarları da benzer vecize ve hikâyelerle hadislerin yazılı kaydının yasaklığını savundular. Bir haberde Şa'bî halife Abdülmelik'ten kendisinden duyduğu bir hadisi yazmak için izin istediğinde Halife bu isteği “Biz hiç kimseye bir şey yazdırmamakla meşhur bir toplumuz.” diyerek reddetmiştir. Nitekim Buhârî ve Müslim'in çağdaşı Ebû Ali el-Basrî ise “ilim taliplerinin kitaplara kazınmış olanlardan başka bir şey öğrenmedikleri bir dönemde gayret ve şevk ile kulaklarını mürekkep hokkası, kalplerini de yazı yazılan bir defter olarak gören” kişileri tercih etmekteydi.

Bununla birlikte Goldziher hadislerin sadece hafıza yoluyla mı yoksa yazıyla kaydedilerek mi muhafaza edilecekleri tartışmasının teoride kaldığına inanır. Pratiğe hiçbir yansıması olmayan bu tartışmalar, ciddi bir süzgeçten geçirilen sahih hadis külliyatının ortaya çıkışına kadar devam etmiştir.²⁵ Hadislerin yazılı bir şekilde yayılması genel kabul gördükten sonra bile eski tarz hadis öğrenim metodunu bırakmayanlar da mevcuttu. Goldziher, hiçbir zorlukla karşılaşmaksızın kanonik metin statüsü kazanan bu külliyattan sonra bile hadislerin sözlü öğrenimi ve muhafazasını savunanların varlığını devam ettirmesini şaşırtıcı bulur. Zira ona göre bazıları kendileriyle muttasıl bir isnada bağlanabilmenin mümkün olduğu otoritelerin ağzından vasıtasız olarak öğrenmek maksadıyla, bazıları ise

24 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 185.

25 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 183.

dini bir aktivite olarak gördüklerinden eski hadis eğitim usulünü sürdürmeye devam etti.²⁶ Rivâyetleri sadece kitaplardan öğrenmek arzu edilen bir durum değildi. Kitaplar pratik kullanım içindi; Peygamber'in sözlerini elde etme sevabını arzulayanların bunları rıhıyle "bizatihi o kitap sahiplerinin kendi ağzından" duymaları gerekmekteydi.²⁷

Netice itibariyle Goldziher'e göre "kitâbete muhalefet" başlangıçta yaygın değildi, daha sonraları ortaya çıkan önyargıların bir neticesiydi.²⁸ Goldziher hadis bilginleri arasında uzun süre tartışma mevzuu olan bu hususun salt teorik olduğunu ısrarla vurgulamaktadır ve hiçbir zaman umumiyetle benimsenen hadislerin yazılması uygulamasını değiştirecek bir konumda olmadığı kanaatindeydi.²⁹ Goldziher'e göre bu tartışmaların sebebi Ehl-i rey'in yazılı metinlerin hukukun serbestçe öğretilmesine engel olmasının önüne geçme çabalarıdır.³⁰ Goldziher yazıya karşı çıkılma sebeplerinden biri olarak dindar insanların, kasıtsız olarak, ancak kendi hataları sonucu hadisin orijinal sözlerini değiştirebilecekleri endişelerini zikreder. Ona göre bir diğer sebep de, hadislerin Kur'ân ile birlikte aynı otoriteyi paylaşmasına karşı çıkan geniş çevrenin hadislerin yazılmasına karşı çıkmasıdır.

III. Nabia Abbott (1897-1981)

Kur'ân ve hadis ilimleri ile ilgili ilk döneme ait paleografik örnekler üzerine çalışan Nabia Abbott, ulaştığı çok erken döneme ait yazmalardan hareketle İslâm dünyasında erken dönemlerde başlayan ve kesintisiz bir şekilde devam eden bir hadis yazım faaliyetinin varlığından söz etmektedir. Abbott'ın erken dönemden kastı sahâbe dönemidir, kesintisiz ifa-

26 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 183, 184.

27 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 169.

28 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 183.

29 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 183. Bu konuda Sezgin'in Goldziher'i yanlış anladığını iddia eden Schoeler şöyle der: "Goldziher hiçbir şekilde hadislerin çekinilmeden yazıldığı ilk zamanlardan sonra yazıya muhalefete sebep olan ve yazımı engelleyen teolojik ve dinî düşüncelerin ortaya çıktığını iddia etmemiştir. Dünyayı bâtl bir inançtan, yani hadislerin uzun bir süre şifâhî rivâyet edildiği inancından kurtarmak isteyen Sezgin, Goldziher'in görüşünü yanlış yorumlayarak bu sefer kendisi yeni bir bâtl inanç meydana getirmiştir." Gregor Schoeler, "Oral Torah and Hadith", *The Oral and the Written in Early Islam*, edited: James E. Montgomery, translated by Uwe Vagelpohl, (London and New York: Routledge Studies, 2006), s. 112.

30 Goldziher, *Muslim Studies*, II, 181.

desiyle ise klasik hadis külliyyatı derleninceye kadar ki süreçte hadislerin çoğunun şifâhî rivâyette birlikte yazılı olarak da aktarıldığına işaret etmektedir. Zira ona göre hadislerin yazılı nakli sıhhatlerini garanti etmektedir.

Hz. Âişe ve Hz. Hafsâ gibi Hz. Peygamber'in de okuma yazma bildiğini iddia eden Abbott, Araplar arasında okur-yazarın az olduğu ve Arap yazısının hususiyetlerinin yazılı hadislerin gelişmesine engel teşkil ettiği iddialarını geçerli görmemektedir.³¹ Zira ona göre hadisler Hz. Peygamber zamanında dahi az da olsa yazılıyordu. Hadislerin yazılmasına engel teşkil eden Kur'ân metinleriyle karışma korkusunun geçerli olmakla birlikte ikna edici bir iddia olmadığını düşünen Abbott, eş zamanlı bir şekilde hadis ve Kur'ân'ın standartlaştırılmasıyla bu karışmanın engellenebileceğine işaret etmektedir.³²

Abbott'a göre hadislerin erken dönemlerde standartlaştırılmasının önündeki engel okuma yazma bilmeme, karıştırma yahut sahâbeden bazısındaki yazma isteksizliği değil, Hz. Ömer'in endişesiydi. Hz. Ömer'in endişesi hadis ve sünnetin Kur'ân'ı tahrif etmese yahut yerini tutmasa da onunla rekâbet edebilecek bir kutsal literatür olma potansiyeliydi. Arabistan dışında fethedilen yeni yerlerde Kur'ân'a aşinalık olmadığından Hz. Ömer İslâm'da Yahudi ve Hıristiyanlıktakine benzer gelişmeden korktu. Sahâbeyi Hz. Peygamber'in hadisleriyle çokça ilgilenmeye karşı ikaz etti. İkazını dinlemeyenlere uyguladığı ağır cezalar diğerlerine de engel oldu. Hatta bulduğu hadis mecmualarını yok edip sahiplerini cezalandırdı. Pek çok sahâbî onunla hem fikir olmasalar da halifenin gazabına uğramamak için yazılı hatta şifâhî hadisleri kullanmaktan sakınmıştı. Nitekim Ebû Hüreyre, "Ömer yaşarken kırbaçlatır, hapse atar, ya da farklı şekillerde cezalandırır korkusuyla insanlar 'Allah'ın elçisi şöyle dedi' demeye cesaret edemezdi." diye rivâyette bulunmuştur.³³ Ancak yine de sonraki hadis külliyyatının asıl kaynağı, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik gibi hadis toplama, kaydetme ve rivâyet etmeye devam eden bazı sahâbedir.³⁴

31 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 6, 7.

32 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 7.

33 Nabia Abbott, "Hadith Literature-II: Collection and Transmission of Hadith", *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, (Cambridge, 1983), s. 289.

34 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 7-11. Berg'e göre Abbott, bu şekilde sahâbeden herhagi bir yazmanın gelmemesini gerekçelendirmektedir. Bu aynı za-

Abbott'a göre hicrî I. asrın ikinci yarısında gelişen olaylar neticesinde sözlü ve yazılı hadislere artan ilgi önündeki iki engel de kalkmış oldu.³⁵ Zira Halife Hz. Ömer vefât etmiş ve Kur'ân'ın Hz. Osman nüshası da tamamlanmıştı. Böylece Kur'ân ile hadislerin karışması tehlikesi kısmen giderildi. Abbott'a göre bundan sonra hadislerin dinî maksatlarla kullanımını arttı ve hadislerin yazılmasına muhalefet azalmaya başladı. Hadislerin yazılmasına muhalefet edenlerden olan Abdullah b. Ömer bile zamanla artan hadis koleksiyonunu yazdırdı.³⁶ Abbott, Goldziher ve Schacht gibi Batılı araştırmacıların bu erken döneme ait yazım faaliyetlerine dair sonraki haberlerin gerçekliğinden şüphe etmelerine hak verir. Kendisi de aynı şüpheleri taşımakla birlikte bunun büyük oranda haksız olduğunu belirtir çünkü bu dönemi tasvire oldukça uygundurlar.³⁷

Emevî iktidarının seküler yapısı nedeniyle bu dönemde profan edebiyata ağırlık verildiği şeklindeki Goldziher'in iddiasına karşın Abbott, Emevî halifeleri Muâviye, Mervân ve Abdülmelik'in hadislerin rivâyet ve yazımı hususunda önemli rol oynadıklarını ispata çalışır. II. Ömer hadis literatürüyle özellikle ilgilenmiştir. Abbott bunu söylerken bahsi geçen Emevî halifesinin Ebû Bekr b. Muhammed b. Hazm'ı hadisleri ve sünneti kaydetmekle görevlendirdiğini ifade eden Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*ının sadece Şeybânî rivâyetinde yer alan haberlere dayanır. Abbott onun sahih hadisleri korumak için çalışan pek çok halifeden yalnızca biri olduğunu ve Zührî'nin imparatorluğun farklı bölgelerinden çok miktardaki hadisi derlemekle vazifelendirildiğini söylemektedir. Abbott ayrıca Zührî'nin bu muazzam işi başardığını ve bu defterlerin (manuscripts) dağıtıldığını ancak vilayetlerdeki direnç ve II. Ömer'in zamansız ölümü sebebiyle fazla dikkat çekemediğini düşünmektedir. Bu sebeple Abbott, Goldziher'in bu konudaki kendine göre yanlısını düzeltmeye ve hadislerin yazılı rivâyetlerini teşvik etme konusundaki fonksiyonlarını vurgulayarak Emevîler'in hakkını teslim etmeye çalışmaktadır.

Hadislerin bu şekilde rivâyetiyle Abbott, Schacht'ın hadislerin sayısının artışı (material growth of tradition) teorisine karşı hadis sayısının

manda Abbott'un sahâbenin yazıyı hafızaya destek olarak kullandığı ve bu yüzden ezberlediklerinde yahut ölmek üzere olduklarında yazdıklarını imha ettiklerine yönelik iddiasının da bir delilidir. Bkz. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 56.

35 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 12.

36 Abbott, "Hadith Literature-II: Collection and Transmission of Hadith", s. 289.

37 Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 19.

hızlı genişlemesi olgusu hakkında aşağıdaki açıklamayı yapma imkânı bulmuştur. Özellikle aynı ailenin birbirini takip eden nesillerinin muhafaza ettiği oldukça uzun nüshalar ayrı kısımlara taksim edilmiş ve orijinal nüshanın isnadı bunlara eklenmiştir. Bu nüshalarda yüzlerce hadis bulunabilmekteydi. “Eğer tam anlamıyla kavranmazsa bu süreç hadislerin ani muazzam artışı izlenimi doğurabilir...”³⁸ Ayrıca Abbott şunu iddia eder: “Aile isnadlarının gelişimi ve yazılı rivâyetin sürekliliğinin kaçınılmaz sonucu özellikle hicrî I. asrın sonları civarında zaten birileri tarafından bir yerlerde yazılmış bulunan hadisler ve bunların geliştirdiği sünnet yığını her ne kadar bunlara nispetle oldukça küçük bir miktar ezberlenmiş hadis şifâhî olarak aktarılsa da ortaya çıkarmıştır.”³⁹

Yani Abbott, Schacht’tan farklı olarak aile isnadlarının gerçek olduğunu kabul etmekte ve onları genel anlamda hadislerin sıhhatinin garantisini olarak düşünmektedir. Böylece aynı zamanda gerçekleşen bu şifâhî ve yazılı rivâyetlerin her biri diğerini korumuş ve böylece hadislerin büyük oranda uydurulmasının önüne geçmiştir. Bu nedenle Abbott, sünnetin içeriğinin aşağı yukarı Zührî’nin zamanında sabitlendiği sonucuna varabilmektedir.

Abbott’a göre Goldziher kaynakların büyük çoğunluğu henüz basılmamış ve erken döneme ait olanların da henüz keşfedildiği bir zamanda pek çok şey başarmış olsa da bazı olguları görmezden geldi ve erken dönem İslâm kültür tarihinin son dönem İslâmî yorumu onu yanılttı. Çoğu muasırı gibi o Emevî dönemindeki kültürel gelişmeleri küçümsedi ve bu yüzden şifâhî rivâyetin konumuna odaklanmaya ve dolayısıyla erken döneme ait tüm yazılı literatürü hafızayı destekleyici geçici kayıtlar olarak düşünmeye devam etti.⁴⁰ Abbott, böylece Goldziher’in kendinden sonraki hadis araştırmacılarının yolunu kapamış olduğunu zira çoğunun Goldziher’in ötesine gitmeye cesaret edemediğini ilave eder.⁴¹ Hadis külliyatında yer alan rivâyetlerin hicrî I. asrın sonunda az çok sabitlendiği hususunda kendisiyle hem fikir olan Johann Fueck, Josef Horovitz, Rudi Paret ve James Robson’ı ise bunun haricinde tutar.

Abbott, ilim ve genellikle de şifâhî hadislerle ilgili araştırmalar yap-

38 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 29.

39 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 39.

40 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 64.

41 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 64.

mak üzere yapılan hadis yolculuklarını yani rihleyi ve varrâkların (kırtasiye kopyacılar) kullanımının, hadis nüshalarının kesintisiz kullanımı ve üretimine bir delil olduğunu düşünmektedir. Abbott'a göre şifâhî rivâyet gerçekte olduğundan daha fazla vurgulanmıştır. Çünkü Batılı bilim adamları hadis kavramını doğru bir şekilde anlayamamışlardır. Yazılı malzeme işaret eden isnadlardaki Arap terminolojisi de yanlış anlaşılmıştır. Sahîfe kelimesi ilk söylenen için bir örnektir. Bu kelime genellikle "yazılı malzeme sayfası" diye tercüme edilmektedir. Hâlbuki tek bir yapraktan büyük bir deftere kadar değişik malzemeler anlamına gelebilmektedir. İkinci söylenen örnek ise şifâhî rivâyete delâlet ediyor görülen haddese (rivâyet etti) ve ahbera (haber verdi) kelimeleridir. Abbott, bunların yazılı rivâyetler için de kullanıldığını söylemiştir. Ayrıca kaynaklarda yer alan ve muayyen bir hadisçinin yazılı malzemeyi hiç kullanmadığını ifade eden açıklamalar basitçe onun böylesi malzemeleri genel olarak kullanmadığı anlamına gelebilir. Mamafih bütün bunlar Abbott'un şifâhî rivâyeti hadis uydurma ile, yazılı rivâyeti ise sahilikle özdeşleştirdiği anlamına gelmektedir. Zira Abbott şöyle der: "Şekil yahut muhtevanın aşırı akışkanlığıyla şifâhî rivâyeti genelde birlikte oldukları ima edilen bilinçli ya da bilinçsiz hadis uydurma faaliyetiyle özdeşleştirmek elbette anlamsız olurdu. Yine yazılı kaydı şekil ve muhtevanın tam olarak sübutuyla ve böylelikle uydurma olasılığını ortadan kaldırmış olma imasıyla eşit tutmak da aynı derecede manasız olurdu. Ancak şifâhî rivâyetin gerçekte hadis uydurmaya yazılı tespitten daha fazla vesile olduğunu kabul etmemek de saçma olurdu."⁴²

Netice itibariyle, Abbott'a göre hadislerin yazılı kaydı kısmen Hz. Muhammed döneminde başladı ve Zührî'nin, onun öğrencilerinin ve bu dönemin diğer pek çok âliminin edebî faaliyetleri sayesinde hadislerin büyük çoğunluğunun yazılı kaydı tamamlandı. Bundan sonra ise bu malzeme kesintisiz olarak yazılı bir şekilde korundu ve mevcut eserlerde tekrar tekrar kendini gösterdi. Ona göre kaynaklar da ısrarla şifâhî ve yazılı rivâyetin yazıyı ve önemli metinlerin özünü nesilden nesile korumak maksadıyla kullanıldığına işaret etmektedir.⁴³

42 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 64.

43 Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 82-83.

IV. Gregor Schoeler

Batı'da İslâm araştırmacıları arasında İslâm'ın erken dönemlerinde yazının kullanımı ve yazılı-şifâhî rivâyet meselesine dair pek çok çalışması bulunan, konuyu en geniş şekilde ele alan kişi Gregor Schoeler'dir. Schoeler'e göre yazılı-şifâhî rivâyet tartışmalarının odak noktası klasik dönem İslâmî bilgiyi öğretim metotlarının sahip olduğu özelliklerdir. O üç öğretim metodunu ele alır: **semâ** (duyma), **kıraat** (ezberden okuma) ve **vicâde** yahut **kitâbet** (yazılı malzemeyi kopyalama). Klasik dönem İslâmî bilgiyi öğretim metotlarının hususiyetlerini modern akademik ders (Vorlesung) modelinden hareketle izaha çalışan Schoeler modern Akademi Enstitülerini, İslâm'daki en makbul rivâyet metodu olan **semâya** benzetmektedir⁴⁴. Bu öğretim metodunda öğrenciler bir hocanın (şeyh) yahut onun temsilcisinin yazılı notlardan yahut ezberden okuduklarını dinlemektedir. Ona göre sadece kıraat -ki daha sonraları arz olarak da anılmıştır- semâya denk görülmüştür. Semâ gibi bir ders türü olan kıraatte de öğrenci hocanın eşliğinde bir konuya dair elinde mevcut malzemeyi bazen ezberden bazen de yazılı notlarından okumaktadır. Hoca ise diller ve düzeltmeler yapar. Bu tür dersler "mecâlis" yani meclislerde veya ders halkalarında yapılmıştır. Schoeler bu iki rivâyet metodunun yanı sıra **vicade** ve **kitabette** bir hocadan dinleme söz konusu olmadığından daha düşük mertebede öğretim metotları olarak bahsetmektedir.

Schoeler bilginin yazılı-şifâhî nakliyle irtibatlı olarak İslâmî öğretim metotlarının temel özelliklerinden hareketle şu tespitleri yapar: Bir hoca malzemesini (rivâyetlerini) bir derste (semâ) genellikle yazılı notlarına dayanarak ya da bazen ezberinden aktarır. İkinci durumda bile o normal olarak yazılı kayıtlara sahiptir. Aynı konuyla ilgili farklı derslerde malzeme genellikle farklı şekillerde sunulur ve bu performanslar (sunum performansı) farklı rivâyetlere neden olur. Aynı şekilde öğrenciler derste not alır ya da sonrasında derste aldığı notları nakletmek ister ve böylece ezberden ya da başkasının kayıtlarından yazılı bir nüsha ortaya çıkar. Bu şekilde ortaya çıkan nüsha birbirinden farklı olmalıdır. Böylesi bir akıl yürütmeye Schoeler bir eserin nüsha farklılıklarının ve rivâyetlerdeki farklılıkların sebeplerini şöyle açıklar: Bir hoca elindeki malzemeyi farklı derslerde farklı şekillerde sunmuş olabilir yahut talebe farklı yazılı kayıt-

44 Gregor Schoeler, "The Transmission of the Sciences in Early Islam", editör: James E. Montgomery, çev. Uwe Vagelpohl, (London and New York: Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2006), s. 29.

lar almış olabilir. Talebeler ve onların talebeleri malzemeyi farklı rivâyet etmiş olabilir. Metnin orijinal kelimelerinin değişmesinin yanı sıra, silme, ziyade maksatlı tashihler hatta sıkıştırma ve dışarıdan tahrifatlar bu süreçte meydana gelebilir.⁴⁵

Bu noktadan hareketle Schoeler, yazılı ve şifâhî rivâyetin birbirini tamamen dışarıda bırakmaktan ziyade, tamamlar gözükmekte olduğu neticesine varır.⁴⁶ Ona göre böylece İslâm'ın erken dönemlerinde bilginin yazılı mı yoksa sözlü mü rivâyet edildiği meselesi kolaylıkla kavram tartışmasına dönüşür. Bu yüzden Schoeler "yazılı rivâyete" muhalif olarak "sözlü rivâyet" ifadelerini tekrarlamak yerine İslâm'ın erken dönemlerindeki ders ve öğretim faaliyetlerinden bahsetmenin daha doğru olacağını ifade eder. Bu takdirde yazılı rivâyet taraftarları gibi isnadda kullanılan "bana anlattı/nakletti" gibi aslında kaynakları yazılı olduğu halde şifâhî rivâyeti çağrıştıran ifadelerle neden aramaya gerek kalmaz. Öte yandan şifâhî rivâyet taraftarlarının yaptığı gibi kaynaklarda sürekli atıf yapılan âlimlerin yazdığı ya da kullandığı kütüb, defâtir, suhuf, karâtis gibi kelimeleri yeniden yorumlamak için çare aramaya ya da oldukça abartılmış inanılmaz hafıza güçlerine dair rivâyetlere başvurmaya gerek kalmaz.⁴⁷

Schoeler, klasik literatürde rivâyet metodunu ifade için şifâhen/er-rivâye eş-şifâhiyye ya da kitâbeten/er-rivâye el-kitâbiyye gibi kavramlara rastlamadığımızı ancak bunların şifâhî ve yazılı rivâyetin tam karşılıkları olduğunu belirterek metinlerde geçen er-rivâye el-mesmû'a'yı işitilen rivâyeti kastettiği halde "sözlü rivâyet" olarak anlamının yanlışlığına işaret eder. Ona göre buradaki vurgu konunun öğrenci tarafından işitilmiş olma gerekliliğidir; hocanın yazılı kaydından ya da ezberinden ders yapması yahut öğrencinin eş zamanlı not alması ya da öğrencinin okunamı ilk önce ezberinde tutmuş olması daha az önem taşımaktadır. Bu bağlamda sözlü/yazılı rivâyet terimlerinden kaçınmakla rivâyet metodları ile sıhhat sorunlarını birbirine karıştırmaktan kurtulunabileceğini teklif eder. Zira yazılı rivâyeti tahrif sözlü rivâyette olduğu kadar kolaydır.⁴⁸ Bütün

45 Schoeler, "The Transmission of The Sciences in Early Islam Revisited", s. 45.

46 Schoeler, "The Transmission of the Sciences in Early Islam", s. 41.

47 Schoeler, "The Transmission of the Sciences in Early Islam", s. 41.

48 Van Ess de bu hususa şöyle işaret eder: "Yazılı rivâyetin erken dönemlerdeki mevcudiyetini kabul sıhhati garantilemez." Goldfeld ise; rivâyetleri yazılı kaynaklara dayanan eserlere büyük oranda itibar eder. Ancak yine de bunun sözde ya da muhtevada ziyade, eksiklik, hatta kasıtlı tahrife engel olmayacağını da belirtir. Goldfeld'e göre bu

bu tespitlerin ardından Schoeler bilginin sözlü/yazılı rivâyetinin birbirini tamamladığı semâ yahut kıraat şeklindeki ders metodu ile Orta Çağ İslâmı'nın modern araştırmacıların gözünde bilginin güvenilir ve sahih bir şekilde yayılabildiğini sağlayan bir müessese kurduğunu söyler.

Schoeler, İslâm'ın kendine has rivâyet metodunun menşesine dair tespitlerde bulunarak, Horovitz'in İslâm'daki isnad sisteminin Yahudilerden mülhem olduğu şeklindeki görüşüne katılmaktadır. Bununla birlikte İslâm'daki isnad sistemini etkilemesi muhtemel iki literatür daha tespit etmektedir. Bunlardan birincisi Câhiliyye dönemi şiir rivâyet sistemi diğeri ise geç antik çağ okul geleneğidir.⁴⁹ Nitekim şiir sanatı "Arapların ilmi" olarak görülüyordu ve bu ilmin kendine has bir rivâyet usûlü vardı. Bir şairin bir veya daha fazla ravisi vardı, bu raviler şiirleri ezberliyorlardı. Çok erken devirlerden itibaren bu raviler bazen hafızaya yardımcı yazılı kayıtlar kullanmaktaydılar.⁵⁰ Bu şekilde metnin otantik versiyonuna sahip olabildiği ve onu yayabilmişlerdir. Abbasî döneminin ilk zamanlarına kadar bazı raviler metinlerini keyfi bir şekilde ele aldılar; hatta bazı şairler ravilerinden şiirlerini kontrol edip, küçük hatalarını düzeltmelerini beklemişlerdir. Schoeler'e göre böylesi bir rivâyet şekli daha gelişmiş haliyle İslâmî ilimlerin rivâyet metoduna o kadar benzemektedir ki birincisinin ikincisini etkilediğini söylemek mümkündür.⁵¹

Öte yandan ona göre İslâm'daki semâ rivâyet tekniği pek çok yönüyle son dönem İskenderiye okul dersleriyle benzeşmektedir.⁵² Müslüman-

değişimleri ravi kontrol eder yani genel kabul görmüş son halini alan bir metin asla kendi orijinal hususiyetlerini tamamen kaybetmez. Goldfeld, "The Tafsir of Abdallah b. Abbas", *Der Islam*, sayı: 58, (1981), s. 126, 135.

49 Schoeler, "The Transmission of the Sciences in Early Islam", s. 42. Bu iki literatürle benzerliklerin ve kısmî farklılıkların bol örneklerle ortaya konulduğu ve iddianın nasıl temellendirildiğine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Schoeler, "Oral Poetry Theory and Arabic Literature"; s. 91. Ayrıca bkz. Schoeler, "Oral Torah and Hadit Transmission, prohibition of writing, redaction", s. 111.

50 Schoeler, yazının burada sözleşme, mektup vs için gördüğü işlevden tamamen farklı bir fonksiyonu olduğuna işaret eder. İkinci durumda esas temel bir amaca hizmet ettiğini ilkinde yani şiir rivâyetinde ise yardımcı bir rolde olduğunu söyler. Örnekler ve ayrıntılar için bkz. "Writing and Publishing On the Use and Function of Writing in Early Islam", s. 62-67.

51 Schoeler, "The Transmission of The Sciences in Early Islam", s. 42.

52 Schoeler İskenderiye okullarındaki ders işleyiş yöntemini şöyle tasvir eder: "Hocanın elinde yorum yapacağı eserin bir nüshası vardır ve tefsire dair tartışmaların her aşamasında ona atıfta bulunur. Tefsir hâlihazırda hocanın kendi not defterinde yazılıdır.

ların hocalarından işittiklerini kaydetmek için kullandıkları not defterleri (defterler) ve kitaplar (ki genellikle ketebe an olarak ifade edilir) İskenderiye’de öğrencilerin tuttıkları *apo phones* (sesten, sema) ders notlarına benzerdir.⁵³ Erken dönem İslâm’daki İskenderî tefsir öğretim faaliyetine en yakın benzerlik Kur’ân tefsirleridir. Her ikisinde de sabit bir metinden hareketle hoca yorum yapmaktadır. Öğrenciler ise yorumu işitir ve notlar alır. İslâm’ın erken dönemlerinde Kur’ân tefsirine yönelik meclisler de buna çok benzerdir. İskenderiyede İslâm’da olduğu kadar şifâhî vurgunun olmadığına işaret eden Schoeler benzerliklere çok vurgu yapmanın doğru olmadığını sadece yapısal benzerliklerin söz konusu olduğunu belirtir Schoeler’e göre Goldziher’in de işaret ettiği üzere yazım karşıtlığı yazılı kaydı eleştiren ve destekleyenler arasında daha çok teoride kalan büyük bir tartışmaya dönüştü ve çok önceleri yerleşmiş bulunan hadislerin yazılması uygulamasına hiçbir etkisi olmadı.⁵⁴

Sezgin yazının ve yazılı bir literatürün varlığını çok erken dönemlere hatta hicrî birinci asra götürürken Schoeler, sahâbeden bazısının Hz. Peygamber’in söz ve davranışlarını not etmesinin bir gerçek olduğunu ancak bunun hakiki sistematik bir çaba olarak algılanamayacağını vurgular.⁵⁵ Schoeler, Sezgin’in bahsi geçen iddiasına yönelik bir çaba olarak kaynaklarda geçen “Kıraat Kitabı”, “İhtilaf Kitabı” gibi başlıkları gerçek kitaplar şeklinde yorumlamasını eleştirmektedir. Schoeler’e göre Arap terminolojisinde ister dağınık notlar halinde olsun isterse yayınlanmış bir kitap, herhangi bir ayırım söz konusu edilmeksizin yazılı her şeyin “kitâb” diye adlandırılması büyük bir eksikliktir.⁵⁶ Eski Yunan dili ise hafızaya yardımcı ilkel ders notları ile yazım kurallarına göre oluşturulmuş ve yayınlamış edebi eserler arasında doğru ve tam bir terminolojik ayırım sağlar.⁵⁷ Birinci türe “hypomnêma”; ikincisine ise “syngramma” denir.⁵⁸

Aynı dersi tekrar ettiğinde hoca yeniden aynı notlarına başvurur. Nitekim metindeki nadir değişiklikler metinde ya yazılıdır ya da şifâhen açıklanır.” Bkz. Schoeler, “The Transmission of The Sciences in Early Islam Revisited”, s. 47.

53 Schoeler, “The Transmission of The Sciences in Early Islam Revisited”, s. 47.

54 Schoeler, “Oral Torah and Hadit”, s. 113-11; Goldziher, *Muslim Studies*, s. 181.

55 Schoeler, *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*, (London and New York: Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2010), s. 20.

56 Schoeler, “Writing and Publishing”, s. 79.

57 Schoeler, “Oral or Written Transmission”, s. 46.

58 Liddle and Scott, *Greek-English Lexicon*, s. 742.

Bu iki terimi Arap literatürüne uygulayan Schoeler, Sezgin'in bahsettiği dönemlerde henüz tam bir kitap (proper book) ve ilmî eserin bulunmadığını söyler. Schoeler, XIX. yüzyılda Sprenger ve Goldziher gibi araştırmacıların hypomnêma ve syngamma arasındaki ayrımı açıkça dile getirmelerine rağmen Sezgin'in bunu dikkate almamasının onu *GAS*'ın tamamını etkileyen ciddi bir hataya sürüklediğini iddia eder.⁵⁹ Bu yüzden fihristteki her bir madde için, "kitâb" kelimesinin ne tür bir yazıya delalet ettiğini açıklaması gerektiğine işaret eder.

Schoeler hypomnêma ile syngamma arasındaki farklılığı tamamen aynı olmasa da bir yandan kitabet (yazılı kayıt) ile tedvin (büyük miktarlardaki koleksiyonlar) diğer yandan ise tasnif (konularına göre bölümlere ayrılan sistematik malzeme) arasındaki ayrıma benzetir. Nitekim ona göre hicri ikinci asırdaki musanneflerin (Veki b. el-Cerrâh, Sa'îd b. Ebî Arûbe'ninkiler gibi) çoğunluğu hala syngammata değil, hypomnêmatadır. Schoeler'e göre kendisinin en önemli bulgusu, hicrî ikinci asrın ortalarında ortaya çıkan musanneflerin hala şifâhî derslere dayandığını söylemesidir. Bu yüzden onun tanımlamasına göre bu eserler syngammata ve hypomnêmata arasında orta bir türe aittir.⁶⁰

Schoeler, hadislerin kaydedilmesi ve rivâyeti uygulamasındaki coğrafî farklılıkların Doğu ile Batı yani Irak ve Suriye arasında rekâbet (düşmanlık) doğurduğunu ve bu rekâbetin sırasıyla "rivâyetlerin yazılı kaydına muhalif hadisler"de ve hafızanın önemine dair artan vurguda kendini gösterdiğini söyler.⁶¹ Bu iddiasını ispat için Schoeler Schacht/Juynboll'ün müşterek râvi teorisine göre söz konusu muhalif hadisleri incelemektedir.⁶²

Neticede Schoeler'e göre klasik külliyatla birlikte hadisler kesin bir şekilde yazıya aktarılmıştır. Yahudilikte olduğu gibi İslâmiyet'te de sözlü öğreti ikinci bir yazılı öğreti haline gelmiş ve ilk yazılı öğreti kadar hürmet görmüştür.⁶³ Ancak yine de yazıyı savunanlar rakiplerine karşı hiçbir zaman mutlak galibiyet kazanamamışlardır. Zira uzun bir süre şifâhî ri-

59 Schoeler, "Writing And Publishing", s. 79.

60 Schoeler, "Oral or Written Transmission in Early Islam", s. 43.

61 Schoeler, "Oral Torah and Hadit", s. 120-127.

62 Analizin ayrıntıları, tespitler ve isnad şemaları için bkz. Schoeler, "Oral Torah and Hadit", s. 124-140.

63 Schoeler, "Oral Torah and Hadit", s. 129.

vâyeti savunanlar hicri III. asır ve sonrasında bir hocanın dersinde işitilen semâya dayalı rivâyetin etkisini devam ettirmişlerdir. Nitekim sadece yazılı olan (kitâbete dayanan) rivâyet önceden olduğu gibi zayıf kabul edilmiş ve mümkün merteye bundan sakınılması gerekli görülmüştür. Buhârî, Müslim vd. eserlerinden oluşan klasik hadis külliyyatı bile teoride sema yoluyla alınmış olması gerekirken, pratikte sadece bazı âlimler bu devasa eserlerini tümüyle hocalarının yahut otoriter ravilerinin derslerinde dinleyebilmişlerdir.

Sonuç

Hadislerin yazılı-şifâhî rivayeti meselesi Batılı pek çok araştırmacının da dikkatini çekmiştir. Söz konusu araştırmacıların konuya dair tespit ve değerlendirmelerine baktığımızda meseleyi genellikle rivayet tarihini aydınlatmak maksadıyla değil hadislerin sıhhatinin bir ölçüsü olarak ele aldıkları ve bu bakış açısıyla açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Batılı araştırmacıların bir kısmı hadislerin tamamen şifâhen rivayet edildiğini ve dolayısıyla sahih olmadıklarını diğer bir kısmı ise yazılı rivayet eddiklerini ve dolayısıyla tahrife açık olduğunu iddia etmektedir. Meseleyi yazılı hadis kaynaklarından hareketle açıklamaya çalışan araştırmacıların ise nispeten daha isabetli ve objektif neticelere vardığı görülmektedir. Hâlihazırda rivayet tarihinin aydınlığa kavuşması için yapılması gereken ise hadislerin yazılı-şifâhî rivayeti meselesini sıhhat ile irtibatlandırmaksızın temel hadis külliyyatının yazılı kaynaklarının var olup olmadığını metin mukayeselerinin neticesine bırakmaktır.

Kaynakça

Aloys Sprenger, "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muselmans", *Journal of the Asiatic Society*, V, [1856].

Chamnti Tsılıgkır, Hadis Rivâyetide Fakih Ravinin Rolü, MÜSBE, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, [İstanbul, 2008].

Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, [Ankara: Kitâbiyât, 2000].

Gregor Schoeler, *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*, [London and New York: Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2010].

-----, "Oral Torah and Hadit: transmission, prohibition of writing,



redaction”, *The Oral and the Written in Early Islam*, editör: James E. Montgomery, çev. Uwe Vagelpohl, [London and New York: Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2006].

-----, “The Transmission of The Sciences in Early Islam Revisited”, *The Oral and the Written in Early Islam*, editör: James E. Montgomery, çev. Uwe Vagelpohl, [London and New York: Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2006].

-----, “The Transmission of The Sciences in Early Islam: oral or written?”, *The Oral and the Written in Early Islam*, editör: James E. Montgomery, çev. Uwe Vagelpohl, [London and New York: Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2006].

-----, “Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in Early Islam”, *The Oral and the Written in Early Islam*, editör: James E. Montgomery, çev. Uwe Vagelpohl, [London and New York: Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2006].

Harald Motzki, “Introduction”, *Ḥadīth Origins and Developments*, editör: Harald Motzki, [Great Britain: Ashgate, 2004].

Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-ilm*, thk. Yusuf el-Iş, [Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebevî, 1974].

Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, [Richmond: Curzon Press, 2000].

Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, I-II, ed. S.M. Stern, çev. C.R. Barber-S.M. Stern, [London: George Allen&Unwin Ltd., 1971].

İbrahim Hatiboğlu, “Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi”, *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm*, editör: Ahmet Yücel, [İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003].

Johann Fueck, “The Role of Traditionalism”, *Ḥadīth Origins and Developments*, editör: Harald Motzki, [Great Britain: Ashgate, 2004].

Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulûsi Yavuz, [İstanbul: İz Yayıncılık, 1993].

Muhammed Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, [İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966].



Dilek Tekin

Nabia Abbott, "Hadith Literature-II: Collection and Transmission of Hadith", *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, [Cambridge, 1983].

-----, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition*, [Chicago: The University of Chicago Press, 1967].

-----, *The Rise of Arabic Script and Its Quranic Development*, [Chicago, 1936].

Nimetullah Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: VI, sayı:1, [İstanbul: Süha Yayıncılık, 2008].

Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. Yaşar Kandemir, [İstanbul: İFAV, 1997].



Ölü Deniz El Yazmaları ve Tarihteki Yeri*

Halil Temiztürk*

Öz

Sosyal bilimler alanındaki çalışmalar gün geçtikçe artmakta, bu çalışmalardaki ilginin önemli bir kısmı da dinler ve onların tarihi süreçlerini kapsamaktadır. Özellikle dinlerin kendilerini ifade ettikleri ve ana referans kabul ettikleri kutsal kitapların tarihsel gelişimleri bu ilginin temel odağı olmaktadır. Bu açıdan, Eski Ahit metinlerinin oluşum süreci olan, Yahudilik ve Hıristiyanlığın geçiş dönemini aydınlatan, Ölü Deniz el yazmaları, önemli bir keşiftir. Bu makalede keşif ile ilgili tarihi süreç, yazmaların sahipleri hakkındaki tezler, mevcut Tevrat metni ile olan benzerlik ve farklılıklar ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Ölü Deniz, Kumran, Yahudilik, Hıristiyanlık, Esseniler.*

Abstract

Dead Sea Scrolls and Their Place in History

Studies in the social sciences has increased day by day and a part of this work has involved the process of history of religions. Especially, main focus of attention are holy books, which religious accept them as primary reference and process of history development of holy books. In this respect, the Dead Sea manuscripts is an important discovery that Judaism and Christianity illuminates the transitional period. This is also the formation process of the Old Testament text. We will discuss about the following topics: historical process of the discovery, arguments on the owners of writing, the similarities and differences with Tanakh text.

Keywords: *Dead Sea, Qumran, Judaism, Christianity, Essenes*

Atıf: Halil Temiztürk, "Ölü Deniz El Yazmaları ve Tarihteki Yeri ", *KTÜİFD*, c. 2, sy. 1, Bahar/2015, s. 63 - 87.

* Makale, yazarın yüksek lisans tezine dayanmaktadır.

** Arş. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı, haliltemizturk@gmail.com

Giriş

Dinler tarihi bilim dalı, içinde 'din' ve 'tarih' gibi iki köklü geleneği barındıran ve dini fenomenleri tahlil ederken, dinin içinde neşv-u nema ettiği tarihi kodları yadsımadan yorumlayan bir disiplindir. Dolayısıyla, mensupları tarafından benimsenen kutsal kitapların, hem teolojik argümanlar barındırdığı hem de indirildiği/yazıldığı dönemin tarihi dokusunu bizlere ulaştırdığı bilinmektedir. Vahiy kaynaklı dinlerin iki temsilcisi olan Yahudilik ve Hıristiyanlığın temel referans kaynaklarının oluşma aşaması da aynı doğrultuda değerlendirilmektedir. Yahudi cemaati içinde doğan Hıristiyanlık, Hz. İsa ve havarileri ile dış dünyaya açılmıştır. Hıristiyanlığın, Yahudilikle aynı mekân ve zaman diliminde var olma savaşı verdiği erken dönemde, bu iki geleneğin nasıl bir etkileşim içinde olduğunu, bölgede yaşanan dini ve siyasi atmosferin, kutsal kabul edilen metinlerin yorumlanmasını hangi ölçülerde etkilediğini sağlıklı bir şekilde ortaya koymak dinler tarihinin önemli çalışma sahalarından biridir.

İşte yukarıda bahsedilen bu geçiş aşamasına denk gelen, MÖ. I. yüzyıl ile MS. I. yüzyıl arasında yer alan dönemde, Yahudi topraklarında kendi kimliklerini yaşamak için çalışan ve yazdıkları metinleri korumayı başaran, kendi iç disiplin kuralları ile varlıklarını devam ettiren Kumran cemaatinin¹ kayda geçirdiği yazmalar, kendilerinden yüzyıllar sonra keşfedilmiştir. Keşifle beraber, Yahudi literatürünün önemli bir kısmı olan Tanah'ın² oluşturulma aşaması, yazmaların sahipleri, yazmaların nasıl yazılıp saklandığı ve Eski Ahit metinleri ile bağlantısı gibi onlarca soru araştırmacıların; hazine bulma merakı ise definecilerin yollarını Ölü Deniz bölgesindeki bu ıssız mağaralara yöneltmiştir. Keşfin duyulması ile beraber kamuoyunun da bu konudan haberdar olması yazmalara bir an önce ulaşma heyecanını artırsa da, bu eserlerin yayımlanması uzun bir süreçten sonra gerçekleşmiştir. Bu durum yazmalar hakkında oluşan merakı daha da artırmış ve yazmaların yayımlanması için kamuoyu baskısına dönüşmüştür. Ancak bu baskı yazmaların yıllar süren yayımlanma sürecine neredeyse hiç etki etmemiştir. 1947 yılında bulunan yazmalar

1 Bu cemaatin kimler olabileceği yönündeki tezleri daha sonra ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz için bu tartışmaları bir kenara bırakıp şimdilik cemaati 'Kumran cemaati' olarak adlandırmayı uygun buluyoruz.

2 Tanah, Tora, Neviim ve Ketuvim kitaplarının baş harflerinden oluşan ve Kitab-ı Mukaddes'in Eski Ahit kısmı için kullanılan isimdir.

elli yıllık bir gizemin ve akademik başarısızlığın³ ardından 1991 yılında çevrilmiş ve yayımlanmıştır. Bütün bu olumsuz sürece rağmen, dönemin dini atmosferini yansıtan ve Masoretik metin⁴ ile olan benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan yazmalar, bazı bilim adamları tarafından 'XX. yüzyılın en önemli keşfi' olarak adlandırılmaya layık görülmüştür.⁵

Bu makalede, bilim ve arkeoloji dünyası ile beraber dinler tarihi alanında da akademik bir heyecana yol açan ve Yahudilik ile Hıristiyanlık tarihi açısından karanlık bir geçiş dönemine ışık tutan Ölü Deniz el yazmalarının keşif süreci ve önemi ele alınacaktır. Bununla beraber, Türkiye'de üzerinde çok fazla çalışma bulunmasa da⁶, başta Amerika olmak üzere üniversitelerde kürsüleri kurulan⁷ Ölü Deniz yazmalarının muhtevası, Tanah ve halakha⁸ literatürüne olan katkısı, dönemin dini ve tarihi

3 Geza Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazıtları*, çev. Nurfer Çelebioğlu, (İstanbul: Nokta Kitap, 2005), s. 31.

4 Yahudi kutsal kitaplarının resmi redaksiyonu çerçevesinde son şeklini alan metindir. En eski İbranice nüshası X. yüzyıla ait Halep Kodeksidir.

5 Daniale Piatelli-Bernard S.Jackson, *An introduction to the history and sources of Jewish Law*, (New York: Oxford University Press, 2002), s. 30.

6 Bu alanda yapılan Türkçe müstakil çalışmalardan biri, yazmalarla Esseni cemaati arasındaki bağı ele almıştır. Bkz. İsmail Kazez, *Esseniler ve Ölü Deniz yazmaları*, (Basılmamış Yüksek lisans tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2001). Diğer bir çalışma ise, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın ayrışarak farklı birer din haline gelmesini temel teolojik kavramlar üzerinden tarihsel süreci dikkate alarak değerlendiren ve ayrıca bu yazmalara ilişkin yapılan araştırmalardan hareketle mukaddem dinlerin yanında İslam hakkında ortaya atılan iddiaları değerlendiren bir doktora tezidir. Bkz. Mustafa Selim Yılmaz, *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, 2011). Ayrıca makaleye kaynaklık teşkil eden ve Ölü Deniz El Yazmaları'nın keşfi ve içeriği ile yazmaların Yahudi ve Hıristiyanlık bakımından değerlendirildiği yüksek lisans tezidir. Bkz. Halil Temiztürk, *Ölüdeniz El Yazmaları ve Yahudi Literatüründeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2012).

7 Batı'da yazmaların bulunduğu Ölü Deniz bölgesi içerisinde yer alan ve en önemli dokümanların çıkarıldığı ve zamanla da Ölü Deniz kavramının yerine de kullanılan, Kumran bölgesine atıfla 'Qumran Studies' olarak çalışmalar yapılmaktadır. Harvard, Oxford, Hebrew, Groningen, Tubingen, Madrid gibi üniversiteler, Kumran yazmaları için ayrı bir çalışma alanı kuran üniversitelerin başında gelmektedir. Amerika ve Avrupa'da bu konuda çalışma yapan bilim adamları ve kurumların çalışma alanları için bkz. Devorah Dimant, *The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective: A History Research*, (Leiden: Brill, 2012).

8 Yahudi şeriat kuralları için kullanılan kavramdır.

arka planı ile beraber aktarılacaktır. Şüphesiz bu çalışmada keşfedilen ve tercüme yapılan bu devasa külliyatı⁹ oluşturan parşömenler ile belgeleri sıralamak ve içeriklerinin teolojik yorumlarını yapmak imkânsızdır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı ve sınırı, Türkçe eserlerin oldukça az olduğu bir alanda okuyucuya ansiklopedik mahiyette bir bilgi dağarcığı sunmak olarak belirlenmiştir.

A. Yazmaların Tarihlendirilmesi

Yazmaların keşfi ile beraber, bu dokümanların otantikliği meselesi gündeme gelmiştir. Zira Kutsal kitap metinlerinin, Masoretik metinden önceki bir döneme mi yoksa Mişna¹⁰ çalışmalarından sonraki bir döneme mi ait olduğu, çok önemli bir husustur. Yazmaların hangi dönemlere ait olduğunun tespitine dair ilk çalışma 1950 yılında radyo karbon testi ile yapılmıştır. Bu çalışma sonucu MÖ. 200- MS. 33 yılları arasında bir zaman diliminde ortaya çıktığı tespit edilmiştir.¹¹ Bu karbon testlerinin ardından metinler, şekil, içerik ve yazı stili çerçevesinde paleografik test süzgecinden geçirilmiş ve ortaya çıkan zaman dilimi MÖ. 225-MS. 50 olarak belirlenmiştir.¹² Ardından yapılan fonetik, morfoloji ve ortografi¹³, çalışmaları da bahsedilen tarih aralığına yakın sonuçlar vermiş ve genel aralık MÖ. 200- MS. 100 olarak teyit edilmiştir.

Böylelikle Ester kitabı hariç, Tevrat'ın tamamını barındıran yazmaların, Yahudilerin ellerinde bulunan ve X. yüzyıla ait olan en eski İbranice Tevrat nüshasından on asırdan daha fazla bir zamana ait olması, bu keşfin önemini bir kat daha arttırmıştır. Yazmaların çoğunluğu İbranice olmakla beraber, Grekçe ve Aramice nüshalar da mevcuttur.¹⁴ Bu çalışmaya kay-

9 972 parçadan oluşan bu yazmaların, açıklamaları ile birlikte yayımlandığı *Discoveries in the Judean Desert* (DJD) serisi otuz dokuz ciltlik bir eserdir.

10 MS. 180-220 yılları arası Rabbi Yehudah ha Nasi önderliğinde derlenen Mişna, Talmud'un da ilk bölümüdür ve Yahudilikte 'Sözlü Tora' olarak kabul edilir.

11 Doudna, G. "Carbon-14 Dating", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (EDSES), ed. Schiffman v.dğr., Vol. I, (Oxford: 2000), s. 120.

12 Maxine L. Grossman, *Rediscovering the Dead Sea Scrolls: An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, (Grand Rapids: B. Eerdmann Publishing, 2010), s. 49-50.

13 Kelimelerin hecelemesi sırasında, değişen ses değerlerini inceleyen bilim dalıdır.

14 İsrail Antik Eserler Dairesi'nin resmi sitesinde 764 İbranice, 217 Aramice, 131 Grekçe fragman bulunduğu belirtilir. Bunun yanında Nebati diline ait olan 12 ve 25 adet hangi dile ait olduğu bilinmeyen metin de yer almaktadır. Bkz. <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive>, (15.12.2014)

naklık eden metinler, Kudüs'te bulunan İsrail Müzesi önderliğinde başlatılan 'Dead Sea Scrolls Dijital Project' kapsamında İbranice ve İngilizce olarak <http://dss.collections.imj.org.il/> internet adresinde yayımlanmıştır. Ayrıca, yazmalar, İngilizce tercüme ve açıklamaları ile beraber, bu alanda önemli isimlerden biri olan Geza Vermes'in, *'The Complete Dead Sea Scrolls in English'* adlı eseri ile Florentino Garcia Martinez'in, *'The Sea Scrolls Translated The Qumran Texts in English'* adlı eserlerinde yayımlanmıştır.

B. Yazmaların Önemi

1. Masoretik Metnin Tarihi Açısından: Yukarıda da bahsedildiği gibi Tanah'a ait İbranice metinler MS. 10. yüzyıla ait olan Halep Kodeksidir. Dolayısıyla yazmalar, Masoretik metin ile tam anlamıyla uyumlu olmasa da¹⁵ önemli ölçüde Tanah metinlerinin otantikliğinin belirlenmesindeki yaklaşık 10 asırlık kayıpları tamamlamaktadır.

2. Apokrif¹⁶ Metinler Açısından: Yazmalar, barındırdığı Enoch, Jübileler, Ben Sirah'ın Hikmeti, Yeni Kudüs, Semavi Prens Melkisedek gibi eskatolojik¹⁷ bilgi içeren metinler ile Midraş¹⁸ çalışmalarına kaynaklık etmiştir.¹⁹

3. Psiko-sosyal Yapının Tahlili Açısından:(16) Yazmaların sahiplerinden hareketle, yazmalarda geçen münzevi yaşam tarzı, ortak mülkiyet anlayışı, cemaat içi kurallar gibi metinler, dönemin psiko-sosyal tahliline dair ipuçları vermesi açısından önemli görülmektedir.

4. Yahudi Hukuku Açısından: Yahudi hukuk literatürünün önemli

15 Yüzde kırk civarı Tanah'a ait kopyalar barındıran yazmaların Masoretik metin ile arasında yüzde kırk oranında benzerlik mevcutken, yüzde altmış oranında farklı yazımlar veya terminoloji farklılıkları vardır. Bkz. Kürşad Demirci, "Ölü Deniz El Yazmaları veya Kumran metinleri", Şalom Gazetesi, 24.11.2010.

16 Kelime'nin kökeni, Grekçe ἀπόκρυφος (*apokryphos*) olup gizli anlamına gelse de, terminolojide Kutsal kitap kodeksine alınmayan kitapları tanımlamak için kullanılmıştır.

17 Dünyanın sonuna dair (ahir zaman) bilgileri barındıran metinlerdir.

18 Midraş, kelime anlamı olarak 'çalışma', 'yorumlama' anlamına gelir. Literatürde ise Eski Ahit'in ahlaki, kelami, fıkhi yorumlarını ihtiva eder.

19 Pentatök ve diğer kavramlar için bkz. Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, (İstanbul : İSAM Yayınları, 2014); Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul : Pınar yayınları, 2001); Demirci, "Ölü Deniz El Yazmaları veya Kumran metinleri", Şalom Gazetesi, 24.11.2010.

bir kısmını barındıran Mişna'ya kaynaklık etmesi bakımından yazmaların barındırdığı hukuki bilgiler son derece önemlidir ve bu alanda yapılan çalışmalar bunu kanıtlar niteliktedir.²⁰ Son derece dikkat çekici bir örnek olması bakımından Tesniye 21'de geçen isyankâr evlada yapılacak muamelelerin cümle cümle Tapınak Yazmasında yer alması çok ilginçtir.

Buna göre söz konusu yazmada geçen ifadede *'Eğer bir adamın söz dinlemez ve isyankâr bir oğlu varsa, o oğul anne ve babasını dinlemiyorsa, onların uyarılarını dikkate almıyorsa, anne ve babası tarafından şehrin kapısında oturan, büyüklere (yaşlılara) getirilir. Onlar şöyle derler: 'Oğlumuz söz dinlemez ve isyankârdır. Açgözlü ve ayyaşdır. Bunun üzerine kentin bütün erkekleri onu taşıyarak öldürürler. Böylelikle aranızda kötülüğü içinizden atasınız ve İsraililerin bütün evlatları bunu duyup korksunlar'*²¹ cümlelerinde geçen bütün vurguların ve kelimelerin Tesniye 21'deki geçen ifadelerle²² bire bir uyduğu gözlenmektedir. Bu örnekten yola çıkarak, Yahudi hukuk literatürünün önemli bir kısmını barındıran Mişna'ya kaynaklık etmesi bakımından yazmaların barındırdığı hukuki bilgilerin önemli olduğunu ve bu alanda yapılan çalışmaların bunu kanıtlar nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.²³

5. Tarihi Bilgi Açısından: Yazmaların MÖ. 200- MS. 100 arasında yazıya geçirildiği daha önce belirtilmişti. Bu dönem, geç Yahudilik ve erken dönem Hıristiyanlığın geçiş aşaması olarak bilinen 'intertestamental' döneme denk gelmektedir. Bu açıdan yazılı kaynakların yetersiz olduğu bu zaman diliminde kayda geçen yazmalarda kullanılan dil, üslup, kullanılan materyal, Romalılara ait bilgiler ve bahsedilen haritalar dönemin

20 Bkz. Chaim Rabin, *Qumran studies*, (Oxford : Oxford University Press, 1957); Lawrence H. Schiffman- James C. Vanderkam , *The Halakhah at The Qumran*, (Brill: Netherlands, 1975); Aharon Shemesh, *Halakhah in The Making The Develepment of The Jewish Law From Qumran to The Rabbis*, (Berkeley: University of California Press, 2009).

21 Tapınak Kuralları, LXV, metinler için bkz. <http://dss.collections.imj.org.il/>, (10.10.2014)

22 *'Eğer bir adamın dikbaşı, başkaldıran, annesinin ve babasının sözünü dinlemeyen, onların tedibine aldırmayan bir oğlu varsa, annesiyle babası onu tutup kent kapısında görev yapan kent ileri gelenlerine götürecekler. Onlara şöyle diyecekler: 'Oğlumuz dikbaşı, başkaldıran bir çocuktur. Sözümüzü dinlemiyor. Savurgan ve içkicidir.' Bunun üzerine kentin bütün erkekleri onu taşıyarak öldürecekler. Aranızdaki kötülüğü ortadan kaldıracaksınız. Bütün İsraililer bunu duyup korkacaklar.'* Tesniye 21:18-22.

