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

YEMEN BÖLGESİYLE İLİŞKİLİ KUR'ÂN KISSALARININ TARİHSEL VE KÜLTÜREL AÇIDAN TAHLİLİ

ELİF YAZICI

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2019

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

YEMEN BÖLGESİYLE İLİŞKİLİ KUR'ÂN KISSALARININ TARİHSEL VE KÜLTÜREL AÇIDAN TAHLİLİ

ELİF YAZICI

Danışman: Doç. Dr. Sami KILINÇLI
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Muhammet YILMAZ
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2019

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Sami KILINÇLI
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Muhammet YILMAZ

Üye: Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK

Üye: Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Üye: Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ

ONAY
Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
…./…/2019

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'daki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlâk kurallarına uygun sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarımı kabullendiğimi beyan ederim. …./…./2019

Elif YAZICI

Adana 2019

ÖZET

YEMEN BÖLGESİYLE İLİŞKİLİ KUR'ÂN KISSALARININ TARİHSEL VE KÜLTÜREL AÇIDAN TAHLİLİ

ELİF YAZICI

Doktora Tezi, Temel İslâm Bilimleri AnaBilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Sami KILINÇLI

Temmuz 2019, 280 sayfa

Bu araştırma Yemen bölgesiyle ilgili Kur'ân kıssalarının tarihî ve kültürel tahlilini içermektedir. Araştırmanın amacı, söz konusu Kur'ân kıssalarının tarihî ve kültürel gerçekliğini ortaya koymaktır. Hedefi ise ilgili kıssalardaki müphemlikleri vuzuha kavuşturmaktır. İlgili kıssalar tarih-vâkıa uyumu yöntemiyle değerlendirilmiştir. Araştırma üç bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, kapsamı, amacı, önemi, metodu ve kaynakları hakkında bilgiler sunulmuştur. Araştırmaya dair literatür değerlendirmesine de yer verilmiştir. Birinci bölümde Kur'ân'da kıssa kavramı ve Kur'ân kıssalarına dair tartışmalı meseleler ele alınmıştır. İkinci bölümde İslâm öncesi dönemde Yemen tanıtılmış, Yemen kökenli Âd kavmi, Sebe' Melikesi ve Sebe' halkı kıssaları incelenmiştir. Üçüncü bölümde Yemen'le irtibatlı Lokman, Semûd kavmi, Medyen/Eyke halkı, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil kıssası ele alınmıştır.

Araştırmamız neticesinde oryantalistlerin Kur'ân kıssalarının kaynağı meselesine ilmî değil ideolojik yaklaştıkları tespit edilmiştir. Nüzûl dönemi Araplarının araştırmamıza konu olan kıssaları sözlü kültür, ticaret ve göçler vesilesiyle bildikleri sonucuna ulaşılmıştır. Tarihte ikinci bir Âd kavmi olmadığı kanaati hasıl olmuştur. Sebe' Melikesi'nin varlığına dair deliller ağır basmaktadır. Ancak kimliği tespit edilememiştir. Lokman'ın Yemenli Lokman b. Âd olduğu kanaatine varılmıştır. Medyenlilerin ve Eykelilerin aynı kavim oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Ashâbü'l-Uhdûd, kâfirlerdir. Söz konusu çukurlar Zûnüvâs ve maiyetindekiler tarafından Necran'da kazdırılmıştır. Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil kıssasının teşekkülünde politik ve ekonomik kaygıların ön planda olduğu görülmüştür. Sonuç olarak, araştırmamıza konu olan kıssaların tarihî ve kültürel gerçekliğe sahip olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yemen, Kıssa, Âd, Lokman, Semûd, Medyen/Eyke halkı, Sebe' Melikesi, Sebe' halkı, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil.

ABSTRACT

HISTORICALLY AND CULTURALLY ANALYSIS OF STORIES OF QUR'AN RELATED TO WITH YEMEN REGION

Ph. D. Thesis, Departmant of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Sami KILINÇLI

July 2019, 280 pages

This research contains the historical and cultural analysis of the stories of Qur'an related with Yemen region. The aim of the research is to reveal the historical and cultural reality of the relevant stories of Qur'an. As to it's goal is to throw light on uncertainties in the relevant stories. Relevant stories were evaluted with date fact rapport method. The research consist of three chapters. In the introduction, informations about the subject, scope, aim, importance, method and sources of research were presented The literature review of research was also included. In the first chapter, story concept in Qur'an and problematic matters in regard to stories of Qur'an were handled. In the second chapter, Yemen in the pre-Islamic period was introduced, Yemeni origin stories that Âd tribe, Queen of Sheba and Sheba people were researched. In the third chapter, stories of Qur'an connected with Yemen that are Luqmân, Thamûd tribe, people of Midian/Ayka, Ashâb al-Ukhdûd (People of the Ditch) and Ashâb al-Fil (People of Elephant) were handled.

As a result of our research, it was determined that the orientalists approach to the issue of the source of Qur'anic stories not scientifically but ideologically. It was conclued that the Arabs of nuzûl period knew the stories that were the subject of our research through oral culture, trade and migrations. It is formed opinion that there is no second Âd tribe in history. Evidences predominate relative to existence of Queen of Sheba. However her identity couldn't be identified. It was concluded that Luqmân is Yemeni Luqmân b. Âd. It was concluded that people of Midian and Ayka were the same tribes. Ashâb al-Ukhdûd are unbelivers. The relevant pits were excavated in Najrân by dhû-Nuwâs and his retinues. It was seen that political and economic concerns were at the forefront in the formation stories of Ashâb al-Ukhdûd and Ashâb al-Fil. As a result, it was determined that the stories that were the subject of our research have historical and cultural reality.

Keywords: Yemen, Story, Âd, Luqmân, Thamûd, People of Midian/Ayka, Queen of Sheba, People of Sheba, Ashâb al-Ukhdûd (People of the Ditch) and Ashâb al-Fil (People of Elephant).

ÖN SÖZ

Hz. Peygamber'in İslâm'ı tebliğinde en önemli unsurlardan biri Kur'ân kıssalarıdır. Kıssaların muhteva ve muhatabı ise vahyin nüzûl sürecine göre değişiklik arz etmektedir. Mekke döneminde tevhid, nübüvvet ve âhiret odaklı temel konuların ilk muhatapları müşrik Araplardır. Bu nedenle ağırlıklı olarak Arapların atalarına dair kıssalar anlatılmaktadır. Medine döneminde ise ilk muhataplar müşrik Arapların yanı sıra Ehl-i kitaptır. Bundan dolayı o dönemde İsrâiloğulları'na dair kıssalar yoğunluk kazanmıştır. Yine Medine döneminde inanca dair temel vurguların yanı sıra fıkhî ve sosyal konulara ağırlık verilmiştir.

Kur'ân kıssalarının temel hedefi, ibrettir. İnsanın herhangi bir gerçekliğe sahip olmayan kurgusal hikâyelerden ibret alması da mümkündür. Bununla birlikte, ibretin daha etkili olması için kıssaların muhataplarca biliniyor olması önem arz etmektedir. Bundan dolayı, Mekke ve Medine döneminde ağırlıklı olarak vahyin ilk muhataplarının bildiği kıssalar anlatılmıştır. Nitekim Mekke dönemindeki kıssalar müşrik Arapların atalarına dairdir.

Araştırmamıza konu olan ve tamamına yakını Mekkî sûrelerde yer alan kıssalar Yemenli Arapların bildiği ve bu bölgede geçen hikâyelerdir. Bu kıssalarda anlatılanlar Yemenli Arapların (Güney Araplarının) kökenleri ve kısmen tarihleri gibi konulara temas etmektedir. Bu nedenle söz konusu kıssaların araştırılması, vahyin ilk muhataplarının dinî ve sosyal hayatlarının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Aynı zamanda kuzey ve güney Araplarının etkileşimini anlamak, Mekke dönemini bütüncül bir bakış açısıyla yorumlama noktasında da faydalı olacaktır.

Kur'ân kıssaları geçmişten günümüze pek çok araştırmaya konu olmuştur. Bu bağlamda kıssaların eğitsel, pedogojik, sosyo-politik ve fıkhî boyutları ele alınmıştır. Yine kıssalar karakter eğitimi, din eğitimi, değerler eğitimi, iletişim kuram ve modelleri açısından da tahlil edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu araştırmalar disiplinler arası bilimsel çalışmalar olması açısından önemlidir. Ancak Kur'ân kıssalarının temel maksat ve gayelerini anlamak için tarihî yaklaşım en önemli yöntem olarak gözükmektedir. Burada tarihten kasıt ise kıssaların hem kendi dönemlerindeki tarihî hem de Hz. Peygamber'in sîretindeki karşılığıdır.

Araştırma üç bölümden oluşmaktadır. Kur'ân'da kıssa (kasas) kelimesi ve Kur'ân kıssalarıyla ilgili tartışmalı meseleler başlıklı ilk bölümde Kur'ân'da kıssa ve benzer anlamlı kelimeler ele alınmıştır. Tartışmalı meseleler bağlamında ise Kur'ân kıssalarının kaynağına, İsrâiliyyât'la ilişkisine, tarihî gerçekliğine ve sîretle ilişkisine değinilmiştir. İlk üç mesele tarihî

süreç dikkate alınarak açıklanmış, kıssaların kaynağı ve tarihî gerçekliği meselelerinde oryantalistlerin görüşleri de aktarılarak değerlendirilmiştir. Kur'ân kıssaları sîret ilişkisi ise araştırmamıza konu olan kıssaların sîretle ilişkisi ve mesajları başlıklarına alt yapı oluşturması amacıyla ele alınmıştır. Aynı zamanda söz konusu meselenin önemi vurgulanmıştır. İslâm öncesi Yemen ve Yemen kökenli Kur'ân kıssaları başlıklı ikinci bölümde, ana hatlarıyla İslâm öncesi dönemde Yemen coğrafyası tanıtılmıştır. Yine burada Yemen'in dinî, siyasî ve sosyal hayatına dair bilgiler sunulmuştur. Yemen kökenli Kur'ân kıssaları bağlamında ise Âd kavmi, Sebe' Melikesi ve Sebe' halkı kıssaları incelenmiştir. Yemen ile irtibatlı Kur'ân kıssaları başlıklı son bölümde ise Lokman, Semûd kavmi, Medyen/Eyke halkı, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil kıssası ele alınmıştır.

Araştırmamız yaklaşık altı yılda tamamlanmıştır. Bu nedenle öncelikle bu uzun ve yorucu süreçte çalışma azmimi her daim diri tutan rabbime şükrederim. Bu süreçteki ilgisi ve araştırmanın olgunlaşmasındaki katkısından dolayı saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Sami KILINÇLI'ya teşekkürü bir borç bilirim. Araştırmanın muhtevasına ve metoduna dair önemli tespitleriyle ufkumu açan kıymetli hocam Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK ile manevî danışmanım Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK'a en içten şükranlarımı sunarım. Araştırmanın bazı bölümlerini okuyan ve değerlendirmeleriyle ciddi katkılar sağlayan değerli hocalarım Prof. Dr. Muhammet YILMAZ'a, Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ'a, Prof. Dr. Bekir TATLI'ya, Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ'e, Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul DÖNER'e, Arş. Gör. Nazım TAŞAN'a, Arş. Gör. Ayşe UZUN'a ve Arş. Gör. Sümeyye SAYĞIN'a çok teşekkür ederim.

Akademik Gelişim Programı (AGP) vesilesiyle akademik metin yazımı noktasında kendilerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR'a, Prof. Dr. Bilal GÖKKIR'a, Prof. Dr. Ömer KARA'ya ve Doç. Dr. Muhammed ABAY'a da teşekkürü bir borç bilirim. İlme değer veren kişiliği ve araştırmanın son senesinde rahat bir çalışma ortamı hususunda verdiği destekten ötürü saygıdeğer hocam Prof. Dr. Abdulhamit BİRIŞIK'a hassaten müteşekkirim. Teknik yardımından dolayı Arş. Gör. Dr. Ömer SADIKER'i, kendilerine başvurduğumda içtenlikle vakitlerini ayıran Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan YARBA'yı, Arş. Gör. Merve KOYUNCU'yu, Arş. Gör. Ahmet BEKEN'i, Arş. Gör. Abdülcebbar ADIGÜZEL'i, Özge KÖROĞLU'nu ve hem ilmî hem manevî desteğiyle daima yanımda hissettiğim kıymetli dostum Arş. Gör. Şükran ADIGÜZEL'i minnetle anmak isterim. Bu vesileyle bana daima destek olan fedakâr aileme sonsuz şükranlarımı sunarım.

Elif YAZICI

Adana 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **v**

ABSTRACT ..... **vi**

ÖN SÖZ ..... **vii**

İÇİNDEKİLER ..... **ix**

KISALTMALAR ..... **xii**

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konu ve Kapsamı 1

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı 2

3. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları 3

4. Araştırmaya Dair Literatürün Değerlendirilmesi 7

BÖLÜM I

KUR'ÂN'DA KISSA (KASAS) KELİMESİ VE KUR'ÂN KISSALARIYLA İLGİLİ TARTIŞMALI MESELELER

1.1. Kur'ân'da Kıssa (Kasas) Kelimesi 13

1.1.1. Yakın Anlamlı Kelimeler 14

1.1.1.1. Hadîs 15

1.1.1.2 Haber 17

1.1.1.3. Nebe' 18

1.1.1.4. Mesel 20

1.1.1.5. Hikmet 22

1.1.1.6. Üstûre (Esâtîr) 25

1.2. Kur'ân Kıssalarının Kaynağı 26

1.3. Kur'ân Kıssaları ve İsrâiliyyât 50

1.4. Kur'ân Kıssalarının Tarihî Gerçekliği 63

1.4.1. Demitolojizasyon ve Kur'ân Kıssaları 65

1.4.2. Kur'ân Kıssaları ve Mitoloji 73

1.5. Kur'ân Kıssaları Sîret İlişkisi 83
1.6. Genel Değerlendirme 87

BÖLÜM II

YEMEN KÖKENLİ KUR'ÂN KISSALARI

2.1. İslâm Öncesi Dönemde Yemen 90
2.1.1. Yemen Coğrafyası ve Yemen'in Dinî Hayatı 90
2.1.2. Yemen'in Siyasî ve Sosyal Tarihi 99
2.1.2.1. Maîn Devleti (MÖ 1300-650) 100
2.1.2.2. Sebe' Devleti (MÖ 850-115) 101
2.1.2.3. Katabân Devleti (MÖ 400-350) 105
2.1.2.4. Himyer Devleti (MÖ 115-MS 525) 106
2.2. Yemen Kökenli Kıssalar 108
2.2.1. Âd Kavmi Kıssası 108
2.2.1.1. Birinci ve İkinci Âd Kavmi Meselesi 111
2.2.1.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı 115
2.2.2. Sebe' Melikesi Kıssası 123
2.2.2.1. Sebe' Melikesi'nin Tarihî Kimliği 136
2.2.2.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı 142
2.2.3. Sebe' Halkı Kıssası 146
2.2.3.1. Me'rib Seddi'nin İnşası ve Yıkılması 148
2.2.3.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı 151
2.3. Genel Değerlendirme 154

BÖLÜM III

YEMEN'LE İRTİBATLI KUR'ÂN KISSALARI

3.1. Lokman Kıssası 157
3.1.1. Lokman'ın Tarihî Kimliği 158
3.1.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı 166

3.2. Semûd Kavmi Kıssası 169
3.2.1. Ashâbü'r-Ress Semûd Kavmi İlişkisi 180
3.2.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı 183
3.3. Medyen/Eyke Halkı Kıssası 191
3.3.1. Medyen ve Eyke Halkı İrtibatı 199
3.3.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı 204
3.4. Ashâbü'l-Uhdûd Kıssası 208
3.4.1. Ashâbü'l-Uhdûd'un Kimliği ve Hâdisenin Tarihi 209
3.4.1.1. Uhdûdun İran Hükümdarı Zamanında Kazıldığı Rivayeti 210
3.4.1.2. Uhdûdun Buhtunnasr ve Erkânı Tarafından Kazıldığı Rivayeti 211
3.4.1.3. Uhdûdun Zûnüvâs ve Erkânı Tarafından Kazıldığı Rivayeti 214
3.4.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı 219
3.5. Ashâbü'l-Fil Kıssası 222
3.5.1. Fil Vak'ası ve Hâdisenin İrhâsla İlişkisi 226
3.5.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı 236
3.6. Genel Değerlendirme 237

SONUÇ VE ÖNERİLER

Sonuç ve Öneriler 239
KAYNAKÇA 244
EKLER 274
ÖZ GEÇMİŞ 280

KISALTMALAR

a.mlf.	:	Aynı müellif
A.Ş.	:	Anonim Şirketi
b.	:	Bin, İbn (oğlu)
bkz.	:	Bakınız
Co.	:	Company
çev.	:	Çeviren
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	:	Editör
Haz.	:	Yayıma hazırlayan
Hz.	:	Hazreti
İA	:	İslâm Ansiklopedisi (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları)
Krş.	:	Karşılaştırınız
Ltd.	:	Limited
MÖ	:	Milâttan önce
MS	:	Milâttan sonra
nşr.	:	Neşreden
ö.	:	Ölümü
s.	:	Sayfa
sad.	:	Sadeleştiren
SBE	:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	:	Sayfa sayısı (sayfa aralığı)
thk.	:	Tahkik eden
trs.	:	Tarihsiz
tsh.	:	Tashih eden
vb.	:	ve benzeri
vdğ.	:	ve diğerleri
yy.	:	Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. **Araştırmanın Konu ve Kapsamı**

Kur'ân kıssaları özellikle modern dönemde pek çok tartışmaya konu olmuştur. Bunların başında Kur'ân kıssalarının kaynağı ve tarihî gerçekliği meselesi gelmektedir. Bu meselelerin vuzuha kavuşturulması için kıssaların tarihî ve kültürel perspektiften incelenmesi önem arz etmektedir. Bu noktadan hareketle, bu araştırmada Yemen bölgesiyle ilişkili Kur'ân kıssalarının tarihî ve kültürel açıdan tahlili konu edilmiştir.

Araştırmamızda kıssalar Yemen kökenli ve Yemen'le irtibatlı olmak üzere ikili tasnife tâbî tutulmuştur. Âd kavmi, Sebe' Melikesi ve Sebe' halkı kıssaları Yemen kökenlidir. Lokman, Semûd/Ashâbü'l-Hicr, Medyenliler/Eykeliler, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil kıssaları ise Yemen'le irtibatlıdır. Bu tasnifte söz konusu kavimlerin yaşadıkları ve hâdiselerin gerçekleştiği yerlere dair rivayetler dikkate alınmıştır. Hz. Şuayb'ın kavmi Medyenlilerin/Eykelilerin Yemen bölgesiyle irtibatı kesin değildir. Bununla birlikte, biz burada Sina'yı da Yemen'e dâhil eden âlimlerin görüşlerini dikkate alarak ilgili kıssayı incelemeyi uygun bulduğumuzu belirtmek isteriz.

Kehf 18/83-98. âyetlerde zikredilen Zülkarneyn kıssası da Yemen'deki kralların "zûnüvâs", "zûruayn", "zûyezen" ve "zûceden" gibi lakaplarla anılmasından dolayı Yemen'le irtibatlandırılmıştır. Ancak üzerinde birçok çalışma yapıldığından ve söz konusu çalışmalar neticesinde bu kıssanın Yemen ile ilişkili olmadığı kanaati ortaya çıktığından bu kıssa araştırmamızın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Araştırmamız Âd kavmi, Sebe' Melikesi, Sebe' halkı, Lokman, Semûd/Ashâbü'l-Hicr, Medyenliler/Eykeliler, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil olmak üzere sekiz kıssadan müteşekkildir. Duhân 44/37 ve Kâf 50/14. âyetlerde bahsedilen Tübbâ' kavmine ise Himyer Devleti kısmında değinilmiştir. Söz konusu kıssalar tarihî ve kültürel açıdan ele alınmıştır. Bu kıssalar bağlamında Lokman, Sebe' Melikesi ve Ashâbü'l-Uhdûd'un kimlikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Sebe' Melikesi ve Ashâbü'l-Fil kıssası bağlamında Yemen-Habeş irtibatından bahsedilmiştir. Aynı zamanda, bu irtibatlar ilgili kıssaların meydana gelmesindeki arka planın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Söz konusu hususların tespiti, kıssaların hem nüzûl döneminde bilinip bilinmediği meselesine ışık tutacak hem de nüzûl dönemiyle ve Hz. Peygamber'in sîretiyle ilişkisini aydınlatacaktır.

Araştırmamıza konu olan kısssaları daha iyi anlamak ve yorumlamak için İslâm öncesi dönemde Yemen'in siyasî, sosyal, kültürel ve dinî konumu detaylıca incelenmiştir. Yine aynı nedenle Kur'ân kıssalarının kaynağı ve tarihî gerçekliği meselesi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Oryantalistlerin kıssaların kaynağına dair görüşleri araştırmamıza konu olan kıssalar bağlamında değerlendirilmiştir. Araştırmamızda Kur'ân kıssalarının anlaşılmasında önemli bir etken olan İsrâiliyyât meselesi ele alınmış, bunun yanı sıra İsrâiliyyât ile irtibatlı mitoloji konusuna da değinilmiştir.

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Yemen İslâm öncesi dönemde Âd kavmi ve Sebeliler gibi çok önemli medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Etnik köken bağlamında ise Yemen, Arapların güney kökenine işaret etmektedir. Nitekim ensab âlimlerine göre Araplar ikiye ayrılmaktadır. Adnânîler, kuzey; Kahtânîler ise güney Araplarıdır. Diğer bir deyişle, KahtânîlerYemenlilerdir.

İslâmî dönemde ise Yemenliler, Buhârî'nin (ö. 256/870), Müslim'in (ö. 261/875) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) megâzî, menâkıb ve iman bahislerinde kaydettiği Hz. Peygamber'in "…İman ve hikmet Yemenlidir." sözüne mazhar olmuşlardır. Bu rivayet Hz. Peygamber'in Yemen'e özel bir ilgisi olduğunu ima etmektedir. Bütün bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinde Yemen asıllı Evs ve Hazrec kabileleri etkilidir. Nitekim Hz. Peygamber'i Yesrib'e bu iki kabile davet etmiş ve bu faaliyetleriyle davetin devlete dönüşmesine de katkı sağlamışlardır. Aynı zamanda Yemen halkı, hicretin VII. yılından itibaren heyetler halinde Medine'ye gelerek Müslüman olmuşlardır.

Modern dönemde özellikle oryantalistler Kur'ân kıssalarının kaynağı ve tarihî gerçekliği meselesini tartışmaya açmışlardır. Son mesele İslâm dünyasında da karşılık bulmuş ve tartışılmıştır. Bu bağlamda Yemen bölgesiyle ilişkili Kur'ân kıssalarının tarihî ve kültürel tahlili de önem arz etmektedir.

Araştırmanın amacı, Yemen kökenli Âd kavmi, Sebe' Melikesi ve Sebe' halkı kıssaları ile Yemen'le irtibatlı Lokman, Semûd/Ashâbü'l-Hicr, Medyenliler/Eykeliler, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil kıssalarının tarihî ve kültürel gerçekliğini ortaya koymaktır. Bunun yanı sıra ilgili kıssalardaki müphemlikleri vuzuha kavuşturmak da hedeflenmektedir.

İlgili kıssaların nüzûl dönemi Arapları tarafından bilinip bilinmediği, oryantalistlerin Kur'ân kıssalarının kaynağına dair görüşlerinin haklılık payı olup olmadığı, birinci ve ikinci

Âd kavminin kimliği, İrem'in mahiyeti ve Âd kavmiyle irtibatı gibi meseleler bunlardandır. Yine Sebe' Melikesi, Lokman ve Ashâbü'l-Uhdûd'un tarihî kimliklerinin tespit edilmesi umulmaktadır. Aynı zamanda Semûd kavminin Ashâbü'r-Ress; Medyen/Ashâb-ı Medyen'in Ashâbü'l-Eyke; Lokman'ın Bel'am b. Baûrâ, Yunan masalcı Ezop (Aisopos) ve Asur kralı Sanherib'in bilge veziri Ahikar ile irtibatı olup olmadığının tespit edilmesi de beklenmektedir.

Ayrıca Fil hâdisesi Hz. Peygamber'in irhâsı (nübüvvetle görevlendirilmeden önce peygamberlerden sâdır olan hârikulâde olaylar) mıdır, Lokman'ın hikmetlerinin kaynağı nedir ve Sebe' Melikesi kıssasının farklı kültürlerde mevcut olmasının sebepleri nelerdir gibi sorulara cevap aranmıştır. Bunların yanı sıra ilgili kıssaların gerçekleşme sebepleri, tarihî ve kültürel arka planları, Hz. Peygamber'in sîretiyle ilişkisi ve vahyin ilk muhataplarına mesajları gibi hususların tespiti de hedeflenmektedir.

3. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Yukarıda da ifade edildiği üzere araştırmanın amacı, Yemen kökenli ve Yemen'le irtibatlı Kur'ân kıssalarının tarihî ve kültürel gerçekliğini ortaya koymaktır. Söz konusu hususların tespiti için ilgili kıssalar tarih-vâkıa uyumu yöntemiyle değerlendirilmiştir. Araştırmamızda takip edilen usûl şöyledir: İlgili kıssaların anlatımında öncelikle Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'daki âyetlere işaret edilmiştir. Sonrasında ise Hadis, Tarih, Coğrafya ve Tefsir kaynaklarıyla modern dönemde yazılmış eserlerdeki bilgilere yer verilmiştir. Bu bilgiler ilgili kıssalardaki müphemlerin açıklanmasında delil teşkil etmektedir. Kıssaların değerlendirilmesinde ise ağırlıklı olarak karşılaştırma ve yorumlama metodu kullanılmıştır.

Araştırmada kıssalar bütüncül ve eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu bağlamda Sebe' Melikesi ve Ashâbü'l-Uhdûd gibi kıssaların farklı kültürlerde yer almasının sebeplerine değinilmiştir. Araştırmamız Yemen bölgesiyle ilişkili Kur'ân kıssalarını içermesi hasebiyle İsrâiliyyât meselesiyle yakından irtibatlıdır. Bundan dolayı, Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olmayan İsrâiliyyât, bilgi değeri ve zenginliği olduğu düşünülerek kullanılmıştır.

Araştırmamamıza dâhil olan kıssaların Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatları müfessirlerin yorumları bağlamında değerlendirilmiştir. Bu noktada ağırlıklı olarak sûrelerin nüzûl tertiplerini ve tarihî arka planını dikkate alan Muhammed Tâhir b. Âşûr (1879-1973), Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979), Muhammed İzzet Derveze (1888-1984), Habenneke el-Meydânî (1927-2004) ve Muhammed Âbid el-Câbirî (1935-2010) gibi müfessirlerin

eserlerinden istifade edilmiştir. Bunun yanı sıra diğer müfessirlerin eserleri de kronolojik olarak incelenmiştir.

Araştırmanın önemli bir bölümü rivayetlerden oluşmaktadır. Bu nedenle hem konu bütünlüğü hem de akıcılık açısından rivayetlerin tasvirî kısımları hazfedilmiş ve rivayetler özetle sunulmuştur. Arapça müellif adlarındaki "ال" takısı, isimler tek başına yazıldığında araştırma boyunca kullanılmamıştır. Benzer şekilde, Arapça kökenli olmasına rağmen Türkçede yaygın kullanılan Yusuf, İbrahim, Musa ve İsa gibi isimlerin yazımında Türkçe kullanım esas alınmıştır. Hem araştırmamıza konu olan kıssalar hem de ilk bölümde incelediğimiz konular birbiriyle irtibatlıdır. Bu nedenle mümkün mertebe tekrara düşülmekten kaçınılmıştır.

Araştırmamız disiplinler arası bir muhtevaya sahiptir. Bu nedenle kaynaklarımız da çeşitlilik arz etmektedir. Bu bağlamda temel tefsir, hadis, genel tarih, Arap kültür tarihi, siyer, coğrafya, ensab, lügat kaynakları araştırmamızın ana referans eserlerindendir. Bunun yanı sıra modern dönemde keşif ve kazı amacıyla Yemen'e giden Batılı ilim adamlarının arkeolojik çalışmaları ve makaleleri de temel kaynaklarımızdandır. Ayrıca araştırma konumuzla ilgili kitap, tez ve makalelerden de istifade edilmiştir. Yine *DİA, İA, el-Mevsû'atü'l-Yemeniyye, Encyclopedia of Archaeology in the Near East, The Jewish Encyclopedia, Encyclopaedia of Qur'an* ve *Encyclopaedia Judaica*'nın ilgili maddelerine başvurulmuştur. Kur'ân âyetlerinin çevirisinde ağırlıklı olarak Mustafa ÖZTÜRK'ün *Kur'ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı eserinden faydalanılmıştır. Bunun yanı sıra lafzî çevirinin önem arz ettiği âyetlerde Ali ÖZEK vdğ. tarafından hazırlanan Türkiye Diyanet Vakfı'nın *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali* kullanılmıştır.

Araştırmamız açısından önem arz eden bazı kaynakları ve onlardan istifade edilen hususları belirtmek, araştırmaya dair bir perspektif sunacaktır. Bu bağlamda Yemen'in İslâm öncesindeki konumunu bilmek, ilgili kıssaların daha iyi anlaşılmasına ve nüzûl dönemiyle irtibatının kurulmasına katkı sağlayacaktır. İslâm öncesi dönemde ana hatlarıyla Yemen coğrafyasına dair bilgilerin sunumunda Yemen tarihiyle ilgili kaynaklardan istifade edilmiştir. Bu bağlamda Hemdânî'nin (360/971'den sonra) *Sıfatü Cezîreti'l-'Arab*'ı, İbnü'd-Deyba'nın (ö. 944/1537) *Neşrü'l-Mehâsini'l-Yemeniyye fî Hasâisi'l-Yemen Nesebi'l-Kahtâniyye*'si, Ahmed Hüseyin Şerafeddin'in *el-Yemen Abre't-Tarih*'i, Cürafî'nin *el-Muktetaf min Târîhi'l-Yemen*'i, Adnan Tersîsî'nin *Bilâdü Sebe' ve Hadârâtü'l-'Arabi'l-Ûlâ el-Yemen*'i, Şemâhî'nin *el-Yemen*'i, Robin Bidwell'in (1927-1994) *The Two Yemens*'i ve Richard LeBaron Bowen'in "Ancient Trade Routes in South Arabia"sı zikredilebilir.

İslâm öncesi Yemen'in dinî hayatına dair Ignatyus Sâlis'in *Şühedâü'l-Himyeriyyîne'l-'Arab fî Vesâiki's-Süryâniyye'*si, Yosef Tobi'nin *The Jews of Yemen'i,* Alfred F. L. Beeston'ın "The Religions of Pre-Islamic Yemen" ve "Himyarite Monotheism"i, Nobert Nebes'in "The Martyrs of Najrân and the End of the Himyar: On Political History of South Arabia in the Early Sixth Century"si, Robert G. Hoyland'ın *Arabia and The Arabs From the Bronze Age to the coming of Islam'*ı ve J. Spencer Trimingham'ın *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times'*ı kaydedilmelidir.

İslâm öncesi dönemde Yemen'in siyasî ve sosyal tarihini tanıtırken ise Corcî Zeydân'ın (1861-1914) *Kitâbü'l-'Arab kable'l-İslâm,* Cevâd Ali'nin (1907-1987) *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm,* Sa'd Zağlûl Abdülhamîd'in *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm,* Abdullah Hasan eş-Şeybe'nin *Dirâsât fî Târihi'l-Yemeni'l-Kadîm,* Muhammed Yahyâ el-Haddâd'ın *et-Târîhü'l-Âmm li'l-Yemen: Târîhü'l-Yemen kable'l-İslâm,* Mahmûd Arafe Mahmûd'un *el-'Arab kable'l-İslâm,* Muhammed Süheyl et-Takkûş'un *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm,* Muhammed Hüseyin el-Ferah'ın *el-Cedîd fî Târîhi Devleti ve Hadârati Sebe ve Himyer*, Sabatino Moscati'nin *Ancient Semitic Civilazitions,* Jan Retsö'nün *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads,* H. St. J. B. Philby'nin (1885-1960) *Sheba's Daughters: Being A Record of Travel in Southern Arabia* ve Wendell Phillips'in *Qataban and Sheba: Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia* adlı eserlerine başvurulmuştur.

Hz. Peygamber'in iman ve hikmeti Yemen'e nispet etmesi bağlamında söz konusu hususların Yemen'le irtibatına dair Ayşe Esra Şahyar'ın "'İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir' Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme" ve Kadir Demirci'nin "'İman da Hikmet de Yemendedir' Hadisine Dair Bir İnceleme" adlı makalelerinden istifade edilmiştir.

Muhammed Beyyûmî Mehrân'ın *Dirâsât Târîhiyye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri de araştırmamızın başucu kaynaklarındandır. Dört ciltlik bu eserde müellif, Kur'ân kıssalarını bölgelere göre tasnif etmiştir. İlk ciltte Arap ülkeleri, diğerlerinde ise sırasıyla Mısır, Şam ve Irak bölgesi esas alınmıştır. İlgili eserde Kur'ân kıssaları tarihî açıdan araştırılmış ve mukayeseli bir metod takip edilmiştir. Eserde pek çok modern çalışmaya yer verilmiştir. Eserin ilk cildi araştırmamız için önemlidir ve sıkça müracaat edilmiştir. Bununla birlikte, mümkün mertebe ilgili eserdeki çalışmaların aslına başvurulmuştur.

Sebe' Melikesi kıssasının Etiyopya versiyonu için Ernest Alfred Wallis Budge'nin (1857-1934) çevirisi *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)* adlı eser temel alınmıştır. Bu bağlamda *Kebra Nagast*'ın muhtevası, yazılış amacı ve tarihi hakkında Sol Liptzin'in (1901-1995) "Solomon and the Queen of Sheba", Mamman Musa Adamu'nun "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis" ile Edward Ullendorff'un (1920-2011) "The Queen of Sheba" ve *The Ethiopians* adlı çalışmalarından faydalanılmıştır. Söz konusu araştırmalardan Yemen-Habeş irtibatı hususunda da istifade edilmiştir.

Lokman'ın hikmetlerinde Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn,* Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *Kasasü'l-Enbiyâ* (*Arâisü'l-Mecâlis)* ve İbn Fâtik'in (ö. V./XI. yüzyıl) *Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelîm* adlı eserlerindeki rivayetler esas alınmıştır. Bu bağlamda Muhammed Abdürrahim'in *Lokman el-Hakîm: Sîretuhû ve Hikemuhû* da Lokman'ın hikmetinin kaynaklarının hadislerle irtibatını göstermesi açısından önemlidir. İlgili eserden bu noktada faydalanılmıştır.

Lokman'ın hikmetlerinin kaynağının Ahikar (Asur kralı Sanherib'in bilge veziri) efsanesi olduğu da öne sürülmüştür. Söz konusu iddia F. C. Conybeare, J. Rendel Harris ve Agnes Smith tarafından kaleme alınan *The Story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic Versions*'da yer almaktadır. Bu meselenin tespiti noktasında ilgili eserdeki bilgiler de tetkik edilmiştir. Ayrıca bu konudaki değerlendirmeler Lokman'ın tarihî kimliğini tespit hususunda da işlevseldir. Bu nedenle ilgili eserler bu bakımdan da önemlidir.

Ashâbü'l-Uhdûd kıssası bağlamında içi ateş dolu çukurların nerede ve kimler tarafından kazdırıldığı hususunda farklı rivayetler söz konusudur. Bu hususların tespiti noktasında S. W. Baron'un *A Social and Religious History of Jews,* J. H. Weatherall'ın *The Books of the Old Testament,* Lorenzo Ditommasu'nun "The Book of Daniel and the Apocrypal Daniel Literature", Ira M. Price'ın "Some Queries About the Book of Daniel", Irfan Shahîd'in *The Martyrs of Najrân New Documents,* John Mason Harden'ın *An Introduction to Ethiopic Christian Literature,* Sir İsaac Newton'ın (1643-1727) *Kutsal Kitabın Yorumu* ve Samuel Henry Hooke'un *Ortadoğu Mitolojisi* isimli eserlerine başvurulmuştur.

Söz konusu eserlerin yanı sıra araştırmamızın ilk bölümünde muhteva ve yorum bağlamında Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti* ile Özcan Hıdır'ın *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)* ve *Hristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri-Literatürü Özelinde)* adlı çalışmalarına sıklıkla müracaat edilmiştir.

4. Araştırmaya Dair Literatürün Değerlendirilmesi

Genel anlamda Kur'ân kıssaları İslâm dünyasında pek çok araştırmaya konu olmuştur. Bu eserler arasında Muhammed Ahmed Halefullah'ın *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Tehami Nejra'nın *Saykuluciyyetü'l-Kıssa fi'l-Kur'ân* ve Züheyr Mansur el-Mezidî'nin *Hareketü'l-Kâmerati fi'l-Kasasi'l-Kur'ânî* zikredilebilir. Ülkemizde de Şehmus Demir'in *Mitoloji, Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik,* Abdulbaki Güneş'in *Kur'ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası,* Şükrü Hüseyinoğlu'nun *Kur'ân Kıssaları Işığında Güncel Mücadele Fıkhı,* Mahmut Ay'ın *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak: Hz. Musa Kıssası Örneği* ile Mustafa Öztürk'ün *Kıssaların Dili* ve *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti* kıssalara dair farklı kategorilerdeki araştırmalardır.

Söz konusu çeşitlilik ülkemizdeki yüksek lisans ve doktora tezlerinde de göze çarpmaktadır. İlahiyat özelinde Kur'ân kıssaları hem Temel İslâm hem de Felsefe ve Din Bilimleri bölümlerinde en çok çalışılan konulardan biridir. Bu bağlamda Kur'ân kıssaları teolojik, fıkhî, ahlâkî, sosyo-politik, değerler ve karakter eğitimi açısından araştırılmıştır. Kur'ân kıssaları tefsir alanında da pek çok araştırmaya konu olmuştur. Murat Bahar'ın "Türkiye'de Kur'ân Kıssaları Üzerine Yapılan Tefsir Tezleri ve Temel Söylemleri"[1] başlıklı tebliği, ilgili tezlere dair önemli tespit ve değerlendirmeler içermektedir.

Yazar, söz konusu tezlerin konusunu kavimler, kutsal kitap mukayesesi, peygamberler, peygamber olmayanlar, tahlil ve değerlendirme ile diğer (tarihî gerçeklik, kıssa-sîret ilişkisi, kadın, İsrâiliyyât, ahlâk ve ahkâm) şeklinde tasnif etmiştir. Tüm tezlerin Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğe sahip olduğu söylemine sahip olduğunu belirtmiştir. Yazara göre bu tarz çalışmalarda kıssanın arka planına bakılmalı ve sîret ile bağlantılı kıssa tezlerine ağırlık verilmelidir.[2]

Araştırmamızın da temel tezi Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğe sahip olduğudur. Bu iddia, araştırmamıza konu olan kıssalar bağlamındadır ve sadece retorik düzeyde değil, kıssaların tarih-vâkıa uyumu yöntemiyle araştırılmasına dayanmaktadır. Müfessirlerin yorumları üzerinden de olsa ilgili kıssaların Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatı ortaya

[1] Bahar, Murat, "Türkiye'de Kur'ân Kıssaları Üzerine Yapılan Tefsir Tezleri ve Temel Söylemleri", *Kur'ân Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslâm Dünyası Mukayesesi- (Türkiye ve Batı),* ed. Bilal Gökkır vdğ., I-II, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2018, I, ss. 329-341.

[2] Bahar, "Türkiye'de Kur'ân Kıssaları Üzerine Yapılan Tefsir Tezleri ve Temel Söylemleri", s. 340-341.

konulmuştur. Diğer bir deyişle, Kur'ân kıssalarına dair hazırlanan tefsir tezlerinde görülen eksiklikler bizim araştırmamızda mümkün mertebe en aza indirgenmeye çalışılmıştır.

Âd kavmi kıssasına dair Mustafa Cora'nın "Kur'ân'da Âd Kavmi"[3] çalışması mevcuttur. Makalede Âd kavminin yerleşim yerine ve onlara ait olduğu iddia edilen kalıntılara dair detaylı bilgiler sunmuştur. Sebe' Melikesi kıssası hem Kur'ân'da hem Kitâb-ı Mukaddes'te hem de Etiyopyalıların ulusal destanı *Kebra Nagas'*ta yer aldığı için gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da pek çok araştırmaya konu olmuştur. İslâmî kaynaklarda bu Melike Belkıs olarak zikredilmektedir. Bu nedenle özellikle Arap müellifler Belkıs'la ilgili eserler kaleme almışlardır. Söz konusu eserler araştırmamızda gerekli görüldüğü takdirde kullanılmıştır.

Hafsa Fidan'ın *Kur'ân-ı Kerim'de Sebe' Melikesi Kıssası*[4] adlı yüksek lisans tezi ülkemizde bu kıssaya dair yapılmış tek tezdir. Üç bölümden müteşekkildir. İlk bölümde tarihî kaynaklarda Sebe' Melikesi'nin şahsiyeti; ikinci bölümde Kur'ân'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Sebe' Melikesi ele alınmaktadır. Üçüncü bölüm ise İslâmî literatürde kıssanın işlenişi üzerinedir. Yine yazar, "Kur'ân'da Üç Kadın: Havva, Meryem, Sebe' Melikesi"[5] başlıklı tebliğinde Melike'nin yöneticilik vasfına dikkat çekmiştir. Bu kıssa bağlamında modern dönemde kadının yönetici olup olamayacağı meselesinin tartışıldığını belirtmiş ve kıssanın nüzûl dönemiyle bağlantılı olduğunu ifade etmiştir.

Ahmed b. Muhammed Tâhûn'un *Süleyman el-Hakîm ve Belkıs Meliketü Sebe'*[6] adlı eserinde daha çok kıssadan alınması gereken derslerden bahsedilmektedir. Bu eser derleme niteliğindedir. Nitekim müellif Kuşeyrî (ö. 465/1072), Zemahşerî (ö. 538/1144), Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirlerin eserlerinden istifadeyle bu eseri hazırlamıştır.

Jacob Lassner'in *Demonizing the Queen of Sheba*[7] adlı eserinde kıssanın farklı kaynaklardaki anlatımına detaylıca yer verilmektedir. Anlatımlar Kitâb-ı Mukaddes ve sonrası, Kur'ân ve sonrası şeklinde tasnif edilmektedir. Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) anlatımı ayrıca ele

---

[3] Cora, Mustafa, "Kur'ân'da Âd Kavmi= Add Tribe in the Quran", *The Journal of Academic Social Science Studies*, cilt: 6, sayı: 3 (2013), ss. 109-134.

[4] Fidan, Hafsa, *Kur'ân-ı Kerim'de Sebe' Melikesi Kıssası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2000.

[5] Vidinli (Fidan), Hafsa, "Kur'ân'da Üç Kadın: Havva, Meryem, Sebe' Melikesi", *Kur'ân ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara*, 2013, ss. 151-166.

[6] Tâhûn, Ahmed b. Muhammed, *Süleyman el-Hakîm ve Belkıs Meliketü Sebe',* Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire 1993.

