

Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi

Mesut Kaya

(İstanbul: İsam Yayınları, 2018, 668 s.)

Enes BÜYÜK*

İsrâiliyatın tam olarak ne tür rivayetlere ya da bilgilere tekabül ettiği meselesi bir yana bu kapsamda değerlendirilen bilgilerin erken dönemlerden beri başta tefsir olmak üzere fıkıh, tasavvuf, edebiyat, kelim ve tarih gibi birçok alanın kaynaklarında yer aldığı görölür. Her bir kaynakta bu rivayetlerin işlevi ya da onlara atfedilen değer farklılaşsa da onlar, çoğunlukla müphem lafızların açıklanması amacıyla tefsirlerde dikkate alınmıştır. Bu rivayetlere şu veya bu amaçla yer vermeyen herhangi bir tefsirin bulunmadığını söylemek abartı olmaz. Dahası bazı tefsirlerde bu rivayetlerin yekûnu sayfalarca tutabilmekte ve kimi müfessirler bunda herhangi bir beis görmemektedir. Bazı müfessirlerin ise katı eleştirilerine maruz kalmasına rağmen klasik tefsirin kendisine bigâne kalamadığı isrâiliyatın tefsirlerde kullanımı çağdaş dönemde de devam etmiştir. Fakat bu zaman diliminde isrâiliyata karşı önceki dönemlerde görülmediği kadar eleştirel yaklaşımlar sergilenmiş ve isrâiliyatın kaynağı hakkında yeni tavırlar gelişmiştir. Hem klasik hem de çağdaş dönemde müfessirlerin isrâiliyata karşı ilgilerinin son derece yoğun olması onun tanımını, kaynağı, yayılışı, içeriği, işlevi ve ona karşı sergilenen tavırların keyfiyeti gibi çeşitli açılardan araştırmacıların konuya eğilmelerine sebebiyet vermiştir.

Bu cümleden olmak üzere Batılı araştırmacılar arasında konu hakkında yaptıkları çalışmalarla M. J. Kister (ö. 2010), R. L. Nettler, Roberto Tottoli gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Onların yaptığı çalışmalarda isrâiliyat; kaynağı, nakledilişinde etkili olan hadisler, içerdiği bilgi türleri, terimleşme süreci ve ona karşı takınılan tavırlar gibi çeşitli açılardan ele alınmaktadır. Önemli tespit ve iddialar içerseler de bu çalışmalarda konunun daha dar kapsamlarda incelendiği ve bazı iddialarının yeniden tartışmaya açık olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte Arap dünyasında konuyu daha geniş

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı. enesby55@outlook.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>.

Gönderim Tarihi: 27 Ekim 2019. Kabul Tarihi: 28 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Kitap İnceleme.

ATIF: Büyük, Enes. "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi, Mesut Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2018)". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 482-491

düzeyleyken ve bazı eserler neşreden Muhammed ez-Zehbî (ö. 1977), Remzi Nânâa, Muhammed Ebû Şehbe gibi araştırmacılar dikkat çekmektedir. Türkiye’de ise merhum Abdullah Aydemir (ö. 1991), Ertuğrul Döner ve Mesut Kaya’nın çalışmalarından bahsedebiliriz. Zehbî, Remzi Nânâa, Ebû Şehbe ve Aydemir, çalışmalarında konu hakkında erken dönemden itibaren önemli bilgiler vermekle birlikte onların çağdaş dönemde dozu daha da artan katı isrâiliyat eleştirisinin tesirinde kalarak konuya yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Döner’in çalışmasının özellikle isrâiliyat eleştirilerine karşı onun bilgi değerini öne çıkarmakla ayrıca incelenmeyi hak ettiği ifade edilebilirse de tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız eserde Kaya’nın, konuyu daha derinlemesine ele aldığı belirtilmelidir.

Kaya’nın çalışmasının özel olarak tanıtım ve değerlendirmeyi hak etmesi, kendisinden önce gerek Batılıların gerekse de Müslüman araştırmacıların ilgili çalışmalarını dikkate alması ve isrâiliyat probleminin neredeyse tüm uzanımlarını dikkat çekici tespit ve tahlillerle incelemesinden dolayıdır. Bu meyanda çalışmanın en önemli yönü, özellikle çağdaş dönemde gelişen katı isrâiliyat eleştirilerinin kaynağı ve arka planındaki tetikleyici siyasal, sosyal, kültürel ve bilimsel sebepleri gün yüzüne çıkarmasıdır, denebilir. Tabiidir ki çağdaş dönemde isrâiliyatâ yönelik bu tavrın gelişimi ve isrâiliyat algısının dönüşümü hakkında tespit ve tahliller, isrâiliyatın öncelikle klasik dönemdeki durumunu incelemeyi gerektirmiştir. Kaya’nın çalışmasında bu sebeple klasik dönemde isrâiliyat probleminin de detaylı bir şekilde tetkik edilmesi çalışmayı ayrıca önemli kılan hususlardan biridir. Zira yukarıda ismi anılan araştırmacılar bir şekilde klasik dönemde isrâiliyatı incelemiş olsalar da araştırmalarında bunun ya bazı açılardan sınırlı ya da yüzeysel kaldığı ifade edilebilir. Dolayısıyla çalışmanın her ne kadar başlığı çağdaş dönemle ilgili görülse de bu, konuyu ilgi duyanları yanıltmamalıdır.