23 Daniale Piatelli-Bernard S.Jackson, s. 32.



karanlık tarihine ışık tutmaktadır. Aynı zamanda yazmalarda geçen ifadelerden hareketle Vaftizci Yahya'nın ve İsa'nın en azından bir süre Kumran cemaatinin bir üyesi olduğuna dair iddialar²⁴, geleneksel tarih anlayışına dair yeni fikirlerin oluşmasına neden olmaktadır. Zamanın entelektüel birikimine sahip olan birkaç cemaatten biri olan Essenilerin²⁵ uyguladıkları eğitim disiplininden Vaftizci Yahya'nın da nasiplendiğini söyleyebiliriz. Hz. Zekeriya ve eşi İyşa'nın (Elizabeth) biricik erkek çocukları olan Yahya'yı sadece Yehova'ya ibadet eden bir topluğun içinde büyütme istemelerinin ve bunu sağlayacak olan cemaatin de Esseniler olduğunu düşünmelerini anlamak güç değildir.²⁶Daha sonrasında, İsa'nın gençlik yıllarında Vaftizci Yahya'nın tebliğ görevini aktif olarak yaymak istemesi ve Essenilerin uzun ve meşakkatli aday değerlendirme süreci yerine insanlara doğrudan ulaşmak istemesi gibi bir takım fikir ayrılıkları yaşayarak cemaatten ayrılıp insanlara vaaz etmeye devam ettiği söylenebilir.²⁷Mircea Eliade'nin, '*Kumran yerleşkesinin yıkılmasından ve Essenilerin dağılmasından sonra, bazı geride kalanların muhtemelen Filistin'deki Hıristiyan toplumun çekirdeklerini meydana getirdiği*'²⁸ sözleri de hatırdta tutulması gereken bir bilgi olarak değerlendirilebilir.

Aynı zamanda yazmanın içerisinde geçen öğütler ve kurallar listesinin Kumran cemaatinin kendisinden çok sonra gelecek olan Karailerin²⁹

24 Hz. Yahya'nın, içkiden uzak durması, yaptığı vaftiz şeklinin ve gayesinin, insanları yaklaştıran hesap gününe çağırması gibi etmenler, araştırmacıları onun Essenilerden biri olduğu düşüncesine itmiştir. Ancak bunun yanında George J. Brooke gibi onun Esseni olmadığını savunan ilim adamları yanında, Fitzmyer gibi araştırmacılar, Vaftizci Yahya'nın Kumran cemaatinin bir ferdi olduğunu ancak "Tanrı çölde bulunan Zekeriya oğlu Yahya'ya seslendi" (Luka 3:2) sözü ile başlayan süreçle buradan ayrılıp Yahudileri kurtuluş için vaftiz etmeye başlaması ile farklı bir yola girdiğini savunan bilim adamları da mevcuttur. Bu konudaki farklı tezlerin karşılaştırılması için bkz. Fitzmyer, Joseph A., *Responses to 101 Questions on The Dead Sea Scrolls*; (New York, 1992); George J. Brooke, *The Dead Sea Scrolls and New Testament*, (Minneapolis, Fortress Press, 2005).

25 Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 118.

26 Muhammed Ata'urrahim- Ahmed Thomson, *Bir İslam Peygamberi Olarak Hz. İsa*, çev. Gülsüm Mehdiyev, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), s. 43.

27 Muhammed Ata'urrahim, s. 46.

28 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003), C. II, s. 402.

29 7. yüzyılda Irak civarında ortaya çıkan ve Anan bin David tarafından savunulan Karailik, Talmud'u reddedip sadece Tanah'ın dini hükümlerini yerine getiren bu nedenle

fikirlerine öncülük yaptığı tezini güçlendirmesi dikkat çekici bir durumdur.³⁰

C. Yazmaların Tarihsel Arka Planı

1. Ölü Deniz ve Kumran Kavramları

Ölü Deniz El Yazmaları'nın muhtevasına geçmeden önce kavram kargaşası yaşanmaması için Ölü Deniz ve Kumran kavramlarının ne anlam ifade ettiğini bilmek gerekmektedir. Ölü Deniz, günümüzde bir kısmı İsrail bir kısmı ise Ürdün topraklarında yer alan Kudüs'ün 20 kilometre doğusunda bulunan yerdir. Yahudi, Hıristiyan ve İslam kaynaklarında önemli bir yeri olan 'Ölü Deniz' ismi ilk olarak Hz. İsa'dan önce ikinci yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır. Yahudi literatüründe 'Tuzlu deniz', 'Sodom'un denizi' olarak geçen bu yer, Araplar tarafından 'Sodom ve Gomarra'nın denizi', İslami kaynaklar 'Lut Gölü'³¹, birkaç Avrupalı gezgin ise 'Şeytanın Denizi' gibi farklı isimlerle adlandırmışlardır.³²

Kumran olarak bilinen yer ise, Ölü Deniz'in batı kıyısında Ürdün nehrinin yanında yer alan Eriha'nın (Jericho) yaklaşık 13 kilometre güneyinde, 'Khirbet Qumran' olarak anılan ve irili ufaklı mağaralar ve uçurumların etrafında yer alan antik bir yerleşim yeridir. Türkçe olarak 'Ölü Deniz El Yazmaları' veya 'Ölü Deniz Tomarları' olarak terminolojiye geçen yazmalar, Batı literatüründe 'the Dead Sea Scrolls' veya 'Qumran' yahut da 'the Discoveries in the Judean Desert' olarak nitelendirilmiştir. Aslında Kumran terimi, Ölü Deniz civarında bulunan ve farklı mekâna yayılan 11 mağaradaki arkeolojik çalışmalar sonucu içerik ve hacimce en çok yazmanın bulunduğu (4, 5 ve 11.) mağaraları ifade etmektedir. Yani Ölü Deniz genel olarak bölgenin adı, Kumran ise ana kaynakların önemli kısmının çıktığı mağaralar bölgesidir.³³

de Ortodoks Yahudiler tarafından heretik sayılan mezheptir.

30 Schiffman-Vanderkam, "Damascus Document", EDSSES, c. I., s. 170.

31 Detaylı bilgi için bkz. Mustafa L. Bilge. "Lut Gölü", DİA, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c. XXVII, s. 230.

32 Lawrence H. Schiffman- James C. Vanderkam, "Dead Sea", Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls (EDSES), (Oxford: Oxford Universtiy Press, 2000), c. I, s. 181.

33 Ölü Deniz bölgesi ve Kumran mağaralarının harita üzerindeki konumları için bkz. Ek-1.

2. Yazmaların Keşfi ve Yayınlanma Süreci

El yazmaları, İsrail Devletinin kurulma zamanına denk gelen ve henüz Filistin bölgesinde egemen olan İngiliz sömürgeciliğinin son dönemlerinde 1945 yılının ilkbahar-yaz aylarında koyunlarını otlatmak üzere Kumran uçurumlarını gezen Muhammed Edh-Dhib³⁴ adlı Ta'amire kabilesine mensup bir Bedevi çoban tarafından bulunmuştur. Buna göre, Edh-Dhib koyunlarından birini ararken bir mağara görür. Koyunun orada olduğunu sanarak bir taş atar. Taşın yazmaların içinde saklandığı küplere çarpması sonucu bunun bir hazine olabileceğini düşünerek çömlerlerden birini kırar. Çömlerlerden çıkan deri parçalarını ayakkabı için kullanabileceğini düşünerek 3 parça deri parşömeni yanına alır. Bunlardan ikisini çoban arkadaşlarına verir birisini ise kendi alır. Muhammed Edh-Dhib yanında aldığı deri parşömeni evinde bir yere saklar. İki yıl burada kalan yazma amcasının dikkatini çeker. 1947 yılında Dhib'in amcası tarafından, bu parşömenin antikacıya gitmesiyle yazmalar bilim çevreleri ile ilk kez tanışmış olur.

Daha sonra parşömenlerin bulunduğu mağaraların birçoğu, bölgede görevli General Lash'ın komutası altındaki Ürdün askeri birliğinin önderliğinde, Birleşmiş Milletler tarafından görevli Belçikalı Phillipe Lipens tarafından keşfedilmiştir. Daha sonra Ürdün Antik Çağlar Departmanı yöneticisi Lankester Harding, Fransız Arkeolog ve Kutsal kitap uzmanı Roland de Vaux tarafından incelenmiştir. Bu mağarada yapılan kazılar sonucu ve bedevilerin de elinde bulundurdukları yazmalarla beraber yedi parşömen ve çok sayıda deri parça bulunur. Bunların bir kısmı İbrani Üniversitesi Arkeoloji Profesörü E.L. Sukenik tarafından satın alınmış ve yayımlanmak üzere çalışmalara başlanmıştır. Bir kısmı ise bölgede bulunan Tamire kabilesi tarafından St. Mark Manastırı ve Arap Metropolitan Başpiskopos'u Athanasius Yeshua Samuel'e getirilmiş, o da bu eserleri Kudüs'teki Doğu Araştırmaları Amerikan Okulu görevlilerinden Millar Burrows'a teslim etmiştir. Yazmalar fotoğraf halinde W.F Albright'a gönderilmiş, kendisi bunların MÖ. I. yüzyıl veya daha önceye ait olabileceğini

34 Bazı kaynaklarda Muhammed Edh-Dhib El Hasan, El-Hamed veya Ebu Davud olarak geçmektedir. Keşfi kendisi yapsa da bu sırada tek olmadığına dair bilgiler de mevcuttur. Bkz. Schiffman- Vanderkam , "Discovery and Purchase", EDSSES, s. 209. Dhib ile yapılan röportaj için bkz. William H.Browlee, "Muhammed ed-Deeb's Own Story of His Scroll Discovery", Journal of Near Eastern Studies (JNES), (Chicago: University of Chicago Press, Oct. 1957), c. XVI, No: 4, s. 237.

söylemiştir. Böylece ilk kez bir tarihlendirme çalışması başlamış, bu da yazmaların kimliklendirilmesi açısından önemli bir kazanım olmuştur.

Keşif haberinin yayılması, bölgede başka yazmaların ve eserlerin var olduğu düşüncesini doğurmuş, 1949 yılından itibaren bölgeye birçok sefer düzenlenmiştir. Bedevilerin sürekli yazmalar getirmeye devam etmesi, deri ve parşömenlerin dışında bir de devesa bir hazinenin kaydedildiği Bakır Parşömen'in³⁵ bulunması hem bir takım önlemlerin alınması hem de yeni ve daha akademik mahiyetli arkeolojik kazılar yapılması ihtiyacı doğurmuştur.

Bütün bunların yanı sıra yazmaların sahiplerine dair çalışmalar da ortaya çıkmaya başlamıştır. 1948 ve 1949 yıllarında Sukenik, *Hidden Scrolls from the Judean Desert* başlığı altında iki ön çalışma yapmış ve yazmalarda geçen dini cemaatin Philo'nun³⁶, Josephus'un³⁷ ve Pliny the Elder'in³⁸ MÖ. I. yüzyılda yazdığı eserlerde geçen cemaatle özdeş olduğunu

- 35 Bakır Parşömen (Copper Scroll), üçüncü mağarada bulunan en önemli materyaldir. Uzun süreli tartışmalara yol açan zamanla oksitlendiği için bir hayli süre açılmayan rulo, 1956 yılında Manchester Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Departmanı'nda görevli Profesör H. Wright tarafından çözülmüştür. Daha sonra 1962 yılında J. T. Milik tarafından yayımlanmıştır. Yazmada geçen bilgiler doğrultusunda ortaya çıkan altmış beş ton gümüş ve yirmi altı ton altın büyüklüğündeki devasa hazinenin varlığı tartışma konusu olmuş, münzevi ve sade bir hayatı benimseyen cemaatin bu denli bir hazineye sahip olamayacağı dile getirilmiştir. Milik gibi isimler, bu hazinenin tamamen hayal ürünü olduğunu belirtirler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lawrence H. Schiffman ve James C. Vanderkam "Copper Scroll", EDSSES, c. I., s. 144.
- 36 İskenderiyeli Philo, değişik görüşler olmakla beraber MÖ. 20-MS. 40 yılları arasında Mısır'ın İskenderiye şehrinde yaşamış ve dönemin felsefe temelli düşünce yapısını ortaya koyan ilk Yahudi filozofudur. Yahudi ve pagan temelli bir fikri atmosferde büyüyen Philo, din açısından Yahudi, düşünce bakımından Yunanlıdır. Hz. İsa'nın çağdaşı olan Philo, Eski Ahit ile felsefe arasında senkretik bir düşünce yapısı ortaya koyma girişimini denemiştir. Philo'nun hayatı ve eserlerine ilişkin geniş bilgi için bkz. Harry A. Wolfson, "Philo Judaeus", The Encyclopedia of Philosophy, (London, 1967), c. VI, s. 151-155; David Winston, "Philo Judaeus", The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, (New York-London, 1986), c. XI, s. 287.
- 37 Grekçe çalışmalarında kendini 'Jösēpos Matthiou pais' (Matta'nın oğlu Josephus) olarak tanıtan Flavius Josephus (37-100), özellikle 1. yüzyıl Yahudi tarihi ve erken dönem Hıristiyanlığın gelişim aşaması hakkındaki kaynaklarımızın başında yer alır. Her ne kadar Josephus'un verdiği bilgilerin içeriğinde bütünsellik olmasa da özellikle cemaatin yapısı ve düzeni hakkında bize önemli bilgiler vermektedir. Eserleri arasında yer alan 'Jewish War' ve 'Antiquities of the Jews' salt tarih kitabı olmasının ötesinde dönemin mezhepsel çatışmalarını ve cemaat oluşum aşamalarını anlamamıza ve sosyolojik tahlillerde bulunmamıza olanak sağlamaktadır.
- 38 Tam adı ile Gaius Plinius Secundus (MS. 23 -MS. 79), daha çok Pliny the Elder (Büyük

iddia etmiştir. Böylece tarihlendirmeden sonra da yazmaların sahipleri hakkında bilimsel iddialar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Ancak yazmaların herkese duyurulması beklenirken, Ürdün Antika Bölümü Departmanı yöneticisi G. Lankester Harding, École Biblique et Archaeologie yöneticisi Roland de Vaux ve oluşturduğu grupta bulunan papaz Joseph Milik, Fransız papaz John Strugnell, Alman Claus Hunno Hunzinger gibi isimlerden oluşan yedi kişilik ekip, yazmaları herkesten saklama ihtiyacı duymuşlardır.

Söz konusu ekibin çalışmalarının yavaşlığı ve gizlilik kararları birçok tartışmaya neden olurken, 1971 yılında Vaux de vefat edince ekibin başına geçen Pierre Benoit de beklentileri sonuçsuz bırakmış, böylece yazmaların halkla paylaşılma süreci uzamıştır. 1980 yılından başlayarak daralma, bu süreci daha da çıkmaza sokmuştur. Bu yıllarda Patrik Skehan, Jean Starcky ölmüş, 1986 yılında takım lideri görevi Strugnell'e bırakılmıştır. 1990 yılında Strugnell, yaptığı bir röportaj sonucu İsrail halkına karşı olumsuz üslubu nedeniyle görevden el çektirilmiş ve yerine kurulda ilk kez görev yapacak olan Yahudi asıllı ve İsrail vatandaşı Emauel Tov atanmıştır. Tov, yazmalar üzerinde yapılan akademik çalışmaları hızlandırmış ama var olan gizlilik kararı bir süre daha devam etmiş ve sınırlı sayıda kişiye araştırma izni verilmiştir. 1985 yılında Robert Eisenman, ekipte bulunan arkadaşlarından yazmaların genel hatlarını gösteren bir metni ve 'Bazı Torah Emirleri' bölümünü ele geçirmiştir. Amaçlanan hedef kadar olmasa da bu bölümler, bilim çevrelerinde yazmaların önemini anlatmak için son derece iyi bir adım olmuştur.³⁹

Nihayet 1991 yılında yazmalar konusunda son sözü söyleyen İsrail Antika Bölümü, kendi elinde bulunan parçaların bilim adamlarınca incelenebileceği iznini vermiş, Kaliforniya'da bulunan Huntington Üniversitesi de yazmaların fotoğraflarının bilim adamları tarafından kullanılabilceğini söyleyerek kütüphanesine yerleştirmiştir. Üniversite'nin bu belgelere nasıl ulaştığı halen bilinmiyor olsa da elli yıl sonunda bu gizli yazmalar nihayet kamuoyu ile paylaşılmış, böylece 39 ciltlik Discoveries in the Judean Desert (DJD) serisi 1991 yılından başlayarak bütün bilim

veya yaşlı Pliny) olarak bilinir. Bir Roma yazarı, doğa bilimcisi, doğa felsefecisi ve ordu kumandanıdır. Diğer iki kaynağa oranla dönem hakkında sınırlı bir bilgi sunmaktadır.

39 Vermes, s. 25-32.

çevrelerine ve konuya ilgi duyan bütün insanlara kapılarını açmıştır.⁴⁰

3. Yazmaların Kodlanması

El yazmalarının numaralandırılması buldukları mağara, bölge ve içerdiği bilgiye göre yapılmaktadır. Dolayısıyla birinci mağarada bulunan yazmalar, Roma rakamı ile 'I' simgesiyle başlamaktadır. Devamında yer alan ifadedeki Q harfi yazmaların Kumran (Qumran) bölgesinde yer aldığını gösterirken en son kısımda yer alan harf ya da harfler ise yazmanın İbranice ya da Latince kısaltmasını simgelemektedir. Örneğin **IQapGen** ifadesi bu yazmanın Kumran bölgesindeki birinci mağaradaki bulunan Genesis (Yaratılış-Tekvin) Apokronu'na⁴¹ ait olduğunu göstermektedir. Kodlamaların sonunda yer alan rakamsal ifadeler ise bu yazmanın o mağarada ele geçen kaçınıcı materyal olduğunu bize göstermektedir.

D. Ana Kaynakların Tanıtımı

Ölü Deniz bölgesinde yer alan, on birinci mağaradan çıkarılan bu dev külliyat içerisindeki bütün ayrıntıları anlatmak mümkün olamayacağı için, yazmalar hakkında genel bilgiler sıralandıktan sonra, bu metinlerin Masoretik metin ve halakha ile olan bağlantıları ele alınacaktır. Aynı zamanda, yazmalardaki bilgilerden yola çıkarak hem cemaatin toplum düzeni ele alınmaya hem de yazmaların ve cemaatin tarihsel arka planı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Toplum (Cemaat) Kuralları (The Rule of Community)

Cemaat Kuralları, diğer adıyla 'Toplum Kuralları'⁴² cemaatin en eski el yazmaları arasında olduğu tahmin edilen bir metindir. Dolayısıyla bu metnin tarihi bize Kumran cemaati hakkında bilgi vermekte ve yaşadıkları zaman aralığının da tahmin edilmesine yardım etmektedir. MÖ. 100 ve 75 yılları arasında bir tarih diliminde oluşturulduğu düşünülen yazma

40 Yazmaların büyük çoğunluğu İbranice ve İngilizce olarak, Dead Sea Scrolls Digital Project adlı çalışma kapsamında internette yayımlanmıştır. Bkz. [http://dss.collecti-
ons.imj.org.il/](http://dss.collecti-
ons.imj.org.il/), (11.10.2014)

41 Grekçe bir terim olan 'Ἀπόκρυφον', (Apocryphon), gizli bilgi anlamına gelmekte olup, özellikle Erken dönem Hıristiyanlık içinde de adı geçen gnostik kökenli bilgiler için kullanılır.

42 İlk araştırmacıların Manuel of Discipline' olarak adlandırdığı bu yazmanın kodu IQS olup, 'S' harfi Cemaat Kuralı anlamına gelen İbranice 'Sefer ha Yada' ifadesinin kısaltmasıdır. I, birinci mağarayı ve Q harfi de Qumran bölgesini simgelemektedir.

bize cemaatin de muhtemelen bu tarihlerde kurulduğunu göstermektedir.⁴³ Yazma genel olarak tek bir konuya sahip bir metin olmayıp, cemaate kabul edilme aşamasından başlayarak cemaat içi yaşam ve sosyal düzeninin sınırlarını belirleyen, bu arada cemaat üyelerinin sahip olması gereken öğretileri hatırlatan bir taslağını içermektedir. Cemaate girme ve bağlanma şartlarını, disiplin kurallarını, cemaatin sahip olduğu ortak yaşam ilkelerini, 'Efendi' adıyla bilinen öğretmenin öğretilerini, cemaatin kutsal kabul ettiği mevsimler üzerine yazılan derleme çalışmalarını içermektedir. Bu kadar geniş bir kurallar silsilesini barındırdığı için bu yazma çeşitli bilim adamları tarafından cemaatin el kitabı anlamında '*Manual of Discipin*' olarak da adlandırılmıştır.⁴⁴

2. Şam Belgesi (Damascus Document)

Temelde, cemaate katılan yeni üyelerin moralini sağlamlaştırmak ve onları çevreleyen yeni hayat tarzlarına alıştırmak için manevi bir kuvvetlendirme olarak da yorumlanmıştır.⁴⁵ Yazmanın bir örneği 1896 yılında Kahire'de bulunan bir sinagogun mahzeninde (genizah) bulunmuş, Solomon Schechter tarafından 1910 yılında '*Saduki Dokümanlar*' (Fragments of Zadokite Work, Cambridge) başlığıyla yayımlanmıştır. Schechter'in yazmayı yayımlaması ile beraber, New York Times gazetesinin ana sayfadan verdiği haber büyük yankı uyandırmıştır. Zira haberin içeriğinde yazmaların bulunduğu yerin, ilk yüzyılda Hıristiyanların yaşadığı bölge olarak tarif edilmesi, konunun Hıristiyanlıkla olan bağlantısına da gündeme taşımıştır. Haberin ardından Dr. George Margoliouth⁴⁶, metnin Yahudi-Hıristiyanlığın ilk temellerini oluşturduğunu ve Yeni Antlaşma prensipleriyle beraber Musa Hukuku'na ait gelenekleri taşıdığını açıklamıştır.⁴⁷ Margoliouth'a göre; 'Cemaat iki Mesih inancı taşımakta idi. Bunların ilki Harun soyundan gelen kâhinlik görevini sürdüren kişi Vaftizci

43 Florentino Garcia Martinez- Julio Trebolle Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls*, (Madrid: Brill, 1993), s. 51.

44 Bkz. Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Jewish Social Studies Vol. XV, No. 3/4, Jul. - Oct., 1953; The Dead Sea Manual of Discipline: W. H. Brownlee, *Translation and Notes*, , Jewish Social Studies Vol. XV, No. 3/4, Jul. - Oct., 1953.

45 Martinez- Barrera, s. 53.

46 O günlerde, Bristish Müzesi, Yahudi Yazmaları Bölümü Başkanı olarak görev yapmaktaydı.

47 Raphael Levy, 'First Dead Sea Scrolls Found in Egypt Fifty Years Before Qumran Discoveries', *Hershel Shanks. (ed.), Understanding The Dead Sea Scrolls*, s. 76.

Yahya, ikincisi ise Doğruluk Öğretmeni olarak adlandırılan İsa idi. Kötü Din Görevlisi olarak anılan kişi ise, Hıristiyanlığı Helenizm ile harmanlayan Pavlus'dan başkası değildi.⁴⁸

Kahire'de bulunan yazmanın A ve B kopyasının iki farklı zaman diliminde yazıldığı tespit edilmiş, sırasıyla A kopyasının X. yüzyıl, B kopyasının da XII. yüzyıla ait olduğu belirlenmiştir.⁴⁹ Yazma, Kumran bölgesinde birinci mağarada bulunmuş⁵⁰, geçen ifadelerin Kutsal Kitap ile olan benzerliği dikkat çekmekte ancak Kutsal Kitap metinlerinde geçen tehditkâr ifadelerin yerini Kumran metinlerinde daha yumuşak bir üslubun aldığı görülmektedir.⁵¹ Şam ülkesinde yapılan Yeni Antlaşma'ya gönderme yapılarak verilen bir addır. Fakat burada geçen Şam ifadesi değişik yorumları da beraberinde getirmiş, Murphy-O'connor burada geçen Şam ifadesinin Babil'e işaret ettiğini söylemiş⁵², Golb gibi bilim adamları bunun bilinen anlamıyla Şam şehri olduğunu düşünmüştür.⁵³

3. Savaş Kuralları

Yazmanın içeriği, ahir zamanda gerçekleşecek olduğuna inanılan ve Kitabı Mukaddes metinlerinde de geçen Armagedon savaşını da çağrıştırmakta olup, bu savaşın eskatolojik betimlerini içermektedir. Dolayısıyla Savaş Parşömeni'nin şeytani güçlere karşı doğruluk ilkelerinin galip geldiği Mesih'in çağı hakkında da bilgi verdiğini düşünen bilim adamlarının varlığı⁵⁴ yazmanın sadece Yahudilik açısından değil Hıristiyan teolojisi açısından da incelenmesine sebep olmuştur.

Birinci mağaradan çıkan el yazmalarını oluşturan tahrifata uğramış 19 sütun, ilk olarak Sukenik'in ölümünden sonra 1954'de yayımlanmıştır. 1955'de İngilizce ön sözlükle beraber *'The Dead Sea Scrolls of the Hebrew'*

48 Levy, s. 76.

49 Joseph A. Fitzmyer, *Responses to 101 Question on The Dead Sea Scrolls*, (New York: Paulist Press, 1992), s. 29.

50 Yazmanın kodlanmasında geçen 'IQCD' ibaresinde yer alan IQ simgesi birinci Kumran mağarasını, CD simgesi ise Damascus'un kısaltması olarak kullanılmıştır.

51 Vermes, Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazıtları, s. 148.

52 Kazez, s. 43.

53 Norman Golb, *The Dead Sea Scrolls a New Perspective*, (New York: The American Scholar Spring, 1989), Vol. LVIII, s. 190.

54 Michael Wise, v.dğr., *Dead Sea Scrolls a New Translation*, (New York: Harper Collins Edition, 1999), s. 150.

başlığı ile yeniden yayımlanmıştır. Dördüncü mağarada ele geçirilen altı el yazması nüsha, 1982'de M. Baillet tarafından '*Discoveries in the Judean Desert*' (DJD) dergisinin 7. sayısında yayımlanmıştır. Yazmanın içerisinde geçen ifadelerden yola çıkarak Işığın Oğullarının, Karanlığın Oğullarına karşı savaşı olarak da adlandırılan metnin, MS. I. yüzyılda yazıldığı düşünülse de, Fitzmyer gibi bilim adamları bu tarihi MÖ. II. yüzyıla kadar geriye götürmektedir.⁵⁵ Burada geçen savaşın gerçek bir savaş mı yoksa eskatolojik bir savaş mı olduğu konusunda fikir ayrılıkları bulunmakta; cemaatin yaşantısı ve savaştan kaçınarak münzevi bir hayat yaşamaları göz önüne alınırsa daha çok eskatolojik bir savaşa gönderme yapıldığı fikri ağır basmaktadır.

4. Tapınak Kuralları

Tapınakta yapılan ibadet kurallarının düzenlendiği bu yazmada ayrıca Şabat ve diğer bayramlarda sunulacak olan kurbanların özellikleri ve kurban adabı konularına yer verilmiştir. 86 cm uzunluğu ile en uzun Kumran belgesi olarak bilinir. 1956 yılında on birinci mağarada keşfedilen, 1967 yılında Altı Gün savaşlarından sonra yayımlanan bu yazmaların baş kısmı yıpranmış ve parçalanmıştır, birinci bölümü ise kayıp durumundadır. Yigéal Yadin tarafından yayıma hazırlanan metin 1977 yılında İbranice çevirisi ile ve onun ölümünden kısa bir süre önce de İngilizce çevirisiyle basılmıştır. Yahudi cemaatinde önemli olan Tapınak hayatının Kumran cemaati tarafından da önemsenmesi, bütün hayatın Tapınak merkezli olduğunu göstermektedir. Yazmanın ilerleyen kısımlarında ayrıntılı şekilde devam eden bu kuralların sonunda aile içi iletişim konuları hakkında bilgiler verilmekte olup ebeveynlerin sözünü dinlemeyen evlatlar, evlilikte dikkat edilmesi gereken kurallar ile evlilik dışı cinsel ilişkide bulunanların cezalarından bahseden bölümler yer almakta ve bu bilgilerin konu sıralaması açısından Kutsal Kitap ile benzerliği dikkat çekicidir.⁵⁶

5. Şükran İlahileri

Bu yazmaları, Kitabı Mukaddes'in ilahiler kısmını oluşturan Mezmurlar bölümüne benzeten bilim adamlarının⁵⁷ yanında, böyle bir ben-

55 Fitzmyer, *Responses to 101 Question on The Dead Sea Scrolls*, s. 31.

56 Vermes, s. 206.

57 Vermes, s. 244.

zerliğin metin bütünlüğü esas alındığında ortadan kalktığını ifade eden düşünürler de⁵⁸ vardır. Bu ilahilerde, iki ana tema olarak kurtuluş ve bilgi sunulur. Cemaat içindeki yeni yetişen öğrenciler, dışarıdaki kötü hayattan kurtuldukları için bir nevi şükür ifadelerini sunar. İlk mağarada bulunan, üç ana parça ve yetmiş küçük parçadan oluşan, on iki adet iyi korunmuş sütun ve altı adet kötü durumda sütundan oluşmaktadır. 1954- 1955 yılları arasında E.L. Sukenik tarafından yayına hazırlanmıştır. Parşömenlerin tercüme zorluğu ile beraber, şiirlerin ve ilahilerin nerede başlayıp nerede bittiğinin de belirtilmesi bir hayli zor olmuştur.⁵⁹

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi bu devasa külliyyatın⁶⁰ tamamının tahlilini yapmak mümkün olmadığı için, burada cemaati, yazmaların oluşum süreçlerini yakından ilgilendiren tarihsel arka planı yansıtan metinleri tahlil etmek durumundayız. Bunların dışında elbette yukarıda saydığımız ana gövdeyi oluşturan metinlerin yanında diğerlerine göre hacimce küçük olan metinlerin de varlığını da belirtmek gerekir. Ancak bunlar diğer parşömenler kadar doyurucu bilgilere haiz olmadıkları için burada açıklamayıp sadece isimlerini saymakla yetinilecektir. Bu metinler şu şekilde sıralanabilir: Vermes'in MMT olarak kısalttığı (Miqsat Ma'ase Ha-Torah) Bazı Torah Emirleri, İşaya yazması, Habakkuk Yorumu, Levililer Kitabı, Yeşaya Beyanatları, Tekvin Beyanatları, Eyüp'ün Tercümesi, Nahum Yorumu ve Bakır Yazma.

III. Cemaatin Kimliği

Kumran cemaatinin tam olarak kimler olduğu hususunda ortaya atılan fikirlerden ve bilim adamları tarafından oluşturulan hipotezlerden tam olarak bir kanıt elde edilebilmiş değildir.⁶¹ Bu muğlaklığın nedenleri arasında Esseniler ile ilgili tarihi kaynaklarda geçen bilgilerin eksiksiz ve tam anlamıyla güvenilir olmadığı da sayılabilir. Çünkü hayatlarını tam anlamıyla sırlar içinde yaşayan, dışarıdan bir üyenin çok zorlu süreçlerle kabul edildiği, cemaatten çıkan bir üyenin bir daha giremediği bir topluluktan bahsediyorken, kaynakların onlar hakkında cemaate bizzat dâhil olmadan tam anlamıyla malumat vermeleri imkânsızdır. Ayrıca yazmalar

58 Fitzmyer, *Responses to 101 Question on The Dead Sea Scrolls*, s. 32.

59 Vermes, s. 243.

60 Yazmalara dair yapılan çalışmaların derlendiği *Discoveries in the Judean Desert* (DJD) eseri bile 39 ciltten müteşekkildir.

61 Schiffman-Vanderkam, "Dead Sea", *EDSES*, c. I, s. 748.

koleksiyonu içerisinde kaybolan, tahrip olan ve belki de hiç bulunamayacak materyallerin varlığı bize son sözü söyleme cesareti vermemektedir.

Fakat cemaat hakkında ortaya atılan görüşler içerisinde bilim adamlarının çoğunun, söz konusu muğlaklığa rağmen, Esseniler tezi üzerinde yoğunlaştığını da görmekteyiz. Bunun nedenleri arasında, bu tezin birçok soruya cevap verir nitelikte olması gösterilebilir.

XX. yüzyıla kadar Esseniler sadece Yunanca kaynaklardan bilinmekteydi. Fakat 1947 yılında, Kumran Vadisi'nde bulunan yazmalar tartışmalı da olsa birçok yazar tarafından Essenilerle ilgili en önemli kaynak kabul edilmiştir. Her ne kadar, Esseni tabiri geçmese de birçok araştırmacı, yazmalarda sözü geçen topluluğun, Josephus ve Philo'nun bahsettiği Esseniler olduğu kanaatindedir. Vaftiz, şifacılık ve toplu yemek gibi bazı uygulamalar ve cemaatin idare tarzı açısından Esseniler ile ilk Hıristiyanlar arasında benzerlikler görenler olmuştur.⁶² Bu benzerlikleri şu şekilde özetleyebiliriz:

De Vaux, ele geçirilen yazmaların Kumran bölgesinde yazıldığını ayrıca değişik yazmalarda aynı kişinin yazı örneğine rastlanmasını delil göstererek bu tezi desteklemiştir.⁶³

Cross'a göre de, bu zamanda bölgede kendini inzivaya çeken başka bir topluluğun olmaması, tapınakta sunulan kurban yerine kendilerine has kurban ritüellerini uygulamalarını ileri sürerek Esseniler tezine destek vermiştir.

Bilindiği üzere, MÖ. II. asırda Selevkitlerin yönetimi altında bulunan Yahudiler arasında yaşanan tartışmalar ve bu tartışmaların sonundaki ayrılıklar Yahudi cemaatine ve tarihine damga vurmuştu. IV. Antiyok Epifanes'in Şabat kurallarını, sünnet olmayı ve Mabed'e girişleri yasaklamasıyla başlayan süreç, 152 yılında Yüce Din Görevlisi makamını yıllardır sürdüren Zadok ailesinden alınıp, Makkabi ailesinden birine verilmesi ile birlikte tepkileri iyice artırmıştı.⁶⁴ Bu durum Yahuda ülkesinde gitgide bölünmelere ve çatışmalara neden olmuş, bu durum 140'lı yıllarda da

62 Robert Chaney, *Antik Çağdan Günümüze Kadar Esseniler ve Sırları*, çev. Duygun Aras, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996), s.72.

63 Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls*, (Touchstone Rockefeller Center, New York: 1995), s. 55.

64 Dan-Lavinia Cohn Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, çev. Bilal Baş, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2010).

Makkabi ailesinden Simon'un Yahudilerin daimi lideri seçilmesi Doğruluk Öğretmeni ve taraftarlarının münzevi bir hayatı seçerek kendi ayin ve yaşam tarzlarını oluşturmalarına yol açmıştır. İşte tam burada Doğruluk Öğretmeninin⁶⁵ karşısında yer alan Kötü Din Görevlisi⁶⁶ ile zamanın Yüce Din Görevlisi'nin uyuşması tarihsel anlamda bir benzerliğe yol açmıştır. Zira bu konuda Stegemann bu benzerliğin kimliklendirmeye kanıt olduğunu belirtmiştir.⁶⁷

Kaderci bir anlayışa sahip olduğunu bildiğimiz Esseniler ile yazmalarda geçen kaderci anlayışa ait örnekler bu tezi kuvvetlendiren diğer bir maddedir. Yazmalarda geçen '*Bilgi Tanrısından gelir bütün olanlar ve olacaklar. Daha var olmadan önce O, onların bütün görünüşlerini yerleştirdi ve onlar, O'nun muhteşem tasarımlarına göre var oldular ve varlıklar kendi görevlerini bir değişiklik olmaksızın başardılar. Bütün varlıkların kanunu O'nun elindedir ve O, onların bütün ihtiyaçlarını karşılar*'⁶⁸ sözünde olduğu gibi bu anlayış, bütün eylemlerin ve varlıkların kaynağını Tanrı olarak gösterir. Bu durum her eylem, onu yapana ait diyen Sadukilerden ve bu konuda orta yolu tutan Ferisilerden tamamen farklı bir düşüncenin varlığını göstermekte bu da yazmalardaki kader anlayışı ile benzerlik göstermektedir.

Ölümden sonra beden ve ruhun durumu ile ilgili de bir takım benzerlikler göze çarpmaktadır. Esseniler hem öldükten sonra dirilişin olacağına hem de iyilerin mükâfat göreceklerine kötülerin ise cezalandırılacağına inanıyorlardı. Josephus'un belirttiğine göre 'Beden ve onu oluşturan maddenin ebedi surette kalmayacağına, ruhun bu dünyada beden içinde hapis olduğuna ve bundan ölünc kurtulup özgür olacağına'⁶⁹ inanmaktaydılar. Şükran ilahilerinde geçen '*Sana teşekkür ederim Ya*

65 Yazmalarda net bir isim yerine '*Morehk Hessedek*' olarak geçen Doğruluk Öğretmeni konusunda net bir fikir birliği bulunmamakla beraber, bu kişinin Vaftizci Yahya ya da Hz. İsa olabileceği de iddia edilmiştir. Kumran cemaatinde önemli bir karakter olan Doğruluk Öğretmeninin cemaati yönlendiren bir lider olduğu anlaşılmaktadır. Doğruluk Öğretmeninin kim olduğuna dair fikirler için bkz. Fitzmyer, *Responses to 101 Question on The Dead Sea Scrolls*, s. 56-58.

66 Cemaatin yaşamına zarar veren, Kötü din görevlisi olarak geçer. Özellikle Kötü din görevlisini, bu tarihler arasında yaşamış olan Jonathan Makkabi adlı rahip ile özdeşleştiren yazarlar mevcuttur. Bkz. Martinez ve Barrera, s. 53.

67 Schiffman-Vanderkam, "Qumran Community", c. II, s.749.

68 Toplum Kuralları, (IQS) 3:15; Kurallar ile ilgili bkz. Vermes, s. 119- 138.

69 Flavius Josephus, *The Jewish War*, çev. G. A. Williamson, (New York: Penguin Books,

*Rab, Ruhumu çukurdan kurtardığın için. Ve Abaddon Cehenneminden Sen beni sonsuz yüceliklere çıkardın. Sen büyük günahlı sapkın bir ruhu temizledin... Sen insana sonsuz bir kader tayin ettin, bilgi ruhlarının ortasında, ortak bir övgüyle senin ismini övebilsin ve senin eserinin önünde harikalar sayabilsin diye'*⁷⁰ ifadeleri bize bu benzerliği göstermektedir.

Esseniler tezini destekleyen diğer bir nokta da Esseniler cemaat üyelerinin sahip oldukları malların kullanım kuralları ile yazmalarda geçen mülkiyet anlayışlarının paralellikleridir. Toplum Kuralları'nda geçen, 'Kişi, Toplumun Konsiline girdikten sonra tam bir yıl oluncaya kadar Kongrenin saf yemeğine dokunmayacaktır. Daha sonra ne zaman o toplumda bir yıl tamamlanırsa Kongre onun durumunu, onun şeriat anlayışını ve gözetişini değerlendirecektir. Ve din görevlilerinin ve onların Ahitlerinin insanların çoğunluğuna göre eğer Toplumun arkadaşlığına girmek onun kaderi ise onun mülkiyeti ve kazançları onları giren kişinin hesabına kaydedecek ve Kongre için harcamayacak olan Kongrenin Veznedarına devredilecektir. Onun mülkiyeti diğerlerine katılacak ve kendi tavsiyelerini ve yargılarını Topluma sunacaktır.'⁷¹ sözleri ortak mülkiyet kurallarını gayet iyi özetlemektedir.⁷²

Kaynakların tahlilini yaptığımızda, konuya dair antitezleri de ortaya koymak gereklidir. Bu nedenle cemaatin Esseniler olabileceğine dair tezlere yöneltilen eleştirilere de değinmek yerinde olacaktır. Pliny'in ifadelerinde belirtilen Essenilerin evlenmeyip bekâr bir hayat sürdürdükleri tezinin aksine arkeolojik kazılarda rastlanan kadın ve çocuk iskeletleri, Şam dokümanında belirtilen cemaat üyelerinin evlendiklerine dair bilgilerin mevcudiyeti, Esseniler tezine yapılan itirazlardan biridir. Ancak cemaatin salt bekârlardan oluşmadığı, içlerinde evli olanlar olduğu gibi çocukları bulunanlar da olduğu yapılan arkeolojik çalışmalarda tespit edildiği için bu iddia kuvvetli değildir. Yazmalarda ele geçirilen dokümanların hiçbirisinde Esseniler isminin geçmemesi ve yaşadıkları yer hakkında herhangi bir net bilginin bulunmaması da ileri sürülen bir itirazdır. Fakat tıpkı İncil

1977), s. 154-155.

70 Şükran İlahileri (1QII) 3: 19-23.

71 Toplum Kuralları (IQS) 6: 18-23.

72 Yukarıdaki ortak mülkiyet anlayışının ilkeleri uyarınca, tamamen ortak bir mülkiyetin oluşturulup ferdi mülkiyetin yok edilmesi ya da kişisel mülklerin bulunmayacağı anlaşılmalıdır. Zira Kumran ve Esseniler cemaatlerinde de ferdi mülkiyet hakları korunmaktadır.

yazarlarında olduğu gibi o dönemki yazıların isimsiz ve künyesiz olması bu itirazı zayıflatmaktadır.

Bütün bu verilerden hareketle Ölü Deniz Yazmaları ile Esseniler arasındaki bağın kesinlik arz etmemesine rağmen, diğer tezlere oranla daha fazla soruyu cevapladığı görülür. Essenilerin tezinin dışında cemaatin Saduki⁷³, Groningen⁷⁴, Jerusalem⁷⁵ (Kudüs) kaynaklı olduğu yönündeki tezler ise doyurucu olmaktan yoksundur, diğer bir deyişle Esseniler tezi kadar boşlukları doldurup, sorulara tatminkâr cevaplar vermekten uzaktırlar.

Sonuç

Yahudilik ve Hıristiyanlığın ortak tarihine ışık tutan, 1947 ile 1956 yılları arasında on bir mağarada yer alan yazmaların bulunması hem tarihsel bilgileri hem de günümüzdeki Kutsal Kitap kritik geleneği aç-

73 Lawrence H. Schiffman tarafından desteklenen bu fikir, şu şekilde özetlenebilir. Schiffman, MÖ. II. yüzyılda oluşan atmosfer ile cemaatin oluşum süreci paralellik kurar. Buna göre, Makkabi devriminden sonra oluşan yeni düzeni birçok Yahudi tarafından sevinçle karşılanmıştı. Ancak daha çok bağımsız olma yönündeki çabalar ile bu uğurda Romalılar ile antlaşmaların yapılması hoşnutsuzluğa sebep olmuştu. Üstelik Yüce Din Görevliliğinin de Makkabilerde olması Zadok ailesine mensup olanlar tarafından sessiz bir geri çekilmeye yol açtı. Böylece bu durum Sadukilerin kendilerini farklı bir ortamda inziva hayatı sürdürmeye itmiştir. Schiffman'a göre Bazı Torah Emirleri adındaki el yazmalarında buna ilişkin bilgiler mevcuttur. Buna rağmen Schiffman'ın kendisinin bile eldeki bilgiler ışığında Esseniler tezinin daha ağır bastığını söylemesi de dikkat çekicidir. Bkz. Schiffman-James Vanderkam, "Qumran Community", *EDSES*, c. 2, s. 749.

74 Diğer tezler gibi yer ve cemaat ismi belirtmeyen bu iddia, adını Hollanda'da bulunan Groningen Üniversitesinde almıştır. Florentino Garcia Martinez tarafından ileri sürülen bu tez, el yazmaları külliyatının Doğruluk Öğretmeni ve onun takipçileri tarafından yazıldığını ileri sürer. Fakat bu tez, ele geçen dokümanların sadece küçük bir gruba değil, adeta tüm Yahudi toplumunu hedef aldığı görülmektedir. Aynı zamanda ele geçirilen bu denli büyük materyallerin sadece Doğruluk Öğretmeninin peşindeki küçük bir grup için bir hayli fazla olduğu, Doğruluk Öğretmeninin Kumran'a uğrayıp uğramadığının da tam belli olmaması gibi soru işaretlerinin olması bu fikrin çok da sağlıklı olmadığını göstermektedir.

75 Bu tez Kumran civarında bulunan arkeolojik kalıntıların, mağaraların yapılarının, kalelerin mimari özelliklerinin buralarda yaşayan Yahudi milleti içerisindeki Haşmoniler hanedanının karakteristik özelliğini yansıttığı üzerinedir. Norman Golb tarafından ileri sürülen bu tezde Kumran harabeleri ve kaleleri olarak geçen yerlerin MS. II. Yüzyılda yazılmış olan Bar Kohba yazmalarında geçen Hasidim kalesi olarak belirtilen kale olduğu söylenmiştir. Bkz. Norman Golb, *Who Wrote Dead Sea Scrolls*, s. 36.

sından büyük önem taşımaktadır. Kumran yazmalarında bulunan Yeşaya metninin, 895 tarihli bilinen Kahire versiyonundan bin yıl önceki bir tarihle anılması, bu yazmaların kaynakların otantikliğine ne kadar katkı sağladığının bir göstergesidir.

Ayrıca yazmalarda önemli bir yer tutan Doğruluk Öğretmeni ile Vafizci Yahya arasında eskatolojik beklentilerin benzerliği, temizlik anlayışlarının uyuşması gibi etmenler, Hz. Yahya'nın en azından bir süre Kumran cemaatine dahil olduğuna dair fikirlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Yazmaların sahipleri konusunda ortaya atılan birçok tez tam anlamıyla destek bulunup ispatlanamamıştır. Halen süren bu muammanın sebepleri arasında eldeki bilgilerin gerçekten yetersiz olması ve tam bir tespite imkân vermemesi olarak da gösterilebilir. Yazmaların oksitlenmesi, kaybolması ve eksik olması gibi birçok neden de bu bilgilerin netleşmesine olanak sağlamamıştır. Dolayısıyla sadece eldeki metinlerden ve dönemi anlatan Josephus ve Philo gibi Antikçağ tarihçilerinin net olmayan fikirlerinden böyle bir sonuca varmamız mümkün görünmemektedir. Ancak son tahlilde mevcut tezler içinde, birçok soruya cevap vermesi açısından Esseniler tezi daha tutarlı gözükmemekte ve bilim adamlarınca daha çok desteklenmektedir. Dolayısı ile cemaatin kimliği üzerindeki tartışmalarda, Yahudi mezhepleri ile ilgili bilgi vermesi açısından da yazmaların otantik bir kaynak teşkil ettiğini görmekteyiz.

Yazmaların diğer bir önemli noktası da elimizdeki Kutsal Kitap metni ile olan bağlantısıdır. Kumran metinleri şiirsel bir üslupla yazılmış olup daha akıcı bir metin örneği sunmaktadır. Ayrıca Yahudi cemaati içerisindeki mücadeleyi ve mücadele ortamında gerçek kurtuluşu münzevi bir hayata çekilme ve kurtarıcıyı beklemek olarak seçen bir cemaati anlatması da yazmaların verdiği önemli diğer bilgilerdir. Ayrıca, Yahudi hukuk literatürünün önemli bir kısmını barındıran Mişna'ya kaynaklık etmesi bakımından, yazmaların barındırdığı hukuki bilgiler son derece önemli olup, Tesniye 21'deki ifadeler ile Tapınak Yazması'nda geçen ifadelerin bire bir uyumu bu duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Sonuç olarak; Ölü Deniz yazmaları keşfi, deşifre edilmesi, içerdiği bilgiler ve gizemi ile birçok araştırmacının ilgi odağı olmakta, içerdiği konularla Yahudilik, Hıristiyanlık ve dolayısıyla da İslamiyet adına bir tarih yelpazesi sunmaktadır. Son yıllarda yapılan çalışmaların artması, tekno-

lojinin gelişmesi ile dijital ortama aktarılması sonucu herkesin ulaşabileceği bu yazmalar hem akademik araştırmalara hem de dinler tarihi ile ilgilenen okuyuculara önemli kaynaklar sunmaktadır. Yazmalar üzerinde yapılan çalışmalar halen devam etmekte olup, elde edilen bilgilerin Yahudi hukukundan, tarihsel İsa'ya kadar birçok alanı kapsayacağı ve böylelikle dinler tarihinin önemli araştırma zeminlerine ışık tutacağı açıktır.

Kaynakça

Adam, Baki, *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat*, (İstanbul: Pınar yayınları, 2001).

Ata'urrahim Muhammed, Ahmed Thomson, *Bir İslam Peygamberi Olarak Hz. İsa*, çev. Gülsüm Mehdiyev, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009).

Bilge, Mustafa, "Lut Gölü", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2003).

Brooke, George J., *The Dead Sea Scrolls and New Testament*, (Minneapolis, Fortress Press, 2005).

Browlee, William, "Muhammed ed-Deeb's Own Story of His Scroll Diccovery", *Journal of Near Eastern Studies (JNES)*, (University of Chicago Press, Oct. 1957).

Chaney, Robert, *Antik Çağdan Günümüze Kadar Esseniler ve Sırları*, çev. Duygun Aras, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996).

Dead Sea Scrolls Dijital Project, <http://dss.collections.imj.org.il/>, (10.10.2014)

Demirci, Kürşad, "Ölü Deniz El Yazmaları veya Kumran metinleri", *Şalom Gazetesi*, (24.11.2010).

Dımant, Devorah, *The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective: A History Research*, (Leiden: Brill, 2012).

Eliade, Mircea, Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997).

-----, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003).

Fitzmyer, Joseph A., *Responses to 101 Question on The Dead Sea Sc-*

rolls, (New York: Paulist Press, 1992).

Golb, Norman, *The Dead Sea Scrolls a New Perspective*, (New York: The American Scholar Spring, 1989).

-----, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls*, (New York: Touchstone Rockefeller Center, 1995).

Grossman, Maxine L., *Rediscovering the Dead Sea Scrolls: An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, (Grand Rapids: B.Eerdman Publishing, 2010).

Gürkan, Salime Leyla, *Anahatlarıyla Yahudilik*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014).

Hecht, N, Jackson B.S., Passamaneck S.M., Piattelli D., Rabello A.M., *An introduction to the history and sources of Jewish law*, (New York: Oxford University Press, 2002).

Josephus, Flavius, *The Jewish War*, çev. G. A. Williamson, , (New York: Penguin Books, 1977).

Kazem, İsmail, *Esseniler ve Ölü Deniz Yazmaları*, (yüksek lisans tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2001).

Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2001).

Levy, Raphael, 'First Dead Sea Scrolls Found in Egypt Fifty Years Before Qumran Discoveries', Hershel Shanks. (ed.), *Understanding The Dead Sea Scrolls*, (London: Social For Promoting Chr, 1992).

Martinez, Florentino Garcia, Julio Treballe Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls*, (Madrid: Brill, 1993).

Rabin, Chaim, *Qumran studies*, (Oxford : Oxford University Press, 1957).

Schiffman, Lawrence H. ve James C. Vanderkam , "Dead Sea", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, (Oxford: Oxford Universtiy Press, 2000).

-----, *The Halakhah at The Qumran*, (Brill: Nedherlands, 1975).

Shemesh, Aharon, *Halakhah in The Making: The Develepment of The Jewish Law From Qumran to The Rabbis*, (Berkeley: University of Califor-



nia Press, 2009).

Temiztürk, Halil, *Ölü Deniz El Yazmaları ve Yahudi Literatüründeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2012).

Vermes, Geza, *Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazıtları*, çev. Nurfer Çelebioğlu, (İstanbul: Nokta Kitap, /2005).

-----, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, (Penguin Books, New York, 1997).

Winston, David, "Philo Judeaus", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (New York-London, 1986).

Wise, Michael, Martin Abegg, Edwardd Cook, *Dead Sea Scrolls a New Translation*, (New York: Harper Collins Edition, 1999).

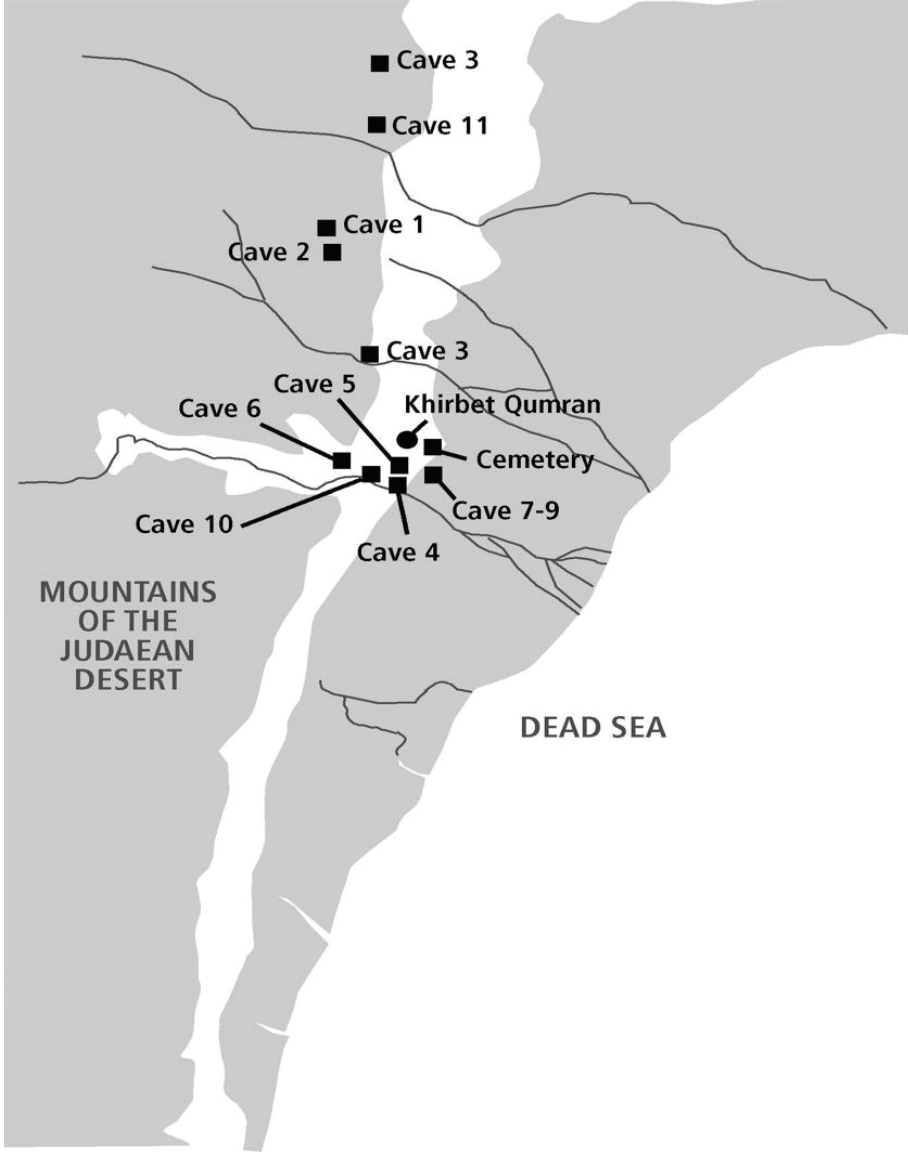
Wolfson, Harry A., "Philo Judaeus", *The Encyclopedia of Philosophy*, (London, 1967).

Yılmaz, Mustafa Selim, *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, 2011).