[7] Lassner, Jacob, *Demonizing the Queen of Sheba,* The University of Chicago Press, London 1993.

alınmaktadır. Ancak *Kebra Nagast'*taki anlatıma yer verilmemektedir. Yine ekler kısmında Midrash Mishle ile Midrash ha-Hefez'de yer alan ve Melike'nin Hz. Süleyman'ı sınamak amacıyla sorduğu sorulara yer verilmiştir. Araştırmamızda eserden bu noktada istifade edilmiştir.

Bernard Leeman'ın *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*'i ve Naomi Lucks'un *Queen of Sheba*'si[8] Sebe' Melikesi'yle ilgili en önemli eserlerdendir. Bu eserlerde hem farklı kaynaklardaki anlatımlara yer verilmiş hem de kaynakların arka planlarına işaret edilmiştir. Aynı zamanda hâdiseler birbiriyle irtibatlandırılmıştır. Bu nedenle araştırmamızda bu iki çalışmaya da sıklıkla müracaat edilmiştir. Emmet Scott ise *Hatshepsut Queen of Sheba'*de[9] Sebe' Melikesi'nin Mısır kökenli olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de daha çok Mısır'la irtibatına değinmiştir. Eserin adından da yazarın onun Mısırlı olduğu ön kabulüyle hareket ettiği söylenebilir. Bununla birlikte yazar, eserinde *Kebra Nagast'*taki anlatıma da yer vermiştir.

Edward Ullendorff'un "The Queen of Sheba"[10] başlıklı makalesi faydalandığımız önemli araştırmalardandır. Eleştirel bir bakış açısıyla ele alınan makalede, kıssanın farklı kaynaklardaki anlatımına yer verilmiş, Avrupa edebiyat ve sanatını da etkilediği belirtilmiştir. *Kebra Nagast'*ın muhtevasındaki çelişkiler de tespit edilmiştir. E. Littmann'ın "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum"u[11] sadece Aksum geleneğindeki Sebe' Melikesi kıssasını içermektedir. Kıssanın hem ana dildeki hem de İngilizce çeviri metnine yer verilmiştir. Bu bakımdan dar kapsamlıdır. Ancak kıssanın Aksum geleneğindeki anlatımını sunması açısından önem arz etmektedir.

C. H. Toy'un "The Queen of Sheba", Sol Liptzin'in "Solomon and the Queen of Sheba" ve Mamman Musa Adamu'nun "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis"[12] başlıklı makaleleri eleştirel bir bakış açısına sahip

---

[8] Leeman, Bernard, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship,* Queensland Academic Press, Thailand 2005; Lucks, Naomi, *Queen of Sheba,* Chelsea House Publishers, New York 2009.

[9] Scott, Emmet, *Hatshepsut Queen of Sheba,* Algora Publishing, New York 2012.

[10] Ullendorff, Edward, "The Queen of Sheba", *Bulletin of the John Rylands Library,* cilt: 45, sayı: 2 (1963), ss. 486-504.

[11] Littmann, E., "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum", *Bibliotheca Abessinica,* Leyden 1904, ss. 1-40. Aksum, Etiyopya'nın başşehridir. Hz. Nûh'un torunları Kûş'un çocukları Hz. İbrahim'in dünyaya gelmesinden az bir süre önce Atbara nehrini geçerek Etiyopya'ya gelmiş ve bu şehri kurmuştur. Bkz. Öztürk, Levent, "Etiyopya (Tarih)", *DİA,* İstanbul 1995, XI, 491, ss. 491-496.

[12] Toy, C. H., "The Queen of Sheba", *The Journal American Folklor,* cilt: 20, sayı: 78 (1907), ss. 207-212; Liptzin, Sol, "Solomon and the Queen of Sheba", *Dor le Dor,* cilt: 7, sayı: 4 (1979), ss. 178-192; Adamu, Mamman Musa, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", *African Research Review,* cilt: 3 sayı: 1 (2009), ss. 468-482.

olmalarından dolayı araştırmamız için önem arz etmektedir. Üç makalede de kıssanın tüm kaynaklardaki anlatımlarına değinilmiştir. İkincisinde ayrıca Sebe' Melikesi'ne dair operalardan da bahsedilmiştir. Üçüncüsünde ise kıssanın Etiyopya geleneğinde mevcut olmasının sebepleri üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda *Kebra Nagast'*ın zayıf yönleri de vurgulanmıştır. Jamal J. Elias'ın "Prophecy, Power and Propriety: The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba"[13] başlıklı makalesinde sadece İslâmî kaynaklardaki anlatıma başvurulmuştur. Bu bakımdan bütüncül bir bakış açısına sahip olmadığı söylenebilir. Araştırmamız açısından önem arz eden yönü, İslâmî kaynaklarda Sebe' Melikesi olarak nitelendirilen Belkıs'ın meşhur Arap kraliçesi Zenobia'yla olan benzerliğidir.

Sebe' halkı kıssası daha çok Arim Seli bağlamında araştırılmıştır. Bu hususta Emrah Dindi'nin "Kur'ân'ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Seylü'l-Arim Örneği" ve Ueli Brunner'in "The Great Dam and the Sabean Oasis of Ma'rib"[14] başlıklı makaleleri zikredilebilir. İlk makalede Arim seli hâdisesi Allah merkezli ve tarihî olmak üzere iki farklı okumaya tâbi tutulmuştur. İlkinde hâdisenin mucizevî, ikincisinde ise doğal sebeplerle açıklandığı tespit edilmiştir. Yazar, ilk okumayı daha çok müfessirlerin ikincisini ise tarihçilerin yaptığını belirtmiştir. Hâdiseleri tarihî bakış açısıyla açıklamak ve arka plana işaret etmek önemli bir yöntemdir. Ancak yazarın iki yöntemi birbirinden ayırması ve çoğunlukla kaydını düşse dahi ilkini müfessirlere diğerini tarihçilere hamletmesi pek isabetli görünmemektedir. Nitekim ilgili kıssada ilk yöntemi pek çok tarihçinin ve ikincisini ise pek çok müfessirin kullandığı görülecektir. Kanaatimizce söz konusu tercihler müffessir ve tarihçi kimliğinden ziyade dönemin tarih anlayışından kaynaklanmaktadır. Nitekim ilk dönemlerde döngüsel, sonraki dönemlerde çizgisel ve Aydınlanma Çağı ile de ilerlemeci tarih anlayışı hâkim olmuştur. İkinci makale ise Me'rib barajını yıkan selle ilgilidir. Me'rib Seddi'ne dair bilgiler sunması ve seddin yıkılışına dair farklı görüşleri zikretmesi açısından önemlidir. Söz konusu hususlarda oldukça istifade edilmiştir.

Yasin Meral'in "Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebayt Metinleri"[15] Lokman'ın hikmetlerinin kaynağına dair önemli bir makaledir. Kesin bir dille ifade edilmese de Lokman'ın öğütlerinin Mısır kaynaklı olma ihtimali üzerinde durulmaktadır. Bu noktada en

---

[13] Elias, Jamal J., "Prophecy, Power and Propriety: The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba", *Journal of Qur'anic Studies,* cilt: 11, sayı: 1 (2009), ss. 57-74.

[14] Dindi, Emrah, "Kur'ân'ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Seylü'l-Arim Örneği= A Study on Reading the Quran in the Theocentric and Historical Manner: The Case of Seylü'l-Arim", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 28, sayı: 2 (2017), ss. 107-119; Brunner, Ueli, "The Great Dam and the Sabean Oasis of Ma'rib", *Irrigation and Drainage Systems,* cilt: 14, (2000), ss. 167-182.

[15] Meral, Yasin, "Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebayt Metinleri", *Milel ve Nihal,* cilt: 15, sayı: 1 (2018), ss. 7-32.

güçlü irtibat Lokman'ın ve Ahikar'ın oğluna nasihatlarının benzerliğidir. Bu benzerlik ise eşek sesinin çirkinlikle tavsifidir. Ancak bu durum nüzûl dönemi Araplarının kültürel algılarıyla alakalıdır. Kıssaya bütüncül bakıldığında benzer durumların olduğu da görülmektedir.

Cevdet İsmail Çakmakçı'nın "Lukman Bibliyografyası"[16] başlıklı literatür makalesi araştırmamıza bu hususta kolaylık sağlaması bakımından önemlidir. Mevlüt Güngör'ün "Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Lokman"[17] makalesinde de kaynak belirtmeden Lokman'ın kimliğine dair rivayetlere yer verilmiş ve bu meselede en doğru bilgiyi Kur'ân'ın verdiği ifade edilmiştir. Bu bakımdan Lokman Allah'a şirk koşmayan, sabreden, şükreden, kibirden uzak ve namazı hakkıyla kılan bir kişidir.

Muhammed Hayr Ramazan Yusuf'un *Lokman el-Hakîm ve Hikemuh* ve Muhammed Abdürrahim'in *Lokman el-Hakîm: Sîretuhû ve Hikemuhû*[18] isimli eserleri derleme niteliğindedir. Sadece ilgili konularda rivayetler zikredilmiş ve onların kaynakları verilmiştir. İkincisinde ise müellif Lokman'ın hikmetleriyle hadis rivayetleri arasındaki irtibata dikkat çekmiştir. Araştırmamızda esere bu bağlamda başvurulmuştur.

Semûd kavmi kıssası daha çok Hz. Sâlih'in devesinin mucizeliği bağlamında çalışmalara konu olmuştur. Halil İbrahim Bulut'un "Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Sâlih'in Deve Mûcizesi" ve M. Hanefi Palabıyık ve Korkut Dindi'nin birlikte kaleme aldıkları "Deve ile İlgili Bir Kült'ün Mucizeye Dönüştürülmesi: Hz. Sâlih'in Devesi Örneği" bunlar arasındadır.[19] İlk makalede Hz. Sâlih'in devesinin bir hidayet mucizesi olduğu belirtilmiştir. İkincisinde ise söz konusu devenin mucize olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Medyen/Eyke halkı kıssasına dair Avâtıf binti Edib Ali Selâme'nin *Ehlü Medyen Dirâsat li'l-Hasâis ve'l-Alâkât* ve Richard Francis Burton'un *The Gold Mines of Midian and The Ruined Midianite Cities* eserleriyle Ernst A. Knauf'un "Midianites and Ishmaelities" ve C. E. Bosworth'un "Madyan Shu'ayb in Pre-Islamic and Early Islamic Lore and History" makaleleri mevcuttur.[20] İlk eser Medyenlileri tarihî, coğrafî, siyasî, dinî ve ekonomik açılardan

---

[16] Çakmakçı, Cevdet İsmail, "Lukman' Bibliyografyası", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi],* sayı: 4 (1980), ss. 295-302.

[17] Güngör, Mevlüt, "Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Lokman", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 35 (1996), ss. 167-178.

[18] Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Lokman el-Hakîm ve Hikemuh*, Dâru'l-Mushaf, Dımaşk 1984; Abdürrahim, Muhammed, *Lokman el-Hakîm: Sîretuhû ve Hikemuhû,* Daru'l-Fikr, Beyrut 2003.

[19] Bulut, Halil İbrahim, "Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Sâlih'in Deve Mûcizesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* cilt: 4, sayı: 2 (2004), ss. 137-150; Palabıyık, M. Hanefi-Dindi, Korkut, "Deve ile İlgili Bir Kült'ün Mucizeye Dönüştürülmesi: Hz. Sâlih'in Devesi Örneği", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 25, sayı: 3 (2014), ss. 160-175.

[20] Ali Selâme, Avâtıf binti Edib, *Ehlü Medyen Dirâsat li'l-Hasâis ve'l-Alâkât*, Riyâd 2001; Burton, Richard Francis, *The Gold Mines of Midian and The Ruined Midianite Cities,* C. Kegan Paul&Co., London 1878; Knauf,

ele alan önemli bir çalışmadır. Araştırmamızda söz konusu hususlar bağlamında oldukça istifade edilmiştir. İkinci eser ise Medyen ve Hz. Şuayb'ın tarihî kimlikleri ile Medyen'in coğrafî özelliklerini konu edinmektedir. İlk makalede Medyenlilerin kimlikleri üzerinde durulmaktadır. İkincisinde ise Medyenli Şuayb'ın İslâm öncesi ve erken dönem İslâm tarihindeki konumundan bahsedilmektedir. İslâm öncesi dönem bağlamında Medyen'in konumu, Hz. Şuayb'ın kimliği ve Medyen-Eyke irtibatından söz edilmektedir.

Ashâbü'l-Uhdûd kıssasına dair Abdurrahmân Kasapoğlu'nun "Kur'ân'da Ashâb-ı Uhdûd Kıssası", M. Nurullah Aktaş'ın "Ashâbü'l-Uhdûd Kıssası Bağlamında Ehl-i Küfrün Psikolojik Vasıfları" ve David Cook'un "The Ashâb al-Ukhdûd: History and Hadith in A Martyrological Sequence" makaleleri mevcuttur.[21] İlk iki makalede kıssanın psikolojik yönü vurgulanmıştır. Sonuncusunda ise Tarih ile Hadis kaynaklarındaki rivayetler aktarılmış ve metinler karşılaştırılmıştır.

Ashâbü'l-Fil kıssasına dair Mehmet Mahfuz Söylemez'in "Fil Hâdisesinin Arap Yarımadası'ndaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme", Emrah Dindi'nin "Kur'ân'ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Ashâbü'l-Fil Örneği" ve Mehmet Nadir Özdemir'in "Siyer-i Nebî Tarih'ten Farklı mı Okunmalı -Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme-" makaleleri mevcuttur.[22] Tüm makaleler hâdisenin tarihî yönünü vurgulamaktadır.

Araştırmamıza konu olan kıssalar literatürde farklı yönlerden ele alınmıştır. Ancak Yemen kökenli ve Yemen'le irtibatlı Kur'ân kıssalarını bütüncül olarak tarihî ve kültürel açıdan değerlendiren herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Bu bakımdan araştırmamız hem kapsam hem de yöntem olarak literatürden farklılık arz etmektedir. Yine disiplinler arası olması, eleştirel ve bütüncül bakış açısıyla hazırlanması da söz konusu farklılıklar bağlamında zikredilebilir.

Ernst A., "Midianites and Ishmaelities", *Midian, Moab and Edom,* ed. John F. S. Sawyer, David J. A. Clines, England 1983, ss. 147-162; Bosworth, C. E., "Madyan Shu'ayb in Pre-Islamic and Early Islamic Lore and History", *Journal of Semitic Studies,* cilt: 39, sayı: 1 (1984), ss. 53-64.

[21] Kasapoğlu, Abdurrahmân, "Kur'ân'da Ashâb-ı Uhdûd' Kıssası", *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: 5, sayı:1 (2010), ss. 151-165; Aktaş, M. Nurullah, "Ashâbü'l-Uhdûd Kıssası Bağlamında Ehl-i Küfrün Psikolojik Vasıfları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 8, sayı: 18 (2017/3), ss. 23-40; Cook, David, "The Ashâb al-Ukhdûd: History and Hadith in A Martyrological Sequence", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* cilt: 34 (2008), ss. 125-148.

[22] Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Fil Hâdisesinin Arap Yarımadası'ndaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme", *İslâmî İlimler Dergisi,* yıl: 1, sayı: 2 (2006), ss. 115-130; Dindi, Emrah, "Kur'ân'ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Ashâbü'l-Fil Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 36 (2017), ss. 49-81; Özdemir, Mehmet Nadir, "Siyer-i Nebî Tarih'ten Farklı mı Okunmalı -Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme-", *EKEV Akademi Dergisi,* cilt: 18, sayı: 59 (2014), ss. 247-264.

BÖLÜM I

KUR'ÂN'DA KISSA (KASAS) KELİMESİ VE KUR'ÂN KISSALARIYLA İLGİLİ TARTIŞMALI MESELELER

Bu bölüm, Kur'ân'da kıssa kelimesi ve yakın anlamlı kelimeler, Kur'ân kıssalarının kaynağı, Kur'ân kıssaları ve İsrâiliyyât, Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği ve Kur'ân kıssaları sîret ilişkisi olmak üzere beş ana başlıktan oluşmaktadır. İlgili başlıklarda kıssa ve onunla yakın anlamlı hadîs, haber, nebe', mesel, hikmet ve üstûre (esâtîr) gibi kelimeler kısaca açıklanmıştır. Kur'ân kıssalarının kaynağı meselesinde, oryantalistlerin görüşlerinin tahlili için Mekke'de Ehl-i kitabın varlığı ve Hz. Peygamber'in ümmîliğinden bahsedilmiştir.

Onun ümmîliğiyle irtibatlı olması hasebiyle nüzûl dönemi Araplarının Kur'ân kıssalarını bilip bilmedikleri meselesine değinilmiş ve bu husus araştırmamıza konu olan kıssalar bağlamında değerlendirilmiştir. Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği meselesi bağlamında kutsal metin tenkidi, demitolojizasyon ve mitoloji konuları ele alınmıştır. Aynı zamanda Âl-i İmrân 3/62, Mâide 5/27, Kehf 18/13 ve Kasas 28/3. âyetlerde kullanılan "hak" tabirinin kıssaların tarihî gerçekliğiyle ilgili olup olmadığı irdelenmiştir.

1.1. Kur'ân'da Kıssa (Kasas) Kelimesi

Kur'ân'da hak-bâtıl mücadelesi ekseninde tarihî kişi ve hâdiselere dair haberler anlatılmaktadır. Çoğunlukla geçmiş peygamberler ve onların kavimleriyle alakalı bu tür anlatımlara "kıssa" denilmektedir. "Kıssa" kelimesi Kur'ân'da geçmemektedir. Ancak bu kelimenin türediği "**قصص**" kökü farklı türevleriyle kullanılmaktadır. Yine Kur'ân'da kıssa ile yakından irtibatlı olan "**قصص** / kasas" kelimesi de yer almaktadır. Bununla birlikte, Kur'ân'da hadîs, haber, nebe' ve mesel de kıssa anlamında kullanılmaktadır.[23]

[23] Şengül, İdris, "Kıssa", *DİA,* Ankara 2002, XXV, 498-499, ss. 498-501.

Arap dilinde "**قصص**" kökü "iz takip etmek", "haber vermek", "açıklamak" ve "(saç, tırnak, yün) kesmek/kırpmak";[24] "**قصة** / kıssa", "hâdise", "söz"[25] ve "haber"[26] anlamındadır ve çoğulu ise "kısas"tır.[27] "**قصص**" kelimesinin sözlük anlamları dikkate alındığında, sırasıyla Yusuf 12/5, 111 ve Kasas 28/25. âyetlerdeki "**لا تقصص** / Lâ teksus", "**قصصهم** / kasasihim", "**قص** / kassa" ifadeleri "haber vermek"; Hûd 11/120 ve Neml 27/76. âyetlerdeki "**نقص**" ve "**يقص**" "anlatmak"; Kasas 28/11. âyetteki "**قصيه** / kussîhi" ise "iz takip etmek" manasındadır.[28]

Kıssa, kökenindeki "iz takip etmek/adım adım takip etmek" anlamından dolayı, önem ve gerçeklikle ilişkilendirilmektedir. Söz konusu vasıflar, kıssanın hikâyeden farkı olarak belirtilmektedir. Kur'ân'daki kıssalar hakkında hikâye kelimesinin kullanılmaması da bu ayrıma dayandırılmaktadır. Bu bağlamda, Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğe sahip olduğu ifade edilmektedir.[29] Öte yandan, Arap tarihinde kıssanın hikâye, haber ve hurafe gibi çeşitli isimlerle tanındığı kaydedilmektedir. [30]

Sonuç olarak, Kur'ân'da **قصص** ve türevlerinin kullanımından hareketle Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğini öne sürmenin isabetli bir değerlendirme olmadığı söylenebilir. Kanaatimizce, kıssaların tarihî gerçekliğini ispatlamada sadece lafız yeterli değildir. Bu durumun ispatı için kıssalardaki lafzın yanı sıra arkeolojik veriler, tarih ve coğrafya bilgilerinin birbirini desteklemesi gerekmektedir.

1.1.1. Yakın Anlamlı Kelimeler

Daha önce belirttiğimiz üzere Kur'ân'da hadîs, haber, nebe' ve mesel de kıssa anlamında kullanılmaktadır.[31] Furûk edebiyatında haber-hadîs, nebe'-haber ve kasas-hadîs

---

[24] İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-'Arab,* thk. Abdullah Ali el-Kebîr vdğ., I-VI, Dâru'l-Meârif, Kahire trs., V, 3650-3651; Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* thk. Abdülkerîm el-Azbâvî, I-XL, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 2001, XVIII, 98-100.

[25] Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh (Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhü'l-'Arabiyye),* thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, I-VI, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1979, IV, 1051; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XVIII, 104.

[26] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* V, 3651; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XVIII, 104.

[27] Cevherî, *es-Sıhâh,* IV, 1051; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* V, 3651; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XVIII, 104.

[28] İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî 'İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâ'ir,* thk. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râdî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, s. 491-492. Kasas 28/11. âyette Hz. Musa'nın annesi kızından nehre bıraktıkları Hz. Musa'nın izini takip etmesini istemektedir.

[29] Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine,* Işık Yayınları, İzmir 1994, s. 45-46; a. mlf., "Kıssa", *DİA,* XXV, 498-499.

[30] Abdunnûr, Cebbûr, *el-Mu'cemu'l-Edebî,* Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984, s. 212.

[31] Şengül, "Kıssa", *DİA,* XXV, 499.

arasındaki anlam farklılıklarından bahsedilmektedir.[32] Bundan dolayı, söz konusu kelimelerin Arap dili ve Kur'ân'daki anlamları açıklanarak aralarındaki farklılıklara değinilecektir. Bu farklılıkların herhangi bir öneminin bulunup bulunmadığı ortaya konulacaktır.

1.1.1.1. Hadîs

Arap dilinde "**حديث**", "yeni";[33] "haber"[34] ve "söz"[35] anlamlarına gelmektedir. Çoğulu "**أحاديث**"tir.[36] Kur'ân'daki hadîs[37] ve ehâdîs[38] de lügat anlamlarına uygun biçimde kullanılmaktadır. Hadîs Nisâ 4/42, 78, 87, 140; En'âm 6/68; A'râf 7/185; Yusuf 12/111; Lokman 31/6; Zümer 39/23; Câsiye 45/6; Tûr 52/34; Necm 53/59; Vâkıa 56/81; Kalem 68/44; Mürselât 77/50; Tahrim 66/3. âyette "söz" anlamındadır. Bununla birlikte, bazı âyetlerde[39] hadîs ile Kur'ân kastedilmektedir.[40] Kurtubî'nin (ö. 671/1273) izahına göre söz konusu âyetlerdeki bu durum, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı kendi kavmi ve ashâbına söz olarak tebliğ etmesindendir.[41] Öte yandan, Tâ-Hâ 20/9 ve Nâziât 79/15. âyette **حديث موسى**; Zâriyât 51/24. âyette **حديث ضيف ابرهيم**; Burûc 85/17. âyette **حديث الجنود** ve Ğaşiye 88/1. âyetteki **حديث الغاشية** terkiplerindeki hadîs, "kıssa" ve "haber" anlamındadır.[42]

---

[32] Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku'l-Luğaviyye,* thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire trs., s. 40-42. Arap edebiyatındaki "hikâye", "hurâfe", "makame", "nâdire", "rivayet" ve "semer (müsamere)" terimleri de kıssayla irtibatlıdır. Bu terimlerin anlamları ve kıssayla irtibatına dair detaylı bilgi için bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti,* Kuramer Yayınları, İstanbul 2016, s. 59-74.

[33] Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn vdğ, I-XV, Dâru'l-Mısriyye, Mısır 1964, IV, 405; Cevherî, *es-Sıhâh,* I, 278; İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser,* thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, I-V, Dâru İbnü'l-Cevzî, yy. trs., I, 350; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* II, 797; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* V, 208.

[34] Cevherî, *es-Sıhâh,* I, 278; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* II, 797; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* V, 208.

[35] İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-VI, Dâru'l-Fikr, yy. 1979, II, 36; Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, s. 117; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir,* s. 248.

[36] Cevherî, *es-Sıhâh,* I, 278; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* II, 797; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* V, 208. Bazı lügat âlimlerine göre "**أحاديث**", "**أحدوثة** / uhdûse"nin çoğuludur. Bu meseledeki görüşler hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* II, 797; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* V, 211.

[37] Nisâ 4/42, 78, 87, 140; En'âm 6/68; A'râf 7/185; Kehf 18/6; Tâ-Hâ 20/9; Lokman 31/6; Ahzâb 33/53; Zümer 39/23; Câsiye 45/6; Zâriyât 51/24; Tûr 52/34; Necm 53/59; Vâkıa 56/81; Kalem 68/44; Mürselât 77/50; Nâziât 79/15; Burûc 85/17; Ğaşiye 88/1; Yusuf 12/111; Tahrim 66/3.

[38] Yusuf 12/6; 21, 101; Mü'minûn 23/44; Sebe' 34/19.

[39] Kehf 18/6; Zümer 39/23; Tûr 52/34; Necm 53/59; Vâkıa 56/81; Kalem 68/44; Mürselât 77/50.

[40] Râgıb el-İsfahânî de Kur'ân hakkında hadîs lafzının kullanıldığını belirtmektedir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 117-118. Hadîs lafzı rivayetlerde de Kur'ân hakkında kullanılmaktadır. Nitekim Buhârî'nin ve Müslim'in eserlerindeki rivayetlerde "**أحسن الحديث**" ve "**خير الحديث**" tabirleri, "Allah'ın kitabı" şeklinde açıklanmaktadır. Bkz. Buhârî, "Edeb" 70, "İ'tisâm" 2; Müslim "Cuma" 43.

[41] Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, XVIII, 268.

[42] Şengül, "Kıssa", *DİA,* XXV, 499.

"Ehâdîs" ise Yusuf 12/6, 21 ve 101. âyetlerde "**من تأويل الأحاديث**" şeklinde geçmektedir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), üç âyette de ilgili terkibi "rüya yorumu" şeklinde açıklamaktadır.[43] Söz konusu terkip rüya yorumu dışında "hâdiselerin sonucu", "ilim", "hikmet"[44] ve "dönemin önemli olaylarını bildirmek"[45] olarak yorumlanmaktadır. Kurtubî'ye göre ilgili ifade "geçmiş ümmetlerin durumları, geçmişteki kitaplar ve tevhidin delilleri" anlamındadır. Bu ise peygamberliğe işaret etmektedir.[46]

"Ehâdîs" lafzı, Mü'minûn 23/44 ve Sebe 34/19. âyette "**جعلناهم أحاديث**" şeklinde geçmektedir. Sebe' halkından bahseden Sebe 34/19. âyette söz konusu terkibi Begavî (ö. 516/1122) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ibret;[47] Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise mesel olarak açıklamaktadır.[48] Mâverdî (ö. 450/1058), insanların Sebe' halkı nimetler içindeyken daha sonra helâk olduklarını anlattıklarını belirtmektedir. Hatta Sebelilerin bu durumu darb-ı mesel olmuştur.[49] Nitekim pek çok müfessir Sebelilerin Yemen'den çıkışı ve farklı bölgelere dağılmasının "**تفرقوا أيادى سبا و أيدى سبا** (Sebe' halkı gibi paramparça oldu)" ifadesiyle Araplar nezdinde darb-ı mesel haline geldiğini ifade etmektedir.[50]

Arap dili âlimi Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), kıssa ve hadîs arasında anlam ve kullanım farkları bulunduğunu belirtmektedir. Kasas, geçmiş dönemlerden bahseden uzun hadîslerdir. Birbirini takip etmesinden dolayı da "uzun haber" olarak isimlendirilir. Dinleyen kişi sözü uzun bulduğunda "**هذا قصص** (bu bir kıssadır)" ifadesini kullanır. Hadîs hem geçmişe hem şimdiye dair, uzun veya kısa olabilir. Bununla birlikte, birbirini takip eden

---

[43] Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, I-V, Müessesesü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 2002, II, 318, 327, 352.

[44] Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-'Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî),* I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut trs., III, 8; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr,* nşr. Züheyr eş-Şâvîş, I-IX, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984, IV, 181.

[45] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* III, 85.

[46] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XI, 258.

[47] Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne, *Tefsîru'l-Begavî (Me'âlimü't-Tenzîl),* thk. Süleyman Müslim el-Harrâş vdğ., I-VIII, Dâru Tayyibe, Riyâd 1991, VI, 396; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît,* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, VII, 262.

[48] Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtîhu'l-Ğayb,* I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981XXV, 254.

[49] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 446.

[50] Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân,* I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, II, 358; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh,* thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, I-V, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, IV, 251; Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Me'âni'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, I-VI, Mekke 1988, V, 412; İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz,* thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz, I-V, Kahire 2002, IV, 13; Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân,* thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, I-X, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 2002, VIII, 84; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 446; Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Tefsîru'l-Basît,* thk. Nevre binti Abdullah b. Abdülazîz el-Versân vdğ., I-XXV, Silsiletü'r-Resâili'l-Câmiiyye, Riyâd 1921-1922, XVIII, 352.

olaylara dair haberlere de "kasas" denilebilir. Oysa hadîs için böyle bir durum söz konusu değildir.[51]

Kanaatimizce, "kıssa", "hadîs" ve "haber" kelimeleri arasında anlam farkları bulunduğu zikredilse dahi temelde aralarında çok önemli anlam farkları bulunmamaktadır. Sadece ilgili kelimelerin lügat anlamlarına bakıldığında bile bunların birbirinin yerine kullanılabilen eş anlamlı kelimeler olduğu ifade edilebilir. Hepsinin ortak noktası ise Arapların sözlü kültürüne işaret etmesidir.

1.1.1.2 Haber

Arap dilinde "**خبر**", "bilmek" anlamındadır[52] ve çoğulu "**أخبار**"dır.[53] Kur'ân'da haber iki yerde tekil;[54] üç yerde ise çoğul[55] kullanılmaktadır. Mesela, Tevbe 9/94. âyette Tebük seferinden dönüşte münafıkların müminlerden özür dileyecekleri bildirilmektedir. Ancak özürlerinin kabul edilmemesi istenmekte ve Allah'ın onların haberlerini kendilerine bildirdiğini söylemeleri emredilmektedir. Neml 27/7 ve Kasas 28/29. âyetlerde Hz. Musa ailesine bir ateş gördüğünü ve oradan kendilerine bir haber yahut ısınmak için bir ateş parçası getireceğini ifade etmektedir. Zilzâl 99/4. âyette ise kıyamet günü yeryüzünün şiddetle sarsılacağı ve Allah'ın ona bildirmesiyle bütün haberlerini anlatacağı beyan edilmektedir. İlgili âyetlerden haberin bilgi anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda haber bilgi kaynağı olarak görülmektedir.

Kelâm âlimleri de haberi bilgi kaynağı olarak görmektedirler. Ancak temel şart, haberin doğruluğudur. Bir başka deyişle, haberin bilgi kaynağı olabilmesi için doğru olması gerekmektedir. Nitekim müteahhirûn döneminden itibaren bu hususu vurgulayan "haber-i sâdık (gerçeğe uygun haber)" terkibi meşhur olmuştur. Haberin gerçekliğe uygunluğundan kasıt ise muhatabın habere inanması değil fiilî gerçekliktir.[56] Aynı şekilde hadis âlimlerinin de haberi bilgi kaynağı olarak gördükleri ifade edilebilir. Çünkü onların da haberi hadis anlamında kullandıkları nakledilmektedir. Bununla birlikte, haber ve hadis arasındaki kullanım farkına da işaret edilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlere hadis, diğer

[51] Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye,* s. 41-42.
[52] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 148.
[53] Cevherî, *es-Sıhâh,* II, 641.
[54] Neml 27/7; Kasas 28/29.
[55] Tevbe 9/94; Muhammed 47/31; Zilzâl 99/4.
[56] Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber", *DİA,* İstanbul 1996, XIV, 347, ss. 346-349.

kişilerden nakledilenlere ise haber denilmektedir.[57] Dolayısıyla, haber hem ilk hem de sonraki dönemlerde bilgi kaynağı olarak görülmektedir. Ancak Araplarda sözlü kültürün hâkimiyeti haberin ilk dönemlerde bu kültürel bağlamda kullanıldığına hamledilebilir. Bu bakımdan da haber ve kıssanın birbirleriyle irtibatlı olduğu söylenebilir.

Haberin sözlü kültür bağlamında kullanılmasına çoğulu olan ahbârın ıstılahî kullanımı örnek teşkil etmektedir. Istılahta ahbâr, bir kavim, bir kabile veya şahıs, bir ülke, bölge veya şehir, bir hâdise vb. hakkında nakledilen bilgi, söz ve rivayetlerdir. "Ahbârü'l-'Arab", "Ahbâru Yemen", "Ahbâru Mekke" terkipleri bu bağlamda örnek verilebilir. Ahbâr ile ifade edilen bilgi ve rivayetin mahiyetinin zamanla değiştiği gözlemlenmektedir. Söz konusu rivayetlerde İslâm öncesi dönemde destanî ve menkıbevî unsurlar tarihi unsurlardan ön plandaydı. Ancak sonraki dönemlerde tarihîlik vasfı ağır basmaktadır.[58]

Sonuç olarak, tüm bu değerlendirmeler Araplar nezdinde haberin kıssa ve hadîs ile irtibatlı olduğunu göstermektedir. Haber, ahbâr, kıssa ve hadîs kavramlarının birbirine yakın olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda tüm bu kavramların Arapların sözlü kültürüne işaret ettiği ifade edilebilir.

1.1.1.3. Nebe'

Arap dilinde "**نبأ**", "bir yerden başka yere gelmek";[59] "**نبأ** / nebe'', "haber" demektir ve çoğulu "**أنباء**"dır.[60] Kur'ân'da geçmiş kavim ve peygamberlere dair anlatımlarda *nebe'* ve *enbâ'* kelimeleri kullanılmaktadır. Nebe' kıssalar bağlamında genel olarak peygamberlerin haberleri;[61] özel olarak Hz. Nûh'un,[62] Hz. İbrahim'in,[63] Hz. Musa'nın ve Firavun'un[64] haberleri anlamında kullanılmaktadır. Aynı şekilde Ashâb-ı Kehf'in,[65] Hz. Âdem'in iki oğlunun[66] ve Hz. Dâvûd'a gelen iki davacı[67] kıssasının anlatımında da nebe' kelimesine yer verilmektedir. Yine

---

[57] Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XI, 125.
[58] Çetin, Nihad M., "Ahbâr", *DİA,* İstanbul 1988, I, 486, ss. 486-489.
[59] İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* V, 385.
[60] Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn,* thk. Abdülhamîd Hindâvî, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IV, 179; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa,* XV, 487.
[61] En'âm 6/34; Hûd 11/120.
[62] Yunus 10/71.
[63] Şuarâ 26/69.
[64] Kasas 28/3.
[65] Kehf 18/13.
[66] Mâide 5/27.
[67] Sâd 38/21.

genel olarak geçmiş kavimlerin[68] özel olarak da Hz. Nûh'un kavmi, Âd ve Semûd halklarının[69] haberleri söz konusu edilmektedir. Bu kavimlere ilaveten Hz. İbrahim'in kavmi ve Medyenlilerin haberleri zikredilmektedir.[70] Daha doğrusu "söz konusu kavimlerin haberleri size gelmedi mi?" diye sorularak müşrikler ikaz edilmektedir.

Kur'ân'da kıssa bağlamında helâk edilmiş kavimlerin memleketlerinin haberleri[71] de zikredilmekte, bazı peygamber ve kavimlerinin kıssasına dair "**من انباء الغيب**" terkibine yer verilmektedir. Bunlar arasında Hz. Meryem,[72] Hz. Nûh ve kavmi[73] ile Hz. Yusuf ve kardeşleri[74] yer almaktadır. Söz konusu âyetlerde bu kıssaların daha önce Hz. Peygamber ve kavmi tarafından bilinmediği vurgulanmaktadır. Bu tabirin nasıl anlaşılması gerektiği, ilgili kıssaların Hz. Peygamber ve kavmi tarafından bilinip bilinmediği Kur'ân kıssalarının kaynağı meselesinde ele alınacaktır.

Sonuç olarak, nebe' haber anlamındadır. Kur'ân'da geçmiş kavim ve peygamberlerin kıssaları bağlamında hem "nebe'/enbâ" hem de "haber" kelimeleri kullanılmaktadır.

Arap dili âlimlerinden Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Ebû Hilâl el-Askerî nebe' ve haber kelimelerine dair bazı kullanım farklarına işaret etmektedirler. Râgıb el-İsfahânî'ye göre nebe', haberdir. Ancak bu haber önemli bir olayı konu edinmeli, kesin bilgi içermeli veya ona dair zann-ı galip oluşmalıdır. Bununla birlikte, habere nebe' denilmesinin şartları tevâtür vasıtasıyla yalandan arınmış olması, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in haberi olmasıdır.[75] Ebû Hilâl el-Askerî'ye göre nebe' kendisine haber verilenin bilmediği; haber ise hem bildiği hem de bilmediği konulara dair bildirimlerde kullanılmaktadır. Önemli haberler için "nebe" lafzının kullanılmasına karşın, "haber" lafzının kullanılmaması ikisi arasındaki bir diğer farktır.[76] Kefevî de son zikredilen hususa katılmaktadır.[77]

Arap dili âlimlerinin nebe' ve habere dair zikrettikleri kullanım farklarının âyetler bağlamında pek isabetli olmadığı ifade edilebilir. Çünkü Hucurât 49/6. âyette fâsığın getirdiği haber, nebe' lafzıyla ifade edilmektedir. Bu haberin doğru olup olmadığının araştırılması

---

[68] Tâ-Hâ 20/99.
[69] İbrahim 14/9.
[70] Tevbe 9/70.
[71] A'râf 101; Hûd 11/100.
[72] Âl-i İmrân 3/44.
[73] Hûd 11/49.
[74] Yusuf 12/102.
[75] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 482.
[76] Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye,* s. 41.
[77] Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyyât*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, s. 886.

öğütlenmektedir. Yine nebe' lafzı Sâd 38/67 ve Nebe' 78/2. âyetlerde "**عظيم**"; Neml 27/22. âyette ise "**يقين**" sıfatının mevsufudur. Dolayısıyla, Kur'ân'da nebe' ve haberin aynı anlamda kullanıldığı ifade edilebilir. Haberin önemli veya doğru olması nebe'ye haber arasındaki lafız ayrımından ziyade nebe' kelimesinin kullanıldığı *azîm* ve *yakîn* sıfatlarıyla irtibatlandırılabilir.[78]

Sonuç olarak, nebe' ve haber aynı anlamda kullanılmaktadır. Nebe' lafzının önem ve doğruluk bakımından haberden daha üstün olarak algılanması, haberin terimleşme süreciyle ilişkilendirilebilir. Çünkü daha önce değindiğimiz üzere kelâm ve hadis âlimleri haberi doğruluk ve güvenirlilik açısından sınıflandırmaktadır. Yine câhiliye döneminde haber, tarihî gerçeklik vasfından ziyade destanî ve menkıbevi unsurlar içeren nakillerden müteşekkildir. Ancak sonraki dönemlerde tarihîlik vasfı ağırlık kazanmıştır. Tüm bunlardan dolayı, nebe' lafzı haberin önüne geçmiştir.

1.1.1.4. Mesel

Arap dilinde "**مثل**", "hadîs (söz)", "haber", "sıfat", "örnek", "ibret", "âyet (işaret)" anlamlarına gelmektedir.[79] Râgıb el-İsfahânî'nin tanımına göre mesel, açıklamak amacıyla benzeri hakkında söylenen sözdür. Arapların "**الصيف ضيعت اللبن** (sütü yazın kaybettin)" sözü, "fırsatı kaçırdın" sözüne benzer.[80]

Kur'ân'da mesel[81] ve emsâl[82] kelimeleri ya da darb-ı mesel/emsâl[83] tabiri pek çok âyette geçmektedir. Bu kelimeler Kur'ân'da "misal", "benzer", "hal/durum", "ibret" ve "vasıf" anlamlarında kullanılmaktadır.[84] Ancak ilgili âyetlerdeki tüm bu anlamlar, ağırlıklı olarak temsilî anlatıma işaret etmektedir. Bu âyetlerde münafıkların, kâfirlerin ve müminlerin durumu;[85] tevhid ve şirk inancı ile putların eleştirisi;[86] Allah'ın nuru;[87] hak-bâtıl;[88] mallarını

[78] Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti,* s. 40.
[79] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa,* XV, 95-97.
[80] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 464.
[81] Bakara 2/17, 171, 214, 261, 264-265; Al-i İmrân 3/59, 117; En'âm 6/122; A'râf 7/176-177; Yunus 10/24; Hûd 11/24; Ra'd 13/35; İbrahim 14/18, 24, 26; İsrâ 17/89; Kehf 18/45, 54; Hac 22/73; Nûr 24/34-35; Furkân 25/33; Ankebût 29/41; Rûm 30/27, 58; Zümer 39/27, 29; Zuhrûf 43/8, 56, 59; Muhammed 47/15; Fetih 48/29; Hadîd 57/20; Haşr 59/15-16; Cum'a 62/5; Müddessir 74/31.
[82] Vâkıa 56/23, 61; En'âm 6/38, 160; Muhammed 47/3, 10, 38; İnsan 76/28.
[83] Bakara 2/26; Ra'd 13/17; İbrahim 14/24-25, 45; Nahl 16/75-76, 112; İsrâ 17/48; Nûr 24/35; Furkân 25/39; Ankebût 29/43; Rûm 30/28; Yâsîn 36/13, 78; Zümer 39/29; Zuhrûf 43/17, 57; Haşr 59/21; Tahrim 66/10-11.
[84] Çetiner, Bedrettin, "Mesel (Tefsir)", *DİA,* Ankara 2004, XXIX, 299, ss. 299-301.
[85] Bakara 2/17; 171; Hûd 11/24. Fetih 48/29. âyette ise müminlerin Tevrat'taki vasıfları tasvir edilmektedir.
[86] Nahl 16/75-76; Ankebût 29/41; Rûm 30/28; Zümer 39/29.
[87] Nûr 24/35.
[88] Ra'd 13/17.

Allah yolunda infak edenler;[89] mallarını gösteriş için harcayanlar;[90] kâfirlerin iyilikleri[91] ve iyilik namına yaptıkları harcamalar;[92] güzel ve kötü söz;[93] dünya hayatı;[94] cennetin vasfı;[95] ilim ve vukufuna rağmen Allah'ın âyetleriyle bağını koparan kişi[96] ile Tevrat'taki emir ve yasaklara uymakla yükümlü kılınan fakat bu yükümlülükleri yerine getirmeyenler[97] tasvir edilmektedir.

Kur'ân'da mesel ve onunla ilgili kelimelerin kullanıldığı pek çok âyette geçmiş peygamber ve kavimlerden bahsedilmektedir. Yine onların âkıbetlerinden bahsedilerek müşriklere ibret verilmek istenmektedir. Kur'ân'da meselin misal,[98] ibret[99] ve benzer[100] anlamında kullanıldığı âyetlerde söz konusu hususlar zikredilmektedir. Mesela, Tahrim 66/10. âyette Hz. Nûh ve Hz. Lût'un eşleri kâfirlere örnek verilmektedir. Yine eşleri peygamber olmalarına rağmen onlara inanmadıkları ve inkârda ısrar ettikleri haber verilmektedir. Her ikisinin âkıbeti zikredilmekte ve müşrikler ikaz edilmektedir.