Kaya’nın çalışmasının başlığının, isrâiliyatın tefsir ilmiyle ilişkisini irdelemeyi vaat ediyor oluşu da okuyucuya çalışmanın sınırlı bir kitleye hitap ettiği izlenimini vermemelidir. Zira çalışmada isrâiliyat, birazdan değinileceği üzere çeşitli açılardan irdelenirken yapılan tasvir ve değerlendirmeler, İslâmî literatürün hemen her alanında görülen isrâiliyat hakkında okumalar ve araştırmalar yapan kişiler için de önemli birer veri olma niteliğine sahiptir. Buna göre çalışma başta hadis, fıkıh, Arabistan tarihi, İslâm tarihi, dinler tarihi, mitoloji ve edebiyat gibi alanların muhataplarına da hitap etmektedir. Yazarın konuyu ve uzanımlarını dikkat çekici anlatım üslubu ve okuyucuyu yormayan akıcılığıyla, gerekli durumlarda meseleyi ikna edici örneklerle işlemesi de çalışmanın geniş bir kitleye hitap edebilmesine ayrıca imkân vermektedir.

Araştırmada konu birbiriyle irtibatlı üç farklı bölümde incelenmektedir. Birinci bölüm “Klasik Dönem İsrâiliyat Problemleri”, ikinci bölüm “Çağdaş Dönem İsrâiliyat Eleştirisi” ve son bölüm de

“Çağdaş Dönemde ‘Yeni İsrâiliyat’ Problemi” başlıklarını taşımaktadır. Lakin çalışmanın uzun girişinde öncelikle çağdaşlık ve modernizm kavramı, Kur’an tasavvurunun değişmesi, haliyle tefsir anlayışının dönüşüme uğraması gibi hususlar genel olarak çağdaş tefsiri tanıtmaya ve onunla klasik tefsirin mukayeselerini yapma amacına matuf olarak kısaca ele alınmaktadır (31-68). Bu hususlar özel olarak çağdaş dönemde gelişen ve dönüşen isrâiliyat tasavvurunun temel dinamikleri olarak ikinci bölümde çok daha detaylı tasvir edilmektedir (245-306). Bunlara yazının ilerleyen kısmında tekrar döneceğiz.

Yazar girişte ayrıca isrâiliyat bağlamında görüşlerini inceleyeceği çağdaş bazı müfessirleri tanıtmakta ve çağdaş tefsirin belirleyici vasıfları üzerinde durmaktadır. Onun merkeze aldığı ilk müfessir Muhammed Abduh ve Reşit Rıza’dır. Daha sonra Mevdûdî ve Süleyman Ateş’in tefsir tasavvur ve tarzlarından bahsetmektedir (46-56, 63-65, 68-96). Yazar, çağdaş tefsiri daha fazla etkilediği için Abduh ve R. Rıza’nın üzerinde detaylıca durmakta (46-56, 62-79, 250-260) özellikle Abduh’un Mısır, Suriye, Türkiye Hindistan ve Endonezya gibi İslâm ülkelerindeki tefsir anlayışlarına etkisinden söz etmektedir (79-82).