<http://dss.collections.imj.org.il/>, (11.12. 2014).

<http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive>, (15.12.2014).

EK-1:



<http://galleryhip.com/qumran-caves-map.html>, (11.10.2014)

Mevdûdî'nin Enfal 67 ve 68. Ayetler Hakkındaki Yorumuna Eleştirel Bir Yaklaşım

Enes Büyük*

Öz

Enfal sûresinin 67. ayetinde Hz. Peygamber ve müminler Bedir savaşında esir almalarından dolayı uyarılmıştır. 68. ayette de, Allah'ın önceden geçen bir Kitab/hüküm olmasaydı, esirlere karşı fidye almaları sebebiyle onların elim bir azaba uğrayacakları bildirilmiştir. Bu ayette yer alan "Kitab" kelimesinin mahiyeti tartışmalı olup erken dönemden beri farklı yorumlar yapılmıştır. Son dönemde bu açıklamalara bir yenisi Mevdûdî tarafından eklenmiştir. O, bu ayetteki "Kitab/hüküm" ifadesini Muhammed sûresinin 4. ayeti ile tefsir etmiş ve bazı gerekçeler ileri sürmüştür. Söz konusu kelimenin Muhammed 4. ayetle tefsir edilmesi bazı problemler ihtiva etmektedir. Makalede bu problem gerekçeleriyle birlikte ortaya koyulacak ve bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Enfal 67-68, Muhammed 4, Mevdûdî*

Abstract

A Critical Approach to Maududi's Interpretation of Enfal Verses 67 and 68

Holy Prophet Muhammad and muslims were warned in Enfal verse 67 due to taking captives in the battle of Badr. It has been reported by Allah that they would have been touched for what they took by great punishment if not for decree from Him that preceded in Enfal verse 68. The word "Kitab" that mentioned in this verse is controversial and this word has been interpreted in different ways since early times. Recently a new statement has added to these explanations by Maududi. He, for some reasons he put forwards, has interpreted the word "Kitab" in accordance with Muhammad verse 4. To interpret the word mentioned above in his way may arise some problems. In this paper we will explain those problems together with their reasons and will try to reach at a conclusion.

Key Words: *Tafseer, Enfal 67-68, Muhammad 4, Maududi*

Atıf: Enes Büyük, "Mevdûdî'nin Enfal 67 ve 68. Ayetler Hakkındaki Yorumuna Eleştirel Bir Yaklaşım", *KTÜİFD*, c. 2, sy. 1, Bahar/2015, s. 89 - 121.

* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı, enesby_55@outlook.com

Giriş

Kur'an'da anlaşılamayan bir lafız veya konunun diğer ayetlerle tefsir edilmesine dair, diğer bir ifadeyle Kur'an'ın Kur'an'la tefsir¹ edilmesiyle ilgili örnekler Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarında yer almaktadır.² Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte, müfessirler tarafından, anlaşılma problemi olan ayetlerin tefsirinde söz konusu uygulamanın devam ettirildiği görülmektedir. Bu metodun tefsirlerde uygulandığı görülse de, bunun bir tefsir usulü ve yöntemi olarak sistemli bir biçimde tefsirlerde işletildiğini söylemek mümkün değildir. Özellikle hicri 8. asra kadar, görebildiğimiz kadarıyla, herhangi bir tefsir mukaddimesinde veya Ulumu'l-Kur'an çalışmasında, ilke olarak böyle bir yöntemden bahsedilmemesi, bunu teyit ediyor görünmektedir. Bu durumun ilk olarak İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından ilkeleştirildiği ve ona göre en doğru tefsir yönteminin ilk basamağı olarak belirlendiği ifade edilebilir.³ Sonraki süreçte tefsir çalışmalarında bu yöntemin bir usul olarak genel kabul gördüğü, Tefsir Usulü ve Ulumu'l-Kur'an çalışmalarında yer aldığı, müfessirlerin uygulaması gereken bir usul olarak görüldüğü,⁴ hatta bir müfessirin metodunu araştıran akademik çalışmalarda da ilgili tefsirin önce bu yöntemle göre incelendiği görülmektedir.

İçinde yaşadığımız dönemin tefsir çalışmalarında mahut yöntemin

- 1 Burada ve çalışmamızın ilerleyen kısımlarında kullanılan "tefsir" kelimesi "yorum" anlamında kullanılmaktadır. Bize göre "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" bir tür yorumdur. Bunun gerekçesine dair çalışmada bazı açıklamalara yer verilecektir.
- 2 Bir örnek için bkz. Halid Abdurrahman el-Akk, *Usulü't-tefsir ve kavaiduh*, (Dimaşk: Daru'n-nefais, 1428/2007), s. 32.
- 3 Takiyyüdin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usuli't-tefsir*, tahk., Adnan Zarzur, (byy., 1392/1972), s. 93.
- 4 Sırasıyla şu eserlere bakılabilir: Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an*, tahk., Ebu'l-Fadl ed-Dimyati, (Kahire: Daru'l-hadis, 1427/2006), s. 432; Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyuti, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*, tahk., Fevz Ahmed Zümerli, (Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1432/2011), s. 853; Şah Veliyyullah ed-Dihlevi, *el-Fevzü'l-kebir fi usuli't-tefsir*, (Dimaşk: Daru'l-ğavsani, 1429/2008), ss. 131-132; Akk, *Usulü't-tefsir*, ss. 79-80; Müsâid b. Süleyman et-Tayyar, *Fusul fi usuli't-tefsir*, (Riyad: Daru İbnü'l-Cevzi, 1420/1999), s. 22; Ali b. Süleyman el-Ubeyde, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, usuluh ve davabiduh*, (Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1430-2010), s. 37; İzzet Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usul*, çev., Vahdet İnce, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), s. 170; Muhammed b. Lütfi es-Sabbağ, *Tefsir Usulü Araştırmaları*, çev., Ömer Dumlu, (İzmir: Anadolu Yaayınları, 1999), s. 193; Mustafa Çetin, *Kur'an'ı Anlamada Usul*, (İzmir: Akyol Mabaacılık, 1980), s. 47; İbrahim Hilmi Karşlı, *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), s. 92.



çok daha yoğun bir biçimde uygulandığı görülmektedir. Bununla birlikte en doğru tefsir yöntemi olarak takdim edilen bu yöntemin ihtiva ettiği güçlük ve göreceliklerin bir yöntem tartışması olarak, yaygın bir biçimde ele alınıp dile getirildiğini söylemek zordur. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri önemli bir yöntem olmakla birlikte, içtihadı bir tefsir metodudur. Kapalı olan bir lafzın veya ayetin onu açıklayıcı olan ayetlerle ilişkisi müfessirin kendisi tarafından kurulan ilişkiye dayalıdır.⁵ Çalışmada ele aldığımız konu bu duruma da örneklik teşkil edecektir. Dolayısıyla mezkûr yöntem işletilirken bu durumun göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünmekteyiz. Çalışmamıza böyle bir giriş yapmamızın gerekçesi ise, Mevdûdî'nin (1903-1979) Enfal 67 ve 68. ayetleri tefsir ederken uyguladığı yöntemin bu olmasıdır. Bir başka neden ise 68. ayete ilişkin değerlendirmelerde bulunan klasik dönem müfessirlerin, yorumlarını aynı yöntemle geliştirmiş olmalarıdır.⁶ Bu yorumlarda dikkat edileceği üzere müfessirler, ileri sürdükleri açıklamalarını kendilerince ilişkili olduğunu düşündükleri bir ayete dayalı olarak geliştirmişlerdir.

Mevdûdî'nin ilgili ayete yönelik tefsirinin özel olarak bir çalışmaya konu edilmesinin sebebi, onun geliştirdiği yorumun, tespit edebildiğimiz kadarıyla, kendisinden önce, incelediğimiz hiçbir müfessir tarafından yapılmaması ve bu yaklaşımın bazı akademik çalışmalarda ve meallerde kabul görmesidir.⁷ O, bu yaklaşımını temellendirirken Muhammed sûresinin Enfal'den daha önce indiğini iddia etmekte ve buna dair deliller serdetmektedir. Son dönemde, onun gibi, Muhammed sûresinin daha önce indiğini düşünen bazı müellifler bulunsa da⁸ onların, bu yaklaşımlarını herhangi bir gerekçeyle temellendirmeye gitmemeleri, konuyu Mevdûdî'nin yorumunu merkeze alarak incelemeyi gerektirmektedir. Muham-

5 Bkz. Tayyar, *Fusul*, s. 22; Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, sayı 2, (Adana 2008), ss. 1-20.

6 Çalışmanın sonunda bu yorumlar özet olarak aktarılacaktır.

7 Bkz. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), s. 324, 3. Dipnot; Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, (Konya: Armağan Kitaplar Yayıncılık, 2013), s. 178; Mehmet Azimli, "Bedir Savaşı Çerçevesinde Bazı Mülahazalar", *Bilimname*, Cilt: 8, sayı: 18, (2010), s. 17.

8 Mevlana Muhammed Ali, Mevlana Muhammed Ali, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi ve Meali*, çev. Ender Gürol, (Dublin: Ahmediyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, 2008), ss. 29, 361-362, 956; Mehi Bazergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran- Mela Muhammed Feyzullah, (Ankara: Fecr Yayınevi), 1998, s. 121.

med sûresinin Enfal'den önce indiği düşüncesi ve buna dayalı olarak Enfal 67-68. ayetlere yönelik yapılan bu tefsirin bazı güçlükler ve teolojik problemler içeriyor olması da, konuyu ve bu tefsiri özel olarak irdelemeyi gerekli kılmaktadır. Çalışmada Mevdûdî'nin ilgili ayete yönelik yaptığı tefsir, tasviri bir yaklaşımla anlatılacak ve bu tefsirin oluşturduğu güçlükler dile getirilecektir. Bu süreçte Mevdûdî'nin kendi tefsirini geliştirirken atıf yaptığı ve bir anlamda ilgili tefsirine meşruiyet kazandırdığı Cessâs'ın (ö. 370/981) bu konuya dair yaklaşımını ele alıp değerlendireceğiz. Ayrıca söz konusu tefsirin oluşturduğu güçlükler, çalışmamızda, başta ortaya çıkan teolojik problemlerin yanı sıra Muhammed sûresinin nüzul tarihine dair rivayetler, iç bütünlüğü ve bu sûre bağlamında nakledilen sebeb-i nüzuller dikkate alınarak temellendirilmeye çalışılacaktır. Daha sonra erken dönemden itibaren önde gelen müfessirlerin Enfal 68. ayete yönelik tefsirleri aktarılıp bir değerlendirmeye gidilecektir. Makaledeki öncelikli amacımız Enfal 68. ayetin Muhammed 4. ayetle tefsir edilmesi sebebiyle ortaya çıkan probleme dikkat çekmektir.

Mevdudî'nin Enfal 67 ve 68. Ayetleri Tefsiri

Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle Enfal 67. ve 68. ayetlerin meallerini vermek uygun olacaktır: *Bir peygamberin savaşta/yeryüzünde kâfirlere karşı ezici bir üstünlük sağlamadıkça esir alması ve esirleri fidye karşılığı serbest bırakması söz konusu olamaz. (Ey Müminler!) Siz gelip geçici dünya menfaatlerine tamah ediyorsunuz. Oysa Allah ahiretteki mükâfata nail olmanızı ve bunun için çalışmanızı istiyor. (Unutmayın ki) Allah üstün kudret sahibidir; her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir. Allah'ın önceden takdir ettiği Kitabı/hükmü olmasaydı esirleri serbest bırakma karşılığında aldığınız fidye sebebiyle müthiş bir azaba uğradınız.*⁹

Mevdûdî burada müfessirler tarafından, Müslümanların fidye almaları sebebiyle azarlanmaları konusunda bazı rivayetler nakledildiğini belirtmektedir. Rivayetlere göre, Bedir'de alınan esirlerin durumu hakkında Rasûlullah ashabıyla istişare etmiş ve iki kanaat ön plana çıkmıştır. İlki, esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılmaları yönündeyken ikincisi ise öldürülmeleri yönündedir. Hz. Peygamber, ilk görüşü tercih etmiş ve bunun üzerine Allah, söz konusu ayetleri indirmiştir. Böyle bir mukad-

9 Çeviride kendi tasarruflarımız olmakla birlikte şu mealden istifade edilmiştir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), s. 252.

dimededen sonra Mevdûdî, bu yorumun bazı itirazlara açık olduğunu ifade etmektedir. Ona göre burada iki problem vardır. Birincisi, müfessirlerin 68. ayette ifade edilen, Allah'ın önceden geçen Kitabı'nın/hükmünün ne olduğu hususunda uygun bir açıklama getirememeleridir. Bu açıklamalar arasındaki bir görüşe göre bu, Allah'ın önceden takdir ettiği bir kaderiyken, bir başka yaklaşıma göre de, Allah'ın henüz bir emir göndermemesine rağmen ganimetleri helal kılmayı dilemesidir. Hâlbuki hakkında apaçık bir emir gelmedikçe hiçbir şey helal olmaz. İkinci güçlük ise şöyledir: Bu açıklamaya göre Hz. Peygamber ve ashabı fidye almakla günaha girmiş olmaktadırlar. Mevdûdî bu güçlükleri dile getirdikten sonra kendi tefsirine geçmektedir.

Ona göre, Allah Müslümanları Muhammed sûresi 4. ayette yer alan emri uygulamadıkları için itaba tabi tutmaktadır: *Kâfirlerle karşılaştığınız zaman hemen boyunlarını vurun! Nihayet onları iyice sindirince bağı sıkıca bağlayın. Ondan sonra (esirleri) artık ya bir lütuf olarak bırakın ya da (onlar) karşılığında fidye alırsınız.* Burada yanlış olan nokta Müslümanların “onları iyice vurup sindirince” şartını tam anlamıyla yerine getirmemeleridir. Çünkü Bedir savaşında müşrik ordusu geri çekilmek zorunda kaldığı sırada Müslümanların çoğu ganimet toplamaya ve esir almaya başladılar. Devamla Mevdûdî aslında ayette şunun kastedildiğini ifade etmektedir. Bu nedenle Allah –Peygamber’i değil- Müslümanları şu şekilde azarlamaktadır: “Ey Müslümanlar! Siz henüz peygamberin görevini tam anlamıyla kavrayamadınız. Onun gönderilişinin asıl gayesi küfrün gücünü kırıp yerle bir etmektir. Fakat siz yine dünyevi kazançlara kapıldınız. Ganimet toplamaya ve esirler almaya başladınız; bunun da arkasından ganimetlerin paylaşılması konusunda tartışmaya giriştiniz. Eğer size daha önceden fidye almak¹⁰ konusunda izin vermemiş olsaydık (Muhammed 4) sizi şiddetli bir azaba uğrattırdık. Mevdûdî yaptığı bu açıklamayı Cessâs’ın *Ahkamu'l-Kur'an* adlı eserinde kabul ettiğini, dolayısıyla yukarıdaki yorumun düşünölmeye değer olduğunu ifade etmektedir. Yanı sıra Mevdûdî bu yaklaşımını İbn Hişam (ö. 218/833)’ın Sire’sindeki bir rivayetin desteklediğini vurgulamaktadır.¹¹ Böylelikle önceden indirilmiş olan Mu-

10 İstifade ettiğimiz Türkçe tercümede, burası “fidye vermek” olarak çevrilmiştir. Tefsirin İngilizce çevirisinde “taking ransom” ifadesi yer almaktadır. Bkz. S. Abu'l A'lâ Maududî, *The Meaning Of The Qurân*, çev., Muhammad Akbar, (Lahore: Shahalam Market, tsz.), VIII, 156. Buna göre fidye almak olarak çevirdik ki ayetin manası da bu yöndedir.

11 Buraya kadar özetlediklerimizin tamamı için bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev.,

hammed 4. ayette, “iyice egemen konuma gelinceye kadar kâfirleri öldürün” şeklinde ifade edilen hükme müminler Bedir savaşında uymamış, kâfirlerin tamamını orada öldürmemiş ve esir toplamaya başlamışlardır.

Genel olarak ilgili ayetlere yönelik söz konusu yorumu aktardıktan sonra Mevdûdî'nin bu yaklaşımını özet halinde şöyle ifade edebiliriz. a) Enfal 68. ayette yer alan Kitab/hüküm ifadesinden neyin kastedildiğine dair müfessirler istikrarlı bir açıklama getirememişlerdir. b) Müfessirlerin yaklaşımına göre itab Hz. Peygamber ve ashabına yöneliktir. Hâlbuki ayette Hz. Peygamber değil, Müslümanlar itaba uğratılmaktadır. Çünkü onlar Muhammed 4. ayette ifade edilen “onları iyice vurup sindirin” emrine riayet etmemişlerdir. c) Buna göre Muhammed sûresi Enfal 67-68. ayetlerden önce inmiştir. d) Bedir savaşında Müslümanlar buradaki izne göre ganimet ve esir almaya başlamışlardır, aksi halde açıkça izin bulunmadıkça hiçbir şey helal olmaz. Dolayısıyla 68. ayette ifade edilen “önceden geçen Kitab/hüküm” de Muhammed 4. ayette yer alan esir almanın serbest kılındığına dair verilen sözdür. Mevdûdî burada Muhammed sûresinin önceden indiğini ve özellikle itabın müminlere yönelik olduğu hususunda Cessâs'ın da bu görüşte olduğunu iddia etmektedir. Buna göre öncelikle, bu yaklaşımın bizce, doğurduğu bazı zorluklar dile getirilecek, Cessâs'ın bu konudaki yaklaşımı belirlenecek ve Mevdûdî'nin, Muhammed sûresinin önce indiğine dair görüşünün gerekçesi zikredilecektir. Daha sonra Muhammed sûresinin ne zaman nazil olduğu meselesine ve Enfal 68. ayetteki Kitab/hükümün muhtemel tefsirlerine geçilecektir.

Mevdûdî'nin Yaklaşımının Doğurduğu Zorluklar

Öncelikle dikkat edilirse Mevdûdî, Enfal 68. ayetteki itabın muhatabının Hz. Peygamber değil müminler olduğunu düşünmektedir. Bu, hem ayetin zahirine hem de Bedir savaşında olan vakıaya aykırı düşmektedir. Ayette açıkça Hz. Peygamber'in öncelikle muhatap alındığını söyleyebiliriz. Çünkü Bedir savaşına komuta eden, Müslümanları yönlendiren ve esir alınmasına karşı çıkmayan ve hatta savaş öncesinde esir alınmasına teşvik eden bizzat Hz. Peygamber'dir, denilebilir. Dolayısıyla itabın Hz. Peygamberi de kapsamaması gerektiğini düşünüyoruz.

Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, (İstanbul: İnsan Yayınları, tsz.), II, 184-185. İbn Hişam'ın naklettiği rivayet için de bkz. İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebevi*, (Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1410/1990), II, 271.

Muhammed 4. ayetin önce indiğini kabul ettiğimiz takdirde şu problemlerden bahsedebiliriz. Bu ayette “*egemen konuma gelinceye kadar/ انحنان*”¹² kâfirlerin boynunun vurulması emredilmektedir. Mesele ayetteki bu ifade üzerinde düğümlenmektedir. Ayetteki şart iki şekilde anlaşılabilir: a) Savaş esnasında egemen konuma gelmek ve b) genel olarak yeryüzünde egemen konuma gelmek. Rasûlullah’ın da bu şartı her iki durumdan biriyle anlaması mümkündür. İlk şıktaki durumun ayetin kastettiği şey olduğunu ve Hz. Peygamber’in de buna uygun, yani “savaşta egemen konuma gelerseniz esir alabilirsiniz” şeklinde anladığını var sayarsak o, Bedir’de kırıcı bir üstünlük elde edince ashabının esir almasına müsaade etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve ashabının her hangi bir itabı hak etmemeleri gerekmektedir. Çünkü ayete uygun davranmış olmaktadırlar. Bu durumda Enfal 67’de bildirilen itab anlamsız ve gereksiz kalacaktır. Fakat Enfal 67’deki itab gerçekleşmiş ve bu ayette açıkça “yeryüzü/ الارض” ifadesi zikredilmiştir. Bu durumda da Hz. Peygamber Muhammed 4. ayetteki “*egemen konuma gelinceye kadar/ انحنان*” ifadesini savaşla sınırlayarak bu emri yanlış anlamış olmaktadır. Hz. Peygamber’in herhangi bir ayeti veya hükmü yanlış anlaması imkânsızdır. Nitekim Kur’an’da vahyedilenlerin beyanının/açıklamasının ona öğretildiği bildirilmektedir.¹³ Dolayısıyla bu ihtimal doğru gözükmemektedir. İkinci bir ihtimal olarak Rasûlullah, Muhammed 4. ayeti doğru anlamış, diğer bir ifadeyle ayetteki “*egemen konuma gelinceye kadar/ انحنان*”, ifadesini genel olarak yeryüzünde bir egemenlik olarak anlamıştır. Fakat Rasûlullah Bedir’de, savaş esnasında kırıcı bir üstünlük elde etmiş olsa da, yeryüzünde genel olarak bir egemenlik elde etmeden esir alınmasına izin vermiş ve bunları da fidye karşılığı serbest bırakmaya karar vermiştir. Dolayısıyla Enfal 67. ayetteki itab gerçekleşmiştir. Böyle düşünüldüğü takdirde Rasûlullah ve ashabı daha önceden belirtilen bir emre uygun davranmayarak açıkça Allah’ın emrine, bir ayetine muhalefet etmiş olacaklardır. Hz. Peygamber’in Allah’ın önceden bildirdiği bir hükmüne aykırı davranması mümkün olabilir mi? Bu açıdan bakılınca söz konusu yaklaşımın da güçlükler oluşturduğu söylenebilir.

12 Bu kelime bir işte aşırıya gitmeyi, mübalağa yapmayı ifade etmektedir. Arapçada “انحنته معرفة” ifadesinin bulunduğu aktarılmaktadır. Buradaki anlam, “Bilerek onu öldürdüm” demektir. Bkz. Ebu Ca’fer b. Muhammed et-Taberi, *Câmiu'l-beyan an tevilî ayi'l-Kur’an*, thak., İslam Mansur Abdülhamit ve diğerleri, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1431/2010), V, 777. Buna göre ayette, kelime, “savaşta kâfirlerin tamamını öldürün, onlardan hiç kimseyi sağ bırakmayın” anlamına gelmektedir.

13 Kıyamet 75/19

Bir başka eleştiri olarak şu yöneltilebilir: Esirlerin fidyeye veya karşılıksız olarak serbest bırakılacaklarına dair bir hüküm içeren Muhammed 4. ayetin daha önce inmiş olması, Rasûlullah'ın, esirlerin ne yapılacağı meselesi hakkında ashabıyla istişare yapması şeklindeki tarihsel vakıya aykırı düşmektedir. Eğer esirler hakkında bir hüküm içeren ayet varsa Rasûlullah'ın bu durumda istişare yapmaması ve derhal o hükmü uygulaması beklenirdi.¹⁴ Rivayetlere göre Rasûlullah ashabıyla istişare yapmış, buradan çıkan karara göre hareket etmiştir. Kaynaklarda konuyla ilgili haberlerin ayrı ayrı kanallarla birçok sahabiden nakledildiği görülmektedir.¹⁵

Mevdûdî'nin yaklaşımı temelde Muhammed sûresinin Bedir savaşından önce indiği kabulüne dayanmaktadır. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız durumlara göre bu kabul sorunlu gözükmektedir. Ayrıca Muhammed sûresinin Bedir savaşından önce indiği meselesi kesin değildir. Görebildiğimiz kadarıyla, klasik kaynaklarda Muhammed sûresinin Bedir savaşından sonra indiğine dair neredeyse ittifak vardır. Fakat sûrenin iç bütünlüğüne bakıldığında burada onun Bedir savaşı öncesi indiğini düşündürülen güçlü göstergeler bulunmaktadır. Çalışmanın ilerleyen kısmında bu mesele detaylı olarak ele alınacak olup, Muhammed sûresinin önce indiği kabulü temele alınarak yapılan mezkur yorumda, Mevdûdî'nin Cessâs'a atıf yapması sebebiyle onun görüşünü, klasik tefsirler arasında farklı bir yaklaşım olarak şimdilik istisna tutabiliriz. Cessâs'a yapılan bu atıf onun görüşünün tam olarak ne olduğunu belirlemeyi gerektirmektedir.

14 Muhammed et-Tahir ibn Âşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, (Tunus: Daru Sahnun, tsz.), V, 73. İbn Âşur'la birlikte bizim için de geçerli olan bu eleştiriye şu açıdan itiraz edilebilir: Muhammed 4. ayette esirler hakkında tek bir hüküm yoktur. Onların ya karşılıksız ya da fidyeye serbest bırakılabilecekleri hususunda muhayyerlik vardır. Hz. Peygamber bu iki hükümden hangisini uygulayalım diyerek ashabıyla istişare etmiş olabilir. Fakat konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında ne Hz. Peygamber ne de sahabiler bu ayete herhangi bir şekilde atıfta bulunmaktadırlar. Ayrıca "ishan" gerçekleşinceye kadar onların boyunlarını vurun yönünde önceden bildirilen bir hüküm olsaydı, bu hükme Hz. Peygamber açıkça muhalefet etmez, esir almaz, ya da alınanları derhal öldürürdü, şeklindeki itirazımız geçerliliğini korumaktadır.

15 Senetlerin ilk ravileri olarak Abdullah İbn Mes'ud, Ebu Hüreyre, Abdullah İbn Ömer, Enes b. Malik, İbn Abbas, Hz. Ali, Hz. Ömer ve Ebu Eyyüb el-Ensari görülmektedir. Rivayetlerin tamamı için bkz. Taberi, *Cami'*, V, 779-781; İbn Ebi Hatim er-Razi, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, tahk., Es'ad Muhammed et-Tayyib, (Riyad: Mektebe nizarî'l-baz, 1417/1997), V, 1730-1733; Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, tahk., Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), VII, 119-121.

Cessâs'ın Enfal 67 ve 68. Ayetleri Tefsiri

Cessâs (ö. 370/981), ayetlerin tefsirine, Hz. Ömer (ö. 23/644), Ebu Hureyre (ö. 58/678), Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53) ve İbn Abbas (ö. 68/687-88)'tan gelen esirlerin durumu konusunda yapılan istişareyle ilgili haberleri naklederek başlamaktadır. Aktardığı bir rivayete göre Enfal 68. ayet Müslümanların ganimet almalarından dolayı inmiştir. Diğer bir rivayete göre ise, ayetteki tehdit Müslümanların Hz. Peygamber'e fidye almasını teklif etmeleri ve onu buna yönlendirmeleri hakkındadır. Cessâs ayetteki, "aldıklarınızdan dolayı" kaydına dayanarak ilk görüşün ayetin manasına daha uygun olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte o, ayetteki va'din Rasûlullah'a yönelik olmasının imkânsız olduğunu düşünmekte ve buna, onun ancak vahiyle konuştuğunu bildiren ayeti¹⁶ delil getirmektedir.

Cessâs'ın ifadelerine göre, bazı insanlar ayetteki itabın, fikri bir içtihata dayalı olmasından dolayı Hz. Peygamber'i de kapsamasını caiz görmektedir. Yine bazıları, Hz. Peygamber'in, küçük bir masiyet olduğu halde Müslümanlara fidye almalarını mübah kılmasına, bundan dolayı da Allah'ın Hz. Peygamberi ve Müslümanları itaba tabi tutmasına cevaz vermektedirler. Nitekim Cessâs'a göre, bir hadiste ganimetlerin Hz. Peygamber'den önce kimseye helal olmadığı zikredilmiştir. Bu ayetin, "Hiçbir peygambere caiz değildir..." kısmı da buna delalet etmektedir. Önceki peygamberlerin şeriatlarında ganimetler haramdı. Bizim peygamberimizin şeriatında ise ganimetler "ishan" gerçekleşinceye kadar haram kılınmıştı. Bunun zahiri, "ishan" gerçekleştikten sonra ganimet ve esirlerin helal olmasını gerektirmektedir. Müslümanlar Bedir günü Allah'ın şu ayetinin hükmü gereğince müşrikleri öldürmekle emrolunmuşlardı: "...Vurun onların boyunlarını, vurun onların parmaklarını (kollarını)"¹⁷ Yine şu ayet de bunu emretmekteydi; "Kâfirlerle karşılaşınca vurun başlarını! Taki "ishan"ı gerçekleştirince (tam bir egemenlik) esir alın..."¹⁸ O zaman müşrikleri öldürmek farzdı. Fidyeye, onlara karşı "ishan" gerçekleşince mübah olur. "İshan"dan önce fidye almak yasaktır. Fakat Hz. Peygamber'in ashâbı Bedir günü ganimet topladılar, esir aldılar ve onlara karşı fidye talep ettiler. Onların bu davranışları, bu hususta Allah'ın onlara verdiği emre

16 Necm 53/3

17 Enfal 8/7

18 Muhammed 47/4

muhaliftir. İşte bundan dolayı Allah Hz. Peygamber'in yerine onları itaba tabi tuttu.

Cessâs, ayetin tefsirine devamlı, siyer ve megazi ravilerinin Rasûlullah'ın "ishan"dan sonra müşriklerden fidye aldığı hususunda ihtilaf etmediklerini belirtmektedir. Ona göre, müşriklerden her biri, ya fidyeyle serbest kalmış ya da öldürülmüştür. İşte bu durum, Enfal 67. ayetteki fidye ve esir alma yasağının 68. ayetle nesh olmasını gerektirir.

Cessâs, 68. ayetteki kitap/hüküm kelimesiyle ilgili olarak ise, çeşitli rivayetleri ve görüşleri naklettikten sonra Mücahid (ö. 103/721)ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'nin görüşlerini aktarmakta ve bunun doğru olduğunu düşünmektedir. Bu görüşe göre, Allah'ın önceden hiçbir topluluğa ganimet almanın haram olduğunu bildirmeden, bu işi yapmalarından ötürü onlara azap etmeyeceğine dair hükmü vardır. Çünkü bu hususta Müslümanlara Allah önceden haram hükmü indirmemişti. Müslümanlar önceki peygamberlerin ümmetlerine ganimet almanın haram olduğunu ve bu hükmün kendi zamanlarına kadar baki kaldığını bilemediler. Bu sebeple zanna dayalı olarak ganimetlerin mubah olduğunu düşündüler. Nitekim onlara önceden Hz. Peygamber tarafından da ganimetlerin hem kendilerine hem de öncekilere haram olduğuna dair ne bir söz söylenmiş ne de bir haber anlatılmıştır. Bu sebeple onların buradaki hataları azabı gerektirecek bir günah değildir.¹⁹

Cessâs'ın, buraya kadar özetlemeye çalıştığımız açıklamalarını üç kategoride değerlendirmek mümkündür:

a) Mücahid ve Hasan-ı Basri'nin konuyla ilgili görüşleri aktarıldıktan sonra, Hz. Peygamber'in Müslümanlara ganimetlerin kendilerine ve önceki ümmetlere haram kılındığına dair bir bilgi vermediği, bu sebeple Müslümanların Bedir'de ganimet toplayıp esir aldıkları ve hataya düştükleri ifade edilmektedir. Bu yaklaşımda, Hz. Peygamber'in bile bile Müslümanların hata yapmalarına göz yumması, savaşta onları, ganimet ve esir toplamamaları hususunda uyarmaması söz konusudur. Kaynaklarda aktarılan bazı rivayetler Cessâs'ın bu yaklaşımını göreceli hale getirmektedir. Mesela, Bedir'den önce Abdullah b. Cahş (ö. 3/624) seriyyesi olmuş, bu seriyyede iki esirle birlikte ganimetler elde edilmiştir. Abdullah b. Cahş

19 Buraya kadar aktardıklarımızın tamamı için bkz. Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessâs, *Ahkamul-Kur'an*, tahk., Muhammed Sadık Kamhavi, (Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-Arabi, 1412/1992), IV, 259-260.

ganimetleri kendi reyine göre taksim ederek beşte birini Allah Rasûlune ayırmış ve diğerlerini de seriyyeye katılanlar arasında paylaşmıştır.²⁰ Bu ganimet alımına Hz. Peygamber'in herhangi bir itirazı nakledilmemektedir.²¹ Ayrıca Hz. Peygamber Ebû Sufyan'ın Şam'dan ticaret kervanıyla döndüğü haberini alınca ganimet elde edebilecekleri müjdesiyle ashabını kervana saldırmaya teşvik etmiştir.²² Yine bazı rivayetlerde, Rasûlullah'ın Bedir günü ganimet ve esir alınmasına yönelik bazı sözleri aktarılmaktadır. Bu rivayetlere göre o, "Kim şöyle şöyle yaparsa onlar onundur", "Kim müşriklerden birini öldürürse ona şunlar vardır. Kim bir esir getirirse ona bunlar vardır" buyurmuştur.²³ Bu rivayetler Hz. Peygamber'in Enfal 67, 68 ve 69. ayetler inmeden önce savaş için ashabını ganimet ve esir almaya teşvik ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla ganimetlerin açıkça helal kılındığını ifade eden Enfal 69. ayet öncesinde Rasulullah'ın ganimet aldığı ve buna teşvik ettiği söylenebilir. Nitekim Enfal 67. ayetin muhtevası ganimet almanın haram olduğunu değil, belli bir süreye kadar alınmaması gerektiğini vurgulamaktadır.

b) Cessâs Bedir günü Müslümanların, Allah'ın hükmüne karşı geldiklerini ifade etmektedir. Burada delil olarak Enfal 7. ayet ve Muhammed 4. ayeti göstermektedir. Mevdûdî de muhtemelen buradaki açıklamalardan esinlenerek Enfal 68. ayetteki "Kitab/hüküm" kelimesini Muhammed 4. ayetle açıklamakta ve Müslümanların buradaki "İshan gerçekleşinceye kadar kafirleri öldürün" ayetine muhalif davrandıklarını düşünmektedir. Cessâs'ın, ilgili yorumuna Muhammed 4. ayeti delil olarak sunması, bu sûrenin Enfal 67 ve 68. ayetlerden önce indiği düşüncesini kabul ettiğini göstermektedir. Çünkü Muhammed 4. ayet Bedir savaşından önce inmeli ki, burada önceden bildirilen hükme, Bedir'de Müslümanlar muhalefet etmiş olsunlar. Ancak Muhammed sûresinin 4. ayeti hakkında Cessâs'ın

20 İbn Hişam, *es-Sire*, II, 243-245.

21 İbn İshak'tan gelen bir rivayette, Hz. Peygamber'in bu kervana saldırılmasına ve ganimet alınmasına kızdığı belirtilmekte, gerekçe olarak da bunun haram aylar içerisinde yapılmış olduğu gösterilmektedir. Bkz. İbn Hişam, *es-Sire*, II, 245-246. Her ne kadar Rasûlullah bu kervana saldırmaya ve ganimet alımına karşı çıksa da, bunun sebebi ganimet almanın haram olması değil, bu durumun haram aylar içerisinde yapılmış olmasıdır.

22 Ebu'l-Feth Muhammed b. Seyyidi'n-Nâs, *Uyunu'l-eser*, (Medine: Mektebetü daru'd-turas, tsz.), I, 378.

23 Detaylı bilgi için bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, VII, 10.



açıklamaları bu duruma uygun düşmemektedir.²⁴

Cessâs, Muhammed sûresi 4. ayetin tefsirinde, bu ayetin zahirinin öldürmeyi vacip kıldığını, diğer hususların ancak "ışhan" dan sonra geçerli olduğunu söyler. Bu durumun benzerinin Enfal 67. ayette zikredildiğini ifade ettikten sonra, hem Enfal 67. ayet hem de Muhammed 4. ayetle ilgili olarak, daha sonra değerlendireceğimiz, İbn Abbas'tan nakledilen rivayeti aktarır. Rivayete göre, Enfal 67. ayet indiğinde o gün müminler zayıf ve güçsüzdü. Onun için ölüm emri vacip kılınmıştı. Fakat daha sonra Müslümanlar güç kuvvet kazanınca, Allah esir toplayabileceklerine ve bunlara karşı fidye alabileceklerine dair hükmü ihtiva eden Muhammed 4. ayeti indirmiştir.²⁵ Görüldüğü üzere ilgili rivayeti naklederek Cessâs, Muhammed 4'ün Enfal 67'den sonraki bir zamanda indiğini kabul etmek-

24 Çalışmamızın devamında Muhammed 4. ayetin Enfal'den sonra inmiş olmasının imkanına dair değerlendirmeler yapılacak olmakla birlikte, burada Cessâs'ın Enfal 7. ayeti delil olarak zikretmesi ve dolayısıyla mezkur ayete muhalif davranıldığını iddia etmesi bu ayetin de değerlendirilmesini gerektirmektedir. Razi, böyle bir değerlendirme nakletmektedir. Buna göre; Allah Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara Enfal 12. ayetle müşrikleri öldürmelerini emretmişti; fakat onlar Bedir'de bunu yerine getirmeyerek günah işlemişlerdir. Razi'nin verdiği cevaba göre; Enfal 12. ayetteki hitap sadece Müslümanlardır. Çünkü Hz. Peygamber'in müşriklerle savaşma mecburiyeti yoktur. Dolayısıyla günahı sahabiler işlemiştir. Şayet emir Hz. Peygamberi de kapsayacak olursa, durumu Razi şöyle açıklamaktadır. Savaşın başında Müslümanlar Rasûlullah'la beraberlerdi. Ancak müşrikler kaçmaya başlayınca, onun yanından ayrıldılar ve müşriklerin peşinden gittiler. Bu esnada Rasûlullah'ın haberi olmadan esir aldılar ve onun huzuruna getirdiler. Bu durumda da onların öldürülmesini Rasûlullah emretmemiştir; çünkü Enfal 12. ayetteki öldürün emri savaş esnasında geçerlidir. Esirler onun huzuruna getirilince savaş sona ermişti. Bkz. Fahreddin er-Razi, *Mefatihul-ğayb*, (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmi, 1401/1981), XIII, 205-207. Enfal 12. ayet dikkate alınarak gerek Müslümanların gerekse de Hz. Peygamber'in bu ayete Bedir savaşında muhalefet ettiklerini iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca cevap mahiyetinde Razi'nin ifadeleri de siyer kaynaklarındaki bilgilere uygun düşmemektedir. Enfal sûresinin iniş sebebine bakıldığında gerekçesinin ganimet paylaşımındaki tartışma olduğu görülmektedir. Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, VII, 5-6. Dolayısıyla sûrenin Bedir savaşından sonra indiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu yaklaşımı benimsemekle birlikte Mevdûdî'nin tespitlerine göre, sûrenin bir defada ve aynı zamanda indirilmiş olması muhtemeldir. Fakat bazı ayetler sonradan indirilmiş ve konu bütünlüğünden dolayı bu sûreye yerleştirilmiş olabilir. Her halükarda sûrenin herhangi bir yerinde bu sûrenin birkaç bölümden oluşan bir derleme olduğunu gösteren herhangi bir işaret yoktur. Bkz. Mevdûdî, *Tefhim*, II, 137. Enfal sûresinin Bedir savaşından sonra indiği kabulünden hareketle, Bedir savaşında sahabilerin ve Hz. Peygamber'in Enfal sûresindeki herhangi bir ayete bile bile muhalif davrandıklarından söz etmenin mümkün olmadığı sorucuna varılabilir.

25 Cessâs, *Ahkamul-Kur'an*, V, 268-269.

tedir. Açıklamaların devamına bakıldığında durum daha da netlik kazanmaktadır. Daha sonra Cessâs, Muhammed 4. ayetin nesh olup olmadığı meselesine geçmekte ve bazı görüşler nakletmektedir. Bu görüşlerden birinin sahibi olan Süddî'ye göre Muhammed 4. ayet, Tevbe 5. ayetle nesh olmuştur. Cessâs ise gerek Muhammed 4. ayetin gerekse de Enfal 67. ayetin mensuh olmadığını belirtmektedir. Çünkü ona göre bu ayetlerde ilkin öldürme emredilmekte ve ancak "ishan" gerçekleşikten sonra esir ve fidye alınabileceği ifade edilmektedir. Tabi bu durum İslam'ın ilk yıllarındaki zayıflık durumları söz konusu olduğunda geçerlidir. Cessâs Medine döneminin ilerleyen yıllarında Hz. Peygamber'in fidyeler aldığına ve bazı kişileri öldürdüğüne dair rivayetleri naklettikten sonra, daha sonra inen Tevbe 5. ve 29. ayetleri dikkate alarak onlardan fidye ve esir almayı onaylayan ayetlerin mensuh olduğu benimsemektedir.²⁶ Burada Cessâs'ın, Kur'an'ın tedricilik metoduna uygun bir nesh anlayışını benimsediği söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, Müslümanların zayıf olduğu ilk yıllarda ölüm emrinin geçerli olduğunu, daha sonra "ishan" gerçekleştiğinde esir ve fidye alınabileceğini, ilerleyen süreçte de artık bu hükümler mensuh olup onlarla Müslüman oluncaya ya da cizye verinceye kadar savaşılmamasının gerekliliğini düşünmektedir. Dikkat edilecek olursa ayetler arasındaki bu kronolojik devamlılığı Cessâs, İbn Abbas'tan nakledilen rivayeti merkeze alarak sağlamaktadır. Dolayısıyla Cessâs, Enfal sûresinin, Muhammed sûresinden önce indiğini kabul etmektedir. Fakat onun, Enfal 67. ayetin tefsirinde Müslümanların muhalefet ettiklerini söylediği hüküm için Muhammed 4. ayeti delil olarak getirmesi bu durumla uygunluk arz etmemektedir. Nitekim bu yaklaşıma göre Muhammed 4. ayetin önceden inmiş olması gerekmektedir. Dolayısıyla, Mevdûdî'nin daha çok dikkate aldığı kısım olduğunu düşündüğümüz Cessâs'ın buradaki yaklaşımları, onun tefsirinde bütünlük oluşturmamaktadır.

c) Cessâs, Enfal 68. ayetteki "Kitab/hüküm" kelimesiyle ifade edilen Allah'ın önceden geçen hükmünün ne olduğuna dair Hasan-ı Basri ve Mücahid'den kendisinin de kabul ettiği bir görüş nakletmektedir. Cessâs'ın aktardığına göre bu hüküm, Allah önceden, bir topluluğa ganimet almanın haram olduğunu bildirmeden, onlara bu işi yapmalarından dolayı azap etmeyeceği hükmüdür. Taberi'nin tefsirine bakıldığında Hasan-ı Basri'den iki farklı yorum nakledilmektedir. İlki yukarıdaki yorum olmakla birlikte diğeri, Allah'ın Bedir ehline ayrıcalık tanınması ve onlardan hiçbirine azap

26 Cessâs, *Ahkamul-Kur'an*, V, 269-271.

etmeyeceğine dair önceden bir hükmünün olmasıdır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacağı üzere, bu yaklaşımın hadis kaynaklarında temelleri vardır. Ancak buradaki iki farklı yaklaşımdan, Hasan-ı Basri'nin tek bir yaklaşımı benimsemediği ve bu hususta farklı yorumlar sergilediği anlaşılmaktadır. Mücahid de iki farklı yaklaşım benimsemektedir. İlkine göre, Allah Bedir ashabına azap etmemek gibi bir ayrıcalık tanımıştır. Diğeri ise, Allah'ın cehaletten dolayı hata yapan topluluğa azap etmeyeceğine dair önceden geçen hükmüdür. Mücahid bu yaklaşımını Tevbe 115. ayet ile desteklemektedir: *"Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, neleri yapacakları ve nelerden kaçınacakları hususunda gerekli açıklamalarda bulunmadıkça onları günahkar saymaz. Şüphesiz Allah her şeyi bilir."*²⁷ Dolayısıyla Mücahid de iki farklı yorumu benimsemektedir. Ancak onun bu ikinci yaklaşımından anlaşıldığı üzere, Bedir ashabının hata etmelerine neden olan ve bilmedikleri şey, Cessâs'ın anladığı gibi, ganimet almanın haram olduğu değildir. En azından bu şekilde kesin bir yargıda bulunmak zordur. Aksine bize göre, onlar ganimetin helal olduğunu düşünüyorlardı; fakat "ishan" gerçekleşinceye kadar bunun yasak olduğunu bilmiyorlardı. Ayrıca önceden bunu bildiren herhangi bir hüküm olmadığı için Hz. Peygamber de bu yasağı bilmiyordu. Aksi halde önceden bildirilmiş olan bu hükme göre davranması, Bedir'de kesinlikle esir alınmasına müsaade etmemesi, Nadr b. Haris (ö. 2/624) ve Ukbe b. Muayt (ö. 2/624)'a yaptığı gibi tüm esirlerin öldürülmesi emrini vermesi gerekirdi. Bizce, önceden "ishan" ayeti gelinceye kadar esir almanın yasak olduğunu bildiren bir ayet bulunmadığından sadece içtihatlarına dayalı olarak Hz. Peygamber ve Müslümanlar esir alarak hata etmişlerdir. Bu konuda önceden bir ayetin bulunmaması da onların azaba uğratılmamalarının bir gerekçesi olmuştur, denilebilir.

Sonuç olarak, Enfal 67 ve 68. ayetlerin tefsiriyle ilgili olarak Mevdûdî'nin referans aldığı Cessâs'ın yaklaşımları da birtakım güçlükler oluşturmakta ve bazı kısımlar, Muhammed 4. ayetin tefsiriyle tutarsızlık arz etmektedir. Ancak Cessâs'ın Enfal 68. ayetteki önceden geçen hükmü, açıkça Muhammed 4. ayetle açıklamamasına rağmen, Mevdûdî'nin, burayı Muhammed 4. ayetle açıklaması ve buna gerekçe olarak bu sûrenin Enfal sûresinden önce indiğini ileri sürmesi, Muhammed sûresinin kronolojik olarak ne zaman indiğinin tahkik edilmesini gerektirmektedir.

27 Taberi, *Câmi'*, V, 780-784.

Muhammed Sûresi'nin Nüzûl Zamanı

Enfal 67 ve 68. ayetlere ilişkin yorumunu, daha önce indiğini düşündüğü Muhammed 4. ayet üzerine bina eden Mevdûdî'ye göre, Muhammed sûresinin Bedir savaşıdan önce indiğini gösteren delil bu sûrenin 20. ayetidir. Bu sûre savaş emrini ihtiva eden Hacc 22/39 ve Bakara 2/190. ayetlerin gelmesi üzerine, Medine'deki münafıkların ölüm baygınlığı geçirdiği sırada nazil olmuştur. Ayrıca Enfal sûresinin 67, 68 ve 69. ayetleri de Muhammed 4. ayetin Bedir savaşıdan önce indiğini ispat etmektedir.²⁸ Mevdûdî'ye göre, Bedir'de Müslümanların esir almalarına izin veren hükmü ihtiva eden ayet budur. Kur'an'da, mezkur hükmü ihtiva eden bundan başka ayet bulunmadığına göre, bu ayetin Enfal sûresinin 67 ve 68. ayetlerinden önce indiğini kabul etmemiz gerekmektedir.²⁹ Görüldüğü üzere Mevdûdî, herhangi bir ganimet ve esir alabilmek için mutlaka ilahi bir iznin olması gerektiğini düşünmekte ve buna göre Bedir'deki esir ve fidye alımının önceden bildirilen Muhammed 4. ayete göre yapıldığını kabul etmektedir. Fakat bizce esir ve ganimet alımına izin veren bir hükmün bulunması şart değildir. Nitekim Hamidullah da Bedir'de esir alma uygulamasının o dönemdeki savaşlarda söz konusu olan genel teamüllere dayalı olarak yapıldığını ve buna göre esir alındığını ifade etmektedir.³⁰ Yine Mevdûdî, Enfal 67'deki itabın sebebinin "ishan" gerçekleşmeden esir alınması olarak görmektedir. Ayrıca Muhammed sûresinin önce indiği konusunda güçlü bir argüman olarak sûrenin 20. ayetini ileri sürmektedir. Bu ayette, müminlerin savaş emrinin verilmesini umdukları; ancak böyle bir emir verildiğinde münafıkların bu durumdan ciddi derecede rahatsız oldukları dile getirilmektedir. Buradan hareketle Muhammed sûresinin bir bütün olarak indiği dikkate alınarak, bu sûrenin Bedir savaşıdan önceki durumu yansıttığı ve bu süreçte indiği sonucuna varılmaktadır.

28 Mevdûdî'nin Enfal 67, 68 ve 69. ayetleri, Muhammed 4. ayetin daha önce indiğine delil olarak sunması görecelidir. Nitekim aksine Enfal sûresinin bu ayetleri, Muhammed 4. ayetin daha sonra indiğine delil olarak da anlaşılabilir. Mesela İbn Kesir ve İbn Âşur böyle düşünmektedir. İbn Kesir'e göre, Muhammed 4. ayetin zahiri Enfal 67 ve 68'den sonra indiğini göstermektedir. Nitekim Allah o gün, müminleri çok esir alıp, az kişiyi öldürdükleri için kınamıştı. İbn Âşur ise, Muhammed 4'ün Enfal 67 ve 68'den sonra indiğinin kesin olduğunu, nitekim o ayetlerde "ishan" gerçekleşmeden esir alındığı için bir itabın bulunduğunu; çünkü önceden buna dair bir hükmün indirilmediğini düşünmektedir. Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, XIII, 59; İbn Âşur, *Tahrir*, X, 78.

29 Mevdûdî, *Tefhim*, V, 369-370.

30 Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev., Nazire Erinç Yurter, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), ss. 51-52.

Mevdûdî'nin bu yaklaşımına karşın, görebildiğimiz kadarıyla, klasik dönemde tefsirlerde ve Ulumu'l-Kur'an çalışmalarında Muhammed sûresinin Enfal'den sonraki bir dönemde indiği belirtilmektedir. Sekiz farklı kanalla nakledilen rivayetlerde Enfal sûresi 79, 85, 86, 87.; Muhammed sûresi 87, 94, 95, 96 ve 98. sıraya yerleştirilmektedir.³¹ Yanı sıra Ya'kubi (ö. 292/905'ten sonra), Kuşeyri (ö. 465/1072), Firuzabadi (ö.817/1415), Zerkeşi (ö. 794/1392) ve Mer'i b. Yusuf (ö. 1033/1624) gibi müellifler Enfal sûresini 85, 87 ve 90., Muhammed sûresini de 94, 95 ve 97. sıraya koymaktadırlar.³² Son dönemde nüzul sırasını esas alarak yapılan tefsirlerde de bu sûre Enfal'den sonraya yerleştirilmektedir.³³ Bu çalışmaların bazısında sûrenin muhteva itibariyle Hudeybiye antlaşmasından sonra indirildiği söylenmekle birlikte,³⁴ bazısında, sûrenin içeriğinde Mekke'nin fethinden sonra indiğine dair işaretler bulunduğu belirtilmektedir. Böyle bir yaklaşımı benimseyen Derveze (ö. 1888-1984), ayrıca Muhammed sûresinin Kureyza oğullarının olayından önce indiğine dair herhangi bir delilin bulunmadığını ifade etmektedir. Bundan dolayı o, Muhammed sûresini Enfal'den sonra 99. sıraya yerleştirmektedir.³⁵ Sûrenin muhteva iti-

31 Bu rivayetler Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Nakıd, Cafer es-Sadık, Mukatil, Ata b. Ebi Müslim, İkrime ve el-Hasan b. Ebi'l-Hasan'dan aktarılmaktadır. Kaynaklara kronolojik olarak bkz. Ebu Abdullah b. Eyyüb b. ed-Dureys, *Fedailu'l-Kur'an ve ma üzile mine'l-Kur'an bi'l-Mekke ve ma üzile bi'l-Medine*, Tahk., Gazve Bedr, (Dimaşk: Daru'l-fikr, 1408/1987), s. 34; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, *Mefatihü'l-esrar ve mesa-bihu'l-ebrar*, tahk., Muhammed Ali Âzerşeb, (Tahran: 2008), ss. 19-23; Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehavi, *Cemalu'l-Kura ve kemalu'l-ikra*, tahk., Ali Hüseyin el-Bevvab, (Kahire: Mektebetü't-türas, 1408/1987), I, 8; Suyuti, *İtkan*, s. 38.

32 Kaynaklara sırasıyla bkz. Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Ca'fer, *Tarihu'l-Yakubi*, tahk., Abdullemir, (Beyrut: Şirketi'l-a'lemi, 1431/2010), I, 362; Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyri, *et-Tefsir fi ilmi't-tefsir*, tahk., Abdullah b. Ali el-Meymuni, (Suud: Mektebetü's-sâdeti'leşraf, 1427), I, 202; Muhyiddin Muhammed b. Ya'kub el-Firuzabadi, *Besairu zevi't-temyiz fi letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*, tahk., Muhammed Ali, (Kahire, 1416/1996), I, 99; Zerkeşi, *Burhan*, s. 136; Mer'i b. Yusuf b. Ebi Bekir b. Ahmed el-Keremi, *Kalaidu'l-mercan fi beyani'n-nasih ve'l-mensuh fi'l-Kur'an*, tahk., Sami Ata Hasan, (Kuveyt: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 2010), I, 299.

33 Mesela bkz. Abdulkadir Molla Huveys Ali Gazi ed-Deyrezuri, *el-Beyanu'l-meani*, Matbaatu't-terakki, (Dimaşk, 1382), V, 270; VI, 2; Muhammed Abid el-Cabiri, *Fehmu'l-Kur'an*, çev., Muhammed Coşkun, (İstanbul :Maman Yayınları, 2014), III, 137; VI, 323.

34 Zeki Duman, *Beyanu'l-Hak*, (Ankara: Fecr yayınları, 2008), III, 499, 504.

35 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, çev., Mustafa Altınkaya-Vahdet İnce, (İstanbul: Ekin yayınları, 1997), VI, 255, 277. Bununla birlikte Mehdi Bazergan ve Mevlana Muhammed Ali, Muhammed sûresinin Enfal'den önce indiğini düşünmektedir.

barıyla Medine döneminin ilerleyen yıllarına işaret ettiği ifade edilse de, bu kanaate hangi ayetlerden hareketle varıldığı mezkur çalışmalarda açık değildir. Ayrıca 20. ayetin tefsirinde de bu sûrenin Bedir savaşından önce inmiş olabileceğine dair herhangi bir açıklamaya yer verilmemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Âşur (1909-1970), sûrenin hem Enfal'den sonra indiğini kabul edip hem de 20. ayetin ifade ettiği delaleti dikkate alarak Muhammed 4'ün nüzûlüyle ilgili bir değerlendirme yapmaktadır.