Tahrim 66/11. âyette ise Firavun'un eşi müminlere örnek verilmektedir. Muhammed 47/10. âyette de müşriklere *"şu diyarlarda gezip dolaşıp kendilerinden önce gelip geçen kâfir halklarının âkıbetinin nasıl olduğuna bakıp da ibret almazlar mı?!"* diye hitap edilmektedir. Yine ona benzer bir âkıbetin kendilerini de beklediği hususunda tehdit edilmektedir. Dolayısıyla, söz konusu kullanımlar mesel-kıssa irtibatına hamledilebilir.

Mısırlı âlim Mahmûd Şeltût (1893-1963) ise Kur'ân kıssaları ve meseller arasındaki farka dikkat çekmektedir. Kur'ân kıssalarındaki hâdise ve şahsiyetler gerçektir. Ancak mesellerde bu unsurlar gerçek olmak zorunda değildir.[101] Şeltût, Nahl 16/75-76 ve 112. âyetlerde geçen kişi ve hâdiselerin temsilî olabileceği kanaatindedir.[102] Söz konusu âyetlerde "**ضرب الله مثلا**" ifadeleri geçmektedir. İlk iki âyet tevhid-şirk bağlamında temsilî anlatımdır. Son âyette ise vakti zamanında bir beldede güven ve refah içinde yaşayan bir halk örnek verilmektedir. Bu halkın Allah'ın nimetlerine nankörlük ettikleri ve şiddetli kıtlığa düçar oldukları bildirilmektedir.

---

[89] Bakara 2/261, 265.
[90] Bakara 2/264.
[91] İbrahim 14/18.
[92] Al-i İmrân 3/117.
[93] İbrahim 14/24, 26.
[94] Yunus 10/24 Kehf 18/45 Hadîd 57/20.
[95] Ra'd 13/35; Muhammed 47/15.
[96] A'râf 7/176.
[97] Cum'a 62/5.
[98] İbrahim 14/45; Nahl 16/112; Nûr 24/34; Furkân 25/39; Yâsîn 36/13; Zuhrûf 43/8; Tahrim 66/10-11.
[99] Zuhrûf 43/56, 59.
[100] Muhammed 47/10.
[101] Hatîb, Abdülkerîm, *el-Kasasü'l-Kur'ânî fî Mantûkihî ve Mefhûmih*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, s. 102.
[102] Hatîb, *el-Kasasü'l-Kur'ânî,* s. 103.

Öte yandan Şeltût, mümin-kâfir bağlamında Tahrim 66/10-11. âyetlerde Hz. Nûh'un, Hz. Lut'un ve Firavun'un eşlerinin örnek verilmesini temsil olarak değerlendirmektedir. Ancak bu temsil gerçekliğe sahip bir temsildir.[103] Şeltût'un "**ضرب الله مثلا**" ifadelerini içeren âyetlerde iki yaklaşım sergilediği görülmektedir. Nahl 16/75-76 ile 112. âyetlerde "**عبد** (köle)", "**رجلين** (iki kişi)" ve "**قرية** (belde)" müphem bırakılmaktadır. Bu yüzden Şeltût, söz konusu âyetleri temsilî kabul etmektedir. Tahrim 66/10-11. âyetlerde ise Hz. Nûh'un, Hz. Lût'un ve Firavun'un eşleri örnek verilmektedir. Bu âyetlerde herhangi bir müphemlik bulunmadığından söz konusu temsil gerçeklik içermektedir.

Kanaatimizce, sadece müphemlik anlatımın temsilî olmasını gerektirmez. Nahl 16/112. âyette *karye (belde)* müphemdir. Ancak tüm helâk edilen kavimler gibi söz konusu beldenin sakinleri de güven ve refah içinde yaşamıştır. Buna rağmen onlar da Allah'ın nimetlerine nankörlük etmelerinden dolayı şiddetli kıtlıkla cezalandırılmıştır. Âkıbetleri hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Sadece bu hususa binaen söz konusu kıssayı temsilî kabul etmek pek makul görünmemektedir.

Sonuç olarak, Kur'ân'da mesel kelimesinin geçtiği âyetlerin bir kısmı temsilî anlatıma işaret etmektedir. Bazı müfessirler tarafından ilgili kelimenin geçtiği âyetlerde zikredilen kıssalar da temsilî kabul edilmektedir. Bu meselede herhangi bir genelleme yapmanın yanlış olacağı kanaatindeyiz. Aynı şekilde, sadece müphem kelimelerin varlığından hareketle söz konusu kıssaları temsilî kabul etmenin pek isabetli olmadığı söylenebilir.

1.1.1.5. Hikmet

Arap dilinde "**حكمة** / hikmet", "hüküm vermek" manasındaki "**حكم** / hükm" mastarından türemiştir.[104] Bazı kaynaklarda Arap dilindeki hikmetin İbranca "hokhmah" ile aynı köke dayandığı belirtilmektedir. Hokhmah, Kitâb-ı Mukaddes'in birçok yerinde "zihni kabiliyet ve ustalık" anlamında kullanılmaktadır.[105] Hikmet "adalet", "ilim" ve "hilm" anlamlarına gelmektedir.[106] Râgıb el-İsfahânî'ye göre hikmet, ilim ve akılla doğruyu bulmaktır. Bu kelime Allah için kullanıldığında "eşyayı bilmek ve onu son derece sağlam yaratmak"; insan için kullanıldığında ise "mevcudatı bilmek ve iyilik yapmak" anlamındadır.[107]

---

[103] Hatîb, *el-Kasasü'l-Kur'ânî,* s. 103.
[104] Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XXXI, 510-512.
[105] Kutluer, İlhan, "Hikmet", *DİA,* İstanbul 1998, XVII, 503, ss. 503-511.
[106] Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XXXI, 512-513.
[107] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 134.

Hikmet kelimesi Kur'ân'da on yerde kitap,[108] birer yerde mülk,[109] mev'iza[110] ve âyetullah[111] kelimeleriyle; altı yerde ise tek başına kullanılmaktadır.[112] İbnü'l-Cevzî ilgili âyetlerde hikmetin öğüt, sünnet, fehm (anlayış), nübüvvet, Kur'ân ve Ulûmü'l-Kur'ân manalarına geldiğini ifade etmektedir.[113] Müfessirler ise hikmete farklı yorumlar getirmektedirler. Lokman'a hikmet verildiğinden bahseden Lokman 31/12. âyetteki hikmeti Mücâhid fıkh (derin kavrayış), akıl ve görüşte isabetlilik; Süddî (ö. 127/745) anlayış ve akıl olarak yorumlamaktadır.[114] Mukâtil ilim ve anlayış;[115] Râzî ise amelin ilme uygunluğu şeklinde açıklamaktadır.[116] Cum'a 62/2. âyette Hz. Peygamber, "Kitâb'ı ve hikmeti öğreten" diye nitelendirilmektedir. İlgili âyetteki hikmet, Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) göre sünnet; Mâlik b. Enes'e (ö. 179/795) göre dinde kavrayış;[117] Mukâtil'e göre ise Kur'ân'ın öğütleri yani helal ve haramlarıdır.[118]

Hikmet kelimesi hadislerde de geçmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: "Hikmet müminin yitiğidir. Onu bulduğu yerde alır."[119] "Bazı şiirlerde hikmet vardır."[120] "…İman Yemenlidir. Hikmet Yemenlidir."[121] Hikmetin Yemen'e nispet edilmesi ise Yemen'den gelen heyetlerin Hz. Peygamber'in huzurunda söyledikleri hikmet dolu şiirler, güzel ve fasih sözlerle irtibatlandırılabilir. Muhtemelen Hz. Peygamber Yemenlilerin bu vasıflarından etkilenmiş ve onları överek "Hikmet Yemen'dedir" buyurmuştur.[122]

---

[108] Bakara 2/129, 151, 231; Âl-i İmrân 3/48, 81, 164; Nisâ 4/54, 113; Mâide 5/110; Cum'a 62/2.
[109] Bakara 2/251.
[110] Nahl 16/125.
[111] Ahzâb 33/34.
[112] Bakara 2/269; İsrâ 17/39; Lokman 31/12; Sâd 38/20; Zuhrûf 43/63; Kamer 54/5.
[113] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir,* s. 261-262.
[114] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 332. İbnü'l-Cevzî'ye göre çoğunluğun görüşü budur. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI, 317.
[115] Mukâtil, *Tefsîr,* III, 434.
[116] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXV, 146. Zemahşerî de Allah'ın hikmeti dilediğine vereceğine dair beyanı içeren Bakara 2/269. âyetteki hikmeti aynı şekilde yorumlamaktadır. Bkz. Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl,* thk. Halil Me'mûn Şeyhan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s. 151.
[117] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* VI, 6-7.
[118] Mukâtil, *Tefsîr,* IV, 325. Hikmet kavramının geçtiği diğer âyetlerle ilgili müfessirlerin yorumlarına dair detaylı bilgi için bkz. Uğur, Hakan, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı-Tefsirlere Göre Hikmet Âyetleri-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim],* cilt: 10, sayı: 3 (2010), s. 139-156, ss. 135-158.
[119] Tirmizî, "İlim" 19; İbn Mâce, "Zühd" 15. Tirmizî, ilk rivayetin senedinin zayıf olduğunu belirtmektedir. Bkz. Tirmizî, "İlim" 19.
[120] Buhârî, "Edeb" 90; Tirmizî, "İsti'zân ve'l-Âdâb" 103. İbn Mâce, "Edeb" 41.
[121] Buhârî, "Megâzî" 74; "Menâkıb" 1; Müslim, "İman" 82, 88-90; Tirmizî, "Menâkıb" 145. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Abbas'a "Allah'ım! Ona hikmeti öğret!" diye dua ettiği de nakledilmektedir. Bkz. Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 24. İlgili rivayetin yorumuna dair farklı bir bakış açısı için bkz. Şahyar, Ayşe Esra, "'İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir' Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme", *Hadis Tetkikleri Dergisi,* cilt: 10, sayı: 1 (2012), s. 13-33, ss. 7-33.
[122] Demirci, Kadir, "'İman da Hikmet de Yemendedir' Hadisine Dair Bir İnceleme", *Dinî Araştırmalar,* cilt: 14, sayı: 38 (2011), s. 119, ss. 95-122. Yemen'den gelen ve Müslüman olanlar Ferve b. Müseyk, Eş'as b. Kays'ın

Hikmetin güzel ve özlü sözlerle irtibatına dair Hz. Peygamber'in Süveyd b. Sâmit ile görüşmesi de örnek teşkil etmektedir. Söz konusu rivayet şöyledir: "Amr b. Avf oğullarından Süveyd b. Sâmit hac veya umre için Mekke'ye geldi. Süveyd kavminde gücü, şiiri, şerefi ve nesebinden dolayı 'el-Kâmil' lakabıyla tanınmaktaydı. Hz. Peygamber Süveyd'in geldiğini işitince onu İslâm'a davet etti. Süveyd Hz. Peygamber'e 'herhalde sende bendeki gibi bir şey var' dedi. Hz. Peygamber, kendisinde ne olduğunu sorunca '**مجلة لقمان** (Lokman'ın Hikmetleri)' diye cevap verdi. Hz. Peygamber onu kendisine göstermesini istedi ve 'bu gerçekten güzel bir sözdür. Ancak Allah'ın bana indirdiği Kur'ân daha üstündür. O hidayet ve nurdur.' buyurdu. Hz. Peygamber Kur'ân okudu ve onu İslâm'a davet etti. O da uzak durmadı ve 'Gerçekten bu, güzel bir sözdür.' dedi. Sonra Mekke'den ayrılarak kavminin yanına Medine'ye döndü."[123]

Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) ve ilk zâhidlerden Mâlik b. Dinâr'ın (ö. 131/748'den önce) geçmiş kültürlere dair bir sözü aktarırken "**مكتوب في الحكمة** (hikmette yazılıdır)", "**قرأت في الحكمة** (hikmette okudum)" ve "**وجدت في بعض الحكمة** (bir hikmette rastladım)" ibarelerine yer verdikleri belirtilmektedir.[124] Söz konusu ifadelerdeki hikmetin Eski Ahit'teki Eyüp, Mezmurlar, Süleyman'ın Özdeyişleri ve Vaiz kitaplarına atfen kullanılması muhtemeldir.[125] İlgili kitapların ortak özelliği güzel ve özlü sözler içermeleridir. Bunun yanı sıra Yemen asıllı Vehb b. Münebbih'e "Hikmetü Vehb b. Münebbih" ve "Hikmetü Lokman" adlı eserlerin nispet edilmesi[126] hikmet literatürünün kaynağının Yemen kökenli olmasına hamledilebilir.[127] Yine bu husus, Vehb b. Münebbih'in Ehl-i kitap temeline dayanmasıyla da irtibatlandırılabilir.

Sonuç olarak, câhiliye ve İslâm'ın ilk dönemlerinde hikmetin özlü ve güzel söz anlamında kullanıldığı söylenebilir. Güzel sözler içermesinden dolayı Hz. Peygamber'in *Mecelletü Lokman'*ı beğenmesi bu duruma örnek teşkil etmektedir. Yine "…hikmet Yemenlidir" rivayeti Yemen heyetlerinin Hz. Peygamber'in huzurunda güzel sözler söylemesiyle irtibatlandırılmaktadır. Yine hikmet literatürü Eski Ahit'in güzel ve özlü sözler içeren kitaplarına atfedilmektedir. Tüm bu mütalâalar, bizim kanaatimizi destekler

---

bulunduğu Kinde heyeti, Cüreş halkı ve Hemdan heyetidir. Onlar Hz. Peygamber'in huzurunda onu öven şiirler okumuşlar ve güzel sözler sarf etmişlerdir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* thk. Mustafa es-Sekkâ vdğ., I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut trs., IV, 228-235, 243-246. Hz. Peygamber de Yemen'den gelen heyetlere ikram ve iltifat etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Şahyar, "'İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir' Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme", s. 22-24.

[123] İbn Hişâm, es-*Sîre,* II, 67-69.

[124] Hıdır, Özcan, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri Literatürü Özelinde),* İnsan Yayınları, İstanbul 2017, s. 41.

[125] Hıdır, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler,* s. 42.

[126] İşbîlî, Muhammed b. Hayr, *Fehrese,* nşr. Muhammed Fuad Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 260.

[127] Hıdır, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler,* s. 43.

mahiyettedir. Dolayısıyla hikmet de diğerleri gibi Arapların sözlü kültüre sahip olmasıyla irtibatlandırılabilir.

1.1.1.6. Üstûre (Esâtîr)

Arap dilinde "**أسطورة** / üstûre", "**سطر** (yazmak, yazıyla kayda geçirmek ve çizgi çizmek)" kökünden türemiştir.[128] "**أساطير** / esâtîr", "yalanlar ve asılsız şeyler" manasındadır.[129] Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]) ve Müberred (ö. 286/900) esâtîr kelimesinin üstûrenin çoğulu olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda Ma'mer b. Müsennâ "esâtîr"in tekilini "istâre" şeklinde de kaydetmektedir.[130] Esâtîrin Arapça kökenli olmadığını düşünenler de mevcuttur. Bu bağlamda, Roberto Tottoli üstûrenin kökeninin Aramca, Süryanca veya Yunanca "istoria (tarih)" olduğunu savunmaktadır.[131] Elmalılı M. Hamdi de esâtîrin tekili olarak zikredilen üstûre ve diğer kelimelerin açıkça Yunanca "isturya" ile bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Frenklerin ona "istuvar=histoire" dediklerini kaydetmektedir. Tüm bu sebeplerden dolayı da esâtîrin tarih anlamına geldiğini belirtmektedir.[132] İbn Âşûr da üstûrenin "muarreb (sonradan Arapçalaşmış)" bir lafız ve aslının Yunanca "isturya/istorya" olduğunu kaydetmektedir.[133]

Bu meselede Cevâd Ali de Elmalı M. Hamdi ile benzer ifadeler kullanmakta ve esâtîrin tekili olarak zikredilen üstûre ile diğer kelimelerin muarreb olduğunu dile getirmektedir. İlgili kelimeler Yunanca "istoriya" ve Latince "historia" ile bağlantılıdır. Ayrıca Cevâd Ali, Mekke'de Yunanca ve Latince tarih kitaplarının varlığını uzak bir ihtimal olarak görmemektedir. Çünkü Mekke'de ve diğer şehirlerde ana dillerini konuşan Rum köleler bulunmaktaydı. Bu kişiler kutsal kitaplarını muhafaza etmekteydiler. Diğer kitapları da kendi dillerinde tedvin edilmişti.[134] Dolayısıyla, üstûre ve esâtîr kelimelerinin ilk dönemlerde Arapça

---

[128] Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XII, 23-24.
[129] Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XII, 25.
[130] Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân,* nşr. M. Fuat Sezgin, I-II, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire trs., I, 189; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 238. Zeccâc ise (ö. 311/923) esâtîrin "estâr" kelimesinin çoğulu olduğunu düşünmektedir. Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* II, 238.
[131] Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'ân and Müslim Literature,* Routledge, New York 2002, s. 12-13. Arthur Jeffery (1892-1959) benzer görüşleri kaydetmektedir. Bkz. Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân,* Brill, Leiden 2007, s. 56-57.
[132] Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,* sad. İsmail Karaçam vdğ., I-X, Azim Dağıtım, İstanbul 2012, III, 449. Rahip Rafael'in de üstûre lafzının Yunancadan Arapçaya geçtiğini savunduğu nakledilmektedir. Bkz. Ebû Muğulî, Semih, *Kur'ân'ın Dilleri: Kur'ân'da Arapça Olmayan Kelimeler,* çev. Muammer Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 26.
[133] İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I-XXX, Dâru't-Tûnusî li'n-Neşr, Tunus 1984, VII, 182.
[134] Ali, Cevâd, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm,* I-X, Bibliotheca Alexandrina, Bağdat 1993, VIII, 318-319.

kökenli olduğu ifade edilmektedir. "Yalan ve asılsız şeyler" anlamına geldiği dile getirilmektedir. Modern dönemde ise ilgili kelimeler muarreb kabul edilmektedir. Anlamı da tarih olarak belirlenmektedir.

Kur'ân'da esâtîr "öncekiler, önceki insanlar ve geçmiş milletler" anlamındaki "evvelîn" ile birlikte "**اساطير الاولين**" şeklinde dokuz âyette yer almaktadır.[135] Bu ibare genellikle "eskilerin masalları/efsaneleri" şeklinde çevrilmektedir. Müşriklerin ilgili âyetlerde söz konusu ifadeyi Kur'ân[136] ve âhirette dirilişi inkâr etmek[137] amacıyla kullandıkları görülmektedir.

Sonuç olarak, *esâtîru'l-evvelîn* tabiriyle müşrikler vahyi ve ölümden sonra dirilişi inkâr etmektedir. Söz konusu ifade direkt kıssaların inkârı bağlamında kullanılmamaktadır. Bundan dolayı esâtîri "tarih" değil "yalanlar ve asılsız şeyler" şeklinde anlamanın daha muteber olduğu söylenebilir. Müşriklerin yalan ve asılsız gördükleri ise Kur'ân'ın temel mesajları tevhid, nübüvvet ve âhirettir. Nitekim müşrikler Furkân 25/5. âyette *esâtîru'l-evvelîn* söylemleriyle hem vahyi hem nübüvveti inkâr etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı birilerine yazdırdığını ve ezberlemesi için de sabah akşam kendisine okunduğunu iddia etmektedirler. Bu durumda ilgili tabirdeki *evvelîn* ifadesi geçmiş peygamberlere hamledilebilir. Çünkü tüm peygamberler kavimlerine aynı temel mesajları iletmiştir.

1.2. Kur'ân Kıssalarının Kaynağı

Kur'ân kıssalarının kaynağı tartışması, temelde vahyin kaynağı meselesine dayanmaktadır. Vahyin kaynağı ise ilk kez Mekkeli müşrikler tarafından sorgulanmıştır. Nahl 16/103. âyette hem onların Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e bir insanın öğrettiğine dair iddialarına yer verilmekte hem de bu iddiaları çürütülmektedir. Çünkü Kur'ân'ın dili fasih Arapçadır. Ancak söz konusu kişinin dili ise Arapça değildir. İlgili âyetin nüzûl sebebine dair aktarılan rivayet ise şu şekildedir: "Aynu't-Temr halkından kutsal kitaplarını kendi dillerinde okuyan Yesâr ve Cebr isimli iki Hristiyan köle vardı. Hz. Peygamber, onların yanına uğrar ve okuyuşlarını dinlerdi. Müşrikler, Hz. Peygamber'in bu iki kişiden öğrendiğini iddia ettiler. Bunun üzerine Nahl 16/103. âyet nâzil oldu ve Allah onların iddialarını yalanladı."[138]

---

[135] En'âm 6/25; Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Mü'minûn 23/83; Furkân 25/5; Neml 27/68; Ahkâf 46/17; Kalem 68/15; Mutaffifîn 83/13.
[136] En'âm 6/25; Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Furkân 25/5; Kalem 68/15; Mutaffifîn 83/13.
[137] Mü'minûn 23/83; Neml 27/68; Ahkâf 46/17.
[138] Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl,* thk. İsâm b. Abdülmuhsin el-Hemeydân, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2004, s. 281. Mukâtil'e (ö. 150/767) göre Rumca konuşan Yahudi Yesâr, Âmir b. Hadramî'nin kölesiydi ve künyesi Ebû Fükeyhe idi. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* II, 487.

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı öğrendiği iddia edilen kişinin kimliğine dair farklı yorumlar mevcuttur. Bu kişilerin çoğu köledir. Yaîş, Bel'âm, Cebr,[139] Utbe b. Rebîa'nın (ö. 2/624) kölesi Addâs, Huveytıb b. Abdüluzzâ'nın (ö. 54/674 [?]) kölesi Âiş[140] bunlar arasında zikredilmektedir. Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656 [?])[141] ve Rumca konuşan Hristiyan Ebû Meysere ise köle olmayan ancak bu ithama maruz kalan kişilerdendir.[142] Kurtubî, Selmân-ı Fârisî dışında Hz. Peygamber'in zikredilen kişilerle görüşmesini muhtemel görmekte, ancak Hz. Peygamber'in bu kişilerle görüşmesini vahyi tebliğ amacına yormaktadır.[143]

Bu meselede Kurtubî'nin yorumunu destekleyen rivayetler de mevcuttur. Bunlardan birine göre Ebû Fükeyhe'nin efendisi, "Muhammed'e öğretiyorsun!" diyerek onu dövdü. Ancak Ebû Fükeyhe Hz. Muhammed'in kendisine öğrettiğini söyledi.[144] Furkân 25/4. âyet de Nahl 16/103. âyetle benzer içeriğe sahiptir. Bu âyette müşrikler Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in uydurması olduğunu ve bazı kişilerin de ona yardım ettiğini iddia etmektedirler. Âyette müşriklerin durumu, zulüm ve iftira olarak nitelenmektedir. İlgili âyetin tefsirinde Mukâtil, Ehl-i kitaptan Addâs, Yesâr ve Cebr'i Hz. Peygamber'e yardım ettiği düşünülen kişiler arasında kaydetmektedir.[145]

Görüldüğü üzere, hem Nahl 16/103. hem de Furkân 25/4. âyette müşrikler, Hz. Peygamber'e vahiy hususunda yardım edildiğini öne sürmektedirler. Müfessirler, her iki âyette de bu ithama maruz kalan kişilerin aynı olduğunu belirtmektedir. Ancak söz konusu âyetlerde dikkat çeken nokta Hz. Peygamber'in farklı kişilerle görüşmesi değil, müşriklerin vahyin kaynağına yönelik iddialarının reddedilmesidir.

İlgili âyetlerin yorumunda William Montgomery Watt (1909-2006) da söz konusu hususa işaret etmektedir. Ona göre burada dikkat edilmesi gereken Hz. Muhammed'in bu

---

[139] Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Dâru Hicr, Kahire 2001, XIV, 365-367. Bel'âm ve Cebr Hristiyandı. Bkz. a. mlf, *Câmi'u'l-Beyân*, XIV, 365-366.

[140] Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XIII, 198. Oryantalistler de Hz. Peygamber'e etki eden kişilerin olduğunu iddia etmektedirler. Onların iddialarına göre rahip Bahîrâ, Varaka b. Nevfel, Kus b. Sâide, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Addâs, Süveyd b. Sâmit, Şemmâs, Necâşî, Ebû Âmir, Kudüs Patriği Sophronius (580-638) ve Doğu kilisesi Patriği İşuayheb/Isho'yahb III of Adiabene (580-659) bu kişiler arasındadır. Bu iddialar ve onlara yönelik eleştiriler için bkz. Hıdır, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler*, s. 307-356.

[141] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIV, 368.

[142] Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XIII, 199. Yesâr ve Âiş'in sonradan Müslüman oldukları nakledilmektedir. Bkz. a. mlf., *Tefsîrü'l-Basît,* XIII, 200. Kurtubî ve İbn Kesîr'e göre bu kişinin Selmân-ı Fârisî olduğuna dair görüş zayıftır. Çünkü ilgili âyet Mekkî'dir. Selmân-ı Fârisî ise Hz. Peygamber ile Medine'de görüşmüştür. Bkz. Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XII, 430; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* thk. Mustafa Seyyid Muhammed vdğ., I-XV, Müessesetü Kurtuba, Cîze 2000, VIII, 356.

[143] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XII, 430.

[144] Mukâtil, *Tefsîr*, II, 488. Benzer rivayet Cebr hakkında da nakledilmektedir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XII, 428.

[145] Mukâtil, *Tefsîr*, III, 226.

yoldan bilgi aldığını inkâr etmemesidir. Zikri geçen âyetlerde ısrarla üzerinde durulan mesele, Hz. Peygamber'in bu yolla edindiği malzemelerin Kur'ân olamayacağıdır. Çünkü bir yabancı kendisini pürüzsüz bir Arapçayla ifade edemez.[146] Bununla birlikte Watt, Hz. Muhammed'in sıradan Mekkelilerden daha fazla şeyler bilen kişilerle Kitâb-ı Mukaddes meselelerini konuşmuş olmasını yüksek bir ihtimal olarak değerlendirmektedir. Fakat bu şahıslardan elde ettiği bilgiler, kapsam olarak Yahudilik ve Hristiyanlık bilgisinin yetersizliği nedeniyle çok sınırlı olmalıdır. Watt, Hz. Muhammed'e bazı olgusal bilgilerin verilmiş olmasını imkân dâhilinde görmektedir. Ancak bu olguların anlam ve yorumunun Hz. Peygamber'e vahiy süreciyle geleceğini belirtmektedir.[147]

Oryantalistler de öteden beri Kur'ân'a kaynak bulma girişimiyle meşgul olmuşlardır. Meselenin sistematik hale getirilmesi ise XVIII. ve XIX. yüzyıllarda konuyla ilgili eserler kaleme almalarına dayanmaktadır.[148] Bu teşebbüslerinin temelini Kur'ân ve peygamber algıları oluşturmaktadır. Çoğunun düşüncesine göre Kur'ân, Hz. Peygamber'in telif ettiği bir kitap; İslâm da Hz. Peygamber'in kurduğu bir dindir.[149] Diğer bir deyişle, söz konusu kişiler İslâm'ın vahye dayanmadığını, Hz. Peygamber'in de vahiy almadığını öne sürmektedirler.

Bazı oryantalistler, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmedikleri gibi kişiliğine dair olumsuz nitelemelerde de bulunmaktadırlar. Örneğin, Hz. Peygamber "heretik (sapkın)" ve "impostor (sahtekâr)" olarak tanımlanmaktadır. Yine Hz. Peygamber hakkında "bir rahibin eğittiği", "düşük soylu", "saralı", "hilekâr", "şehvetperest", "despot", "kan dökücü" vb. ifadeler de kullanılmaktadır.[150] Bununla birlikte, Hz. Peygamber hakkında olumlu görüşlere

---

[146] Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed'in Mekkesi,* çev. Mehmet Akif Ersin, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, s. 77.

[147] Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi,* s. 77.

[148] Oryantalistler tabiri, araştırmamız boyunca İslâm ve Kur'ân hakkında görüş beyan eden Batılı araştırmacılar için kullanılacaktır. Oryantalistler, Kur'ân'ın kaynağı meselesinde Yahudilik ve Hristiyanlık etkisini ön plana çıkarmaktadırlar. Bu bağlamda, XVIII. yüzyılın ortalarında Kur'ân'da Yahudilik; XIX. yüzyılda ise Hristiyanlık etkisini bulma teşebbüslerinin başladığı gözlemlenmektedir. Bkz. Yaşar, Hüseyin, *Batının Kur'ân Algısı,* Işık Akademi Yayınları, İzmir 2010, s. 71. Batı'da Kur'ân'ın kaynağına dair yapılan çalışmalar hakkında bkz. Gökkır, Bilal, "Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*", Bilimname: Düşünce Platformu,* cilt: 2 sayı: 5 (2004), s. 61-63, ss. 61-74. Oryantalistlerin Kur'ân'ın kaynağına dair görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'ân ve Oryantalistler,* Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 80-85; Yaşar, Naif, *Oryantalistlere Göre Kur'ân'ın Kaynağı ve Metinleşmesi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 29-94.

[149] Hıdır, Özcan, "XX. Yüzyıl Oryantalist Çalışmalarda Hz. Peygamber İmajı", *İLAM Araştırma Dergisi,* cilt: 3, sayı: 2 (1998), s. 142, ss. 141-166. John Wansbrough (1928-2002) ise Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra oluşturulan bir metin olduğunu düşünmekte ve Kur'ân'ın hicrî II. yüzyılın ve Mezopotamya bölgesinin ürünü olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Albayrak, İsmail, "John Wansbrough'un Kur'ân Tarihi Teorisi ve Batı'da Doğurduğu Tartışmalar", *İslâmiyât,* cilt: 4, sayı: 1 (2001), s. 166, ss. 163-180. Oryantalistlerin Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e bakışına dair daha geniş bilgi için bkz. Akdemir, Salih, "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 31 (1989), ss. 179-210.

[150] Nakleden: Sarıçam, İbrahim, "Hz. Peygamber Hakkında Oryantalist Yaklaşımlara Oryantalist Cevaplar", *Siret Sempozyumu II: Türk-İslâm Tarihinde ve Batı'da Hz. Muhammed Algısı*, Bilecik 2012, s. 54, ss. 53-64.

sahip oryantalistler de vardır. Bunlardan biri İngiliz tıp doktoru Henry Stubbe (1632-1676)'dir ve İslâm peygamberi hakkında Ortaçağ'da (476-1453) üretilen malûmatın neredeyse tamamına itiraz etmektedir. Hz. Peygamber'i de "olağanüstü bir şahsiyet" olarak nitelendirmektedir. Alman şair Goethe (1749-1832) ve İskoç asıllı tarihçi Thomas Carlyle (1795-1881) de Hz. Peygamber hakkında olumlu görüş beyan eden kişilerdendir.[151]

Oryantalistlere göre Kur'ân'ın kaynağı meselesinde, İslâm öncesi Arap kültürü, Yahudilik, Hristiyanlık, İran kültürü ve Haniflik etkili olmuştur.[152] Daha önce de ifade edildiği üzere, Kur'ân kıssalarının kaynağı tartışması vahyin kaynağıyla ilgilidir. Bu nedenle söz konusu meselede zikredilen unsurlar, kıssaların kaynağı hususunda da etkilidir.

Yahudi Teolog Abraham Geiger (1810-1874), Reinhart Pieter Anne Dozy (1820-1883), Gustav Weil (1808-1889), Richard Bell (1876-1952), Charles Cutler Torrey (1863-1956) ve Rudi Paret (1901-1983) Hz. Peygamber'in Kur'ân kıssalarını çağdaşı Yahudilerden öğrendiğini öne sürmektedirler. Torrey ve Paret dışındakiler bu öğrenmenin şifahen olduğunu da belirtmektedirler.[153] Amerikalı Kitâb-ı Mukaddes bilgini Henry P. Smith (1847-1927) ise Hz. Muhammed'in zamanında kutsal metinlerin Arapça tercümesi olmadığını ifade etmektedir. Smith'in iddiasına göre Hz. Muhammed Yahudi ya da Hristiyanlardan hikâyelerini onların

[151] Nakleden: Sarıçam, "Hz. Peygamber Hakkında Oryantalist Yaklaşımlara Oryantalist Cevaplar", s. 55-59. Oryantalistlerin Hz. Peygamber'e dair olumlu ve olumsuz yaklaşımları hakkında benzer bilgiler için bkz. Hakyemez, Cemil, "Oryantalistlere Göre Hz. Muhammed", *İslâmî İlimler Dergisi,* cilt: 1 sayı: 1 (2006), s. 165-174, ss. 161-176. Hz. Peygamber ve İslâm hakkında Batı'da yazılan eserler için bkz. Görgün, Hilal, "Muhammed (Literatür/Batı Dünyası)", *DİA,* İstanbul 2005, XXX, ss. 476-478.

[152] Kur'ân'a kaynak arama teşebbüsünün tasnifi hakkında geniş bilgi için bkz. Yaşar, *Batının Kur'ân Algısı,* s. 67-78. Hollandalı şarkiyatçı Reinhart Pieter Anne Dozy (1820-1883) de Kur'ân'daki farklı din ve kültürlere örnekler verdikten sonra İslâm'ın orijinal bir din olmadığını öne sürmektedir. Ancak ona göre bu durum İslâm'ın hızla yayılmasına neden olmuştur. Çünkü İslâm'da her millet az çok kendi dinini görmektedir. Bkz. Dozy, Reinhart Pieter Anne*, İslâm Tarihi,* çev. Abdullah Cevdet, Vedat Atilla, Gri Yayınevi, İstanbul 2006, s. 119-134. Amerikalı misyoner oryantalist Samuel M. Zwemer (1867-1952) de Dozy ile aynı fikri paylaşmaktadır. Ona göre İslâm, kaynağı ve popüler karakterinde pagan, Yahudi ve Hristiyan unsurların mevcut olduğu karma bir inançtır. İslâm'ın gücü de bu karma inançtan gelmektedir. Bkz. Zwemer, Samuel M., *The Influence of Animism on Islam,* Central Board of Missions and Society for Promoting Christian Knowledge, London 1920, s. 1.

[153] Geiger, Abraham, *Judaism and Islam,* çev. F. M. Young, M.D.C.S.P.C.K. Press, Vepery 1898, s. 74-75; Dozy, *İslâm Tarihi,* s. 46; Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'ân'ın Kaynağı ve Metinleşmesi,* s. 41; Bell, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment,* The Macmillan Company, London 1926, s. 110; Torrey, Charles Cutler, *The Jewish Foundation of Islam,* Jewish Institute of Religion Press, New York 1933, s. 2; Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler,* derleyen ve çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 70. Richard Bell (1876-1952), Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili bilgilerinin çoğunu birincil değil, üçüncü ya da dördüncü el kaynaklardan elde ettiğini savunmaktadır. Bkz. Bell, *The Origin of Islam,* s. 111. Bell'in Kur'ân vahyi hakkındaki görüşleri için bkz. Albayrak, İsmail, "Richard Bell, Kur'ân Çalışmaları ve Kur'ân Vahyi Hakkındaki Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 3 (2001), ss. 267-280.

diliyle almaktadır.[154] Bunun yanı sıra Dozy ve Smith Hz. Peygamber'in öğrendiği kıssaları yorumlayarak ve kendi niyetine uydurarak kullandığını iddia etmektedirler.[155]

George Sale (1697-1736) Kur'ân kıssalarının çoğunun Eski ve Yeni Ahit ile apokrif kaynaklara ve tüm bunlara bağlı oluşan sözlü kültüre dayandığını düşünmektedir.[156] Josef Horovitz (1874-1931) de Kur'ân kıssalarının büyük bir kısmının Eski Ahit anlatımları etrafında şekillendiğini ifade etmektedir. Horovitz, Hz. Muhammed'in Kur'ân anlatımlarında kutsal metinlerin bazı kalıp ifadelerini kullandığını belirtmektedir. Ona göre bu durum, Hz. Peygamber'in kutsal metinlerden istifade ettiğini ve Ehl-i kitap bilginleriyle iletişim kurduğunu göstermektedir.[157] Régis Blachére (1900-1973) ve Watt Kur'ân kıssalarıyla Yahudi ve Hristiyan kıssaları arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Blachére'e göre bu durum Kur'ân'ın beşerîliği ve dış amillerden etkilendiği iddiasını kuvvetlendirmektedir. Watt'a göre de bu durum, Batılı araştırmacıların Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in eseri olduğunu düşünmelerine yol açmaktadır.[158]

Görüldüğü üzere, Kur'ân'a kaynak arama girişimi Hz. Peygamber döneminde başlamakla birlikte, sonraki dönemlerde de varlığını sürdürmektedir. Günümüzde de T. Nagel ve M. J. Kister (1914-2010) gibi çoğu Batılı araştırmacı, Kur'ân kıssalarının kaynağının Yahudiler ve Hristiyanlar tarafından Kur'ân öncesi dönemde Arabistan'da yayılan Kitâb-ı Mukaddes kıssaları olduğunu ifade etmektedir.[159]

Sonuç olarak, Kur'ân'ın kaynağı meselesinde Batılı araştırmacıların söylemleri de Mekkeli müşriklerin ithamlarıyla benzemektedir. Çünkü her iki grup da Hz. Peygamber'in risaletini reddederek Kur'ân'da Yahudi ve Hristiyan kaynaklarının etkisini savunmaktadır. Bununla birlikte, Batılı araştırmacılar kıssaların kaynağı meselesini de tartışmaya açmışlardır. Ancak Mekkeli müşrikler, bu hususu sorgulamamışlardır.

Oryantalistlerin kıssaların kaynağına yönelik genel yorumları yukarıda zikredildiği şekildedir. Ancak onların bazı kıssaların kaynağına yönelik ayrıntılı yorumları da mevcuttur. Örneğin Edward Henry Palmer (1840-1882), Âd ve Semûd kavmi, Hz. İbrâhim kıssası, Arim Seli ya da Me'rib Seddi'nin taşması gibi hâdiselerin hepsinin ülkede yaygın bilinen hikâyeler

---

[154] Smith, Henry P., *The Bible and Islam,* Charles Scribner's Sons, New York 1897, s. 61.
[155] Dozy, *İslâm Tarihi,* s. 46; Smith, *The Bible and Islam,* s. 61.
[156] Nakleden: Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'ân'ın Kaynağı ve Metinleşmesi,* s. 35.
[157] Nakleden: Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'ân'ın Kaynağı ve Metinleşmesi,* s. 49-50.
[158] Nakleden: Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler,* s. 84; Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de,* çev. Süleyman Kalkan, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016, s. 116.
[159] Gündüz, Şinasi, "Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 10 (1998), s. 49, ss. 49-88.

olduğunu savunmaktadır. Ona göre Hz. Muhammed söz konusu kıssalarda Yahudi ve Hristiyan kaynaklardan aldığı ek ayrıntıları da anlatmıştır. Çünkü Hz. Peygamber, anlattıklarının ilahî kaynağa dayandığını kanıtlamak istemiştir.[160]

F. C. Conybeare, J. Rendel Harris ve Agnes Smith Lewis Lokman kıssasının kaynağının Ahikar efsanesi olduğunu öne sürmektedirler.[161] W. St. Clair-Tisdall'e (1859-1928) göre Hz. İbrâhim, Kâbil-Hâbil, Sebe' Melikesi, Hârût-Mârût kıssaları Yahudi yorumculardan; Yedi uyurlar (Ashâb-ı Kehf), Bâkire Meryem, Hz. İsa'nın çocukluğu kıssaları ise heretik Hristiyan mezheplerinden alıntıdır.[162] Geiger ve Tisdall, Sebe' Melikesi kıssasının Targum Şeni'den (II. Targum) alındığını iddia etmektedir.[163] C. H. Toy ise bu kıssanın Kuzey Arabistan'daki Yahudilerden Araplara geçtiğini ve Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını öne sürmektedir. Aynı zamanda Toy, Güney Arabistan'da da Arapların bu kıssayı Yahudilerden aldığını ve Habeşistan'a Kızıldeniz civarına taşıdıklarını savunmaktadır.[164] Gordon D. Newby ise Fil hâdisesinin meydana gelmesinde etkili olan Ebrehe'yi Asur kralı Sanherib ile örtüştürmektedir. İlki kutsal şehir Mekke'yi, diğeri ise Kudüs'ü yıkmaya gitmektedir. İkisi de başarısız olmakta ve kendi dönemlerinin bitip yeni bir krallığın kurulmasında rol oynamaktadır.[165]

Tüm bu değerlendirmeler, oryantalistlerin görüşlerinin ortak noktasını ortaya koymaktadır. Bu da Hz. Peygamber'in Yahudi-Hristiyan çağdaşlarıyla iletişim kurduğu ve kıssaları onlardan öğrendiği savıdır. Söz konusu iddiayı vuzuha kavuşturmak için Hz. Peygamber döneminde Mekke'de Ehl-i kitap varlığı ve Hz. Peygamber'in ümmîliği meselelerine değinmek gerekmektedir.[166]

---

[160] Palmer, Edward Henry, "The Qur'an", *The Sacred Books of the East,* ed. F. Max Müller, I-L, Oxford: Clarendon Press, London 1880, VI, XLVIII.

[161] Conybeare, F. C. vdğ., *The Story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic Versions,* Cambridge University Press, London 1898, s. 72.

[162] Tisdall, W. St. Clair, *The Sources of Islam,* çev. S. William Muir, T. T. Clark, Edinburgh trs., s. III-IV.

[163] Geiger, *Judaism and Islam,* s. 146-147; Tisdall, *The Sources of Islam*, s. 24. Targum Şeni (İkinci Çeviri), Ester Kitabı'nın Aramice yazılmış şeklinin Midraşik anlatımıdır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Besalel, Yusuf, "Targum Şeni ("İkinci Çeviri")", *Yahudilik Ansiklopedisi,* I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2002, III, 725, ss. 725.

[164] Toy, "The Queen of Sheba", s. 207.

[165] Newby, Gordon D., "Abraha and Sennacherib: A Talmudic Parallel to the Tefsir on Sûrat Al-Fil", *Journal of the American Oriential Society,* cilt: 94, sayı: 4 (1974), ss. 431-437. Sanherib için bkz. II. Tarihler 32: 9-19; II. Krallar 18: 13-37; Yeşaya 36: 1-22.

[166] Oryantalistler Hz. Peygamber'e Yahudi-Hristiyan etkisi bağlamında Mekke'de Ehl-i kitap varlığı, Hz. Peygamber'in ümmîliği meselelerinin yanı sıra başka hususları da gündeme getirmektedir. Hz. Peygamber'in Mekke'de Yahudi-Hristiyanlarla görüşmesi, ticarî seferleri ve Medine'de "Beytü'l-Midrâs/Bet-ha Midrash"ı ziyareti bunlar arasında yer almaktadır. Bu meseleler hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi),* İnsan Yayınları, İstanbul 2018, s. 168-209.