Yazar çağdaş tefsirin ayırıcı özelliğini, İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun ve Batı etkisinin bir biçimde tefsirde kendisini hissettirmesi olarak tarif etmekte, dolayısıyla çağdaş tefsiri İslâm dünyasında sosyal, siyasal ve hukuki alanlarda Kur’an eksenli çözüm arayışını esas alan bir yaklaşım olarak görmektedir (68). Çağdaş tefsirlerin klasik tefsirlerle arasında gerek meselelerin muhtevası gerekse de işleniş biçimi bakımından farklılıklar görülse de çağdaş tefsirlerin bazı açılardan geleneksel tefsir çizgisini devam ettirdiklerini belirtmektedir. Neticede yazar, “Eski ve yeni tefsirler arasında kesin çizgilerle ayrılacak bir fark bulunmayıp tefsirde süreklilik bir biçimde devam etmiştir” yargısına yer vermektedir (96). Bu tespitle yazar, çağdaş tefsirlerle klasik tefsirlerin kesin hatlarla ayrıştırılmaması gerektiğini ifade etmesine rağmen her iki dönemin mukayeselerini yaptığı kısımlarda bu tefsirleri karşı karşıya konuşturmakta ve bazı genellemelere gitmektedir. Yazarın bu bağlamda, mukayese yaparken çoğunlukla Mehmet Paçacı’nın çağdaş ve klasik tefsir tasavvuruyla ilgili iddialarını dikkate aldığı görülmektedir.

Kaya’ya göre klasik dönemde Kur’an’ın anlaşılması İslâmî ilimler tarafından hiyerarşik olarak ortak yürütülen bir çabadır. Önce tefsir asli dil ve bağlam içerisinde âyetlerin anlamlarını ortaya koyar. Onun bıraktığı yerden bu anlamı fıkıh ve kelam gibi normatif disiplinler kendi meseleleri çerçevesinde yorumlayarak muhatabın güncel bağlamlarına taşır ve bağlayıcı hükümler ortaya koyar. Bu açıdan tefsirin işlevi sadece bir açıklama getirmek iken diğer disiplinlerin işlevi ise bunu yorumlamak olmuştur (57-58). Çağdaş dönemde ise fıkıh ve kelamın misyonu tefsire yüklenerek tefsir, Kur’an’ı bütün yönleriyle anlayan ve hayata yön veren sonuçlar üreten bir faaliyet olarak telakki

edilmiştir (59). Bununla birlikte klasik dönemde tefsir, âlimler için yazılırken çağdaş dönemde halk için yazılır olmuştur (60-61). Yine klasik dönemde tefsir yapabilmek için on beş ilim şart koşulmuşken çağdaş dönemde bunlar eleştiri konusu yapılmış, Kur'an'a bu ilimler çerçevesinde bakmak yer-siz uğraş olarak görülmüştür (61-62).

Her iki dönem tefsir tasavvuruna dair ileri sürülen bu iddialar genelleyici olup ne tam olarak çağdaş tefsiri ne de klasik tefsiri yansıtmaktadır. Öyle ki klasik dönemde anlam soruşturmasını tefsirin belli bir aşamaya kadar yaptığı ve bu aşamadan sonra diğer ilimlerin yürüttüğü yaklaşımı tartışmalıdır. Zira kelimeler ve fıkıhın çoğu zaman tefsirdeki bilgileri dikkate almadığı gibi kendi usul ve kabulleri doğrultusunda âyetlerin aslî anlamlarını da belirlediğini düşünen araştırmacılar bulunmaktadır. Klasik dönemde tefsirlerin ulema için yazıldığı iddiası da muhtasar tefsirlerin varlığı ve mukaddimelerde belirtilen tefsirlerin yazılış amaçlarından biri olarak halkın ihtiyaçlarını gözetme gerekçesi dikkate alındığında genelleyici bir iddia olarak görülebilir. Bu genellemeye klasik dönemde on beş ilmin tefsir için şart koşulduğu iddiası da dâhil edilebilir. Sözelimi klasik dönemde tefsirin hangi ilimlerden istinat edeceği müfessirlere göre değişebilmektedir. En azından şart koşulduğu iddia edilen ilimlerin bazıları müfessirler arasında tartışmalıdır. Bu minvalde mantık, felsefe, fıkıh ve usul gibi ilimler hakkındaki farklı kanaatlere dikkat çekilebilir. Buna karşın çağdaş dönemde her müfessir ve araştırmacı klasik dönemde bahsi geçen ilimleri eleştiri konusu yapmaz, onların bazıları da bunları gerekli görür. Haliyle çağdaş tefsiri, Abdur başta olmak üzere Mısır'da ya da Hint altkıtasında gelişen tefsir tasavvuruna indirgemek ya da bu tasavvuru çağdaş tefsir için genellemek sorun olarak görülebilecektir. Ne klasik tefsirin ne de çağdaş tefsirin her yönüyle mahiyeti tam olarak ortaya konulabildiğinden ve bu hususlardaki tartışmalar devam ettiğinden Kaya'nın girişte yer verdiği bilgilere temkinli yaklaşmak gerekir.