İbn Âşur, Muhammed 4. ayetin içinde, "Taki 'ishan' gerçekleşince esir alın" kısmının bulunmasından dolayı bu ayetin Bedir savaşından sonra indiğine şüphe olmadığını, dolayısıyla içinde azap tehdidini ihtiva eden Enfal 68'deki hükmün ise Bedir'de esir alınmasından kaynaklandığını kabul etmektedir. Çünkü ona göre, Bedir günü esirlerin hükmü belirlenmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in esirlerin ne yapılacağına dair ashabıyla istişare yapması o zaman esirlerin durumu hakkında herhangi bir hükmün bulunmadığını göstermektedir. İbn Aşur ilgili yerdeki izahlarına devamla sonuç olarak, "İşte böylece Muhammed 4. ayetin Enfal 67-68'den sonra indiği ortaya çıkmış olur" demektedir.³⁶

İbn Âşur'un, Muhammed sûresi 20. ayetinin, "İçinde savaş emrinin zikredildiği muhkem bir sûre indirildiği zaman..." kısmında geçen "إِذَا" zarfının geçmiş zaman için kullanıldığını; çünkü müminlerin bu konuşmasının daha önce gerçekleştiğini, savaş isteklerine ise sûrenin başındaki 4. ayetle cevap verildiğini ifade etmektedir. Ona göre, sûre içindeki tertipte daha sonra yer almasına rağmen 20. ayet, 4. ayetin iniş sebebi olmaktadır.³⁷ O bu sûrenin Enfal sûresinden sonra indiğini ifade etmesine rağmen, 20. ayetle müminlerin savaş isteklerinin Bedir savaşından önce olup olmadığına dair açık ifadeler kullanmamakta ve "Eğer bu sûre Bedir savaşından sonra inmişse -ki bu süreçte müşriklerle savaş emri verilmiş olmaktadır- neden hala müminler bir savaş emri beklemektedirler?" so-

ler. Görebildiğimiz kadarıyla, buna dair herhangi bir gerekçe ileri sürülmemektedir. Sadece Mevlana Muhammed Ali bu sûreyle ilgili olarak, "Sûre Kureys'le savaşın henüz başlamadığı; ancak şartların savaşı önlenemez hale getirdiği bir dönemde inmiş olmalıdır" demektedir. Ancak o, sûrelerin kronolojisinin saptanması hakkında, bazılarının parça parça inmesinden ve uzun bir zamana yayılmasından dolayı, kronolojik bir sıra düşünülmesinin boşuna olduğu ve kesin bir tarih belirlemenin mümkün olmadığı değerlendirmesini yapmaktadır. Bkz. Mevlana Muhammed Ali, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi ve Meali*, ss. 29, 30, 956; Mehi Bazergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, s. 121.

36 İbn. Âşur, *Tahrir*, X, 78, 80.

37 İbn Âşur, *Tahrir*, X, 107.



rusuna cevap getirmemektedir. Fakat bu sûrenin Bedir savaşından sonra indiğini açıkça belirtmesinden hareketle, onun, 20. ayette ifade edilen savaş isteğinin Bedir savaşı sonrası dönemlerde de devam ettirildiğini düşündüğü söylenebilir. Fakat bu durum da, Bedir savaşına izin veren Hacc 22/39 ve Bakara 2/190-191. ayetler dikkate alındığında problemlili gözükmemektedir.

Muhammed sûresinin bir bütün olarak indiği kabul edildiği takdirde, 20. ayetinden hareketle onun, Bedir savaşı öncesi bir dönemde indiği söylenebilir. Bu durumda da Bedir savaşında “ishan” gerçekleşmeden esir alma ve ayete muhalif davranma durumu söz konusu olacaktır. Çalışmanın başında ifade edildiği üzere bu yaklaşımın oluşturduğu problemler, bizi, Muhammed sûresinin tek bir seferde değil de, peyderpey indiği düşüncesine sevk etmektedir. Ayrıca bazı surelerin parça parça inmiş olması, sûrelerin kronolojik olarak tertip edilmesinde zorluklar oluşturmaktadır. Alak sûresinin ilk 5 ve 6-19. ayetlerinde görüldüğü gibi Mekki sûrelerde dahi peyderpey iniş durumu söz konusudur.³⁸ Bazı kısa sûreler dahi böyle bir mahiyete sahipken, özellikle uzun Medeni sûrelerde bu durum daha geçerli olacaktır. Örneğin Bakara sûresinin indirilişi hicretin birinci veya ikinci yılında başlanmıştır. Ancak onun hicretin onuncu yılında inen ayetleri de ihtiva ettiği bilinmektedir.³⁹ Dolayısıyla Muhammed sûresinin de muhtelif zamanlarda indiğini düşünebiliriz. Yanı sıra bizi, Muhammed sûresinin farklı zamanlarda indiği düşüncesine götüren bir başka sebep de, 4. ayette savaş emri verilmişken 20. ayette hala müminlerin savaş emri istediklerinden bahsediliyor olmasıdır. Sonuç olarak Muhammed 4. ayetin Bedir savaşı sonrasındaki bir süreçte ve diğer ayetlerin Bedir savaşı öncesinde indiği düşünülebilir. Bu yaklaşımımızı, ayetlerin tertibi esnasında kronolojiye her zaman dikkat edilmediği, daha çok içine yerleştirileceği pasajla nazım ve mana uyumunun gözetildiği bilgisi teyit etmektedir. Diğer bir ifadeyle, inen ayet veya ayet grupları Hz. Peygamber tarafından

38 Alak sûresinin ilk beş ayetinin Rasûlullah’a ilk gelen vahiy olduğuna, 9. ve devamındaki ayetlerin ilerleyen süreçte Ebu Cehil hakkında indiğine dair erken dönem tefsirlerde rivayetler vardır. Bkz. Taberi, *Cami'*, XI, 642-646. Buna karşın son dönem bazı çalışmalarda Alak sûresinin bir bütün olarak indiği düşünülmektedir. Bkz. Mustafa Öztürk, “İlk Nazil Olan Ayetler Meselesi”, *Tefsirin Halleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s. 146 vd.

39 Bu hususla ilgili değerlendirmeler için bkz. Mevlana Muhammed Ali, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi ve Meali*, s. 30; Mesut Okumuş, “Kur'an-ı Kerim'in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi”, *İslami İlimler Dergisi: I. Kur'an Sempozyumu*, (14-15 Ekim 2006), s. 99.

ardı ardına tertip edilirken, her zaman iniş sırası ve sebepleri dikkate alınmamıştır. Bazen, araya yerleştirilecek ayetlerin öncesi ve sonrasıyla hem nazım hem de mana bütünlüğü esas alınmıştır.⁴⁰ Bu duruma örnek olması bakımında şu ayetlere bakılabilir:

*Tevrat hakkında bilgileri olan şu Yahudileri görüyorsun değil mi?! Müşriklerin isteği üzerine tağuta inanıp güveniyorlar. Bu da yetmezmiş gibi o müşriklerin siz müminlerden daha doğru bir inanca sahip olduklarını iddia ediyorlar... (Ey müminler!) Allah size, emanetleri ehline teslim ve tevdi etmenizi, insanlar arasında hakemlik yaptığınız zaman da adalet ve hakkaniyetle hüküm vermenizi emreder. Bakın Allah size ne güzel bir öğüt veriyor. Allah her şeyi işitir, her şeyi görür.*⁴¹

51. ayetle ilgili şöyle bir sebebe yer verilmektedir: Ka'b b. Eşref (ö. 3/624) ve Uyey b. Ahtab Mekke'ye geldiklerinde müşrikler onlara şunu sormuşlardır, "Biz akrabalarımıza gideriz, develer kurban ederiz, esirleri salar, süt ve su ikram ederiz. Biz mi daha hayırlıyız Muhammed mi?" Rivayete göre, Ka'b ve arkadaşı onları müminlere karşı kışkırtmak için, "Tabîî ki siz daha doğru yoldasınız" derler. Dolayısıyla Yahudiler Hz. Peygamber'in kendi kitaplarındaki beşaretini gizledikleri ve müşriklere doğruyu söylemedikleri için bu ayet inmiştir.⁴² 58. ayetle ilgili ise farklı bir sebebi nüzule yer verilmektedir. Müfessirlerin çoğuna göre söz konusu ayet Osman b. Talha (ö. 42/662 [?]) hakkında nazil olmuştur. Hz. Peygamber Mekke'yi fethedince Beytullah'a girmek için, oranın anahtarlarını ve sorumluluğunu elinde bulunduran Osman b. Talha'yı çağırır ve ondan anahtarları alır. Kâbe'yi putlardan temizleyince "Emaneti ehline verin" ayeti iner ve Hz. Peygamber anahtarları ve sorumluluğu Osman b. Talha'ya geri verir.⁴³ İlk rivayetten anlaşıldığına göre 51. ayet Medine döneminin ilk yıllarında nazil olmuş ve 58. ayet ise hicretin 8. yıllarında inmiştir. İniş zamanları ve sebepleri farklı olmalarına rağmen, gerçekleri gizlememek ve engel olmamak, dolayısıyla emaneti-ehliyeti hak edene vermek gibi aralarındaki konu bütünlüğü esas alınarak her iki ayet de peş peşe ter-

40 Zerkeşi, *Burhan*, ss. 30-31; Suyuti, *İtkan*, ss. 88-89.

41 Nisa 4/51, 58.

42 Rivayetin farklı tarikleri ve tamamı için bkz. Taberi, *Cami'*, III, 902-905; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidi, *Esabu'n-nüzul'l-Kur'an*, tak., Besyuni Zağlul, (Beyrut: Daru'l-kütüb'l-ilmî, 1411/1991), 160, no: 320; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 117-119.

43 Taberi, *Cami'*, III, 916-917; Vahidi, *Esabu'n-nüzul*, ss. 161-162, no: 323; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 125-130.

tip edilmiştir, denilebilir. Bu örnekte olduğu gibi Muhammed sûresinin 4. ayetinin de Bedir savaşı sonrası bir zamanda vahyedildiği; fakat onun, sûrede genel olarak müminlerin, kafirlerin ve münafıkların durumlarının anlatılması, Allah yolundan engelleyen kafirlere karşı müminlerin nasıl bir tavır takınacağıının gösterilmesi gibi bir bütünlüğe dayalı olarak bu sûrenin ilk kısımlarında tertip edildiği düşünülebilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla sûrenin tek seferde indiğine dair klasik kaynaklarda bir malumata rastlamadık. Aksine güvenilirlikleri tartışmaya açık olmakla beraber, sûrenin pasajlarının farklı zamanlarda indiğini gösteren rivayetler mevcuttur. Mesela sûrenin birinci ayeti, Bedir’de müşrik ordusunu doyuranlar hakkında inmiştir.⁴⁴ 4. ayetinin özellikle, “Allah dileseydi onlardan intikam alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek ister. Allah yolunda öldürülenlere gelince Allah onların yaptıklarını boşa çıkarmaz” kısmıyla ilgili olarak Katade (ö. 117/735)’den gelen görüşe göre bu ayet Uhud günü inmiştir. Hatta ayette “Allah yolunda öldürülenler” ifadesinden kastedilenlerin de Uhud’da şehid olan Müslümanlar olduğu söylenmektedir.⁴⁵ Muhtemelen bu sebepten dolayı, Muhammed sûresinin Uhud savaşında indiği söylenmiştir.⁴⁶ Yine isnadının sahih olduğu söylenmekle birlikte, İbn Abbas ve Katade’den gelen bir rivayetle 13. ayetin ise hicret esnasında indiği belirtilmektedir.⁴⁷ Muhammed sûresinin 32. ayetiyle ilgili de bir sebepten bahsedilmektedir. Vahidi (ö. 468/1076)’ye göre; bu ayette kastedilenler Beni Nadir ve Beni Kureyza’dır.⁴⁸ Dolayısıyla bu rivayetler de sûrenin tek bir seferde değil, muhtelif zaman dilimlerinde indiğini göstermektedir.

Rivayetler arasında Muhammed 4. ayetin sonraki bir süreçte indiğini gösteren ve müfessirlerin çoğunun dikkate aldığı bir rivayet daha söz

44 Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Cami’ li ahkami’l-Kur’an*, tahk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1427/2006), XIX, 240.

45 Bkz. Taberi, *Cami’*, c. X, s. 185; Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-beyan*, tahk., Muhammed b. Âşur, (Beyrut: Daru ihyai’t-türasi’l-Arabi, 1422/2002), IX, 30; Kurtubi, *Cami’*, c. XIX, s. 249; Celaleddin Ebu Abdurrahman es-Suyuti, *Lubabu’n-nukul fi esbabi’n-nüzul*, (Beyrut: Müessesetü’l-kütübi’s-sekafi, 1422/2002), s. 234.

46 İbn Âşur, *Tahrir*, X, 71.

47 Taberi, *Cami’*, X, 189; Sa’lebi, *Keşf*, IX, 32; Kurtubi, *Cami’*, XIX, 258.

48 Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidi, *el-Vasit fi tefsiri’l-Kur’ani’l-Mecid*, thk., Adil Ahmed Abdülmevcut ve diğerleri, (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmi, 1415/1994), IV, 129.

konusudur. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre⁴⁹, “Enfal 67. ayet indiğinde müminler o zaman sayısal olarak azdılar. Ancak ne zaman çoğaldılar ve güçleri arttı, o zaman Muhammed 4. ayet indi. Allah Rasûlullah'ı ve müminleri esirler hakkında muhayyer bıraktı. İster onları öldürebilirler, ister köleleştirebilirler, isterlerse de fidyesiz serbest bırakabilirler.”⁵⁰ Görebildiğimiz kadarıyla tefsirlerde bu rivayete itiraz edilmemektedir. Hatta İbnü'l-Arabi (ö. 543/1148), Enfal 67 ve Muhammed 4. ayeti açıklarken müfessirlerin çoğunun bu görüşü kabul ettiğini söylemektedir.⁵¹ Sadece Razi (ö. 606/1210)'nin bu görüşe neshi andırdığı gerekçesiyle itiraz ettiği

49 Rivayet, Ebu Salih-Muaviye b. Salih-Ali b. Ebi Talha-İbn Abbas kanalıyla nakledilmektedir. Burada İbn Abbas'ın ilk ravisinin Ali b. Ebi Talha olduğu görülmektedir. Ancak muhaddislerin ittifakıyla Ali b. Ebi Talha'nın İbn Abbas'tan hiçbir şey işitmediği ifade edilmektedir. Bu sebeple onun İbn Abbas'tan naklettiklerine eleştirel yaklaşımaktadır. Ancak yine muhaddislerin çoğuna göre o, İbn Abbas'tan onun mevlası olan İkrime, Mücahid ve Said b. Cübeyr vasıtasıyla haber nakletmektedir. Bu raviler de sika olduğu için Ali b. Ebi Talha'nın onlar vasıtasıyla İbn Abbas'tan naklettiklerinin güvenilir kabul edilebileceği belirtilmektedir. Ahmed b. Hanbel Mısır'da Ali b. Ebi Talha'ya ait bir tefsir nüshasının olduğunu ve bunun için Mısır'a seyahat edilebileceğini söylemektedir. Bu nüshanın ise Ebu Salih'te bulunduğu, onun da Muaviye b. Salih'ten o da Ali b. Ebi Talha'dan naklettiği ifade edilmektedir. Buhari'nin istifade ettiği nüshadaki rivayetler Ebu Salih'ten gelmektedir. Yine İbn Cerir, İbn Ebi Hatim ve İbnü'l-Münzir çoğu rivayetleri bu nüshadan, Ebu Salih ve diğer tariklerle nakletmişlerdir. Bizim de yukarıda aktardığımız rivayet bu isnad üzeredir. Dolayısıyla güvenilir olduğu sonucuna varılabilir. Fakat Ali b. Ebi Talha'nın İbn Abbas'tan naklettiği rivayetleri sıhhat açısından farklı değerlendirenler de vardır. İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin en sahih isnadı Ali b. Ebi Talha isnadı olduğunun söylenmesine karşın en sağlam tarikin Kays-Ata b. Saib-Said b. Cübeyr-İbn Abbas olduğu düşünülmektedir. Yine Ali b. Ebi Talha'nın ahkâm konusunda naklettiği bazı haberlerin güvenilir olamayacağı değerlendirilmesi de yapılmaktadır. Özetle aktardığımız bu bilgiler için bkz. Suyuti, *İtkan*, s. 880; Abdülaziz b. Merzuk et-Tarifi, *et-Takrir fi esanidi't-tefsir*, (byy., 1432/2011), ss. 56-59.

50 Taberi, *Cami'*, V, 778; İbn Ebi Hatim, *Tefsir*, VI, 1732-1733. Ebu Ubeyd'in rivayetdeki “isterlerse köleleştirebilirler” kısmıyla ilgili itirazı ve şüphesinin olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Cessâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, V, 269. Nitekim Muhammed 4. ayette sadece ister fidye alabilecekleri isterse de fidyesiz serbest bırakabilecekleri belirtilmektedir. Dolayısıyla köleleştirme kısmı sonradan idrac edilmiş gibi gözükmektedir.

51 Ebu Bekir İbnü'l-Arabi, *Ahkamu'l-Kur'an*, tahk., Muhammed el-Bicavi, (Beyrut: Daru'l-marife, tsz.), II, 879. İbnü'l-Arabi sonrasındaki bazı müfessirlerin de ilgili ayetleri bu rivayete göre açıkladıkları görülmektedir. Mesela bkz. Ebu Hayyan el-Endelusi, *el-Bahru'l-Muhit*, tahk., Ali Muhammed Mağraz- Adil Ahmed Abdulmevcut, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmî, 1993/1413), IV, 514; Muhammed el-Âlusi, *Ruhu'l-meani fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-seb'i'l-mesani*, (Beyrut: Daru'l-fikr, tsz.), 9, 33; Muhammed Hüseyin et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, (Kum: Mabaa İsmailiyyan, 1412), IX, 135.



görülmektedir. O, bu sözün Muhammed 4. ayetin Enfal 67. ayetin hükmünü ortadan kaldırdığı vehmini doğurduğunu; ancak her ikisinin de uyumlu olduğunu, “ishan”ın öncelenmesine ve sonrasında esir alınabileceğine delalet ettiklerini düşünmektedir.⁵² Rivayetin ifade ettiği vechiyle nesh meselesi konumuzun dışında kalmaktadır. Ancak rivayetin bizim için önemli olan yanı, ayetler arasında kronolojik bir ayırım yapmasıdır. Buna göre Muhammed 4. ayet, Enfal 67 ve 68’den daha sonra inmiş olmaktadır.

Özetle Enfal 67 ve dolayısıyla 68. ayetler, tefsir edilirken Muhammed sûresinin önce indiği kabulü esas alınarak bu sûrenin 4. ayetinin referans alınması mümkün gözükmemektedir. Nitekim sûrenin bazı ayetleri Bedir’den önce inmiş olma ihtimaliyle birlikte bazılarının da daha sonra indiği kabul edilebilir. Buna göre sûre tek seferde değil muhtelif zaman dilimlerinde inmiş olmaktadır. Bu durumda Enfal 68. ayetteki müphem olan “Kitab/hüküm” kavramıyla ne kastedildiği hâlâ kapalılığını korumaktadır. Nitekim Mevdûdî’nin ifade ettiğimiz ilgili ayetlere yönelik bu yaklaşımı benimsemesinin temel gerekçelerinden birisinin, Enfal 68. ayette müphem bırakılan “Kitab/hüküm” kavramı hakkında müfessirlerin tutarlı açıklamalar sunamamış olmasıdır. Dolayısıyla bir sonraki bölümde müfessirlerin bu kavrama yönelik yaklaşımları aktarılacak ve bazı değerlendirilmelerde bulunulacaktır.

Enfal 68. Ayetteki Kitab/hüküm Kavramı

Erken dönemden itibaren, bu ayette yer alan “Kitab/hüküm” kavramının delaleti bağlamında müfessirlerin farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Bunları maddeler halinde şöyle özetlemek mümkündür:

a) İbn Abbas (ö. 68/687-88), Ebu Hüreyre (ö. 58/678), Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Dahhak (ö. 105/723) ve Ata⁵³ gibi ilk dönem müfessirlerin açıklamalarına göre, önceden geçen Kitab, Allah’ın kendi ilminde ganimet ve fidye alımını Hz. Peygamber’in ümmetine helal kıldığı hükmünü ifade etmektedir.⁵⁴ Bu yaklaşımın herhangi bir nassa dayalı olduğu görünmemektedir. Sadece, Hz. Peygamber’in öncekilere ganimetlerin haramken

52 Razi, *Mefatihul-ğayb*, XV, 208-209.

53 Burada Ata’nın Ata b. Ebi Rebah (ö. 114/732) veya Ata b. Dinar (ö. 126/744) olması muhtemeldir.

54 Taberi, *Cami’*, V, 780-782. Razi bu açıklamanın işkal oluşturduğunu söylemektedir. Bkz. Razi, *Mefatihul-ğayb*, XV, 209.

sadece kendisi ve ümmetine helal kılındığını söylediği nakledilmektedir. Fakat bu hadis her ne kadar Bedir öncesi söylenmiş ve sahabilerin o esna da ganimet ve esir toplamaya yönelmelerine sebep olmuş gibi nakledilse de,⁵⁵ kaynaklardan hadisin Tebuk seferinde söylendiği anlaşılmaktadır.⁵⁶ Ayrıca Cessâs da bu hadisin, ganimetlerin helal olduğunu açıkça ifade eden Enfal 69. ayetin inmesinden sonra söylendiğini düşünmektedir.⁵⁷

b) Önceden geçen hüküm, Allah'ın, bilgisizliği sebebiyle hiç kimseye yaptığı bir fiilden dolayı azap etmemesidir. Mücahid bu yorumunu Tevbe 115. ayetle desteklemektedir: *Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine açıklayınca kadar onları saptıracak değildir. Ayet Enfal 68'den çok sonraki bir dönemde inmiş olsa da, doğruyu yanlış göstermeden yapılanlardan dolayı insanlara azap edilmemesinin Allah'ın bir sünneti olduğunu ifade ettiği düşünülebilir. Ayrıca söz konusu yaklaşım, Muhammed 4. ayetin Enfal 67-68'den önce inmediğinin kabul edildiğini de göstermektedir.*

c) Allah'ın önceden geçen hükmünün manası, "Şayet Allah, ezelde bu hadiseyi affedeceğine hükmetmiş olmasaydı, şüphesiz onları büyük bir azap yakalardı" şeklindedir. Razi'ye ait olan bu görüş En'am 54. ayetle delillendirilmektedir: *...Selam olsun size! Rabbiniz merhameti kendisine farz kıldı. Şöyle ki, sizden kim bilmeyerek hata yapar, sonra tevbe eder ve kendini düzeltirse, ona karşı Allah çok bağışlayan ve affedendir. Ayrıca Razi, Hz. Peygamber'in, "Allah, 'Rahmetim azabımı geçti' buyuruyor" şeklindeki hadis-i kutsisini⁵⁸ de aktarmaktadır.⁵⁹*

d) Mu'tezili alimlerse, "Kitab/hükmü" şöyle anlamışlardır: "Büyük günahlardan sakınan kimsenin küçük günahlarının affedileceğine dair Allah'ın daha önce geçmiş bir hükmü olmasaydı onları mutlaka büyük bir

55 Taberi, *Cami'*, V, 781.

56 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, tahk., Şuayb Arnaud, (Beyrut : Müessesetü'r-risale, 1417/1997), XI, 639.

57 Cessâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, V, 260.

58 Muhammed b. İsmail Ebu Muhammed el-Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1407/1987), VI, 2994, Tevhid 15.

59 Razi, *Mefatihü'l-ğayb*, XV, 210. Reşid Rıza da bu yaklaşımın doğru olabileceğini düşünmektedir. Bkz. Muhammed Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, (Kahire: Daru'l-menar, 1366/1947), X, 107. Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), III, 534.

azap yakalardı.”⁶⁰ Her ne kadar bir ayete referansta bulunulmasa da bu görüşün şu ayetten alındığını düşünebiliriz: *Size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız, sair hata ve kusurlarınızı görmezden gelip affeder ve sizi ahirette çok güzel bir yere yerleştiririz.*⁶¹

e) Diğer bir yaklaşım ise şöyledir: “Muhammed aranızdayken Allah’ın size azap etmeyeceğine dair önceden geçen hükmü olmasaydı size elim bir azap dokunurdu.”⁶² Bu yorumun da şu ayetten hareketle söylendiğini ifade edebiliriz: *Oysa sen onların arasındayken Allah onlara azap edecek değildir. Yine onlara başışlanma dilerken de Allah onlara azap edecek değildir.*⁶³

f) Enfal 68. ayette söz konusu olan “Kitab/hükmün” ne olduğunun Enfal sûresinin 7. ve 42. ayetlerinde ifade edildiği de söylenmektedir: *Hani Allah size iki taifeden birini vaad ediyordu. Siz de güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz. Allah sözleriyle hakkı meydana çıkarmak ve kâfirlerin kökünü kesmek istiyordu. ...Fakat Allah müminlerin zaferini gerçekleştirmek için böyle yaptı ki ölen açık bir delille ölsün, yaşayan da açık bir delille yaşasın. Şüphesiz Allah hakkıyla işiten ve bilendir.* Görüldüğü üzere Enfal 68. ayette kastedilenin, Bedir’de Müslümanlara kesin bir zafer sözünün verilmiş olması şeklinde düşünülmektedir.⁶⁴

g) İlgili ayette kastedilen hüküm, Bedir ashabını Allah’ın, ne günah işlerse işlesinler affedeceğine dair hükmü olarak da anlaşılmıştır.⁶⁵ Müfessirler bu yaklaşım için Hz. Peygamber’in şu sözünü delil olarak sunmaktadırlar: *“Allah Bedir ashabına şöyle demiştir: Dilediğinizi yapın sizi affettim.”*⁶⁶

Bu hadis Hâtıb b. Ebi Beltea (ö. 30/650) hakkında söylenmiştir. Mekkeliler anlaşmayı ihlal edince Rasûlullah gizli bir şekilde Mekke’nin fethi için hazırlıklara başlar. Hâtıb da bu bilgiyi bir kadın vasıtasıyla Mek-

60 Razi, *Mefatihul-ğayb*, XV, 210.

61 Nisa 4/31.

62 Kurtubi, *Cami’*, X, 79.

63 Enfal 8/33. Reşit Rıza bu görüşün uzak ihtimal olduğunu muradın bu olamayacağını ifade etmektedir. Bkz. Muhammed Abduh-Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 107.

64 Bu görüş için bkz. Mevlana Muhammed Ali, *Kur’an-ı Kerim Tercümesi ve Meali*, s. 362.

65 Taberi, *Cami’*, V, 282-283.

66 Buhari, Cihad 139; Meğazi 44.

kelilere bildirmek için bir mektup yazar. Hz. Peygamber bu mektubun haberini alır ve kadının yakalanmasını emreder. Kadın yakalanınca durumu anlatır ve Hâtıb'ın yazdığı anlaşılır. Hâtıb bu işi yapmasının gerekçesi olarak, ailesinin Mekke'de kaldığını, hicrette onları yanında getiremediğini ve ailesini Mekke'de koruyabilmek için bu işi yaptığını belirtir. Fakat Hz. Ömer münafık olduğu gerekçesiyle onu öldürmek için izin ister. Bunun üzerine Rasûlullah, “*O Bedir savaşına katıldı. Bilir misin Allah, Bedir savaşına katılanlar için, ‘İstediğinizi yapın ben sizi bağışladım’ demiştir*” buyurur.⁶⁷ Hadisin delaletinin alimler nezdinde tartışmaya neden olduğu görülmektedir. Bir yaklaşıma göre; burada kastedilen şey, onların günahlarının ahirette affedileceğidir. Diğer yaklaşıma göre ise, burada geleceğe yönelik değil geçmişe yönelik bir durum kastedilmiştir. Bu durumda, “Ne yaparsanız yapın günahlarınız bağışlanmıştır” anlamı vardır. Şayet gelecek kastedilseydi, “Sizi bağışlayacağım” denirdi. Kurtubi (ö. 671/1273) bu yoruma itiraz etmektedir. Ona göre, hadiste “Yapın!” şeklinde bir emir kipi yer almaktadır ve emir kipi de gelecek zaman için kullanılır. Bu hadiste Bedir mücahidlerine verilen bir değer söz konusudur. Hadiste yaptıkları o büyük işten dolayı bağışlanmaya müstehak oldukları vurgulanmaktadır. Bir şeyin uygun olması o şeyin gerçekleştiği anlamına gelmez. Hz. Peygamber böyle buyurmuşsa doğrudur. Nitekim Allah peygamberlerinin sözlerini haklı çıkarmıştır. Bedir ashabının hayatına baktığımız zaman onlar hep cennetlik işler yapmıştır. Bazıları günah işlemiş olsalar bile derhal tevbeye sığınmışlardır.⁶⁸ Hadisin, Bedir ashabının günahlarının bağışlandığı şeklinde anlaşılması Razi nezdinde işkal oluşturmaktadır. Ona göre bu anlayış, Bedir ehlinin küfürden, günahlardan zina ve içkiden men edilmelerini, dinen çirkin olan bu işleri yapmalarından dolayı ilahi bir azapla tehdit edilmemiş olmalarını gerektirmektedir. Bu durum da onlardan sorumluluğun kaldırıldığı sonucuna götürür. Ona göre bu yaklaşım, temelde Enfal 67. ayette olduğu gibi birçok yerde ilk muhatapları Allah'ın azapla tehdit emesi ve uyarması sebebiyle kabul edilebilir bir durum değildir.⁶⁹ Kurtubi, Razi'nin mahut açıklamalarını kabul etmemekte ve onun hadisi zahiri manasında anladığını iddia etmektedir. Yukarıdaki

67 Bu olay ve rivayetlerin diğer varyantları hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, XVIII, 506-512.

68 Bu tartışmalar için bkz. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalani, *Fethu'l-bari bi şerhi sahihi'l-Buhari*, tahk., Abdülaziz b. Abdullah b. Baz ve diğerleri, (Beyrut: Daru'l-marife, tsz.), VIII, 635-636.

69 Razi, *Mefatihul-ğayb*, XV, 209.



yaklaşımına benzer olarak, hadisteki maksadın, Allah'ın onların günahlarını bağışlaması ve ölünceye kadar ayaklarını iman üzere sabit kılması olduğunu düşünmektedir.⁷⁰

Sadece Hâtıb olayında değil, Hz. Peygamber'in Bedir'e katılan diğer bazı sahabiler için de benzer ifadeler kullandığı görülmektedir.⁷¹ Dolayısıyla bu hadislerin Bedir ashabına ayrıcalık tanındığı ve gerek Hz. Peygamber gerekse de Allah tarafından ayrı bir değere sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir. Fakat Enfal 68. ayette ifade edilen önceden geçen sözün, hadiste ifade edilen durum olarak anlaşılmasının, müfessirler tarafından kendi tercihlerine dayalı olarak yapılan bir tür yorum olduğunu, ayetle hadis arasında daha sonradan bir ilişki kurulduğunu söyleyebiliriz.

h) Bir başka açıdan Kitab/hüküm kelimesi şu ayetle de açıklanabilir: *Eğer Allah yaptıkları yüzünden insanları hemen cezalandırırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı...*⁷² Enfal 68. ayetteki tehditten açıkça anlaşıldığına göre ortada bir hata vardır. Aktardığımız ayet de hata ve günahların hemen helaki gerektirmediğini, tevbe edilir ve hatadan dönülür gerekçesiyle belli bir süreye kadar ertelendiğini ifade etmektedir.

Dikkat edileceği üzere farklı müfessirlerce ilgili ayetteki müphem ifade çeşitli ayetlere veya delillere atıfla izah edilmiş ve edilmeye de mu사ittir. Nitekim Taberi, bu bağlamda kendisinin aktardığı görüşlerin tamamının doğru olma ihtimalinin bulunduğunu, ayette yer alan kelimenin Allah tarafından herhangi bir mana ile sınırlandırılmayan âmm bir lafız olduğunu ifade etmektedir. Durum böyle olunca buradaki anlamı herhangi bir mana ile tahsis etmenin bir gerekçesi bulunmamaktadır. Nitekim Allah, belli bir görüşün doğruluğunu gösteren bir delil bulunmaksızın buradaki haberi umumileştirmiştir.⁷³ Taberi'nin bu yaklaşımı tefsir literatüründe erken dönemden beri ilgili ayetin izahına yönelik ortaya çıkan farklı yorumların dile dayalı izahını oluşturmaktadır. Denilebilir ki, ayette

70 Kurtubi, *Cami'*, IX, 35. İbn Hacer Bedir ashabından olup da başka sahabilerin de daha sonraları günahlar işlediklerinden bahsetmektedir. Buna göre o, hadisin Bedir sahabilerinin günahlarının affedildiğini; ancak her türlü günahtan muaf tutuldukları anlamına gelmediğini, diğer inananlar gibi onların da sorumluluklarının devam ettiğini düşünmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, VIII, 636.

71 Bazıları için bkz. Buhari, Meğazi 9.

72 Fatır 35/45. Benzer ayetler için bkz. Yunus 10/19; Hud 11/110; Taha 20/129; Fussilet 41/45; Şura 42/14.

73 Taberi, *Cami'*, V, 784.

önceden geçtiği ifade edilen hükmün ne olduğunun açıkça belirtilmemesi bu denli farklı yorumlara kapı aralamıştır. Fakat yukarıdaki tespit ve yaklaşımlarımız dikkate alındığında şu sonuca varılması mümkündür: Bedir savaşıdan önce Müslümanlara “ishan” gerçekleşinceye kadar esir almanın yasak olduğu hakkında bir emir indirilmemişti. Müslümanlar da o zamana kadar devam eden genel savaş teamüllerine uygun olarak Bedir’de esir toplamışlar ve ekonomik anlamda zayıf olduklarını düşünerek esirlere karşı fidye almaya karar vermişlerdir. Dolayısıyla bunun üzerine Enfal 67-68. ayetler inmiş, yeryüzünde küfrün beli tam kırılmadan esir almanın doğru olmayacağı belirtilmiş ve Müslümanlar fidye almayı düşünerek dünya menfaatini arzuladıkları için azarlanmışlardır. Nitekim onların bu eylemleri bize göre ictihada dayalı bir hata olup, onlar, Allah’ın her hata ve günah işleyenin cezasını hemen vermeme ve ona mühlet tanıma gibi genel bir sünnetinin var olması sebebiyle azaptan kurtulmuşlardır.

Yukarıda aktardığımız yorumların içerisinde a) maddesinin yanı sıra Mücahid’e ait olan b) maddesinde ifade edilenlerinde doğru olma ihtimalinden bahsedilebilir. Nitekim Müslümanlar “ishan” gerçekleşmeden esir almanın yasak olduğunu bilmedikleri için Bedir’de esir almış ve buna karşı fidye talep etmişlerdi. Allah’ın, bu durumun yasak olduğunu önceden bildirmemesi sebebiyle onların hataya düşmüş olmaları, onların azaptan kurtulmalarının sebebi olmaktadır. Nitekim ayette sakınacakları şeyleri kendilerine göstermeden insanların hataya düşmeleri durumunda Allah’ın onlara azap etmeyeceği bildirilmektedir.⁷⁴

Sonuç

Enfal sûresinin 67 ve 68. ayetlerinde Hz. Peygamber ve müminler Bedir’de “ishan” gerçekleşmeden esir ve esirlere karşı fidye aldıkları için uyarılmış, azapla tehdit edilmiş ve 68. ayette Allah’ın önceden geçen bir Kitab’ının/hükmünün olmasından dolayı affedildikleri belirtilmiştir. Buradaki Allah’ın Kitab’ının/hükmünün erken dönemlerden itibaren farklı ayetlere atıfla izah edildiği görülmektedir. Son dönemde Mevdûdî, Muhammed sûresinin daha önce indiğini kabul ederek, onun 4. ayetinin, Enfal 68. ayette söz konusu olan Kitab/hükmün mahiyetini açıkladığını, azaba uğratılmamalarının gerekçesinin de yine bu ayette onlara esir ve fidye alınmasına izin verilmiş olması olarak kabul etmektedir. Mevdûdî çeşitli

74 Tevbe 9/115.

açılardan bu yaklaşımını temellendirmekte ve kendi iç bütünlüğü içinde tutarlı gözükmektedir. Buna mukabil, onun söz konusu yaklaşımı tartışmaya açık olmakta ve bazı güçlükler ihtiva etmektedir. Şöyle ki; a) Enfal 67. Ayetteki muhatabın, müminlerle birlikte Hz. Peygamber de olduğu düşünülmesi takdirde, Bedir savaşında Rasûlullah “ishan” gerçekleşmeden esir ve fidye aldığı için, Muhammed 4. ayetle kendisine önceden bildirilen hükme açıkça muhalefet etmiş olacaktır. Rasûlullah’ın açıkça bir hüküm bulunması durumunda buna muhalefet etmesi düşünülebilir mi? b) Önceden indiği kabul edilirse, esirler hakkında Muhammed 4. ayette açıkça hüküm bildirildiği halde, Rasûlullah Nadr b. Haris ve Ukbe b. Ebi Muayt’ı öldürdükten sonra geri kalan esirlerin ne yapılacağı hususunda ashabıyla neden istişare yapmıştır? Halbuki “ishan” gerçekleşmeden esir ve fidye almak yasak olmasından dolayı esir alınmamalıydı, alınsa dahi derhal hepsi öldürülmeliydi. c) Bir başka ihtimal olarak da, Rasûlullah’a Muhammed 4. ayette “ishan” emri verilmiş; fakat o bu “ishan”ın savaş esnasında mı, yoksa genel olarak yeryüzünde mi olacağını tam anlayamamıştır. Savaş olarak anlamıştır denirse, Bedir savaşında ezici bir üstünlük elde edilmiş ve esir alınmıştır. Dolayısıyla Muhammed 4. ayete uygun davranılmış olacaktır. Bu durumda Enfal 67-68’deki itab gerekçesiz kalacaktır. Buna karşın ayetteki “ishan” genel olarak yeryüzünde bir egemenliği kastetmektedir, denilirse bu durumda Rasûlullah kastı tam olarak anlayamamış, dolayısıyla Bedir’de hemen esir almıştır veya bu kasta bile muhalefet etmiştir. Fakat bu durumların hiçbiri bir peygamber için makul gözükmemektedir. Enfal 67 ve 68’de Hz. Peygamber itaba muhatap değildir; çünkü o Muhammed 4. ayete uygun davranırken ashabı aykırı davranmıştır demek de problemler ihtiva etmektedir. Şayet böyle olsaydı, Rasûlullah’ın onları uyarması, “ishan” gerçekleşmeden esir almalarına müsaade etmemesi, esir alınması durumunda da derhal hepsini öldürme emrini vermesi gerekirdi. Ancak o, esirlerin ne yapılacağı hususunda ashabıyla istişare yapmış ve fidye alımına karar vermiştir.

Görüldüğü üzere mesele karmaşık bir mahiyet arz etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, klasik dönemde Muhammed sûresinin Enfal’den sonra indiği kabul edildiği için yukarıda dile getirdiğimiz problemler söz konusu olmamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla klasik dönem müfessirlerine göre, Enfal 67’de “ishan” emri verilmiş ve daha sonra Muhammed 4. ayet inerek bu “ishan” emri tekrar vurgulanmış ve sonrasında esir ve fidye hususunda muhayyerlik tanındığı düşünülmüştür. Cessâs’ın

farklı yorumunun Mevdûdî'ye bir anlamda kapı araladığı söylenebilir. Fakat görünen o ki Cessâs da Muhammed sûresinin daha sonra indiğini düşünmektedir. Bu durum onun Muhammed 4. ayetle ilgili açıklamalarına bakıldığında daha iyi anlaşılacaktır. Enfal 68. ayetteki müphem Kitab/hüküm kelimesinin farklı ayetlerle izah edildiğini ifade etmiştik. Bu farklılıklar, elbette bazı şartları bulunmakla birlikte “Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri” yönteminin subjektif bir mahiyet yansıttığını göstermektedir. Yanı sıra müphem kelimenin şâri' tarafından açıklanmaması ve dil açısından nekre bırakılması, farklı anlaşılmalara zemin hazırlamıştır. Bu sebepten dolayı bazı müfessirler bu müphem lafız bağlamında söylenenlerin tamamının da murad edilmiş olabileceğini ifade etmiştir.⁷⁵ Ancak bizim yaklaşımımıza göre, 68. ayetteki hüküm bir önceki ayette ifade edilen “ishan” ile ilgilidir. Müslümanlar “ishan” gerçekleşmeden esir alınamayacağını bilmedikleri için esirler konusunda yaptıkları istişarede hataya düşmüşlerdir. Bu hatalarından dolayı uyarılmış ve Allah katında her hata ve günah hemen azabı gerektirmediğinden dolayı bu azaptan kurtulmuşlardır. Ayrıca bu durum Tevbe 115'e atıfla da izah edilebilir. Çünkü Müslümanlar yasak olduğu bilinmeyen bir durumda hataya düşmüşlerdir. Allah, sakınacakları hususları kendilerine açıklamadan işledikleri günahlardan dolayı insanlara azap etmeyeceğini bildirmektedir.

Kaynakça

Akk, Halid Abdurrahman, *Usulü't-Tefsir ve Kavaiduh*, (Dımaşk: Daru'n-Nefais, 1428/2007).

Buhari, Muhammed b. İsmail Ebu Muhammed, *el-Camiu's-Sahih*, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1407/1987).

Cabiri, Muhammed Abid, *Fehmu'l-Kur'an*, çev., Muhammed Coşkun, (İstanbul: Maman Yayınları, 2014).

Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkamu'l-Kur'an*, tahk., Muhammed Sadık Kamhavi, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1412/1992).

Deyrezuri, Abdulkadir Molla Huveys Ali Gazi, *el-Beyanu'l-Meani*, (Dımaşk: Matbaatu't-Terakki, 1382).

Dihlevi, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebir fi Usuli't-tefsir*, (Dımaşk:

75 Muhammed Abduh-Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, c. X, s. 107.

Daru'l-Ğavsani, 1429/2008).

Ebu Bekir İbnü'l-Arabi, *Ahkamu'l-Kur'an*, tahk., Muhammed el-Bicavi, (Beyrut: Daru'l-Marife, tsz.).

Ebu'l-Feth Muhammed b. Seyyidi'n-Nâs, *Uyunu'l-Eser*, (Medine: Mektebetü Daru'd-Turas, tsz.).

Endelusi, Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, tahk., Ali Muhammed Mağraz-Adil ahmed Abdulmevcut, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmi, 1993/1413).

Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-ğayb*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmi, 1401/1981).

Firuzabadi, Muhyiddin Muhammed b. Ya'kub, *Besairu Zevi't-temyiz fi Letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*, tahk., Muhammed Ali, (Kahire, 1416/1996).

İbn Aşur, Muhammed et-Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, (Tunus: Daru Sahnun, tsz.).

İbn Dureys, Ebu Abdullah b. Eyyüb, *Fedailu'l-Kur'an ve Ma Ünzile mine'l-Kur'an bi Mekke ve Ma Ünzile bi'l-Medine*, Tahk., Gazve Bedr, (Dımaşk: Daru'l-Fikir, 1408/1987).

İbn Ebi Hatim er-Razi, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, tahk., Es'ad Muhammed et-Tayyib, (Riyad: Mektebe nizari'l-baz, 1417/1997).

İbn Hacer el-Askalani, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bari bi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, tahk., Abdülaziz b. Abdullah b. Baz ve diğerleri, (Beyrut: Daru'l-Marife, tsz.).

İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebevi*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1410/1990).

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, tahk., Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000).

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, tahk., Adnan Zarzur, (byy., 1392/1972).

İbrahim Hilmi Karslı, *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012).

İzzet Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usul*, çev., Vahdet İnce, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012).



Keremi, Mer'i b. Yusuf b. Ebi Bekir b. Ahmed, *Kalaidu'l-Mercan fi Beyani'n-Nasih ve'l-Mensuh fi'l-Kur'an*, tahk., Sami Ata Hasan, (Kuveyt: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 2010).

Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, tahk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006).

Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevazin, *et-Teysir fi İlmi't-Tefsir*, tahk., Abdullah b. Ali el-Meymuni, (Suudi Arabistan: Mektebetü's-Sâdeti'l-Eşraf, 1427).

Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, (Konya: Armağan Kitaplar Yayıncılık, 2013).

Mehi Bazergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev.: Yasin Demirkıran-Mela Muhammed Feyzullah, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998).

Mehmet Azimli, "Bedir Savaşı Çerçevesinde Bazı Mülâhazalar", *Bilimname*, cild: 8, sayı: 18, (2010), ss. 7-20.

Mesut Okumuş, "Kur'an-ı Kerim'in Kronolojik Okunuşunun Muhaesbesi", *İslami İlimler Dergisi: I. Kur'an Sempozyumu*, (14-15 Ekim 2006), ss. 91-109.

Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev., Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, (İstanbul: İnsan Yayınları, tsz.).

Mevlana Muhammed Ali, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi ve Meali*, çev., Ender Gürol, (Dublin: Ahmediyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, 2008).

Muhammed Abduh-Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, (Kahire: Daru'l-menar, 1366/1947).

Muhammed el-Âlusi, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, tsz.).

Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev., Nazire Erinç Yurter, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012).

Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, çev., Mustafa Altınkaya-Vahdet İnce, (İstanbul: Ekin yayınları, 1997).

Mustafa Çetin, *Kur'an'ı Anlamada Usul*, (İzmir: Akyol Mabaacılık, 1980).

Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereçli Meal-Tefsir*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011).

Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cild: 8, sayı: 2, (Adana 2008), ss. 1-20.

-----, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012).

-----, *Tefsirin Halleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

Sa'lebi, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-beyan*, tahk., Muhammed b. Âşur, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1422/2002).

Sabbağ, Muhammed b. Lütfi, *Tefsir Usulü Araştırmaları*, çev., Ömer Dumlu, (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999).

Sayyid Abu'l A'lâ Maududî, *The Meaning Of The Qurân*, çev., Muhammad Akbar, (Lahore: Shahalam Market, tsz.).

Sehavi, Alemüddin Ali b. Muhammed, *Cemalu'l-Kurra ve Kemalu'l-Ekirra*, tahk., Ali Hüseyin el-Bevvab, (Kahire: Mektebetü't-Türas, 1408/1987).

Suyuti, Celeleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, tahk., Fevvez Ahmed Zümerli, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1432/2011).

-----, *Lubabu'n-nukul fi Esbabı'n-Nüzul*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafi, 1422/2002).

Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989).

Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, *Mefatihü'l-Esrar ve Mesabihu'l-Ebrar*, tahk., Muhammed Ali Âzerşeb, (Tahran: 2008).

Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (Kum: Maba İsmailiyyan, 1412).

Taberi, Ebu Ca'fer b. Muhammed, *Câmiu'l-Beyan an Tevili Âyi'l-Kur'an*, tahk., İslam Mansur Abdülhamit ve diğerleri, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1431/2010).

Tarifi, Abdülaziz b. Merzuk, *et-Takrir fi Esanidi't-Tefsir*, (byy.,

1432/2011).

Tayyar, Müsaid b. Süleyman, *Fusul fi Usuli't-tefsir*, (Riyad: Daru İbnü'l-Cevzi, 1420/1999).

Ubeyde, Ali b. Süleyman, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, Usuluh ve Davabiduh*, (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1430/2010).

Vahidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *el-Vasıt fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid*, thk., Adil Ahmed Abdülmevcut ve diğçerleri, (Beyrut:Daru'l-Kütübi'l-İlmi, 1415/1994).

-----, *Esabu'n-Nüzuli'l-Kur'an*, tahk., Besyuni Zağlul, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmi, 1411/1991).

Yakubi, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Ca'fer, *Tarihu'l-Yakubi*, tahk., Abdülemir, (Beyrut: Şirketü'l-A'lemi, 1431/2010).

Zeki Duman, *Beyanu'l-Hak*, (Ankara: Fecr yayınları, 2008).

Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdillah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, tahk., Ebu'l-Fadl ed-Dimyati, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1427/2006).

تغيير السلوك عند الغزالي من منظور علم النفس التربوي

* يوسف آيدين

ملخص

إن التربية في جوهرها عملية تغيير للسلوك الإنساني، وإحداث تغييرات مرغوب فيها حيث يحتاج الفرد دوماً إلى تغيير في سلوكه نحو الأفضل وهو - بطبعه - يتأثر بما حوله من ظروف، حيث يكتسب أخطاء سلوكية إيجابية وأخرى سلبية، وهو بطبعه يخطئ، وقد عبر عن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون"، ويتناول هذا البحث دراسة تغيير السلوك الإنساني عند أحد العلماء المسلمين وهو أبي حامد الغزالي، وسوف تتم دراسة فكر هذا العالم من خلال إلقاء الضوء على تغيير السلوك عنده من منظور علم النفس التربوي.

الكلمات المفتاحية: الغزالي، التربية الإسلامية، تغيير السلوك

Abstract

Change of Behavior According to al-Ghazali from the Perspective of Islamic Education

The essence of education is a process of changing the human behavior and making that anyone always needs to change any behavior forwards and being better. And the thing that according to them he could have positive behavior styles or negative ones. Though he makes mistakes naturally and being wrong sometimes. The Prophet Muhammad said that everyone sometimes is wrong and the best doers for wrong who ask Allah's forgiveness. This survey has an approach about changing the human behaviours from Abu Hamed Al-Ghazali's point of view. Also, it includes his way of thinking by focusing on his view in changing human behaviours from educational psychology too.

Keywords: Al-Ghazali, Behavior change, Islamic education

Atıf: Yusuf Aydın, "تغيير السلوك عند الغزالي من منظور علم النفس التربوي", *KTÜİFD*, c. 2 sy. 1, Bahar/2015, s. 123 - 135.

* Öğr. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, yusufaydin@ktu.edu.tr

مدخل

تغيير السلوك هو عبارة عن تعديله عن طريق تغيير الظروف المحيطة به، سواءً أكانت منها الظروف التي تسبق ظهور السلوك أم الظروف الجديدة التي تحدث بعد السلوك.¹

لا شك أن التطور الإنساني - نحو الأفضل - في مظاهره الجسمية والعقلية والاجتماعية والإنفعالية والروحية، وانتقال الفرد من مرحلة إلى أخرى أمر يهم الناس جميعاً، سواءً أكانوا آباء وأمهات أم مربين أم باحثين نفسيين أم تربويين أم أطباء وغيرهم.²

تغيير السلوك يعتبر من أهم أهداف كل من يهتم بهذه العملية، لكن هذا يكون بالتدرج أثناء مراحل التربية والتعليم شيئاً فشيئاً ولا يكون فجأة، فالتدخل على سلوك المتعلم مباشرة قد ينتج نتائج غير مرغوبة.³

وقد اهتم الرسول المرابي صلى الله عليه وسلم بمعالجة السلوك الإنساني في جميع مجالات الحياة، بما يعود على الفرد والمجتمع بالخير وربط ذلك بعقيدة الإيمان وتعامل مع جميع مراحل العمر بلا استثناء واتسم خطابه التربوي بالوضوح والمنطقية والتلطف ومراعاة مقتضى الحال، وقد اتضح ذلك الاهتمام النبوي بالسلوك الإنساني من خلال الجوانب التالية:

أ- الإرشاد إلى ممارسة السلوك النافع

حيث جاء في الحديث الشريف وهو يخاطب أنساً رضي الله عنه: «يا بني إذا دخلت على أهلك فسلم يكن بركة عليك وعلى أهل بيتك، فالرسول صلى الله عليه وسلم، حث أنساً على التزام أدب الإسلام، عند الدخول على البيت مبيناً المنفعة المترتبة على ذلك السلوك.

كما رغب الرسول صلى الله عليه وسلم بأئمة من السلوك يترتب عليها تكفير الذنوب وزيادة الحسنات ويتضح ذلك من خلال قوله صلى الله عليه وسلم «ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط»⁴.

- 1 أبو حماد، ناصر الدين، تعديل السلوك الإنساني وأساليب حل المشكلات السلوكية، (إريد، عالم الكتب، 2008)، ص.24.
- 2 شادية أحمد، التل، علم النفس التربوي الإسلامي، (دار الفنايس، 5002)، ص. 81
- 3 (Nobel 3، "Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi"، (Mustafa Köylü (editor), 2011)، ص.102-انظر
- 4 رواه مسلم برقم 251.



ب- تعزيز السلوك الإيجابي

كان من عادته صلى الله عليه وسلم تعزيز السلوك الحسن من خلال الثناء على صاحبه ومدحه، ومن المتعارف عليه اليوم فيما يخص استراتيجيات تعديل السلوك عند العلماء المعاصرين، أن المنهج الإيجابي «يركز على تعزيز السلوك المناسب أكثر مما يركز على معاقبة السلوك غير المناسب، والسبب الرئيس وراء ذلك، هو كون التعزيز أكبر أثراً من العقاب على المدى الطويل، فنتائج التعزيز تدوم أكثر من نتائج العقاب»⁵.

وجاء في الهدي النبوي «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من أصبح منكم اليوم صائماً؟ قال أبو بكر أنا، قال : فمن أطعم منكم اليوم مسكيناً؟ قال أبو بكر : أنا، قال : فمن عاد منكم اليوم مريضاً؟ قال أبو بكر : أنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما اجتمعن برجل قط هذه الخصال إلا دخل الجنة»⁶.

ج- التحذير من الوقوع في ممارسة سلوك سلبي

والأمثلة على ذلك في السنة النبوية كثيرة، فمنها - على سبيل المثال لا الحصر قوله صلى الله عليه وسلم «لا تكثروا الضحك، فإن كثرة الضحك تميت القلب»⁷. وفي موضع آخر حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من بعض المنزقات السلوكية الخطيرة، التي قد يقع فيها طلاب العلم حيث عبر عن ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم «لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء ولا لتماروا به السفهاء ولا لتجتازوا به المجالس، فمن فعل ذلك، فالنار النار»⁸.

د- الشروع في تعديل السلوك السلبي

حيث اهتم الرسول صلى الله عليه وسلم بتعديل وتصويب كافة أتماط السلوك السلبي عند ملاحظته له، ومن الأمثلة على ذلك ما جاء «عن عمر بن أبي سلمة قال : كنت في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحيفة فقال لي : يا غلام سمّ الله وكل بيمينك وكل مما يليك»⁹.

وقد سارع الرسول صلى الله عليه وسلم إلى تعديل سلوك رجل من أصحابه في مجال

5 جمال الخطيب، تعديل السلوك، (جامعة القدس المفتوحة، عمان، 7991) ص. 87.

6 رواه مسلم برقم 1707.

7 رواه البخاري في الأدب المفرد برقم 1061.

8 رواه ابن ماجه برقم 254.

9 رواه مسلم برقم 2022.

العادات، مبيناً الأثر السلبي الناتج عنه، ففي الحديث « عن أبي الزاهرية قال : كنا مع عبد الله ابن بسر صاحب النبي صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة، فجاء رجل يتخطى رقاب الناس يوم الجمعة والنبي يخطب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: « اجلس فقد آذيت »¹⁰.

هـ- نوعية الأفراد بمعايير السلوك المقبول وغير المقبول

فالرسول صلى الله عليه وسلم حرص على تكوين البصيرة والمعرفة بمقاييس السلوك سواء أكان حسناً مقبولاً أم سيئاً ملفوظاً، ومن الشواهد على ذلك، بيانه صلى الله عليه وسلم لأحد معايير السلوك النافع الذي يحبه الله عز وجل ويرضاه لعباده حيث جاء في الحديث الشريف «يأيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون؛ فإن الله لا يمل حتى تملوا وإن أحب الأعمال إلى الله ما دام وإن قل»¹¹، فمن معايير السلوك المقبول كما جاء في الحديث السابق التزام الاعتدال فيه والمداومة عليه .