M. İzzet Derveze (1888-1984), Mekkî sûrelerdeki bazı tabir ve anlatımları Mekke'de Ehl-i kitabın varlığına delil getirmektedir.[167] "**آتيناهم الكتاب** (kendilerine kitap verdiklerimiz)",[168] "**اهل الذكر** (Zikir ehli)",[169] "**يقرؤن الكتاب من قبلك** (senden önce kitap okuyanlar)",[170] "**اوتو العلم من قبله** (daha önce kendilerine ilim verilenler)"[171] ve "**اهل الكتاب** (Kitap ehli)"[172] söz konusu tabirler arasında yer almaktadır. Derveze, Hz. İsa ile ilgili anlatımları[173] da bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre Mekke'de ikamet eden yabancı azınlığın çoğu Bizanslı ve Suriyeli Hristiyanlardı. Bu kişilerin Mekke'ye göç etmelerinde memleketlerinde meydana gelen felaketler ve Kureyşli tâcirlerin teşviki etkiliydi. Aynı zamanda Ehl-i kitap, ticaret ve misyonerlik gibi faaliyetler nedeniyle de Mekke'ye gelmekteydi.[174]

Derveze, Mekke'de Ehl-i kitap varlığını kabul etmektedir. Ancak onların büyük bir kitle oluşturmadığını ve geniş bir etkileri bulunmadığını belirtmektedir. Çünkü bu kişiler, farklı ülkelerden göçtüklerinden dolayı farklı milletlere mensuptur. Bu da onların etkili bir kitle oluşturmasını engellemektedir. Ehl-i kitapla herhangi bir çatışma ve tartışmayı gösteren bir belgenin olmayışı da bu durumu desteklemektedir. Derveze Mekke'de Yahudilerin hile ve aldatmalarından söz edilmediğini, ancak Medine döneminde bu özelliklerinden çokça bahsedildiğini ifade etmektedir.[175]

Muhammed Hamîdullah (1908-2002), İslâm'ın ortaya çıkışına yakın Yahudilerin Arabistan'ın her yerine dağıldığı kanaatindedir. Aynı zamanda Hamîdullah, Yahudilere fuar ve kervanlarda rastlamanın da mümkün olduğundan bahsetmektedir. Ona göre Yahudiler Mekke'de yok denecek kadar azdır. Bununla birlikte Hamîdullah, Mekke'de Ehl-i kitapla iletişim kurulduğunu reddetmemektedir. Çünkü bölgedeki panayırlarda hem tüccar hem de kâhin Yahudiler bulunmaktadır.[176]

Watt, Mekkelilerin Hristiyanlarla pek çok ilişkileri olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Mekkelilerin ticaret kervanları Habeşistan'a, Yemen'e ve Bizans imparatorluğunun egemenliğindeki Şam ile Gazze'ye seyahat etmekteydi. Mekke'de ise geçici ve az da olmakla

---

[167] Derveze, İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı,* çev. Mehmet Yolcu, I-II, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, I, 101-102.
[168] En'âm 6/20, 114; Ra'd 13/36.
[169] Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7.
[170] Yunus 10/94.
[171] İsrâ 17/107.
[172] Ankebût 29/46.
[173] Meryem 19/34-37; Zuhrûf 43/57-65.
[174] Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı,* I, 104.
[175] Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı,* I, 105.
[176] Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi,* çev. Mehmet Yazgan, I-II, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, I, 460.

birlikte yerleşik Hristiyan nüfus vardı. Ancak hemen hemen hiç Yahudi yoktu.[177] Blachére'in de Mekke'de Yahudi bulunduğuna delalet eden bir alâmetin olmadığını düşündüğü aktarılmaktadır.[178] Aynı zamanda, H. Lammens (1862-1937) ve Francis E. Peters'in farklı gerekçeler sunarak Mekke'de kayda değer oranda Yahudi bulunmadığı görüşünde oldukları belirtilmektedir.[179]

Sonuç olarak, Müslüman âlimlerden Derveze ve Hamîdullah ile oryantalistlerden Lammens, Blachére, Watt ve Francis E. Peters'in ortak görüşü Mekke'de kayda değer miktarda Yahudi olmadığıdır. Bu durum göz önüne alındığında, Mekke döneminde Hz. Peygamber'e Yahudi etkisinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Zira bu meselede görüş belirtenlerin çoğu Mekkelilerin Yahudilerle ticarî faaliyetler nedeniyle diyalog kurduklarını belirtmektedir.

Daha önce değindiğimiz üzere A. Geiger, Dozy, G. Weil ve R. Bell Hz. Peygamber'in Kur'ân kıssalarını çağdaşı Yahudi ve Hristiyanlardan şifahî olarak aldığını öne sürmekteydi.[180] Henry P. Smith ise Hz. Muhammed'in zamanında kutsal metinlerin Arapça tercümesi olmadığından Hz. Peygamber'in Yahudi ya da Hristiyanlardan hikâyelerini onların kendi dilinde aldığını iddia etmekteydi.[181] Diğer deyişle, Smith Hz. Peygamber'in hem okuma-yazmayı hem de İbrancayı bildiğini savunmaktadır.

Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini savunanlardan biri de misyoner oryantalist Samuel M. Zwemer (1867-1952)'dir ve Hz. Peygamber'in doğduğu dönemde Mekke'de okuma-yazmanın yaygın olduğunu iddia etmektedir. Yazının milâdî 560'ta Ebû Süfyan'ın babası Harb tarafından Mekke'ye getirildiği görüşünü eleştirmektedir. Çünkü kervan ticareti vesilesiyle Mekke ve Yemen uzun süredir iletişim halindeydi. Yemen'de ise yazı yüzyıllardır mevcuttu. Yine Zwemer, Abdülmüttalib'in yaklaşık 520'de yardım istemek için Medine'ye mektup yazdığı rivayetini kaydetmektedir. Yine Zwemer, hicretten önce Yahudi ve Hristiyanların iki yüzyıl boyunca Mekke'nin civarında ikamet ettiklerini belirtmektedir. Bu kesimler de yazının bazı formlarını kullanmaktadır.[182]

---

[177] Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi,* s. 76. Hz. Peygamber'e etki açısından Mekke'de Yahudi varlığını öne çıkaran oryantalistlerin Charles C. Torrey ve Dozy olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler,* s. 110.

[178] Dânişmend, İsmail Hâmi, *İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi,* I-V, Bâb-ı Âlî Yayınevi, İstanbul 1960, I, 301.

[179] Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler,* s. 110.

[180] Geiger, *Judaism and Islam,* s. 74-75; Dozy, *İslâm Tarihi,* s. 46; Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'ân'ın Kaynağı ve Metinleşmesi,* s. 41; Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'ân'a Bakış*, s. 101.

[181] Smith, *The Bible and Islam,* s. 61.

[182] Zwemer, Samuel M., "The 'Illiterate' Prophet Could Mohammed Read and Write?", *The Moslem World,* cilt: 11, sayı: 4 (1921), s. 344-345, ss. 344-363.

Yukarıda aktardığımız görüşlerinin bir devamı olarak Zwemer, Hz. Peygamber'in de okuma-yazma bildiğini savunmaktadır. Çünkü Hz. Muhammed uzun yıllar Hz. Hatice adına ticaret yapmıştır. Bu ticarî seferler boyunca okuma-yazma için imkân bulmuş olmalıdır.[183] Ayrıca Zwemer, Hudeybiye antlaşmasını ve Hz. Peygamber döneminde Mukavkıs'a gönderilen davet mektubunu da Hz. Peygamber'in yazdığına dair deliller arasında zikretmektedir.[184] Watt'a göre Hz. Muhammed ticarî işlerini yürütmeye yetecek kadar okuyup yazabilmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in herhangi bir kutsal metni okuması imkânsızdır.[185]

Oryantalistlerin Hz. Peygamber'in okuma yazma bildiğine dair görüşlerine temas etmişken, onun ümmîliği meselesine değinmek yararlı olacaktır. Çünkü ümmîlik, yaygın olarak "okur-yazar olmamak" ile irtibatlandırılan bir kavramdır. "Ümmî", Kur'ân'da Bakara 2/78; Âl-i İmrân 3/20, 75; Cum'a 62/2. âyetlerde "**اميون**" ve "**الامين**" şeklinde çoğul; A'râf 7/157-158. âyetlerde ise tekil olarak geçmektedir. Hz. Peygamber'in ümmîliği meselesi ise temelde son zikredilen âyetlere dayanmaktadır. Çünkü ilgili âyetlerde "**النبى الامى**" şeklinde Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmaktadır. Ümmîlik meselesinin daha iyi anlaşılması için öncelikle kelimenin sözlük anlamına, daha sonra da kavramın geçtiği ilgili âyetlere dair müfessirlerin yorumlarına değinmek istiyoruz.

Râgıb el-İsfahânî "ümmî" tabirini "okur-yazar olmayan" şeklinde yorumlamakta ve bu kelimeyi "bilgi kıtlığı/azlığı" şeklinde açıklayan Kutrub'un (ö. 210/825) görüşüne de yer vermektedir.[186] İbn Manzûr'a (ö. 711/1311) göre ümmî "yazamayan"dır.[187] Firûzâbâdî (ö. 817/1415) ise ümmînin "yazamayan", "mensup olduğu toplumla uyumlu, yazmayı hiç öğrenmeden fıtratı üzere kalan" ve "câhil/ahmak" anlamlarına geldiğini belirtmektedir.[188] Lügat âlimlerinin bu görüşlerinin yanı sıra, ümmî sözcüğünün ilk anlamının hem "proto-tip" hem de bütün Sami dillerinde "anne" olduğu hususunda görüş birliğine varıldığı

[183] Zwemer, "The 'Illiterate' Prophet Could Mohammed Read and Write?", s. 348.
[184] Zwemer, "The 'Illiterate' Prophet Could Mohammed Read and Write?", s. 359-361. Zwemer'in İslâm algısı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Güngör, Muhammed, *Amerikalı Oryantalist Misyoner M. Zwemer ve Eserlerinde İslâm Algısı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2014, s. 60-327.
[185] Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi,* s. 86.
[186] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 33.
[187] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* I, 138. Câbirî'ye göre "ümmî", "**معرب** (sonradan Arapçalaşmış)" bir sözcüktür. Bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm fi't-Ta'rîfi bi'l-Kur'ân,* Merkezü Dirâsâti'l-'Arabiyye, Beyrut 2013, s. 83.
[188] Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *el-Kâmûsü'l-Muhît,* I-VI, yy. 1980, IV, 75. Zebîdî (ö. 1205/1791) de Firûzâbâdî'nin kaydettiği ilk iki görüşe yer vermektedir. Bkz. Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XXXI, 237.

belirtilmektedir. Bütün Sami dillerde "ümmet/halk" sözcüğünün de bu kökten geldiği ifade edilmektedir.[189]

A'râf 7/157. âyette Allah'a yürekten inanan kimselerin ellerinin altındaki Tevrat'ta ve İncil'de kendisinden söz edildiğini görecekleri ümmî peygambere uyacakları vurgulanmaktadır. Devamında ise Hz. Peygamber'in tüm insanlara gönderildiği ve bu ümmî peygambere uydukları takdirde doğru yola girecekleri haber verilmektedir.[190] Bu âyetteki ümmî Mukâtil'e göre "okuma-yazma bilmeyen";[191] Taberî ve Tûsî'ye (ö. 460/1067) göre "yazamayan" anlamındadır.[192] Zeccâc, ümmîyi "milletle uyumlu/aynı özellikleri taşıyan kişi" şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber fıtratı üzeredir ve yazmayı hiç öğrenmemiştir.[193] Râzî de Arapların çoğunun okuma yazma bilmediğini ve Hz. Peygamber de böyle olduğu için "ümmî" olarak tavsif edildiğini zikretmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in "Biz ümmî bir topluluğuz. Yazı yazmaz ve hesap yapmayız. Ay bazen şöyledir, bazen böyledir." sözlerini de nakletmektedir.[194]

Mâverdî ise ümmîlikle ilgili "Hz. Peygamber'in yazamaması", "ümmülkurâ yani Mekke'den olması" ve "Arap olması" şeklinde üç görüşe yer vermektedir.[195] Elmalılı M. Hamdi de bu üç yorumun ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmektedir. Yine Elmalılı, ümmîlik vasfını her türlü şüpheyi ortadan kaldıran ve Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderildiğini ispat eden harikulade bir özellik olarak görmektedir.[196] İbn Kesîr'e göre ümmî, Hz. Muhammed'in geçmiş peygamberlerin kitaplarındaki sıfatıdır. Önceki peygamberler ümmetlerine Hz. Peygamber'in gönderileceğini müjdelemiş ve ona uymalarını emretmişlerdir. Hz. Peygamber'in sıfatları halen âlimlerinin ve hahamlarının bildikleri kitaplarında mevcuttur.[197]

---

[189] Akdemir, Salih, *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar,* haz. Esra Gözeler, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, s. 125-126.

[190] Roma Katolik kilisesine mensup bir rahipken daha sonra Müslüman olan Abdulahad Dâvûd, Eski ve Yeni Ahit'te Hz. Peygamber'e işaret eden yerlerden bahsetmekte ve nedenleriyle detaylıca açıklamaktadır. Mesela, Eski Ahit'te Yaratılış 49: 10'da ismi geçen Şilo ve Daniel 7: 13'de "insanoğlu" ile Hz. Muhammed kastedilmektedir. Yine Yeni Ahit'te Matta 11: 18, 18: 11, 20: 18 ve 20: 28'de geçen "insanoğlu" da Hz. Muhammed'e işaret etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Dâvûd, Abdulahad, *Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed,* çev. Nusret Çam, Nil Yayınları, İzmir 1988, s. 60-73, 89-103, 318-338.

[191] Mukâtil, *Tefsîr,* II, 67.

[192] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 491; Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* thk. Ahmed Habîb Nasîr el-Âmilî, I-X, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut trs., IV, 559.

[193] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* II, 381.

[194] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XV, 25. İlgili hadis için bkz. Buhârî, "Savm" 13; Müslim, "Sıyâm" 15; Ebû Dâvûd, "Savm" 4; Nesâî, "Sıyâm" 8.

[195] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* II, 268. İbnü'l-Cevzî de Mâverdî'nin yer verdiği ilk iki görüşü aktarmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* III, 272.

[196] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* IV, 159.

[197] İbn Kesîr, *Tefsîr,* VI, 407.

Bakara 2/78. âyette Yahudiler arasında kitabı (Tevrat'ı) bilmeyen birtakım ümmîler olduğundan bahsedilmektedir. Bu kişilerin bildiklerinin kulaktan dolma şeyler olduğu, sadece zan ve tahminde bulundukları bildirilmektedir. Taberî ve İbn Âşur (1879-1973) âyetteki "ümmiyyûn" ifadesini "okuma-yazma bilmeyen";[198] Mâtürîdî (ö. 333/944) "Yahudilerden Tevrat'ı okuyamayan ve bilmeyenler" şeklinde yorumlamaktadır.[199] Âl-i İmrân 3/20. âyette Hz. Peygamber'le tartışmaya girerlerse ona *"Bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah'a teslim ettim."* demesi emredilmektedir. Yine Ehl-i kitaba ve ümmîlere *"Siz de Allah'a teslim oldunuz mu?"* diye sorması istenmektedir. Teslim olurlarsa doğru yolu bulacakları, yüz çevirirlerse Hz. Peygamber'in görevinin sadece duyurmak olduğu buyrulmaktadır. Ma'mer b. Müsennâ, âyetteki "ümmiyyûn" ile kendilerine kitap ve peygamber gönderilmeyenlerin kastedildiğini kaydetmektedir.[200] Taberî, Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân ise "ümmiyyûn" tabirini kitabı olmayan müşrik Araplar şeklinde yorumlamaktadır.[201]

Aynı sûrenin 75. âyetinde Ehl-i kitabın emanetlere karşı tavrı ortaya konulmaktadır. Bazılarına yüklerle mal emanet edilse onu eksiksiz teslim ettiği; bazılarına ise bir dinar emanet edilse tepesine dikilmedikçe onu sahibine iade etmediği bildirilmektedir. Emanete riâyet göstermeyenler, "Ümmîlere karşı yaptıklarımızdan dolayı bize vebal yoktur." demektedirler. Ancak âyette, bu kişilerin Allah adına bile bile yalan söylediklerine işaret edilmektedir. Âl-i İmrân 3/75. âyetteki "ümmiyyîn" Mukâtil, Mâtürîdî, Mâverdî, Begavî, Ebû Hayyân ve İbn Kesîr'e göre Araplardır.[202] Cum'a 62/2. âyette Allah'ın ümmî topluma kendi aralarından bir peygamber gönderilmesinden bahsedilmektedir. Mukâtil, Taberî, Mâverdî, İbn Kesîr ve İbn Âşûr'a göre âyetteki "ümmiyyîn" ile kastedilen Araplardır. Mukâtil ve İbn Âşûr bu Arapların okuma-yazma bilmediğini de ifade etmektedir.[203]

---

[198] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 153; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 573.

[199] Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* thk. Mecdî Bâsellûm, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 499.

[200] Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân,* I, 90.

[201] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* V, 286; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* VII, 230; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* V, 71; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, II, 429.

[202] Mukâtil, *Tefsîr*, I, 285; Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 410; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* I, 403; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* II, 56; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, II, 525; İbn Kesîr, *Tefsîr,* III, 91. Yahudilerin kendileri dışındaki milletlerin malını gasp etmesinin câiz olduğuna dair hükümler Tosefta (MS 250-300), Kudüs (MS 400) ve Babil (MS 550) Talmud'unda yer almaktadır. Ancak Rabban Gamliel'in Yahudi olmayanlardan bir şey çalmayı yasakladığı kaydedilmektedir. Bkz. Meral, Yasin, "Leyse Aleynâ fi'l-Ümmiyyîne Sebîl (Âl-i İmrân, 3: 75)", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi,* cilt: 1, sayı: 2 (2014), s. 165-166, ss. 165-169. Tosefta, Mişna'da bulunan ve Tanaim tarafından yazılmış öğretilere ek metinlerin külliyatıdır. Bkz. Besalel, Yusuf, "Tosefta (Ek)", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2002, III, 745, ss. 745-746. Tanaim, MS I-III. yüzyıllarda Erets Yisrael'de yaşamış Mişna bilginleridir. Bkz. Besalel, Yusuf, "Tanaim", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2002, III, 713, ss. 713-714.

[203] Mukâtil, *Tefsîr*, IV, 325; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXII, 625; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* VI, 5; İbn Kesîr, *Tefsîr,* XIII, 553; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXVIII, 208.

Müfessirlerin yorumuna göre Bakara 2/78. âyette bu tabir Yahudiler;[204] Âl-i İmrân 3/20, 75; Cum‘a 62/2. âyetlerde ise Araplar hakkında kullanılmaktadır. İlgili âyetlerde ümmîlikle ilgili öne çıkan yorum “okur-yazar olmamak”tır. Diğerleri ise “kutsal bir kitaba sahip olmamak”, “Arap ve Mekkeli olmak” şeklinde sıralanabilir. Watt ise ümmiyyûn ile “gentile (Yahudi olmayanların veya yazılı kutsal metni olmayanların)” kastedildiğini düşünmektedir. Aynı zamanda bu tercihinin Hz. Peygamber’in ümmîliğiyle de örtüştüğünü belirtmektedir.[205]

Ümmîlik meselesi bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Derveze’nin Bakara 2/78. âyet dışında ümmîlik vasfının kitap ehli olmayan Arapların bir niteliği şeklinde kullanıldığı tespitinin haklılık payı olduğu söylenebilir.[206] Diğer bir deyişle, Bakara 2/78. âyet dışında bu vasıf, Araplara dair kültürel bir tanımlamadır. Çünkü ümmî kelimesinin kullanıldığı âyetlerin birçoğunda genellikle Hz. Muhammed’in peygamberliği ve gönderildiği toplumun kültürel kimliği anlatılmaktadır. A‘râf 7/158. ve Cum‘a 62/2. âyetlerde Hz. Peygamber’in ümmîliği, daha önce vahye muhatap olmamış bir toplum içerisinden çıktığı vurgusunu taşımaktadır.[207] Bununla birlikte, Arap olmayan Ehl-i kitap tarafından ümmîlik Arapları tanımlamak ve küçümsemek amacıyla kullanılan bir kavramdır.[208]

Nitekim “ümmiyyîn” Âl-i İmrân 3/20. âyette “**اوتوا الكتاب** (kitap verilenler)”, 75. âyette ise “Ehl-i kitap” ifadeleriyle birlikte geçmektedir. Bu durum, iki tabirin birbirinin zıddı olduğunu göstermektedir. Benzer bir görüş, Sâd 38/29. âyetin yorumunda Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010) tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre ilgili âyetteki “kitâb” ile Kur’ân kastedilmiştir. Bu durumun da İslâm öncesi Arap yarımadasındaki dinî atmosferle ilgili önemli bir anlamı olduğunu kaydetmiştir. Bu dönemde “ehlu’l-kitâb” ve “ümmiyyûn” birbirine zıt sıfatlardır. İlki Yahudi ve Hristiyanları, diğeri ise müşrik Arapları ve putperestleri göstermektedir.[209]

Sonuç olarak, ümmîlik vasfının geçtiği âyetler Hz. Peygamber’in okur-yazar olup olmamasıyla doğrudan ilgili değildir. Ayrıca, Hz. Peygamber’in okur-yazar olmadığı Ankebût

---

[204] Câbirî’ye göre burada Yahudiler değil Yahudiliği benimsemiş Araplar kastedilmektedir. Bkz. Câbirî, *Medhal ile’l-Kur’âni’l-Kerîm,* s. 81.
[205] Watt, *Hz. Muhammed’in Mekkesi,* s. 86-87.
[206] Derveze, *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı,* I, 549.
[207] Gökkır, Necmettin, “Hz. Muhammed’in Ümmî Olması Kur’ân-ı Kerîm’in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir? Furkân Sûresinin 32. Âyeti Bağlamında Müfessirlerin Hz. Muhammed’in Ümmîliği Meselesine Yaklaşımları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 17 (2008), s. 209, ss. 197-222.
[208] Türcan, Selim, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur’ân Tasavvuru ve Dönüşümü,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 295-296.
[209] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı,* çev. Mehmet Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 91.

29/48. âyette açıkça bildirilmektedir. Yine Furkan 25/5. âyette de Mekkeli müşrikler vahyin kaynağına yönelik iddialarında onu başkalarına yazdırdığını öne sürmektedir. Bu durum da Hz. Peygamber'in yazmayı bilmediğine hamledilebilir.

Hz. Peygamber'in okur-yazar olmaması kültürel anlamda hiçbir şey bilmediği şeklinde değerlendirilmemelidir. Çünkü Hz. Peygamber de yaşadığı toplumun bir üyesi olarak geçmiş toplumlarla ilgili bilgi ve haberlere sahipti. Hz. Peygamber'in Sebelilerin atası Sebe'nin kimliğini haber vermesi,[210] Âd kavminin başına gelen felaketten Allah'a sığınması,[211] Semûd kavminin yaşadığı yerlerden geçerken ashâbını uyarması[212] bu bağlamda örnek verilebilir.

Aynı zamanda, Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684-685) nakledilen bir rivayette şu ifadeler geçmektedir: "Rasûlullah bize sabaha kadar İsrâiloğulları'ndan bahsederdi. Farz namazdan başka hiçbir şey için kalkmazdı."[213] Bunun yanı sıra hadis kaynaklarında geçmiş kavim ve peygamberlerle ilgili pek çok kıssanın mevcudiyeti,[214] söz konusu rivayeti destekler niteliktedir. Nitekim Hz. Peygamber'in geçmiş toplumlara dair kıssalar anlatmasına Hz. Musa-Hızır[215] ve Ashâbü'l-Uhdûd[216] örnek teşkil etmektedir.

Hz. Peygamber geçmiş toplum ve olaylara dair bilgi sahibidir. Ancak Âl-i İmrân 3/44., Hûd 11/49. ve Yusuf 12/102. âyetlerde "**من انباء الغيب** (gayb haberlerinden)" ibaresi kullanılmaktadır.[217] Ayrıca hem Hûd 11/49. hem de Yusuf 12/3. âyette Hz. Peygamber'in

---

[210] İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel,* thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşîd, I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut trs., XXXIX, 527-528; Ebû Dâvûd, "Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâât" 20; Tirmizî, "Tefsir" 35.

[211] İbn Hanbel, *Müsned,* XL, 433; Buhârî, "Tefsîr" 46; Müslim, "Salâtü'l-İstiskâ'" 14-16; Ebû Dâvûd, "Edep" 104; Tirmizî, "Daavât" 50; İbn Mâce, "Dua" 21. Âd kavminden bahsedilen diğer hadis rivayetleri ve bu rivayetlerin değerlendirilmesi için bkz. Erdim, Sinan, *Âd ve Semûd Kavimleriyle İlgili Rivayetlerin Tesbiti ve Tahrici* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi SBE, Elazığ 2007, s. 70-77, 93-97.

[212] İbn Hanbel, *Müsned,* X, 191-192; Müslim, "Zühd ve'r-Rekâik" 40; İbn Balabân, Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân,* thk. Şuayb el-Arnaûd, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1991, XIV, 82-83. Semûd kavminden bahsedilen diğer hadis rivayetleri ve bu rivayetlerin değerlendirilmesi için bkz. Erdim, *Âd ve Semûd Kavimleriyle İlgili Rivayetlerin Tesbiti ve Tahrici,* s. 81-90, 93-97.

[213] İbn Hanbel, *Müsned,* XXXIII, 150; Ebû Dâvûd, "İlim" 11.

[214] Hadis kaynaklarında geçmiş peygamberlerle ilgili kıssalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Coşkun, Mehmet Akif, *Hz. Peygamber'den Nakledilen Kıssalar ve Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2018, s. 103-335; Çalışkan, Mustafa, *Hadislerde Yer Alan Kıssaların İşaret Ettiği Ahlâkî İlkeler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Çanakkale 2016, s. 28-75.

[215] İbn Hanbel, *Müsned,* XXXV, 43-46; Buharî, "Ehâdîsü'l-Enbiyâ" 25, "İlim" 44, "Tefsir" 18; Müslim, "Fezâil" 46; Tirmizî, "Tefsir" 19/1.

[216] Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr, *el-Musannef,* thk. Habîbu'r-Rahman el-'Azamî, I-XII, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1972, V, 420-423; İbn Hanbel, *Müsned,* XXXIX, 351-354; Müslim, "Zühd ve'r-Rekâik" 73; Tirmizî, "Tefsir" 76; Nesâî, "Tefsir" 85. Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'den aktarılan pek çok haber ve kıssa mevcuttur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Uysal, Muhittin, "Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 22 (2006), s. 42-56, ss. 33-58.

[217] Âl-i İmrân 3/44. âyetin meali şöyledir: *"(Resûlüm!) Bunlar, bizim sana vahiy yoluyla bildirmekte olduğumuz gayb haberlerindendir. İçlerinden hangisi Meryem'i himayesine alacak diye kura çekmek üzere kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin; onlar (bu yüzden) çekişirken de yanlarında değildin."* Hûd 11/49.

geçmiş toplumların kıssalarından habersiz olduğu belirtilmektedir. Yine Kasas 28/44-46. âyetlerde Hz. Musa vahye muhatap olurken Hz. Peygamber'in orada olmadığı ve Medyen halkıyla birlikte de yaşamadığı haber verilmektedir. Bu noktada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Hz. Peygamber geçmiş toplumlara dair bilgi sahibiyse söz konusu ibare nasıl anlaşılmalıdır? Pek çok müfessir bu ibareyi, Hz. Peygamber'in söz konusu olayları görmemesi ve bizzat onlara şahit olmaması şeklinde yorumlamaktadır.[218]

Zemahşerî ve Râzî de Âl-i İmrân 3/44. âyeti benzer şekilde açıklamaktadır. Bu müfessirlere göre Hz. Peygamber geçmiş kavimleri ve onların başına gelen hâdiseleri görmedi. Bununla birlikte her iki müfessir, insanın aklına gelebilecek şöyle bir muhtemel soru ortaya atmaktadırlar: Hz. Peygamber'in önceki kavimlerin yaşadığı hâdiseleri gördüğü nefyedilmektedir. Ancak bu hâdiselere dair haberleri duyduğu olumsuzlanmamaktadır. Hâlbuki ilk durum imkânsızdır. Ancak ikincisi imkân dâhilindedir. Söz konusu müfessirlerin bu muhtemel soruya cevapları şöyledir: "Muhataplar Hz. Peygamber'in okuma bilmediğini ve geçmişin haberlerini dinlemediğini bilmektedir. Ancak vahyi inkâr etmektedirler. Bu durumda geriye sadece son derece imkânsız bir ihtimal kalmaktadır. Burada Hz. Peygamber'in okuma ya da dinleme yoluyla bilgi almadığını bildikleri halde vahyi inkâr edenlerin durumu alaya alınmaktadır. Böylece Hz. Peygamber'in bütün bunları görmediği ifade edilmektedir. Kasas 28/44-46. ve Yusuf 12/102. âyetlerde de aynı durum geçerlidir."[219]

Burada öncelikle belirtilmesi gereken husus Hûd 11/49. ve Yusuf 12/3. âyetin delil gösterilerek tüm kıssaların hem Hz. Peygamber hem de nüzûl dönemi Arapları tarafından bilinemeyeceğinin iddia edilmemesi gerektiğidir. Çünkü pek çok müfessire göre Hûd 11/49. âyet sadece Nûh kıssasına;[220] Yusuf 12/3. âyet ise Hz. Yusuf ve kardeşlerinin kıssasına[221] işaret etmektedir.

âyetin meali şöyledir: *"(Resûlüm!) İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin. O halde sabret. Çünkü iyi sonuç (sabredip) sakınanlarındır."* Yusuf 12/102. âyetin meali şöyledir: *"İşte bu (Yusuf kıssası) gayb haberlerindendir. Onu sana vahyediyoruz. Onlar hile yaparak işlerine karar verdikleri zaman sen onların yanında değildin (ki bunları bilesin)."*

[218] Âl-i İmrân 3/44 için bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* I, 276; Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 369. Hûd 11/49 için bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* II, 285; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XII, 441; Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VI, 140. Yusuf 12/102 için bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* II, 352; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XIII, 370; Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VI, 293.

[219] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 172; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* VIII, 49.

[220] Mukâtil, *Tefsîr,* II, 285; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XII, 441; Tûsî, *et-Tibyân,* V, 498; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 487.

[221] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* III, 88; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IV, 179; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XVIII, 87; Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed, *Tefsîrü'l-Hâzin* (*Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl),* nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, II, 511. Aynı zamanda Yusuf 12/102. âyetteki "**من انباء الغيب**" ifadesiyle de Hz. Yusuf ve kardeşlerinin kıssası kastedilmektedir. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* II, 352, Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* III, 130; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 531.

Hz. Nûh kıssanın hem Hz. Peygamber hem de nüzûl dönemi Arapları tarafından hiç bilinmediğini söylemek imkânsızdır. Çünkü Hz. Nûh, gemisi ve tufan Ümeyye b. Ebi's-Salt (ö. 8/630 [?]), Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]) ve pek çok Arap şairinin şiirlerinde yer almaktadır.[222] Yine, Nûh 71/23. âyette Hz. Nûh'un kavminin Vedd, Suvâ, Yeğûs, Yeûk ve Nesr isimli putlarından bahsedilmekte;.[223] bazı Arap kabilelerinin de aynı isimli putlara taptığı rivayet edilmektedir.[224] Yine câhiliyede Araplar arasında Abdüvedd (Vedd'in kulu),[225] Abdüyeğûs (Yeğûs'un kulu)[226] ve Abdüyeûk (Yeûk'un kulu)[227] isimli kişiler bulunmaktadır. Derveze de nüzûl dönemi Araplarının Nûh kıssasını bilmemesini imkânsız görmektedir. Çünkü bu kıssa, Hz. Peygamber döneminde yaşayan Ehl-i kitabın elindeki Tekvin'de mevcuttur. Aynı zamanda nüzûl dönemi Arapları Ehl-i kitapla iletişim halindedir ve aralarında Yahudiliği ve Hristiyanlığı benimseyenler bulunmaktadır. İbranca bilenler ve yazılı kitapları okuyanlar da mevcuttur. Bununla birlikte, Arapların ibadet ettikleri ve Nûh kavminin kutsadığı putlar aynıdır.[228]

Zikredilen tüm hususlar göz önüne alındığında nüzûl dönemi Araplarının Hz. Nûh kıssasına tamamen yabancı olmadıkları söylenebilir. Bu durumda Hûd 11/49. âyette bildirilen Hz. Peygamber ve kavminin söz konusu kıssayı bilmedikleri meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bu soruya Râzî ve Hâzin aynı cevabı vermektedir. Bu müfessirlere göre Araplar bu kıssayı ana hatlarıyla bilmektedir. Ancak Kur'ân, kıssanın detaylarını haber vermektedir.[229] İbn Âşûr da bu meselede Râzî'ye ve Hâzin'e katılmaktadır. Ona göre nüzûl sürecinde Arapların kıssalar hakkında bilgisi detaylı değildi. Nûh kıssası hakkında da eskiden bu isimde bir peygamberin yaşadığını ve onun kavmine tufan isabet ettiğini bilmekteydiler. Bunlar dışındakiler Araplar için gaybtı.[230]

Sonuç olarak, Nûh kıssasının sadece ana hatlarıyla bilindiğini öne süren Râzî, Hâzin ve İbn Âşûr gibi müfessirlerin görüşlerinin haklılık payı olduğu ifade edilmelidir. Çünkü câhiliye

---

[222] Nûh kıssasının Arap şiirlerinde geçtiğine dair daha detaylı bilgi için bkz. Küçüksarı, Mücahit, "Kur'ân Kıssalarının Klasik Arap Şiirindeki Yansımaları: Nûh Kıssası Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi,* cilt: 21, sayı: 1 (2017), s. 332-350, ss. 321-354. Nüzûl ortamında kıssaların bilinip bilinemeyeceğine dair tartışma ve deliller hakkında bkz. Aldemir, Halil, "Vahiy Öncesi Kur'ân Kıssalarının Bilinebilirliği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* cilt: 11, sayı: 1 (2011), s. 200-214, ss. 195-218.

[223] MÖ 1300-650 yıllarında Yemen'de hüküm süren Maînliler de ay tanrısına "Ved" demektedir. Bkz. Bâfakîh, Muhammed Abdülkâdir, *Târîhu'l-Yemeni'l-Kadîm,* Bibliotheca Alexandrina, Beyrut 1985, s. 201.

[224] Buhârî, "Tefsîr" 71/1.

[225] Bu ismi oğluna veren ilk kişinin Amr b. Luhay olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Ali, *el-Mufassal,* VI, 255.

[226] Ali, *el-Mufassal,* VI, 261.

[227] Ali, *el-Mufassal,* VI, 263.

[228] Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* I-X, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, III, 523.

[229] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XVIII, 9; Hâzin, *Tefsîrü'l-Hâzin,* II, 488.

[230] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XII, 92.

şiirleri, ortak putlara sahiplik ve bu putlara nispetle kişilerin isimlendirilmesi bu kıssanın nüzûl ortamında bilindiğini göstermektedir. Ancak ne kadarının bilindiği hususunda tam bir fikir vermemektedir. Kıssanın ana hatlarıyla bilinmesi, vahiy kaynaklı olmasına halel getirmemektedir. Nitekim ilgili âyetlerde belirtilen ortak husus, söz konusu kıssaların bilinip bilinmediğinden ziyade ilahî vahye dayandıklarıdır.

Araştırmamıza konu olan kıssalar da nüzûl dönemi Arapları tarafından bilinmektedir. Örneğin Araplar, Âd kavmini "eski topluluklar" şeklinde tasvir etmektedir. Hatta Arapların herhangi bir şeyin eskiliğini Âd'a nispetle anlatmalarının darb-ı mesel haline geldiği nakledilmektedir. Mesela, Araplar sahibini bilmedikleri binaların eskiliğini vurgulamak amacıyla "Âdiyyûn (Âd zamanlarından)",[231] büyük eserler/anıtlar gördüklerinde "Âdların eserleri" tabirini kullanmaktadır.[232] Yine Araplar, arkeolojik kalıntılara "Âdiyyât", sahibi olmayan ve bu yüzden çoraklaşmış araziye de "Âdü'l-Arz"[233] demektedirler.

Nüzûl dönemi Araplarının Âd kavmini sözlü kültür vesilesiyle bilmesine dair Râzî'nin Fecr 89/6. âyetteki yorumu dikkat çekicidir. Bu kavmin helâkinden bahsedilen ilgili âyetteki **الم تر** (Görmedin mi?) ifadesini, Râzî "Bilmez misin?" şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in Âd kavminin helâkini görmesi imkânsızdır. Ancak Âd, Semûd ve Firavun kavmiyle ilgili haberler, sürekli bahsedilmesinden dolayı tevâtür derecesine ulaşmıştır. Bu yüzden de "görmek" fiili "bilmek" anlamındadır. Araplar nezdinde sürekli anlatılmasının sebebi, Âd ve Semûd kavminin aynı; Firavun ve kavminin ise onlara yakın muhitlerde yaşamasıdır. Yine ona göre tevâtürle nakledilen haberler, kesin bilgi ifade etmektedir. Kesin bilgi de sahihlik bakımından gözle görmek gibidir.[234]

Semûd kavmi de Araplar tarafından bilinmektedir. Nitekim Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân gibi müfessirler Burûc 85/18. âyette Semûd kavminden bahsedilmesini Arap beldelerinde yaşayan bu kavmin Araplar nezdinde meşhurluğuyla açıklamaktadır.[235] Bu hususta Mevdûdî (1903-1979) de helâk edilen kavimlerden yerleşim yerinin Mekke'ye en yakının Semûd kavmi olduğunu belirtmektedir. Yine Mevdûdî, Hicaz'ın kuzeyinde tarihî kalıntılarının varlığını zikretmekte ve Mekkelilerin ticaret için Şam'a giderken onların yerleşim

---

[231] Ali, *el-Mufassal*, I, 308; Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *Dirâsât Târîhiyye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-IV, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1988, I, 239.

[232] Gould, Sabine Baring, *Legends of Old Testament Characters: From the Talmud and Other Sources*, I-II, Macmillan and Co., London 1871, I, 149.

[233] Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* çev. Muhammed Han Kayanî vdğ., I-VII, İnsan Yayınları, İstanbul trs., II, 51.

[234] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI, 166-167.

[235] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI, 125; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XXII, 198; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VIII, 445.

yerinden geçtiğini dile getirmektedir.[236] Nitekim Kureyş 106/2. âyette kış ve yaz seyahatlerinden bahsedilmektedir. Bu durumun amacının ticaret olduğu ve söz konusu yolculukların yazın Suriye; kışın ise Yemen istikametinde olduğu bilinmektedir.[237] İbn Âşûr ve Derveze de Arapların Âd ile Semûd kavmini ticaret vesilesiyle bildiğine dikkat çekmektedir.[238] Dolayısıyla, bu iki kavmin Araplar nezdinde meşhurluğunun önemli sebeplerinden birinin de ticaret olduğu söylenebilir.

Hz. Şuayb'ın kavmi Medyenliler/Eykeliler ise yerleşim yeri itibariyle Yemen-Mekke-Suriye ve Irak-Mısır arasındaki ticaret yollarının kavşak noktasında yer almaktadır. Bu sebeple onlar, Araplar arasında gâyet iyi bilinmektedir. Hatta helâk edilmelerinden sonra bile Suriye ve Mısır'a giden ticaret kervanlarının yolları, onların arkeolojik kalıntılarından geçmektedir. Bu durum da onların hatırlanmasını sağlamaktadır.[239] Yerleşimcileri tarafından Medyen topraklarının hala "Arz-ı Medyen" olarak bilinmesi[240] de bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Sebeliler de nüzûl dönemi Araplarınca bilinmektedir. Nitekim onların başlarına gelen selden önce veya sonra bölgeyi terk ettikleri nakledilmektedir. Rivayete göre Sebeliler dağıldığında Cefne b. Amr b. Âmir ailesi Şam'a, Evs ve Hazrec Yesrib'e, Huzâalılar Mehrüzzahrân'a ve Ezdliler Serât ile Uman'a yerleşmiştir.[241] Sebelilerin Yemen'den çıkışı ve farklı bölgelere dağılması "**تفرقوا أيادى سبا و أيدى سبا** (Sebe' halkı gibi paramparça oldu)" ifadesiyle Araplar nezdinde darb-ı mesel olmuştur.[242] Ayrıca Gassânîlerin Arim selini "**عام السيل**" tabiriyle tarihlendirdikleri nakledilmektedir.[243] Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil ise birbirine yakın zamanlarda gerçekleşen hâdiselerdir. Nitekim Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) Ashâbü'l-Uhdûd kıssasının Kureyş nezdinde meşhur olduğunu ifade etmektedir.[244]

Tüm bu bilgilerin yanı sıra yukarıda zikri geçen tüm kavimler, câhiliye şairlerinin şiirlerinde yer almaktadır. Muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ (ö. 609 [?])

---

[236] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 139.
[237] Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Kureyş Sûresi", *DİA,* Ankara 2002, XXVI, 445, ss. 444-445.
[238] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XX, 248; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* IV, 410.
[239] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* II, 63-64. Benzer yorum için bkz. Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* II, 230.
[240] Burton, *The Gold Mines of Midian,* s. 174.
[241] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 14; Nüveyrî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb,* thk. Müfîd Kumeyha vdğ., I-XXXIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, XV, 258-259. Yakût el-Hamevî, Sebelilerin dağılmasıyla ilgili daha detaylı bilgiler sunmaktadır. Bkz. Yakût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn, *Mu'cemü'l-Büldân,* I-V, Dâru Sâdr, Beyrut 1977, V, 36-37.
[242] Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* II, 358; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 251; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 412; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz,* IV, 13; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VIII, 84; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 446; Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XVIII, 352.
[243] Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf,* thk. Abdullah İsmail es-Sâvî, Mektebetü'ş-Şarki'l-İslâmiyye, Kahire 1938, s. 173.
[244] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXI, 119.

muallakasında Semûd kavmine yer vermektedir. "Savaş size, hepsi de Semûd kavminin kırmızısı (Sâlif oğlu Kudâr) gibi uğursuz oğullar doğurur; sonra da emzirir, sütten keser."[245] Yine muallaka şairlerinden Lebîd b. Rebîa el-Âmirî (ö. 40 veya 41/660 veya 661) divanında Âd, İrem, Semûd, Lokman, Tübbâ' isimleri geçmektedir. Aynı zamanda bu şiirlerde Fil hâdisesine de yer vermektedir.[246]

Tüm bu mütalâalardan sonra, Hz. Peygamber döneminde söz konusu kıssaların bilindiği rahatlıkla söylenebilir. Bu kıssaların bilinmesini sağlayan ana faktöreler ise ticaret, doğal afetler ve sözlü kültürdür. Derveze de kıssaların sözlü kültür vesilesiyle bilindiğine işaret etmekte ve Hz. Peygamber dönemindeki Arapların kendi köken ya da gelenekleriyle ilgili kıssaları nesilden nesile devraldıklarını kaydetmektedir. Hz. Peygamber'in gönderilişinden önce Araplar bu kıssaları gece sohbetleri ve hikâye meclislerinde birbirlerine aktarmaktadır.[247]

Özellikle Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil kıssaları gerçekleşme zamanı itibariyle nüzûl döneminde kesinlikle ve detaylı bir şekilde bilinebilecek düzeydedir. Ancak gerçekleşme zamanı dikkate alındığında Âd, Semûd ve Medyenliler/Eykeliler kıssalarının ana hatlarıyla bilinebileceği ifade edilebilir. Nitekim dikkat edildiğinde erken dönemlere ait kıssaların Kur'ân'da daha detaylı anlatıldığı fark edilecektir. Bu açıdan ele alındığında Hz. Peygamber ve kavminin söz konusu kıssaları bilmesi vahyin kaynağıyla ilgili herhangi bir sorun oluşturmamaktadır.