Çalışmanın birinci bölümünü oluşturan başlıklardan biri isrâiliyatın tanımı ve terimleşme süreciyle ilgilidir. Yazar kavramın, klasik dönemde sık kullanımı olmadığı gibi bir tanımının da yapılmadığını, hem sık kullanımının hem de tanımının çağdaş dönemde ortaya çıktığını ifade etmektedir (100). Ona göre bu tanımlar kavramı ortak bir şekilde “peygamber ve geçmiş toplumlarla ilgili tarihi ve mitolojik bilgiler, kozmogonik ve folklorik anlatılar, fiten ve melahim türü rivayetler, daha ziyade Yahudi kültüründen nakledilen haberler” şeklinde tasvir etmektedir (103-104). Yazar daha sonra İslâmî literatürde sözcüğün terimleşme sürecinden bahsetmekte İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kesir'in (ö. 774/1373) etkisine ayrıca vurgu yapmaktadır (105-121). Kavramın pejoratif bir anlam kazanmasının ise büyük oranda çağdaş dönemde gerçekleştiğini ifade etmektedir (119-120). Esasen buradaki bilgi ve tespitlerin önemli bir kısmının kavramın terimleşme süreci hakkında çalışma yapan Roberto Tottoli'den mülhem olduğu belirtilmelidir.

Klasik dönem isrâiliyat başlığı altında, çağdaş isrâiliyât tanımlarına yer verilmesi içerik başlık uyumsuzluğunu akla getirmekle birlikte şu söylenebilir: Burada en azından klasik dönemde İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İbn Teymiyye ve İbn Kesir gibi müfessirlerin kavramı kullandıkları bağlamlar dikkate alınarak bir tanımlama yapılsaydı daha uygun olurdu. Bu durum, klasik tefsirde ne tür rivayetlere isrâiliyat dendiğini daha belirgin kılabilirdi. Zira çağdaş tanımlarda örneğin halifeler, mehdilik ve hanedanların çöküşü gibi konulardaki anlatılar da isrâiliyât kapsamında görülür (102). Bu konulardaki isrâiliyat tefsirlerden ziyade İslâm tarihi kitaplarında yer alır. Bununla birlikte yazar Âd, Semûd, Tübbâ, Ashâb-ı Ress gibi topluluklar hakkındaki isrâiliyatın bir kısmının Arapların kendi tarihlerine aidiyetini, haliyle kaynağının onlar olduğunu ifade ederken (141-148) klasik tefsirde onlarla ilgili rivayetlere de isrâiliyat denip denmediğini tespit etmeliydi. Kısaca, tanımlardaki vurguların klasik tefsirdeki isrâiliyatı ne kadar temsil ettiği sorgulanmalı ve tefsirlerdeki örneklerden hareketle tefsirde isrâiliyat tanımı yapılmalıdır. Zira çağdaş tanımlar İslâmî literatürün her çeşidinde görülen tüm isrâiliyatı kapsayıcı özelliklere sahiptir. Hâlbuki bu rivayetlerin, dikkate alındıkları literatürlerdeki işlevleri, bilgi değerleri vs. birbirinden farklıdır. Sözelimi bu rivayetler tarih kitaplarında, insanlığın bilinmeyen/karanlık dönemlerini aydınlatma ve bir tarih oluşturma amacına matuf kullanılırken, tefsirlerde bir yandan müphem lafızları açıklama bir yandan da terğîb ve terhîb maksadıyla nakledilir. Rivayetlerin işlevleri farklı olduğu gibi güvenilirlikleri de değişir, Taberî (ö. 310/923) tarih kitabına nazaran tefsirinde isrâiliyat naklederken daha titiz ve temkinli davranır (193). Tanımlardaki en dikkat çekici sorun isrâiliyatın eski milletlere, peygamberlere dair tarihî ve efsanevî anlatılar olarak görülmesidir. Müslüman olmayan biri için bu tanıma göre, Kur'an ve hadislerdeki aynı özelliklere sahip birçok anlatı da bu kapsama girecektir. Kur'an kıssalarıyla isrâiliyatı kesin olarak ayıran çizgi tanımlarda belirsizdir. O halde kapsayıcı tanımlar yerine, isrâiliyatı başta klasik tefsirdeki durum dikkate alınarak daha dakik tanımlamaya ihtiyaç vardır.