آراء الغزالي في النفس الإنسانية وسلوكها

اهتم الغزالي بأسباب السلوك ويعتبر أن كل سلوك له نواح ثلاث : إدراك، ووجدان، ونزوع، ويحدث عن الدوافع الفطرية والمكتسبة، وعن الانفعالات والفروق الفردية، وعن السلوك المكتسب، وطريقة التعلم، وكسب العادات الصالحة، والتخلص من العادات الضارة، كما يحدث عن الصراع بين الدوافع فطرية ومكتسبة، وأنها يجب أن تحقق أهدافاً دينية، أما الدافع الاجتماعي، فهو فطري، فتكوين المجتمع ضرورة، لتوافر الحاجات الضرورية، التي لا يستطيع الإنسان العيش بدونها، ونمو المجتمع وتطوره يخلقان حاجات جديدة، ومن تطلع من الأفراد إلى تحقيق سعادته معرفة الله، اختار المسالك التي تحقق غايته وإن تعرض للصراع مع حاجات الجسم، وحاجات المجتمع، ومتطلبات العلم والدين.¹²

وقد ألف أبو حامد الغزالي وصنف في النفس البشرية وسلوكها، في كتاب «إحياء علوم الدين» حيث جمع فيه آراءه التي أفرد لها مصنّفات صغيرة في شكل رسائل أو أجوبة على أسئلة وجهها إليه بعض مريديه أو اتخذها منهجاً له ليشرح آراءه إجابةً على سؤال يتصل بموضوعها التربوي، أما كتاب «ميزان العمل» فهو مرجع للمدارس السلوكية الحديثة، ولا يفوتنا ذكر رسالة «أيها الولد»، فأبو حامد الغزالي من كبار المفكرين الذين اهتموا بالأخلاق ودرستها على نحو منهجي وصوفي يمزج فيه بين العلم والعمل، وقد اختلط عنده الدرس الأخلاقي بالدرس التربوي

10 رواه النسائي برقم 1399.

11 متفق عليه.

12 محمد أحمد جاد صبح، التربية الإسلامية [دراسة مقارنة]، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1987)، ص. 441.

العلمي بدراسة النفس وأحوالها .

وقد اتفق كل من تناول مؤلفات الغزالي على علو مكانته في مجال المعرفة، ورسوخ قدمه فيها، وتميز إلى جانب الفقه والكلام والفلسفة والتصوف بخبرته بعلم النفس . فقد كان مريباً عالماً بالنفس البشرية وخفاياها، متأملاً فعاليتها وأحوالها، محللاً بارعاً للسلوك و«خليجات الضمير»¹³ .

وقد ارتبطت حياة أبي حامد العملية والعلمية بالتربية والتدريس فقد مارس الإمام الغزالي التعليم، وتعلق به، وتميز به . وآثاره بصورة عامة، دالة على منحاه التعليمي التربوي، وقد شهد عصره إنشاء المدارس في حواضر إسلامية عديدة . وظل معلماً في بغداد في المرحلة الأولى من حياته؛ يلتفت حوله ثلاثمائة تلميذ، جاء في «المنقذ من الضلال»: «وأنا مُنَوِّمٌ مبتلىٌ» بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفس، من الطلبة ببغداد»¹⁴ .

وتناول أبو حامد علم الأخلاق في جل أعماله برؤية تحليلية تجعل منه فيلسوفاً أخلاقياً في تاريخ الإسلام . فقد نظر إلى النفس الإنسانية في نزوعها واضطرابها، وما يختلج فيها من أهواء، وما يعترضها من أوهام وخيالات، وتناول الفضائل والرذائل بالدرس والتحليل فأبان عن خبرة بالنفس الإنسانية، فقد عرض لمسألة الخلق في كثير من مؤلفاته، ومنها الإحياء، فبحث في الخلق ماهو ويم يكون حسناً، وهل يقبل التغيير؟ وكيف؟ ويم يعالج الخلق السيئ والرذيلة؟¹⁵

والغزالي يرى أن النفس كالبدن لا تخلق كاملة، بل تكتمل بالتربية والتهديب، وأن العادات والأخلاق تتغير بتطور الإنسان؛ فأقام منهجه في الأخلاق على مجاهدة النفس لاكتساب الفضيلة، والفوز بالسعادة . وهو يرى أن السعادة تنال بتزكية النفس وتكميلها، وأن تكميلها باكتساب الفضائل كلها .

والتأمل في آثار الغزالي يجد أنه أقام الأخلاق على البعد النفسي، فالبعد الاجتماعي ثم البعد الديني، ومنطلقه في كل ذلك قابلية الأخلاق والسلوك للتعديل . والمراد بالتعديل ما تحدثه التربية من زرع قيم إنسانية ترقى بالكائن إلى مدارج السمو، وتجعل منه مواطناً صالحاً ينشد سعادة الدارين .

والغزالي عاصر مجتمعاً متحلاً، وحين أراد الغزالي أن ينظر في أسباب فساد مجتمعه وطرق علاجه وإصلاحه؛ فكر في القوانين النفسية التي يخضع لها السلوك الإنساني، فرجع إلى الأصول

13 عبد الكرم العثمان، الدراسات النفسية عند العرب والغزالي بوجه خاص، (القاهرة مكتبة وهبة، 1962)، ص.9.

14 ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال: تحقيق د. عبد الحليم محمود، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964)، ص.25 .

15 محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، (القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1994)، ص.181.

النفسية المبثوثة في القرآن؛ باعتباره دعوة إلى الاستقامة على الطريقة، وهداية للبشر إلى الطريق المستقيم. كما استفاد من الدراسات الفلسفية السابقة، ومن المباحث النفسية، لدى علماء الكلام، لصلتها بالعقيدة الدينية، فألم إماما واسعا بكل النظريات والمناقشات التي دارت حول النفس سواء ما كان منها من مصدر يوناني أو إسلامي، وسواء أكان الإسلامي منها يستمد من القرآن والحديث، أو كان يعتمد على دراسات الصوفية وآراء المتكلمين ونظريات الفلاسفة والصوفية¹⁶.

وفي كتابه «إحياء علوم الدين» حدد تلك القوانين التي يخضع لها السلوك؛ لأنه لا سبيل إلى الإصلاح بغير تحديد لتلك القوانين، وإلا كيف يمكن علاج النفوس المريضة؟ «وهذا ما فعله الغزالي في الإحياء... تكلم على كل ضرب من ضروب السلوك ضربا ضربا؛ وبحث عن دوافعه الفطرية والمعدلة، ووصف أحوال الفرد حين يسلك متأثرا بالبيئة والمجتمع وينزل إلى خضمه ويجمد عند تقاليد، ثم يبين كيفية السمو بهذا السلوك في ضوء السنة والمعرفة بالله، هذه المراحل الثلاث هي التي طبقها الغزالي عند الكلام عن كل باب من أبواب علم النفس، الدوافع، ثم الظواهر، ثم التسامي¹⁷.

تغيير السلوك الإنساني من وجهة نظر الغزالي

استطاع الغزالي في كتابه «الإحياء» أن ينفذ إلى خفايا النفس فيحلل صفاتها تحليلا دقيقا، ويبين بطريقة موضوعية الوسائل المؤدية إلى القضاء على الخلق المذموم، واكتساب الخلق الحمود. ومزج الغزالي الفكر الأخلاقي بنظرية التربية، فجعل سلوك الإنسان قابلاً للتعديل والتغيير من سيء إلى حسن، ومن حسن إلى أحسن، ورفض القول بأن أخلاق الإنسان خاضعة للطبيعة والمزاج الذي لا يقبل التعديل، خاصة الذين جعلوا الخلق صورة الباطن كما أن الخلق صورة الظاهر، وكما أن الخلق الظاهري لا يتغير، وكذلك الخلق الباطن لا يتغير وإن أي محاولة في تغيير خلق الإنسان، سوف يكون مصيرها الفشل.

وقد أشار الغزالي إلى هذه القضية حيث صرح بأن كل كائن حي، يمكن تعديل سلوكه وتقويم خلقه، حتى الحيوان نفسه؛ فإنه قابل للتعديل والتغيير في سلوكه، حيث يشير إلى ذلك بقوله: «لقد ظنّ بعض المائلين إلى البطالة أن الخلق كالحلق، فلا يقبل التغيير. والتفت إلى قوله عليه السلام: «فرغ الله من الخلق». وظن أن المطمع في تغيير الخلق، طمع في تغيير خلق الله عز وجل، وذهل عن قوله عليه السلام: «حسنوا أخلاقكم». وإن ذلك لو لم يكن ممكناً، لما أمر به، ولو امتنع ذلك لبطلت

16 المرجع السابق، ص11.

17 عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند العرب والغزالي بوجه خاص، ص8.

الوصايا والمواظب والترغيب والترهيب، فإن الأفعال نتائج الأخلاق، كما أن الهويّ إلى أسفل نتيجة النقل الطبيعي، فلم يتوجه الملام إلى أحدهما دون الآخر. بل كيف ينكر تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله، وتغيير خلق البهائم ممكن، إذ ينتقل الصيد من التوحش إلى التأنس، والكلب من الأكل إلى التأدب، والفرس من الجماع إلى السلاسة، وكل ذلك تغيير خلق؟ والقول الشافي فيه أن ما خلق الله سبحانه قسماً: قسم لا فعل لنا فيه، كالسماء والكواكب، بل أعضاء أبداننا وأجزائها، وما هو حاصل بالفعل، والقسم الثاني ما خلق وجعلت فيه قوة لقبول كمال بعده، وإذا وجد شرط التربية. وتربيته قد تتعلق بالاختيار، فإن النواة ليست بتفاح، ولا نخل، ولكنها قابلة بالقوة لأن تصير نخلًا بالتربية، وغير قابلة لأن تصير تفاحاً، وإنما تصير نخلًا إذا تعلق بها اختيار الآدمي في تربيتها. فلذلك لو أردنا أن نقلع بالكلية الغضب والشهوة من أنفسنا، ونحن في هذا العالم عجزنا عنه، ولكن لو أردنا قهرهما، واسلاهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه. وقد أمرنا بهذا، وصار ذلك شرط سعادتنا ونجاتنا»¹⁸.

– خطوات تغيير السلوك عند الغزالي

إن أول خطوة يرشد إليها الغزالي في تغيير السلوك وتعديله، أن يتعرف الإنسان على عيوب نفسه ويعترف بها، وهذا أمر يصعب أن تتحقق منه أو تعترف به ولذلك أشار الغزالي إلى أمور، يسترشد بها الإنسان إذا أراد أن يُصلح نفسه، وهي:

الأول: أن يجلس المرء بين يدي شيخ بصير بعيوب النفس، خبير بخباياها، عالم بأسرارها، يتعلم منه ويأخذ عنه ويسترشد بنصائحه وإشاراته في مجاهدة نفسه وكيفية ترويضها؛ لأن الأمر في ذلك يحتاج إلى معلم ثقة وشيخ قدوة، ومجالسة الصالحين عبادة، وخاصة مجالسة أهل ذكر الله، الذين خلصهم الله لنفسه واصطفاهم ونقاهم من شرور أنفسهم، فإن في مجالستهم إفاضة لعلومهم وخلقهم على مريدتهم.

اعلم أنه ينبغي للسالك شيخ مُربٍ ليخرج الأخلاق السيئة منه بتربيته و يجعل مكانها خلقاً سنياً، ومعنى التربية يشبه فعل الفلاح الذي يقلع الشوك ويُخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته و يكمل ريعه، ولا بد للسالك من شيخ يؤدّه و يرشده إلى سبيل الله تعالى، لأن الله أرسل للعباد رسولاً للإرشاد إلى سبيله¹⁹.

الثاني: ألا يصادق إلا صدوقاً متديناً شجاعاً في قول الحق فيتخذ منه رقيباً على نفسه، يرى

18 ابو حامد الغزالي، ميزان العمل، ضبطه وقدم له: سليمان البواب، (منشورات دار الحكمة، دمشق وبيروت، 1986)، ص54-55.

19 ابو حامد الغزالي، أيها الولد، التحقيق، جميل إبراهيم حبيب، (مكتبة وهبة، القاهرة 1981) ص. 32.

منه عيوبه ؛ لأن المؤمن مرآة أخيه ، فيلاحظ أحواله وأقواله وينبّه إلى ما يراه من عيوب ومساوئ .

الثالث : أن يستفيد من ذكر عيوبه على السنة أعدائه ، فإن العادة جرت على أن العدو مهتمّ بالبحث عن العيوب والتحدث بها وربما التهويل من شأنها والمبالغة فيها ، فعلى المرء أن يجعل ذلك مرآة ينظر فيها إلى ما يذكره العدو ، فما كان صحيحاً ، حاول أن يتخلص منه وما كان خطأ احتسبه عند الله .

رابعاً : أن يخالط الصالحين من الناس ، فما رآه مذموماً على ألسنتهم ، اتهم نفسه به ؛ لأن الطبائع متقاربة ويحاول أن يحاسب نفسه للتخلص من هذه العيوب ، وإن صدق المرء في ذلك ، فإنه يكون قد بدأ الطريق في إصلاح ذات البين ، فيحظى بالجوهر الإلهي ، فيأخذ الله بيده إلى شاطئ الأمان ويرقى في سلم الهداية ، كما قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ .²⁰

وقد عالج الغزالي سلوك الإنسان عن طريق تغيير الاخلاق ومعالجة الهوى في النفس والبدن ، حيث قال : « اعلم أن المقصود من المجاهدة والرياضة بالأعمال الصالحة تكميل النفس وتزكيتها وتصفيتها لتهدى بأخلاقها ، وبين النفس وبين هذه القوى نوع من العلاقة ، تضيق العبارة عن تعريفه على وجه يتشكل في خزانة التخيل ، لأن هذه العلاقة ليست محسوسة بل معقولة ، وليس من غرضنا بيان تلك العلاقة ، ولكن كل واحد من النفس والبدن متأثر بسبب صاحبه . فإن النفس إن كملت وكانت زاكية ، حسنت أفعال البدن ، وكانت جميلة ، وكذا البدن ، إن جملة آثاره ، حدث منها في النفس هيئات حسنة وأخلاق مرضية ، فإذا الطريقة إلى تزكية النفس اعتماد الأفعال الصادرة من النفوس الزاكية الكاملة ، حتى إذا صار ذلك معتاداً بالتكرار ، مع تقارب الزمان ، حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضي تلك الأفعال ، وتتقاضاها بحيث يصير ذلك له بالعادة كالطبع » .²¹

وبين الغزالي كيفية الوصول إلى السلوك المرغوب فيه ، حيث أورد : « فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود ، فطريقة أن يتكلف تعاطي فعل الجواد ، وهو بذل المال ، ولا يزال يواظب عليه حتى يتيسر عليه ، فيصير بنفسه جواداً . وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع ، وغلب عليه التكبر ، فطريقه في المجاهدة أن يواظب على أفعال المتواضعين مواظبة دائمة » ،²² فالغزالي هنا يركز على المجاهدة وتعويد النفس على الفضيلة وترويضها وهذا يتطلب الإيمان والصبر والعبادة وحب الخير .

ويربط الغزالي العلم بالممارسة ، بمعنى أن يكون السلوك منسجماً مع طبيعة العلم المراد

20 أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، (دار المعرفة ، بيروت) ، ج 3 ، ص 62-98 ، مع تصرف وزيادة .

21 الغزالي ، ميزان العمل ، ص 56

22 المرجع نفسه ، ص 57

تعلمه « وكذلك من أراد أن يصير فقيه النفس، فلا طريق له إلا ممارسة الفقه وحفظه وتكراره. وهو في الابتداء متكلف، حتى ينعطف منه على نفسه وصف الفقه، فيصير فقيه بمعنى أنه حصل للنفس هيئة مستعدة، نحو تخريج الفقه، فيتيسر له ذلك طبعاً مهما حاوله. وكذلك الأمر في جميع صفات النفس، وكما أن طالب رتبة الفقه لا يحرم هذه الرتبة بتعطيل ليلة، ولا ينالها بزيادة ليلة، فكذلك طالب كمال النفس لا ينالها بعبادة يوم، ولا يحرمها بنقصان يوم. ولكن تعطله في يوم واحد، يدعو إلى مثله. ثم يتداعى قليلاً قليلاً، حتى تأنس النفس بالكسل وتهجر التحصيل فيفوته فضيلة الفقه»²³.

ولما كان رأي الغزالي في السعادة تزكية النفس وتكميلها فهو يرى أن هذا التكميل لا يتأتى إلا باكتساب الفضائل وأن الفضائل تنحصر في معنيين؛ جودة الذهن وحسن الخلق «ما جودة الذهن فليميز بين طريق السعادة والشقاوة، فيعمل به، وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه، عن براهين قاطعة مفيدة لليقين، لا عن تقليدات ضعيفة، ولا عن تخييلات مقنعة واهية. وأما حسن الخلق، فبأن يزيل جميع العادات السيئة، التي عرّف الشرع تفاصيلها، ويجعلها بحيث يبغضها، فيجتنبها كما يجتنب المستقذرات. وأن يتعود العادات الحسنة ويشتاق إليها فيؤثرها»²⁴.

فالتربية السلوكية تتجلى في منطلق الغزالي باكتمال السعادة حيث يتطلب الأمر إعمال العقل والاعتماد ومن ثم حسن الخلق والسلوك المرغوب فيه تطبيقاً لهذا الاعتقاد، كما أنه يبين صفات سلوك المسلم باتباع حسن الخلق وبغض العادات السيئة ثم تجنبها.

وقد ربط الغزالي السلوك بالظواهر العلمية وهو ما تنادي به بعض النظريات الحديثة في تفسيرات سلوك الإنسان « ينبغي أن تعلم أن علاج النفس بمحو الرذائل عنها وبكسب الفضائل، مثاله علاج الأبدان بمحو العلل عنها، وبكسب الصحة لها. وكما أن الغالب على أصل المزاج الاعتدال، وإنما تعترى العلة المغيرة للاعتدال بعوارض الأغذية وغيرها، فكذا كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه. والمقصود أنه بالتعليم والاعتقاد يكتسب الرذائل، وكما أن البدن في الابتداء لا يخلق كاملاً، وإنما يكمل بالنشوء والتربية بالغذاء، فكذلك النفس تخلق ناقصة، وإنما تكتمل بالتنزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم. وكما أن البدن، إن كان صحيحاً فشأن الطبيب تمهيد القانون الحافظ للصحة، فإن كان مريضاً فشأنه جلب الصحة إليه، فكذا النفس منك إن كانت زاكية، طاهرة، مهذبة الأخلاق، فينبغي أن تسعى لحفظ صحتها وجلب

23 الغزالي، ميزان العمل، ص 57-58

24 المرجع نفسه، ص 59

مزيد قوة وصفاء إليها»²⁵.

وإذا كانت النظريات الحديثة قد شخصت السلوك ودوافعه لكنها رغم المقاييس الحديثة لم تضع العلاج الشافي لانحراف السلوك عملياً كما فعل الغزالي : « وكما أن العلة المغيرة للاعتدال ، الموجبة للمرض ، لا تعالج إلا بضدها ، إن كانت من حرارة في البرودة وبالعكس ، فكذا الرذيلة الموجبة لنقصان النفس ، علاجها بضدها ، وعلاج الجهل بالتعلم ، والبخل بالتسخي تكلفاً ، والكبر بالتواضع تكلفاً ، والشره بالكف عن المشتهى تكلفاً »²⁶.

كما حدد الغزالي طرق علاج السلوك بأسلوب علمي ووضع معياراً للأخلاق يستعين به المدرس في تعديل وبناء سلوك طلابه «إن النقيض الذي يعالج به الأخلاق لا بد له من عيار وكما أن عيار الدواء مأخوذ من عيار العلة ، حتى أن الطبيب لا يعالج ما لم يعرف أن العلة من حرارة أو برودة ، وإن كانت الحرارة ، فما درجتها ، فهي ضعيفة أو قوية ، فإذا عرف التفت معه إلى أحوال البدن ، وأحوال الزمان والصناعة التي المريض بصددها وعالج بحسبها ، فكذلك الشيخ المتبوع ، الذي يطلب نفوس المريدين والمسترشدين ، ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص ، ما لم يعرف أخلاقهم . فإذا عرف ما هو الغالب على المريد من الخلق السيء ، وعرف مقداره ، ولاحظ حاله وسنه ، وما يحتمله من المعالجة ، عيّن له الطريق . ولذلك ترى الشيخ يشير على بعض المريدين أن يخرج إلى السوق للكديبة وذلك أن توسم فيه نوع رياضة وتكبر ، فيعاجله بما يراه ذلاً ، وهو نقيض خلقه ، حتى ينكسر به تكبره »²⁷.

وإذا كان الغزالي قد ربط بين المرض والعلة والعلاج في السلوك فإنه لم ينس أصحاب السلوك المرغوب فيه وكيفية المحافظة عليه واستمراريته «الغرض أن تنظر ، أيها المتشوق إلى تركية نفسك في أخلاقك . فإن كانت مهذبة فاحفظها ، وإن كانت مائلة فقومها بالرد إلى حد الاعتدال ، على ما سيأتي تفصيله ، فإن المقصود من جلب الاعتدال سلب الطرفين ، إذ الغرض تطهير النفس عن الصفات التي تلحقها بعوارض البدن ، حتى لا تلتفت إليها بعد المفارقة ، عاشقة ومتأسفة على قوتها ، وممنوعة بالاشتغال والتألم بها عن السعادات اللائقة بجورها»²⁸.

أضف لما تقدم فقد بحث الغزالي في أثر التعليم في تغيير السلوك ، فالأساس الذي تقوم عليه فلسفة التعليم عند الغزالي هو تحقيق السعادة للإنسان ، والسعادة المقصودة هي السعادة الأخروية ؛

25 الغزالي ، ميزان العمل ، ص 61.

26 المرجع السابق ، ص 61-62.

27 الغزالي ، ميزان العمل ، ص 62.

28 المرجع السابق ، ص 63.

لأنها شاملة لكل ما هو مرغوب فيه، ولبلوغ السعادة المنشودة لا بد من تظافر العلم والعمل بحيث ينتج عن هذا التظافر تغيير في السلوك، وما لم يتغير السلوك لا تتحقق السعادة فإن قلت فكم طالب رديء الأخلاق حصل العلوم فما أبعدك عن فهم العلم الحقيقي الديني الجالب للسعادة، فما يحصله صاحب الأخلاق الرديئة حديث ينظمه بلسانه مرة وبقلبه أخرى وكلام يردده، ولو ظهر نور العلم على قلبه حسنت أخلاقه»²⁹.

ويوظف الغزالي العلم لتغيير السلوك الإنساني إلى درجة رفعه بعلمه إلى مصاف الملائكة، وحط بالإنسان الذي لا يستعمل عقله وعلمه إلى طبقة البهائم، حيث أورد: «وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله فيه كمال الإنسان وفي كماله سعادته وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال فالبدن مركب للنفس والنفس محل للعلم والعلم هو مقصود الإنسان وخاصيته التي لأجله خلق وكما أن الفرس يشارك الحمار في قوة الحمل ويختص عنه بخاصية الكر والفر وحسن الهيئة فيكون الفرس مخلوقاً لأجل تلك الخاصية فإن تعطلت منه نزل إلى حضيض رتبة الحمار وكذلك الإنسان يشارك الحمار والفرس في أمور ويفارقها في أمور هي خاصيته وتلك الخاصية من صفات الملائكة المقربين من رب العالمين والإنسان على رتبة بين البهائم والملائكة فإن الإنسان من حيث يتغذى وينسل نباتات ومن حيث يحس ويتحرك بالاختيار فحيوان ومن حيث صورته وقامته فكالصورة المنقوشة على الحائط وإنما خاصيته معرفة حقائق الأشياء من استعمل جميع أعضائه وقواه على وجه الاستعانة بها على العلم والعمل فقد تشبه بالملائكة فحقيق بأن يلحق بهم وجدير بأن يسمى ملكاً وربانياً كما أخبر الله تعالى عن صواحيب يوسف عليه السلام بقوله: «ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم»³⁰ ومن صرف همته إلى أتباع اللذات البدنية يأكل كما تأكل الأنعام فقد انحط إلى حضيض أفق البهائم فيصير إما غمراً كثوراً وإما شرها كخنزير وإما ضرباً ككلب أو سنور أو حقوداً كجمل أو متكبراً كنمر أو ذا روغان كثعلب أو يجمع ذلك كله كشيطان مريد»³¹.

أشار الغزالي في مواضع مختلفة إلى العلم بالعمل حيث أن العلم لا ينفع لصاحبه بلا عمل وركز على هذا الموضوع في كتابه أيها الولد، مثل:

أيها الولد، العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون، واعلم أن العلم الذي لا يُباعدك اليوم عن المعاصي ولا يحملك على الطاعة، ولن يُباعدك غداً عن نار جهنم.³²

29 المرجع السابق، ص 109.

30 سورة يوسف، آية 31.

31 الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 10.

32 ابو حامد الغزالي، أيها الولد، تحقيق جميل إبراهيم حبيب، ص 31.



ومن خلال ما تقدم يتبين أن الغزالي دعا إلى تركية النفس وصولاً إلى السلوك المطلوب ، وذلك بالابتعاد عن المعاصي وممارسة الطاعات .

وللغزالي طريق آخر في معالجة الخلق المذموم وهو طريق الوقاية منه قبل وقوعه ، و يكون ذلك بالإبتعاد أسباب هذا الخلق أو مثيراته من بواعث خواطر ووساوس مختلفة . وبالتعود على ممارسة الأخلاق الحسنة و الإبتعاد عن الأخلاق السيئة . ويبدأ هذا منذ الصغر ، ولذلك أفرد الغزالي له بحثاً خاصاً بعنوان « في رياضة الصبيان في أول نشوئهن ووجه تأديبهم وتحسين أخلاقهم » .³³ لا شك أن شخصية المرء التي يعكس على سلوكه يتجسد في طفولته . و يركز الغزالي على أهمية هذه المرحلة و يطرح التطبيقات المختلفة لهذه المرحلة المهمة .³⁴

الخلاصة

تبين من خلال البحث أن الغزالي قد اهتم بأسباب السلوك ، وقد سار الغزالي في علاج أمراض القلب وتعديل السلوك وكان نبراسه القرآن الكريم وسنة النبي المطهرة ، وقد كشف البحث أن الغزالي قد تحدث عن تغيير السلوك السيئ من خلال رياضه النفس وتعويدها على الخلق الحسن المضاد للخلق السيئ وحمل النفس على إتباع السلوك السليم ، وكان الغزالي ينصح بالتدرج من أجل اقتلاع أسباب السلوك السيئ المتأصل في النفس ، ويستمر التدرج في العلاج حتى التخلص من السلوك السيئ نهائياً .

المراجع

القرآن الكريم .

أبو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تحقيق د . عبد الحليم محمود ، (القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية) .

أبو حامد الغزالي ، أيها الولد ، تحقيق جميل إبراهيم حبيب .

أبو حامد الغزالي ، ميزان العمل ، ضبطه وقدم له : سليمان البواب ، (دمشق وبيروت ، منشورات دار الحكمة ، 1986) .

أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، (بيروت ، دار المعرفة) .

أبو حماد ناصر الدين ، تعديل السلوك الإنساني وأساليب حل المشكلات السلوكية ، (إربد ، عالم الكتب ، 2008) .

33 عبد الكريم العثمان ، الدراسات النفسية عند المسلمين وغزالي بوجه خاص ، (مكتبة وهبة ، القاهرة 1981) ، ص 383 .

34 انظر ، Mahmut Çamdibi, Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi, (Çamlıca Yay. 2011), s.227.

- أنور الجندي، نوابغ الفكر الإسلامي، (بيروت، دار الرائد العربي، 1972).
- البخاري، الأدب المفرد، التحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار البشائر العلمية، 1997)
- جمال الخطيب، تعديل السلوك، (عمان، جامعة القدس المفتوحة، 1997).
- سنن ابن ماجه، التحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت، دار الجليل، 1998).
- سنن الترمذي، التحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت، دار الكتب العلمية، ب.ت).
- سنن النسائي، التحقيق: فارق حمادة، (بيروت، دار الكلمة الطيب، 2001).
- صحيح مسلم، التحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار الإحياء، 1991).
- شادية أحمد، التل، علم النفس التربوي الإسلامي، (عمان، دار النفائس، 2005).
- عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند العرب والغزالي بوجه خاص، (القاهرة، مكتبة وهبة، 1962).
- محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، (القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1994).
- محمد أحمد جاد صبح، التربية الإسلامية [دراسة مقارنة] . (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1987).
- Çamdibi, Mustafa, "Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi", (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011).

Kendi Dilinden İsmâîl Hakkî Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti

Necmi Sarı*

Öz

Onsekizinci yüzyıl Osmanlı ulemâsının en büyük sufilerinden biri olan İsmâîl Hakkî Bursevî, bugün Bulgaristan sınırları dâhilinde kalan Aydos'ta 1063/1653'te dünyaya gelmiş, 1137/1725 yılında Bursa'da vefat etmiştir. İlim tahsili esnasında en çok Celvetiyye tarikatı şeyhi Osman Fazlî İllâhî'den (ö. 1102/1691) etkilenmiş, onun terbiyesinde tasavvufî eğitimi tamamlamış, ondan aldığı irşâd görevini yarım asırlık bir zaman süresince Rume-li'den Bursa'ya ihmal etmeksizin yerine getirmiştir. Sosyo-kültürel ve manevî şahsiyetini, Osmanlı ülkesinde fikirleriyle yaşayan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274), Mevlânâ (ö. 672/1273), Şeyh Üftâde (ö. 988/1580) ve Azîz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628) gibi sûflerin öğretileriyle şekillendiren İsmâîl Hakkî Bursevî tasavvuf, edebiyât, tefsir, hadis ve İslâm hukuku gibi alanlarda yazdığı yüzden fazla eserle çağının en velûd müellifleri arasında yer almıştır. Bu çalışmada Bursevî'nin doğumundan ölümüne kadar olan yetmiş beş yıllık hayat hikâyesi bizzat kendi dilinden aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *İsmâîl Hakkî Bursevî, Osman Fazlî İllâhî, Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye, Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*

Abstract

İsmâîl Hakkî Bursevî's Life and Personality from His Own Perspective

One of the greatest sufis in the eighteenth century, Ismail Hakki Bursevi was born in Aydos, which is today a city of Bulgaria in 1653 and died in Bursa in 1725. He had been impressed by Osman Fazli İlahi (d. 1691), who is a sheikh of the Jalwati order. Bursevi had completed his sufi training under İlahi's care and had attentively performed the duty of guidance (irshad) which he had taken over from him throughout a half century within the area spanning from Rumelia to Bursa. Bursevi, who had formed his socio-cultural and spiritual character from the teachings of renowned sufis whose ideas had been alive in the Ottoman territories such as Ibn al Arabi (d. 1240), Rumi (d. 1273), Sadr al-Din Konawi (d. 1274), Sheikh Uftada (d. 1580) and Aziz Mahmud Hudai (d. 1628), had been one of the most versatile and productive authors in his time with over a hundred books in various

* Öğr. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi, İllâhiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, nsari@ktu.edu.tr

Necmi Sarı

fields, namely sufism, literature, tafsir, hadith and Islamic law. In this study, the story of Bursavi's seventy-five-year long life is recounted in his own words.

Key Words: *İsmail Hakki Bursevi, Osman Fazli İlahi, Kitab al Silsila al Jalvatiyya, Tamam al-Faid fi Bab al-Rijal*

Atıf: Necmi Sarı, "Kendi Dilinden İsmâîl Hakkî Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti", *KTÜİFD*, c. 2, sy. 1, Bahar/2015, s. 137 - 157.



Giriş

Osmanlı kültür hayatında büyük isim yapmış, muhtelif alanlarda verdiği eserlerle ölümünden sonra da kendinden bahsettirmiş pek çok ilmî şahsiyet vardır.¹ İsmâil Hakkî Bursevî bu şahsiyetlerin en önde gelenlerindedir. Bursevî, XVII. asrın ikinci yarısı ile XVIII. asrın ilk çeyreğinde 1653-1725 yılları arasında yaşamış çok yönlü, velûd bir Osmanlı âlimidir.

Osmanlı Devletinin gerilemeye başladığı ve gerek içerde gerekse dışarıda siyâsî, ekonomik ve sosyal sıkıntıların yaşandığı bâdireli bir dönemde yaşayan Bursevî, *Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye ve Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl* isimli eserleri başta olmak üzere diğer bazı eserlerinde kendisi ile ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir. Vâridât² türü eserleri de, hayatı ile ilgili detaylı bilgiler edinmemize yardımcı olmaktadır.³ Bu bakımdan Bursevî'nin hayatı ile ilgili en önemli ve sahîh kaynağın yine kendi eserleri olduğu söylenebilir. Onun hayatı hakkında yapılmış pek çok çalışma⁴ da esas itibarıyla bu bilgilere dayanmaktadır.

Bu çalışmada Bursevî'nin hayatı anlatılırken esas alınan metin, Osmanlı Türkçesi olarak kaleme aldığı *Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye* adlı kitabının⁵ sonunda kendi hayatına dair verdiği bilgilerdir.⁶ Bu bilgilerin esas alınmasının sebebi; bu metnin Bursevî tarafından yazılmış en son eserlerden biri olmasıdır. Bursevî bu eserini 1137/1724 yılında tamamlamıştır. Her ne kadar eserin tamamı daha önce yapılan bir çalışmada latinize edilmiş olsa da⁷ müstakil bir çalışmada kitabın sadece ilgili bölümünün latin

1 Yıldız, Sâkıb, "Türk Müfessiri İsmail Hakkî Bursevî'nin Hayatı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 1, (Erzurum: 1975), s. 103.

2 Vâridin çoğulu olan bu kelime, kulun kasdı olmaksızın gaybtan (Hak'tan) kalbe gelen mânâlar demektir. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), s. 510-511. Bu istilâh hakkında Ethem Cebecioğlu ise şu bilgileri vermektedir: "Allah'tan gelen vâride vârid-i Hakk, ilimden (şerîfattan) gelen vâride vârid-i ilim denir. Gelen vârid, kulu etki altına alır; onu sevindirir ve hüzünlendirir; o zaman gelen bu vâridler, psikolojik olarak ortaya çıkardığı duruma göre, vârid-i hüzn, vârid-i sürûr gibi isimler alır. Allah'tan gelen feyz ve ilhama, vârid adı verilir." Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), s. 689.

3 Bu eserler için bkz. Ali Namlı, *İsmâil Hakkî Bursevî Hayatı, Eserleri, Târikat Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), s. 14-15.

4 Bu çalışmalar için bkz. Namlı, *İsmâil Hakkî Bursevî Hayatı*, s. 15-19.

5 Kitabın müellif nüshası 113 varak olarak Millet Kütüphanesi Şer'iyye Bölümü 1040 numarada bulunmaktadır.

6 Bursevî, *Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye*, vr. 80a-86a, (İlyas Efendi, s. 133-138).

harflerine aktarılmasının bir ihtiyaç olduğu görülmüştür. Buna ilâveten faydalı olur düşüncesiyle Bursevî'nin bu eserinde hayatına dair vermiş olduğu bilgilerin, doğumundan (1063/1653) 1103/1692⁸ yılına kadarki ilk kırk yıllık bölümünü "Bu Fakîrin Hazreti Şeyh'e İntisâbı" başlığı altında ayrıntılı bir şekilde Arapça olarak anlattığı *Tamâmü'l-Feyz*⁹ adlı eserindeki bilgilerle¹⁰ mukayesesi yapılmıştır. Bunun sonucunda tespit edilen farklılıklara ve esas alınan metne ziyade bilgilere ilgili dipnotlarda yer verilmiştir. Böylelikle çalışmanın Bursevî'nin hayatının her safhasına ışık tutan kapsamlı bir çalışma olması amaçlanmıştır. Zira Bursevî'nin hayatını bizzat kendi dilinden aktarmak, onu tanımak ve eserlerini incelemek isteyenler için ziyadesiyle fayda sağlayacaktır. Bundan dolayı bu çalışmada Bursevî'nin doğumundan ölümüne kadar olan yetmiş beş yıllık hayat hikâyesi, şahsiyeti ve eserleri bizzat kendi dilinden aktarılmıştır.

el-Abdu'l-Muhtâc ilâ Mezîdi't-Terakkî eş-Şeyh İsmâîl Hakkî

Gufira zenbu vücûdihî bi-fazlî'llâhî ve cûdihî

Ma'lûm ola ki; bu fakîrin vâlidî Mustafa, İstanbul'da Aksaray mahallesinde dünyaya gelip sonra harîk-ı kebîr-i meşhûr vâkî' oldukta esas [80b] ve rahatları muhterik ve nizâm-ı halleri muhtel ve müfterik olmakla oradan hicret edip¹¹ şeyhim merhûm seyyidü'l-aktâb Fazlî-i İlâhî'nin¹² (ö. 1102/1691) ibtidâ istihlâf olunduğu mârru'z-zikr kasaba-i Aydos'ta

7 Eser, İlyas Efendi tarafından *İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye'si* adıyla Yüksek Lisans Tezi olarak latinize edilmiştir. (İstanbul: Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994).

8 Ali Namlı bu tarihi *Tamâmü'l-Feyz*, II, 79'da 1103/1691 olarak vermektedir. Doğru olan *İsmâîl Hakkı Bursevî Hayatı* adlı eserinde de belirttiği gibi 1103/1692 tarihidir. Bkz. Namlı, *İsmâîl Hakkı Bursevî Hayatı*, s. 13, 171.

9 Bursevî bir giriş ve on yedi bölüm şeklinde Arapça olarak kaleme aldığı bu kitabı, 15 Recep 1103 Perşembe günü tamamlamıştır. Kitabın müellif nüshası 244 varak olarak Topkapı Sarayı Kütüphanesinde (Revan Köşkü) 497 numarada bulunmaktadır. Eserin tahkikli neşri Yüksek Lisans Tezi olarak Ramazan Muslu ve Ali Namlı tarafından yapılmıştır. *İsmâîl Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-Feyz Adlı Eseri-I ve II*, (İstanbul: Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994).

10 Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, nşr. Ali Namlı, II, 77-109.

11 1062/1652 tarihinde. Bkz. Namlı, *İsmâîl Hakkı Bursevî Hayatı*, s. 35.

12 Osman Fazlî Atpazârî Efendi. Biyografisi için bkz. Namlı, *İsmâîl Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-Feyz Adlı Eseri*, II, 7-56; *İsmâîl Hakkı Bursevî Hayatı*, s. 122-123, 30 nolu dipnot; Sâkıb Yıldız, "Atpazârî Osman Fazlî", *DİA*, (İstanbul: 1992), IV, 83-85.

tevattun etmeleri ile bu fakîr, Hz. Şeyh'in orada eyyâm-ı ikâmetinde mas-tabâ-i vücûda vaz'-ı kadem edip¹³ sinnim üçe bâliğ oldukta vâlidim beni Hz. Şeyh huzûruna götürür, ve takbîl-i yed ettirmiş.¹⁴

Bu cihetten gâhice; “*Sen bizim üç yaşından beri müridimizsin*” diye buyururlardı.¹⁵ Sonra¹⁶ 10 yaşına¹⁷ erdikte Edirne'de halife-i evveli ve ze-vi'l-karâbâtından olan Seyyîd Abdülbâkî Efendi¹⁸ (ö. 1101/1690) hizmetlerine tefvîz olunup¹⁹ irsâl-i mehâsin edince orada kırâat ve kitâbetten sonra²⁰ şeyhim ol vakitte, medîne-i Filibe'den İstanbul'a hicret etmiş bulunmakla ol cânibe kıyâm gösterip varıp dâhil-i meclis-i âlî oldukta ol saat

13 Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*'de *Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye*'nin bu bölümünde olduğu gibi sadece doğum yerini belirtir. Bkz. I, 146; II, 78, 79. Ancak *Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye*'nin son bölümünde de görüleceği gibi doğum tarihini “1063 yılı Zilkâde ayının (Eylül 1653) başlarında Pazar günü” olarak verir.

14 Krş. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 79.

15 Krş. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 79.

16 İsmâil Hakkî, yedi yaşında annesini kaybetti ve ona büyükannesi bakmaya başladı. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 79. Annesinden mîrâs kalan 12.000 dirhemim bir kısmıyla kitap almış, bir kısmıyla da geçimini sağladı. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 80. Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenen İsmâil Hakkî, on bir yaşına kadar sarf ve nahiv gibi bazı âlet ilimleriyle ilgili kitaplar okudu ve hat ile meşgul oldu. Bu dönemdeki hocası ise Osman Fazlî Efendinin Aydos'tan ayrıldıktan sonra yerine gönderdiği halifesi Şeyh Ahmed Efendi'dir. Ona bazı sarf kitaplarını okumuştur. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 79.

17 Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz* II, 79'da Abdülbâkî Efendi'nin yanına gittiğinde yaşının on bir olduğunu ifade eder. Te'lif tarihi itibarıyla (1103/1692) hâdiseye daha yakın olan *Tamâmü'l-Feyz*'deki bilginin, te'lif tarihi (1137/1725) daha uzak olan *Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye*'deki bilgiye göre daha doğru olduğu âşikardır. *Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye*'de verilen yaş muhtemelen takrîbî olarak verilmiştir.

18 Biyografisi için bkz. Namlı, *İsmâil Hakkî Bursevî ve Tamâmü'l-Feyz Adlı Eseri*, II, 50-51.

19 1074/1664 tarihinde. Bkz. Namlı, *İsmâil Hakkî Bursevî Hayatı*, s. 37.

20 İsmâil Hakkî, Edirne'de hüsn-i hatla meşgûl oluyor ve bazı ilimleri okuyordu. Zaten kendisi çok küçükken Allah-u Teâlâ ona Kur'ân okumayı öğretmişti. Hattâ ağabeyi ondan yirmi ay kadar önce yazmayı öğrendiği halde sonra ondan ders alırdı. İsmâil Hakkî, Edirne'de Şeyh Abdülbâkî'nin yanında yedi yıl kaldı. Kendisinden sarf, nahiv okudu. *Şâfiye* ve *Kâfiye*'yi baştan sona ezberledi. Metinlerini tam bir şekilde ezberlemek suretiyle mantıktan risâleler okudu. Fıkıhtan *Mültekâ'yı*, kelâmdan *Şerh-i Ramazan* ve *Hayâlî Çelebi Haşiyeleri* ile birlikte *Şerhu'l-Akâid*'i, fenn-i âdâbdan risâleler, meânî ve beyandan Sekkakî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'unu, usûlden *Şerhu'l-Menâr*'ı, diğer ilimlerden birçok risaleyi ve *Bezzâvî Tefsîri*'nin üçte birini okudu. Kitaplarının çoğu kendi yazısıyla idi. Annesinden mîrâs kalan on iki bin dirhemim bir kısmını kitaplara, bir kısmını da geçimine sarfetti. Osman Fazlî Efendi'nin bir başka halifesinden fıkıh ve kelimadan kitaplar okudu. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 79-80.

mübâyaaya işâret edip, telkîn-i zikrettikten sonra ashâb-ı idâdından olup, bir müddet orada ders ve hizmetle mukayyed iken²¹ bir gün ba'de'l-işrâk kâiden hâbda²² [81a] ser-be-ceyb-i hırka olmuş iken gördüm ki Hz. Şeyh

21 Şeyh Seyyid Abdülbâkî, Osman Fazlî Efendi'ye bir mektup yazarak geri kalan eğitiminin tamamlanması için onu İstanbul'a gönderdi. İsmâîl Hakkî, İstanbul'a gelip şeyhin huzûruna girdiğinde Abdülbâkî Efendi'nin mektubunu okudu ve bazı şeyler sordu. Sonra ona aynı mecliste bey'at verip evrâd tayin etti ve savm-ı dâim tavsiye etti. O vakit bazı talebeler Osman Fazlî Efendi'den fenn-i âdâb okuyorlardı. İsmâîl Hakkî'yi da onların arasına kattı. İsmâîl Hakkî, kendisinden bu ilmi, kelâm ilmini, iki defa da ferâiz ilmini okudu sonra da *Mutavvel*'i okudu. Osman Fazlî Efendi, *Mutavvel hâşiyesi*'ni o vakit hazırlıyordu. İsmâîl Hakkî, ders esnâsında şeyhinin her anlattığını yazmayı alışkanlık hâline getirmişti. Nihâyet değişik kağıtlardan oluşan bu notlar büyük bir keseyi dolduracak hâle gelmiştir. Daha sonra Osman Fazlî Efendi'den fıkıh usûlüyle ilgili *Tenkîh* isimli eseri okudu. Ona göre bu kitap gerçekten anlaşılması zor bir kitaptı. *Tevdîh* ve *Telvîh* adlı eserler de böyleydi. İsmâîl Hakkî, Hz. Şeyh'in *Tenkîh*'e yazdığı bir şerhin olduğunu belirtmektedir. Tecdîd ilmini Kurrâ Mehmed Efendi'den okudu. Kendisi zamânında tanınan, bütün ilimlerde mâhir, İstanbul sâhillerinde bulunan bir câmide de vâiz idi. Diğer bazı hocalardan Farsça okudu. Hâfız'ın *Divân*'ını, şerhleriyle berâber *Bostân* ve *Gülistân*'ı, Câmî'nin *Bahâristân*'ını, Allâme-i Rûm İbn Kemâl'in *Nigâristân*'ını, *Mesnevî* ve *Fîhi mâ fih*'i, vâiz Hüseyin el-Kâşifî'nin tefsîrini, bu fenedeki diğer dîvanları, Zâhîr el-Fâryâbî'nin (Zahîr-i Fâryâbî), Hakîm el-Enverî'nin, Kemâl el-Hucendî'nin, Mevlânâ Câmî'nin dîvanlarını ve diğer manzûm ve mensûr eserlerini mütâlaa etti. Hüsn-i hattın diğer faydalarıyla berâber esbâb-ı rızktan olduğunu görerek bu işin ehillerine mürâcaat etti. Zamânının yarısını ona sarfetti. Fakat diğer dersler onu hüsn-i hattan alıkoydu. Bir gün ona İstanbul'un ileri gelenlerinden bir arkadaşı, şeffaf İnan kağıtları verdi. Kendisine hediye olmak ve yanında saklamak üzere bir kısmının üzerine, içinden geldiği gibi dilediğini yazmasını istedi. O arkadaşının arzusunun kırmayarak ilm-i tevhîd, maârif ve letâifle ilgili on sayfa kadar yazdı. İşte bunlar satır kalıplarına döktüğü ilk şeylerdi. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 80-81. İsmâîl Hakkî, zâhirî ilimlerle ilgili eğitimini tamamlayınca tamâmen kendisini ma'nevî eğitime verdi. Bir gün şeyhi onu husûsî odasına çağırdı. Âdeti üzere onunla uzun süre latifeleştikten sonra: "*Senin diğer sûfler gibi Halvet ve Riyazet ihtiyacın yok. Çünkü diğerlerine onlarla hâsıl olanlar, sana onlar olmadan hâsıl oldu. Allah'a hamd olsun. Fakat sûrî ve mâ'nevî bazı faydaları sebebiyle doksan gün halvete girmene işâret olundu.*" dedi. O da: "*Emredersiniz*" dedi. Osman Fazlî Efendi: "*Zeyrek câmi'ne git ve bu müddet tamâm olana kadar bir köşesine çekil*" dedi. Osman Fazlî Efendi'nin müntesibleri ilim tahsilinden sonra burada halvete girerlerdi. Câmiye bitişik binâ, Hazret-i Şeyh'in hânğâhı idi. İsmâîl Hakkî, tarikatin şartlarını ve halvetle ilgili tavsiyelerini aldıktan sonra Osman Fazlî Efendi'nin ellerini öptü ve câmiye gidip bir köşesine yerleşti. Halvette onunla berâber iki kişi daha vardı. İkisi de ayrı bir köşede idiler. Onlardan birisi mücâhid bir kişi olan Mevlâ Ali ed-Debrevî, diğeri de Seyyid Mehmed el-Karînâbâdî idi. İsmâîl Hakkî, gücü kuvveti yettiği kadar gece gündüz Allah Teâlâ'yı zikretmekle meşgul oldu. Halvetten sonra Hazret-i Şeyh, dervişlerin yemeklerini pişirmek, zâviyeyi süpürmek, yemekten sonra kapları yıkamak ve sofrayı temizlemek gibi hizmetleri yapmasını emretti. Bundan sonra da kendi yerine vaaz etmesini istedi. Halvetteki arkadaşı Mevlâ Ali ed-Debrevî'yi İştib'e, Seyyid Mehmed el-Karînâbâdî'yi de Siroz'a halife olarak gönderdi. İkisi de gönderildikleri yerde vefât etmişlerdir. Bkz.

bâb-ı harem'den bîrûn olup bu Fakîr'i orada gördükte: “*Gel göreyim, sana bu tarîkte isti'dâd gelmiş midir?*” diye işâret edip bu Fakîr dahî varıp başımı rükbeleri üzerine vaz' eyleyip uzanıp yattım. Onlar dahî yed-i mübârekelerin cebheme vaz' edip; “Hâ... senin isti'dâdın gelmiş... hâ senin isti'dâdın gelmiş.” diye iki kerre bu edâyı ettikte “*Bismillâhirrahmânir-rahîm*” deyip Sûre-i Fâtihâ'yı mine'l-evvel ile'l-âhir okuyup mine'l-karn ile'l-kadem nefh edip; “*Var imdi seni Bursa'ya halîfe ettim*” buyurdular.²³

Ve ol vakitte *Mutavvel* kitabı okunurdu. Bu nefhden sonra mutavvel etval olup gayrı iş zuhûr etti. Ve sinn ü sâlim henüz yirmiden mütecâviz idi ki nefh-i mezkûr sebebi ile feth-i İlâhî vâki' olup âyât ve ehâdis üzerine te'vilât tahrîr etmeye başladım.²⁴

Ve vakt-i âharda dahî şeyh-i meşâyihî'd-dünyâ Muhyiddîn el-Arâbî (ö. 638/1240) Hazretleri zâhir olup dehânımı takbîl etti. Fakîr dahî ayağını öptüm ve bu sebepten **[81b]** dahî başka esrâr zuhûr edip Şeyh Abdülkâdir el-Gîlânî (ö. 561/1166) ve İbrâhîm b. Edhem (ö. 162/779) ve pîrân-ı tarîkatımızdan Şeyh Üftâde (ö. 988/1580) ve Hz. Hüdâyî²⁵ (ö. 1038/1628) tarafından dahî istifâdeler vâki' oldu.²⁶

Ve enbiyâdan *aleyhimû's-selâm* ibtida Âdem ve sonra Cenâb-ı Nübüvvet *sallallâhu aleyhi ve sellem* temessül edip sırr-ı hâl ve münâsebet-i ricâl ne idiği münkeşif oldu.²⁷

Çekilen âlâm ve şedâide nihâyet yoktur.²⁸ Zîrâ mukaddem li-ecli't-temhîd bilâd-ı Rûmiyyeden belde-i Üsküb'e istihlâf olunup²⁹ etrafta 10

Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 83-86.

22 İsmâil Hakkî Bursevî'nin gördüğünü zikrettiği diğer rüyaları için bkz. *Tamâmü'l-Feyz*, II, 82-83.

23 Krş. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 83. Burada bu rüyayı 1085 (1674) yılında gördüğünü belirtiyor.