Sonuç olarak, Hz. Peygamber ve nüzûl dönemi Araplarının Kur'ân kıssalarını bilip bilmediği hususunda genellemeci bir yaklaşımın doğru olmadığı belirtilmelidir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber ve kavmi tarafından bazı kıssalar bilinmektedir. Nitekim nüzûl döneminde vahyin kaynağı sorgulanmış, ancak kıssalar hususunda herhangi bir itiraz gelmemiştir.

Daha önce zikrettiğimiz üzere oryantalistler pek çok Kur'ân kıssasının kaynağını tartışmıştır. Palmer'e göre Âd, Semûd, Arim Seli ya da Me'rib Seddi'nin taşması hepsi ülkede

---

[245] İmru'u'l-Kays vdğ., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları,* çev. Nurettin Ceviz vdğ., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 83 (Şiirin aslı s. 91).

[246] Özdemir, Abdurrahmân, *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri: Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı,* Araştırma Yayınları, Ankara 2007, s. 155, 167, 176, 194, 223, 232 (Şiirin aslı s. 244, 249, 254, 260-261, 271, 275). Fil hâdisesine dair şiirler için bkz. Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh, *Ahbâru Mekke,* thk. Rüşdî Salih Melhas, I-II, Dâru'l-Endülüs, Beyrut 1983, I, 155-157; Yavuz, Galip, "Hâdisetü'l-Fil min Manzûri'ş-Şuarâi'l-Muâsırîn li'l-Câhiliye", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 16, sayı: 2(2012), ss. 611-623. Sebelilerin başına gelen sel felaketine dair şiirler için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 14; Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'ânidü'l-Cevher,* thk. Kemal Hasan Mer'î, I-IV, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2005, II, 141-142; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* V, 35-37.

[247] Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı,* I, 296.

yaygın bilinen hikâyelerdir. Ona göre Hz. Muhammed söz konusu kıssalarda Yahudi ve Hristiyan kaynaklardan aldığı ek ayrıntıları da anlatmıştır. Bu ekstra bilgilere başvurmasının nedeni anlattıklarının ilahî kaynağa dayandığını kanıtlamaktır.[248] Söz konusu kıssaların ülke çapında bilinmesi noktasında Palmer'in haklı olduğu ifade edilmelidir. Özellikle nüzûl dönemi Araplarının söz konusu kıssalara aşina olduğu kaydedilmelidir. Ancak Palmer'in görüşünde kesinlikle haksız olduğu husus, Hz. Peygamber'in bu kıssaları Yahudi ve Hristiyan kaynaklardan aldığı ek ayrıntılarla beraber anlatmış olduğudur. Çünkü söz konusu kıssalar, Eski Ahit ve Yeni Ahit'te geçmemektedir.

Kaldı ki Taberî, Tevrat üzerine çalışma yapanların Âd ve Semûd kavmi kıssalarının gerçekliğini reddettiğini kaydetmektedir. Bu kişilerin ilgili kıssaların gerçekliğini reddetmesinin temelinde Tevrat'ta zikredilmemeleri yatmaktadır.[249] Kanaatimizce, bazı oryantalistler meseleye ilmî değil ideolojik yaklaşmaktadır. Çünkü bu kişiler, kendi geleneklerindekiyle benzeyen bir Kur'ân kıssası gördüklerinde onun kaynağının kendi kutsal metinleri olduğunu düşünmektedir. Kur'ân'daki kıssa kendi kutsal metinlerinde yoksa bu defa da onun gerçekliğini reddetmektedirler. Bu bağlamda daha önce zikrettiğimiz Âd ve Semûd kıssaları örnek verilebilir.[250]

Âd ve Semûd Arapların kendi atalarıdır ve bu nedenle kıssalarının Tevrat'ta yer almaması doğaldır. Ayrıca söz konusu kıssalar, Mekkî sûrelerde yer almaktadır. Bu dönemde vahyin öncelikli muhatapları toplumun çoğunluğunu oluşturan Mekkeli müşriklerdir. Bundan dolayı, âyetler onların iman etmelerine yönelik inzâl edilmektedir. Asıl davet ve mücadele de yine müşrik Araplara yöneliktir.[251] Dolayısıyla, vahyin nüzûl dönemi dikkate alındığında anlatılan kıssaların da muhataplara uygun seçildiği görülmektedir. Bu nedenle Tevrat'ta olmayan bir kıssanın anlatılmasının sorun teşkil etmediği söylenebilir.

Oryantalistlerin araştırmamıza konu olan kıssaların kaynağına dair görüşleri ilgili kıssalarda değerlendirilecektir. Bununla birlikte, onların bu görüşlerine ihtiyatla yaklaşmak

---

[248] Palmer, "The Qur'an", *The Sacred Books of the East,* VI, XLVIII.

[249] Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk),* thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim, I-XI, Dâru'l-Meârif, Mısır 1967, I, 232.

[250] Bu reddiyeye binaen, İslâm tarihi âlimleri Tevrat ve Kur'ân arasında bir irtibat kurmaya çalışmaktadır. Âd'ın Yaratılış 10: 26-29'da geçen "Hodaram" olduğunu ileri sürmektedirler ve Hodaram ile Fecr 89/6-7. âyetlerde geçen "bi-Âd'in İreme" arasındaki benzerliği delil olarak sunmaktadırlar. Aynı zamanda, söz konusu benzerliğin İbranca eserlerde de görüldüğünü dile getirmektedirler. Ancak Tevrat'ta Hodaram'ın Yoktan'ın (Arapça rivayetlerde Kahtân'ın) neslinden olduğuna işaret edilmektedir. Bu durum göz önüne alındığı takdirde, Hodaram ve Âd arasında bir bağlantı olmadığı anlaşılmaktadır. Bkz. Mehrân, *Dirâsât,* I, 243-244; Selim, Ahmed Emin, *Meâlimü Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm,* Mektebetü Küreyyideti İhvan, Beyrut trs., s. 62-63.

[251] Kılınçlı, Sami, *Nüzul Sürecinde Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri -Mekke Dönemi-,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 363.

gerektiği belirtilmelidir. Çünkü Abraham Geiger, Mâide 5/27-32. âyetlerde zikredilen Hz. Âdem'in iki oğlu (Hâbil-Kâbil) kıssasını Hz. Peygamber'in "Pseudo-Jonathan" olarak adlandırılan Kudüs Targumu'ndan, "Pirke Rabbi Eliezer" ve Mişna'nın "Sanhedrin" bölümünden almış olduğunu iddia etmektedir.[252]

Ancak bu konuda yapılan bir çalışmada Geiger'in söz konusu metinlerde tahrif yaptığı açıkça gösterilmektedir. Tahrif edilen cümle şöyledir: "…..insan-kendisine; bir kimseyi öldürene, sanki bütün insanlığı öldürmüş gibi kabul edileceğini, buna karşılık bir kimseye hayat verene, sanki bütün insanlığa hayat vermiş gibi değerlendirileceğini göstermek için-tek olarak yaratılmıştır." Metnin aslı ise şu şekildedir: "…-İsrail'den birini öldüren bir kimseyi, Kutsal Yasa'nın sanki bütün insanlığı yok etmiş gibi değerlendirdiğini, buna karşılık İsrail'den birine hayat veren bir kimseyi de Kutsal Yasa'nın sanki bütün insanlığa hayat vermiş gibi değerlendirdiğini sana öğretmek için-insan tek olarak yaratılmıştır."[253]

Daha önce belirttiğimiz üzere Tisdall, bu kıssanın Yahudi yorumculardan alındığını öne sürmektedir.[254] Ancak bu yoruma da ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Çünkü Tisdall, CMS (Church Missionary Society) papazı olarak İran bölgesinde görev yapmakta, eserleri de Hindistan'da bilinmekte ve kullanılmaktadır.[255] Aynı zamanda Tisdall, John C. Blair'in (1859-1928) *The Sources of Islam: An Inquiry into the Sources of the Faith and Practice of the Muhammadan Religion* isimli eserine yazdığı takdimde Hz. Muhammed'i "barış prensi" olmak yerine "kılıç peygamberi" olmakla suçlamaktadır. Ona göre Hz. Muhammed'in takipçileri de kendisini örnek almakta ve Hz. Muhammed insan ruhunun ihtiyaçlarını vermeyi başaramamaktadır. Bu yüzden hem İslâm dünyası hem de diğerleri İncil'i tanımalıdır.[256]

The Original Sources of the Qur'an'ın ön sözünde Tisdall, *Influence of Christianity and Christian Apocryphal Book* adlı IV. bölüm dışında Geiger'in *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenonmen* adlı eserinden çok fazla yararlandığını belirtmektedir.[257] Ayrıca

---

[252] Geiger, *Judaism and Islam*, s. 80-81. Targum, Tanah'ın Arami diline tercümesidir. Bkz. Besalel, Yusuf, "Targum", *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, III, 723, ss. 723-725. Mişna, Tora'nın yorumlarından oluşan büyük eserdir. Bkz. Besalel, Yusuf, "Mişna", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2001, II, 413, ss. 413-414. Sanhedrin, Mişna'nın "Nezikin" faslının dördüncü bölümüdür. Bkz. Besalel, Yusuf, "Sanhedrin", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2002, III, 566, ss. 566.

[253] Akdemir, *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar,* s. 95-96.

[254] Tisdall, *The Sources of Islam*, s. III.

[255] Birışık, Abdulhamit, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân-Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları-,* İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 110. CMS Hindistan'ın güneyindeki Travancore bölgesinde yer almakta ve etkin Hristiyanlaştırma faaliyetinde bulunmaktadır. Bkz. a. mlf., *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân,* s. 67.

[256] Blair, John C., *The Sources of Islam: An Inquiry into the Sources of the Faith and Practice of the Muhammadan Religion*, The Christian Literature Society for India, Madras 1925, s. VIII.

[257] Tisdall, *The Sources of Islam*, s. 1.

kıssaların kaynağı bağlamında görüşlerine yer verdiğimiz George Sale'in *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed* isimli bir Kur'ân tercümesi bulunmaktadır. Hint alt kıtasında faaliyet gösteren misyonerler, en fazla bu esere iltifat etmekte ve çalışmalarında kullanmaktadır.[258]

Sonuç olarak, zikri geçen Batılı ilim adamlarının Kur'ân kıssalarının kaynağı meselesindeki görüşlerine ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Çünkü bu kişiler hem metin tahrifinde bulunmakta hem de misyonerlik vazifesi üstlenmektedirler. Aynı zamanda, İslâm dinine karşı da ön yargılı ifadeler kullandıkları görülmektedir.

Görüşlerine yer verdiğimiz oryantalistlerin Kur'ân kıssalarının kaynağı meselesine ilmî değil ideolojik saiklerle yaklaştıklarını izah ettik. Ancak Eski Ahit ve Kur'ân'da benzer yönleri olan pek çok kıssa anlatılmaktadır. Başlıca kıssalar arasında Kayin-Habil,[259] Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarılması,[260] Hz. Nûh ve tufan,[261] Hz. Lût'un kavminin helâki,[262] Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmekle denenmesi,[263] Hz. Yusuf kıssası,[264] Hz. Musa'nın Firavun ile mücadelesi[265] ve Hz. Süleyman-Sebe' Melikesi[266] zikredilebilir.

Fakat söz konusu bu kıssalarda benzerlikler kadar farklılıklar da mevcuttur.[267] Ayrıca, Eski Ahit ve Kur'ân kıssalarında benzerlikler bulunması, Kur'ân açısından bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü Bakara 2/97, Âl-i İmrân 3/3, En'âm 6/92, Yunus 10/37, Yusuf 12/111, Fâtır 35/31 ve Ahkâf 46/12. âyetlerde Kur'ân'ın önceki vahiyleri tasdik ettiğinden bahsedilmektedir.[268] Yine Bakara 2/41, 89, 91 ve Nîsâ 4/47. âyette Yahudilere hitaben

---

[258] Birışık, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân,* s. 81.

[259] Yaratılış 4: 1-16; Mâide 5/27-31. Habil-Kabil kıssası Kur'ân'da Âdem'in iki oğlu şeklinde geçmektedir.

[260] Yaratılış 3: 1-24; Bakara 2/35-38, A'râf 7/19-24, Tâ-Hâ 20/117-121.

[261] Yaratılış 6: 1-22, Yaratılış 7: 1-24, Yaratılış 8: 1-22; A'râf 7/64, Yunus 10/73, Hûd 11/37-48; Mü'minûn 23/27-29, Şuarâ 26/119-120, Kamer 54/11-14; Nûh 71/25.

[262] Yaratılış 19: 1-29; A'râf 7/80-84, Hûd 11/77-83, Hicr 15/61-74, Şuarâ 26/160-173, Neml 27/54-58, Saffât 37/133-136, Kamer 54/33-38.

[263] Yaratılış 22: 1-19; Saffât 37/102-111.

[264] Yaratılış 37: 1-36, 38: 1-30, 39: 1-23, 40: 1-23, 41: 1-57, 42: 1-38, 43: 1-34, 44: 1-34, 45: 1-28, 46: 1-34, 47: 1-31, 48: 1-22, 49: 1-33, 50: 1-26; Yusuf 12/4-101.

[265] Hz. Musa kıssası Eski Ahit'te Mısır'dan çıkış bölümünde anlatılmaktadır. Kur'ân'da ise pek çok sûrede yer almaktadır. Bkz. A'râf 7/103-137, Yunus 10/75-93, Mü'minûn 23/45-48, Şuarâ 26/10-66, Kasas 28/36-42, Mümin 40/23-45, Zuhrûf 43/46-56, Duhân 44/17-33, Zâriyât 51/38-40, Nâziât 79/15-25.

[266] I. Krallar 10: 1-13, II. Tarihler 9: 1-12; Neml 27/20-44.

[267] Eski Ahit ve Kur'ân'da anlatılan kıssaların benzerlik ve farklılığı hakkında detaylı bilgi için bkz. Yaşar, Şahin, *Tevrat ve Kur'ân-ı Kerim Kıssalarının Benzer ve Farklı Yönleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2013, s. 56-202.

[268] Ahkâf 46/29-30. âyetlerde cinlerden bir grubun Kur'ân dinlediklerinden ve kavimlerine döndüklerinde Kur'ân'ın kendinden önceki vahiyleri tasdik eden ilahî bir kelâm olduğunu haber verdiklerinden bahsedilmektedir.

Kur'ân'ın ellerinin altındaki kitabı tasdik ettiği haber verilmektedir. Yine hem Hz. Peygamber'in hem de Hz. İsa'nın Tevrat'ı tasdik ettiği bildirilmektedir.[269]

Kur'ân'daki "Tevrat" lafzı, sadece Hz. Musa'ya verilmiş kitabı tanımlayan bir isim değildir. Bu lafız, Hz. Musa da dâhil olmak üzere, bütün İsrâil peygamberlerine gönderilen vahiylerin genel adıdır. Allah, Tevrat'ı kendisinin indirdiğini bildirmektedir. Burada Tevrat'taki şer'î hükümler kastedilmektedir. Diğer bir deyişle, Allah Yahudilerin zamanla derlediği Tevrat'ın tümünü sahiplenmemektedir.[270]

Kur'ân'ın önceki kitapları tasdiki bağlamında, Yusuf 12/111. âyet önem arz etmektedir. Çünkü burada Hz. Yusuf ve kardeşlerinin kıssası anlatıldıktan sonra, bu kıssada ibretler olduğu ve ancak sağduyu sahibi kişilerin bunlardan ders alacakları belirtilmektedir. Daha sonra da bunun uydurulup Allah'a isnat edilmiş bir kelâm olmadığı beyan edilmektedir. Ayrıca onun kendinden önceki vahiyleri de tasdik ettiği ve açıkladığı haber verilmektedir. Burada "uydurulup Allah'a isnat edilmiş bir kelâm olmayan" ifadesi hem Kur'ân hem de kıssalar şeklinde açıklanmaktadır.[271]

Râzî, ilgili âyette iki görüş zikretmektedir. Biri, Kur'ân'ı getiren Hz. Muhammed'dir. Ama Kur'ân'ı uydurduğu doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber, hiç kitap okumamış ve hiç kimsenin talebesi olmamıştır. Aynı zamanda âlimlerle iç içe de yaşamamıştır. Bu yüzden Hz. Peygamber'in bu kıssayı Tevrat'takine mutabık olarak uydurmuş olması imkânsızdır. Diğer görüş ise Hz. Peygamber'in yalan söyleyen biri olmadığıdır. Daha sonra Allah, Kur'ân'ın uydurulmuş olmadığını te'kîd ederek "kendinden öncekileri tasdikinden" bahsetmektedir. Bu tasdik, kıssanın tıpkı Tevrat ve diğer ilâhî kitaplardakine muvafık olarak anlatıldığına işaret etmektedir.[272]

Râzî, Yunûs 10/37. âyetteki "Kur'ân'ın önceki kitapları tasdikini" de benzer şekilde yorumlamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber ümmî olmasına rağmen evvelki kavimlerin kıssalarını da muhtevi olan Kur'ân'ı getirdi. Hz. Peygamber'in kavmi kendisine fazlasıyla düşmandı. Kur'ân'daki kıssalar Tevrat ve İncil'e muvafık olmasaydı, bunu eleştiri konusu

---

[269] Hz. Peygamber'in Tevrat'ı tasdiki için bkz. Bakara 2/101, Âl-i İmrân 3/50, 81. Hz. İsa'nın Tevrat'ı tasdiki için bkz. Mâide 5/46; Saff 61/6.

[270] Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* Pınar Yayınları, İstanbul 2015, s. 65. Kur'ân'daki "Tevrat" lafzıyla Hz. Peygamber döneminde yaşayan Hicaz Yahudilerinin elindeki kutsal kitap kastedilmektedir. Tevrat lafzı, Hicaz Yahudilerinin kültürel ögesidir. Kur'ân'da bu lafzın Hz. Musa veya kadim İsrâiloğullarıyla birlikte kullanılmaması da bu durumdan kaynaklanmaktadır. Bkz. Gökkır, Necmettin, "Kur'ân Dilinde Ehl-i Kitap Kültürünün İzleri: Sosyo-Linguistik Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar,* ed. Bilal Gökkır vdğ., İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2010, s. 107, ss. 93-119.

[271] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* III, 90; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XI, 474.

[272] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XVIII, 232.

yaparlar ve kıssaları aslına uygun anlatmadığını söylerlerdi. Hz. Peygamber'i yermeye çok istekli olmalarına rağmen hiçbiri böyle bir şey söylemedi. Râzî, bu durumu Hz. Peygamber'in vahiy aldığının bir delili olarak sunmaktadır.[273]

İbn Kesîr ise Yusuf 12/111. âyet bağlamında Kur'ân'ın önceki semavî/ilâhî kitapları tasdik ettiğini belirtmektedir. Ancak ona göre bu tasdik önceki kitaplardaki sahih bilgilerin tasdikidir. Kur'ân önceki kitaplardaki tahrif ve değişiklikleri ise nefyetmektedir.[274] Râzî'nin Fâtır 35/31. âyetteki "musaddık" lafzına dair yorumu, İbn Kesîr'in Yusuf 12/111. âyetteki açıklamasıyla benzerlik arz etmektedir. Râzî'ye göre Allah'ın "musaddık" vasfıyla kastı şöyle olabilir: Tevrat ve İncil'de yaptığınız değiştirmeler sebebiyle onlara güvenilmez. Kur'ân'da yer alan hususlar Tevrat'ta varsa gerçek ve nâzil olduğu üzeredir. Yoksa ya da ondakinden farklıysa Tevrat'ın aslından değildir.[275]

Kur'ân'daki Hz. Yusuf kıssasının Tevrat'takine muvafık olmasını da bu şekilde yorumlamak mümkündür. Çünkü kıssanın anlatımında bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Mesela, Tevrat'ta Hz. Yusuf'un iki; Kur'ân'da ise bir rüyasından bahsedilmektedir. Tevrat'ta Hz. Yusuf rüyasını hem babasına hem de kardeşlerine; Kur'ân'da ise sadece babasına anlatmakta, babası da kardeşlerine anlatmamasını tavsiye etmektedir. Tevrat'ta Hz. Yusuf rüyasını babasına anlattığında babası onu azarlamakta; Kur'ân'da ise rüyasını yorumlamakta ve onu peygamberlikle müjdelemektedir.[276] Tevrat'ta Hz. Yusuf'un kardeşleri sürü gütmeye gitmiştir. Babası Hz. Yusuf'u daha sonra kardeşlerinin yanına gönderir ve haber getirmesini ister. Kur'ân'da ise kardeşleri önce Hz. Yusuf'la ilgili plan yapar. Daha sonra kardeşleri babalarından Hz. Yusuf'u kendilerine emanet etmesini isterler.[277]

Söz konusu bu farklılıklar dikkate alındığında Yusuf 12/111. âyetteki tasdikin kıssanın Eski Ahit'teki tüm detaylarına yönelik olmadığı söylenebilir. Nitekim Kur'ân Yahudilerin elindeki Tevrat'ı bütünüyle onaylamamaktadır. Bazı Yahudiler de uzun zaman içerisinde derlenen Tevrat'ın metnine dışardan birtakım şeylerin girdiğini kabul etmektedir. Onu derleyenlerin bazı bölümleri mantıksal bütünlükte kompoze edemediği görülmektedir. Bu

---

[273] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XVII, 99.
[274] İbn Kesîr, *Tefsîr,* VIII, 98.
[275] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXVI, 23. Kur'ân inanç esasları ve ibadetler bağlamında da Tevrat'ı tasdik etmektedir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Uğur, Hakan, *Tevrat'ın Kur'ân'a Arzı: Kur'ân'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular,* Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 123-372.
[276] Yaratılış 37: 5-10; Yusuf 12/4-6.
[277] Yaratılış 37: 12-14; Yusuf 12/9-12. Eski Ahit ve Kur'ân'daki Hz. Yusuf kıssasına dair farklılıklar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Ünver, Mustafa, "Yusuf Kıssası Açısından Ahd-i Atik ve Kur'ân-ı Kerîm'e Karşılaştırmalı Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi,* cilt: 37, sayı: 2 (2001), s. 78-105, ss. 73-108; Boz, Halit, "Kur'ân ve Tevrat'ta Hz. Yusuf", *Türk ve İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* cilt: 4, sayı: 14 (2017), s. 297-316, ss. 293-318.

durum özellikle kıssalarda göze çarpmaktadır. Daha sonra soferim denilen rabbiler, bundan kaynaklanan hata ve çelişkileri gidermeye çalışmışlardır. Şüpheli olduklarına kanaat getirdikleri cümleleri paranteze almışlardır.[278]

Daha önce yer verdiğimiz Kur'ân'ın önceki kitapları tasdikinden bahseden âyetler, Nahl 16/123, Şuarâ 26/196-197, Şûra 42/13, Al'â 87/18-19. âyetlerle beraber değerlendirildiğinde "önceki kitapların tasdiki" meselesi daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Nahl 16/123. âyette Hz. Peygamber'den Hz. İbrahim'in dinine uyması istenmektedir. Şuarâ 26/196-197. âyetlerde de Kur'ân'ın özü itibariyle önceki peygamberlere/ümmetlere gönderilen kitaplarda/vahiylerde mevcut olduğu bildirilmektedir. Aynı zamanda İsrâiloğulları âlimlerinin bu gerçeği bildiği ve kâfirler için bu durumun Kur'ân'ın ilâhî vahiy olduğuna delil teşkil ettiği vurgulanmaktadır. Şûra 42/13. âyette Allah'ın daha önce Hz. Nûh'a, Hz. İbrahim'e, Hz. Musa'ya ve Hz. İsa'ya emrettiği tevhid dinini Hz. Peygamber'e de vahyettiği bildirilmektedir. Benzer şekilde Al'â 87/18-19. âyetlerde sûrenin öncesinde anlatılan hususların önceki vahiylerde, Hz. İbrahim ve Hz. Musa'ya verilen vahiylerde de anlatılan gerçekler olduğuna dikkat çekilmektedir.

Sonuç olarak, tüm bu âyetler hem Kur'ân'ın hem diğer kitapların ilahî kaynaklı olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda tüm vahiylerin ortak temele ve özünde aynı ilkelere dayandığını göstermektedir. Mesela, Tevbe 9/111. âyette Allah'ın kendi yolunda savaşan, öldüren ve ölen kimselerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın aldığından bahsedilmektedir. Bunun da Tevrat, İncil ve Kur'ân'da Allah'ın üzerine borç aldığı bir vaadi olduğu vurgulanmaktadır. Aynı zamanda, Kur'ân'ın önceki vahiyleri tasdikinin yanı sıra Mâide 5/47. âyette İncil'in de Tevrat'ı tasdik ettiği haber verilmektedir.

Eski Ahit ve Kur'ân'daki benzer kıssalar ve aralarındaki farklılıkların açıklanmasında önemli bir husus da Kur'ân'ın "müheyminlik" işlevidir. Nitekim Mâide 5/48. âyette Kur'ân'ın önceki kitaplar üzerinde "musaddık" ve "müheymin" olduğu zikredilmektedir. Râzî ve İbn Âşûr Kur'ân'ın müheyminlik vasfına dair benzer görüşler serdetmektedirler. Râzî'ye göre Kur'ân'ın önceki kitaplar/vahiyler üzerine müheymin olması, neshe, tebdil ve tahrife uğramamasındandır.[279] İbn Âşûr da Kur'ân'ın önceki şeriatların bazı hükümlerini iptal ettiğini ifade etmektedir. Yine ona göre Kur'ân maslahatı belirli bir toplumun durumu gözetilerek geçici ve sınırlı olarak vaz olunmuş pek çok hükmü nesh etmektedir.[280]

---

[278] Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 248.
[279] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, 12.
[280] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 221.

Kıssalar bağlamında Kur'ân'ın musaddıklık ve müheyminlik işlevine hem Eski Ahit (Kayin-Habil)[281] hem de Kur'ân'da (Hz. Âdem'in iki oğlu)[282] anlatılan Hâbil-Kâbil kıssası örnek teşkil etmektedir. Yaratılış 4: 13-15'te Kayin'in cezasının kaldıramayacağı kadar ağır olduğu ve yaşadığı topraklardan kovulduğu ifade edilmektedir. Ancak Rab Kayin'i öldürenden yedi kez öç alınacağını belirtmektedir. Ayrıca öldürülmemesi için ona işaret koymaktadır.

Kur'ân'da ise kıssa anlatıldıktan sonra devamında İsrâiloğulları'na hitaben şöyle buyrulmaktadır*: "Kısas ve fitneyi önleme dışında her kim bir insanı öldürürse tüm insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir insanın hayatını korursa tüm insanların hayatını korumuş gibi olur."* Böylece Kur'ân söz konusu kıssada Tevrat'taki anlatımı hem onaylamakta hem de düzeltmektedir. Diğer bir deyişle, Kur'ân bu kıssada Tevrat üzerinde musaddık ve müheymin olduğunu göstermektedir.[283] Bu kıssa örneğinde olduğu gibi diğer Kur'ân kıssalarında da benzer çıkarımda bulunulabilir. Kur'ân ve Eski Ahit kıssalarındaki benzerlikler musaddıklık yani ilâhî kaynağa dayanması itibariyle özünü tasdik; farklılıklar ise müheyminlik bağlamında yorumlanabilir.

Sonuç olarak, Kur'ân'ın musaddıklık ve müheyminlik işlevinden dolayı Eski Ahit ve Kur'ân'da benzer kıssaların mevcudiyetinin sorun teşkil etmediği ifade edilmelidir.

1.3. Kur'ân Kıssaları ve İsrâiliyyât

Kur'ân kıssalarının büyük bir kısmı İsrâiloğulları ve onların peygamberlerine dairdir. Hz. Ya'kûb,[284] Hz. Yusuf,[285] Hz. Musa-Harun ve Firavun-İsrâiloğulları,[286] Hz. Dâvûd[287] ve Hz. Süleyman[288] ile ilgili anlatımlar bu kabildendir. Ayrıca ileride görüleceği üzere inceleyeceğimiz kıssaların çoğunda rivayetler Kâ'b el-Ahbâr, Ebû Hüreyre ve Vehb b. Münebbih gibi Yemen kökenli sahâbî ve tâbîlere dayanmaktadır. Bu kişiler ise İsrâilî rivayetler

---

[281] Yaratılış 4: 1-16.
[282] Mâide 5/27-31.
[283] Akdemir, *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar,* s. 116.
[284] Bakara 2/122, 136, 140; Âl-i İmrân 3/84; Nisâ 4/163; En'âm 6/84; Hûd 11/71; Yusuf 12/38; Meryem 19/49; Ankebût 29/27; Sâd 38/45.
[285] En'âm 6/84; Yusuf 12/4-101; Mümin 40/34.
[286] Bakara 2/54-93, 246, 248; Nisâ 4/153, 164; Mâide 5/20-26; A'râf 7/103-157, 159-172; Yunus 10/75-93; İbrahim 14/5-8; Tâ-Hâ 20/25-35, 90-91; Mü'minûn 23/44-49; Şuarâ 26/10-61; Neml 27/7-14; Kasas 28/3-42, 76; Saffât 37/114-122; Mümin 40/23-45, 53; Duhân 44/17-37; Zuhrûf 43/46-56; Zâriyât 51/38-42; Saff 61/5; Nâziât 79/15-26.
[287] Bakara 2/251; Nisâ 4/163; Mâide 5/78; En'âm 6/84; Neml 27/15-16; Enbiyâ 21/78-82; Ahzâb 33/10-11; Sâd 38/17-26, 30.
[288] Bakara 2/102; Nisâ 4/163; En'âm 6/84; Enbiyâ 21/78-79, 81; Sebe' 34/12; Sâd 38/30, 34; Neml 27/15-44.

aktarmakta meşhurdurlar.[289] Bu nedenle İsrâiliyyât, Kur'ân kıssalarıyla doğrudan irtibatlı bir meseledir ve İsrâiliyyât'ın doğru anlaşılması araştırmamızın perspektifini belirleyici bir işleve sahip olduğundan önem arz etmektedir. Bu noktada İsrâiliyyât'ın tanımına, nakledilmesine dair tartışmalara, erken, klasik ve modern dönemde İsrâiliyyât algısına ve Kur'ân kıssaları bağlamında tefsirdeki işlevine değinilecektir.

İsrâiliyyât, Yahudilik ve Hristiyanlık'tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgiler için kullanılan bir terimdir. Çoğunlukla Yahudi kısmen de Hristiyan kaynaklardan aktarılan "efsane, kıssa, olay veya bilgi" manasında kullanılmaktadır.[290] İsrâiliyyât'ın kapsamı çok geniş olmakla birlikte, genellikle bu rivayetler İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberleri, onların günahkârlara yaptığı uyarıları ve bu kişilere verilen cezaları, zâhidlerin söz ve davranışlarıyla mazhar oldukları manevî lütufları içermektedir. Bazı Batılı araştırmacıların ise peygamberlerin geçmişini ve geleceğini, halifeleri, idarecileri, saltanatların çöküşünü, mehdî inancını ve kıyamet alâmetlerini İsrâiliyyât kapsamında değerlendirdikleri ifade edilmiştir.[291]

Tarihî süreçte İsrâiliyyât'ın naklinin hükmü tartışılmış, meseleye hem olumlu hem de olumsuz yaklaşımlar olmuştur. Mısırlı âlim Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (1915-1977), hem bu yaklaşımları ve delillerini zikretmiş hem de her iki yaklaşımı telif etmeyi önermiştir.[292] İsrâiliyyât'ın nakline cevaz vermeyenler, Tevrat ve İncil'in tahrif edildiğini belirtmiş ve Bakara 2/75, Nisâ 4/46, Mâide 5/13 ve 41. âyetleri delil sunmuşlardır.[293] "Tebdil (değiştirmek)",[294] "leyy (dillerini eğip bükmek)",[295] "kitmân (gizlemek)"[296] ve "nisyân (unutmak)"[297] ifadelerinin geçtiği âyetler de tahrifle irtibatlandırılmıştır.[298]

---

[289] Ahmed Emîn'e göre bu durumun muhtemel nedeni, Yemenlilerin kültürel seviyesinin daha yüksek olmasıdır. Yemendeki medreseler Tevrat'ın şerhleri, esâtîrler ve benzeri Yahudi kültürünün daha fazla yayılmasını sağlamıştır. Yemen Yahudileri Müslüman olduktan sonra öğrendiklerini nakletmişlerdir. Bundan dolayı tesirleri daha çok olmuştur. Bkz. Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 162. Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinin kaynağının İsrâiliyyât'la ne düzeyde irtibatı olduğuna dair detaylı bilgi için bkz. Yarba, Rıdvan, *Sünnete Lafzî/Şeklî Yaklaşım İddiaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Sünnet Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2018, s. 122-125.

[290] Hatiboğlu, İbrahim, "İsrâiliyat", *DİA,* Ankara 2001, XXIII, 195, ss. 195-199. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Döner, Ertuğrul, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 17-50.

[291] Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *DİA,* XXIII, 195.

[292] Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs,* Mektebetü'l-Vehbe, Kahire trs., s. 41-52.

[293] Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs,* s. 41. Eserin metninde âyetlerin muhtevasından bahsedilmektedir. Zikri geçen âyetler kendi çıkarımımızdır.

[294] Bakara 2/59; A'râf 7/162.

[295] Âl-i İmrân 3/78; Nisâ 4/46.

[296] Bakara 2/42, 140, 146, 159, 174; Âl-i İmrân 3/71, 187.

[297] Mâide 5/14; A'râf 7/53.

[298] Tarakçı, Muhammet, "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu", *Usûl: İslâm Araştırmaları,* sayı: 2 (2004), s. 36, ss. 33-54.

İsrâiliyyât'ın naklini uygun görmeyenlerin diğer bir delili ise Ebû Hüreyre'nin şu rivayetidir: "Ehl-i kitap Tevrat'ı İbranca okur ve Müslümanlara Arapça olarak tefsir ederdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Ehl-i kitabı ne tasdik ne tekzip edin; siz Allah'a, bize ve size indirilene iman ettik.' deyin buyurdu."[299] Bunun yanı sıra hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbenin İsrâiliyyât'ın naklini yasakladıklarına dair rivayetler mevcuttur.[300] Bunlar sırasıyla şöyledir: "Hz. Ömer Ehl-i kitaptan birisinden ele geçirdiği yazıyı Hz. Peygamber'e getirdi. Bunu okuyunca kızdı ve 'Ey İbnü'l-Hattâb! Allah'ın dininden şüphe mi ediyorsunuz? Nefsim kudretinde olana and olsun ki ben size onu bembeyaz ve tertemiz getirdim. Onlara bir şey sormayın. Çünkü size hakikati söylerler de yalanlarsınız veya bâtılı söylerler de tasdik edersiniz. Nefsim kudretinde olana and olsun ki Hz. Musa hayatta olsaydı bana tâbi olmaktan başka yapacağı bir şey olmazdı.' buyurdu."[301]

"Abdullah b. Abbas bir gün Müslümanlara seslenir: 'Ey Müslümanlar! Nasıl olur da siz, herhangi bir konuda Ehl-i kitaba bir şey sorarsınız? Hâlbuki Allah'ın Peygamberinize indirdiği, ona ait haberlerin en yenisi ve herhangi bir şaibe karışmayanı sizin kitabınızdır. Üstelik Allah size Ehl-i kitabın Allah'ın kitaplarını değiştirmiş olduklarını, onları elleriyle yazdıklarını ve az bir bedel karşılığında satmak için 'Bu Allah katındandır' dediklerini bildirmektedir. Sizlere gelen ilim, onlara soru sormanızı yasaklamıyor mu? Allah'a yeminle söylüyorum ki biz onlardan birinin size indirilenden bir tek şey sorduğunu görmedik."[302]

İsrâliyyât nakline olumlu yaklaşım hususunda da âyet ve hadisler delil getirilmiştir. Yunus 10/94. âyette Hz. Peygamber'e hitaben kendisine indirilenden kuşkulanmaktaysa bunu kendisinden önce kitap okuyanlara sorması emredilmiştir. Yine Âl-i İmrân 3/93. âyette Tevrat indirilmeden önce bütün yiyeceklerin İsrâiloğulları'na helal olduğu belirtilmiştir. Yahudilerden bazı yiyeceklerin sonradan yasaklanmadıkları iddialarında dürüstlerse Tevrat'ı getirip okumaları istenmiştir. Bu durum da Tevrat'ın hakemliğine başvurmanın câizliğini göstermektedir.

---

[299] Buhârî, "İ'tisâm" 25. Benzer rivayetler için bkz. Buhârî "Tefsir" 2/11, "Şehâdât" 29, "Tevhid" 51.

[300] Sahâbenin İsrâiliyyât'a karşı tavrı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Uzun, Nihat, "Sahâbenin Tefsirde İsrâiliyyât'a Bakışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 2, sayı: 1 (2015), s. 10-17, 33-36, ss. 7-39.

[301] İbn Hanbel, *Müsned,* XXIII, 349.

[302] Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef,* VI, 110; Buhârî, "Tevhid" 42. Benzer bir rivayet de Abdullah b. Mes'ûd'un şu sözleridir: "Ehl-i kitaba hiçbir şey sormayın. Çünkü onlar hak ve hakikat yolundan sapmışken size doğru yolu gösteremezler. Ayrıca Ehl-i kitaba bir şeyler sorduğunuzda bir hakikati tekzip ya da bir bâtılı tasdik edebilirsiniz." Bkz. Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef,* VI, 112. İsrâiliyyât'ın naklini yasaklayan rivayetler hakkında genel değerlendirme için bkz. Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri,* s. 77-80.

Benzer şekilde Ra‘d 13/43. âyette kâfirlerin Hz. Peygamber’e “sen elçi olarak gönderilmiş değilsin!” dedikleri haber verilmektedir. Bunun üzerine bu hususta kendisiyle onlar arasında şahitlik açısından Allah’ın ve kitap hakkında bilgi sahibi olanların kâfi olacağı bildirilmektedir. Ahkâf 46/10. âyette ise müşriklere hitaben *“Kur’ân Allah tarafından gönderilmiş ve siz onu reddetmişseniz, üstelik İsrâiloğulları’ndan bu şekilde vahiy ve peygamber geldiğine tanıklık eden birisi ona inandığı hâlde siz ona inanmayı kibrinize yedirememişseniz, şu hâlde sizden daha zalim/kâfir kimse olabilir mi?”* diye sorulmaktadır.[303]

İsrâiliyyât’ın nakline cevaz veren ve Abdullah b. Amr tarikiyle gelen rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber, ‘Bir âyet dahi olsa onu benden öğrenip başkalarına ulaştırın. İsrâiloğulları’ndan da nakilde bulunun; zira bunda sakınca yoktur. Ama her kim benim adıma yalan isnatta bulunursa cehennemdeki yerine hazırlansın.’ buyurdu.”[304] Aynı zamanda Hz. Peygamber’in Tevrat okunurken dinlediği nakledilmektedir. Abdullah b. Mes‘ûd’un rivayetine göre “Allah bir insanı cennete sokmak için peygamberini gönderdi. O da bir havraya girdi ve bir Yahudinin oradakilere Tevrat okuduğunu gördü. Hz. Peygamber’in sıfatına gelince sustular. Hz. Peygamber, onların yan tarafında duran hasta bir adama ‘okumayı niye kestiniz?’ diye sordu. O da ‘bir peygamberin sıfatına geldiklerinden durdular’ dedi. Hasta ardından emekleyerek geldi, Tevrat’ı aldı ve okumaya başladı. Hz. Peygamber ve ümmetinin sıfatına gelince ‘Bu senin ve ümmetinin sıfatıdır. Ben şehâdet ederim ki Allah’tan başka ilah yoktur. Sen de O’nun rasûlüsün.’ dedi ve sonra vefat etti...”[305] Zehebî’ye göre Hz. Peygamber’in okumayı neden kestiklerini sorması, Tevrat okuyan hasta adamı hoşnutlukla dinlemesi ve okunanı reddetmemesi, Ehl-i kitabın kitaplarından bilgi edinmenin mubah olduğunu göstermektedir.[306]

Aynı şekilde Ebü Hüreyre, İbn Abbas, Abdullah b. Mes‘ûd gibi bazı sahâbîlerin Ehl-i kitaptan Müslüman olanlara gelip danıştığı ve kitaplarında geçen bazı hususları bu kişilere sordukları aktarılmaktadır.[307] Ancak Zehebî, sahâbîlerin her hususta Ehl-i kitaba müracaat etmediklerini belirtmektedir. Sahâbîler, sadece bazı hâdise ve haberlerin ayrıntılarını öğrenmek

---

[303] Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi’t-Tefsîr ve’l-Hadîs,* s. 43-44.
[304] Abdürrezzâk es-San‘ânî, *el-Musannef,* VI, 109-110; İbn Hanbel, *Müsned,* XI, 25; Buhârî, “Ehâdîsü’l-Enbiyâ” 50; Müslim, “Zühd” 72; Ebû Dâvûd, “İlim” 11; Tirmizî, “İlim” 13. Bu rivayetin sened ve metin tenkidi için bkz. Özdemir, Veysel, “İsrâiliyyât Türü Rivayetlerin Hükmünü Belirleme Açısından ‘ve Haddisû ‘an Benî İsrâile ve lâ Harace’ Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 13, sayı: 2 (2008), s. 312-323, ss. 307-325. Ayrıca bkz. Kister, M. J., “İsrâiloğulları’ndan Nakilde Bulunma Meselesi”, çev. Cemal Ağırman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 5, sayı: 1 (2001), s. 125-148, ss. 125-153.
[305] İbn Hanbel, *Müsned,* VII, 64.
[306] Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi’t-Tefsîr ve’l-Hadîs,* s. 44.
[307] Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi’t-Tefsîr ve’l-Hadîs,* s. 45.

için soru sormaktadır. Akâid ve ahkâma dair bir şey sordukları ise bilinmemektedir.[308] Zehebî'nin bu görüşünün çok isabetli olmadığı ifade edilebilir. Çünkü İbn Abbas'tan pek çok hususta nakil gelmektedir.