Bu bölümde ayrıca isrâiliyatın nakledilmesindeki dini, sosyal, kültürel ve epistemolojik gerekçelerden bahsedilmektedir (124-125, 128-129, 131, 137). Ele alınan bir diğer mesele ise isrâiliyatın kaynaklarıdır. Ona göre isrâiliyatın nakledildiği iki önemli kaynak vardır. Bunlardan biri Arapların kendi toplumsal ve kültürel hafızaları, diğeri de Ehl-i kitaptır (141). Yazar bu bilgilerin bir kısmının şifahî bir kısmının da kitabî bir niteliğe sahip olduğu tespitinde bulunur (161-169). Bu şifahî ve kitabî karakterdeki bilgilerin bir kaynağı kanonik kitaplar, bir diğeri apokrif metinler ve mitolojilerdir (162-170). İsrâiliyatın bir kaynağını Arapların kendisine dayandırma, isrâiliyat araştırmalarında yeni ve özgün bir tespittir. Yazara göre gerek Kur'an kıssaları gerekse bunlar etrafında anlatılan birçok rivayet İslâm öncesinde Araplar tarafından bilindiği gibi bu kıssaların bir kısmı Ehl-i kitaptan ziyade Arapların kendi tarihleriyle ilgilidir (142-148). Dolayısıyla isrâiliyatın naklini büyük oranda

İslâm'dan sonra girişilen kültürel alışverişlere indirgeyen yaklaşımlar yeniden tartışılmalıdır (144, 148). Yazar bu arada isrâiliyat naklinde sahâbe, tâbîn ve sonrasındaki sürece temas etmektedir (148-162).

Yazarın birinci bölümde incelediği diğer bir önemli husus kaynaklarda isrâiliyat eleştirisinin başlangıcı ve bu eleştirinin tefsirlerdeki ilk tezahürleri hakkındadır. Ona göre isnad konusundaki titizliklerinden dolayı ilk eleştiriler muhaddis ve münekkidlere aittir (201-202 vd.). Yazar, daha sonra Mutezilî âlim Nazzam'ın (ö. 231/845) da ilk müfessirlere yönelttiği genel bir eleştirisine yer vermekte ve bunun bir isrâiliyat eleştirisi olarak okunabileceğini düşünmektedir (205). Bu eleştirilerde kıssacıların rolüne ayrıca temas etmektedir. Zira onların, isrâiliyatın sonraki süreçlerde nakledilmesinde önemli bir etkiye sahip oldukları, zaman zaman bu rivayetleri naklederken İslâmî kabullere dikkat etmedikleri ve anlatılardaki boşlukları da kendi hayal güçleriyle doldurdıkları tespitlerine yer vermektedir (172, 180, 206, 209). Yazar tefsir tarihinde ilk eleştirel tavrın, her ne kadar sistematik olmasa da İbn Atıyye'de (ö. 541/1147) görüldüğünü (217, 219, 221), daha sonra özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kesir'in tefsirlerinde daha da belirginleştiğini ifade eder (231-238). Eleştirilerde ise bazı isrâiliyatın daha ziyade ismet-i enbiya akidesine ters düştüğü gerekçesi ön plana çıkmaktadır (219-226).

İsmet-i enbiya akidesine ters düşen isrâiliyatın tefsirlerde eleştiri konusu edilmesi İbn Atıyye'den çok daha erken dönemlere gider. Yazar maalesef, İbn Atıyye öncesinde örneğin şî müfessir Tûsî ve daha erken dönemde yaşayan Mâtürîdî'nin tefsirlerinde isrâiliyata karşı tavırlarını gözden kaçırmıştır. Mâtürîdî (ö. 333/944) sistemli bir şekilde İslâm akaidine uymayan isrâiliyatı şiddetle reddeder. Tûsî (ö. 460/1067) buna ilaveten ismet-i melaikeye uymayanları da eleştirir. Dahası Mâverîdî (ö. 450/1058) bazı isrâiliyatı akla mantığa uymamakla eleştiri konusu yapar. Bazen Mâtürîdî Kur'an'ın içerdiği bilgilere uygun olmadığını gerekçe göstererek de başka açılardan bu rivayetleri tenkid eder. O zaman tefsirlerde isrâiliyat eleştirilerinin tarihini, her ne kadar sistematik olmasa da İbn Atıyye'den çok önceye Mâtürîdî'ye kadar taşımak gerekir. Ayrıca gerek peygamberler gerekse meleklerle ilgili akideleri kalamcılar tartışıp belirginleştirdiklerinden, ilk isrâiliyat eleştirilerini hadisçilerden ziyade ya da onlarla birlikte kalamcılara dayandırmak daha doğru gözükmektedir.