24 Krş. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 83.

25 Azîz Mahmûd Hüdâyî.

26 Krş. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 82.

27 Krş. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 82.

28 Üsküb'te vaaz ve nasihatlere de devâm eden İsmâil Hakkî, hakkı öyle bir üslûbla açıkladı ki büyüklenenlerin belini kırdı. Çünkü müftü, beldenin kadıları, bazı imâm ve hatîbler, hattâ şeyhlik iddiâsında bulunan bazı kimseler içki içerek, cemâatları terkederek, atalarıyla öğünerek şehvetlere dalmışlar ve lezzetlere düşmüşlerdi. Hatta bu insanlar birleşerek okulları kapatmaya çalışmışlar, müslüman mahallelerinde meyhânelerin açılmasına göz yummuşlardı. Bunlardan daha kötüsü ilim öğrenmek isteyen-

leri ilimden men' etmeleri ve küçük düşürmeleri hak yola rağbet edenleri geri çevirip caydırmalarıydı. Özellikle müftü, bunları yapanların ve inatçıların delil kabul etmez reisi ve Allah'ın en zâlim mahlûku olup Haccâc zâlimlikte ondan aşağı idi. Müftü ve avânesi, İsmâîl Hakkî'nin karşılıklarına dikildiğini anlayınca onu ölümle, dövmekle, sürmekle ve diğer elemelerle tehdit etmeye başladılar. İsmâîl Hakkî, onları hakka da'vet etmek üzere çok ağır sözler söyledi. Bunun üzerine yalanlarla dolu bir zabıt hazırlayarak İstanbul'a Osman Fazlî Efendi'ye gönderdiler. Osman Fazlî Efendi de İsmâîl Hakkî'ya bir mektup göndererek onları idâre etmesini tavsiye etti. İsmâîl Hakkî ile bu insanlar arasında başka bir çok mücâdeleler oldu. İstanbul'a gidip vezîrlerden birisine İsmâîl Hakkî'yi şikâyet ettiler. Fakat vezîr onları geri çevirdi. Bu fesâdçı insanlar bir araya gelerek İsmâîl Hakkî'yi toplantılarına çağırıyor. İsmâîl Hakkî, icâbet etmek istediye de kendisine bir tuzak hazırladıklarını anlatıyor onlara, içinde vaaz meclislerinde söylediği sözlerden daha ağır ifâdeler bulunan bir mektup gönderdi. Hattâ neredeyse mektubu götüren adamı öldüreceklerdi. İsmâîl Hakkî ile bu insanlar arasındaki çekişme altı yıl sürdü. İsmâîl Hakkî'nin kavgasının temeli onları Kitâb ve sünnete olan muhâlefetleriydi. Onların kavgasının temeli ise alıştıkları sapıklıklara İsmâîl Hakkî'nin muhâlefetiydi. İsmâîl Hakkî'nin talebelerinden bir mescidde imâm ve zâviyenin vakıflarında mütevellî olan bir adam vardı. Bir gün bir hususta büyük bir muhâlefeti oldu. İsmâîl Hakkî'nin defalarca uyarmasına rağmen yaptığından vazgeçmedi. Bilakis taassubu ve hatâsı arttı. İsmâîl Hakkî onun te'dibe muhtaç olduğunu anladı. Mürîdler, onu tutup yere yatırdılar. İsmâîl Hakkî da değnekle yirmi veyâ otuz defa vurdu. Bundan sonra o adam da hasedçiler tarafına geçti. Kendisine yardım etsinler diye malını mülkünü onlara saçtı. İsmâîl Hakkî'yi da mahkemeye şikâyet etti. Kadı vekîli, aslen Üsküplü olan Mahmûd el-Miskâlî idi. İsmâîl Hakkî, mahkemeye vardığında, kapıda öğrencilerinden bir grubun beklediğini gördü. Olanları İsmâîl Hakkî'ya haber verince onlara *"Susun ve burada durun. Allah'ın fazlı ile bu şerli adamlara ben cevâb veririm"* dedi. Mahkemeye girince mezkûr mütevellî ayağa kalkıp İsmâîl Hakkî'ya işâret ederek *"Bu adam beni döğdü"* dedi. Kadı vekîli İsmâîl Hakkî'ya hitâben: *"Onu döğdün mü?"* diye sordular. O da: *"Bana bir harf öğreten beni kendisine köle yapmış olur" diye bir söz vârid olmuştur. Ben onun hocası olduğuma göre onu dövsem veyâ götürüp satsam ne dersiniz?* dedi. Sözler birbirine karıştı. Kapıda toplanan öğrenciler ellerinde bıçaklarla muhâliflerin İsmâîl Hakkî'ya bir eziyet vermeye kalkmaması için hazır bekliyorlardı. Toplananlar onları görünce kendi başlarından korkarak dağıldılar. Muhâliflerin içinde İsmâîl Hakkî'dan ders alan, hâlâ çocukları ders okuyan şahıslar vardı. Mahkeme sonunda Kadı vekîli, hasmı haklı buldu. Sonra müftüyü kendi taraflarında olmaya, döven ve ona yardım edenler hakkında fetvâ vermeye teşvik ettiler. Rüşvet aldıktan sonra onlara yardım etti ve: *"Ta'zîrin mertebeleri vardır. Mertebesi dikkate alınarak döven hakkında sâdece sözlü uyarma yeterlidir. Ona yardım edenlere gelince dilediğinizi yapın"* dedi. Hemen zâviyeye hücum edip iki mürîdi aldılar ve mahkemeye götürdüler. İkisini de cezâlandırdılar ve hapsedtiler. Maksatları, sultandan bir menşûr alarak İsmâîl Hakkî'yi Üsküp'ten sürdürmek olduğundan yalanlarla dolu bir zabıt ve muhtıra hazırlamaya karar verdiler. O mütevellîyi ve içlerinden bazılarını, mahkeme kararı, muhtıra ve zabıtla İstanbul'da bulunan sultâna gönderdiler. Durumu farkederek İsmâîl Hakkî da, İstanbul'a Osman Fazlî Efendi'nin yanına gitti (1091/1680). Şeyhi, onu olay hakkında ne diyeceğini öğrenmek için şeyhülislâma gönderdi. O zaman Şeyhülislâm Şeyhzade Ali Efendi idi. O, Üsküp müftüsünün arkadaşındı. Çünkü her yıl defalarca ondan kendisine hediyeler gelirdi. İsmâîl Hakkî, Şeyhinin işâretiyle yazdığı arapça muhtasar ve belîğ bir mektupla şeyhülislâmın yanına gitti. Huzûruna girince

sene kadar devrden sonra³⁰ Bursa'ya naklolunup³¹ müddet-i kalîle murû-

mektubu ona verdi. İlk satırına baktıktan sonra kağıdı dürüp yastığın arkasına attı. Sonra böbürlenerek ve büyülenerek: *"Ne istiyorsan söyle"* dedi. Şeyhülislâm, mektuba iltifât etmediği için canı sıkıldı ve durakladı. Bunun üzerine Şeyhülislâm onu azarlayarak: *"Sen munkabız bir adamsın. Niçin konuşmuyorsun?"* dedi. İsmâil Hakkî da durum böyle böyle oldu diyerek Üsküb'ün ileri gelenleri ile arasında geçen olayları ve husûmeti anlattı. Şeyhülislâm, *"Sen git. Ben şimdi kadıya sana eziyet etmemeleri için bir mektup gönderiyorum"* dedi. İsmâil Hakkî, şeyhinin yanına dönünce şeyhülislâmın durumunu haber verdi. Mecliste bir grup ziyâretçi de vardı. Osman Fazlî İlâhî, İsmâil Hakkî'ya işaret ederek: *"Bu öyle bir yazı yazdı ki, kâfir görse müslümân olur"* dedi. Sonra Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi (1092/1681)'yi medhederek: *"O, zengin de fakîre de aynı muâmelede bulunurdu. O'nun kibri, yüzünü ekşitmesi ve gönül darlığı yoktur. Ehl-i ma'rifetin kadrini bilirdi"* dedi. Şeyhülislâm Şeyhzade Ali Efendi seneler sonra azledilip Bursa'ya sürüldü. Bir defasında İsmâil Hakkî'nin Câmî-i kebîrdeki vaazında bulundu. Vaazdan sonra takrîrini genişlik ve acıklıkla medhetti. Halbuki daha önce onu inkıbâz ve konuşmaktan acziyetle vasfetmişti. Aradan uzun zaman geçtiğinden ve şekiller değiştiğinden İsmâil Hakkî'yi tanıyamamıştı. Osman Fazlî Efendi, Sadrâzam Kara Mustafa Paşa'ya bir mektup gönderip, olanları bildirdi ve kânûna göre değil şer'-i şerîfe göre hükmedilmesini tavsiye etti. Sadrazam: *"Tavsiye edilen husus başımız gözümüz üzerinedir, istenen inşallah yerine gelir"* demek üzere imâmını Hazret-i Şeyh'e gönderdi. İsmâil Hakkî, Sadrâzâmın huzûruna vardı. Hasımdan haberi yoktu. Kâtip elindeki kağıdı okuyunca Sadrâzam, hasımın getirilmesini işâret etti. Diğer taraftan hasım mahkeme kararını, muhtıra ve zabıtı açmış çıkageldi. Zabıttan bir satır okuyunca: *"Gidin, Cuma günü gelin. Da'vânızı kazasker dinlesin"* dedi ve yanından çıktılar. İsmâil Hakkî, durumunu anlatan arapça bir yazı ile Kazasker İbn Beyazî'nin yanına vardı. *"Öğrencini döğmekle sana bir şey gerekmez. Cuma gün gel"* dedi. İsmâil Hakkî, Cuma gün olunca Sadrâzâmın yanına vardı. Hasım da oradaydı. Sadrâzâmın ileri gelen adamları aralarına girip berâber girmelerine mâni' oldular ve hasma *"Sâdece seni dövdü diye hocanı sadrâzâmın kapısına getirirken gerekmez. Osman Fazlî Efendi'ye gidin aranızı bulsun."* dediler. Bundan sonra İsmâil Hakkî ve hasımı Hazret-i Şeyh'in yanına geldiler. Osman Efendi, iki tarafa da azarlayıcı sözler söyledikten sonra ağladı. Sonra tekrar aralarının düzelmesi için duâ etti ve kucaklaşmalarını emretti. Zâhir-i hâle göre aralarındaki husûmet ortadan kalktı. Ancak hasım ve bazı şerli kimseler yine rahat durmayarak, İsmâil Hakkî'yi sürdürmek için Şeyhülislâm'ın meclisine vardılar. Şeyhülislâm, iyi bir adam gibi görünse de bâtını fâsid bir kimse idi. Dünyâya şimdiye kadar ondan daha bilgili bir şeytân gelmemiş olan Üsküb müftüsünün hatırına binâen onlara meyletti. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 88-92.

- 29 Osman Fazlî İlâhî, İsmâil Hakkî'yi Üsküb'e halife tayin etti. İsmâil Hakkî, Üsküb'ü Rumeli'nin en büyük beldelerinden, içinden nehirlere akan, hoş bahçeleri ve lezzetli meyveleri olan bir yer olarak tanıtır. Ancak halkın azgın ve Allah'ın nimetlerine karşı nankör olduklarını söyler. İsmâil Hakkî, Karadeniz'e giden gemilerden birisine binecek yola çıktı. Memleketi olan Aydos'a uğradı. O zaman hayatta olan babası Mustafa Efendi'ye ziyâret ettikten sonra yola devam etti. İsmâil Hakkî, 1086 (1675) yılının Rebîulâhîr ayı başlarında Cumartesi günü Üsküb'e girdi. (دَخَلَ أُنَا) lafzı İsmâil Hakkî'nin Üsküb'e girişi için düştüğü tarihtir. Berâberindeki üç şüfi ile beldenin ribâtlarından birine inen İsmâil Hakkî, sonra Meddâh diye meşhur câminin harimindeki bir hücreye nakletti. Çarşamba günü câmide vaaza çıktı. Cuma günü Murâdiye câmide, diğer



runda fiten-i dîn ü dünyâ zuhûr edip, Hz. Şeyh³² dahî kal'a-yı Magosa'ya

cumada Eski câmide, sonra Yahyâ Paşa câmiinde, sonra İshâk Bey, sonra İsâ Bey, sonra Mustafa Paşa, sonra da diğer câmilerde vaaza çıktı. Vaaz meclislerinde toplanan insanlar sayılamayacak kadar çoğaldı. İsmâîl Hakkî, o sene sonbahar başlarına kadar mezkûr hücrede kaldı. Ancak beldenin kışı şiddetli olduğundan mahalle içinde bir eve nakletti. Orada, ilkbahara kadar ikamet etti. Bir tüccârın elinde bir zâviye vardı. Zâviyeyi harâb etmiş, mihrabına hayvanları bağlamıştı. Halk, zâviyeyi boşaltması için onunla konuştular. Müftü, kadı ve diğerleri râzî olup zâviyeyi adamın elinden aldılar ve İsmâîl Hakkî'yi oraya yerleştirdiler. Zaviyenin mescidini ve odalarını tamir ettiler. İsmâîl Hakkî, bir müddet bu zâviyede kaldıktan sonra zengin bir kadının yaptırdığı yeni bir zaviyeye geçti. Bu hayırsever kadın zaviyeye pek çok mal da vakfetmişti. Sonra bir kasabada bir emîr yeni bir zâviye binâ edip İsmâîl Hakkî'yi da'vet etti. Fakat İsmâîl Hakkî kabul etmedi. Sonra başka bir kasabada büyük tımar sâhibi birisi, sonra başka bir kasabada hayır sâhibi birisi aynı şekilde da'vet etti, fakat İsmâîl Hakkî kabul etmedi. Kabûl etmemesinin sebebi ise Osman Fazlî Efendi'nin işâretini gözetmesidir. İsmâîl Hakkî'ya rüyâsında Şeyh Mustafa el-Uşşâkî'nin kızı ile evleneceği gösterildi. Mustafa Efendi yaşı ilerlemiş, kavmi içinde çok doğru bilinen, müteşerri' ve müteeddib bir kimse idi. İsmâîl Hakkî, Mustafa Efendi de hıslımlığa delâlet eden bir rüyâ görene kadar rüyâsını gizledi. Mustafa Efendi, kızını teklif edince kabul etti. İsmâîl Hakkî, evlendiğinde yirmi dört yaşındaydı. Kayınpederi Uşşâkî, Üsküp'te 1090 (1676) yılı içinde vefât etti. Bazı hallerinde kendisine işâret edildiği için ölümünden bir sene önce zâviyesinin harîmine kendi kabrini binâ etmişti. İsmâîl Hakkî şeyhinin tavsiyesine uyarak çeşitli ilimlerden dersler veriyor, büyük bir topluluk kendisinden ders alıyordu. Bu esnâda *Mukaddimetü'l-Cezerî* üzerine bir ta'lîka hazırladı. Ve *Nuhbetü'l-Letâif* isimli eserini ise eski bir dostu olan Kadı Mehmed Dimetokavî'ye hediye etti. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 86-88.

- 30 1086/1675-1096-1685 yılları arası. Bir gün İsmâîl Hakkî, Hazret-i Şeyh'in evinin alt kapısında duruyordu. O arada Osman Efendi, üst kapıdan çıktı. Göğsüne işâret ederek şöyle dedi: *'Allah Teâlâ şu anda buraya, Üsküp'ten Köprülü'ye hicret etmeni koydu. Birçok halifem var. Fakat sana müyesser olan onlara müyesser olmadı. Birçok ezâ ve cefâdan sonra bu hicret ashâba (r.a) vaki' olan hicret ve ezâyı hatırlatıyor. Bu irsi ma'nevîye işârettir. Aynı şey benim de başıma geldi.'* İsmâîl Hakkî da: *"Emredersiniz"* dedi. Osman Fazlî Efendi, İsmâîl Hakkî'nin Köprülü'ye, Köprülü'deki halifesinin de onun yerine Üsküb'e gitmesini emretti (1092/1681). Köprülü, Üsküb'e bir günlük mesâfede, aralarından üzerinde büyük bir köprü bulunan büyük bir nehrin aktığı iki dağ arasında bir kasabaydı. Daha önce hayır sâhiplerinden birisi, İsmâîl Hakkî'ya niyetle bir zâviye binâ ederek onu da'vet etmiş, fakat o şeyhinin böyle bir işâreti olmadığı için icâbet etmemişti. Osman Fazlî Efendi'ye bir mektup göndererek oraya bir halife göndermesini talep etmiş, o da bir halife göndermişti. Köprülü'de on dört ay ikâmet eden İsmâîl Hakkî bu sürede Üsküp'ten ayrılmak kendilerine çok ağır gelen âilesinin sıkıntısını çekmişti. İsmâîl Hakkî Köprülü'de bulunduğu sırada Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa Ebi'l-Hayr (ö. 963/1556)'ın *Âdâbü'l-Bahs* veya *İlmü'l-Münâzara* adlı münâzara ve mübâhese âdâbına dâir risâlesini şerhetti. 1103/1692 tarihinde yazdığı *Temâmü'l-Feyz* adlı eserinde kendisi tarafından hazırlanan bu şerhin o zaman İstanbul, Bursa ve diğer yerlerde istifade edilen, muteber ve mütedâvel bir eser durumunda olduğunu belirtir. Sonra Usturumca halkı Osman Fazlî İlâhî'ye bir mahzar (birkaç kişi tarafından imzalanmış dilekçe veyâ mahkeme sicili) göndererek İsmâîl Hakkî'yi

kasabalarına göndermesini istediler. Osman Fazlî Efendi, isteklerini kabûl edip İsmâil Hakkî'ya Usturumca'ya nakletmesini emreden bir mektup gönderdi. İsmâil Hakkî'nin Köprülü halkıyla arası iyi idi. Sâdece ev halkının feryâdından başka bir sıkıntısı yoktu. İsmâil Hakkî, orada Taşköprüzâde'nin münâzara ve âdâba dâir risâlesine şerhetti. Usturumca halkından birçok kimseler nakil için hayvanlarıyla ve arabalarıyla gelerek İsmâil Hakkî'nin Köprülü'den Usturumca'ya taşınmasına yardım ettiler (1093/1682). Usturumca, İştib'e bir, Köprülü'ye iki merhaleden büyük bir kasabaydı. Dolyan diye meşhûr çarşı burada kurulurdu. Kasaba halkı İsmâil Hakkî'yi karşıladıktan sonra onu bir meşrûta indirdiler. Meşrûtanın içini, dışını tamir ederek bazı ilâveler yaptılar. Geçim için iki sene yetecek türlü türlü şeyler gönderdiler. Elbiseler, örtüler hediye ettiler ve birçok vazife tayin ettiler. İsmâil Hakkî burada vaaz ve ders vermeye devam etti. *el-Fıkhu'l-Keydânî*'ye basit bir şerh hazırladı. Usturumca'da kaldığı otuz ay boyunca ev halkının ızdırâbından başka bir sıkıntı çekmedi. Çünkü, onlar Üsküb'ü unutmamışlardı ve meyilleri oraya idi. Usturumca'da bulunurken Köprülü, İştib, Usturumca ve Karatova ve etrafta bulunan kasabaların halkı İsmâil Hakkî'yi müftü yapmak için Osman Fazlî Efendi'den talepte bulunmuşlar, fakat o; "*Müftü, ehl-i takva olur, fakat ehl-i takva müftü olamaz*" diyerek kabul etmemiştir. İsmâil Hakkî'nin Usturumca'da ikametinin otuzuncu ayında Osman Fazlî İlâhî, bir mektup göndererek onu Edirne'ye çağırdı (1095/1684 sonları). O zaman sultan IV. Mehmed kendisini vaaz ve nasihat yapmak üzere çağırdığı için Edirne'deydi. İsmâil Hakkî, Edirne'ye vardığından bir müddet sonra, Bursa halifesi Şeyh Sun'ullah el-Amâsevî'nin vefât ettiği ve yerine başka bir halife istendiğine dâir Bursa'dan bir mektup geldi. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 92-95.

- 31 İsmâil Hakkî, Edirne'ye vardığından bir müddet sonra, Bursa halifesi Şeyh Sun'ullah el-Amâsevî'nin vefât ettiği ve yerine başka bir halife istendiğine dâir Bursa'dan bir mektup geldi. Osman Fazlî İlâhî: "*Kardeşiniz Sun'ullah Efendi vefât etti. Allah rahmet eylesin*" dedi ve Bursa'yı medhete başladı. Birkaç gün sonra Bursa'yı yine medhetti. İsmâil Hakkî şeyhinin maksadının kendisini Şeyh Sun'ullah'ın yerine Bursa'ya göndermek olduğunu anladı. İsmâil Hakkî, şeyhinin arzusunu yerine getirmeye hazırды. Fakat âilesinin bunu kabul edeceğinden endişeliydi. Bu sebeple Osman Fazlî Efendi'ye: "*Müsâade ederseniz Usturumca'ya gidip bu husûsu hanımım ile istişâre edeyim. Değişik sözler söyleyip iknâ etmeye çalışayım. Umulur ki Allah onu rızâ ve teslîmiyete hidâyet eder*" dedi. O da "*Git ve istişâre et*" dedi. İsmâil Hakkî, Edirne'den Usturumca'ya dönerek hanımıyla nakil konusunu istişâre etti. Fakat "*Denizden öbür tarafa hicret etmekten Allah'a sığınırım*" diyerek Bursa'ya gitmek istemeyen hanımını hiçbir yönden iknâ edemedi. Nihâyet kabul edeceğinden umudunu keserek Hazret-i şeyhe bir mektup yazıp özrünü bildirdi ve kendi hâliyle meşgul oldu. İsmâil Hakkî'ya şeyhinden 1096 (1685) senesi Safer ayında Bursa'ya nakline işâret eden bir mektup ulaştı. Bursa'ya hicrete kesin olarak karar vererek, hanımını kendisiyle berâber gelmek veya ayrılmak husûsunda serbest bıraktı. Hanımı mehrini görünce ve İsmâil Hakkî'yi hicretten hiçbir şeyin alıkoyamayacağını anlayınca ağladı ve iki çocukla ayrılmak ona çok zor geldi. O anda Allah kalbinden vatanına meylini, evine düşkünlüğünü kaldırdı. İsmâil Hakkî'dan çok hicrete istekli olmaya başladı. İsmâil Hakkî, kendisine fazla muhabbetleri sebebiyle Usturumca halkının elinden kurtulamayacağını bildiğinden "*Zehebini (altın), zihâbını (gitmek) ve mezhebini gizle*" sözüne uygun olarak Hazret-i Şeyh'i ziyâret niyetiyle, şiddetli kış sebebiyle ev halkını kasabada bırakarak yola koyuldu. Yolda şiddetli kış şartları ile karşılaştı. Edirne'ye ulaşmış Osman Fazlî Efendi'nin yanına varınca tebessüm etti ve daha ziyâret edeli fazla olmadığından niçin geldiğini sordu.

İsmâîl Hakkî da olanları anlattı. Osman Efendi, çok memnun oldu ve evinde husûsî bir yer tayin etti. İki aydan fazla Edirne’de kalan İsmâîl Hakkî, her gün şeyhinin sohbetlerinde bulundu ve kendilerinden *Fusûsu’l-Hikem* okudu. İsmâîl Hakkî, ilkbahar gelince Usturumca’ya haber göndererek âilesini Edirne’ye çağırdı. Birkaç gün sonra Bursa’ya gitmek üzere yola çıktılar. Tekirdağ’dan gemiye binip iki gün iki gecede Mudanya’ya vardılar. Sonra 1096 (Mayıs 1685) senesinin Cemâziyelâhir ayının sekizinde Cumartesi günü Bursa’ya girdiler. İsmâîl Hakkî âilesiyle birlikte bir eve indi. Kirâlık bir ev aradı. Fakat Câmî-i Kebîr (Ulucâmi) imâmlarından birine âit meşrutadan başkası bulunamadı. Meşrûtada bir müddet kaldıktan sonra, kış gelip soğuklar artınca âilesini kışlık bir eve nakletti. Kendisi de yanındaki üç mürîdle meşrutada kaldı. Bazı günler çocukları ziyâret edip hatırlarını sormak için yanlarına gidiyordu. Yolunun üzerinde geniş bir ev vardı. Her onun yanından geçtiğinde ev işi ve bu hususta çektiği sıkıntı aklına geliyordu. Hâlbuki Allah’ın o büyük evi kendisine sakladığını bilmiyordu. Ahâlîden bazıları İsmâîl Hakkî için meşruta araştırmaya başladı. Bursa’nın ileri gelenlerinden birisi, Sebzî Mehmed Efendi’nin evinin ulemâ için vakfedilen evlerden olduğunu, ihtiyacı olmadığı halde şimdi kardeşinin orada oturduğunu söyledi. Bu durumu kadıya haber verdiler. Kadı, evde oturan Ahmed Efendi’yi çağırtığında evden çıkmayı kabul etti. Çünkü bu evin yanında kendisinin de evi vardı. Oraya nakledip diğerini boşalttı ve kardeşinin vakfını ihyâ etti. Aynı şekilde kendi malından bir bölümünü de vakfetti. İsmâîl Hakkî âilesiyle meşrutaya taşınarak ev sıkıntısından kurtulmuş oldu. İsmâîl Hakkî, Bursa’ya geldiğinde yanında fazla bir dünyalık yoktu. Çünkü Rumeli’de eline geçen dünyâlığı biriktirmemişti. Allah, onu zenginlikten sonra tekrar fakirlikle imtihan etti. Çocukların geçimi için ev eşyalarının bir kısmını ve bazı kitaplarını, hattâ tesbîhini bile sattı. İçerde ve dışarda toplam dokuz kişinin maiyeti onun üzerindeydi. Zaman hakikaten kıtlık zamanı idi. İnsanların eli tamâmen hayırdan kesilmişti. Daha sonra Allah, bazı genişlikler ihsân etti ve durumunu düzelitti. İsmâîl Hakkî Bursa’ya geldikten sonra ders vermeyi bıraktı. Çünkü Osman Fazlî Efendi onu ders vermekten men’ etti. Halbuki ona ilk zamanlarında ders vermeyi tavsiye eden de odur. Osman Fazlî Efendi, her iki tavsiyesini de Bursevî’nin bulunduğu makamı dikkate alarak yapmıştır. İlk haller tamâm olup, *inkıta’* hâli meydâna gelince ders vermeyi terk etmesini istemişlerdir. Osman Fazlî Efendi, İsmâîl Hakkî’den Bursa’da da vaaz ve nasihate devâm etmesini istemiş ve “*Onu terk etme. Çünkü selef ona devâm etmişlerdir. Ma’zeret veyâ ihtiyarlık hâlinde insanlara mebde’ ve meâdlarını hatırlatmak için yerlerine bağlularından birisini görevlendirmişlerdir.*” demiştir. Çünkü ehl-i sülûk ile diğerlerinin vaazı arasında fark vardır. Onlar mertebeleri bilirler. Kim bunları bilmeden vaaz ederse cehâlet ve körlükle vaaz etmiş olur. Gözü görmeyen ise insanlara rehberlik edemez. Bursevî ders almak isteyenleri en güzel şekilde geri çevirdi ve vaaz etmeyi tercih etti. Pazar günü ikindiden sonra Câmî-i kebîr’de vaaz ederek “*Ey inananlar, Allah’tan korkun ve doğrularla berâber olun*” (Tevbe, 9/119) meâlindeki âyeti nakletti. Bu âyet bu câmide ilk naklettiği âyettir. Bir müddet vaaz ve nasihat ettikten sonra Kur’ân’ın başından başlayarak vaaz etmesi işâret edildi. O da 1096 (1685) yılının Şaban ayında tertîb üzere Kur’ân-ı Kerîm’i vaazlarında nakletmeye başladı. Tasavvufî yorumları ekleyerek ve uygun yerlerde Farsça şiirleri zikrederek, her vaaz meclisini değişik bir üslûbla yazıya geçirmeye başladı. Bu şekilde te’lîf etmeye başladığı tefsirini *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân* diye isimlendirdi. Eser, Tevbe Süresi’nin sonunda büyük bir cild hâline geldi. 1103/1692 yılında yazma işi Yûsuf sûresi sonlarına kadar geldi. Bu işe başlayalı ise yedi sene olmuştu. Bkz. Bursevî, *Tamâmü’l-Feyz*, II, 95-109. İsmâîl Hakkî Bursevî’nin dipnotlarda buraya kadar anlatılan oto-biyografisi, *Tamâ-*

iksâ olunmakla³³ biz dahî; “*Can gitti beden ne durur*” diye o tarafa kemer beste-i azîmet olup,³⁴ vusûlümüzde³⁵ birkaç gün sohbet-i hâs esnâsında bir gün ziyâde incizâb-ı rûhânî ve tecellî-i Rahmânî vâki’ olmakla bu fa-

mü'l-Feyz, II, 78-109'dan düzeltmeler ve özetlemeler yapılarak alınmıştır.

- 32 İsmâil Hakkî, Bursa'ya halife tayin edildikten sonra beş defa İstanbul'a şeyhi Osman Fazlî İlâhî'yi ziyârete gelmiştir. Bunlardan birincisi Bursa'ya geldikten bir buçuk yıl sonra 1097 (1686), ikincisi 1098 (1687) Şevvâl'inde, üçüncüsü 1099 (1688) Şevvâl'inde, dördüncüsü 1100 (1689) Cemâziyelâhir'inde, beşincisi 1101 (1690) Cemâziyelâhir'inde meydâna gelmiştir. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 133, 137, 152, 160, 171.
- 33 Osman Fazlî Efendi, Sadrâzam Köprülüzâde Mustafa Paşa tarafından Şevvâl 1101 (Temmuz 1690)'de Kıbrıs'a sürülmüştür. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, I, 230. Kendisine sürgün emri 20 Şevvâl 1101 (Temmuz 1690) Perşembe günü ulaşan Osman Fazlî Efendi, ailesi, çocukları ve sevdikleri ile vedalaştıktan sonra gönül rahatlığıyla sultana, vezire ve İslâm ordusuna defalarca dua ederek yola çıktı. Beraberinde hizmetini görecek olan Karînâbâdlı Ali Dede ve sürgün emrini getiren dört asker vardı. Konya, Lârende (Karaman) yoluyla Silifke'ye, oradan da gemiyle Kıbrıs'a vardılar. Kıbrıs'ta önce Lefkoşe'ye oradan da Magosa kalesine gittiler ve İstanbul'dan çıktuktan yirmi iki gün sonra Magosa'ya ulaştılar. Osman Fazlî Efendi'nin Kıbrıs yolculuğunun tafsilatı için bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 3-6.
- 34 Bursevî Şeyhini son olarak Kıbrıs'ta sürgünde olduğu sırada ziyâret etti (1102/1691). Vefatının yaklaştığını anlayan şeyhi kendisine bir mektup göndererek onu Kıbrıs'a yanına çağırdı. Bursevî, şeyhinin on beş yaşındaki küçük oğlu Mustafa, Osman Dede, Yakub Dede ve Yahya Dede ile 7 Rebîulevvel 1102/9 Aralık 1690'da Bursa'dan yola çıktı. Mevsim kış olduğundan Osman Fazlî İlâhî'nin kendilerine işaret ettiği gibi Antalya yolunu tuttular. On sekiz günde Antalya'ya vardılar. Ancak Kıbrıs'a geçmek için gemi bulamadıklarından Alâiye (Alanya) ve Anamur civarında iki ay kadar dolastılar. Yolda karşılaştıkları birçok zorluk ve meşakkatten sonra ancak Kıbrıs'a ulaşabildiler. Daha geniş bilgi için bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 11-17. Bu ziyâret esnâsında vefatının yaklaştığını anlayan Osman Fazlî Efendi, kendisindeki *nefes* ve *te'sîrin* ona geçeceğini belirterek onu yerine şeyh olarak tâyin etti. Şeyhinin yanında on yedi gün kalan İsmâil Hakkî Bursevî, 16 Cemâziyelâhir 1102/17 Mart 1691'de Yakub Dede ve Yahya Dede ile birlikte Magosa'dan ayrıldı. Osman Fazlî İlâhî, Bursevî ile İstanbul'a bazı mektuplar ve âilesine hediyeler gönderdi. Orada yapılması gereken işler hakkında onu vekil tayin etti. Bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 24-25. İsmâil Hakkî Bursevî, Kıbrıs'tan dönerken Anamur, Lârende (Karaman), Konya, Akşehir, Seyyidgâzi, Söğüt ve İznik yolunu takip etti. Konya'da Mevlânâ'nın, Şems-i Tebrîzî'nin ve Sadreddîn Konevî'nin kabirlerini, Muhyî's-sünne el-Beğavî'nin makamını ziyâret etti. Akşehir'de Nasreddîn Hoca'nın Seyyidgâzi'de Seyyid Battal Gâzi'nin, Söğüt'te Ertuğrul Gâzi'nin, İznik'te Eşrefoğlu Abdullah er-Rûmî'nin ve Kutbuddîn el-İznikî'nin kabirlerini ziyâret etti. 13 Şaban 1102 (1691)'de İstanbul'a ulaşan İsmâil Hakkî Bursevî, kavli ve fi'lî olarak şeyhinin emânetlerini yerine getirdikten sonra 19 Şaban Cuma günü Bursa'ya vardı. Daha geniş bilgi için bkz. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 28-36. İsmâil Hakkî, bu ziyâretleri sırasında şeyhinin umûmî ve husûsî münasebetlerini, tavsiyelerini notlar hâlinde *Tamâmü'l-Feyz* adlı eserinin son tarafında toplamıştır. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 37, 40, 53. Bursa'ya döndükten bir müddet sonra şeyhi Osman Fazlî Efendi 17 Zilhicce



kire kelimât-i Hüdâiyye'den bir ilâhî ve akabinde Sûre-i Yûsuf'tan ba'zı âyâtı okutup ol cezbe esnâsında duâ-yı azîm ettikten sonra;³⁶ “*Seni [82a] buraya getiren mîrâsındır. Zirâ senden gayriye kalbimde ta'alluk bulmadım.*” deyip müsebbiha parmağın ağızları ortasına koyup, “*Bu nefes benden sonra sana vâsıl olur*” diye nutketmeleri ile ruhbeleri takbîl olunup zevk ve sürûr-i bî-nihâye ve neşât ve inbisât-ı bî-gâye hâsıl oldu.³⁷

Ve mukaddemâ hayalde vâki' olan ma'nâ sûret buldu. Ve bu esnâda iki kerre sırr-ı saltanat zuhûr edip {رَوْفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ} [*Senin şânını ve ününü yüceltmedik mi?*] [*İnşirah, 94/4*] ile mübeşşer ve dahî {قُمْ فَأَنْذِرْ} [*Kalk artık uyar!*] [*Müddessir, 74/2*] ile muhatâb olduğumuz hafî olmaya.

Ve esmâ-i İlâhiyyeden Abdullah ve Abdülkâdir ve Abdullatîf ve Mahmûd ve kible-i ehli's-semâ ve emsâli ile tesmiye olunduğumuz *Vâri-dât-ı Kübrâ'* da ve sâir âsârımızda mübeyyendir. Ve cümle-i âsârımız yüz adetten mütecâvizdir.³⁸

Ezcümle üç mücellad-i kebîr *Tefsîr-i Rûhu'l-Beyân ve Şerh-i Hadîs-i Erbaîn* ve *Şerh-i Âdâb* ve usûl-i hadîsde³⁹ *Şerh-i Nuhbetü'l-Fiker*⁴⁰ ki mec-

1102 (Eylül 1691 Salı günü vefat etmiştir. Osman Fazlî Efendi'in hastalığı, vefatı ve defni ile ilgili tafsilât için ayrıca bkz. *Tamâmü'l-Feyz*, II, 37-38.

35 İsmâîl Hakkî Bursevî'nin *Tamâmü'l-Feyz*, II, 78-109'da doğumundan (1063/1653), 1103/1692 tarihine kadarki hayatının 40 yıllık dönemine dair verdiği bilgiler burada sona ermektedir.

36 Krş. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 21.

37 Krş. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 203.

38 Eserlerini toplu olarak saydığı diğer yerler için bkz. Bursevî, *Mecmûa-i Hakkî*, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1496, vr. 41b; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 1537, vr. 21a-21b [nşr. Veysel Akkaya, *Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), s. 85-86]; Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, nşr. Ali Namlı-İmdat Yavaş, I-II, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), II, 339, 430.

39 Hadis ilmiyle ilgili eserleri şunlardır: *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, *Şerhu'l-Hadîsi'l-Erbaîn*, *Şerhu'l-Erbaîn Hadîsen*, *Kenz-i Mahfî*, *Şerhu'l-Hadîs "el-Mü'minü mir'âtü'l-mü'min"*, *Şerhu'l-Hadîs "İzâ tehayyartüm fi'l-umûr fe'ste'înu min ehli'l-kubûr"*, *Şerhu'l-Hadîs "Le-ene ekramü alellâhi min en yedeânî fi'l-ardı ekser min selâs, Kitâbü'n-Netîce*. Bkz. Bkz. Namlı, *İsmâîl Hakkî Bursevî Hayatı*, s. 214-215; Seyit Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2004), s. 32-34.

40 İsmâîl Hakkî, İbn Hacer'in (852/1449) hadis usulüne dâir yazdığı *Nuhbetü'l-Fiker* adlı eserini, talebeliği zamanında 1083'te istinsah etmiş ve kenarlarına yer yer notlar düşmüş (bkz. BEYBEK, Genel, nr. 34), 1129 yılında ise, daha önce Tekirdağ'da yazmaya başladığı fakat bitiremediği *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*'i Şam'da tamamlamıştır. Bkz. Yıldız, “Türk Müfessiri İsmâîl Hakkî Burûsevî'nin Hayatı”, s. 117, 119; Namlı, *a.g.e.*, s. 95, 146

muâ-i kübrâdır.⁴¹ Ve *Kitabü'l-Hitâb* ve *Kitâbü'n-Necât* ve *Kitâb-ı Kebîr* ve *Nakdül-Hâl* ve *Kitabü'l-Hakkı's-Sarîh* ve *'l-Keşfi's-Sahîh* ve *Kitâbü'n-Netîce* ve *Şerhü'l-Muhammediyye* ve *Şerhü'l-Mesnevî* ve *Tuhfe-i Hasakiyye* ve *Şerh-i Tefsîri'l-Fâtîha* [82b] ve *Şerhu'l-Kebâir* ve *Temâmü'l-Feyz* ve emsâli gibi ki kimi lisân-i Arabî ile tahrîr ve kimi zebân-i Türkî ile takrîr olunmuştur. Ve manzûmelerimiz on binden ziyâdedir.

Ve Şeyhim hazretlerinin eser-i celîlleri olan *Tefsîr-i Fâtihâ-i Konevî* şerhini⁴² tekmîlinden sonra, cum'a günü bir sâat-i mübâreke de bu Fakîr'i da'vet edip o şerhi tefsîri ki mücellled-i kebîrdir yedime sunup "*Al şunu! işte otuz altı yıllık mahsûlümdür. Allah Teâlâ sana dahî ziyâdesini ihsân eyleye*" diye dua ettiler. Ve orada sırr-ı ricâl ne idiği bir mertebe dahî münkeşif oldu.⁴³

(470 nolu dipnot), 189, 215; Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı*, s. 18, 33.

41 Bursevî şu bilgileri vermektedir: "Ve ezcümle, envâ-i belâ ile mübtelâ iken nice müddet gecelerim seher ile mürûr edip tahrîr ettiğim kitablar ve tasnif eylediğim âsâr bu a'sârda kimseye makdûr olmamıştır. *Tefsîr-i Rûhu'l-Beyân* gibi ki üç mücellled-i kebîrdir ve usûl-i hadîsde *Nuhbetü'l-Fiker* şerhi ki mecmuâ-i kübrâdır. ..." Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, II, 339. "Bu âna dek tahrîr ettiğim âsâr kaleme gelmez. Ezcümle üç mücellled-i kebîr *Tefsîr-i Rûhu'l-Beyân* ve usûl-i hadîsde elli cüz kadar *Şerh-i Nuhbetü'l-Fiker* ve ..." Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, vr. 21a [[nşr. Veysel Akkaya, *Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), s. 85].

42 İsmâil Hakkî, Kıbrıs'ta bulunduğu sırada şeyhinin Sadreddîn Konevî'nin *Fâtîha Tefsîri* üzerine hazırladığı ve *Mir'âtü Esrâri'l-İrfân 'alâ İ'câzi'l-Kur'ân fî Keşfi Ba'zı Esrâri Ümmi'l-Kur'ân* ismini verdiği hâşiyesini istinsâh etmiştir. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 199. Osmân Fazlî Efendi, İsmâil Hakkî'nin ta'lik hattını sevdiğini söyleyerek onun istinsâh ettiği nüshayı almış, kendi hattıyla olan nüshayı da ona vermiştir. Osmân Fazlî Efendi kendisinin de beğendiği bu hâşiyeyi tasnif ettikten sonra o vakte kadar hiç mütalaa etmemiştir. Allah'ın kendisine bir lütfu olarak gördüğü bu eseri, yüz yirmi günde tasnif etmiştir. Tefsîrin sonunda bir iki varak hâşiyesi yapılmamış şekilde kalmıştır. Orada kalbine gizlenme (istitâr) duygusu düştüğünden o kısmı yazmadan bırakmıştır. Eserin yazılışı sırasında Allah'ın feyzi vasfedilmesi imkansız bir halde olup bir lahza bile kesilmemiştir. İsmâil Hakkî da şeyhine Üftâde'nin Konevî'ye ait bu *Fâtîha Tefsîri*'ne hâşie hazırlamak bir tarafa anlaşılmasını bile uzak gördüğünü, bu tefsirin yazılmasından bu yana dört yüz yıldan fazla bir zaman geçmesine rağmen dokunulmadan kaldığını, kilidinin kendilerinin eliyle açıldığını ifade etmiştir. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 202-203. Bkz. Namlı, *İsmâil Hakkî Bursevî Hayatı*, s. 67, 134, 250 ve 251 nolu dipnotlar. Osmân Fazlî Efendi'nin Sadreddîn Konevî'nin *Fâtîha Tefsîri* üzerine Arapça olarak kaleme aldığı *Mir'âtü Esrâri'l-İrfân 'alâ İ'câzi'l-Kur'ân fî Keşfi Ba'zı Esrâri Ümmi'l-Kur'ân* adlı hâşiyesi 120 no ile Süleymâniye Kütüphanesinde (Râgıp Paşa) kayıtlı bulunmaktadır. Bkz. Namlı, *İsmâil Hakkî Bursevî ve Tamâmü'l-Feyz Adlı Eseri*, II, 53.

43 Krş. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, II, 199, 202-203, 206.



Ve onların bu Fakîr hakkında enfâs-ı tayyibesindendir ki; “Allah Teâlâ bana bir halîfe verdi ki onu Hz. Pîr’e, ya’nî Şeyh Hüdâyî’ye vermedi” buyurmuştur.⁴⁴

Ve yine buyurmuştur ki: “Allah Teâlâ seni Hz. Pîr’in sırrına mazhar eylemiştir”. Ve bu kelâm ol cihetten onlardan sâdır oldu ki bu Fakîr onların meclislerinde kelimât-ı âlîyesin zabt edip lisân-ı Arabî ile terceme ederdim. Hz. Hüdâyî Şeyh Üftâde’nin kelimâtın terceme ettiği gibi.⁴⁵ Nitekim bir miktârı *Temâmü’l-Feyz* [83a] nâm kitâbımız zeylinde tahrîr olunmuştur.

Ve bu Fakîr’e Hz. Şeyh’in vefâtından sonra Sultan Mustafa gününde da’vet tarîki ile iki defâ gazâ ve ba’dehû iki defâ dahî hac müyesser olup ibtidâ elifât-ı erbaada (1111) vâki’ olan hacda te’lif olunan *Esrâr-ı Hac*, kütüb-i celîle ile Ulâ kurbunda, Urban yağmasında gitti.

Ve Haremeyn-i Şerîfeyn’de vâki’ olan işârât-ı latîfe kimi ba’zı âsârımızda mazbût ve kimi dahî metrûktur.

Ve Hz. Şeyh’in intikâlinde yirmi sekiz sene murûrundan sonra Dimeşku’ş-Şâm’a hicretle me’mûr olmakla ehil ve evlâdıyla Bursa’dan Şâm’a azîmet edip varıp orada 3 sene kadar mekten sonra, Allah Teâlâ’nın izni ve Resûlullah *sallâllâhu aleyhi ve sellem* Hazretleri’nin işâreti ve veled-i ekberi olduğum Şeyh Muhyiddîn el-Arabî’nin ibâreti ve Hz. Hızır’ın imdâdı ve îneti ve Hz. Şeyh’in mirâren icâzeti ile İstanbul cânibine müteveccih olup gelip 3 sene kadar Üsküdar’da meks ve ikâmetten sonra tekrar Bursa’ya sevk-i İlahî vâki’ olmakla oradan semend-i azîmete [83b] süvâr olup gelip yine makâmımızda karâr vâki’ oldu.

Ve *Kitabü’l-Hitâb ve’n-Necât* ve *Amme tefsîri üzerine şerh* Şâm-ı Şerîf’te tahrîr olundu ve Üsküdar’da üç senede tamam otuz adet kitap te’lif kılındı ve etrafa bi hasebi’l-iktizâ mekâtib-i tavîle yazıldı ve nîce tahrîrât dahî beyaza geldi ve bu makamda dahî kelâm vardır velâkin li ec-lî’l-maslaha ve’t-tesettür tayyolundu.

Ve Üsküdar’da olduğum halde bir gece Hz. Muhammed Üftâde ve Mahmûd Hüdâyî *kaddesallâhu sirrahumâ* temessül edip gelip yanıma

44 Bu ifade *Tamâmü’l-Feyz*’de “Senin gibisi Hüdâyî’nin halifeleri arasında çıkmadı” şeklinde yer almaktadır. II, 213.

45 Bu eser, Hüdâyî’nin *Vâkıâtı*’dır. Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkati*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1990), s. 114.

oturdular ve Hz. Üftâde âğâz-ı kelâm edip; “İşte Üftâde, Üftâde ve Hüdâyî, Hüdâyî diye diye âhir sende onlara eriştin” buyurdu. Ve Bursa tarafına işâret vâki’ olup sizi sağ tarafımıza alalım diye remzolundu.

Ve Hz. Hüdâyî ile ba’zı mülâtafat vâki’ oldu. Levni sufrete mâil, haffü’l-lihye ve mu’tedilü’l-cüssedir ve Şeyh Üftâde tavîlü’l-kad ve tavîlü’l-lihyedir ki bunun dahî levni bir miktar sufrete mâildir.

Ve Şam’da olduğum halde Şeyh-i Ekber *kuddise sirruhu’l-ethar* birkaç kere temessül edip; “Şol ki halk ona yaprak der. O bizim yanımızda habîs [84a] ve harâmdır” buyurdu. Ve Şeyhimizden dahî mesmûundur ki; “Şurb-i duhân eden nefsanî ve şeytânîdir” dedi. Ve mezâmîrin cümlesinin hürmetini tasrîh etti. Bilâ farkın beyne mizmâr ve mizmâr.

Ve Şâm’da ikâmetim halinde metâlib-i âliyeden bir matlab-ı âlî hâsıl oldu ki derece-i sohbettir. Ya’nî bir gece bîdar ve iğmâz-ı ayn üzerine iken Cenâb-ı Risâlet *sallallâhu aleyhi ve sellem* muhâzâtıma gelip (مَنْ تَحَقَّقَ اسْمِي تَحَقَّقَ اسْمَهُ) [Kim ismimi gerçekten benimserse onun ismi de benimsenir] buyurdular. Ve bu Fakîr’i derece-i semâ’ ve rivâyete yetirdiler. Ve bu kelâmın şerhi gayrı mahaldedir. İşte hâbda görüp işitmekle yakazada olmak berâber değildir. Ve bu makûle maânî-i garîbeyi ekser ehl-i rusûm inkâr ederler. Onun için icmâl olundu. Velâkin onların inkârından ötürü bi’l-külliyeye dehân-beste ve hâme-şikeste olmak sezâ değildir. Zîrâ bu makûle maânîyi tasrîhte nîce erbâb-ı isti’dâdı irşâd vardır.

Ve bu Fakîr bir zaman bir kâdînin meclisinde bulunmuş idim. Orada Hz. Hüdâyî’nin ba’zı ilâhiyyâtına muttali’ oldukta bu sözlerden ne hâsıl diye inkâr eyledi. Ve hâlen dahî ne makûle müteannitler vardır ki sıdk u salâh ve kemâli müteayyin [84b] olan kimselere itâle-i lisân edip gezerler. Ve muâhaze-i Hak’tan bî-haberlerdir. Zîrâ Allah Teâlâ evliyâsı için, esed-i gadûb, Şiblî için ettiği gazap gibi gazap eyler. Velâkin imhâl etmekle ihmâl etti, kıyâs ederler. Ve onlardan birinin ile’l-ân felâh bulduğu yoktur. Ve ile’l-ebed dahî felâh ve necât bulmazlar. Fi’l-mesel: “Hadîd-i bârid darp ederler.”⁴⁶ İşte evliyâyı sebb-ü şetm ettirmemek için sedd-i zerîa edip ehl-i inkâr arasında onlara müteallik kelâmdan hazer-i azîm gerektir.

Esrâr-ı İlâhiyenin hûd ketmi umûr-ı vâcibedendir. Zîrâ onun dahî keşfiyle fitne-i azîme zuhûr eyler ki fitnetü’l-mahyânın bir nev’idir. Husûsan ki bu a’sârın hâli bitti ve bu kâr gâyete yetti. Ve zimâm-ı emr, dest-i sü-

46 “Demir tavında dövülür” veya “Soğuk demir dövülmez” atasözüne işâret etmektedir.

fehâ ve ehl-i inkâra teslîm olundu. Bu cihetten **{يَقْتُلُونَ النَّبِيَّاءَ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ}**⁴⁷ [Peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adâleti emreden insanları öldürenler] [Al-i İmran, 3/21] sırrı zuhûr etti.

Evlîyâ-i kibâr ile musâheret olmadığı sûrette bâri muhabbet ve irtibatla münâsebet gerektir. Zîrâ vârid olmuştur ki: (الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ) “Kişi sevdiği ile beraberdir”⁴⁸. Ve demişlerdir ki; **85**⁴⁹ **{وَيَلِّ لِمَنْ شَفَعَاؤُهُ حُصْمَاؤُهُ}** a) Ya’nî rûz-ı haşirde şüfea olan havass-ı ümmeti kendine husamâ etmek iyi değildir. Belki mûcib-i hasâret ve helâktır.

Gerçi Şeyh-i Ekber ve misk-i ezfer ve kibrît-i ahmer *kuddise sırru-hu’l-ethar* rahmet-i vâsiası hasebiyle demiştir ki: “Bizim kıyâmette şefâatımız bizi inkâr edenleredir.” Ya’nî bizi ikrâr üzere olanlar şefâate muhtâc olmayıp yalnız afv u gufrâna değil belki nîce fazl u ihsâna dahî mazhar olurlar. Zîrâ o makûle mezâhir-i külliyeyi ikrâr etmek ikrâr-ı Hak ve inkâr dahî inkâr-ı Hak’tır. Ve hak kendini ikrâr edene azâb etmez. Meğer ki ikrârı, ba’zı inkâr ile mahlût ve tevhîdi şirkle müzdevic ola. Vallâhu âsımu’l-i-bâd [Ve Allah kulları koruyandır].

Ve bu Fakîr Hz. Şeyh’in *kuddise sırruh* tavsiyesi ile intikâllerinden sonra dâmatları olup, münâsebet-i ma’neviyyeden sonra musâheret-i sûriyye dahî vâki’ olmuştur. Ve Fahr-i Âlem *sallallâhu aleyhi ve sellem* buyurmuşlardır ki: “Yâ Rab! Her kimin ile ki musâheret ettim ve her kim ki benimle musâheret etti mağfiret eyle”⁵⁰. Ya’nî ümmetinin âl-i Resûl ile şeref-i musâheretine işâret eyler. Zîrâ esbâb-ı mağfiretten biri dahî odur. Ve bunda **[85b]** Hz. Sıddîk ve Fârûk’un husûs-i hâline ve Hz. Zinnûreyn ve Murtazâ’nın şeref ve kemâline remz vardır. Zîrâ kerime-i Sıddîk, Âişe ve duhter-i Fârûk, Hafsa akd-i Resûl’de vâki’ olmuştur. Ve kezâlik Rukiyye ve

47 İsmâîl Hakkî Bursevî âyetin tamâmını almamış, bir bölümünü iktibas etmiştir. Âyetin ilgili bölümünün lafzı şöyledir: **{وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاءَ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ}** “Ve haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adâleti emreden insanları öldürenler” (Al-i İmran, 3/21).

48 Buhârî, İman, 14, Müslim, İman, 67; Tirmizi, İman, 19; Zühed, 10; İbn Mâce, Fiten, 23.

49 Hadis olarak tespit edilemedi. Müellif *Tefsîr*’inde bu sözü Hz. Hüseyin’in katlini yeren bir şiirin parçası olarak nakletmiştir. Bkz. *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdullatîf Hasen Abdurrahmân, I-X, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1430/2009), IV, 153 [terc. VIII, 399, 11/Hûd Sûresi, 48 nolu âyetin tefsiri]. İbn Kesîr ise bu şiirin Sibt İbnü’l-Cevzî’ye (ö. 654/1256) ait olduğunu bildirmektedir. Bkz. *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, (Cîze: Dâru Hecr, 1417/1997), XVII, 344-345 [terc. XIII, 354, Hicretin 654. Senesinde Vefat Eden Meşhur Şahsiyetler].

50 Hadis olarak tespit edilemedi.



Ümmü Gülsüm'ü Zinnûreyn'e ve Fâtımâ'yı Murtazâ'ya tezvîc etmişlerdir *radiyallâhu anhum*.

Ve bu sırr-ı sâbık zamân-ı lâhikte dahî câri olup kalmıştır. Velâkin sırrı ve sûreti cem' etmek nâdir vâki' olur. فَكُنْ عَلَى بَصِيرَةٍ مِنَ الْأَمْرِ وَارْتَبِطْ بِصُورَةِ النَّبِيِّ وَسِرِّهِ قَبْلَ نَفَادِ الْعَمْرِ [İşlerinde basîret üzere ol ve ömür bitmeden Peygamberin sûret ve sırrı ile irtibat/bağ kur].

Ba'de-za bu fakir'in velâdeti 1063 zilkâdesi evâilinde yevm-i ehadde vâki' olmuştur ki hâlen 1137'dir. Ve sâl-i ömür 75'e bâliğ olmuştur. Ve vakt-i vefât dâhî ta'rîf-i ilâhî ile müteayyin oldu, kıyâs olunur. Velâkin setri vâcip ve ihfâsî lâzım olan umûrdandır. Ve ona müteallik ba'zı nazm bi tarîki'r-remz gayrı mahalde yazılmıştır.

Ey Mü'min! Bu cümle tahrîr olunan -Hâşâ!- temeddüh tarîkiyle değildir. Belki evliyânın nefesini izhâr ve silsilesine irtibâta tahrîzdir [86a]. Heman hüsn ü zan üzerine olup silsilenâmede derc olunan kelimât-ı âliye ile âmil olasin.

Ve Şeyhimden mesmû'um idi ki; "Ben Hz. Ali'ye erince otuz birinciyim" buyurmuş idi. Bu fakir dahî kelb-i Ashâb-ı Kehf, sekizinci olduğu gibi bu silsile-i tarîkat-i Celvetiyye'nin otuzikincisi olmuş olur. فَاعْلَمْ ذَلِكَ وَاقْبَلْ Fa'lem zâlik va'kbel [Bunu bil ve kabul et!].

Sonuç

1653 yılında, bugünkü Bulgaristan'ın Aydos kasabasında doğan İsmâil Hakkî, uzun süre Bursa'da yaşadığı ve orada vefat ettiği için Bursevî diye meşhur olmuştur. Küçük yaşta iken tasavvufa ilgi duymuş ve tarîkat çevreleriyle irtibata geçmiştir. 1664'de geldiği Edirne'de, Abdülbâkî Efendi'den (ö. 1101/1690) çeşitli ilim dallarıyla ilgili dersler almıştır. 1672'de Osman Fazlî Efendi'den (ö. 1102/1691) ders almak için İstanbul'a gelmiştir. 1675'te kendisine halifelik veren şeyhi Osman Fazlî Efendi onu Üsküp'e vaaz ve irşad vazifesiyle göndermiştir. 1681'de Köprülü'ye, oradan da 1682'de Ustorumca'ya gitmiştir. 1685'te tekrar Edirne'ye gelen Bursevî, bu esnada Bursa halifesi Şeyh Sun'ullah el-Amâsevî'nin vefatı üzerine, yerine Bursa'ya halife tayin edilmiştir. Daha sonra 1686-1690 yılları arasında beş defa İstanbul'a şeyhi Osman Fazlî İlâhî'yi ziyârete gelmiştir. Bursevî şeyhini son olarak 1691'de, şeyhi Kıbrıs'ta sürgünde iken ziyâret etmiştir. 1700'de ilk haccına giden Bursevî hacdan dönüşünde Medîne ile Tebük arasında bir yer olan Ulâ yakınlarında hacılarla birlikte eşkiyânın

saldırısına uğramıştır. On yedi ay süren bu hac yolculuğu sonrası Bursa'ya dönen Bursevî, 1710'de ikinci defa hac niyetiyle tekrar yola çıkmış ve bir ay kadar İstanbul'da kaldıktan sonra deniz yoluyla İskenderiyye'ye oradan da Kâhire'ye gitmiştir. İki aydan fazla Mısır'da kaldıktan sonra deniz yoluyla Cidde üzerinden Mekke'ye geçmiştir. İkinci hac seferi de birincisi gibi on yedi ay sürmüştür. 1711'de önce İstanbul'a sonra Bursa'ya geçen Bursevî, 1714'te Tekirdağ'a, oradan da 1717'de tekrar Bursa'ya dönmüştür. Bursa'dan 1717'de üç yıl kaldığı Şam'a giden Bursevî, oradan 1720'de Üsküdar'a gelmiş, 1723'te de Bursa'ya dönmüştür. Çok hareketli bir hayat süren Bursevî, 20 Temmuz 1725'te Bursa'da vefat etmiştir.

Osmanlı ulemâsının en velûd müelliflerinden biri olan İsmâîl Hakkî Bursevî'nin yüzden fazla eseri vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: *Tefsîr-i Rûhu'l-Beyân*, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, *Şerh-i Âdâb*, *Şerh-i Nuhbetü'l-Fiker*, *Kitabü'l-Hitâb*, *Kitâbü'n-Necât*, *Kitâb-ı Kebîr*, *Nakdü'l-Hâl*, *Kitabü'l-Hakkî's-Sarîh ve'l-Keşfi's-Sahîh*, *Kitâbü'n-Netîce*, *Şerhü'l-Muhammediyye*, *Şerhü'l-Mesnevî*, *Tuhfe-i Hasakiyye*, *Şerh-i Tefsîri'l-Fâtîha*, *Şerhu'l-Kebâir*, *Temâmü'l-Feyz*.

Kaynakça

Avcı, Seyit, *Sûfilerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2004).

Bursevî, İsmâîl Hakkî, *Kitâbü'n-Netîce*, nşr. Ali Namlı-İmdat Yavaş, I-II, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997).

-----, *Mecmûa-i Hakkî*, Âtîf Efendi Ktp., nr. 1496, vr. 41b.

-----, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullatîf Hasen Abdurrahmân, I-X, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009) [*Rûhu'l-Beyân*, terc. Kurul, I-XVI, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1430/2009)].

-----, *Tamâmü'l-Feyz*, nşr. Ramazan Muslu ve Ali Namlı, *İsmâîl Hakkî Bursevî ve Tamâmü'l-Feyz Adlı Eseri-I ve II*, (İstanbul: Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994).

-----, *Tuhfe-i Atâiyye*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 1537, vr. 21a-21b [nşr. Veysel Akkaya, *Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008)].

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstan-



bul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009).

İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî (ö. 774h.), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Dr. Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, (Cîze/Suudi Arabistan: Dâru Hecr, 1417/1997). [*Büyük İslâm Tarihi*, terc. Mehmet Keskin, I-XV, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994)].

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991).

Yıldız, Sâkıb, "Atpazârî Osman Fazlı", *DİA*, (İstanbul: 1992), IV, 83-85.

-----, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Burûsevi'nin Hayatı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 1, (Erzurum :1975), s.103-126.