Daha önce ifade edildiği üzere Zehebî İsrâliyyât'ın nakli meselesinde zikredilen olumlu ve olumsuz görüşleri telif etmektedir. Ona göre bir Müslüman, İsrâiliyyât'ın Kur'ân ve Sünnet'e muvafık olanlarını almalı, diğerlerini ise reddetmelidir. Akla uygun olmayanlar da kabul edilmemelidir. Zira akla aykırılık, tahrife ve tebdile uğramış olmanın alâmetidir. Bu durumda, dinimize muvafık olan İsrâiliyyât'ın rivayeti câizdir. Ehl-i kitaba sormayı tavsiye eden âyetler de bu bağlamdadır. Dinimize ve akla aykırı rivayetlerin nakli ise câiz değildir. Dinimizin hakkında sükût ettiği, doğru veya yalan olduğunu ispatlayacak delil olmayan rivayetlerde ise duraksanmalıdır. Yalnızca Ehl-i kitabın hikâyeleri kabilinden olan şeylerin rivayeti ise câizdir.[309]

İbn Teymiyye de İsrâliyyât'ın itikâd değil istişhâd için zikredilmesi gerektiğini belirtmekte ve İsrâiliyyât'ı üç kategoride tasnif etmektedir. Bunların biri, elimizdeki nassların doğruluğuna tanıklık etmesinden dolayı sahih olduğunu bildiklerimizdir. Diğeri elimizdeki naslara muhalifliğinden dolayı yalan/asılsız olduklarını bildiklerimizdir. Sonuncusu ise haklarında sükût edilenlerdir. Biz bunlara inanmayız ve bunları yalanlamayız. Bunların rivayet edilmesi câizdir, ancak çoğunun dinî açıdan bir faydası yoktur.[310] Ona göre Ashâb-ı Kehf'in isimleri, sayıları, köpeklerinin rengi, Hz. Musa'nın asasının ağacı, Allah'ın Hz. İbrahim için dirilttiği kuşların isimleri, inekten alınıp maktule vurulan parçanın hayvanın neresi olduğunun tespiti ve Hz. Musa'nın Allah'la konuştuğu ağacın türü gibi hususlar Kur'ân'da müphem bırakılmaktadır. Bunların tespitinin ise mükelleflerin dünya ve dinlerine bir faydası yoktur.[311]

Benzer şekilde Hindistanlı âlim ve ıslahatçı Şah Veliyyulllah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de İsrâiloğulları'nın ineğinin dişi mi erkek mi ve Ashâb-ı Kehf'in köpeklerinin benekli mi yoksa kırmızı mı olduğunu vuzuha kavuşturma çabalarının gereksiz olduğunu ifade etmektedir.[312] Dihlevî İsrâiliyyât'ın nakli meselesinde de iki hususa dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, Kur'ân'ın kısaca işaret ettiği bir kıssa ve habere dair Hz. Peygamber'in sünnetinde bir açıklama varsa Ehl-i kitaptan nakil yapılmaması gerektiğidir. Mesela, Sâd

---

[308] Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs,* s. 51.
[309] Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs,* s. 49.
[310] İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn, "Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr", *Mecmûu'l-Fetâvâ,* thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, I-XXXVII, Dâru'l-Vefâ, yy. 2005, XIII, 196-197.
[311] İbn Teymiyye, "Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr", XIII, 197.
[312] Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr,* çev. Selman en-Nedvî, Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, Beyrut 1987, s. 108-109.

38/34. âyette Hz. Süleyman'ın imtihan edildiği ve tahtına bir ceset bırakıldığı haber verilmektedir. Ona göre bu imtihanın gerekçesi Hz. Peygamber'in rivayetinde bulunduğu üzere Hz. Süleyman'ın "inşallah" sözünü terk etmesindendir. Bu âyetle ilgili olarak İsrâliyyât'a dayanan "Sahru'l-Mârid (Şeytan/Cin Sahr)" kıssasını zikretmek uygun değildir. Diğeri ise zarurî durumlarda Ehl-i kitaptan zaruret miktarınca nakledilmesi gerektiğidir.[313]

İbn Kesîr ise İsrâiliyyât'ın nakli meselesindeki tavrını *el-Bidâye ve'n-Nihâye'*nin girişinde şu sözlerle ortaya koymaktadır:

> Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif olmayan Şârî'nin nakledilmesine izin verdiği İsrâiliyyât'ı zikredeceğiz. Bunlar da ne yalanlanan ne de doğrulanan/onaylanan haberlerdir. Bizim kitabımızda özetle anlatılan hususlar bunlarda detaylı olarak anlatılmıştır. Bu haberlerle, naslarımızdaki/dinimizdeki müphemlikler açıklık kazanacaktır. Bunları belirlemede de fazla bir fayda yoktur. Ancak biz bu haberlere ihtiyaç duyduğumuzdan ve itimat ettiğimizden değil, konuyu süslemek için yer vereceğiz.[314]

Dolayısıyla, Kur'ân'a ve Sünnet'e aykırı olmayan İsrâiliyyât'ın nakli sorun teşkil etmemektedir. Özellikle Kur'ân kıssalarının detaylarıyla ilgili İsrâiliyyât bilgi zenginliği olarak değerlendirilmelidir. Daha önce de ifade edildiği üzere kıssalarla ilgili ayrıntılar Kâ'b el-Ahbâr, Ebû Hüreyre ve Vehb b. Münebbih gibi Yemen kökenli sahâbî ve tâbîlere dayanmaktadır. Araştırmamızın muhtevasını Yemen'le ilgili Kur'ân kıssaları oluşturmaktadır. Bu nedenle onlardan nakledilen ve söz konusu nitelikteki rivayetlerin kullanımını gerekli görmekteyiz.

İsrâiliyyât'ın nakli meselesinde olduğu gibi kıssalar bağlamında tefsirde kullanımında da farklı yaklaşımlar söz konusudur. Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinde İsrâiliyyât'ın Kur'ân tefsirinin olmazsa olmazı şeklinde algılandığı ve kıssaların açıklanmasında sıklıkla

---

[313] Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr,* s. 110. Sahru'l-Mârid kıssası şöyle özetlenebilir: Hz. Süleyman'ın kendisine çok güvendiği bir cariyesi vardı. Yüzüğünü/mührünü yalnızca ona emanet ederdi. Saltanatının tüm hünerleri ise bu yüzükteydi. Hz. Süleyman'ın yüzüğü cariyesine emanet ettiği bir gün, Sahr Hz. Süleyman'ın suretine girerek yüzüğü cariyeden aldı ve tahtına kuruldu. Hz. Süleyman tahtta olmadığı bu sürede balıkçıların yanında çalıştı. Ücret olarak her gün kendisine iki balık verildi. Balığın birisini ekmek karşılığında sattı, diğerini ise yedi. Bu durum kırk gün sürdü. Daha sonra Âsaf b. Berhıyâ ve İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri tahttaki kişiden şüphelendiler. Âsaf Hz. Süleyman'ın eşlerine de herhangi bir şeyden şüphelenip şüphelenmediklerini sordu. Hz. Süleyman'ın eşleri de şüphelendiklerini itiraf edince Âsaf durumu anlattı. Durumun öğrenildiğini duyan Sahr, tahtı terk etti ve yüzüğü denize fırlattı. Yüzüğü bir balık yuttu. Bu balık, Hz. Süleyman'ın ücreti olarak verilenlerden biriydi. Hz. Süleyman balığı yemek için temizlerken yüzüğü buldu. Yüzüğü parmağına taktı ve secdeye kapandı. Bundan sonra insanlar, cinler ve kuşlar başına toplandı. Halk kendisine yöneldi ve Hz. Süleyman saltanatının başına geri döndü. Bkz. İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn, *el-Kâmil fi't-Târîh,* thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, I, 184-185.

[314] İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, Dâru'l-Hicr, Cîze 1997, I, 7

kullanıldığı ifade edilmiştir.[315] Klasik dönemde kıssalar bağlamında müfessirlerin İsrâiliyyât'a karşı tavrını ortaya koymak amacıyla Sâd 38/21-25. âyetlerde zikredilen Hz. Dâvûd'a gelen iki davacı kıssasını incelemek yerinde olacaktır. İlgili âyetlerde ifade edildiği üzere Hz. Dâvûd'un huzuruna iki davacı gelmiştir. Bunlardan birinin doksan dokuz, diğerinin ise bir koyunu vardır. Doksan dokuz koyunu olan diğerinin koyununu da istemektedir. Hz. Dâvûd bu kişinin haksız olduğuna hükmetmiştir. Daha sonra sınandığını anlamış ve af dileyerek secdeye kapanmıştır.[316]

Taberî, ilgili âyetlerin yorumunda İbn Abbas'tan nakledilen şu rivayete yer vermiştir: "Hz. Dâvûd Allah'tan Hz. İbrahim'e, Hz. İshâk'a ve Hz. Ya'kûb'a verilenlerin benzerinin kendisine de verilmesini ister. Bu isteğinin gerçekleşmesi için onlar gibi sınanması gerektiği bildirilir ve o da kabul eder. Uzun zaman sonra mihrabındayken yanına bir güvercin gelir. Onu yakalamak isterken kuş farklı yerlere konar. Kuşu takip ederken yıkanan bir kadın görür, kadının durumunu sordurur ve eşinin gazada olduğunu öğrenir. Bunun üzerine birlik komutanına mektup yazarak kadının eşini bölüğe komutan tayin etmesini ister. Arkadaşları ölür, ancak kadının eşi her defasında kurtulur."[317] Benzer rivayetler Hasan-ı Basrî,[318] Vehb b. Münebbih[319] ve Süddî[320] tarafından da nakledilmişse de sadece Vehb b. Münebbih Uriya ismini zikretmiştir. Söz konusu durum muhtemelen bu kıssanın Eski Ahit'te anlatılan hâdiseyle irtibatını kurmasındandır. Bu hâdise özetle şöyledir: "Hz. Dâvûd subay Uriya'nın eşini yıkanırken görmüş, çok beğenmiş ve onunla birlikte olmuştur. Uriya'nın savaşın en çetin olduğu cepheye gönderilmesini emretmiş ve Uriya savaşta ölmüştür. Yas süresi geçince Hz. Dâvûd Bat-Şeva ile evlenmiştir."[321]

Bu kıssa bağlamında Taberî'nin İsrâiliyyât'a senediyle birlikte yer verdiği ve tenkid etmediği tespit edilmiştir. Aynı durum Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-827) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) için de geçerlidir. İlki Hasan-ı Basrî'den diğeri ise İbn Abbas'tan ve Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-712) nakledilen rivayeti zikretmiş, ancak her ikisi de eleştirmemiştir.[322] Mukâtil de sened zikretmeksizin İbn Abbas'tan nakledilen rivayetin benzerine yer vermiş,

---

[315] Öztürk, Mustafa, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", *İslâmî İlimler Dergisi,* cilt: 9, sayı: 1 (2014), s. 26-27, ss. 11-68.

[316] Benzer bir hâdise için bkz. II. Samuel 12: 1-13.

[317] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XX, 64-65.

[318] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XX, 69-70.

[319] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XX, 71-73.

[320] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XX, 66-68.

[321] II. Samuel 11: 1-27.

[322] Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* thk. Mustafa Müslim Muhammed, I-III, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1989, II, 161-162; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm Müsneden 'ani'r-Resûl ve's-Sahâbe ve't-Tâbi'în,* thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, I-X, Mektebetü'n-Nizâr, Riyâd 1997, X, 3238-3239.

ancak eleştirmemiştir.[323] Aynı zamanda Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035), Mâverdî, Sem'ânî, Begavî, İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî, Seâlibî ve Süyûtî (ö. 911/1505) de Mukâtil gibi senedsiz İsrâiliyyât nakletmiş ve söz konusu rivayetleri eleştirmemiştir.[324]

Zikri geçen müfessirlerin İsrâiliyyât'a yer vermesi, bu rivayetleri onayladıkları anlamına gelmemektedir. Çünkü hepsi meseleye dair farklı görüş ve rivayetleri de aktarmışlardır. Bu durumda onların ilgili rivayetleri bilgi değeri olarak naklettikleri ifade edilebilir. Bu meselede Kurtubî (ö. 671/1273) İsrâiliyyât'a senedsiz yer vermiş, aktardığı rivayetlerden bazılarının sahih olmadığını belirtmiş,[325] diğerlerinde ise çok ağır eleştiriler yöneltmemiş ve sadece nakletmekle yetinmiştir.[326] Bu tutumundan Kurtubî'nin de söz konusu rivayetleri bilgi değeri olarak naklettiği çıkarımında bulunulabilir.

Zeccâc da sened zikretmeksizin Uriya hâdisesine dair rivayete yer vermiştir. Ancak sonrasında Hz. Ali'den "Kim Dâvûd'un bu kadından dolayı günah işlediği hususunda şüpheye düşerse, ona yüz altmış sopa vururum. Çünkü nebî haricindekilere iftira atana seksen, nebîye atana ise yüz altmış sopa vurulur." diye nakledildiğini belirtmiştir. Yine Zeccâc, söz konusu hâdiseyi te'vîl cihetine gitmiştir. Ona göre Hz. Dâvûd'un Uriya'yı öldürmek ve eşiyle evlenmek istemesi hâdisesinde, öldürme kasıt ve çabasına dönüşmeyen bir istek söz konusudur. Allah bu istekten dolayı ona günah yazmıştır.[327] Hâdisenin açıklanmasında Hz. Ali'den nakledilen rivayete yer vermesi Zeccâc'ın da ismet-i enbiyâ fikrine sahip olduğuna hamledilebilir.

Mâtürîdî de "te'vîl ehlinin görüşü" diyerek senedsiz İsrâiliyyât zikretmiş ve bazı noktalarda eleştirmiştir. Mesela, ona göre Hz. Dâvûd'un kadını görmesi ve ondan hoşlanması mümkündür. Ancak Hz. Dâvûd'un kadına bakmaya devam etmesi mümkün değildir. Ne Hz. Dâvûd ne de diğer peygamberlerden biri, bakılması helal olmayan bir kadına asla ısrarla bakmazlar.[328] Yine ona göre Hz. Dâvûd'un kasıtsız ve durumu hakkında bir bilgisi olmadan

---

[323] Mukâtil, *Tefsîr*, III, 639-640.

[324] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VIII, 185-186; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* V, 85-86; Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* thk. Ebî Bilal Ğanîm b. Abbas vdğ., I-VI, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1997, IV, 432-433; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, VII, 78-81; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz,* thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, IV, 498-499; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII, 113-116; Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân, *Tefsîru's-Seâlibî* (*el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân),* thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1998, V, 62; Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî Tefsîr bi'l-Me'sûr,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XVII, Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Kahire 2003, XII, 524-534.

[325] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVIII, 155-156.

[326] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVIII, 156-158.

[327] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 328.

[328] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VIII, 616.

bir kadını görüp güzelliğinden dolayı kalbinin ona meyletmesi mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in de kalbi Zeyd'in eşine meyletmiştir. Bu husus Ahzâb 33/37. âyette *"....Zeyd karısını [Zeyneb'i] boşayıp onunla ilişkisini kesince biz de senin o kadınla evlenmeni sağladık...."* buyrularak ifade edilmiştir. Ancak Mâtürîdî, Hz. Dâvûd'un öldürülmesi için kadının eşini savaşa göndermesinin ihtimal dâhilinde olmadığını belirtmiştir. Ona göre mümkün olan Hz. Dâvûd'un kadının eşini Allah'ın düşmanlarıyla cihat etmesi için savaşa göndermesidir.[329] Mâtürîdî'nin söz konusu rivayeti tümden reddetmediği ve te'vîl cihetine gittiği görülmektedir.

Cessâs (ö. 370/981) temrîz sigasıyla Uriya hâdisesine yer vermiştir. Ancak Cessâs'ın anlatımına göre Hz. Dâvûd'un doksan dokuz eşi vardır. Uriya b. Hannân'ın ise hiç eşi yoktur. Uriya bir kadınla nişanlanmış, Hz. Dâvûd da onunla nişanlanmış ve evlenmiştir. Cessâs'a göre burada peygamberlerin münezzeh olduğu iki husus vardır. Bunların biri Hz. Dâvûd'un başkasının nişanlandığı bir kadınla nişanlanmasıdır. Diğeri ise çok hanımı olmasına rağmen o kadınla evlenmek için hırs göstermesidir. Bunun da ona göre masiyet sayılmamasıdır.[330]

Zemahşerî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) İsrâiliyyât'ı senedsiz zikretmiş ve eleştirmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberler tüm günahlardan masumdur.[331] Ona göre hâdise şöyle olmuştur: Hz. Dâvûd arkadaşlarından birine "benim için eşinden vazgeç" demiş ve bu hususta ısrar etmiştir. Müellife göre bu da ister eş ister mal olsun birinin diğerinden samimî bir niyetle ihtiyacını istemesi gibidir. Nitekim Hz. Peygamber Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahmân b. Avf'ı kardeş ilan ettiğinde Sa'd Abdurrahmân'a kendisi için eşinin birini vermeyi teklif etmiştir.[332] Müellifin bu açıklamalarıyla söz konusu durumu te'vîl cihetine gittiği anlaşılmaktadır.

Aynı zamanda İbnü'l-Arabî ilgili rivayetleri şiddetle eleştirmekte ve sika kişilerden hiçbirinin bunu nakletmediğini belirtmektedir.[333] Nehhâs (ö. 338/950), İbnü'l-Arabî' ve İbn Kesîr bu meselede aynı tavrı takınmaktadır. Nehhâs ve İbn Kesîr söz konusu rivayeti zikretmemektedir. Nehhâs bu hâdiseye dair haber ve kıssaların geldiğini, bunların çoğunun

---

[329] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VIII, 616.
[330] Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1996, V, 254.
[331] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 921-922; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, IV, 51.
[332] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* IV, 54.
[333] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* IV, 54.

sahih olmadığını ve senedlerinin muttasıl olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu rivayetlerin sıhhati bilinmedikçe bu gibi rivayetleri benimseme cesaretini göstermemek gerekir.[334]

İbn Kesîr de müfessirlerin burada çoğunluğu İsrâiliyyât'tan alınma bir kıssa zikrettiklerini ifade etmiştir. Ona göre bu meselede masumdan (Hz. Peygamber) uyulması gereken bir hadis gelmemiştir. Ancak İbn Ebî Hâtim burada isnadı sahih olmayan bir hadis rivayet etmiştir. İbn Kesîr, bu kıssanın sadece okunmasıyla yetinilmesinin ve bilgisinin Allah'a havale edilmesinin daha uygun olduğunu belirtmiştir.[335] Zikri geçen müfessirlerin ilgili rivayetleri eleştirisinde sened tenkidinin ön planda olduğu görülmektedir.

Râzî de bu meselede İsrâiliyyât'a yer vermekte, ancak ilgili rivayetlere ağır eleştiriler yöneltmektedir. Râzî'ye göre bu hikâye asılsızdır. Bunu gösteren deliller ise şunlardır: (1) Bu hikâye (Hz. Dâvûd'un Uriya'nın eşiyle evliliği) insanların en fâsık ve günahkârına nispet edilse, o kişi bile bundan hoşlanmaz. Hz. Dâvûd'a nispet edilen bu davranış, bu hikâyeyi gerçek kabul eden rezil haşvî adamın kendisine nispet edilse, o da kendini bundan tenzih eder. O kişiye de lanet eder. Hâl böyleyken, aklı başında birinin masum bir peygambere böyle bir davranışı nisbet etmesi yakışır mı? (2) Bu hikâyenin özünden iki sonuç çıkar. Biri Hz. Dâvûd'un haksız yere bir Müslümanı öldürtmesi, diğeri o kişinin eşine göz dikmesidir. İlki dinen kabul edilemez, ikincisi ise gerçekten nahoş bir şeydir. Çünkü Hz. Peygamber, "Müslüman elinden ve dilinden diğer Müslümanların selamette olduğu kişidir." buyurmuştur. Oysa bu hikâyeye göre Uriya Hz. Dâvûd'dan ne canı ne de eşi hususunda sâlim olmuştur. (3) Allah bu kıssadan önce Hz. Dâvûd'u on sıfatla, sonra da pek çok sıfatla nitelemiştir. Bütün bu sıfatlar Hz. Dâvûd'un böyle kötü bir fiil ve çirkin bir davranışla nitelenmesini nefyetmektedir.[336] Görüldüğü üzere Râzî de İsrâiliyyât zikretmekle birlikte şiddetle eleştirmektedir. Râzî'nin bu eleştirisi, ismet-i enbiya düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Nitekim "Râzî Tefsirinde İsrâiliyyât" başlıklı makalede Râzî'nin itikadî ve amelî konularda çoğunlukla İsrâiliyyât'tan kaçındığı tespit edilmiştir.[337] Yine Râzî'nin

---

[334] Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* VI, 98.

[335] İbn Kesîr, *Tefsîr,* XII, 81-82. İbn Kesîr'in İsrâiliyyât'a yaklaşımı konusunda daha detaylı bilgi için bkz. Savut, Harun, "İbn Kesîr'in İsrâiliyyât'a Yaklaşımı", *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi,* cilt: 1, sayı: 1 (2012), s. 134-138, ss. 127-148.

[336] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXVI, 189. Hâzin (ö. 741/1341) de senedsiz İsrâiliyyât aktarmakta ve eleştirmektedir. Söz konusu eleştirisinde Râzî'nin ilk açıklamasına benzer bir görüş zikretmiştir. Bkz. Hâzin, *Tefsîrü'l-Hâzin*, IV, 36.

[337] Yılmaz, Muhammet, "Râzî Tefsirinde İsrâiliyyât", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 1, sayı: 2 (2001), s. 86, ss. 67-87.

peygamberlerin "ismet" sıfatlarına yakışmayan; akla, ilme ve Kur'ân'a ters düşen İsrâiliyyât kaynaklı bazı rivayetleri sadece reddetmek amacıyla naklettiği ifade edilmiştir.[338]

Beyzâvî (ö. 685/1286) de söz konusu rivayete kısmen yer vermekte ve eleştirmektedir. Ona göre Hz. Dâvûd'un Uriya'yı defalarca savaşa göndermesi, ön saflarda savaşmasını istemesi ve öldürülünce de eşiyle evlenmesine dair rivayet, alay ve iftiradır.[339] Ebû Hayyân İsrâiliyyât'a yer vermemiş, ancak eleştirmiştir. Ona göre müfessirler bu kıssada peygamberlik makamına uygun olmayan şeyler anlatmışlardır. O bunları zikretmekten yüz çevirdiğini ve âyetlerin lafızlarını açıklayacağını belirtmiştir.[340]

Sonuç olarak, ilgili kıssa bağlamında klasik dönemde Sem'ânî, Begavî, İbn Atıyye, İbnü'l-Cevzî ve Seâlibî gibi müfessirlerin İsrâiliyyât'ı bilgi olarak naklettikleri tespit edilmiştir. Nehhâs, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Râzî ve İbn Kesîr'in İsrâiliyyât'a karşı çıktıkları ve bunun temelinde ismet-i enbiyâ fikrinin olduğu görülmüştür. Râzî ilgili rivayetleri daha çok kelâmî ve itikadî; diğer müfessirler ise naklin sahihlik kriterlerine uygunsuzluğu açısından eleştirmektedir. Tefsirlere kronolojik olarak bakıldığında söz konusu kıssasının ilk dönemlerde eleştirilmeden verildiği, Râzî ve sonrasında İsmet-i enbiyâ fikrine dayanılarak eleştiri ve reddin çoğaldığı görülmektedir. İbn Kesir ise selefi tutumundan dolayı rivayeti reddetmiş ve eserine hiç almamamıştır.

İlgili kıssadaki İsrâiliyyât'a ismet-i enbiyâ düşüncesiyle karşı çıkmak pek isabetli görünmemektedir. Çünkü Sâd 38/23. âyetteki "**نعجة** (koyun)" lafzını Mukâtil, Ma'mer b. Müsennâ, Zeccâc, Nehhâs, Cessâs ve Sem'ânî (ö. 489/1096) "kadın" olarak yorumlamıştır. Zeccâc ve Nehhâs koyunun kadından kinaye olduğunu ifade etmiştir.[341] Bu nedenle de ilgili kıssanın söz konusu hâdiseye işaret ettiği söylenebilir. Sâd 38/24-25. âyetlerde Hz. Dâvûd'un istiğfar etmesi ve bağışlanması da bu hâdiseyle irtibatlandırılabilir. Nitekim söz konusu rivayetleri tenkid eden Nehhâs, Mâtürîdî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi âlimler ilgili hâdiseyi tamamen reddetmek yerine te'vîl etmiştir.

Modern dönemde ise XIX. ve XX. yüzyıl müfessirlerinin büyük çoğunluğunun İsrâiliyyât'a karşı tavırlı oldukları ve eserlerinde yer vermedikleri ifade edilmiştir. Bu kişiler arasında Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Ebü'l-Kelâm Âzâd (1817-1898), Muhammed

---

[338] Yılmaz, "Râzî Tefsirinde İsrâiliyyât", s. 73.

[339] Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebî'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl,* nşr. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut trs., V, 27.

[340] Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VII, 375.

[341] Mukâtil, *Tefsîr,* III, 640; Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân,* II, 181; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 328; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* VI, 97; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* V, 254; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, IV, 434.

Abduh (1849-1905), Şiblî Nu'mânî (1857-1914), Hamîdüddîn Ferâhî (1863-1930), Reşîd Rızâ, Elmalılı M. Hamdi, Seyyid Süleyman Nedvî (1884-1953), Mevdûdî ve Emin Ahsen Islâhî (1904-1997) zikredilmiştir.[342] Örneğin Seyyid Ahmed Han'ın İsrâiliyyât'ı "türedi yorum ve malzeme" olarak gördüğü ve bir an evvel kurtulmak gerektiğini sık sık vurguladığı nakledilmektedir. Ayrıca ifade edildiğine göre Ahmed Han, geleneğin taşıdığı bu malzemenin bilim ve sanat yönünden ciddi bir engel teşkil ettiğini düşünmektedir.[343] Ahmed Han'ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun İsrâiliyyât karşıtlığının temelindeki etken modern akılla çelişkidir. Burada modern akılla kastımız, hâdiselerin deney ve gözleme dayalı bilimsel bir biçimde yorumlanmasıdır.

Abduh da Burûc 85/4-10. âyetlerde anlatılan Ashâbü'l-Uhdûd kıssasıyla ilgili olarak bu hususa işaret etmiştir. Abduh, Ashâbü'l-Uhdûd ve müminlerin kimlikleriyle nerede yaşadıklarına dair pek çok rivayet olduğunu belirtmiş ve en meşhur rivayeti zikretmiştir. Ancak ona göre bir mümin ibret alma ve öğüdün kalbine nüfuz etmesi hususunda bu kavmin kim ve nerede olduklarını, müminlerin veya kâfirlerin dinlerinin özelliklerini bilmeye ihtiyaç duymaz. Bundan dolayı da abartılı kıssalar ve hurafelerle dolu esâtîrin peşinden gitmez.[344]

Reşîd Rızâ da İsrâiliyyât'ı hem naklî hem de aklî açıdan tenkid etmiştir. A'râf 7/107. âyette Hz. Musa'nın asasının yılan olması mucizesinden bahsedilmektedir. Reşîd Rızâ, bu yılanın özellikleri ve Firavun'a tesirine dair pek çok rivayetin mevcut olduğunu dile getirmiştir. Ona göre bu rivayetlerin tamamı senedi sahih olmayan ve asla güvenilemeyen İsrâiliyyâttır. Bu meselede Reşîd Rızâ, Vehb b. Münebbih ve Kâ'b el-Ahbâr'ın birbirine benzediklerini, ikisinin de aklî ve naklî bir esasa dayanmayan çok miktarda tuhaflıklar rivayet ettiğini belirtmiştir.[345]

Mevdûdî de Hz. Süleyman'ın tahtına bir ceset bırakılarak imtihan edildiğinin bildirildiği Sâd 38/34. ayetin yorumunda bir grup müfessirin çok uzun bir efsane rivayet ettiğini ifade etmiş ve rivayeti özetle aktarmıştır. Söz konusu rivayet daha önce Sahru'l-Mârid kıssası bağlamında zikredilmiştir. Mevdûdî'ye göre bu hikâyenin tümü hurafedir.[346] Görüldüğü üzere Mevdûdî İsrâiliyyât'a yer vermekte, ancak eleştirmektedir. Eleştirdiği husus ise rivayetin

---

[342] Birışık, Abdulhamit, "İsrâiliyyât (Tefsir)", *DİA,* İstanbul 2001, XXIII, 201, ss. 199-202. Elmalılı Hamdi Yazır'ın İsrâiliyyât'a yaklaşımı konusunda daha detaylı bilgi için bkz. Akyüzoğlu, Hüseyin, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyyât Rivayetlerine Yaklaşımı", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-,* cilt: 20, sayı: 65 (2016), s. 299-310, ss. 295-311.

[343] Nakleden: Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 77.

[344] Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz-i Amme,* Matbaatü Mısır, Mısır 1341/1922-1923, s. 59.

[345] Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrü'l-Menâr),* I-XII, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947, IX, 44.

[346] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* V, 74.

hurafe olması diğer bir deyişle modern akılla çelişmesidir. Nitekim Âlûsî de Bakara 2/102. âyette bahsedilen Hârût-Mârût kıssasına dair yorumunda İsrâiliyyât'a akla uygun olmadığından dolayı karşı çıkmaktadır. İlgili âyetin yorumunda İsrâiliyyât'a yer verdikten sonra serzenişini şu sözlerle dile getirmektedir: "Keşke İslâm kitapları aklın tasdik etmediği bu hurafeleri içermeseydi. Çünkü onlar karmakarışık rüyalardır/hayal ürünüdür."[347] Tikel örneklerden genel hüküm çıkarmak pek isabetli olmasa da modern dönemde İsrâiliyyât'ın modern akla aykırılık açısından eleştirildiği söylenebilir.

Sonuç olarak, Kur'ân kıssalarıyla ilgili âyetlerin yorumunda pek çok müfessir eserlerinde farklı amaç ve yaklaşımlarla da olsa İsrâiliyyât'a yer vermiştir. Kimi müfessirler İsrâiliyyât'ı bilgi değeri görerek kimileri de eleştiri amaçlı aktarmıştır. Bu açıdan bakıldığında İsrâiliyyât'ın tefsirde önemli bir işlevinin olduğu tespitinde bulunulabilir.

İsrâiliyyât hem klasik hem de modern dönemde eleştiri konusu olmuştur. Ancak her iki dönemde farklı açılardan tenkid edilmiştir. Klasik dönemde bu rivayetler daha çok sahihlik ölçütlerine uymadığı ve ismet-i enbiyâ fikriyle; modern dönemde ise akla uygun olmadığından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. İsrâliyyât'ın hem ismet-i enbiyâ fikri hem de akılla çelişmesinden ötürü reddedilmesi tutarlı bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Çünkü Sâd 38/21-25. âyetlerin yorumunda görüldüğü üzere ismet-i enbiyâ fikriyle İsrâiliyyât eleştirisinde bulunan pek çok müfessir, Hz. Dâvûd ve Uriya'nın eşi hâdisesini tamamen inkâr etmemiştir. Hâdiseyi te'vîl etmeye çalışmıştır. Bu durum ismet-i enbiyâ konusunun da müfessirlerce farklı yorumlandığını, tarihsel süreç ilerledikçe bu konuda daha sıkı bir anlayışın oluştuğunu da göstermektedir.

İsrâiliyyât eleştirisinde akılla çelişki de tutarlı bir yaklaşım değildir. Çünkü ilk Müslüman nesillerin yaşadığı toplum ve kültürleri hem mitsel düşünceye hem de mitik bir dile sahiptir. Bu onların hakikati ifade tarzıdır. Modern çağdaki Müslümanların yaşadığı toplum ise akıl ve bilimsel bilginin işlevsel olduğu bir kültüre mensuptur.[348] Bu durum, insanların olaylara bakış açısının, onları ifade biçiminin zamana ve kültüre göre değiştiğini göstermektedir. Dolayısıyla, akla uygun olmayan İsrâiliyyât bu şekilde değerlendirildiğinde bu rivayetlerin mevcudiyeti herhangi bir sorun oluşturmamaktadır.

---

[347] Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî,* I-XXX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut trs., I, 343.

[348] Öztürk, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım", s. 65.

1.4. Kur'ân Kıssalarının Tarihî Gerçekliği

Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği meselesi, nüzûl dönemine ait bir problem değildir. Bu mesele modern dönemde ortaya atılan bir sorundur. Temelinde ise Batı'da Kitâb-ı Mukaddes'e uygulanan kutsal metin tenkidi yer almaktadır. Batı'da XIV. yüzyıla kadar Kitâb-ı Mukaddes, hiçbir hata ya da yanlış bilgi içermeyen "Tanrı Sözü" olarak değerlendirilmiştir.[349] XV. yüzyılda İtalya'da başlayan daha sonra tüm Avrupa'da yayılan "Rönesans (Yeniden Doğuş)" hareketiyle bilim, sanat, edebiyat başta olmak üzere pek çok alanda yenilik ve gelişme kaydedilmiştir. Rönesans'la birlikte, Kitâb-ı Mukaddes de belgeye dayalı eleştiri metodundan payını almıştır. Bu durumun meydana gelmesindeki ana etken ise inancın temelinde vahyi değil nedeni görmeyi amaç edinen deizmdir.[350]

Tevrat hem metin hem de muhteva yönünden eleştirilmiştir.[351] Nitekim XVI. yüzyılda Carlstadt, Yasa'nın Tekrarı 34: 1-12'de Hz. Musa'nın ölümüne yer verilmesinden dolayı Tevrat'ın ilerleyen dönemlerde yazıldığını ifade etmiştir.[352] Yahudi asıllı filozof Benedictus (Baruch) Spinoza (1632-1677) da Tevrat'ın Hz. Musa değil, ondan yüzyıllar sonra yaşayan biri tarafından yazıldığını düşünmektedir. Bu kişinin de kuvvetle muhtemel Ezra olduğunu belirtmiştir.[353] Fransız papaz Richard Simon (1638-1712) ise 1678'de kaleme aldığı *(de I'Oraoire) Histoire Critique du Vieux Testament (Eski Ahit'in Tenkidli Tarihi)'*de Tevrat'taki kronolojik güçlükler, tekrarlar, hikâyelerin düzensizlikleri ve üslûp farklılıklarına dikkat çekmiştir.[354]

---

[349] Bucaille, Maurice vdğ., *Musa&Firavun: Çıkış Kitabı,* çev. Ayşe Meral-İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 73. Eski ve Yeni Ahit metinleri ilk dönemlerden itibaren tenkid edilmektedir. Milâdî II. yüzyılın başlarından itibaren Marcion, Valentinus ve Ptolemy gibi Hristiyan gnostikler, Kitâb-ı Mukaddes'e oldukça ağır eleştiriler yönelttiler. Marcion düalist bir yaklaşımla Eski Ahit'te ortaya konan tanrının kötülükler âlemini yaratan ve hukukun despotizmini dayatan bir tanrı olduğunu savundu. Bu nedenle de Eski Ahit'i, Luka İncili ve Pavlus'un Mektupları dışındaki Yeni Ahit metinlerini tenkid etti. Bkz. Gündüz, "Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", s. 68. Tatien ve İskenderiyeli Clément'in de İncilleri vahiy ürünü değil, sonradan oluşturulmuş tarihî dokümanlar olarak gördükleri nakledilmektedir. Bkz. Kılıç, Sadık, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim,* Nil Yayınları, İzmir 1993, s. 93.

[350] Bucaille vdğ., *Musa & Firavun: Çıkış Kitabı,* s. 74. Deizm, Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı tabii bir din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüpheyle karşılayan veya inkâr eden felsefî bir ekoldür. Daha detaylı bilgi için bkz. Erdem, Hüsameddin, "Deizm", *DİA,* İstabul 1994, IX, ss. 109-111.

[351] Rönesans öncesinde Tevrat'a yöneltilen eleştiriler hakkında bkz. Adam, Baki, "Tevrat", *DİA,* İstanbul 2012, XLI, 43, ss. 40-45.

[352] Bucaille, Maurice, *Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim,* çev. Suat Yıldırım, T.Ö.V Yayınları, İzmir trs., s. 30.

[353] Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme,* çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2012, s. 135-136.

[354] Bucaille, *Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim,* s. 30-31.

Fransız Doktor Jean Astruc (1684-1766) ise 1753'te *Conjectures Sur la Genése (Tekvin Kitabını Teşkil Etmek İçin Musa'nın Kullandığı Anlaşılan Orjinal Metin Hakkında Hatıra Gelen Düşünceler)*'de kaynakların çokluğuna değinmiş ve iki kaynak teorisini ortaya atmıştır. Çünkü Tevrat'ta Allah için hem "Yahve" hem de "Elohim" tabiri kullanılmaktadır. Dolayısıyla, Tevrat bir araya getirilmiş iki kaynaktan müteşekkildir.[355]

1780-1783 yıllarında Alman Teolog Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), aynı keşfi başka dört kitap hakkında da gerçekleştirmiştir. XIX. yüzyılda kaynakların araştırılmasına önem verilmiş ve 1854'te dört kaynak teorisi kabul edilmiştir.[356] Bu teoriye göre Tevrat'taki tanrı isimleri ve üslûptaki farklılık, tekrarlar, çelişkiler, anakronizm ve parantez içi açıklayıcı cümleler Tevrat'ın dört farklı kaynaktan derlenip meydana getirildiğini göstermektedir. Bu metinler "Yahvist", "Elohist", "Deuteronomist (Tesniye)" ve "Priestly Code (Din Adamları Metni)" olarak adlandırılmış ve sırasıyla J, E, D ve P harfleriyle simgelenmiştir.[357] Dört kaynak hipotezi, Alman Teolog Julius Wellhausen (1844-1918) tarafından daha da geliştirilmiştir. Ona göre bu belgeler, yazıldıkları dönemi yansıtmaktadır. Bundan dolayı da "insanlığın ataları (Patriarch)" hakkında tarihsel bilgi elde etmek için kullanılamaz.[358]

XIX. yüzyılın ilk yarısında Almanya'da İncillerin tenkidli incelenmesi başlamıştır. Daha öncesinde İncillerdeki hatalara dikkat çekenler olmuştur. Ancak ilk ciddi çalışmayı 1835'te Strauss kaleme almıştır. Hz. İsa'nın hayatıyla ilgili eserde, hayatındaki tabiatüstü özellikler reddedilmiştir. Lachmann isimli bir başka bilgin de Yuhanna İncili'nin metnini tenkid etmiştir. Bu araştırmaların sonucunda en eski İncil metninin Matta'ya değil Markos'a ait olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda en eski İncil'in Hristiyan dogmasına göre Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinden otuz yıl sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Yine söz konusu nedenler İncil

---

[355] Bucaille, *Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim,* s. 31. Eski Ahit'i modern dönemde eleştiren kişiler ve görüşlerine dair detaylı bilgi için bkz. Bağır, Muhammed Ali, "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 19, sayı: 31 (2014), s. 286-306, ss. 279-310.

[356] Bucaille, *Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim,* s. 31.

[357] Adam, "Tevrat", *DİA,* XLI, 43. Bu metinlerin yazıldıkları çağlara dair tespitler de mevcuttur. Yahuda diyarında yazılan Yahvist metin, MÖ IX. yüzyıla; İsrail'de yazılan Elohist belge ise daha sonraki bir zamana aittir. Deuteronomist metnin ise MÖ VIII. ve MÖ VII. yüzyıla ait olduklarına dair iki farklı yorum mevcuttur. Priestly Code ise MÖ VI. yüzyılda sürgün dönemine ya da sonrasına aittir. Bu veriler dikkate alındığında, Tevrat metninin teşekkülünün en az üç asır sürdüğü gözlemlenmektedir. Bkz. Bucaille, *Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim,* s. 32.

[358] Bucaille vdğ., *Musa & Firavun: Çıkış Kitabı,* s. 74. Wellhausen kendisine muhalif kişiler tarafından din dışı davranmakla suçlandı ve üniversitedeki görevinden uzaklaştırıldı. Aynı zamanda Yahudi ilim ve din adamı pek çok kişi onun teorisinin savunulamayacak kadar mesnetsiz olduğunu iddia ederek kesin bir dille reddettiler. Bkz. Bağır, "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri", s. 307.

yazarlarının hiçbirinin Hz. İsa'nın hayatına ve faaliyetlerine tanıklık etmediğini göstermektedir.[359]

Görüldüğü üzere, kutsal metin tenkidinin temel amacı akıl ve bilimle çatışmayan kutsal bir metne ulaşmaktır. Bu noktada, kutsal metinlerin kaynağı, gerçekliği, doğruluğu ve güvenirliliği gibi sorulara yanıt aranmıştır. Bunun sonucu olarak tabiat kanunları ve akla aykırılığından dolayı Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan mucizeler reddedilmiştir.[360]

1.4.1. Demitolojizasyon ve Kur'ân Kıssaları

Alman Teolog Rudolf Bultmann (1884-1976)[361] kutsal metin tenkidine farklı bir boyut kazandırmış ve Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma "(demythologizing)" savını öne sürmüştür. Çünkü ona göre Yeni Ahit'in yapısı mitolojik, kozmolojisi de mitik karakterlidir. Bultmann, Yeni Ahit'te dünyanın üç katmanlı tasvir edildiğini belirtmiştir. Ortada yeryüzü, yukarıda gök ve altta yeraltı âlemi mevcuttur. Gök, Tanrı ve meleklerin ikametgâhıdır. Yeraltı, azap yeri cehennemdir. Yeryüzü ise hem Tanrı ve meleklerin doğaüstü faaliyetlerinin hem de şeytan ve onun yardımcıları kötü ruhların mekânıdır.[362]

Bultmann, Hristiyan öğretisinin modern insandan Yeni Ahit'teki dünyanın mitsel görünümünü hakikat kabul etmesini beklemenin saçma ve imkânsız olduğunu belirtmiştir. Saçma olmasının nedeni, bu mitsel görünümün Hristiyanlık için hiçbir şey ifade etmemesidir. Çünkü böyle bir dünya tasavvuru, bilim öncesi çağların kozmolojisidir. İmkânsızlığının nedeni ise hiç kimsenin tek başına bir dünya görüşü ortaya koyamayacağındandır. Bununla birlikte, ortaya atılan görüşler değiştirilemez değildir ve birey onun değişimine katkıda bulunabilir. Nitekim Kopernik'in (1473-1543) keşifleri ve atom teorisi bu bağlamda değerlendirilebilir.[363]

---

[359] Kılıç, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim,* s. 93. En eski İncil'in tespitine dair yapılan çalışma ve görüşler hakkında detaylı bilgi için bkz. Aydın, Mahmut, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 40-45.

[360] Demir, Şehmus, *Mitoloji, Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik,* Beyan Yayınları, İstanbul 2003, s. 153.

[361] Rudolf Bultmann'ın hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Batuk, Cengiz-Kuşcu, Emir, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu,* Eskiyeni Yayınları, Ankara 2013, s. 17-24. Bultmann'ın fikrî alt yapısını hazırlayan ortam ve kişiler hakkında detaylı bilgi için bkz. Henderson, Ian, "Rudolf Bultmann", çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 29 (1987), s. 148-158, ss. 145-185; Kuşcu, Emir, "Rudolf Bultmann'ın Teolojisini Çözmek -Belirsizlikler ve Kökenler-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 11, sayı: 22 (2012), s. 59-72, ss. 47-74.

[362] Bultmann, Rudolf, "New Testament and Mythology", *Kerygma and Myth: A Teological Debate,* ed. Hans Werner Bartsch, Harper&Row Publishers, New York trs., 1.

[363] Bultmann, "New Testament and Mythology", s. 3.