Yazar ikinci bölümde çağdaş dönemin isrâiliyat algısını besleyen, daha doğrusu katı bir şekilde reddedilişine zemin hazırlayan önemli bazı sebeplerden detaylıca bahsetmektedir. Bunlar rasyonalizm ve pozitivizmin etkileri, Siyonist hareketin siyasi eylemleri, oryantolizmin iddiaları, öze/kaynağa dönüş çağrısı, tarihsel eleştiricilik, Yahudilik-Hristiyanlık ilişkileri ve Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği bulunmadığı iddialarıdır (245-306). Daha sonra R. Rıza (ö. 1935), Mevdûdî (ö. 1979)

ve Süleyman Ateş'in tefsirlerinde isrâiliyat eleştirileri gerekçeleriyle birlikte tespit ve tahlil edilmiştir (307-426). Klasik tefsirlerde de isrâiliyat eleştirisi görülse bile bunun çağdaş tefsirlerdeki kadar katı olmadığı belirtilir (433). Çağdaş tefsirin bu eleştirideki en önemli kriteri akıldır. Rivayetler en çok akla uymadıkları gerekçesiyle eleştirilmiş ve reddedilmiştir (427). Yazar bu kriterin tek başına yeterli bir sebep olamayacağı üzerinde durur. Zira aynı kriter birçok Kur'an kıssasıyla hadislerdeki anlatılara uygulanacak olsa onların da reddedilmesini gerektirecektir (427-429). Dahası akıl kriteri izafilikle malul olup bir şeyin akla aykırı olup olmadığı kişiden kişiye değişebilir. Yine bu anlatıların İslâm akidesine ters düştüğü iddiası da reddedilmeleri için yeterli bir sebep oluşturmaz. Zira hangi hususların şerî ve itikadî alana girdiği de bakış açısıyla alakalı görülmektedir (431). Eleştirilerde esas alınan akıl gerekçesinin, isrâiliyatı reddetmek için yeterli sebep olamayacağı iddia edilirken izafilik ve bakış açılarının farklılığını ileri sürmek de yeterli bir gerekçe değildir. Zira izafilik ve perspektif farklılığı isrâiliyatın hem reddine karşı çıkmak hem de onları reddetmek için aynı imkânı sunan bir sebeptir. Birisi kendi akıl kriteri ve bakış açısına göre isrâiliyatı reddederken bir başkası da kendi akıl kriterine göre isrâiliyatı aktarabilir. İsrâiliyatı reddeden kişiye karşı aklın izafiliği ileri sürülürken, bu izafilik kişinin rivayette herhangi bir problem görmeyip onu nakletmesinde de etkilidir. O halde aklın izafiliği, yalnızca isrâiliyatın reddedilmesi gerektiği yönündeki mutlaklık iddiası taşıyan katı söylemi geçersiz kılar.

Çalışmanın üçüncü bölümünde yazar, Kitâb-ı Mukaddes'in kaynak olarak kullanılmasını gerek klasik gerekse çağdaş dönemi, özelden de tefsir literatürünü dikkate alarak incelemektedir. Onun tespitlerine göre çağdaş dönemde, klasik kaynaklardaki isrâiliyat rivayetleri eleştiriye maruz kalırken doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e başvuru önem kazanmıştır. Bu değişime neden olan gerekçe ise klasik isrâiliyatın İslâm'ın kabullerine aykırılıklar içermesi, tarihî olgularla çelişen, hayalî ve gayriakli rivayetler olmasıyken Kitâb-ı Mukaddes'in ise diğerinin taşıdığı sorunlardan mümkün mertebeye azade olduğunun düşünülmesidir. Çağdaş dönemdeki bu dönüşümü Paçacı'dan mülhem olarak yazar yeni isrâiliyat olarak kavramsallaştırmaktadır (437-438).

Yazar çağdaş dönemdeki bu dönüşümü tespit ederken önce klasik dönemde ulemanın Kitâb-ı Mukaddes'le olan ilişkilerinin tarihsel serencamını işlemektedir. Buna göre Kitâb-ı Mukaddes-beşâirü'n-nübüvve ilişkisini (441-451), Müslüman-Ehl-i kitap polemiği bağlamında tahrif olgusunu (451-457), Kitâb-ı Mukaddes ile tarih ve kıssas-ı enbiya ilişkisini (457-469) ele almaktadır. Mezkûr hususlar bağlamında Müslümanlar gerek Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek gerek Kitâb-ı Mukaddes'in tahrif olduğunu göstermek ve İslâm öncesi dönemlerin tarihini aydınlatmak için Kitâb-ı Mukaddes'i kaynak olarak kullanmışlardır (441, 451, 458). Bu kullanım ilk iki konuda daha

fazlayken diğerinde nispeten daha azdır (469). Yazar, özellikle nübüvvetin ve tahrifin ispatı için ulemanın Kitâb-ı Mukaddes'e başvurmasının, tabir caizse hasmı, hasmın silahıyla vurma yöntemine dayalı olduğunu ifade eder (510).