Namlı, Ali, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Târikat Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001).

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkati*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1990).

❖ **Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, *Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye Göre Kur'ân'da Mecaz Meselesi*, Çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun (Mana Yayınları, İstanbul, 2015), 380 s.

Ayşegül Topaloğlu*

Kelam ilminin oluşmasında tartışmasız katkıları olan Mutezile, müntesipleri bulunan, yaşayan bir mezhep olma özelliğini kaybetmişse de bazı ilkeleri ve görüşleri halen yaşamaktadır. Tefsir alanında da iz bırakmış olan Mutezili görüş ve yöntemler, bu günün araştırmalarına da konu olmaktadır. Bunlardan birisi de Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in *Tefsirde Akılcı Eğilim* adlı çalışmasıdır.

1943 yılında Mısır'da dünyaya gelen Nasr Hâmid Ebû Zeyd çocukluk ve gençlik yıllarında İhvan-ı Müslimin hareketi içerisinde yer almış, sonrasında Mısır'da yayılan sosyalizmden ve devrimden etkilenmiştir. Kahire Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirmiş; daha sonra İslami ilimlere yönelmiştir. Pennsylvania Üniversitesi'nde araştırmalar yaptığı sırada batı hermenötiği ile ilgilenmiş, Japonya'da Osaka Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak dersler vermiştir. Ulumu'l-Kur'ân, gayb ve ashab hakkındaki görüşleri, laikliği benimseyişi gibi konular eleştirildiği noktalardan bazılarıdır.

Tefsirde Akılcı Eğilim adlı çalışması, Ebû Zeyd'in bağlamsalcı yönünü belirgin bir şekilde yansıtıyor. Fakat kendisinin sıkça eleştirilmesine, hatta tekfir edilmesine sebep olan görüşleri bu eserinde yer almıyor.

2015 yılı Haziran ayında Mana Yayınları'ndan çıkan ve orijinal adı *el-İtticahü'l-Akli fi't-Tefsir* olan bu kitap Ebû Zeyd'in yüksek lisans tezidir. Ebû Zeyd bu çalışmada Mutezile'nin ortaya çıkış sürecindeki tarihsel arka

* Arş.Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, atopaloglu@ktu.edu.tr.

planı göstermek istemiş ve Mutezili âlimlerin meselelere yaklaşımlarının salt fıkhi-dini kaynaklı olmaktan ziyade, siyasi tavırlarının bir göstergesi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Bilindiği gibi akıl ve nakli ayıran alanın akla yakın tarafında saf tutan Mutezile, özellikle tevhid ve adalet ilkelerine dayanan sistemlerini tutarlı hale getirebilmek için te'vil ve mecazı birer araç olarak kullanmışlardır. Yazar hemen her başlıkta bu gerçeğe değinmekte, buna dair örnekler vermekte ve yer yer Mutezile'nin düştüğü açmazlara da işaret etmektedir.

Kitap üç ana bölümden oluşmaktadır:

Giriş bölümünde yazar, Mutezile'nin ortaya çıkışında etkili olan tarihi süreçten bahsetmiştir. Meseleleri anlamada bağlamı bilmenin önemini vurgulamak isteyen bir akademisyen için böyle bir giriş herhalde kaçınılmazdı. Dönemin siyasi şartlarının ilim ve düşünce dünyasına nasıl etki ettiğini, fikirlerin oluşumunun arkasında nelerin yattığını göstermeye çalışması bakımından bu girizgâh önemlidir.

Birinci bölümde felsefenin de en önemli konularından biri olan bilgi problemi ve buna bağlı olarak akıl kavramı üzerinde durulmuştur. Yazar, Mutezile'nin neden felsefi meselelere yöneldiğini de, farklı dini kültürlerle tartışmaları esnasında hasımlarının dini delilleri kabul etmemesi üzerine, onların da kabul etmek zorunda kalacakları birtakım akli deliller ortaya koyma ihtiyacını gidermek üzere böyle bir çabaya giriştikleri şeklinde açıklamaktadır (s. 61). Bundan böyle kelimelerin delilleri akli ve nakli olarak ikiye ayrılacaktır. Bilgi kavramı ile ilişkili olarak akıl, iman ve kudret kavramları üzerinde de durulmuş, Eş'ari ve Mutezili bakış açılarından konu incelenmiş ve karşılaştırma yapılmıştır. Aklın neyi bilip bilemeyeceği meselesi, daha doğrusu iyi ile kötüyü ayırt edemeyeceği tartışması Mutezile açısından yine tevhid ve adalet ilkelerini ispatlama çabası ile bağlantılıdır.

İkinci bölümde mecaz kavramının şekillenme süreci ele alınmıştır. Önceleri mecaz kelimesi kullanılsa da, bir kelimenin ya da ifadenin birden fazla delaleti olduğunu belirten mesel, kinaye, teşbih gibi farklı kelimeler kullanıldığı, daha sonra mecaz teriminin Ferrar ve Cahız tarafından olgunlaştırıldığı ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Ardından farklı grupların mecaz konusundaki tutumları ve Mutezile'nin bu noktadaki duruşu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölüm tevil ve mecaz ilişkisinden bahseder. Müfessirlerin tevili nasıl kullandıkları daha sonra mecazın tevil için nasıl araçlaştırıldığı ve muhkem-mütesabih, ru'yetullah, fiillerin yaratılması gibi tartışmalı meselelerde tevilin etkisi incelenmiştir. Ebû Zeyd bu konuyu şu cümlelerle özetlemiştir:

Bütün bunların neticesinde, daha önce belirttiğimiz şu yargıya ulaşıyoruz: Mecâz, bir yandan Kur'ân'ın naslarının kendi arasındaki, diğer yandan onlarla aklın delilleri arasındaki çelişkiyi izale etmek maksadıyla te'vilin bir silahı haline dönüşmüştür. Mu'tezile bu çelişkiyi izale etmede her zaman başarılı olamamıştır. Bunun sebebi, onların –çoğunlukla- Kur'ân metnini eğip bükmeye çalışmaları ve bağlamının dışına çıkarmalarıdır. Böyle yapmalarının nedeni de nassı akli-nazarî bir delile dönüştürmeleridir. (s. 359)

Yazar, görüldüğü gibi Mutezile'nin çabasının hakkını vermeye çalışırken gerekli gördüğü yerde tenkit etmeyi de ihmal etmemiştir.

Sonuç bölümü ise kitabın bir özeti mahiyetindedir. Daha önce bahsi geçen meselelerin sonuç bölümünde ayrı paragraflar halinde tek tek ele alınması, tekrara sebep olmuş gibi görünüyor. Fakat kitap hakkında okuyucuya genel bir fikir verebilmesi açısından iyi bir özet olmuş denilebilir.

Ebû Zeyd'in Mutezile'yi daha yakından tanınmasına ve fikirlerinin şekillenmesine katkıda bulunduğu söylenen bu çalışma, alanında bir boşluğu doldurur niteliktedir. Çünkü hem Mutezile ve görüşleri hem de mecaz ve tevil kavramları –eski ve yeni çalışmalarda- kendi başlarına ele alınmışlarsa da, aralarındaki tarihsel ilişkiyi ortaya koyan böyle bir çalışma yapılmamıştır.

Çalışmanın Türkçe'ye tercüme edilmesi de Türkiye'deki akademik çevreler için sevindiricidir. Çeviri genel olarak başarılı olduğundan yazarın maksadının anlaşılmasında zorluk çekilmemektedir. Yer yer rastlanan -orijinalinden kaynaklanan- tekrarlar dışında kitabın şekil açısından rahatsız edici bir tarafı görünmemektedir. Kaynaklar da temel ve yardımcı kaynaklar olarak sınıflandırılmış ve görülebildiği kadarıyla özellikle birincil kaynaklardan önemli ölçüde yararlanılmıştır.

Yazar çalışmasının sonunda Mutezile'nin çabasını genel olarak iyi niyetli ve değerli olarak nitelendirmiş, amacını da

Mu'tezile'nin çabalarını nasıl değerlendirsek değerlendirelim, şüphe barındırmayan husus şudur ki, onlar samimi bir biçimde bir yandan akıl ile şariat/vahiy, bir yandan da Kur'ân'da zahirleri itibariyle birbirine zıt görünen naslar arasındaki çelişkiyi izale etmek için çalışmışlardır. Onların –bu vazifeye hizmet için- bilgi,

Ayşegül Topaloğlu

dil ve mecâz alanında harcadığı çabalar, hem bu alanlar üzerinde hem de Arap kültürümüz içinde bu alanlarda uzman olan kimseler üzerinde birçok etkiye sahip bir başarıdır. Umarım ki bu araştırma, Mu'tezile'nin Arap kültürü ve ilimlerinin önde gelen şahsiyetleri üzerinde bıraktığı bu etkilerin gözlenmesi için bir başlangıç olur. (s. 367-368)

cümleleri ile ifade etmiştir.

Umarız Ebû Zeyd'in bu çalışması amacına ulaşır. Kitabın tercümesini üstlenerek Türk okuyucularla da buluşmasına vesile olan mütercimlere teşekkür ediyoruz.



Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı*

Nihat Uzun**

Öz

Genellikle kabul edilen görüşe göre İsrailiyatın tefsire girişi sahabe dönemindeki faaliyetlere kadar uzanmaktadır. Sahabilerin Ehl-i Kitap'tan aldıkları bazı bilgileri tefsirin kaynağı olarak kullanmış oldukları bilinen bir husustur. Kur'ân'da detaylarıyla anlatılmayan bazı konular (mesela kıssalar ve bazı meseller gibi) sahabenin ilgisini çeken ve ayrıntılarını öğrenmek veya boşlukları doldurmak, eksiklikleri tamamlamak arzusunda olduğu konular olabiliyordu. Bu durumda başlıca yardım kaynaklarını Ehl-i Kitap'tan olup da Müslümanlığı seçen bazı kimseler oluşturuyorlardı. Sahabilerin Ehl-i Kitap'ın bilgisine başvurdukları konularda onlardan aldıkları bilgileri belli bir süzgeçten geçirip geçirmediği, o bilgileri belli kriterlere tabi tutup tutmadıkları hususları tartışmalıdır. Ayrıca onların İsrailiyat karşısındaki tutumlarında Hz. Peygamber'in bazı tercih ve kararları da etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: *İsrailiyat, Sahabe, Tefsir, Hz. Peygamber*

The Companions' Outlook on Israiliyat in Commentary of The Qur'an

Abstract

According to the generally accepted view, the entrance of Israiliyat to the commentary of The Qur'an dates back to the era of The Companions' activities. It is well-known that The Companions received some information from The People of Book and used it as a source on the commentary. Some of the issues are not discussed in detail in The Qur'an (such as some stories and parables) attracted The Companions' attention and they wanted to learn their details and fill in the blanks. In this case their main sources of help were some people from The People of Book who converted to Islam. It is controversial if The Companions evaluated their information they took from The People of Book under some certain criteria or not. In addition, some of The Prophet's choices and decisions were effective in their attitude towards Israiliyat.

Key Words: *Israiliyat, The Companions, Commentary, The Prophet Muhammad.*

Atıf: Nihat Uzun, "Sahabenin İsrailiyata Bakışı", *KTÜİFD*, c. 2, sy. 1, Bahar/2015, s. 7 - 39.

* Bu makalenin aslı, 22-23 Mayıs 2015 tarihinde Sivas'ta düzenlenen "Kur'ân ve Sahabe Sempozyumu"nda [12. Tefsir Akademisyenleri Buluşması] tebliğ olarak sunulmuş olup bazı değişiklikler ve tashihlerle burada yayımlanmaktadır.

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, nirunx@hotmail.com



Giriş

İsrâiliyât, Hz. Ya'kûb'un ikinci adı veya lakabı olan "İsrâîl" kelimesiyle nisbet ismi oluşturan "İsrâiliyye"nin çoğuludur. Büyük oranda Yahudi, kısmen de Hıristiyan kaynaklarından nakledilen "efsane, kıssa, olay veya bilgi" anlamında kullanılır. Hz. Yakub'un soyundan gelen Yahudiler İsrailoğulları diye anılmıştır. Mecusilik, Sabiilik gibi eski din ve kültürlerden de İslâm kaynaklarına aktarılan bilgilerin genellikle İsrailiyat diye anılması muhtemelen Yahudilerin daha eski bir dinin mensubu olmaları, o dönemde Arap yarımadasında Araplar tarafından daha çok bilinmeleri ve çoğunluğu teşkil etmeleri gibi sebepler dolayısıyladır.¹ İslâm kaynaklarında İsrailiyat'la benzer anlamda kullanılan başka ifadeler de yer almaktadır. Bilhassa fıkıh ilminde dinî bir delil olarak kabul edilen "şer'u men kablenâ", mutlak hakikat anlamında bütün dinlerde rastlanan "hikmet" veya "ulûmü'l-evâil" tabirleri bunlardan bazılarıdır.² Ayrıca ilk üç asırda kaynaklarda bu bağlamda kullanılan "el-Kütüb" kelimesinin, daha sonraları "İsrailiyat" kelimesinin ifade ettiği manayı taşıdığı belirtilmektedir.³

Genel itibariyle bu şekilde tanımlanan İsrailiyat, tarihin bir döneminden itibaren Müslümanların dillerine ve ardından kaleme aldıkları eserlerin içine yerleşmiş ve nesilden nesile nakledilir olmuştur. Fakat şunu belirtmek gerekir ki İsrailiyat'ın İslâm'a tam olarak nereden intikal ettiği, İsrailî rivayetlerin özellikle Yahudilik ve İslâm arasındaki dini ve kültürel ilişki hakkında ne tür bilgiler verebileceği, bunların İslâm kültürüne nasıl sokulup hangi amaçla kullanıldığı ve modern zamanlarda, elimizde bulunan İsrailî bilgi ve haberlerle dolu -bilhassa- tefsir eserleri karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiği gibi sorulara verilen cevaplar herkesi tatmin edecek yeterlilikte değildir. Bu durum da İsrailiyat problemini sanıldığından daha karmaşık bir hale getirmektedir.⁴ Nitekim özel-

1 Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1986), s. 13; Na'nâ'a, Remzî, *el-İsrâiliyyât ve Eseruha fî Kütübi't-Tefsîr*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem-Beyrut: Dâru'l-Beydâ, 1390/1970), s. 71-73; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdû'ât fî Kütübi't-Tefsîr*, (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1987), s. 12-14; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyât*, (Ankara: DİB Yayınları, 1979), s. 6-7; İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyât", *DİA*, (İstanbul: 2001), XXIII, 195.

2 Hatiboğlu, "İsrailiyat", XXIII, 195.

3 Ali Kuzudişli, "el-Kütüb'ten 'İsrailiyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. XVI, sy. 1, s. 136.

4 Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), s. 25.

likle modern dönemde yapılan çalışmalarda İsrailiyat'ın tanımı, münafıklar, zındıklar ve genel olarak İslam-Allah-Peygamber düşmanları diye anılan farklı çevrelerin İslam'ı bozmak ve Müslümanlar arasında fitne çıkarmak maksadıyla tefsir eserlerine soktukları iddia edilen hurafe, hayal ve abartmaları da kapsayacak şekilde genişletilmiş ve bu rivâyetlere karşı ilk dönemlerde rastlanmayan hasmane bir tavır takınılmıştır.⁵ Şüphesiz bu durumunun önde gelen sebeplerinden birisi, Müslümanların son asırlardaki kötü gidişatının önemli bir müsebbibi olarak geçmişten tevarüs ettikleri ve kitaplarında yer verdikleri hurafe türünden bilgilerin görülmesi ve bunlarla ciddi bir şekilde mücadele edildikten sonra ancak Müslümanların düzlüğe çıkacağına inanılmasıdır.⁶ Oysa bilinen bir gerçektir ki Müslümanlar geçmiş zamanlarda, ekonomik, siyasi ve askeri alanlarda çok iyi durumdayken de kitapları vasıtasıyla İsrailî haberleri nakletmeye devam ediyorlardı ve bu bir sorun teşkil etmiyordu. Bu durumda, yapılan şey, sadece Müslümanların kötü halde bulunmalarının sebebinin yanlış teşhis edilmesi anlamına gelmektedir.

Genellikle kabul edildiği üzere İsrailiyat'ın İslam kültürüne -ve dolayısıyla tefsire- girişi sahabe dönemiyle başlamıştır. Esasında bu ek-sik bir değerlendirmedir ve aşağıda daha geniş bir şekilde ele alınacaktır. Fakat öncesinde sahabenin İsrailî haberleri elde etme yollarıyla ilgili olarak şu maddeleri saymak mümkündür: a) Arap Yarımadası'nda İslam gelmeden önce de Yahudi gruplar vardı. Bunlar "Beytü'l-Midrâs" denilen okulları, yanlarındaki kitapları, onlara yaptıkları şerhler ve geçmişten tevarüs ettikleri çeşitli bilgi ve haberler vasıtasıyla Araplar üzerinde kültürel bir etkiye sahiplerdi. b) Araplar ticaret sebebiyle Arap Yarımadası dışına seyahatler düzenliyorlar ve buralarda uzun vakitler geçiriyorlardı. Bu dönemlerde farklı din ve kültürden insanlarla tanışıyorlar ve onlardan haber/bilgi elde ediyorlardı. c) İslam gelip Müslümanlar Medine'ye hicret ettiklerinde oradaki yerleşik Yahudilerle temas kurdular. Müslümanlar Yahudilerle gerek tebliğ, gerek tartışma gerekse bunun dışındaki vesilelerle irtibata geçiyorlar ve onlardan birçok şey duyuyorlardı. c) Ehl-i Kitab'a mensup Abdullah b. Selâm, Temîm ed-Dârî, Selmân-ı Fârisî, Vehb b. Münebbih ve Ka'bu'l-Ahbâr gibi kimseler eski din ve kültürlerinden getirdikleri kimi bilgi ve haberleri Müslümanlarla paylaşıyorlardı. d)

5 Bkz. Zehebî, age., s. 13-15; Na'nâ'a, age., s. 74.

6 Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s. 167-169; Hatiboğlu, "İsrailiyat", XXIII, 197.

Müslümanların bizzat kendileri de eskilere ait kitapları okuyor ve onlardan haber ve bilgi elde ediyorlardı. Bunun en güzel örneği Yermük'te eski dinlere ait "iki deve yükü"⁷ kitap bulan ve zaman zaman bunları okuyup insanlara aktaran Abdullah b. Amr b. Âs'tır.⁸

Tefsir hususundaki sahabeden gelen İsraili bilgi ve rivâyetlerin konusu, daha ziyade Kur'ân'da zikri geçen kavimler, onların yaşadıkları belgeler, peygamberler ve ümmetleri, peygamberlere düşmanlık yapan şahıslar, birçok yönüyle İsrailoğulları, melek-cin-şeytan gibi gaybî varlıklar ve bazı olağanüstü durumlar, yaratılış ve Âdem kıssası gibi konuları ihtiva etmektedir.⁹ Bu konularla ilgili İsrailî rivâyet aktaran sahabiler arasında -rivâyeti en çoktan en aza doğru olmak üzere- şu isimler zikredilmektedir: Abdullah b. Abbâs, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. 'Amr, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Hureyre, Abdullah b. Selâm, Selmân-ı Fârisî, Enes b. Mâlik, Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Hz. Âişe, Übeyy b. Ka'b, Semure b. Cündeb, Ammâr b. Yâsir, Muâviye b. Ebû Süfyân, Ebu'd-Derdâ, Hz. Ebû Bekir, Ebû Saîd el-Hudrî, Huzeyfe b. el-Yemân, Sa'd b. Mes'ûd, Abbâs b. Abdulmuttalib ve bazı sahabiler.¹⁰

I. Sahabenin İsrailiyatı Kullanma Biçimi

Vahyin nüzul ortamına şahitlik ettikleri, Kur'ân öncelikle kendilerine indiği, Kur'ân ile aynı dili konuştukları ve Hz. Peygamber'in talebesi oldukları¹¹ için tefsir konusunda müstesna bir yere sahip olan sahabilerden bazıları, Kur'ân âyetlerini yorumlarken, Rasulullah'tan kesin bir açıklama gelmediği ve bir şekilde ihtiyaç hissettikleri noktalarda başta Yahudiler olmak üzere başka din ve kültürlerle mensup insanların bilgilerine müracaat etmişler ve elde ettikleri bilgileri, izah ettikleri âyetler bağlamında

7 Arapça "zâmiletân". Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *el-Biddâye ve'n-Nihâye*, Thk: Ali Şîrî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988), II, 127.

8 Nûr bn. Muhammed Bâsamed, *Mevkîfu's-Sahâbe min Rivâyeti'l-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr: Dirâse ve Tahlîl*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1428/2007), s. 1175-1189; Hıdır, *age.*, s. 53-54.

9 Nûr bn. Muhammed Bâsamed, *age.*, s. 31.

10 Hıdır, *age.*, s. 256-352; Nûr bn. Muhammed Bâsamed, *age.*, s. 1132.

11 Bkz. Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk: Dr. Mecdî Bâselûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), I, 349; İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdü'l-Halîm, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980), s. 40.

zikredip sonraki nesillere aktarmışlardır. Onlar aldıkları bu bilgileri öncelikle şifahi olarak etraflarındaki insanlarla paylaştılar. Zaman geçtikçe bu aktarımlar insanlar arasında dolaşmaya başladı ve netice itibariyle tedvin edilen eserlerin içerisine yerleşti. Böylece Tevrat ve İncil'den veya onların şerhlerinden aktarılan şeyler yavaş yavaş Müslümanlar arasında yayıldı.¹²

Sahabenin fazlasıyla içli-dışlı olduğu İsrailî haberleri kullanma biçimleriyle ilgili olarak, özellikle modern zamanlarda konuyla ilgili çalışma yapanların ortak olarak dile getirdiği hususlardan birisi şudur: Sahabe, akıllarına gelen her konuyu mühtedilere sormamış, her cevabı da olduğu gibi kabul etmemiştir. Kur'ân ve Sünnet'in ışığında bu bilgileri tenkide tabi tutmuşlar ve öylece nakletmişlerdir.¹³ Genel kabul gören bu görüşü destekleyen rivâyetlere örnek olarak şunlar zikredilmektedir:

İbn Abbas'a bir adam gelerek "Ey İbn Abbas! Güneş ve Ay hakkında Ka'bu'l-Ahbar'dan acayip bir söz işittim" demiştir. Bunun üzerine İbn Abbas oturduğu yerden doğrularak işittiğinin ne olduğunu sorduğunda adam, "o, Güneş ve Ay'ın kıyamet günü kısırlaştırılmış iki öküz şeklinde getirilip cehenneme atılacağını iddia ediyor" demiştir. Bu söz üzerine İbn Abbas çok kızıp üç kere "Ka'b yalan söylemiş!" demiş ve Ka'b'ın bu rivâyeti hakkında da "bilakis bu, Ka'b'ın İslam'a dâhil etmek istediği bir Yahudi rivâyetidir. Zira Allah, kendi taatindeki varlıklara azab etmeyecek kadar yücedir" ifadesini kullanmıştır. Râvinin bildirdiğine göre İbn Abbas, "sen Yüce Allah'ın şu âyetini işitmedin mi?" dedikten sonra şu ayeti okudu: "O, kendi yörüngelerinde düzenli olarak seyreden (dâibeyn) Güneş ve Ay'ı istifadenize sundu." (14/İbrahim 34). Ayette anılan de'b, burada Allah'a itaat etmek demektir. O halde Allah kendisine itaat eden iki kulunu niçin cezaya çarptırsın! Ayrıca Allah, kendisine itaat edip seyir ve harekette bulduklarından dolayı onları övüyor. Allah bu Yahudi âliminin canını alsın, ilmini yerin dibine batırsın! Allah'a karşı ne kadar da cesur davranıyor! Allah'ın emirlerine boyun eğip, itaat eden bu iki kuluna karşı ne kadar büyük iftiralarda bulunuyor!" Ardından İbn Abbas şaşkınlık içinde birkaç kere *istircâ* yaptı.¹⁴

12 Aydemir, *age.*, s. 52.

13 Zehebî, *age.*, s. 56; Na'nâ'a, *age.*, s. 122; Aydemir, *age.*, s. 52.

14 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), I, 65. Rivâyetin baş tarafı İbn Abbas'ın Ka'b'a muhalefetini anlatsa da devamı ilginçtir. Çünkü rivâyetin devamında İbn Abbas, Rasulullah'tan işittiği ve Güneş ve Ay'ın yaratılış ve akıbetlerini anlatan bir hadisi nakletmektedir. Bu hadiste Rasu-

Başka bir rivâyet de Ebû Hureyre'den aktarılır. Bu rivâyete göre Ebû Hureyre Cuma günü bütün duaların kabul olunacağı vakit hususunda Ka'bu'l-Ahbâr'ın verdiği bilgiye itiraz edip, sonra da haklılığını Abdullah b. Selâm'dan aldığı bilgiyle test etmiştir.¹⁵

Bir başka rivâyette İbn Abbâs'ın, "Hızır'ın arkadaşı olan Musa, İsrailoğulları peygamberi olan Musa değildir" diyen Nevf el-Bikâlî için, "Allah'ın düşmanı yalan söylemiş" dediği zikredilir.¹⁶

Kaynaklarda sahabenin kendilerine ulaşan İsrailî haberlere itiraz edip onları tashih ettiklerine dair rivâyetler neredeyse bunlarla sınırlıdır.¹⁷ Bu sınırlı rivâyetleri, elimize ulaşan çok sayıdaki İsrailî rivâyetlerle ve bunları naklettiği kaynaklarda belirtilen birçok sahabe ile mukayese ettiğimizde, sahabenin İsrailî haberler ve rivâyetler konusunda her zaman seçici davrandıklarını söylemek için esasen elimizde yeterli delil olmadığını görürüz. Dolayısıyla bu görüşü savunanlar aslında vakiadan ziyade bir temenniye dile getiriyorlar gibi görünmektedir. Ashab bazı hususlarda İsrailî rivâyet ve haberleri yanlış bularak tenkit etmiş olabilirler ama kaynaklarda yer alan onlarca haber bizzat onlar kanalıyla sonraki nesillere aktarılmış ve daha sonra da kitaplara geçmiştir. Durum böyle olmasına

Allah Allah'ın başlangıçta Arş'ın nurundan iki güneş yarattığını, daha sonra Cebrail'i gönderip bu güneşlerden birisinin ışığını söndürmesini istediğini, Cebrail'in de o güneşin üzerinden kanadını üç kere geçirip onun ışığını giderdiğini ve böylece Ay'ın ortaya çıktığını; bu durumun İsrâ 12. âyette anlatıldığını ve Ay'ın üzerinde görülen siyahlıkların işte bu gidermenin izi olduğunu söyler. Yine Rasulullah Allah'ın hem Güneş hem de Ay için Arş'ın nurunun aydınlığından birer araba yarattığını, bu arabalardan her birinin 360 kulpu olduğunu, bunları birer meleğin tuttuğunu ve Güneş ve Ay'ı doğup batacakları yere götürdüklerini söyler. Daha başka ilginç bilgilerin de verildiği rivâyette Rasulullah anlattıklarını uygun düşen âyetlerle desteklemektedir. Buraya tamamını alamadığımız bu rivâyet eğer doğru ise İbn Abbas bir yandan Ka'b'ı yalancılıkla ve İslam'ı bozmakla suçlarken bir yandan da başka türlü, fakat Kur'an'daki bazı âyetlere de uygun düşecek tarzda İsrailî bilgileri aktarmaktadır.

- 15 Nesâî, "Cum'a", Hadis no: 1430. Bu rivâyetin baş taraflarında Ebû Hureyre şöyle demektedir: "Tûr'a gitmiştim. Ka'b da oradaydı, orada onunla bir gün kaldık. Ben orada ona Rasûlullah'ın (sav) hadislerinden anlatıyordum, o da bana Tevrat'tan bahsediyordu." Bu ifadeler Ebû Hureyre'nin İsrailiyat'a yakınlığını anlatması bakımından önemlidir.
- 16 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk: Sâmî b. Muhammed Selâme, (Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999), V, 175.
- 17 Nitekim Abdullah Aydemir de bu konuyu anlattığı yerde, "fakat şu da bir gerçektir ki bunu yapanların [yani İsrailî haberleri tenkit süzgecinden geçirenlerin] sayısı oldukça azdır" demek suretiyle bu hususa işaret eder. Aydemir, *age.*, s. 52.

rağmen sadece bir iki rivâyeti temel alarak sahabilerin İsrailî rivâyetler konusunda her zaman titiz davrandıklarını söylemek, İsrailî rivâyet ve haberlerin bu denli yayılmasına başka sorumlular arayıp sahabeyi bu işten uzak tutma gayesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Sahabeye karşı böyle bir tavır takınılmasının temelinde de hiç şüphesiz onların “udûl”, İsrailî rivâyet ve haberlerin ise tamamen İslam’ı bozmaya yönelik çabalarının semeresi olarak kabul edilmesi yatmaktadır.¹⁸

Bizler biliyoruz ki, özellikle İsrailî haberlerle ilgilenme hususunda adı geçen kimi sahabilerden bazı konularda nakledilen rivâyetler gayet ilginçtir ve onların tenkidine uğramamıştır. Mesela Kalem sûresinin ilk âyetiyle ilgili olarak İbn Abbas’tan şöyle bir rivâyet aktarılır: “Yüce Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir. O yaratılınca bütün olacıklar oldu. Sonra buhar yükseltildi, ondan gökler yaratıldı. Sonra “nûn” (balık) yaratıldı. Yer o nûn’un sırtına döşendi, sonra arz hareket etti, derken iyice çalkalandı, bunun üzerine dağlarla sabitleştirildi. Onun için dağlar yere karşı böbürlenirler. İbn Abbas böyle demiş ve “nûn ve'l-kalem” ayetlerini okumuştur.”¹⁹

41/Secde 9-12 ve 7/A’raf 54. âyetlerde geçen göklerin ve yerin yaratılışıyla ilgili olarak Ebû Hureyre’den rivâyet edildiğine göre Allah toprağı cumartesi günü, dağları Pazar günü, ağaçları Pazartesi günü, mekruhu Salı günü, nuru da Çarşamba günü yaratmıştır. Perşembe günü hayvanları yaratmış, en son olarak da Cuma günü ikindiden sonra Âdem’i yaratmıştır.²⁰

25/Furkân 25. âyetiyle ilgili olarak Abdullah b. Amr’dan şöyle bir rivâyet gelmiştir: “Allah, kendisiyle yaratılmışlar arasında yetmiş bin perde olduğu halde zamanı gelince Mahşer yerine iner. Nur, zulmet ve su bu perdelerdendir. Cenab-ı Hakk’ın inmesi anında su öyle bir ses çıkarır ki, bunun tesiriyle kalpler yerinden oynar.”²¹

Bu tür rivâyetlere yine sahabilerden nakledilen, ölüm meleği ile

18 Öztürk, *age.*, s. 229.

19 Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u'l-Beyân fi Te’vîli'l-Kur’ân*, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), XXIII, 521.

20 Müslim, “Sıfatü'l-Kiyâme”, Hadis no: 2789.

21 Taberî, *Câmi’u'l-Beyân*, XIX, 260.



Hz. Musa arasında geçen olayın anlatıldığı rivâyeti,²² redd-i şems hadisini,²³ Hârût ve Mârût'un kimliği ve yaptığı işler,²⁴ yeryüzünde Âdem'den önce bulunduğu bildirilen varlıklarla ilgili rivâyetler,²⁵ Hz. Musa ve Karun arasında cereyan eden hadiselerle ilgili rivâyetler,²⁶ Allah'ın ilk "beşer"i yarattıktan sonra meleklere yönelttiği "secde edin" emrine onların muhalefet etmeleriyle ilgili rivâyetler,²⁷ Havvâ'nın doğurduğu çocuğa, Şeytan'ın tavsiyesine uyararak Abdü'l-Hâris ismini vermesiyle ilgili rivâyet,²⁸ Hz. Süleyman'ın sınanmasıyla ilgili olarak onun yüzüğü etrafında yaşanan ilginç olaylar²⁹ ve buna benzer birçok rivâyeti de örnek olarak verebiliriz.

Bu rivâyetlerde anlatılanlara bakıldığı zaman yukarıda zikri geçen, ashaba ait tenkit zihniyetinin neredeyse hiç işletilmediğine şahit olmaktadır. Mesela Şeytan'ın Hz. Süleyman'ın karısını aldatıp yüzüğünü ele geçirdiği, kendisini Süleyman olarak tanıtır halkı kandırdığı, hatta Hz. Süleyman'ın eşlerini de kandırıp onlarla ilişkiye girdiğinin anlatıldığı rivâyet de İbn Abbas'a dayandırılmaktadır. Asıl ilginç olan ise bu haberin isnadının rivâyet kriterlerine göre sağlam görünmesidir. Nitekim İbn Kesîr de bu durumu nazarlara vererek, "eğer bu rivâyet gerçekten sahihse İbn Abbâs bunu ancak Ehl-i Kitap'tan almıştır" açıklamasını yapmıştır.³⁰ Belki bütün bu rivâyetlerde anlatılanları sahabilerin "benimsemiğini" ve "içselleştirdiğini" söylemek mümkün değildir. Ama görünen o ki onlar bu haberleri benimsemeseler bile alıp nakletmekte bir sakınca görmemişlerdir.

Anlatıldığına göre özellikle Medine'deki Yahudiler zaman zaman ashaba ilginç şeyler anlatmakta, onlar da bu haberleri dinlerken çok hoşlarına gittiğini gösteren bazı sesler çıkarmaktaydılar.³¹ Yahudilerin sahip

22 Buhârî, "Cenâiz", Hadis no: 1339.

23 İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Thk: Şuayb el-Arnaûd vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), XIV, 65.

24 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 427.

25 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I, 455-462.

26 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVI, 629-30.

27 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 101.

28 Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", Hadis no: 3077.

29 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 69.

30 İbn Kesîr tam olarak şöyle söyler: "إسناده إلى ابن عباس قوي ولكن الظاهر أنه إنما تلقاه ابن عباس -إن صح- عنده -من أهل الكتاب" İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 69.

31 Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi', *el-Musannef*, Thk: Habîburrahmân el-A'zamî, (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), VI, 111.

olduğu bu bilgiler ahabın dikkatini çektiği gibi, kendileri de çeşitli vesilelerle geçmiş din ve kültürlerin bilgilerine başvurmaktaydılar.

Mesela asıl adı Cîlan b. Ferve el-Ezdî olan, geçmiş kutsal kitapları okuduğuna dair bilgiler bulunan Ebu'l-Celd el-Cevnî'nin³² şöyle dediği aktarılmıştır: "İbn Abbas, evinde iki sene boyunca bana rivâyette bulundu. Bu esnada bana sorular soruyordu. Bir keresinde "sema"nın (gök) ne olduğunu sordu, ben de kendisine onun dürülmüş dalgalardan ibaret olduğunu söyledim."³³

Âtâ b. Yesâr (v. 94/712) Abdullah b. Amr b. Âs'a (v. 65/674) Rasulullah'ın Tevrat'taki sıfatlarını anlatmasını istemiş o da şöyle demiştir: "Allah'a yemin olsun ki Tevrat'ta Rasulullah, Kur'ân'daki bazı özellikleri ile anılmıştır: "Ey Peygamber! Biz seni hak ve hakikatin şahidi, müjdeci, uyarıcı ve aynı zamanda Allah'ın emri doğrultusunda (insanları) onun yoluna çağıran bir davetçi ve ışık saçan bir kandil olarak gönderdik."³⁴ Sen kulumsun ve elçimsin. Ona "mütevekkil" ismini verdim. Bu peygamber kaba, katı ve çarşı pazarda bağırıp çağıran biri değildir. O kötülüğe benzeriyle karşılık vermez; aksine onu affedip mazur görür. Allah sapmış toplumu, kör gözleri, sağır kulakları ve perdeli kalpleri bu peygamber vasıtasıyla "Lâ ilâhe illallah" diyerek doğrultmadıkça, onun ruhunu asla kabzetmeyecektir."³⁵

el-Elbânî'nin zayıf hükmünü verdiği bir rivâyette Selmân-ı Fârisî (v. 34/656) şöyle demiştir: "Tevrat'ta, yemekten sonra elleri yıkamanın, yemeğin bereketinden olduğunu okudum ve Tevrat'ta okuduğum bu bilgiyi Rasulullah'a aktardığımda, "Yemeğin bereketi, yemekten önce de sonra da elleri yıkamaktır" buyurdular."³⁶

Hz. Ömer hem Ka'bu'l-Ahbâr hem de Abdullah b. Selâm'a "İlim erbâbı kimlerdir?" diye sormuş onlar da "bildikleriyle amel edenlerdir" diye

32 İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Thk: Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), VII, 165-166.

33 İbn Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, Thk: Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs, (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), I, 201.

34 33/Ahzâb 45-46.

35 Buhârî, "Tefsîr", Hadis no: 4838.

36 Tirmizî, "Et'ime", Hadis no: 1846.

cevap vermişlerdir.³⁷

Yine İbn Abbas, Abdullah b. Selâm'a "Tübba" hakkında sormuş, o da "Tübba' Arapalardan bir adamdı" diye başlayarak onun hakkında genişçe bilgi vermiştir.³⁸

Yukarıda da belirtildiği üzere İsrailî rivâyet ve haberlerle adı en çok anılan sahabilere birisi olan Abdullah b. Amr b. Âs Ehl-i Kitâb'a dair eserleri okumuş ve bunu Hz. Peygamber döneminde de sürdürmüştür. Bu yöndeki bilgilerin yer aldığı rivâyetlerde "Ehl-i Kitâb'a ait rivâyetler" ifadesi kullanılsa da, aslında bu kitaplardan maksadın Yahudi kutsal kitapları olması daha muhtemeldir. Zira Abdullah, Yahudi kutsal kitaplarını okumasıyla özellikle öne çıkmakta ve "qara'tü fi'n-Nâmûs", "mektûbun fi't-Tevrât" girişiyle rivâyetler nakletmektedir.³⁹ Mesela bu rivâyetlerin birinde o şöyle demiştir: "Allah Teala'nın Musa'ya (as) indirdiği Nâmûs'ta, mahlukatı içinde Allah Teala'nın üç kimseye buğzedeceği yazılıdır: Birbirini sevenlerin arasını ayıran, söz taşıyan (nemmâm) ve günahsızları günaha sokmanın yolunu arayan kimse."⁴⁰

Abdullah b. Amr b. Âs'ın bilgiye aç bir karakteri olduğu ve bu sebeple bu açlığını gidermek için sürekli araştırdığı söylenmektedir. Elde ettiği bilgilerinin iki temel kaynağından ilkinin Hz. Peygamber'den duydukları -ki en çok hadis nakledenlerden birisidir-, ikincisini de başka din ve kültürlerle ait kitaplardan elde ettikleri oluşturmuştur. Bilgi açlığını sadece Arapça yoluyla elde edemeyeceğini anlayan Abdullah b. 'Amr b. Âs Sür-yânice öğrenmeye başlamış ve o dilde yazılan kitapları da tetkik imkânına kavuşmuştur.⁴¹ Diğer yandan İbn Hanbel'in aktardığı bir rivâyete göre o, gördüğü bir rüyayı kendisine anlatınca Hz. Peygamber onun rüyasını, "Sen iki kitabı, Tevrat'ı ve Furkan'ı okuyorsun" diye tabir etmiş ve herhangi bir menfi tavır sergilememiştir.⁴²

Önceden Yahudi iken ihtida edip Müslümanlığı seçen ve sahabenin

37 Dârimî, "İlm", Hadis no: 616, 625.

38 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 337.

39 Hıdır, *age.*, s. 271.

40 Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Takbâtü'l-Asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988), I, 288.

41 Na'nâ'a, *age.*, s. 146.

42 İbn Hanbel, *Müsned*, XI, 638.



âlimleri arasında gösterilen⁴³ Abdullah b. Selâm da Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih ile birlikte İsrailiyât'ı en çok nakledenler arasında zikredilmektedir.⁴⁴ Abdullah b. Selâm peygamberler tarihi, insan ve kâinatın yaratılışı, fiten-melâhim ve kıyamet alametlerine dair birçok rivâyet nakletmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'e isnad edilmeksizin sadece kendisine nispet edilen bu türden bilgi ve rivâyetlerin, onun İslam öncesi kültürüne dayandığını düşünmek mümkündür.⁴⁵

Sahabilerin özellikle Medine'de Yahudilerle yakın ilişkide olup birbirlerinden tecrid edilmemiş bir şekilde hayatı paylaştıklarını; buna ilaveten ilk dönemlerden itibaren nakledilmeye başlanan ve bilhassa tefsir ve tarih (kısmen de hadis) kaynakları içerisine yerleşen İsrailî rivâyet ve haberlerin çok çeşitli oluşunu dikkate aldığımızda rahatlıkla söyleyebiliriz ki onlar bu tür haberleri almak ve nakletmek konusunda çok az tenkit zihniyetine sahip olup, fazlasıyla mütesahil davranmışlardır. Bunun sebeplerinden daha sonra bahsedilecektir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, herhangi bir yerde bir "rivâyet" bulunduğu zaman onun uydurulmuş olma ihtimalini her zaman göz önünde bulundurmak gerekir. Bilinen bir husustur ki özellikle ilimler konusunda otorite kabul edilen belli şahısların adı kullanılarak rivâyetler uydurulmuş ve nakledilmiştir. Mesela özellikle tefsir konusunda otorite kabul edilen İbn Abbas'a, kendisine ait olmayan bilgilerin nispet edildiği bilinmektedir. Nitekim âlimler, İbn Abbas'tan bize ulaşan belli başlı tefsir rivâyet tarihlerini incelemiş ve bazılarının güvenilir olmadığını belirtmişlerdir.⁴⁶ Buradan hareketle denebilir ki, ashaptan özellikle ilim konusunda öne çıkan bazılarına, söylemedikleri şeyler isnad edilmiş olabilir. Bunlar da çoğunlukla hadis âlimleri tarafından tespit ve tetkik edilmiştir. Fakat uydurma rivâyetlerin bulunma ihtimali, sahabenin İsrailî haberlerle sıkı ilişkisini ortadan kaldırıp, tefsir kitapları içerisine giren bu kadar çok rivâyetin yükünü sadece sonraki nesillere yüklemeye bir gerekçe olamaz.

Kanaatimize göre ahabın İsrailî rivâyetleri gayet rahat bir şekilde

43 Na'nâ'a, *age.*, s. 160; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selâm", *DİA*, (İstanbul: 1988), I, 134-135.

44 Âmâl Muhammed Abdurrahmân Rabî, *el-İsrâîliyyât fî Tefsîri't-Taberî*, (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/2005), s. 44-47.

45 Hıdır, *age.*, s. 267.

46 Bkz. Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), IV, 237.

ele almış olmalarının temel sebeplerinden birisi Hz. Peygamber'in bu tür haberler karşısındaki tutumudur.

II. Hz. Peygamber ve İsrailiyat

Bize ulaşan kimi rivâyetlerden anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber zaman zaman ashabına İsrailoğulları ile ilgili kıssalar anlatmakta, onların tarihinden bahsetmektedir. Hatta rivâyetlere göre Rasulullah'ın bu anlatımları bazen uzun vakitleri kapsamaktaydı. Abdullah b. Amr'dan nakledilen bir rivâyette o şöyle demiştir: "Rasulullah bize sabahlayana kadar Benî İsrail'den bahsedirdi. Farz namazlardan başka bir şey için de kalkmazdı."⁴⁷

Hz. Peygamber'in, isnadının sahih olduğu belirtilen bu rivâyette geçen zaman diliminde ashabına neleri anlattığını kesin olarak bilmemekle birlikte, elimizdeki hadis derlemelerinde onun, İsrailoğulları'yla ilgili anlattığı bazı kıssaları bulabiliyoruz. Bu kıssalara örnek olarak şunlar sayılabilir: Allah'ın kendilerine zenginlik verip denediği kel, kör ve alaca tenli üç kişinin kıssası,⁴⁸ namaz kılarken annesi tarafından çağrılıp namazı terk etme ile annesine cevap verme arasında kararsız kalan, günlerini ibadetle geçiren Cüreyc adında bir rahibin kıssası,⁴⁹ Hz. İsa dâhil olmak üzere beşikte konuşan üç kişi hakkındaki kıssa,⁵⁰ kendilerini birbirinin kardeşi gibi gören ve biri günahkâr, diğeri ibadete düşkün ve çalışkan olan iki kişinin kıssası,⁵¹ arkadaşından bin dinar borç alan kişinin kıssası,⁵²

47 Ebû Dâvûd, "İlim", Hadis no: 3663; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 504.

48 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3464.

49 Buhârî, "Mezâlim", Hadis no: 2482.

50 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3436.

51 Ebû Dâvûd, "Edeb", Hadis no: 4901. Ebû Hureyre'den nakledilen bu rivâyet şöyledir: "İsrailoğulları içinde, birbirini kardeş gibi gören iki kişi vardı. Biri günahkârı, diğeri ise ibadette gayret gösteriyordu. Âbid olan, diğesine günah işlerken rastlardı da "Vazgeç!" derdi. Bir gün, yine onu günah üzerinde yakaladı. Yine "Vazgeç!" dedi. Öbürü ise: "Beni Allah ile baş başa bırak. Sen benim başıma müfettiş misin?" dedi. Diğeri: "Vallâhi Allah seni mağfiret etmez." Veya "Allah seni Cennet'ine koymaz!" dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ ikisinin de ruhlarını kabzetti. Bunlar, Âlemlerin Rabbi'nin huzurunda bir araya geldiler. Allah Teâlâ, ibadette gayret edene: "Sen Ben'im elimdekine kâdir misin?" dedi. Günahkâra dönerek: "Git, rahmetimle Cennet'e gir!" buyurdu. Diğeri için de: "Bunu ateşe götürün!" diye emretti. Ebû Hureyre (ra) der ki: "Adamcağız, Allâh'ın gazabına dokunan münâsebeatsız bir söz söyledi. Bu söz, dünyasını da âhiretini de helâk etti."

52 İbn Hanbel, *Müsned*, XIV, 246.



doksan dokuz kişiyi öldürmüş adamın kıssası,⁵³ çok susamış bir köpeğe ayakkabısıyla kuyudan su çıkarıp veren fahişe kadın kıssası,⁵⁴ kendisine tahta ayaklar yaptıran, altından bir yüzüğü olup (yüzüğün) kaşına güzel kokular yerleştiren ve yürüdükçe etrafa koku salan kadının kıssası.⁵⁵ İsrailoğullarıyla ilgili bu kıssaların yanında, Hz. Peygamber'in "sizden önceki ümmetler içinde..." diye başlayıp anlattığı bazı kıssalar da vardır. Bunlara mağaraya sığınan üç arkadaşı,⁵⁶ tevbe eden iki hükümdar,⁵⁷ Allah'ın bolca mal verdiği ve oğullarına öldüğü zaman cesedinin yakılmasını vasiyet eden baba⁵⁸ ve yarasını tedavi maksadıyla elini kesen ve kan kaybindan ölen kişinin kıssasını⁵⁹ örnek vermek mümkündür. Suheyb er-Rûmî'nin (v. 38/659) (ra) Hz. Peygamber'den naklettiği, önceki ümmetler içinde yaşamış hükümdar ve sihirbazıyla ilgili kıssa hayli dikkat çekicidir. Bu kıssa hadis kitaplarında, Burûc sûresinde sözü geçen Ashab-ı Uhdûd'la ilişkilendirilerek anlatılır.⁶⁰

Diğer yandan yine elimizdeki bazı rivâyetler, Hz. Peygamber'in Kur'ân'da bahsi geçen ve tarihte yaşamış bazı topluluklarla ilgili detaylı malumata sahip olduğunu da göstermektedir. Mesela İmam Ahmed b. Hanbel'in, Ferve b. Müseyk'ten aktardığı rivâyet bu hususta dikkate değer bir örnektir. Buna göre Ferve şöyle demiştir: "Rasulullah'ın yanına gelmiştim. Adamın biri Hz. Peygamber'e Sebe'nin bir yer adı mı, yoksa bir kadın mı olduğunu sordu. Peygamber Efendimiz ona cevaben şöyle buyurdu:

53 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3470.

54 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3467.

55 İbn Hanbel, *Müsned*, XVII, 459.

56 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3465.

57 İbn Hanbel, *Müsned*, VII, 336. Bu rivâyetin isnadının zayıf olduğu bildirilmektedir.

58 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3478. Burada anlatılan olay şöyledir: Ebû Saîd'in bildirdiğine göre Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Sizden öncekilerden bir adam vardı. Cenâb-ı Allah, ona bolca mal vermişti. Vefat edeceği zaman oğullarına şöyle sordu: Ben, sizin için nasıl bir baba oldum? Çocukları, "Hayırlı bir baba oldun" dediler. Adam, "Ben asla hayır işlemedim. Öldüğüm zaman beni yakın, sonra fırtınalı bir günde külümü savurun." dedi. Oğulları onun dediğini yaptılar. Öldüğü günde onu yakıp fırtınalı bir günde de külünü savurdular. Ama Aziz ve Celil olan Allah, onun vücudunu toplayıp bir araya getirdi ve ona sordu: "Böyle yapmaya seni sevk eden sebep neydi?" Adam, "Senden korktuğum için böyle yaptım" dedi. Bunun üzerine Cenâb-ı Allah, onu rahmeti ile karşıladı."

59 Buhârî, "Enbiyâ", Hadis no: 3463.

60 Müslim, "Zühd", Hadis no: 3005; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", Hadis no: 3340.

“Ne yer adıdır, ne de bir kadındır. Sebe’ bir erkektir. On Arap çocuğu vardı. Altısı Yemen’de, dördü de Şam’da yaşamıştı. Şam’da yaşayanlar ‘Akk, Lahm, Gassân ve Âmile’dir. Yemen’de yaşayanlar ise Ezd, Kinde, Mezhic, Himyer, Eş’arîler ve Enmâr’dır.” O adam tekrar sordu: “Yâ Rasulallah! Enmâr kimlerdir?” Rasulullah: “Has’am ve Becîle onlardandır” diye cevap verdi.”⁶¹

Rasulullah’ın İsrailoğulları ile ilgili olarak anlattığı kıssalardan hareketle söylemek mümkündür ki Müslümanlar, Hz. Peygamber’in devrinden başlayarak özellikle Medine’de birlikte yaşadıkları Yahudiler’in sahip oldukları bilgilere ilgi duymuşlar ve bunları gerektiği yerlerde kullanmışlardır. Rasulullah’ın anlattığı kıssalara bakıldığında bunların çoğunlukla ahlak, takva, âhîret hayatının varlığı, Allah’a itaat, Allah’ın merhametinin enginliği gibi hususlarla ilgili olduğu görülmektedir. Kissa anlatmanın va’z ve irşad konularındaki müspet etkisi göz önüne alındığında Rasulullah’ın böyle bir tarzı benimsemesi gayet tabii görünmektedir.⁶²

Bilindiği üzere kissa anlatma ve dinleme, Cahiliye devri denilen İslam öncesi dönemde de Araplar arasındaki edebi, ictimai ve kültürel hayatın tezahürleri arasında yer alan bir husustu. Cahiliye dönemindeki Araplar arasında “söz”ün gücünden faydalanan ve insanların karşısına geçip “söz” söyleyen şairler, hatipler, kâhinler kissa anlatma metodunu kullanırlardı. Anlatılan kıssalarının konusunu ise genellikle eyyâmü’l-Arab denilen kabileler arasında meydana gelmiş, daha çok savaşlar, bu savaşlarda gösterilen kahramanlıklar, yiğitlik ve cesarettten ibaret olaylar teşkil ederdi. Bunun yanı sıra Araplarla komşu milletler arasındaki savaşlar, bu savaşlar sonunda yapılan anlaşmalar ile afaki konuşmalar ve hayali olaylar kissa konuları arasında önemli bir yer tutardı. Ayrıca Kinde, ‘Âd, Semûd, Amâlika, Ashâb-ı Kehf, Arap dinleri ve inanışları, pazarları, kâhinleri, cinler ve benzer konular kıssacıların gerçek hayata uyup uymadıklarını düşünmeksizin çeşitli edebi üsluplarla anlatageldikleri kissa ve efsane konularından sadece birkaçıdır. Bu kıssalardan Yahudilerden öğrenmiş oldukları ‘Uc b. ‘Unuk kıssası⁶³ gibi aralarında geniş çapta ya-

61 İbn Hanbel, *Müsned*, XXXIV, 528.

62 Nitekim bu kıssalar derlenip özellikle çocukların ve gençlerin okuyabilecekleri şekilde resimlerle de süslenerek bir kitap halinde basılmıştır. Bkz. Mehmet Küçük, *Peygamber Efendimiz’den Kıssalar*, (İzmir: Muştu Yayınları, 2010).

63 Adı konusunda ihtilafların bulunduğu, İsrailiyât kaynaklı efsanevi bir dev. Rivayete göre tûfanda Hz. Nûh’un yanına gelerek kendisini gemiye almasını istemiş, fakat Nûh,

yılma imkânı bulanlar da vardır.⁶⁴ Anlaşılan o ki peygamberlik görevini ifa ederken Hz. Peygamber de mü'minlere vaaz ve nasihatlerde bulunmuş ve onlara her fırsatta, çeşitli vesilelerle vaaz etmiş, öğütler vermiştir. Rasulullah'ın vaazlarında eğitim-öğretimi ön plana aldığı dikkati çekecek kadar açıktır. Bu arada -yukarıda görüldüğü gibi- vaazları arasında ibretli yahut temsili mahiyette kıssalar anlattığı da olmuştur.

Rasulullah'ın özellikle İsrailoğulları hakkında kıssalar anlatması hususunda üzerinde durulması gereken nokta onun bu kıssalara nasıl muttali olduğudur. Çünkü genel kabule göre Rasulullah okuma-yazma bilmeyen ve önceki dinlere ait kitapları okumamış birisidir ve ayrıca o dinlere mensup, bilgi sahibi, âlim karakterli kimselerle uzun süre görüşüp onlardan bilgi de almamıştır.⁶⁵ Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da Hz.

“Git ey Allah'ın düşmanı! Seni gemiye alma emri almadım” diyerek onu geri çevirmiştir. Diğer bir rivayette ise Hz. Nûh'un ondan gemiye binmesini istediğinde, “Tabağım kadar gemine nasıl bineyim” dediği nakledilmektedir. Bir yoruma göre Üc, Nûh'a iman etmediği halde gemi yapımında kerestenin taşınmasında yardımcı olduğu için tûfanda boğulmamıştır. Hz. Mûsâ, Yûşa' b. Nûn'u hak dini tebliğ için Firavun'a gönderince Firavun'un yanında Üc da bulunmaktaydı. Üc, Firavun'un kızını almak için dev gibi kayalarla Benî İsrâil yurdunu yok etmek ister, fakat Allah oraya hüdhüd kuşunu gönderir ve hüdhüd büyük bir taşı oyarak Üc'un boynuna geçirir, daha sonra da onun beynini oyar. Bu sırada 20 zirâ boyundaki Mûsâ, 20 arşın zıplayarak 20 arşın boyundaki asâsı ile Üc'un ancak topuğuna erişebilir ve onu öldürür. Diğer bir rivayete göre Hz. Mûsâ on iki kabileden seçtiği on iki temsilciyi arz-ı mev'ûda gönderdiğinde Üc b. Unuk onları başının üzerindeki odun demetinin içine koyarak hanımına götürmüş ve ayağının altında ezmek istemiş, ancak hanımı onları öldürmeyip gördüklerini kavimlerine anlatmaları için geri gönderilmelerini söylemiştir. On iki temsilci geri döndüğünde durumu anlatmış, İsrâiloğulları da Allah'ın emrine rağmen orada çok zorba bir kavim bulunduğunu ileri sürerek (5/Mâide 22) vaad edilen topraklara girmemiştir. Nebi Bozkurt, “Üc b. Unuk”, *DİA*, (İstanbul, 2012), XLII, 35.