Yine Bultmann, tabiat yasalarının keşfedilmesiyle modern insan için iyi ya da kötü ruhlara inanmanın sona erdiğini dile getirmiştir. Çünkü modern insan, yıldızların evrenin yasaları tarafından kontrol edilen fiziksel varlıklar olduklarını bilmektedir.[364] Yeni Ahit'in bildirimlerinin gerçekliği korunacaksa bunun tek yolu, onu mitolojiden arındırmaktır.[365] Yeni Ahit'teki dünyanın mitolojik tasviri, eskatoloji (âhiret bilim), kurtarıcı ve kurtuluş gibi kavramlar modern insan için tamamen bitmiştir. Çünkü modern insanın bunları kabul etmesi, "aklı kurban etmekle" eş değerdir. Ayrıca Bultmann, Yeni Ahit'i mitolojiden arındırmakla ondaki mitolojik unsurları bertaraf etmeyi değil yorumlamayı kastetmiştir.[366]

Bultmann, mitolojiden arındırmayla mitin tamamen ortadan kaldırılmasını kastetmemiş, hatta bu tarz anlayışları eleştirmiştir. Ona göre mit, dış dünyadan ziyade insanı tanımlamakta ve onun varoluş sorununa cevap oluşturmaktadır. Bu yüzden de metnin ortadan kaldırılması veya tarihsel olarak işlevinin bittiği savını tamamen reddetmiştir. Bultmann, sadece mitin tarihsel anlam dünyasının değiştiği kanaatindedir. Bu nedenle modern insan metni yeniden yazmak yerine onunla diyaloga geçmelidir.[367]

Sonuç olarak hem kutsal metin tenkidi hem de Bultmann'ın Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma önerisi Aydınlanma çağının[368] bir ürünüdür.

Bultmann'ın demitolojizasyon fikri, Yeni Ahit'e yönelik bir tenkiddir. Ancak bu yapıcı bir eleştiri olarak değerlendirilmelidir. Çünkü babası ve dedelerinin biri papaz, diğeri ise misyonerdir. Aynı zamanda Bultmann, Teoloji eğitimi almış ve 1912-1916 yıllarında Marburg'da Yeni Ahit alanında öğretim üyesi olarak çalışmıştır.[369] Yine Bultmann, 1934'te kurulan İtiraf Kilisesi'nin de üyesidir.[370] Dindar bir aileden gelmesi, teoloji eğitimi ve kiliseye

---

[364] Bultmann, "New Testament and Mythology", s. 4.
[365] Bultmann, "New Testament and Mythology", s. 10.
[366] Bultmann, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology,* Charles Scribner's Sons, New York 1958, s. 17-18.
[367] Batuk-Kuşcu, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu,* s. 35.
[368] Bu çağ Avrupa'da XVII. yüzyılın sonlarına doğru daha da belirginleşen ve bütün XVIII. yüzyıl boyunca süren fikrî bir harekettir. Yer yer XIX. yüzyılda da devam eden bu hareketin etkisi günümüze kadar gelmiştir. Aydınlanma çağında aklı esas alan Aydınlanma felsefesi hâkimdir. Bu felsefenin temel hedefi, akıl, tenkid cesareti ve vicdan hürriyetidir. Yine bu çağda dinî müsamaha geçmişe bağlılık, bâtıl inanç, din ve devlet otoritesinin yerine geçmiştir. Bu düşünce, hayatın her alanını etkilemiştir. Özellikle Hristiyanlık âleminde tesirleri günümüze kadar gelen bir değişikliğin gerçekleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu değişim sürecinde ilahiyat, kilise ve dindarlık mefhumları eski mutaassıp bağlarından kopmaya başlamış; insan aklına ve ilmî bilgilere dayalı sonuçlar kabul görmüştür. İlahiyat alanında Aydınlanma, vahyin ilmî açıklamasını ve yeniden tefsirini zorunlu kılmıştır. Bundan dolayı, Tevrat ve İncil eleştirel araştırmalara tâbi tutulmuştur. Bkz. Beydilli, Kemal, "Avrupa (Tarih)", *DİA,* İstanbul 1991, IV, 139-140, ss. 135-151.
[369] Batuk-Kuşcu, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu,* s. 17-19.
[370] Batuk-Kuşcu, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu,* s. 24.

mensubiyeti dikkate alındığında Bultmann'ın tüm eleştiri ve çözüm önerilerini inanan biri olarak içeriden yaptığı söylenebilir.[371]

Batı dünyasında Rönesans'la başlayan Aydınlanma ile devam eden kutsal metin tenkidi ve demitolojizasyon fikrinin İslâm dünyasında da karşılık bulduğu ifade edilebilir. Nitekim XIX. yüzyıl ve sonrasında Kur'ân yorumunda salt akılcılık, tabiat kanunları ve bilimsel bilgiye aşırı vurgu yapılmıştır.[372] Bu bağlamda Kur'ân kıssalarının yorumunda da söz konusu faktörler esas alınmıştır. Bazı kıssalardaki hususlar bu esaslarla çeliştiği için sembolik oldukları düşünülmüştür. Yine bu dönemde Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği meselesi de tartışmaya açılmıştır.

Modern dönemde Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh, Muhammed İkbal ve Muhammed Esed Kur'ân kıssalarının yorumunda aklı ve tabiat bilimlerini öne çıkarmıştır. Aynı zamanda bazı kıssaların sembolik olduğunu düşünerek bu veriler ışığında yorumlamaya çalışmışlardır. Zikredilen kişiler bu yorumlarıyla Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği meselesini zımnen ifade etmişlerdir. Ancak bu mesele Muhammed Ahmed Halefullah tarafından açık bir dille gündeme getirilmiştir.

Söz konusu kişilerden Hindistanlı fikir adamı Seyyid Ahmed Han, İslâm'ın akılla uzlaştığını iddia etmiştir. İnanç sistemlerini değerlendirirken "tabiata uyma" ilkesini kabul etmiştir. İslâm'ın da bu ilkeyle en çok bağdaşan din olduğunu belirtmiştir. Ahmed Han, kâinatta sebep-sonuç prensibinin hâkim olduğu kanaatindedir.[373] Ona göre Kur'ân'ın ruhu

---

[371] Batuk-Kuşcu, Rudolf Bultmann: *Mitoloji ve Hermenötik Sorunu,* s. 42.

[372] İslâm dünyasında aklı ve bilimi öne çıkaran ilk fikrî yapı, II./VIII. yüzyılın başlarında Basra'da ortaya çıkan Mu'teziledir. Mu'tezile akılcılığı ve modernist düşüncenin nitelikleri yaşadıkları çağ ve topluma ait konulara bağlı farklılıklar taşımaktadır. Ancak bilimsel bilgi ve akılcılık açısından uyumludurlar. Bu oluşumların zihniyet dünyasında, her bireyin yaşadığı çağın ürünü olduğu fikri hâkimdir. Aynı zamanda, birey yaşadığı çağın sorumluluğunu gönüllü olarak üstlenmektedir. Bkz. Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi,* sayı: 25 (2012), s. 49, ss. 39-49. Mu'tezile'nin modern döneme etkileri hakkında detaylı bilgi için bkz. Çelebi, İlyas, "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi,* cilt: 2, sayı: 2 (2004), s. 12-24, ss. 3-24. Bakara 2/260. âyette ölülerin diriltilmesi bağlamında Hz. İbrahim ve dört kuş kıssası zikredilmektedir. Bu kıssada Hz. İbrahim'den dört kuş yakalayıp kesmesi ve sonra da kendisine çağırması istenmektedir. Böyle yaptığı takdirde kuşların kendisine geleceği haber verilmektedir. Bu kıssanın yorumunda Reşîd Rızâ, hem cumhurun hem de Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) görüşlerine detaylı ve karşılaştırmalı yer vermektedir. Cumhur ilgili âyetteki "**فصرهن اليك**" ifadesini "onları kesip parçala"; Ebû Müslim ise "onları eğitip kendine alıştır" şeklinde yorumlamaktadır. Bu kıssada Reşîd Rızâ, cumhurun görüşlerini eleştirmekte; Ebû Müslim'i onaylamakta ve övmektedir. Reşîd Rızâ'nın onun görüşünü onaylaması ve savunması Mu'tezilî düşüncenin modern dönemde tefsirdeki etkisine örnek verilebilir. Bkz. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm,* III, 55-58. Ebû Müslim'in Kur'ân yorumuna dair detaylı örnek ve değerlendirme için bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği-,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 85-264.

[373] Öz, Mustafa, "Seyyid Ahmed Han", *DİA,* İstanbul 1989, II, 73-74, ss. 73-75. Ahmed Han'ın dinî ilimlere dair görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif, Mian M., *İslâm Düşüncesi Tarihi,* çev. İbrahim Kalın vdğ, I-II, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, II, 956-974. Çağdaş İslâm düşüncesinde Kur'ân'a yaklaşım hakkında derli

İslâm'ın temelidir. Bu nedenle Kur'ân'a dönülmesi ve Kur'ân'ın tek rehber kabul edilmesi gerekmektedir.[374] Ahmed Han, Batı eğitimi almış gençliğe dinin yeni kazandıkları akıl yürütme tarzına uyarlanmış terimlerle açıklanması gerektiği kanaatindedir. Aksi takdirde İslâm inancı, modası geçmiş ve anlamsız olarak nitelendirilerek reddedilebilir. Bu vahim tehlikeyi önlemek için Ahmed Han, Kur'ân'ın içerdiği hakikatin her çağın ruhuyla doğrulanabileceğine inanmaktadır.[375]

Ahmed Han'ın kıssaların yorumunda önemsediği bir husus "kânun-ı fıtrat" fikridir. Bu fikir özetle şöyledir: "Sıfatları sınırsız olduğu ve dilediğini yerine getirebileceği halde Allah mevcut kâinat için bir kanun belirlemiştir. Bu kanun durduğu müddetçe bunun aksine bir şey yapması O'nun sıfatlarına halel getirir. Bundan dolayı böyle bir durum muhaldir." Ahmed Han, Hz. Yunus'un balık tarafından yutulmasını bu fikirle çelişmesinden dolayı kelimelerin medlûlüyle çözmeye çalışmıştır. Saffât 37/142. âyetteki "**التقم**" "yutmak" değil, "ağzıyla yakalamak" anlamındadır. İlgili âyette yutulma kastedilseydi "**ابتلع**" kullanılırdı.[376]

Tâ-Hâ 20/77-78. ve Şuarâ 26/60-66. âyetlerde Hz. Musa'nın asasıyla denize vurup denizin yarılması, Hz. Musa ve yanındakilerin denizi geçmesi, Firavun ve askerlerinin ise boğulmasından bahsedilmektedir.[377] Ahmed Han, müfessirlerin çoğunun bu hâdiseyi mucize gibi gösterdiğini dile getirmiştir. Ona göre bu durum da kânun-ı fıtrat ilkesine terstir. Ahmed Han'ın değerlendirmesine göre bu olay mucize değildir. Bir mucize varsa o da Hz. Musa ve kavminin sular çekildiği sırada denizden geçmesidir. Firavun ve askerleri geçerken de suların artarak onları içine almasıdır.[378] Görüldüğü üzere Ahmed Han, denizin yarılması mucizesini kabul etmemiş ve hâdiseyi gel-git olgusuyla yorumlamıştır.[379]

Aynı zamanda, Ahmed Han Bakara 2/30-38. âyetlerde bahsedilen Hz. Âdem kıssasının hayalî ve temsilî olduğu kanaatindedir. Kur'ân insanlara kendi lisanlarıyla nâzil olduğundan

---

toplu bilgi için bkz. Öztürk, Mustafa, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât,* cilt: 7, sayı: 4 (2004), s. 76-94, ss. 71-94.

[374] Demir, Şehmus, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması -Batıyla Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansımaları-,* İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 84.

[375] Baljon, J. M. S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler,* çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara 2000, s. 16.

[376] Nakleden: Birışık, Abdulhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri,* İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 370-371. Benzer bilgi için bkz. Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar,* s. 76-77.

[377] Bazı Kur'ân âyetlerinde de sadece Firavun ve kavminin denizde boğulduğu haber verilmektedir. Bkz. Bakara 2/50; Â'râf 7/136; Enfâl 8/54; İsrâ 17/103; Kasas 28/40; Duhân 44/23-24; Zâriyât 51/40. Ahmed Han, bu âyette de lugavî tahlile başvurmuştur. Şuarâ 26/63. âyetteki "**اضرب** (vur!)" fiilinin kökü "**ضرب**" ile "bir şeye başka bir şeyle vurmak" değil, "yürümek, ilerlemek, mesafe kat etmek" kastedilmiştir. Bkz. Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri,* s. 378-379.

[378] Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 378-379.

[379] Onun mucizeleri reddetme gerekçesi akılla çelişmesi değildir. Kur'ân'ın tabiat kanunlarına muhalif olayları ve eşyanın genel gidişatının ihlalini kabul etmemesinden dolayıdır. Bkz. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi,* II, 963.

üslûp benzerliği mevcuttur. Bu sebeple Hz. Âdem kıssasında geçen konuşma ve olayları hakikate yormanın mantıkî bir temeli yoktur.[380] Ahmed Han, Bakara 2/35. âyetteki "cennet" lafzının da insan fıtratının mükellef kılınmadan önceki halini temsil ettiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde, Bakara 2/36. âyetteki "hubût" lafzı da insanın gayri mükellefken mükellef olmasından kinayedir.[381] Ahmed Han, Hz. Âdem ve Havva'nın yasak ağaca yaklaşması ve cennetten çıkarılma hâdisesini[382] de yorumlamıştır. Yasak ağaca yapılan atfın insanın iyiyi kötüden ayırmasını sağlayan akla ve benlik bilincine delalet ettiğini düşünmektedir. Ahmed Han'ın yorumuna göre Allah'ın emri ve insanın emre itaatsizliği insanın kendi gücünü bir başkasının kendisine verdiği emirden bağımsız kullanabileceğini göstermektedir.[383]

Yenilik hareketinin öncülerinden Mısırlı İslâm düşünürü M. Abduh'un Kur'ân'ı ve kıssaları yorumlama tarzı Ahmed Han ile örtüşmektedir. Abduh, "Kur'ân'a dönüş" şeklinde isimlendirilebilecek bir hareketin öncüsüdür. Ona göre Kur'ân'ın gerçek îcâz yönü, insanları hidayete erdirecek bir kitap olmasıdır. Abduh, Kur'ân'ın bir bilim, edebiyat ve tarih kitabı olmadığını; ana gayesinin insanları dünya ve âhiret saadetine ulaştırmak olduğunu ifade etmektedir.[384] Öte yandan Abduh, Kur'ân ve aklın çatışmayacağını ifade etmiş, bu mesele bağlamında klasik müfessirlerin eserlerindeki yorumları eleştirmiştir. Ona göre eski âlimlerin izahları akla ve ilmî verilere uygunsa istifade edilmeli, aksi takdirde terk edilmelidir.[385]

Abduh, Kur'ân ve (b)ilim arasında uzlaştırma çabalarına büyük önem vermiştir. Bazı âyetleri de kendi döneminin bilim anlayışına ve bilimsel verilerine göre yorumlamaya çalışmıştır.[386] Bu duruma kıssalar bağlamında Fil 105/3. âyetteki "طيرا (kuş)" örnek teşkil etmektedir. Ona göre burada kastedilen havada uçan küçük/büyük ve görünen/görünmeyen tüm varlıklardır.[387] Abduh, bu kuşların bazı hastalıkların mikroplarını taşıyan sivrisinek türü varlıklar olduğunu düşünmektedir.[388] Görüldüğü üzere Abduh, kuşlar tarafından atılan taşlarla Ebrehe ve ordusunun helâk edilmesini akla uygun bulmamıştır. Bundan dolayı da ilgili âyeti bilimsel bir şekilde yorumlamıştır.

---

[380] Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri,* s. 375-376.
[381] Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri,* s. 378.
[382] Bakara 2/35-36; Â'râf 7/19-24.
[383] Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi,* II, 965.
[384] Nakleden: İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri,* Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 259-260.
[385] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri,* s. 280.
[386] Özervarlı, M. Sait, "Muhammed Abduh", *DİA,* İstanbul 2005, XXX, 484, ss. 482-487.
[387] Abduh, *Tefsîru Cüz-i Amme,* s. 157.
[388] Abduh, *Tefsîru Cüz-i Amme,* s. 158.

Abduh, Bakara 2/30-38. âyetlerin temsilî anlatım olduğu hususunda Ahmed Han ile aynı görüşü paylaşmakta ve halef âlimlerinin de bu kıssayı kendisi gibi temsilî kabul ettiğini beyan etmektedir.[389] Ona göre İblîs'in Hz. Âdem'e secdeyi reddetmesi ve büyüklenmesi, insanın çaresizliğinin bir temsilidir.[390] "Cennet" lafzı, rahatı ve nimeti temsil etmektedir. "Âdem" ile insan türü; "ağaç" ile kötülük ve emre muhalefet kastedilmektedir.[391] Onlara dilediklerinden yemelerinin emredilmesi, hoş şeylerin mubahlığının ve hayrın bilgisinin; ağaca yaklaşmanın yasaklanması ise kötülük bilgisinin ilham edilmesidir. Cennetten çıkış, insanın doğal fıtratından çıkarak bela ve sıkıntıyla karşılaşmasının temsilidir.[392]

Abduh, Bakara 2/102. âyette bahsedilen Hârût-Mârût kıssasının yorumunda Kur'ân'da kıssa anlatımının nedenine değinmiştir. Ona göre Kur'ân, kıssaları tarih bilgisi vermek ve geçmiş kavimlere dair olaylara inanılmasını sağlamak için değil, ibret verme gayesiyle nakletmektedir. Geçmiş kavimlere dair kıssalarda onların hem hak hem de bâtıl inanç ve geleneklerine yer verilmiştir. Bu hususların zikredilmesi, sadece ibret içindir. Abduh, bu gayeye matuf olarak kıssalarda özü itibariyle doğru olmasa da muhatapların kullandığı tabirlerin kullanıldığını belirtmiştir.[393] Abduh'un hem bu yorumu hem de Bakara 2/30-38. âyetlerin temsilî anlatım olduğunu düşünmesi kıssalarda tarihî gerçekliğin inkârı olarak değerlendirilebilir.

Hindistanlı Müslüman düşünür ve şair Muhammed İkbal (1877-1938) de Kur'ân'a ve İslâm'a bakışında aklı öne çıkaranlardandır. İkbal, bilim, felsefe ve dini birbiriyle irtibatlı görmektedir. Bilimin sürekli gelişmesinden dolayı felsefî ve dinî düşüncede sürekli "yeniden kuruluş süreci" yaşanmaktadır.[394] Dinamik bir felsefe anlayışına sahip İkbal, bu duruma uygun olarak İslâm ülkelerinde fert, toplum ve teorik düşünce vb. alanlarda yeniden kuruluş faaliyetinin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Bu faaliyette geleneksel yapının tahlil ve tenkidi ile tefekkürün gelişmeler ışığında yeniden inşası önem arz etmektedir. Bundan dolayı İkbal, Kur'ân ile Sünnet'i yeniden anlamak ve yorumlamak gerektiğini savunmaktadır.[395]

---

[389] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm,* I, 280. Abduh'un Kur'ân kıssalarına dair yorumları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şola, Hanefi, *Tefsîrü'l-Menâr Örneğinde Kur'ân Kıssalarına Yeni Yaklaşımlar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2015, s. 54-147.
[390] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm,* I, 281.
[391] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm,* I, 282.
[392] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm,* I, 283.
[393] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm,* I, 399.
[394] Aydın, Mehmet S., "Muhammed İkbal", *DİA,* Ankara 2000, XXII, 18, ss. 17-23.
[395] Aydın, "Muhammed İkbal", *DİA,* XXII, 21.

Ona göre Kur'ân'ın temel amacı, insanın Tanrı ve âlemle çok boyutlu ilişkileri hususunda insanda yüksek şuur uyandırmaktır.[396] İkbal de kıssaların tarihî gerçekliği meselesinde Abduh gibi düşünmekte, Kur'ân'ın bu hikâyelerle ilgilenmekteki maksadının nadiren tarihle ilgili olduğunu dile getirmektedir. Ona göre Kur'ân genellikle bu kıssalarla küllî, ahlâkî veya felsefî bir anlam vermeyi amaçlamıştır.[397]

İkbâl'in Hz. Âdem'in yaratılışı ve eşiyle cennetten kovulduğundan bahseden Â'râf 7/11-25. âyetleri yorum tarzı Ahmed Han ve Abduh ile büyük ölçüde örtüşmektedir. İkbal, Âdem'in müşahhas bir bireyin adı değil, bir kavram olduğu kanaatindedir.[398] İkbal'e göre cennet, insanın bulunduğu ilkel halin tasavvurudur. Burada insan çevresiyle ilişkisi olmadığından isteklerinin acısını hissetmez. Hz. Âdem ve eşinin cennetten kovulmasının insanın bu gezegende ortaya çıkışıyla hiçbir bağlantısı yoktur. Bu anlatımın amacı, insanın ilkel bir içgüdüsel iştah halinden şüphe ve itaatsizliğe yetenekli şuurlu bir özgür benlik haline yükselmesidir.[399]

Kur'ân ve kıssaların yorumunda akla öncelik verenlerden biri de Yahudi asıllı Müslüman âlim ve siyaset adamı Muhammed Esed (1900-1992)'dir. Esed'e göre Kur'ân bir tarih ve bilim kitabı değil; sadece manevî, maddî ve sosyal anlamda güzel yaşamaya ulaştıran bir öğretidir.[400] Esed, pek çok Kur'ân kıssasının temsilî olduğunu düşünmektedir. Neml sûresinin girişinde bu görüşünü açıkça ifade etmiştir.[401] Temsilî anlatım bağlamında Esed'in Neml 27/20-44. âyetlerde zikredilen Sebe' Melikesi kıssasına dair yorumları örnek verilebilir. Esed'e göre Neml 27/40. âyetteki "tahtın getirilmesi" hâdisesi insan ruhunun manevî değerler yönünden tedricî uyanışının bir temsilidir.[402] Esed, Neml 27/44. âyetteki zemini billurdan köşkü "derinlik motifi" olarak yorumlamıştır. Eteğini kaldırması ise gerçeği arayan kişinin

[396] İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı,* çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 39.
[397] İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı,* s. 115-116.
[398] İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı,* s. 117.
[399] İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı,* s. 118. Hz. Âdem ve Havva'nın yasak meyveden yemesi ve cennetten kovulması hâdisesi Eski Ahit'te (Yaratılış 3: 1-24) de yer almaktadır. Yahudi kökenli ünlü psikanalist Erich Fromm'un (1900-1980) bu meseleye dair yorumu da önemlidir. Ona göre de bu kıssa semboliktir. Fromm, Hz. Âdem ve Havva'nın cennette olduğu dönemi, insanlığın ilk evresi kabul etmektedir. Bu evrede insan doğayla uyumludur. Bu sembolik kıssada insanlığın ilk uyanış ve itaatsizlik cesareti anlatılmaktadır. İnsanlık, itaatsizlik ve Tanrı'ya başkaldırıyla tüm risk ve zorluklara rağmen ilk özgürlüğünü elde etmiştir. Özgürlüğün bedeli ise cennetten kovulmadır. Fromm, bu kıssadaki itaatsizliğin insanı özgür kıldığını zikretmiştir. Bkz. Karacoşkun, Mustafa Doğan, *Kutsal Metin Seküler Analiz,* Çamlıca Yayınları, İstanbul 2013, s. 45.
[400] Çalışkan, İsmail, *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası,* İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 153.
[401] Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı,* çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2015, s. 639.
[402] Esed, *Kur'ân Mesajı,* s. 645 (33. dipnot).

zihnî ve toplumsal rahatlığı terk ederek manevî tecrübenin bilinmeyen derinliklerine girmeyi göze alırken duyduğu korkudur.[403]

Esed'in Kur'ân kıssalarını aklî yorumlamasına ise Firavun ve takipçilerinin denizde boğulduğundan bahseden Şuarâ 26/66. âyetle ilgili kanaati örnek verilebilir. Esed'in ifadesine göre Kızıldeniz'i geçme mucizesi, günümüzde Süveyş Kanalı olarak bilinen yerde meydana gelmiştir. Söz konusu dönemde burası şimdiki kadar derin değildir. Yüksek cezir (geri çekilme) durumunda böyle yerler belli bir süre geçilebilir hale gelebilir. Bu esnada ani ve şiddetli bir med dalgasıyla bütünüyle sulara da gömülebilir.[404] Görüldüğü üzere Esed, Hz. Musa'nın asasıyla denizi yarma mucizesine inanmamaktadır. Bu mucizeye aklî yaklaşmakta ve hâdiseyi med-cezîr (gel-git) ile irtibatlandırmaktadır. Bu meselede Ahmed Han ve Esed'in yorumları örtüşmektedir.

Tüm bu değerlendirmeler, Seyyid Ahmed Han, Abduh, İkbal ve Esed'in benzer yönlerini ortaya koymaktadır. Bu âlimlerin Kur'ân kıssalarını akıl ve bilim eşliğinde yorumladıkları, çoğunlukla kıssaları temsilî kabul ettikleri görülmektedir. Kanaatimizce, Kur'ân kıssalarının temsilî olduğunu ifade etmek, zımnen tarihî gerçekliği olmadığını söylemekle eşdeğerdir.

Günümüz araştırmacılarından Mustafa Öztürk de "Demitolojizasyon ve Kur'ân" adlı makalesinde Bultmann'ın demitolojizasyon nazariyesini yorumlamıştır.[405] Aynı zamanda yazar, Abduh, İkbal ve Esed'in Kur'ân kıssalarına dair yorumlarını "adı konulmamış demitolojizasyon" şeklinde nitelendirmiştir.[406] Bu nitelemenin kıssaların yorumlanması bağlamında haklılık payına sahip olduğu söylenebilir. Ahmed Han da bu kişilere dâhil edilebilir.

---

[403] Esed, *Kur'ân Mesajı,* s. 646 (41-42. dipnot). Günümüzde yapılan çalışmalarda da Sebe' Melikesi kıssasının sembolik olarak düşünüldüğü ve yorumlandığı görülmektedir. Söz konusu araştırmaya göre bu kıssanın asıl maksadı, güneşe tapan Belkıs'ın Hz. Süleyman'ın sunduğu sembolik mesajlardaki manaları anlaması, hidayete ermesi ve kıssayı dinleyenlerin ibret almasıdır. Yazara göre Hz. Süleyman hükümdar, peygamber ve bilge kişiliği; Belkıs hakikati gördüğünde kabul eden hakperest ve zeki hükümdar bir kadını temsil etmektedir. Belkıs'ın tahtı onun hükümranlığını simgelemektedir. Hüdhüd'ün elçiliği Hz. Süleyman'ın nübüvveti ve saltanatının yüceliğini simgelemektedir. Belkıs'ın tahtının getirilmesi Hz. Süleyman'ın peygamberliğini; değiştirilmesi ise Belkıs'ın hükümranlığının elinden alınmasını ifade etmektedir. Zemini camdan köşk ise Allah'ın varlığını, birliğini; Hz. Süleyman'ın ise peygamberliği ve saltanatının yüceliğini sembolize etmektedir. Bkz. Tüzün, İdris, *Kur'ân'da Sembol ve Sembolik Anlatım (Neml Sûresi Süleyman (a.s) Kıssası Örneği),* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel SBE, Isparta 2015, s. 91.

[404] Esed, *Kur'ân Mesajı,* 627 (35. dipnot). Esed'in Kur'ân kıssalarını aklî yaklaşımla ele aldığına dair daha fazla örnek ve değerlendirme için bkz. Öztürk, Mustafa, "Muhammed Esed'in 'Meal-Tefsiri'inde Bâtınî Te'vil Olgusu", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 16, sayı: 1 (2003), s. 117-119, ss. 113-126.

[405] Öztürk, Mustafa, "Demitolojizasyon ve Kur'ân", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 4, sayı: 1 (2004), s. 130-131, ss. 119-145.

[406] Öztürk, "Demitolojizasyon ve Kur'ân", s. 141.

Daha önce ifade edildiği üzere Bultmann, demitolojizasyon fikrini modern insanı İncil'e yaklaştırmak için öne sürmüştür. Bunu samimi bir Hristiyan olarak dinî sâiklerle gündeme getirmiştir. Bu bağlamda kutsal metni akıl ve bilim eşliğinde yorumlamıştır. Ahmed Han, Abduh, İkbal ve Esed de Kur'ân kıssalarını söz konusu kriterlere uygun biçimde açıklamışlardır. Bu hususlar, onların Kur'ân kıssalarının yorumunda demitolojizasyon tekniğini kullandıklarına hamledilebilir. Ayrıca Bultmann gibi bu âlimler de söz konusu yorumlarında dinî sâiklerle hareket etmiştir. Ahmed Han'ın Batı eğitimi almış gençliğe, İslâm'ın aklî yaklaşımla anlatılmadığı takdirde kabul görmeyeceğine dair endişesi, bu durumu özetler mahiyettedir.

Sonuç olarak, modern dönemde Kur'ân kıssaları da dinî kaygılarla demitolojizasyona tâbi tutulmuştur. Söz konusu yorumların isabetliliği tartışmaya açıktır. Ancak müfessirlerin iyi niyetinden şüphe duyulmamalıdır. Burada önemli bir çıkarım da her insanın yaşadığı çağın etkisinde kaldığı gerçeğidir. Diğer bir deyişle, yaşadığı çağ ve toplum insanların düşüncelerinin şekillenmesinde çok önemli bir paya sahiptir.

1.4.2. Kur'ân Kıssaları ve Mitoloji

Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği tartışması, İslâm dünyasında Muhammed Ahmed Halefullah'ın Emîn el-Hûlî (1895-1966) danışmanlığında hazırladığı *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Kur'ân'da Anlatım Sanatı)* adlı doktora teziyle farklı bir boyut kazanmıştır. Halefullah tezinde Kur'ân kıssalarını tarihî, temsilî ve usturî (mitolojik) olmak üzere üçe ayırmıştır.[407] Kur'ân kıssaları ve mitoloji meselesine geçmeden önce Halefullah'ın ve Câbirî'nin Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğine bakışı üzerinde durulacaktır. Yine bu mesele bağlamında Âl-i İmrân 3/62, Mâide 5/27, Kehf 18/13 ve Kasas 28/3. âyetlerde kullanılan "hak" tabirine değinilecektir.

Halefullah, tarihî kıssalar bağlamında Kamer 54/18-21. âyetlerde zikredilen Âd kavmi kıssasını örnek vermiştir. İlgili âyetler mealen şöyledir: *"Âd kavmi de peygamberlerini yalanladı. Ama bakın bakalım, nasılmış benim azabım ve uyarılarım?! Uğursuz mu uğursuz bir günde onların üzerine şiddetli bir kasırga gönderdik. Öyle bir kasırga ki insanları kökünden sökülmüş hurma kütükleri gibi savurup atıyordu. İşte bakın bakalım, nasılmış benim azabım ve*

[407] Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Sînâ li'n-Neşr, Kahire 1999, s. 152-153. Halefullah'ın yaşadığı dönem, hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Karataş, Şaban, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiriyle İlgili Görüşleri,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 47-96.

uyarılarım?!" Halefullah, bu kıssada Kur'ân'ın Âd kavminin özellikleri, yerleşim yerleri, peygamberleriyle diyalog ve tartışmaları vb. pek çok detayı atladığını belirtmiş; hemen azabın özelliklerine geçildiğini ve onun edebî bir üslûpla tasvir edildiğini ifade etmiştir. Bunun sebebi ise Hz. Peygamber'in çağdaşlarının benliklerinde azabın korkusunu yaymaktır. Burada azap sahneleriyle yetinilmiş ve zihni meşgul edecek ayrıntılara değinilmemiştir.[408]

Kur'ân, azap korkusunun insanın kalbine yerleşmesiyle ilgilenmiştir. Bundan dolayı, kıssa kalbe ok saplayan *"Nasılmış benim azabım ve uyarılarım?!"* sorusuyla başlamış ve aynı soruyla bitmiştir. Ayrıca bu sûrede anlatılan her kıssanın ardından *"Andolsun ki biz Kur'ân'ı öğüt ve ibret alınsın diye gâyet açık ve kolay anlaşılır kıldık. Hani var mı öğüt ve ibret alan?!"* (Kamer 54/22, 32, 40) buyrularak Mekke halkının Hz. Peygamber'e karşı tavırlarına dikkat çekilmiştir. Bu durum ilgili sûredeki kıssaların uyarı ve azapla korkutmak için nâzil olmasındandır.[409] Halefullah, Kur'ân kıssalarında sadece hedefe ulaştıran ve amacı gerçekleştiren edebî unsurların seçildiğini dile getirmiştir. Kıssalarda hâdiseler, kişiler ve detaylar dışındakiler sunulmamıştır. Bundan dolayı bu kıssanın vâkıaları öğretme ve tarih bilgisi verme amacı yoktur. Ona göre bu korkutma ve uyarma gibi duygusal bir amaçla nâzil olduğundan edebî bir kıssadır.[410]

Halefullah'a göre amaç ve hedefler, bazı hâdiselerin zikredilmesine bazılarının da hazfedilmesine neden olmuştur. Halefullah, hâdiselerin seçiminin edebî bakış açısıyla gerçekleştiğini öne sürmüştür. Bu bakış açısı, kıssaları nazarî-aklî değil, duygusal mantıkla irtibatlandırmaktadır. Bundan dolayı, bu Kur'ân kıssalarına "edebî-tarihî" kıssalar denilebilir. Kur'ân bu kıssalarda tarih olaylarından unsurları almakla birlikte onları edebî bir tarzda sunmuştur.[411]

Halefullah, peygamber kıssalarındaki tarihî unsurların gerçekliğini kabul etmekte, fakat onların edebî tarzda yorumlanmasını teklif etmektedir. Bu şekilde Halefullah, kıssaların ilk muhataplar üzerindeki psikolojik yönüne dikkat çekmektedir. Halefullah, bu yorum tarzıyla aynı kıssadaki farklı anlatım biçimleri, takdim-tehir ve tekrar gibi meselelerin çözüme kavuştuğunu zikretmektedir. Yine Halefullah, bu metodun İsrâiliyyât'tan kurtulmaya yarayacağını; insan zihnini kıssaların amacı olan öğüt ve ibrete yönelteceğini belirtmektedir.[412]

---

[408] Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 153-154.
[409] Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 154.
[410] Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 154.
[411] Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 155-156.
[412] Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 73-74.

Halefullah'ın Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğini reddetmesi, diğer bir deyişle kurgusal olduğunu ifade etmesi "mitolojik kıssa" tasnifine dayanmaktadır. Bu tasnif, Halefullah'a aittir.[413] Halefullah, mitolojik kıssa bağlamında "esâtîr"[414] lafzının geçtiği âyetleri ele almıştır. Ona göre ilgili tüm âyetlerde ortak noktalar mevcuttur. "Esâtîr" ifadesinin geçtiği âyetler Mekkî'dir. Söz konusu tabiri dillendirenlerin çoğu, öldükten sonra dirilmeyi ve âhiret hayatını inkâr edenlerdir. Müşrikler bu iddialarında samimiydiler ve onların şüpheleri çok kuvvetliydi.[415]

Halefullah, müşriklerin "esâtîr" sözünü iftira ve iddia için değil, (Kur'ân'a karşı) derin bir şüphe ve sabit inançlı olduklarından söylediklerini belirtmiştir.[416] Enfâl 8/31, Mü'minûn 23/83, Neml 27/68 ve Ahkâf 46/17. âyetlerde müşriklerin tavrı açıklanmıştır. En'âm 6/25 ve Mutaffifîn 83/13. âyetlerde ise müşrikler tehdit edilmiştir. Bu tehdit müşriklerin "esâtîr" sözünden değil, âhireti inkâr etmeleri ve insanların Hz. Peygamber'e tâbi olmalarını engellemelerindendir. Sadece Furkân 25/5. âyette "esâtîr" sözü reddedilmektedir. Halefullah, buradaki reddin Kur'ân'da esâtîrin varlığıyla ilgili olmadığı kanaatindedir. Ona göre bu red, müşriklerin vahyin kaynağıyla ilgili iddialarına cevaptır.[417] Halefullah, söz konusu gerekçelerden dolayı Kur'ân'da mitolojinin varlığını sakıncalı görmediğini ifade etmektedir. Bu görüşünün de Kur'ân naslarıyla çelişmediğini zikretmektedir.[418]

Kanaatimizce, Halefullah'ın ilgili âyetlerdeki "esâtîr" kelimesinden hareketle mitolojik kıssa tasnifi yapması ve Kur'ân'da mitoloji bulunduğunu iddia etmesi pek isabetli bir yaklaşım gibi görünmemektedir. İsabetli olmayan husus Kur'ân'da mitolojinin varlığı meselesi değil, bu görüşün "esâtîr" lafzıyla temellendirilmesidir. Halefullah'ın da ifade ettiği gibi ilgili âyetlerde "esâtîr" ile kastedilen âhiret hayatının ve vahyin inkârıdır. Bu durum, kıssaların gerçekliğiyle ilgili değildir.

Faslı İslâm düşünürü Muhammed Âbid el-Câbirî (1935-2010) de Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği meselesinde Halefullah ile benzer görüşlere sahiptir. Câbirî, Kur'ân'ın çağdaş edebî ve bilimsel anlamıyla bir hikâye ve tarih kitabı değil, dinî davet kitabı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân kıssalarının hedefi, darb-ı mesel ve ibrettir. Bundan dolayı tarihsel gerçeklik meselesini ortaya atmanın anlamı yoktur. Kur'ân kıssalarındaki gerçeklik, ibrettir.

---

[413] Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 199.
[414] En'âm 6/25; Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Mü'minûn 23/83; Furkân 25/5; Neml 27/68; Ahkâf 46/17; Kalem 68/15; Mutaffifîn 83/13.
[415] Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 201-203.
[416] Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 204.
[417] Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 205.
[418] Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, s. 207.

Kur'ân kıssaları hayalî anlatımlar değildir. Aksine, Araplarca meşhur tarihî hâdiselerden bahsetmektedir.[419] Tarihî gerçeklik ise kendi başına ayrı bir gerçeklik değil semâvî kitapların anlattığı kutsal tarihin bir parçasıdır.[420]

Câbirî bir taraftan Kur'ân kıssalarının hayal ürünü olmadığını belirterek ve kutsal tarihe vurgu yaparak zımnen kıssaların tarihî gerçekliğini ifade etmektedir. Öte yandan bu gerçekliğin ölçütünün dinleyenin muhayyilesi ve ufku olduğunu dile getirmektedir. Câbirî'nin görüşüne göre kıssa dinleyiciyi etkiliyorsa gerçektir.[421] Câbirî, kıssaların gerçekliğini dinleyicinin etkilenmesi gibi sübjektif bir etmene bağlamaktadır. Câbirî'nin Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği meselesinde net bir görüş ortaya koyamadığı söylenebilir. Nitekim bu husus son dönemde Câbirî üzerine çalışan araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir. Söz konusu değerlendirmeye göre Câbirî'nin bu meseledeki görüşü içerik olarak net değildir. Ayrıca Kur'ân'da eksiklik-fazlalık meselesindeki gibi titizlikten yoksundur.[422]

Sonuç olarak, Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği tartışmasının modern döneme ait bir mesele olduğu açıkça görülmektedir. Batı'da kutsal metin tenkidi ve demitolojizasyon düşüncesiyle filizlenen bu mesele, İslâm dünyasında da karşılık bulmuştur. Modern dönemde Ahmed Han, Abduh, İkbal, Esed, Halefullah ve Câbirî bu meselede benzer izahlarda bulunmuşlardır. Tüm bu âlimlerin birleştiği ortak nokta Kur'ân'ın dinî-ahlâkî bir kitap olması, kıssaların en önemli yönünün ise muhataba ibret vermesidir. Bu bağlamda tarihsel gerçeklik meselesi önemsenmemiştir. Kıssalar bazen sembolik bazen edebî anlatımlar olarak görülmüş ve yorumlanmıştır. Bu yorumlarda da müfessirlerin birbirinden etkilendikleri çok barizdir. Batı'da ve İslâm dünyasında kıssaların tarihî gerçekliğine değil evrensel mesajına vurgu yapılması, dinî kaygılarla ve iyi niyetle ortaya çıkmış yaklaşımlardır. Ortak amaçları, kutsal metni modern insanın zihnine yaklaştırmaktır.

Nüzûl döneminde kıssaların tarihî gerçekliğine dair bir tartışma meydana gelmemiştir. Müşrikler tarafından Kur'ân kıssaları herhangi bir reddiyeye maruz kalmamıştır. Daha önce ifade edildiği üzere müşriklerin *esâtîrü'l-evvelin* şeklindeki reddiyeleri Furkân 25/5. âyette vahyin kaynağına; diğer âyetlerde ise âhiret hayatına yöneliktir. Diğer bir deyişle, ilgili âyetlerde herhangi bir tarihî kıssa yalanlanmamıştır.

---

[419] Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm,* s. 259.
[420] Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm,* s. 259-260.
[421] Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm,* s. 258.
[422] Coşkun, Muhammed, *Kur'ân Yorumunda Yeni Bir Ufuk Câbirî ve Tefsir Anlayışı,* Fikir Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 160.

Bu noktada, kıssalar bağlamında Âl-i İmrân 3/62, Mâide 5/27, Kehf 18/13 ve Kasas 28/3. âyetlerde kullanılan "hak" tabirine değinmek faydalı olacaktır. Âl-i İmrân 3/59-61. âyetlerde Hz. İsa'nın yaratılışı Hz. Âdem'e benzetilmektedir. Hz. Peygamber ile Hz. İsa'nın kimliğine dair tartışan Hristiyanlar lanetleşmeye çağrılmaktadır. 62. âyette ise Hz. İsa'nın gerçek kimliği hakkında "**قصص الحق**" tabiri kullanılmaktadır. Mâide 5/27. âyette Hz. Âdem'in iki oğlunun, Kehf 18/13. âyette Ashâb-ı Kehf'in, Kasas 28/3. âyette ise Hz. Musa ve Firavun'un haberi "**با لحق**" şeklinde nitelendirilmektedir.[423]

İlgili âyetlerdeki söz konusu tabiri Mâtürîdî, Begavî, İbnü'l-Cevzî, Râzî ve Kurtubî çoğunlukla "doğruluk, gerçeklik" şeklinde yorumlamıştır.[424] Râzî ise Mâide 5/27. âyetin yorumunda bu tabire dair dört farklı görüş zikretmiştir. Bunlardan ikisi dikkat çekicidir. Bu yorumlardan birinde söz konusu tabir "ibret", diğerinde ise "Tevrat ve İncil'e muvafıklık" şeklinde açıklanmıştır.[425]

Kanaatimizce, ilgili âyetlerdeki "**با لحق**" lafzıyla kastedilen "gerçeklik" tarihî gerçeklikten ziyade salt gerçekliktir. Diğer bir deyişle, vahyin gerçekliğidir. Nitekim Mukâtil Mâide 5/27. âyette "**با لحق**" tabirini "senin (Hz. Peygamber'in) nübüvvetini bilsinler" şeklinde izah etmiştir.[426] Yine yukarıdaki "Tevrat ve İncil'e muvafıklık" görüşü de bu bağlamda değerlendirilebilir. İlgili âyetlerdeki "**با لحق**" lafzını kıssaların tarihî gerçekliği bağlamında yorumlamak pek isabetli görünmemektedir. Çünkü Kur'ân'da anlatılan tarih, yalın bir tarih değildir. Tevhîd-şirk mücadelesinin ön planda olduğu dinî-ahlâkî bir tarihtir.[427]

Kur'ân hiçbir dinî toplumun tarihi değildir. Kur'ân'da herhangi bir etnik grubun sîreti ve devletleşmesi tasvir edilmemektedir. Milletlerin iktidar ve helâkinin bazı nedenlerine değinilmektedir. Bunlar çoğunlukla ideolojik ve psikolojiktir. Bu nedenlerden kaynaklanan

---

[423] İbnü'l-Cevzî "el-hak" kelimesinin "doğru" ve "isabetli" anlamlarına geldiğini kaydetmektedir. Zıddı bâtıldır. Râgıb el-İsfahânî ise kelimenin aslının "mutâbakat" ve "muvâfakat" olduğunu ifade etmekte; bu kelimenin Allah'ın ismi, sıfatı ve fiilleri hakkında kullanıldığında "hikmete uygunluk" anlamına geldiğini belirtmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır,* s. 265; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 132. Kur'ân'ın dinî-ahlâkî bir mesaj olmasından hareketle Kur'ân'daki "el-hak" kavramının da aynı anlam içeriğine sahip olduğu düşünülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Güler, İlhami, "el-Hak Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 43, sayı: 2 (2002), s. 202-209, ss. 201-209.