Yazar devamla klasik tefsirlerde Kitâb-ı Mukaddes'e başvurulup vurulmadığını tespit etmek için, başta Taberî olmak üzere, Sa'lebî (ö. 427/1035), Begavî (ö. 516/1122), İbn Atıyye, Razî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273) ve Ebû Hayyan (ö. 745/1344) gibi müfessirlerin tefsirlerine müracaat eder (473, 488, 495). Yazar tespit edip incelediği örneklerden hareketle, bu rivayetlerin kaynağının çoğunlukla doğrudan Kitâb-ı Mukaddes olmayıp onun şerhlerini referans alan şifahi anlatımlar olduğu sonucuna varır (477-481, 487-488, 490, 495-496). Ayrıca iki önemli hususa daha dikkate çeker: Birincisi bu rivayetler şifahen nakledilirken olduğu gibi değil, içerikleri önemli ölçüde İslâmî kabullere uygun hale getirilerek nakledilmiştir. Diğer bir ifadeyle nakil esnasında filtreden geçirilerek İslâmî kabullere uygun hale getirilmiştir (482-484, 487. Ayrıca bk. 176-177, 179, 183). İkincisi de Râzî'nin tefsirinde açıkça Tevrat'ın bazı bölümlerine (sıfır) atıfla bilgiler aktarmasıdır. Bu durum Râzî'nin doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e başvurduğunu anımsatsa da yazar, onun alıntılarının esasen beşâirü'n-nübüvve bağlamında önceden gelişmiş olan literatürdeki alıntılar olduğunu, Râzî'nin de onları bu literatürden naklettiğini ifade eder (492-493).

İsrâiliyatın nakledilirken genellikle şirk, teşbih ve teccim gibi Kur'an'a aykırı yönlerinin filtreden geçirilerek nakledildiği yönünde yazarın yaptığı tespitin sorunlu olduğuna işaret etmek gerekir. Zira başta ismet-i enbiya ya da ismet-i melaike akidelerine aykırı olan ya da şirk içeren birçok rivayet seleften nakledilmiştir. Bunların ilk ravileri arasında başta İbn Abbas olmak üzere erken dönem müfessirler vardır. Bu bağlamda sözgelimi, melek olan Harut-Marut'un yeryüzüne indiklerinde birçok günah işlemeleri, Hz. Âdem ve Havva'nın çocuklarına Abdülharis ismini koyarak şirke düşmeleri, Züleyha'nın Hz. Yusuf'u odaya kilitlediğinde Hz. Yusuf'un uygunsuz bazı tavırlar sergilemesi, Hz. Yunus'un kavmini bırakıp gitmesi, İblis'in Hz. Süleyman'ın kılığına girmesi gibi bir dizi rivayete dikkat çekilebilir.

Yazar hicri III. asrın başlarından itibaren Müslümanların yaşadıkları önemli merkezlerde Kitâb-ı Mukaddes çevirilerinin bulunmasına rağmen (504) müfessirlerin neden doğrudan bu kaynağa başvurmadıklarını sorar. Ona göre bunun nedeni, klasik dönemde isnadlı bilgiye itibar edildiği ve Kitâb-ı Mukaddes'in muharref kabul edildiğidir (505-509). Yazar bir istisna olarak klasik dönemde ilk defa Burhâneddîn el-Bikâî'nin doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntı yaptığını, o güne kadar gelen tefsir geleneğinde alışık olunmayan bir yöntem benimsediğini ileri sürer (520-521).

Bu bağlamda yazarın her iki görüşüne, yani Kitâb-ı Mukaddes muharref kabul edildiğinden isnadla nakledilen isrâiliyata itibar edildiği ve ilk defa Kitâb-ı Mukaddes'e başvuranın Bikâî olduğu