64 Mücteba Uğur, “Vaaz, Kısacılık ve Hadis'te Kussâs”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: XXVIII, s. 293-294.

65 Genel kabul bu olmakla birlikte, 16/Nahl 103. âyette geçen “Biz onların 'ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Hak'tan saparak kendisine yöneldikleri adamın dili a'cemî, bu ise apaçık bir Arapça'dır” ifadeleriyle ilgili olarak tefsirlerde bazı rivâyetler nakledilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber Mekke'de iken, geçmiş kutsal kitapları yazdığı belirtilen Hadramîlerin kölesi Ya'îş ve Benî Beyâda el-Hadramî'nin pek çok kitaba sahip Hıristiyan kölesi Cebr'in yanına gelip zaman zaman onlarla sohbet etmiştir. Yine rivâyetlere göre Hadramîlerin Yesâr ve Cebr adında Yemenli iki köleye sahip olduğu, bu kölelerin Tevrat'ı kendi dillerinde okuyabildikleri, Rasulullah'ın zaman zaman onlarla oturup konuştukları, bu sebeple Kureyşlilerin “Muhammed beraber oturup onlardan bir şeyler öğreniyor” dedikleri nakledilmektedir. Bahsi geçen âyet işte o iddiaları tekzip etmek üzere nazil olmuştur. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 299-300.

Peygamber'in İsrailî haberleri elde etme yöntemi konusu genellikle üstü kapalı geçilmektedir.⁶⁶ Oysa Rasulullah'ın bu haberleri nasıl elde ettiği, bize göre üzerinde konuşulması ve adının konulması gereken bir meseledir.

Rasulullah'ın anlattığı bu kıssalar genellikle oldukça uzundur. Kıssalarda Allah'ın ulûhiyetine yahut peygamberlerin peygamberlik vasfına zarar verecek unsurlar bulunmaz. Bununla birlikte kimi yerlerde sünnettullah'a ters düşer görünen yahut Kelamî açıdan sorunlu kabul edilebilecek bazı anlatılar vardır. Fakat terğib-terhib kabilinden olduğu ve masal karakterine sahip bulunduğu için bu durum normal karşılanabilir. Bu kıssa ve haberlerin Rasulullah'a ulaşması hususunda iki ihtimal vardır: Birincisi, Rasulullah bunları Yahudi yahut Hıristiyanlarla görüşmesi sonucunda öğrenmiş, hafızasına almış ve ashabına aktarmıştır. İkincisi, Rasulullah bunlara vahyen muttali olmuştur. Kur'ân'da yer almadıklarına göre de bunlara "gayr-i metluv vahiy" (okunmayan/Kur'ân'a girmemiş vahiy) demek gerekecektir.⁶⁷ Fakat bilindiği gibi Rasulullah'ın Kur'ân dışında vahiy alıp almadığı meselesi ulema arasında tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmaların neticesi olarak çoğunluk ulemanın Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da vahiy geldiğini kabul ettiği görülmektedir.⁶⁸ Bununla birlikte kabul edenler nezdinde dahi bu tür vahyin içerisine Hz. Peygamber'in İsrailoğulları yahut geçmişte yaşamış başka bazı kavimlerle ilgili sahip olduğu detaylı bilgilerin girdiğini söylemek zordur. Çünkü bu tür vahyi kabul edenler daha ziyade Hz. Peygamber'in yaptığı içtihatları, ibadetler hakkında söylediği ve Kur'ân'da yer almayan bazı hususları (yani genel olarak Sünnet'i) Kur'ân dışı vahiy olarak belirlemişlerdir. Mesela İmam Mâturîdî'nin bu hususta yaptığı ayırım bunun güzel bir örneğidir. Ona göre Hz. Peygamber'e üç tür vahiy gelmiştir: a) Kur'an vahiyi. Hz. Pey-

66 Mesela bkz. Na'nâ'a, *age.*, s. 199-201; Hıdır, *age.*, s. 253-256.

67 Nitekim Abdullah Aydemir de bu kıssaların Rasulullah'a vahiy yoluyla bildirildiğini şu sözleriyle kabul etmektedir: "Bazı müellifler de, sahih hadislerde geçen Benû İsrâîl'e, Hıristiyanlar'a ve diğer millet ve kavimlere ait Hz. Peygamber'in beyanlarına dikkatimizi çekerek bunları, İsrailiyat'ın nakline ve Ehl-i Kitab'a müracaata delil gösteriyorlar. Bunlar hadistir, yani Hz. Peygamber'in sözleridir. Biz bunları İsrailiyat olarak değil, Rasulullah'ın hadisi olarak okuyoruz. Hz. Peygamber'in "hakk"dan başkasının çıkmadığı ağızından dökülmüş olan bu sözler, nasıl olur da başkasıyla kıyas edilebilir? Bir fânininki ile ölçülebilir? Sonra, "Kendi (re'y ü) hevâsından söylemez O. O, kendisine (Allah'tan) ilka edilen bir vahyden başkası değildir" (53/Necm 3-4) âyeti iyi düşünülmelidir." Aydemir, *age.*, s. 27.

68 Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *DİA*, (İstanbul, 2012), XLII, 442.

gamber'e gelen vahiyden öncelikle bu vahiy anlaşılır. b) Beyan vahyi. Hz. Peygamber'e Cebrâil vasıtasıyla veya Allah'ın dilediği başka bir şekilde tebliğ edilip insanların lehlerine ve aleyhlerine olanı (helâl ve haramları) açıklayan vahiydir. c) İlham ve ifham vahyi. İnsanlar hakkında Allah'ın bildirdiği şekilde hüküm vermenin gerekliliğinden söz eden âyetin⁶⁹ işaret ettiği vahiydir. Rasulullah'ın dinî konularda yaptığı açıklamalara ilişkin olarak Allah'tan gelen ve doğruyu hissettiren ilhamlardan meydana gelir.⁷⁰

Bizim kanaatimize göre Hz. Peygamber'in özellikle İsrailoğulları ile ilgili anlattığı kıssaları gayr-i metluv vahyin içine yerleştirmek isabetli değildir. Çünkü gayr-i metluv vahyin mevcudiyetinin tartışmalı oluşu bir yana, Rasulullah'tan bu kıssaların vahiy mahsulü olduğunu ihsas eden bir açıklama da (mesela "bana vahyedildi ki" gibi) gelmemiştir. Diğer yandan Rasulullah'ın, bazı kıssaları da ihtiva eden vahiyleri katiplere yazdırdığı ve namazlarda okuduğu; yani onları "Kur'ân" olarak tebliği ettiği kesin olarak bilinirken aynı tavrı burada söz konusu edilen kıssalara göstermemiş olması da onların vahiy olmadığını bir delilidir.⁷¹

Geldiğimiz noktada anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber her ne kadar kitaplarını okumasa da zaman zaman kendileriyle yaptığı görüşmeler, çe-

69 4/Nisa 105.

70 Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk: Mecdî Bâslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), IX, 168.

71 Makalenin asıl konusu gayr-i metluv vahyi tartışmak değildir. Bununla birlikte yeri geldiği için belirtmek gerekir ki, tarihsel serüvenine bakıldığı zaman gayr-i metluv vahiy kabulünün, insanların re'y ve içtihadı başvurmaktan -ki bu durumda bu insanların içine Hz. Peygamber de dâhil edilmektedir- alıkonulmasına hizmet ettiği görülmektedir. Diğer taraftan, Rasulullah'ın her hareketinin ve sözünün bir vahiy sonucu olduğu iddia edilip, Peygamber, melekler gibi sadece emirleri uygulayan, iradesiz bir varlık haline getirildiğinde, daha sonraki nesillerin ilk dönemdeki uygulamaları her zaman ve zeminde aynı şekilde hayata geçirmeleri ve kendi başlarına nasları yorumlayıp içtihat yapmamaları istenmiş olmaktadır. (Mehmet Yaşar Soyalan, *Vahiy Savunması*, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008), s. 239-240.) Bu sebeple genel olarak ortada bir gayr-i metluv vahiy olduğunu değil, Rasulullah'ın içtihat yaptığını (Rasulullah'ın, İsrailoğullarına ait kıssaları gerekli gördüğü yerlerde cemaatine anlatması da bir tür içtihatdır), içtihadında hata var ise Kur'ân vahyi ile düzeltilmesini, hata yok ise öylece kalıp Sünnet'i oluşturduğunu düşünmek daha makuldür. Rasulullah'ın "Bana vahyo-lundu" diyerek Kur'ân'da zikri geçmeyen bazı hususlardan bahsettiği hadis rivâyetlerinin problemleri ve zikrettiğimiz "sünnet" görüşüyle ilgili olarak bkz. Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslamiyat*, C. I, sy. 1, s.

şitli zaman ve mekânlarda bir arada bulunmalar sebebiyle bu kıssaları Yahudi ve Hıristiyanlardan şifahi olarak duymuş olmalıdır.⁷² Müslümanlar Medine'ye göç ettikleri zaman orada yerleşik bulunan Yahudilerle yakın temas kurmak durumunda kaldılar. Onlarla aynı mekânları paylaşıyorlar ve birbirlerinin hallerinden haberdar oluyorlardı. Yahudiler “kitap” sahibi ve vahiy kültürüne aşina insanlardı. Ayrıca vahiyle içli-dışlı oldukları uzun tarihleri boyunca birçok haber ve bilgiyi dağarcıklarında biriktirmiş ve nesilden nesile aktaragelmışlerdi. Medine'de Yahudiler'e ait Beytü'l-Midrâs isminde bir mabed/okul vardı ve orada ibadetlerini ifa etmenin yanında bir çeşit eğitim faaliyeti de yürütüyorlardı. Kaynaklarda, Arapça “Beytü'l-Midrâs”, İbranice ise “Bet-ha Midrash” diye isimlendirilen ve “Tevrat okunan yer” manasına gelen bu mabedi, Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Zeyd b. Sâbit gibi sahabilerin ziyaret ettiği kaydedilmektedir.⁷³ Hz. Peygamber oraya giderek Yahudileri İslâm'a davet etmiş, bazen de ölçsüz davranışları sebebiyle onları uyarmıştır. Zina eden iki Yahudi'ye nasıl bir ceza vermek gerektiği Yahudiler tarafından kendisine sorulduğu zaman da Beytü'l-Midrâs'a gitmiş ve Yahudileri Allah'ın kitabını kabule davet ederek zânîler hakkında recm cezası vermiştir. Aslında Tevrat'ta da yer alan bu hükmü inkâr eden Yahudilerle ilgili olarak Âl-i İmrân sûresinin 23. âyeti nâzil olduğu söylenmektedir. Bu âyet dolayısıyla birçok müfessir Beytü'l-Midrâs'tan bahsederek hadiseyi naklederler.⁷⁴ Hz. Peygamber'in burayı ziyaretiyle ilgili İbn Ömer'den ilginç bir rivâyet de nakledilmektedir. Buna göre Yahudiler içlerinden zina eden birisi hakkında hüküm vermesi için Hz. Peygamber'i Beytü'l-Midrâs'a davet etmişler. Oraya gittiği zaman Tevrat'ı istemiş. Yahudiler Tevrat'ı getirdiklerinde altındaki yastığı alıp Tevrat'ın altına koymuş ve “Sana ve seni indirene iman ettim” demiştir.⁷⁵ Hz. Ebû Bekir'in Yahudiler'e ait bu okulu ziyareti ve orada bulunan

72 Bazı araştırmacılar Hz. Peygamber'in anlattığı, İsrailoğullarından nakledilen bu kıssaların onların kitaplarında yer olmadığını, dolayısıyla bunların şifahi anlatım yoluyla insanlar arasında dolaşan kıssalar/hikâyeler olduğunu tespit etmişlerdir. Bkz. Muhtinin Uysal, “Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya: 2006), sy. 22, s. 44.

73 Ahmet Önkâl, “Beytülmidrâs”, *DİA*, (İstanbul: 1992), VI, 95; Hıdır, *age*. s. 199.

74 Önkâl, “Beytülmidrâs”, VI, 95. Tefsirler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 288-289; Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), VII, 178.

75 Ebu Davûd, “Hudûd”, Hadis no: 4449. İbn Hacer burada kastedilenin Tevrat'ın (tahrife uğramamış) aslı olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'in sözünü te'vil etmeye girişir. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahî-*

Finhâs adındaki bir rabbiyle yaptığı tartışma (ve kavga) da kaynaklarda yer alır.⁷⁶

Ayrıca Hâkim'in (v. 405/1014) *Müstedrek*'inde yer alan şu rivâyet de bu durumu destekler mahiyettedir. İbn Abbas'tan nakledilen rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Tevrat'ta 'Kimin ömrünün uzaması ve rızkının artması hoşuna giderse sıla-i rahim yapsın' diye yazılıdır."⁷⁷ Her ne kadar Rasulullah'ın okuma bilmemesi ve bu sebeple önceki kutsal kitapları okumamış olması; ayrıca *Müstedrek*'te zayıf ve uydurma hadisler bulunduğu söylenmesi⁷⁸ bu hadisin sıhhatine gölge düşürüyorsa da buradaki "Tevrat'ta yazılıdır" ifadesinin Rasulullah'ın Tevrat'ı okuduğu değil ama orada yazılı olan bir şeyi başkalarından duyduğu anlamına geldiğini söylemek de mümkündür.⁷⁹ Aynı toplumda bulunan ve

hi'l-Buhârî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), XII, 172.

76 Anlatıldığına göre Hz. Ebû Bekir bir gün Beytül-Midrâs'a girmiş ve orada Finhâs adındaki bir rabbi ile tartışmaya girmiştir. Tartışma sonunda Hz. Ebû Bekir Finhâs'ın yüzüne şiddetle vurur ve, "Ey Allah düşmanı! Allah'a yemin ederim, eğer aramızda antlaşma olmasaydı boynunu koparırdım. Gerçekten doğru kimselerseniz bizi yalanlamak için elinizden geleni ardınıza koymayın!" der. Bunun üzerine Finhâs Hz. Ebû Bekir'i Hz. Peygamber'e şikâyet eder ve "Ey Muhammed! Bak ki arkadaşın bana ne yaptı!" der. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'e niçin böyle yaptığını sorduğunda o şöyle cevap verir: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bu Allah düşmanı, Allah'ın fakir, kendilerinin ise zengin olduğunu iddia etti. Bunu duyunca Allah için hiddetlendim ve yüzüne vurdum" diye cevap verir. Finhâs, Ebû Bekir'in söylediklerini inkâr edince, Allah Teala onu yalanlamak ve Ebû Bekir'i tasdik etmek için, "Allah fakir biz ise zengin diyenlerin sözünü muhakkak ki Allah işitmiştir. Onların (bu) dediklerini, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ile birlikte yazacağız ve diyeceğiz ki: Tadın o yakıcı azabı!" meâlindeki Âl-i İmrân sûresinin 181. âyetini indirmiştir. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, Thk: M. es-Sekâ-İ. el-Ebyârî-A. eş-Şelebî, (Kâhire: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa Bâbî el-Halebî, 1375/1955), I, 558-559; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII, 441-442. Taberî, Ebû Bekir'in kızması ve Finhâs'a bu sebeple vurması üzerine aynı sûrenin 186. âyetinin indiğini de söyler: "Andolsun ki, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz; sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve müşriklerden birçok üzücü sözler işiteceksiniz. Eğer sabreder ve takvâ gösterirseniz, muhakkak ki bu, (yapılacak) işlerin en değerlisidir."

77 Hâkim, Ebû Abdullâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, Thk: Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), IV, 177. Hâkim bu rivâyetin senedinin sahih olduğunu ama Buhârî ve Müslim'in bu şekilde rivâyet etmediklerini; Zührî'nin Hz. Enes'ten naklettiği ("Tevrat'ta yazılıdır" kısmı bulunmayan) benzer bir rivâyeti eserlerine aldıklarını belirtir.

78 İbrahim Hatiboğlu, "el-Müstedrek", *DİA*, (İstanbul: 2006), XXXII, 134.

79 Konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Hıdır, *age.*, s. 535-537.

birbirinden soyutlanmış bir hayat yaşamayan Araplar ve Yahudilerin bu şekilde birbirlerinden etkilenmeleri gayet tabiidir. Kaldı ki önceleri bir Hıristiyan iken Medine'ye gelip Müslüman olan Temîm ed-Dârî'nin (v. 40/661) Cessâse kıssasını Rasulullah'a anlatması, onun da bu kıssayı minberden ashabına aktarması⁸⁰ örneği de Hz. Peygamber'in vaazlarında yahut sair zamanlarda ashabına anlattığı geçmiş zaman ümmetlerine ait kıssaları Yahudi, Hıristiyan yahut başka bazı din mensuplarından duymuş olduğuna delil olarak kabul edilebilir.⁸¹ Muhammed İzzet Derveze'nin bütün bu söylediklerimizi özetler mahiyetteki şu tespiti son derece dikkate değerdir: "Bize göre Hz. Peygamber, bazılarının iddia ettiklerinin aksine, içinde yaşadığı toplumda tedavülde olan, gerek Tevrat ve İncil'de gerekse başka yerlerde zikredilen geçmiş toplumlar ve peygamberlerle ilgili kıssaların, haberlerin, mekânların ve kalıntıların çoğunu biliyordu. Aynı şekilde Hz. Peygamber Arap Yarımadası'ndaki insanların hayat ve düşünce tarzlarını, örf ve âdetlerini, uzak geçmişteki atalarıyla ilgili haberleri bildiği gibi, yarımada komşu bölgelerde yaşayan insanların ve toplumlarını durumları hakkında da çok şey biliyordu. Bunun böyle olması eşyanın tabiatı gereğidir. Çünkü Hz. Peygamber risalet ve nübüvvet öncesi dönemde Mekke'de bulunan Ehl-i Kitapla ilişki kurmuştu. Dinî meselelerle ilgili olarak Ehl-i kitapla fikir alışverişinde bulunmuş, ilâhî kaynaklı kitapların muhtevası hakkında onlarla konuşmuş, onlara kulak verip dinlemiştir. Bize göre bu bilgi alışverişi bisetten sonra da devam etmiş, ilişki kurduğu bu kimseler Rasulullah'taki peygamberlik alametlerini görüp iman edince sona ermiştir."⁸² Derveze'ye göre, "O kâfirler, 'Bu Kur'an Muhammed'in uydurmasıdır. [Ehl-i Kitap'tan Addâs, Cebr gibi] bazı adamlar da bu işte ona yardım etmektedir' dediler ve böylece onlar düpedüz bir zulüm/çarptırma ve iftirada bulunmuş oldular." (25/Furkân 4), "Biz o kâfirlerin, 'Bu Kur'an'ı Muhammed'e [Ehl-i Kitaptan, Addâs, Yaîş veya Cebr isimli] bir insan öğretiyor' dediklerini elbet biliyoruz. Ne var ki onların sözünü et-

80 Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Thk: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), I, 488; Halit Özkan, "Temîm ed-Dârî", *DİA*, (İstanbul: 2011), XL, 420.

81 Yukarıda zikri geçen redd-i şems rivâyetini değerlendirdiği makalesinde M. Said Hatiboğlu da bu tür İsrailî haber ve rivâyetleri bizzat Hz. Peygamber'in Medine'deki Yahudilerden duymuş ve ashabına anlatmış olma ihtimalinden bahsetmektedir. M. Said Hatiboğlu, "Büyük Âlimler-Büyük Hatalar - Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlîli", *İslamiyat*, C. II, sy. 1, 1999, s. 7-13.

82 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), I, 175.

tikleri kişinin dili yabancı bir dildir; Kur'an'ın dili ise fasih bir Arapçadır" (16/Nahl 103) mealindeki ayetler, Rasulullah'la Ehl-i Kitap'tan ilim sahibi olduğunu bildikleri bazı kişiler arasındaki ilişkiyi kâfirlerin dillerine dolması sebebiyle nazil olmuştur. Bu âyetler Rasulullah'ın onlardan [daha sonra vahiy diye tebliğ ettiği] bir şey öğrendiği düşüncesini reddeder ama onlarla ilişki içinde olduğunu reddetmez.⁸³

A- Hz. Peygamber'in İsrailiyat Karşısındaki İki Tavrı

Hz. Peygamber'in İsrailiyat karşısındaki tutumuna geçmeden önce belirtmek gerekir ki Rasulullah hayatın çeşitli alanlarında genel olarak Ehl-i Kitâb'a, özel olarak da Yahudilere muhalefeti tercih etmiştir. Bunun son derece anlaşılır bir sebebi vardır. Şöyle ki, Hicret'ten sonra Medine'de ve diğer İslamî bölgelerde Müslümanlar Ehl-i Kitap denilen Yahudi ve Hıristiyanlarla geniş çapta ilişki içinde olmuşlardır. Hz. Peygamber'in risaletine kadar mensup oldukları din ve mukaddes kitaplarıyla mağrur olan bu gayri müslimler, ümmi olan ve o zamana kadar kendileri gibi şerefli menkıbe ve geçmişe sahip olmayan Araplar üzerinde büyük bir otorite kurdular. Ticarete ve önemli bazı sanayi kollarına da hâkim olan bu gruplar Arapları ileri derecede bir aşağılık duygusuna sürüklemişlerdi.⁸⁴ Bu nedenle Rasulullah Medine'ye hicretten sonra, özellikle ilk zamanlarda Yahudiler'e birçok konuda muhalefeti tercih ederek ve ashabına öğütleyerek İslami kimliğin inşâ sürecini sağlamlaştırma çabası içerisinde oldu. Mesela Rasulullah ayakkabı ve mestle namaz kılma,⁸⁵ namazdaki oturuş şekli ve diğer bazı meseleler,⁸⁶ Aşûrâ orucu,⁸⁷ cenazeyi defnetme sırasındaki bazı uygulamalar,⁸⁸ saçları boyamak⁸⁹ gibi hususlarda Yahudi ve Hıristiyanlara muhalefet etmeyi benimsemiş ve ashabına da böyle emretmiştir. Bununla birlikte müşrikler ve Ehl-i Kitap kıyaslaması söz konusu olduğunda Rasulullah'ın doğal olarak Ehl-i Kitap'ı tercih ettiği de bir hakikattir. Buhârî'de geçen ve İbn Abbas'tan nakledilen şu rivâyet de

83 Derveze, a.y.

84 Aydemir, *age.*, s. XIV.

85 Ebû Dâvûd, "Salât", Hadis no: 635, 652.

86 Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Thk: Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, tsz.), VII, 316.

87 İbn Hanbel, *Müsned*, II, 547.

88 Tirmizî, "Cenâiz", Hadis no: 7227.

89 İbn Hanbel, *Müsned*, VII, 107.

bu durumu izah etmektedir: “Rasulullah saçlarını [ortadan ayırmaksızın] sarkıttı. Müşrikler saçlarını ayırır, Ehl-i Kitap mensupları ise saçlarını salardı. Rasulullah, kendisine emir gelmeyen konularda Ehl-i Kitap’a uymaktan hoşlanırdı [bu yüzden saçlarını salıyordu]. Ama daha sonra saçlarını ayırmaya başladı.”⁹⁰

Diğer yandan elimizdeki rivâyetlerden hareketle Rasulullah’ın (sav) genel anlamda İsrailiyat karşısındaki tavrını ortaya koymaya çalıştığımızda onun hem İsrailiyat’ın verileriyle ilgilenilmesini yasakladığını hem de Yahudiler’den nakle izin verdiğini görüyoruz.

Zeyd b. Eslem’den nakledilen bir rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ehl-i Kitap’tan herhangi bir şey sormayın. Onlar kendileri sapmışken size doğru yolu gösteremezler. Ashabın “İsrailoğulları’ndan nakilde bulunalım mı?” şeklindeki bir soruya O, “nakledebilirsiniz, bunda bir sakınca yok” diye cevap vermiştir.”⁹¹

Bu rivâyetten anlaşıldığına göre Rasulullah, ashabın özellikle dinin hayata aksettirilmesi hususunda Ehl-i Kitap’tan (bu ifadeyle kastedilen çoğunlukla Yahudilerdir) herhangi bir şey sormasını istememektedir. Bu yasağı özellikle dinin hayata aksettirilmesi konusuna hasretmemizin sebebi, rivâyetin devamında yer alan “onlar kendileri sapmışken size doğru yolu gösteremezler” ifadesidir. Çünkü İslam Yahudi yahut genel olarak Ehl-i Kitap’ın dini anlamak, yorumlamak ve hayata aktarmak gibi konularda yanlışta olduklarını söyler. Yoksa insan hayatına taalluk eden bütün meselelerde onların yanlışta olduğu iddiasında değildir. Bu durumda “onlardan nakilde bulunabilirsiniz” şeklindeki izni de “onların size bir yol çizmesine, sizi yönlendirmesine ve size dini öğretmesine izin vermediğiniz müddetçe anlattıkları haberleri duyup aktarmanızda bir sakınca yoktur” şeklinde anlamamız mümkündür. Esasında bu durum Rasulullah’ın genel anlamda Ehl-i Kitâb’a muhalefet etmesinin de bir sonucu olmuş olur.

Başka bazı rivâyetlerde Rasulullah’ın aştan bazılarının başka din/kültürlere ait kitap yahut sahifeleri okumasına ya da getirip kendisine göstermelerine şiddetli tepki verdiğini görüyoruz. Mesela bir rivâyete göre Hz. Ömer birisinden duyup işittiği bir kitabın bazı bölümlerini kendisi için yazdırmış, sonra gelip Rasulullah’a okumak istemiş fakat O

90 Buhârî, “Menâkıb”, Hadis no: 3558.

91 Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, VI, 110.

bu duruma çok kızmış ve -özetle- kendisinin ve getirdiği vahyin ashabına yeterli gelmesi gerektiğini, böyle şeylere tevessül etmelerinin yanlış olduğunu belirtmiştir.⁹²

Benzer bir rivâyeti Taberî (v. 310/922) de nakletmektedir. Taberî, “Kendilerine okunmakta olan Kitâb’ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi?” (29/Ankebût 51) âyeti Ehl-i Kitâb’a ait kitaplardan bazı bölümleri istinsah eden bir grup sahabi hakkında nazil olduğunu belirterek tabiûndan olan Yahyâ b. Ca’de’den şu rivâyeti nakleder: “Müslümanlardan bazıları, Yahudilerden duydukları birtakım sözleri yazdıkları kitap/sahifeleri Hz. Peygamber’e getirdiler. Hz. Peygamber bu sahifelere bir göz attı ve onları yere atarak, ‘bir topluluğun ahmaklık veya dalaleti için, peygamberlerinin getirmiş olduğundan yüz çevirip başka nebilerin kendi kavmine getirdiklerine rağbet etmeleri yeter’ buyurdu. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.”⁹³

Taberî’nin bahsettiği âyetin, bulunduğu bağlam itibariyle müşriklerle alakalı olmasından hareketle bu rivâyetin gerçeği yansıtmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü âyetin öncesi ve sonrası Peygamber’den mucize isteyen ve bu konuda eleştirilen müşriklerden bahsetmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber’in genel anlamda İsrailiyat’ı kesin bir biçimde yasakladığını söyleyen rivâyetler sınırlıdır. Bu durumda söz konusu yasağın Ehl-i Kitap kökenli bilgilerden tamamen uzak durulması anlamına gelmeyebileceğini; İslam’ın ortaya koymaya çalıştığı

92 Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, VI, 112. Farklı bir rivâyette Hz. Ömer’in bir Yahudi’den Tevrat’ın bazı bölümlerini kendisi için yazdırdığı, sonra da gelip Rasulullah’a okumak istediği belirtilir. Aynı şekilde, Hz. Peygamber’in eşi Hz. Hafsa da Yusuf (as) kıssası hakkında bir kitap getirince Rasulullah yine kızmış ve “Nefsim elinde olana yemin ederim ki, şayet Yusuf gelse, ben burada olduğum halde beni bırakıp ona tabi olsanız yoldan çıkmış olursunuz” demiştir. Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, VI, 113. İbn Abbas’ın da bir olay karşısında benzer bir tavır sergilediğinden bahsedilmektedir. Onun şöyle dediği de rivâyet edilmiştir: “Ey Müslümanlar! Allah’ın en son ve hiçbir beşeri unsurun karışmadığı vahyini ihtiva eden ve en son olarak Rasulullah’a indirilen kitabınız yanınızda olduğu ve Ehl-i Kitap’ın, Allah’ın âyetlerini değiştirip tahrif ettiğini, kitaplarını elleriyle yazdıklarını ve az bir parayla satmak için, ‘Bu Allah katındandır’ dediklerini Allah size haber verdiği halde nasıl olur da Ehl-i Kitap’a sorarsınız. Onlara bir şey sorma konusundaki bilgiler, sizi bundan menetmez mi? Allah’a yemin olsun ki onlardan hiçbir kimsenin size indirilen hakkında bir şey sorduklarını görmedik.” Buhârî, “İ’tisâm”, Hadis no: 7363; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VI, 110.

93 Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân fi Te’vîli’l-Kur’ân*, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), XX, 53.

kimlikle çatışan yahut onu değiştirmeye/bozmaya sebep olacak bilgilerin aktarılıp benimsenmesinin yasaklandığını söylemek mümkündür. Diğer yandan bu yasağın özellikle Medine döneminin ilk yıllarında gündeme getirilmiş olma ihtimalinden bahsetmek de mümkündür. Çünkü Medine'ye göç eden Müslümanlar, yeni yeni oluşturulmaya başlanan Müslüman kimliğine tehdit oluşturabilecek bir unsur olarak karşılarında sadece Yahudileri buldular. Yahudiler köklü bir dini geleneğe ve kültüre sahip olan ve vahyin desteğini her zaman yanlarında bulan bir topluluktu. Sadece Medine'de birlikte yaşadıkları komşularını değil Mekke'dekileri de bilgi ve uygulama bakımından etkilemiş bir gruptu. Dolayısıyla Medine'ye göç eden Müslümanları Yahudiler'in etkisinden korumak için Rasulullah'ın bazı tedbirler aldığını düşünmek mümkündür. En genel şekliyle "Yahudiler'e muhalefet" olarak tanımlayacağımız bu tavrın aynı zamanda stratejik bir tavır olduğunu söylemek gerekir.

Yasaklayıcı tavrın yanında, Hz. Peygamber'in Yahudiler'den rivâyete izin verdiğine ve bunda bir sakınca görmediğine dair hadisler de vardır. Bunların en meşhuru Abdullah b. Amr b. Âs'tan nakledilen şu rivâyettir. Onun bildirdiğine göre Rasulullah, "Benden bir âyet bile olsa başkalarına ulaştırın. Benî İsrail'den de rivâyette bulunun. Bunun bir sakıncası yoktur. Ama kim bana bir yalan isnad ederse ateşteki yerine hazırlansın."⁹⁴ buyurmuştur.

Rasulullah'ın Ehl-i Kitab'a karşı nötr bir tavır takınılmasını emrettiği ve "ne tasdik edin ne de tekzip edin" buyurduğu rivâyetleri de esasında "izin" bağlamında okumak mümkündür. Çünkü bu rivâyetlerde herhangi bir bilgi aktarımı yasaklanmamakta ama aktarılanlar karşısındaki inanç tavrının nasıl olması gerektiği belirlenmektedir. Rasulullah'ın bu tavrını anlatan, Ebû Hureyre'den rivâyet edilmiş bir hadis şöyledir: "Ehl-i Kitap, Tevrat'ı İbranice okuyor ve Müslümanlar için onu Arapça olarak açıklıyorlardı. Bunun üzerine Rasulullah, "Ehl-i Kitab'ı ne doğru kabul edin ne de yalan sayın. 'Allah'a ve bize indirilene iman ettik' deyin" buyurdu."⁹⁵

Başka bir rivâyette Ebû Nemle'den nakledildiğine göre o Rasulullah'la birlikte otururken zimmet ehlinde bir adam (Yahudi) gelip oradaki bir cenazeyi göstererek Rasulullah'a, "Ey Muhammed! Şu cenâze konuşur mu?" diye sormuştur. Rasulullah "Allah bilir" deyince Yahudi,

94 Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, VI, 109.

95 Buhârî, "Tefsîr", Hadis no: 4485; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, VI, 111.

“konuşur” diye cevap vermiştir. Ardından Rasulullah oradaki Müslümanlara şöyle buyurmuştur: “Ehl-i Kitap size bir şey anlattıklarında onları ne tasdik edin de tezkib edin. Biz Allah’a ve kitaplarına iman ettik deyin. Eğer söyledikleri bâtılsa tasdik etmemiş; yok eğer söyledikleri doğruysa yalan saymamış olursunuz.”⁹⁶

B- Hz. Peygamber’in İki Tavrının Uzlaştırılması

Hz. Peygamber’in İsrailiyat karşısındaki bu iki tavrı birbiriyle çelişir görüldüğünden, ulema bu çelişkiyi bertaraf etmek için çabalamıştır. Mesela Buhârî’nin şârihlerinden İbn Hacer (v. 852/1448) Ehl-i Kitap’a bir şey sorulmaması şeklindeki yasaklamayı, hakkında nas bulunmayan meselelerle sınırlandırır. Çünkü ona göre İslam kendine yeterlidir ve hakkında herhangi bir nas bulunmayan konularda Ehl-i Kitap’a sorup onların kitaplarından deliller bulmaya gerek yoktur. Ayrıca ona göre bu yasaklama, İslam’ın onayladığı bilgi ve hükümlerle, geçmiş ümmetler hakkındaki haberleri kapsamaz. Yine İbn Hacer’e göre, “Eğer sana indirdiğimiz şeyler hususunda şüphe içindeysen, senden önce kendilerine kitap indirilenlere sor” meâlindeki âyette⁹⁷ kendilerine sorulabileceklerden maksat “Ehl-i Kitap’ın iman etmiş olanları”dır. İman etmemiş olanlara bir şey sorulmamalıdır. Yine ona göre buradaki yasaklamanın inanç esasları ve Hz. Peygamber’in risaleti gibi konuları kapsadığı, bunların dışındakilerle ilgili olmadığını söylemek de mümkündür.⁹⁸

İbn Hacer’in bir başka değerlendirmesi de Hz. Peygamber’in Yahudiler’den rivâyet etmeyi yasaklamasıyla serbest bırakması arasında öncelik ve sonralık durumu olduğu şeklindedir. Yani Rasulullah önce ashabın İsrailiyât’la ilgilenmesini yasaklamış sonra serbest bırakmıştır. Dolayısıyla buradaki yasaklama Müslümanların fitneye düşüp kafalarının karışmasının mümkün olduğu, İslam ahkâmı ile dini esasların yerleşmesinden öncesine tekabül ederken; mahzurlu durum ortadan kalkınca, ibret almaya vesile olacağından, İsrailoğulları zamanında olmuş olayların anlatıldığı haberleri dinleyip nakletmeye izin verilmiştir.⁹⁹

Hz. Peygamber’den israiloğullarından haber nakletme konusunda

96 Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, VI, 110.

97 10/Yûnus 94.

98 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XIII, 334.

99 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 498.



hem yasaklayan hem de cevaz veren hadisler arasında bir çelişki bulunmadığını savunanlar bulunmaktadır. Bunlara göre Ehl-i Kitap'tan olanlarla münasebet kuran Ebû Hureyre, İbn Abbas gibi sahabiler, duydukları şeyin doğru yahut yanlış olduğunu test edebilecek ölçü ve metotlara sahiptirler. Yahut gerektiğinde tevakkuf edebilirler. Bu gibi sahabiler Ehl-i Kitap'a inanç esasları ve ahkâma dair değil, daha ziyade geçmişte yaşanmış bazı olay ve haberlerin detayları hakkında sorular sorup onlardan nakilde bulunmuşlardır. Diğer yandan Hz. Peygamber'in yasağı, henüz İslam ahkâmının yerleşmediği, İslam'ın başlangıç yılları için geçerlidir ve sahabilerin inanç bakımından herhangi bir fitneye düşmelerini önlemeye matuftur. Bu durumda sahabiler gibi kriterlere sahip olmayanların bu türden haberleri nakletmeleri caiz olmaz. Ama haberleri tahlil yeteneği ve bilgisine sahip kimseler tıpkı sahabiler gibi bu haberleri nakledip kullanılabilir.¹⁰⁰

Bahsi geçen çelişkili durumu telif hususunda ulemanın söyledikleri arasında bize göre en tutarlı açıklama, yasaklama ve serbest bırakma arasında bir öncelik-sonralık olduğunun söylenmesidir. Bunun dışındakiler hem yasağın ham de iznin alanını -Hz. Peygamber veya bir başka sahabe kesin bir biçimde açıklamamışken- daraltacak cinstendir. Ayrıca yukarıda nakledilen "Eğer sana indirdiğimiz şeyler hususunda şüphe içindeysen, senden önce kendilerine kitap indirilenlere sor" meâlindeki âyetle ilgili olarak İbn Hacer'in yaptığı "sadece iman eden Ehl-i Kitap'a sorulabilir" şeklindeki yorum da daraltıcı bir yorumdur. Çünkü âyette tanıklığa çağrılan sadece onların iman edenleri değil genel olarak Ehl-i Kitap'tır (daha ziyade Yahudiler). Diğer yandan Zehebî'nin "doğruyu yanlıştan ayırabilecek olan ve olmayan kimseler" şeklindeki ayrımı da tartışmaya açıktır. Zira yukarıdaki rivâyetlerde gördüğümüz gibi Hz. Peygamber, Hz. Ömer'e de Yahudi kitaplarıyla ilgilendiği için kızmıştır. Herhalde Hz. Ömer, doğruyu yanlıştan ayırt etme hususunda Ebu Hureyre yahut İbn Abbas'tan daha aşağı bir seviyede değildir.

Anlaşılan o ki, Hz. Peygamber Müslümanların özellikle Medine'deki varlığını temellendirme aşamasındayken, İslam'ın Yahudiler karşısında kendi başına/bağımsız bir kimlik olarak algılanması için bir gayret içerisinde olmuştur. Bu gayreti Yahudiler'e muhalefet etmek şeklinde tezahür etmiştir. Rasulullah, ashabının bu ilk dönemlerde, kendilerinin esasen iç-

100 Zehebî, *age.*, s. 51-52.

ten içe düşmanları olan ve kitabi bir kültüre sahip Yahudiler'den etkilenmelerini, böylelikle hem kendi peygamberliğine hem de tesis edilen yeni dine sahih bir biçimde gereken itinayı göstermelerini temin maksadıyla Yahudi kültürü ile aralarına sağlam bir set çekmek istemiştir. Sonraki zamanlarda özellikle kıssalar gibi sahabenin de ilgisini çeken hususlarda genel olarak Ehl-i Kitap'tan özel olarak da Yahudiler'den nakilde bulunma, onların anlattıklarını dinleme ve bunları başkalarıyla paylaşma gibi durumlara Rasulullah'ın izin vermiş olması da aynı bağlamda değerlendirilebilir. Buna göre Hz. Peygamber Medine'de iyice yerleşik duruma geçip Mescid'i merkeze alarak İslam medeniyetinin temellerini yükselttikten sonra, Müslümanların kökleri zedelemeyecek şekilde öncekilerin gerek kitabi gerekse şifahi bilgilerine yakın durmalarında bir sakınca görmemiştir. Bu durumda denebilir ki Hz. Peygamber'in İsrailiyat'a bakışı stratejik olup teolojik değildir. Bunun en önemli kanıtı Rasulullah'ın bizzat kendisinin İsrailoğulları'na ait kıssaları ahabına anlatması ve onların da bunu ilgiyle dinlemesidir.

III. Sahabenin İsrailiyata Bakışını Belirleyen Faktörler

Yukarıda görüldüğü üzere esasen Hz. Peygamber'in bizzat uygulamasıyla başlamış olan İsrailî rivâyetleri nakletme uygulaması sahabe sırasında da devam ettirilmiştir. Sahabe sonrası dönemde coğrafi sınırların genişleyip İslam topraklarının yeni insanlarla –mühtedi olsun olmasın- karşılaşması ve buna bağlı olarak İsrailî rivâyetleri kontrol etmenin giderek güçleşmesi sebebiyle bu tür rivâyet ve haberlerin Müslümanlar arasında yaygınlaşması daha da artmış; tebeu't-tâbiîn döneminde en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Bu devirde yetişen bazı müfessir ve kıssacılar, Kur'ân'daki peygamberler ve geçmiş milletlerle ilgili mücmel hususları vuzuha kavuşturmak için Ehl-i Kitap'tan geniş çapta nakiller yapmışlardır. Devrin insanlarının İsrailî haberlere tepki göstermemesi, her söylenenin doğru farz edilmesi ve hatta teşvik görmesi, işi hararetlendirmiş ve bu iş giderek yayılmıştır.¹⁰¹

Esasen ilk dönem insanlarındaki İsrailiyâta olan bu meyil, sahabe-den itibaren İsrailiyâta karşı takınılan tavrı açıklar mahiyettedir: İlk dönemlerde bu tür haber ve rivâyetlere karşı ciddi bir muhalefet ortaya konmamış, bunların yayılması hususunda gayet geniş davranılmıştır. İslam'ın

101 Aydemir, *age.*, s. 68.

ilk yıllarında İsrailiyata karşı fazla bir muhalefetin olmaması ve hatta bu rivâyetlerin nakledilip kaynaklarda kullanılmasını, öncelikli olarak hem Hz. Peygamber'in bizzat uygulamalarıyla hem de "İsrailoğulları'ndan rivâyette bulunmanızda bir sakınca yoktur..." hadisinin varlığıyla açıklamamız mümkündür. Hz. Peygamber gerek gördüğü zamanlarda, içlerinde gayet ilginç konuların anlatıldığı ve çoğunlukla İsrailoğullarına ait olan kıssaları ahabına anlatmış ve onların bu kıssaları iyice belleyip sonrakilere aktarmalarını istemiştir.¹⁰² Diğer yandan Yahudiliğin -büyük oranda konjonktür gereği- İslam'ı onaylamış görünmesi sebebiyle İslam'a büyük bir tehdit oluşturmayacağı; ayrıca İslam'ın da Yahudiliği teolojik, hukuki ve ahlaki konularda aştığı şeklindeki özgüvenin varlığı da sahabenin İsrailî rivâyetlerle münasebetini belirlemiştir.¹⁰³

Sahabenin bu tür rivâyetleri alıp aktarmadaki rahatlığının bir sebebi de Kur'an'ın kimi âyetlerinde Ehl-i Kitab'ın referans gösterilmesi olabilir. Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerîm hem kendisinden önceki kitapların tasdik edicisi (musaddik) olduğunu söylemekte¹⁰⁴ hem de özellikle bazı Mekki sûrelerde "Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun!"¹⁰⁵ demek suretiyle Ehl-i Kitab'ı müşrikler karşısında Müslümanların lehine olmak üzere bir çeşit referans mercii olarak konumlandırmaktadır. Zikir ehline sormakla ilgili âyetlerde Kureyşlilerin melek peygamber istekleri karşısında Allah Teala böyle bir sünnetinin olmadığını, bunu daha önce defalarca kendilerine peygamber gönderilmiş Ehl-i Kitab'a sorarak da iyice öğrenebileceklerini ifade eder.¹⁰⁶ Buradan hareketle, Mekke dönemindeki şartlar da dikkate alındığında, Müslümanlarla Ehl-i Kitab arasında görece yakınlığın bulunduğu, hatta Ehl-i Kitab'a olumlu atıfların Müslümanlarda bir çeşit destek etkisi meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar Medine döneminin ilerleyen zamanlarında Yahudilerle yaşanan gerginlikler ve Rasulullah'ın İslami kimliği tesis etmek maksatlı muhalif tavrı Müslüman-

102 Mesela Abdullah b. Ömer Hz. Peygamber'den duyduğu bu kıssalardan birisini anlatırken şöyle der: "Rasulullah'ın bir olay anlattığını işittim. Bunu bir veya iki defa -yedi defaya kadar saydı- işitmiş olsaydım (rivâyet etmezdim). Fakat onu çok defa işittim." Burada Rasulullah'ın anlattığı kıssa, İsrailoğullarından olup günaha batmış ve zina işlemekten çekinmeyen Kifl adında bir kişi ile ilgilidir. Bkz. Tirmizî, "Sifatü'l-Kiyâme", Hadis no: 2496.

103 Hıdır, *age.*, s. 31; Öztürk, *age.*, s. 191.

104 Mesela bkz. 2/Bakara 41, 91, 97; 3/Âl-i İmrân 3; 4/Nisa 47; 5/Mâide 46, 48.

105 16/Nahl 43; 21/Enbiyâ 7.

106 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 207; XVII, 413.



larda Ehl-i Kitab'a karşı genel bir soğukluk hali tesis etmiş olsa da onlar Yahudilerin şifahi kültürlerinde yahut kitaplarında yer alan bilgileri alıp aktarmaktan geri durmamışlardır.¹⁰⁷

Sahabenin tefsir ve sair konularda İsrailî haberlere meyilli olmasındaki belki de en önemli faktör, o dönem insanların bilgi/ilim konusuna bakış şekli ve Tanrı'yı, tarihi, dünyayı ve eşyayı algılama biçimidir. Bütün bu sayılan hususlarda günümüz modern insanından çok farklı bir algıya sahip ortaçağların insanları (Araplar, Yahudiler, Hristiyanlar vs.) bilgiyi vesikadan, laboratuvar ortamındaki deney ve gözlemden değil, semadan/nakilden tedarik etmekte ve genellikle işittiği şeyin doğruluğuna inanmaktadır.¹⁰⁸ Elde ettiği bilgi ve haberlere bu şekilde yaklaşan insanların, "akla aykırılık" kıstasları elbette daha gevşek olacak ve heybesini ne kadar doldurursa o kadar zenginleştiğini, bilgisinin arttığını ve mutlu olduğunu hissedecektir. Esasında İbn Haldûn'un tefsir kitaplarının içine bu kadar çok İsrailî rivâyetlerin girme sebebini açıklarken söyledikleri de bu durumu anlatmaktadır. İbn Haldûn rivâyet tefsirlerinin içinde her türden haberin bulunmasını izah ederken şöyle söylemektedir: "Bunun sebebi şudur: Araplar kitaptan ve ilimden anlamazlardı. Bedevilik ve ümmilik onların genel hali idi. Mükevvenâtın sebepleri, yaratılışın başlangıcı ve varlığın sırları gibi, insanların öğrenmeye meraklı oldukları şeylere ilgi duyduklarında bunları sadece kendilerinden önce vahiy almış Ehl-i Kitap'tan sorar ve bu konularda onlardan faydalanırlardı. Ehl-i Kitap ise ellerinde Tevrat bulunan Yahudilerle, bu gibi hususlarda onların dinlerine tabi olan Hristiyanlardı. Fakat o zaman, Araplar arasında yaşayan Yahudiler de onlar gibi bedeviydiler. Bu hususlarda Ehl-i Kitap'ın âlimlerinin bildiklerinden başka bir şey bilmezlerdi. Bunların çoğu da Yahudi dinine girmiş Himyerlilerdi. Bunlar Müslüman oldukları zaman, dikkat edilmesi gereken şer'i hükümlerle ilgili olmayan hususlarda, eskiden ne durumda idiyeler yine öyle kaldılar. Bu hususlar yaratılışın başlangıcına dair haberlerle, fiten-melâhim ve benzeri şeylerden ibaretti. Bunlar Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Abdullah b. Selâm gibi şahıslardı. İşte bu yüzden tefsir kitapları, fiten-melâhim gibi mevzularda İsrailî rivâyetlerle dolup taşı." ¹⁰⁹

107 Öztürk, *age.*, s. 191-192.

108 Öztürk, *age.*, s. 241.

109 İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn*, Thk: Halîl Şehhâde, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1408/1988, I, 554-555.

Sonuç

Çerçevesi daha sonra çok genişletilmiş olsa da İsrailiyât, öncelikle Yahudilerden, genel anlamda ise Ehl-i Kitap adı verilen, İslam gelmeden önce vahye muhatap olmuş ve belli bir vahiy kültürüne sahip toplulukların şifahi yahut kitabi kaynaklarından İslam'a aktarılmış haber ve rivâyetler demektir. Yukarıda görüldüğü üzere bu aktarım öncelikle Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Hz. Peygamber gerek gördüğü zamanlarda İsrailoğullarına ait olan kıssaları ashabına anlatmış ve onların da bu kıssaları sonrakilere aktarmalarını istemiştir. Rasulullah'ın bu kıssaları anlatmasının yanında, bize gelen haberlerde onun geçmiş kültürlerle dair kimi zaman detaylı bilgiler aktardığına da şahit olmaktayız. Hz. Peygamber'in bu bilgilere nasıl vakıf olduğu konusu bu hususların ele alındığı eserlerde genellikle üstü kapalı geçilmekte ve bu tür rivâyetler çoğunlukla sahih kabul edilen kaynaklarda yer aldığı için sadece "hadis" olarak değerlendirilmektedir. Fakat anlaşılan o ki Rasulullah bu bilgileri gerek Mekke, gerekse Medine döneminde karşılaşmış konuştuğu Ehl-i Kitap mensuplarından duymuş ve ashabına aktarmıştır. Rasulullah'ın anlattığı kıssalarda çeşitli olağanüstülükler ve ilginç bilgiler bulunsa da İslam'ın itikadi yapısını temelden sarsıcı şeylerin olmadığı açıktır.

Hz. Peygamber bir yandan bu kıssaları anlatırken bir yandan da özellikle Medine döneminde ashabın bu rivâyetlerle yakından ilgilenmesini yasaklamış görünmektedir. Birbiriyle çelişir gibi görünen bu durumu, yasaklama ve ciddi muhalefetin özellikle İslam'ın Medine'deki kimlik inşa sürecinin başlarına denk geldiğini söyleyerek aşmak mümkündür. Bu tavır esasen her türlü tehlikeye açık konumda bulunan çocuklara, daha sonra karşılaşmış ilgilendiklerinde üstesinden gelebilecekleri bazı şeyleri ilk başlarda yasaklamaya benzetmek yanlış olmasa gerektir.

Sonraki zamanlarda Hz. Peygamber, kendisine yalan söz atfetmek kaydıyla İsrailoğullarından haber nakletmeye izin vermiş; sahabe de hem bu iznin hem de yukarıda saydığımız muhtemel etkenlerin tesiriyle Ehl-i Kitap'ın haber ve rivâyetlerine ilgi duyarak özellikle Kur'ân'da mücmel bırakılan, Hz. Peygamber'in de genişçe izah etmediği hususları onlarla tamamlama yoluna gitmişlerdir.

Kaynakça

Âmâl Muhammed Abdurrahmân Rabî, *el-İsrâîliyyât fî Tefsîri't-Taberî*, (Kâhire: 1420/2005).

Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyât*, (Ankara: 1979).

Bâsamed, Nûr bn. Muhammed, *Mevkıfu's-Sahâbe min Rivâyeti'l-İsrâîliyyât fî't-Tefsîr: Dirâse ve Tahlîl*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Mekke: 1428/2007).

Bozkurt, Nebi, "Ûc b. Unuk", *DİA*, (İstanbul: 2012), XLII, 34-35.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed, *Sünenü'd-Dârimî*, Thk: Nebîl Hâşim el-Gamrî, (Beyrut: 1434/2013).

Derzeve, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (Kahire: 1383/1963).

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-İsrâîliyyât ve'l-Mevdû'ât fî Kütübi't-Tefsîr*, (Kâhire: 1987).

Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini ifade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslamiyat*, C. I, sy. 1, ss. 55-72.

Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Selâm", *DİA*, (İstanbul: 1988), I, 134-135.

Hâkim, Ebû Abdullâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, Thk: Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: 1411/1990).

Hatiboğlu, İbrahim; "el-Müstedrek", *DİA*, (İstanbul: 2006), XXXII, 133-134.

-----, "İsrâîliyyât", *DİA*, (İstanbul: 2001), XXIII, 195-199.

Hatiboğlu, M. Said, "Büyük Âlimler-Büyük Hatalar - Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlîli", *İslamiyat*, C. II, sy. 1, 1999, ss. 7-13.

Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, (İstanbul: 2010).

İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Thk: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: 1415/1994).

-----, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: 1379/1959).

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed,

Târîhu İbn Haldûn, Thk: Halîl Şehhâde, (Beyrut: 1408/1988).

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, Thk: M. es-Sekâ-İ. el-Ebyârî-A. eş-Şelebî, (Kahire: 1375/1955).

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk: Ali Şîrî, (Beyrut: 1408/1988).

-----, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk: Sâmî b. Muhammed Selâme, (Beyrut: 1420/1999).

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdü'l-Halîm, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, (Beyrut: 1490/1980).

Kuzudişli, Ali, "el-Kütüb'ten 'İsrailiyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. XVI, sy. 1, ss. 131-164.

Küçük, Mehmet, *Peygamber Efendimiz'den Kissalar*, (İzmir: 2010).

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Thk: Dr. Mecdî Bâselûm, (Beyrut: 1426/2005).

Na'nâ'a, Remzî, *el-İsrâîliyyât ve Eseruha fî Kütübî't-Tefsîr*, (Dimaşk-Beyrut: 1390/1970).

Önkal, Ahmet, "Beytülmidrâs", *DİA*, (İstanbul: 1992), VI, 95.

Özkan, Halit, "Temîm ed-Dârî", *DİA*, (İstanbul: 2011), XL, 419-421.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Halleri*, (Ankara: 2013).

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer Fahrüddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, (Beyrut: 1420/1999).

Soyalan, Mehmet Yaşar, *Vahiy Savunması*, (İstanbul: 2008).

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Kâhire: 1394/1974).

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Thk: Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, (Kahire: tsz.).

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: 1420/2000).

-----, *Târîhu't-Taberî*, (Beyrut: 1387/1967).

Uğur, Mücteba, "Vaaz, Kıssacılık ve Hadis'te Kussâs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, XXVIII, 293-294.

Uysal, Muhittin, "Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya: 2006), sy. 22, ss. 33-58.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Vahiy", *DİA*, (İstanbul: 2012), XLII, 440-443.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, (Kâhire: 1986).

Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı
The Companions' Outlook on Israiliyat in Commentary of The Qur'an
Nihat Uzun

Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhî Rivayeti Meselesine
Bakışları
*Western Scholars Point of View on The Written-Oral Transmission of
Hadith*
Dilek Tekin

Ölü Deniz El Yazmaları ve Tarihteki Yeri
Dead Sea Scrolls and Their Place in History
Halil Temiztürk

Mevdûdî'nin Enfal 67 ve 68. Ayetler Hakkındaki Yorumuna Eleştirel Bir
Yaklaşım
A Critical Approach to Maududi's Interpretation of Anfal Verses 67 and 68
Enes Büyük

تغيير السلوك عند الغزالي من منظور علم النفس التربوي
*Change of Behavior According to al-Ghazali from the Perspective of
Islamic Education*
يوسف آيدين

Kendi Dilinden İsmâîl Hakkî Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti
İsmâîl Hakkî Bursevî's Life and Personality from His Own Perspective
Necmi Sarı

Çeviri/"İnancım Olmasaydı Kendimi Öldürürdüm!" Şizofreniden
Muzdarip Hastalarda Manevi Başa Çıkma
Çev.: Necmi Karşlı

Kitap Değerlendirme/Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim:
Mu'tezile'ye Göre Kur'ân'da Mecaz Meselesi*,
Ayşegül Topaloğlu