tezlerine temkinli yaklaşmak gerekir. Öyle ki tahrif olgusu klasik tefsirlerde seleften şifahen nakledilen isrâiliyat rivayetleri için de geçerlidir. Bu rivayetlerin isnadla nakledilmiş olması ya da ravilerinin yalancılıkla suçlanmaması rivayetlerin taşıdığı bilgiyi sorunlu olmaktan çıkarmaz. Öyle kabul edilse bile bu durum yazarın, bu rivayetlerin nakil esnasında filtrelendiği kabulüyle de pek uyuşmaz. Zira rivayetler İslâmî kabuller lehinde ehlileştirilmişse, bu durum onların isnadlı nakledilmiş olmaları ya da ravilerinin güvenilir olmasının tek başına yeterli olmadığını gösterir. Buna ilaveten yazarın kendisinin de tespit ettiği üzere bu rivayetler seleften nakledilse bile Ka'b ve Vehb gibi ilk ravileri bunları, ellerindeki yazılı metinlerden nakletmişlerdir. Bu rivayetlerin bir kısmının sonraki aşamalarda naklediliş süreçleri şifahî olsa da başlangıçtaki durumları, yani kaynakları yine kitabîdir (161 vd.). Bu durumda onların kaynağının midraşlar ya da diğer apokrif metinler olması fark etmez, yazılı bir kaynağa dayandıklarından Kitâb-ı Mukaddes gibi mevsukiyet sorunu taşırlar. Yazarın bu yaklaşımı bize, muharref olduğu düşüncesiyle Kitâb-ı Mukaddes'e başvurmayıp da onun yerine aynı otantiklik sorunu taşıyan şifahî isrâiliyata başvurarak klasik müfessirlerin tutarsız davrandıklarını iddia etme imkânını verir. Fakat klasik müfessirlerin bu durumun farkında olduğunu bilmekteyiz. Zira onlar en azından Taberî, Mâtürîdî, Râzî, Ebû Hayyân gibi önde gelenleri çok açıkça bu rivayetlerin bağlayıcı olmadığını, çoğu zaman da onlara ihtiyacın bulunmadığını, Allah'ın kıssalarda neyi ne kadar anlatmışsa onunla yetinilip oradaki ibret ve hikmetlere odaklanmak gerektiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla müfessirlerin isnadlı bir şekilde güvenilir ravilerden nakledilse bile isrâiliyatın otantiklik sorunu taşıdığı, haliyle bağlayıcı olmadığı yönünde bir bilince sahip oldukları, diğer bir ifadeyle bunu bir kaide olarak benimseyerek isrâiliyat naklettiklerini söylemek mümkündür.

Yazarın ileri sürdüğü üzere Kitâb-ı Mukaddes'i tefsirde kaynak olarak ilk kullanan müfessirin Bikâî olduğu bilgisi de yeni çalışmalar açısından sorunludur. Bikâî'den önce VI. asrın sonlarında yaşamış bir sûfî ve müfessir olarak Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî'nin (ö. 593/1197) Tasdîku'l-maârif adlı tefsiri ile Ebü'l-Berekât Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin (ö. 696/1296) Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr adlı tefsirinde sistematik olarak Kitâb-ı Mukaddes'e başvurdukları bilinmektedir. Klasik tefsirde Kitâb-ı Mukaddes'e başvurunun yaygın olup olmadığının yanıtı klasik tefsirin tamamına vâkıf olmayı gerektirse de her iki müfessir en azından mezkûr kaynağa doğrudan başvuruyu Bikâî öncesine taşımamız gerektiğini göstermektedir.

Yazar üçüncü bölümde Kitâb-ı Mukaddes'e yönelik klasik dönemdeki tavrı inceledikten sonra çağdaş dönemdeki tavra, müfessirlerin onu bir kaynak olarak kullanım süreçlerine geçmektedir. Bu bağlamda yeni isrâiliyât olgusunu doğuran etkenlere ve ona yönelik eleştirilere dikkat çekmektedir (535-557). Akabinde çağdaş tefsirlerde Kitâb-ı Mukaddes'in kullanılış biçimlerine temas

etmekte (559-603) ve tefsirde onun kaynak olarak kullanılmasının ortaya çıkaracağı muhtemel sorunlara işaret ederek çalışmasına son vermektedir (605-621).

Son olarak üçüncü bölümün, alt başlıklarla taşıdığı uyumsuzluğa dikkat çekilebilir. Bölümün başlığı “Çağdaş Dönemde ‘Yeni İsrâiliyat’ Problemi” olduğundan içeriğin bütünüyle çağdaş dönemi kapsamı beklenir. Ancak yazar bu başlık altında çağdaş dönemdeki yeni isrâiliyat problemine gelmeden evvel klasik dönemde Kitâb-ı Mukaddes’e yönelik tavrı yaklaşık yüz sayfa (437-531) işlemektedir. Yeni isrâiliyat olgusunu işlerken, klasik isrâiliyatı eleştiren ve yerine doğrudan Kitâb-ı Mukaddes’i kaynak alan bu olgu öncelikle Kitâb-ı Mukaddes’e yönelik tavrın klasik dönemde nasıl olduğunu tespit etmeyi gerektirdiğinden bu araştırma önemlidir. Ancak bu araştırmanın çağdaş dönem başlığını taşıyan üçüncü bölümden ziyade klasik dönem başlığını ihtiva eden birinci bölümde ele alınması kronolojik açıdan daha uygun olurdu.