[424] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 392, VII, 142, VIII, 146; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* V, 156, VI, 189; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* II, 332, V, 115; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXI, 98, XXIV, 225; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* VII, 408, XVI, 229. Elmalılı M. Hamdi de Mâide 5/27. âyetteki "**با لحق**" tabirini "tarihî gerçeklik" anlamında açıklamaktadır. Bu ifadeyle hâdisenin efsanelere değil, zâtî gerçekliğine dikkat çekildiğini belirtmektedir. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* III, 242.

[425] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XI, 210.

[426] Mukâtil, *Tefsîr,* I, 468.

[427] Watt da İncil ve Kur'ân'daki tarihi bugün yazılan seküler tarihten ayırarak "kutsal tarih" şeklinde adlandırmaktadır. Ona göre kutsal tarihin en belirgin özelliği hâdiselerde Tanrı'nın etkinliği ve denetleyici işlevidir. Bkz. Watt, W. Montgomery, *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık,* çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 171-172.

ahlâkî tavır ve alışkanlıkları tahlil edilmektedir. Kur'ân dinsel ve siyasal tarihin bazı olgularına yer vermektedir. Ancak Kur'ân'ın meselesi, olguların kendisinden ziyade işaret ettiği ahlâktır.[428]

Nitekim Sebe' 34/16. âyette bahsedilen Arim seli, Ashâbü'l-Uhdûd (Burûc 85/4-10) ve Ashâbü'l-Fil (Fil 105/1-5) hâdiseleri, kıssalarda salt tarihten ziyade dinî-ahlâkî mesajın ön planda olmasına örnek teşkil etmektedir. Çünkü ileride detaylıca yer verileceği üzere son iki hâdise siyasî ve ekonomik kaygılarla meydana gelmiştir. Fakat ilgili âyetlerde bu kıssalar tevhid-şirk bağlamında zikredilmektedir. Nitekim kıssaların temel amacı tarihî hâdiseleri ayrıntılarıyla ortaya koymak değil, ibret ve mesajdır. Bu gayeye katkı sunmayan şahıs, zaman, mekân ve kronolojik tertip gibi unsurlar önemsenmemektedir.[429] Dolayısıyla, Kur'ân kıssalarında yalın bir tarihten ziyade dinî-ahlâkî düzeyde yorumlanan bir tarihe yer verilmektedir. Kanaatimizce, Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğinin tespiti "**با لحق**" tabiriyle ilgili değildir. Bu tespit kıssalarda yer verilen unsurlar, tarihî rivayetler ve arkeolojik çalışmalardan hareketle dönemin coğrafî, sosyal, siyasî, dinî, ticarî açıdan değerlendirilmesiyle ortaya konulabilir.

Sonuç olarak, kıssalar, özellikle "tarihî kıssalar" şeklinde sınıflandırılan peygamber kıssaları gerçektir. Ancak bu gerçeklik yalın değil dinî-ahlâkîdir.

Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği tartışması bağlamında mitoloji meselesine de değinmek gerekmektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, kıssaların tarihî gerçekliği Bultmann'ın demitolojizasyon fikrinin etkisiyle İslâm dünyasını da etkilemiştir. Bu bağlamda mitolojinin tanımı ve işlevi, Kur'ân'da var olup olmadığı, kutsal metinlerin mitolojiden arındırılmasına nasıl yaklaşılması gerektiği meselelerine değinmek gerekmektedir.

Mitoloji, Yunanca "mythos" ve "logos" kelimelerinin birleşminden müteşekkildir. Mythos, "masal", "öykü" ve "efsane"; logos ise "söz" ve "bilim" anlamlarını içermektedir. Mitoloji ise hem mitlerin tamamına verilen isim hem de onları araştıran bilimsel bir disiplindir.[430] Mit hakkında ise farklı tanımlamalar yapılmıştır. İskoçyalı antropolog J. G.

---

[428] Sıddıkî, Mazharuddîn, *Kur'ân'da Tarih Kavramı,* çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yayınları, İstanbul 1990, s. 62.

[429] Şengül, "Kıssa", *DİA,* XXV, 500. Sebe' halkı kıssasının dinî ve tarihî okunuşuna dair detaylı bilgi ve değerlendirme için bkz. Dindi, "Kur'ân'ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Seylü'l-Arim Örneği", s. 107-119.

[430] Taş, İsmail, "Mit ve Mitik Düşüncenin Yapısı", *Dinî Araştırmalar,* cilt: 3, sayı: 8 (2000), s. 57, ss. 57-72. Mitoloji disiplinine yönelik çalışmalar Batı'da XVIII. yüzyılda başlamıştır. XIX. yüzyılda ise muazzam seviyelere ulaşmıştır. Bu çalışmalarda din ve sanat ilk sıralarda yer almaktadır. Bununla birlikte, mitolojinin insan hayatındaki rolüne dair çok sayıda inceleme mevcuttur. Bkz. Tökel, Dursun Ali, "Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü", *Milel ve Nihal,* cilt: 6 sayı:1 (2009), s. 165, ss. 165-193.

Frazer'e (1854-1941) göre mit, ilkel dinin bir parçasıdır.[431] Polonyalı antropolog Bronislaw Malinowski'ye (1884-1942) göre mit, bir simge değil, nesnesinin doğrudan ifadesidir. Bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklama değil, uzak geçmişteki bir gerçekliğin anlatı biçiminde yeniden yaşatılmasıdır.[432] Paul Tillich'e göre mitler, ilahî-beşerî yüzleşmesine dair hikâyelerde toplanmış iman sembolleridir.[433] Dinler tarihçisi ve filozof Mircea Eliade'ye (1907-1986) göre ise mit, kutsal bir öyküdür.[434] Eliade'ye göre mit, her zaman bir yaratılışın öyküsüdür. Eliade'nin ifadesiyle mit, bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatmakta ve gerçekten olup bitenlerden söz etmektedir.[435]

Mitin kutsallığı ve gerçekliği bağlamında Malinowski de Eliade ile benzer görüşe sahiptir. Malinowski, mitin ilkel bir toplulukta var olduğu haliyle sadece anlatılan bir öykü değil, yaşayan bir gerçeklik olduğunu düşünmektedir. Mitler, romanlardaki gibi kurgu karakterler değildir. Mitler, eski zamanlarda geçmiştir. Ancak mitoloji, o günlerden beri dünyayı ve insanın yazgısını sürekli etkileyen bir gerçekliktir. Malinowski'ye göre yaratılışı, ilk günahı ve Hz. İsa'nın fedakârca ölümüyle gelen kurtuluşu anlatan İncil öyküsü bir Hristiyan için ne ifade etmekteyse mit de ilkeller için aynıdır.[436]

Mitler insan hayatında pek çok işleve sahiptir. Özellikle ilkel kültürlerde mitler, inancın bir ifadesidir. Hem insan ahlâkını korumakta hem de ona güç vermektedir.[437] Mitlerin sosyal işlevi ise insanlara yetiştikleri toplumun önemli tanrılarını, geleneksel tarihlerini, âdetlerini ve sınıf yapılarının kökenini anlatmasıdır.[438] Aynı zamanda mitler, insanın çevresini, maddî âlemi ve günlük hayatında yaşadığı hâdiseleri algılaması yönünde de işlev görmektedir.[439] Bu bağlamda mitlerin teşekkül ettiği dönemdeki insanların hayatı anlama ve yorumlama çabası olduğu düşünülebilir. Mitolojinin insan hayatındaki işlevleri, dinî, tarihî ve kültürel anlamdaki

---

[431] Segal, Robert A., *Mit,* çev. Nursu Örge, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2012, s. 39.
[432] Malinowski, Bronislaw, *Büyü, Bilim ve Din,* çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 105.
[433] Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri,* çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 55.
[434] Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri,* çev. Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul 2001, s. 15. Max Müller'in (1823-1900), Durkheim'ın (1858-1917), Carl Gustav Jung'un (1875-1961) ve Ananda Coomaraswamy'ın (1877-1947) mit tanımları hakkında bkz. Campbell, Joseph, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu,* çev. Sabri Gürses, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 416.
[435] Eliade, *Mitlerin Özellikleri,* s. 16.
[436] Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din,* s. 104. Erich Fromm (1900-1980) ise mitleri inanç değeri olarak görmemektedir. Ona göre mitler, insanın kendini anlamasına katkı sağlayan sembolik anlatımlardır. Ancak insanın materyalizme ve kapitalizme kurban edilmemesi için mitlere ihtiyaç vardır. Bkz. Karacoşkun, *Kutsal Metin Seküler Analiz,* s. 36-37.
[437] Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din,* s. 105.
[438] Frye, Northrop, *Kudretli Kelimeler,* çev. Selma Aygül Baş, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 57.
[439] Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında,* Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 27.

önemini de gözler önüne sermektedir. Bu önem çift taraflıdır. Diğer bir deyişle, bir dini, medeniyeti ve kültürü tanımak bunların mitolojisini bilmeye bağlıdır.[440]

Mitlerle kıssalar arasında da bir bağlantıdan söz etmek mümkündür. Çünkü kıssalarda hem tarihî verilerle desteklenen hem de evren ve insanın yaratılışı gibi metafizik âleme yönelik hâdiseler zikredilmektedir.[441] Yaratılış ve tufan hâdisesi bu duruma örnek teşkil etmektedir. Söz konusu hâdiseler hem ilahî kitaplarda[442] hem de Mısır, Sümer, Babil ve Asur mitlerinde yer almaktadır.[443]

Mitolojiler ve kutsal kitaplardaki kıssaların benzerliği etkilenme problemini de gündeme getirmiştir. Bu meselede farklı görüşler mevcuttur. Kutsal kitap teorisine göre tüm mitolojik anlatımlar kutsal kitaplardan alınmıştır. Bu teoriye göre gerçek hâdiseler bozulsa ve kimlikler gizlense de Herkül Samson'un; Arion Hz. Yunus'un karşılığıdır.[444] Bu teorinin aksine Joseph Campbell gibi araştırmacıların çoğu ise kutsal metinlerin mitolojilerden etkilendiği kanaatindedirler. Özellikle Campbell mitolojiye dair eserlerinin genel adını *The Mask of God (Tanrıların Maskeleri)* koyarak bu konudaki tavrını açıkça göstermiştir.[445] Kutsal kitaplardaki kıssalar ile farklı kültürlerdeki mitolojiler arasında benzerlikler mevcuttur. Ancak aralarındaki en önemli fark kaynak düzeyindedir. Nitekim kutsal kitaplar ilahî vahye dayanmaktadır. Mitolojiler ise insan ürünüdür. Bu bağlamda kıssaların dinî, mitolojilerin ise kültürel ögeler olduğu söylenebilir.

Kanaatimizce, ilahî kitaplardaki kıssalar ve mitolojik anlatımdaki benzerlikler etkilenme düzeyinde açıklanmamalıdır. Bu benzerlikler, ilahî kitapların nâzil olduğu vahyin ilk muhataplarının kültürel ögelerine yer verilmesi şeklinde anlaşılabilir. Bu duruma Tevrat ve Kur'ân'daki İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'nın yokluğunda Sâmirî'nin yaptığı buzağı heykeline

---

[440] Şeriati, Ali, *Medeniyet Tarihi I*, Fecr Yayınları, Ankara 2013, s. 109-110.

[441] Gündüz, Şinasi, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal,* cilt: 6, sayı: 1 (2009), s. 21, ss. 9-26.

[442] Dünyanın yaratılışı için bkz. Yaratılış 1: 1-26, 2: 1-3; En'âm 6/101, A'râf 7/54, Yunus 10/3, Hûd 11/7, Hicr 15/85, Nahl 16/3, Enbiyâ 21/30, Furkân 25/59, Secde 32/4, Fussilet 41/11, Kâf 50/38, Hadîd 57/4, Talâk 65/12. Tufan için bkz. Yaratılış 6: 1-22, 7: 1-24, 8: 1-22; Hûd 11/36-48, Mü'minûn 23/27-29, Şuarâ 26/119-120, Kamer 54/11-14, Nûh 71/25.

[443] İlgili mitlerin farklı kültürlerdeki anlatımlarına dair bkz. Hart, George, *Mısır Mitleri,* çev. Mehmet Sait Türk, Phoenix Yayınevi, Ankara 2012, s. 13-44, 71-77; Kramer, Samuel Noah, *Sümer Mitolojisi,* çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 66-85, 173-177; Mackenzie, Donald A., *Babil ve Asur Mitleri,* çev. Nisan Benzergil, İlya Yayınevi, İzmir 2013, s. 169-192, 219-244.

[444] Tökel, "Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü", s. 167.

[445] Tökel, "Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü", s. 169. Din ve mitosun etkileşimine dair iki görüş mevcuttur. Bunlardan biri, ilk önce mitosların var olduğunu ve insanın zihinsel evrimi sonucunda onların olgunlaşarak dinî formlar haline geldiğini öne sürmektedir. Diğeri ise dinden mitosa doğru bir hareketliliğin varlığını savunmaktadır. Bu görüşe göre dinî öğretilerin bozulması sonucunda mitoslar oluşmuştur. Bu görüşler hakkında detaylı bilgi için bkz. İnanlar, M. Zafer, *Din-Mitos İlişkisi: Dinin Kökenine Dair Bir İnceleme* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2002, s. 68-78.

tapması[446] kıssası örnek teşkil etmektedir. Bu kıssa Antik Mısır'daki boğa kültüyle irtibatlandırılmaktadır.[447]

Mısırlılar için hayvanlar gizemli kader ortakları ve özellikle onlara tuhaf gelen görünümleri nedeniyle tapılmaya değer; doğaüstü güçleri içlerinde barındıran ve insanüstü duyulara sahip varlıklardı.[448] Mısır inanç sisteminde Apis, Mnevis, Buchis ve Hathor gibi pek çok boğa kültü yer almaktaysa[449] da en önemlisi Apis boğasıdır. Mısırlıların inancına göre Apis, Memphis'in yaratıcı tanrısı Ptah'ın tezahürü ya da yaşayan imajıdır ve "Ptah'ın oğlu veya müjdesi" şeklinde isimlendirilebilir. Apis, insanlık ve Memphis'in tanrısı arasında aracı konumundadır. Annesi İsis'tir. Alnındaki küçük üçgen beyaz leke dışında siyahtır. Boynuzları arasında güneş simgesi mevcuttur. Sırtında akbaba tanrıçasının koruyucu kanatları vardır. Yaşadığı süre zarfında festivaller Memphis'te düzenlenmektedir. Bu festivallerde toplumdaki yüksek rütbeliler Apis'i tapınağın penceresinden görebilmektedir. Apis'in ölümü üzerine Mısır kendi kralını kaybetmiş gibi yasa bürünmektedir.[450] Apis boğası simgesi, Firavun kültü için çok önem taşıyan kurban edilen tanrının temel temasıdır. Bu boğa, yirmi beş yaşında törenle kesilmekte, mumyalanmakta ve Sakkara nekropolisinde "serapeum" olarak bilinen kayaya oyulmuş mezara gömülmektedir. Hemen o an tanrı yeni bir boğada yeniden doğmaktadır.[451]

Yahudi kaynaklarında da Apis boğa kültünün ortaya çıkışına dair rivayetler kaydedilmektedir. Bu rivayetlere göre İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından çok önce

---

[446] Mısır'dan Çıkış 32: 1-35; Tâ-Hâ 20/83-97. İsrâiloğulları'nın buzağıya tapmalarına Sâmirî'nin adı geçmeksizin atıf yapılan âyetler için bkz. Bakara 2/51, 54, 92-93; Nisâ 4/153; A'râf 7/148, 152. Ayrıca Çölde Sayım 19: 1-10 ve Bakara 2/67-76'da zikredilen İsrâiloğulları'ndan sığır kurban etmelerinin istenmesi hâdisesi Antik Mısır'daki Apis boğa kültüyle ilişkilendirilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Tökel, "Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü", s. 184-185.

[447] Sadece Mısır'da değil Orta ve Yakın Doğu'da, Hindistan ve Anadolu'da da inek, boğa, buzağı gibi hayvanlara tapıldığı öteden beri bilinen bir husustur. Eski Mısır'da başlangıçta boğaların tahıl tanrısı Osiris'in bedenleşmiş şekillerinden veya çoban bir halkın taptığı kutsal sığırların soyundan geldiğine inanılmaktadır. Mısırlılar ineğe çok üst düzeyde bir saygı duymaktaydı. İsis ineği, Osiris ise boğayı temsil etmekteydi. Bkz. Albayrak, Kadir, "İsrâiloğulları'nın 'Altın Buzağı'sı ve 'Kızıl İnek'i", *Bilimname: Düşünce Platformu,* cilt: 2, sayı: 5 (2004), s. 92, ss. 91-103.

[448] Friedell, Egon, *Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi,* çev. Ersel Kayaoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 135.

[449] Mnevis, Buchis ve Hathor boğa kültleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Meral, Yasin, *Sâmirî'nin Buzağısı,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 47-48.

[450] Hart, George, "Apis", *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses,* Taylor&Francis, London 2005, s. 29-30, ss. 29-31. Hristiyanlıktaki teslis inancı da Mısırlılar için kabul edilmesi zor bir inanç değildi. Mısırlılar teslis inancını yalnızca kendi üçlülerinin bir yansıması olarak kabul etmiş olmalıdır. Eski Mısır'da tüm önemli kentlerin kendine özgü bir üçlüsü vardı. Bunların en ünlüsü Osiris, İsis ve Horus'tur. Osiris'in ölümünden sonra dirilişi Hz. İsa'nın dirilişine benzemektedir. İsis ve Horus da anne ile çocuğu andırmaktadır. Bunun yanı sıra Hz. İsa'nın mucizevî doğumu da Mısırlılar için yeni bir durum arz etmemektedir. Çünkü Mısır mitolojisinde yaratılış tanrısı Ptah, kendi kutsal ruhunu bakire bir ineğe üflemiş ve tanrı Apis doğmuştur. Bkz. Atiya, Aziz S., *Doğu Hristiyanlığı Tarihi,* çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz-Basım Yayın, İstanbul 2005, s. 32-33.

[451] Campbell, Joseph, *Doğu Mitolojisi: Tanrının Maskeleri II,* çev. Kudret Emiroğlu, Islık Yayınları, İstanbul 2015, s. 99. Apis kültüne dair detaylı bilgi için bkz. Wilkinson, Richard H., *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları,* çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Alfa Yayınları, İstanbul 2016, s. 170-172.

yaşayan Apis adlı çok meşhur bir sihirbaz vardır. Apis, her yıl belirli bir günde sabahleyin Nil'den uçan bir boğa çıkarır. Bu sihirbazın ölümünden sonra Mısırlılar bu günü onun anısına şarkılar söyleyerek ve buzağının etrafında dönerek kutlamaya başlarlar.[452]

Görüldüğü üzere Apis boğası kültü hem Antik Mısır inancında hem de Yahudi kaynaklarında zikredilmektedir. Söz konusu kıssa İsrâiloğullarıyla ilgilidir ve onların uzun süre Mısır'da yaşadıkları bilinmektedir. Bunun yanı sıra, Tâ-Hâ 20/87-88. âyetlerde buzağı heykelini yapan Sâmirî Mısır'la irtibatlandırılmakta ve Sâmirî'nin Kirmanlı olup Mısır'a yerleştiği nakledilmektedir. Yine Sâmirî'nin sığıra tapan bir kavme mensubiyeti zikredilmekte;[453] İsrâiloğullarıyla beraber müslümanlığını izhar etse de gönlünde sığıra tapma sevgisi taşıdığı bildirilmektedir.[454]

Esed'e göre ise Sâmirî, Hz. Musa'nın dinini benimseyen ve Mısır'dan çıkışlarında İsrâiloğulları'na katılan pek çok Mısırlıdan biridir. Esed, Sâmirî tabirinin de Eski Mısır dilinde "ecnebi" ya da "yabancı" anlamına gelen "shemer" sözcüğüyle akrabalığını mümkün görmektedir. Aynı zamanda Esed, Sâmirî'nin işe Apis figürünün bir yankısı niteliğindeki altın buzağıya tapınma eylemiyle başlamasını görüşüne delil sunmaktadır.[455] Yine, modern araştırmalarda Sâmirî kelimesinin Arapça veya İbranca değil Antik Mısır diline ait olduğu belirtilmektedir. Mısır dilinde "sa (oğul)", "meri (sevgili/değerli)" anlamındadır ve böylece Sâmirî de "sevgili oğul" demektir.[456]

Sâmirî kelimesinin ve Sâmirî'nin kimliğinin Antik Mısır ile irtibatlı olduğu görülmektedir. İsrâiloğulları'nın da uzun müddet Mısır'da yaşamaları onların boğa kültüne aşinalığına yorumlanabilir. Nitekim İbn Âşûr da Sâmirî'nin buzağı heykeli yapmasını Apis kültüyle açıklamıştır. İbn Âşûr'un değerlendirmesine göre İsrâiloğulları Mısır'da Apis boğasına ibadet etmeye alışkınlardı. Bu yüzden Sâmirî'nin yaptığı heykeli mâbûd olarak görmüşlerdir.[457]

Bununla birlikte, günümüzde yapılan bir çalışmada Sâmirî'nin yaptığı buzağı heykelinin Apis değil Hathor boğa kültüyle irtibatlı olduğu belirtilmiştir. Çünkü Hathor, aşk, neşe, dans ve şarap tanrıçası olarak bilinmektedir. Aynı zamanda Hathor, Mısır kayıtlarında altınla özdeşleştirilmiş ve "altınların kraliçesi" diye nitelendirilmiştir. Ayrıca Hathor,

---

[452] Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı,* s. 48.
[453] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXII, 101.
[454] İbn Kesîr, *Tefsîr,* IX, 363.
[455] Esed, *Kur'ân Mesajı,* 533 (70. dipnot).
[456] Sâmirî kelimesinin anlamına dair detaylı bilgi için bkz. Meral, Yasin, "Senin Derdin Neydi Ey Sâmirî? (20/Tâ-Hâ: 95)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 58, sayı: 2 (2017), s. 184, ss. 183-192.
[457] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XV, 287.

"madenlerin tanrıçası" ve "yabancı toprakların tanrısı" şeklinde tavsif edilmiştir. İsrâiloğulları'nın buzağı heykelinin yapımından sonra etrafında dans etmeleri, buzağının yeni geldikleri topraklarda ve altından yapılması Hathor kültürüyle irtibatlandırılmıştır.[458]

Sâmirî'nin kimliğinin Mısır'la irtibatı, İsrâiloğulları'nın uzun süre Mısır'da yaşamaları ve Mısır inancında Apis kültü öne çıksa da pek çok boğa kültünün mevcudiyeti buzağı yapımında Mısır kültüründen etkilendiklerine hamledilebilir. Bu durumu Kur'ân'da mitolojik ögenin mevcudiyetine yormak mümkündür. Dolayısıyla kutsal kitapların anlaşılmasında nâzil oldukları toplumların mitolojisini bilmek önem arz etmektedir. Çünkü mitoloji, toplumların kültürel birikimidir.[459] Bu bakımdan kutsal metinleri anlamak için gönderildikleri toplumların, Kur'ân özelinde ise vahyin ilk muhataplarının kültür ve mitolojilerinin bilinmesi oldukça önemlidir. Dolayısıyla, söz konusu hususlara dikkat etmek kutsal kitapların daha sağlıklı anlaşılması ve yorumlanmasına da katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak, Kur'ân'da "mitolojik kıssa" değil mitolojik ögenin varlığından bahsedilebilir. Kanaatimizce, Kur'ân'da veya diğer kutsal kitaplarda mitolojik ögelerin varlığı herhangi bir sakınca oluşturmamaktadır. Çünkü mitoloji, daha önce de vurguladığımız gibi ilk dönem insanlarının dünyayı ve hayatı anlamlandırma çabasıdır. Bununla birlikte, pek çok kültürde de kutsal sayılmaktadır.

1.5. Kur'ân Kıssaları Sîret İlişkisi

Kur'ân kıssaları Hz. Peygamber'in en önemli tebliğ metodlarından biridir. Aynı zamanda kıssalar Hz. Peygamber'in eğitilmesi, yönlendirilmesi, ona moral verilmesi ve geçmiş tecrübelerden ders alması hususunda önem arz etmektedir. Kur'ân'ın yaklaşık üçte ikisini oluşturan kıssalar, Mekkî sûrelerde daha geniş hacimlidir. Yine Mekke döneminde davet sürecinde büyük bir işleve sahiptir. Kıssaların muhteva ve çeşitliliği ise müşriklerin Ehl-i kitabla ilişkileriyle irtibatlı olarak gelişmiştir.[460]

Daha önce belirttiğimiz üzere Kur'ân kıssalarının büyük bir kısmı Hz. Peygamber ve nüzûl dönemi Arapları tarafından bilinmektedir. Bu durum vahyin ilk muhataplarının

---

[458] Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı,* s. 53.

[459] Günümüzdeki bazı çalışmalarda Kur'ân'da mitoloji olarak nitelendirilebilecek unsurların bulunmadığı zikredilmektedir. Bununla birlikte, İslâmî kaynaklara yabancı menşeli bilgi ve mitolojilerin girdiği dile getirilmektedir. İsrâiliyyât meselesi de bu bağlamda değerlendirilmektedir. Bkz. Arpaguş, Hatice Kelpetin, "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm ve Kültürel Miras", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 25 (2003/2), s. 14, ss. 5-24.

[460] Kılınçlı, *Nüzul Sürecinde Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri -Mekke Dönemi-,* s. 204.

kıssalardan ibret alması hususunda önemlidir. Sadece ilk muhatapların değil tüm insanların Kur'ân kıssalarından ibret alması beklenmektedir. Hem bu hedefin gerçekleşmesi hem de Kur'ân kıssalarının daha iyi anlaşılabilmesi onların Hz. Peygamber'in sîreti eşliğinde okunmasıyla mümkündür.

Kur'ân kıssalarının aslî mana ve maksatları, nüzûl dönemindeki tarihî tecrübede saklıdır. Bunun nedeni ise her anlamlı söz gibi Kur'ân'ın da asıl mana ve maksadını bir bağlam içerisinde taşımasıdır.[461] Kıssalardaki esas mana ve maksatların daha sağlıklı tespiti için Hz. Peygamber'in sîretinin ve nüzûl sürecindeki Mekke-Medine dönemlerinin dikkate alınması gerekir. Zira vahyin nüzûlü tarih, zaman ve mekân gibi unsurlardan bağımsız olmadığından Kur'ân'daki her kıssa nüzûl ortamıyla doğrudan irtibatlı anlamlar içermektedir.[462]

Nitekim Kur'ân'da geçmiş peygamber ve kavimlerin kıssaları anlatılırken sık sık Hz. Peygamber dönemindeki muhataplara dönüş yapılmaktadır. Bu dönüş ya direkt onlara hitapla ya da gaib zamirler kullanılarak gerçekleşmektedir. Zikredilen husus Kur'ân kıssalarının ilk muhatapların durumuyla bire bir örtüşecek şekilde anlatıldığını gösterir niteliktedir. Örneğin Kamer 54/41-42. âyetlerde vaktiyle Firavun hanedanına da peygamberler geldiği bildirilmekte; onların ise bu peygamberleri yalanladıkları ve cezalandırıldıkları haber verilmektedir. Kamer 54/43. âyette ise Mekkeli müşriklere hitap edilmekte ve *"Söyleyin bakalım sizin kâfirleriniz onlardan daha mı güçlü ki?!"* diye sorularak uyarılmaktadırlar.[463]

Yine Kur'ân'da Hz. Peygamber'e kıssası anlatılan peygamberlerin yolundan gitmesi, onların üslûp ve yöntemlerini kullanması tavsiye edilmiştir. Söz konusu örnekliğin gerçekleşebilir olması için anlatılan kıssalarla Hz. Peygamber'in sîretindeki durum arasında bir benzerlik ve yakınlık olmalıdır. Nitekim En'âm 6/90. âyette peygamberlerin Allah'ın vahiyle rehberlik edip doğru yolda sabitkadem kıldığı kişiler olduğu belirtilmiş ve Hz. Peygamber'den onların yolundan gitmesi istenmiştir. Aynı zamanda Ahkâf 46/35. âyette Hz. Peygamber'e sabır ve sebat sahibi peygamberler gibi Allah yolunda karşılaştığı sıkıntılara göğüs germesi tavsiye edilmiştir.[464] Bu nedenle zikredilen hususlar kıssa-sîret ilişkisine hamledilebilir.

Endülüslü Mâlikî fâkihi Şâtıbî (ö. 790/1388) sözün sevk şekillerinin hal, zaman ve olaylara göre değişiklik arz ettiğini belirtmiş ve Mü'minûn sûresini bu bağlamda ele almıştır.[465]

---

[461] Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti,* s. 205.
[462] Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti,* s. 214.
[463] Ay, Mahmut, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, s. 94-95.
[464] Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak,* s. 96-97.
[465] Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât,* nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, I-VI, Dâru İbni Affân, Huber 1997, IV, 266-274.

İlgili sûrenin incelenmesinden sonra kıssa-sîret ilişkisine hamledilebilecek açıklamalarda bulunmuştur. Şâtıbî'nin değerlendirmesine göre Mü'minûn sûresinde Nûh, Hûd, Sâlih, Lût, Şuayb, Musa ve Harun gibi peygamberlerin kıssaları anlatılmıştır. Bunun sebebi, Hz. Peygamber'i teselli etmek ve onun yüreğini güçlendirmektir. Çünkü Hz. Peygamber, kâfirlerin inadı ve kendisini çeşitli şekillerde yalanlamasıyla karşılaşmıştır. Bundan dolayı Kur'ân'da kıssa onun yaşadığı hâdiselere benzer şekilde zikredilmiş ve aynı kıssa durumun değişmesine göre farklı şekillerde anlatılmıştır.[466]

Örneğin Mekkî sûrelerde ağırlıklı olarak tevhid bağlamında Hz. İbrahim'in putperestlikle mücadelesine yer verilmiştir.[467] Medenî sûrelerde ise yine Hz. İbrahim'in tevhid inancını benimseyen seçkin kullardan olduğu bildirilmiştir. Bunun üzerinden Yahudi ve Hristiyanların kendi yollarının doğru olduğunu iddia etmeleri eleştirilmiştir. Hz. Peygamber ve müminlerden Hz. İbrahim'in şirkten uzak dinine uymaları emredilmiştir. Yine Yahudi ve Hristiyanların Hz. İbrahim'in kendi dinlerinden olduğuna dair iddiaları tenkid edilmiştir. Hz. İbrahim'in tevhide aykırı her türlü inanca sırt çevirip kendini tam manasıyla Allah'a teslim etmiş bir Müslüman olduğu vurgulanmıştır. Aynı zamanda, Hz. İbrahim'e en yakın insanların Hz. Peygamber ve ona uyan müminler gibi onun izinden gidenler olduğu bildirilmiştir.[468]

Râzî ve Derveze de A'râf sûresinde Kur'ân kıssaları üzerinden Hz. Peygamber'e, müminlere ve kâfirlere verilmek istenen mesajları açıklamıştır.[469] Elmalılı M. Hamdi de Hûd 11/49. âyetin yorumunda kıssaların art arda anlatılmasını her birinin bir başka yönden Hz. Muhammed'in Mekkeli müşriklerle mücadelesine benzemesiyle irtibatlandırmıştır.[470] Söz konusu müfessirlerin bu değerlendirmeleri de kıssa-sîret ilişkisine hamledilebilir.

Kıssa-sîret ilişkisine dikkat çekenlerden biri de Câbirî'dir ve onun ifadesine göre Kur'ân kıssaları ayna mesabesindedir. Bu ayna Muhammedî davete kendi geçmişini, şimdisini ve geleceğini peygamberlerin "kutsal" tarihi boyunca görme imkânı vermektedir. Yine Câbirî, Kur'ân kıssalarının anlatım üslûbunun sadece anlatılan peygamberin hikâyesiyle sınırlı kalmayıp her defasında Muhammedî davetin bir aşamasına uygun düşecek şekilde gerçekleştiğini belirtmiştir.[471]

---

[466] Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 274.
[467] Enbiyâ 21/52-70; Şuarâ 26/70-102; Ankebût 29/16-17, 25; Saffât 37/85-96; Zuhrûf 43/26-28.
[468] Bakara 2/130-135; Âl-i İmrân 3/65-68.
[469] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 152-153; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* II, 430-431.
[470] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* IV, 595.
[471] Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm,* s. 257.

Câbirî sadece Kur'ân kıssalarında bu hususlara dikkat çekmekle kalmamış, *Fehmü'l-Kur'ân* adlı tefsirini de sîret-nüzûl ilişkisine göre kaleme almıştır. Üç ciltlik bu eserin ilk iki cildi Hz. Peygamber'in Mekke, son cildi ise Medine dönemine aittir.[472] Kur'ân yorumunda nüzûl-sîret ilişkisi yöntemini Câbirî geliştirmiştir. Ancak klasik dönemde Taberî, Mâtüridî ve Râzî gibi müfessirler de kıssaları Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatlandırmıştır. Örneğin Taberî, Hz. Yusuf ve kardeşlerinin kıssasında nice ibretler olduğu bildirilen Yusuf 12/7. ayeti şöyle yorumlamaktadır: "Allah bu sûreyi nebisi Muhammed'e kardeşlerinin hasetlerinden dolayı Hz. Yusuf'un sıkıntılar çektiğini, ancak Allah'ın ona ikramda bulunduğunu bilsin ve böylece Kureyşli yakınlarının eziyetleri hususunda teselli olsun diye indirmiştir."[473]

Mâtürîdî de Hz. Nûh'un kavmine tebliğinin anlatıldığı Mü'minûn 23/23. âyetin yorumunda benzer hususa işaret etmiştir. Ona göre Allah'ın ülü'l-azm peygamberlerin haberlerini sürekli tekrarlaması Hz. Peygamber'in daima dikkatli olması içindir. Hz. Peygamber onların kavimlerine nasıl davrandıklarını, kavimlerinin eziyetlerine ve yalanlamalarına nasıl sabrettiklerini bilsin ve onlar gibi davransın. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in kavmi de onu yalanlamak suretiyle amaçlarına ulaşamayacaklarını ve âkıbetin kavimlerinin değil ülü'l-azm peygamberlerin lehine olduğu gibi Hz. Peygamber'in lehine olacağını bilsinler.[474]

Yine Saffât 37/139-148. âyetlerde anlatılan Hz. Yunus kıssası hakkında Râzî de aynı hususa dikkat çekmiştir. Râzî'nin değerlendirmesine göre ilgili sûrede son kıssa olarak Hz. Yunus'un anlatılmasının sebebi, kavminin eziyetlerine sabretmeyip gemiyle kaçması ve sıkıntılara düşmesidir. Bu durum Hz. Peygamber'in kavminden gördüğü eziyetlere sabretmesine sebep olmuştur.[475] Görüldüğü üzere Kur'ân kıssalarını Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatlı okumak klasik dönem müfessirlerinin eserlerinde de yer alan bir hususiyettir.

Günümüzde Hz. Musa kıssasının Hz. Peygamber'in sîretiyle okunuşuna dair yapılan bir araştırmada ilk dönem siyer kaynaklarındaki bilgilerin yanı sıra Mekkeli müşriklerle Medineli Yahudilerin Hz. Peygamber'e gösterdikleri tepkilerle ilgili Kur'ân âyetleri

---

[472] Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm et-Tefsîru'l-Vadıh Hasebi Tertîbi'n-Nüzûl,* I-III, Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, Mağrib 2008.
[473] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIII, 17. Râzî de benzer bir görüş aktarmıştır. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XVIII, 94.
[474] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VII, 463.
[475] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXVI, 163.

mukayeseli biçimde okunmuş ve Hz. Musa kıssasının Hz. Peygamber'in sîretiyle uyumlu olduğu tespit edilmiştir.[476]

Örneğin İslâm'ın gizli tebliğ edildiği dönemlerde tevhid ve adaleti savunan Hz. Musa'nın, şirk ve zulmü savunan Firavun'a hakkı anlatmak için gönderildiği bildirilmiştir. Açık davet döneminde Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i alenen yalanladıklarından bahsedilmiştir. Bu dönemde Hz. Musa'nın da Firavun ve takipçileri tarafından tekzip edildiği zikredilmiştir. Habeşistan hicretine yakın zamanlarda Hz. Musa'nın İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkararak Firavun'un zulmünden kurtarması anlatılmıştır.[477]

Sonuç olarak, Kur'ân kıssalarının aslî mana ve maksatlarını anlamak için onları Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatlandırmak önem arz etmektedir. Bu husus dikkate alınırsa onlardan temel maksatlarının dışında kelâmî ve fıkhî hükümler çıkarılmasının da önüne geçilebilir.

1.6. Genel Değerlendirme

Kur'ân'da kıssa kelimesi ve yakın anlamlı hadîs, haber, nebe', mesel, hikmet ve üstûre (esâtîr) kelimeleri incelendiğinde hepsinin kıssa kelimesiyle ve birbirleriyle irtibatlı oldukları tespit edilmiştir. Kur'ân kıssalarının kaynağı tartışması, temelde vahyin kaynağı meselesine dayanmaktadır. Kur'ân'ın kaynağı meselesinde Batılı araştırmacıların söylemleri de Mekkeli müşriklerin ithamlarıyla benzemektedir. Bunun yanı sıra Batılı araştırmacılar kıssaların kaynağı meselesini de tartışmaya açmışlar; ancak Mekkeli müşrikler bu hususu sorgulamamışlardır.

Mekke'de Ehl-i kitap ve Hz. Peygamber'in ümmîliği meselelerinde ortaya çıkan sonuca göre Mekke'de Hz. Peygamber'i etkileyecek oranda Ehl-i kitap varlığından söz edilemez.

---

[476] Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak,* s. 403. Müellifin esas aldığı ve kendi tespitlerini eklediği nüzûl kronolojisine göre Hz. Musa kıssasının anlatıldığı Mekkî sûrelerde Müzemmil 15-16, A'lâ 18-19, Fecr 10-14. âyetler İslâm'ın gizli tebliğ edildiği (Risâletin I-III. yılları) dönemde; Nâziât 15-25, Furkân 35-36, Hâkka 8-10, Tâ-Hâ 9-99 ve Kehf 60-82. âyetler Habeşistan hicretine yakın zamanlarda (Risâletin IV-V. yılları); Necm 33-37, Burûc 17-19, Kâf 12-14, Kamer 41-42 ve Sâd 12-14. âyetler Habeşistan hicreti başladıktan sonra (Risâletin V-VII. Yılları); Şuarâ 10-68, Neml 7-14 ve Kasas 3-48 ile 76-82. âyetler Boykot zamanında (Risâletin VII-X. yılları); İsrâ 2-8 ile 101-104, Yunus 75-93, Hûd 96-103 ile 110, En'âm 84 ve 154, Mümin 23-46, Fussilet 45, Şûrâ 13-14, Zuhrûf 46-56, Duhân 17-33, Câsiye 16-17, Ahkâf 11-12, Zâriyât 38-40, İbrahim 5-8, Enbiyâ 48-49, Mü'minûn 45-49, Secde 23-24 ve A'râf 103-156 ile 159-171. âyetler Mekke döneminin son yıllarında (Risâletin XI-XIII. yılları) nâzil olmuştur. Medenî sûrelerde ise Hz. Musa kıssası Bakara 47-93, Nisâ 153-164 ve Mâide 12-13, 20-32, 44-46, 70-71, 78-79. âyetler Medine Yahudileri; Enfâl 52-54. âyetler Bedir'de yenilen Mekkeli müşrikler; Ahzâb 7, 69 ve Saff 5. âyet münafıklar ve zayıf imanlı Müslümanlar bağlamında nâzil olmuştur. Bkz. Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak,* s. 152-399.

[477] Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak,* s. 404.

Özellikle de Yahudiler yok denilebilecek kadar azdır. Hz. Peygamber'in ümmîliğinden bahseden âyetler onun okuma-yazma bilmesiyle doğrudan ilgili değildir. Ümmîlik Araplar hakkında kültürel bir tanımlamadır. Hz. Peygamber'in ümmîliği meselesinde de bu durum geçerlidir.

Hz. Peygamber'in okur-yazar olmaması kültürel anlamda hiçbir şey bilmediği şeklinde değerlendirilmemelidir. Çünkü Hz. Peygamber de yaşadığı toplumun bir üyesi olarak geçmiş toplumlarla ilgili bilgi ve haberlere sahiptir. Hz. Peygamber'in Sebelilerin atası Sebe'nin kimliğini haber vermesi, Âd kavminin başına gelen felaketten Allah'a sığınması, Semûd kavminin yaşadığı yerlerden geçerken ashâbını uyarması bu bağlamda örnek verilebilir.

Araştırmamıza konu olan Âd kavmi, Lokmân, Semûd/Ashâbü'l-Hicr, Medyenliler/Eykeliler, Sebe' halkı, Tübbâ' kavmi, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil kıssalarının Hz. Peygamber döneminde rahatlıkla bilinebileceği tespit edilmiştir. Bu kıssaların bilinmesindeki ana faktöreler ise ticaret, doğal afetler ve sözlü kültürdür.

Araştırmamıza konu olan kıssalar bağlamında oryantalistlerin meseleye ilmî değil ideolojik yaklaştıkları tespit edilmiştir. Yine onların iddialarında metin tahrifi yaptıkları, İslâm dinine karşı da ön yargılı sözler serdettikleri gözlemlenmiştir. Aynı zamanda, bu kişilerin çoğu misyonerlik faaliyetleriyle tanınmıştır. Tüm bu hususlar onların görüşlerine ihtiyatla yaklaşılmasının önem arz ettiğini göstermiştir.

Eski Ahit ve Kur'ân'da benzer yönleri olan pek çok kıssa anlatılmıştır. Fakat söz konusu bu kıssalarda benzerlikler kadar farklılıklar da mevcuttur. Bununla birlikte, Eski Ahit ve Kur'ân kıssalarında benzerlikler bulunması, Kur'ân açısından bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü Bakara 2/97, Âl-i İmrân 3/3, En'âm 6/92, Yunus 10/37, Yusuf 12/111, Fâtır 35/31 ve Ahkâf 46/12. âyetlerde Kur'ân'ın önceki vahiyleri tasdik ettiğinden bahsedilmektedir. Söz konusu benzerlikler musaddıklık yani ilâhî kaynağa dayanması itibariyle özünü tasdik; farklılıklar ise müheyminlik bağlamında yorumlanabilir.

Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olanlar dışında İsrâiliyyât'ın nakli sorun teşkil etmemektedir. Özellikle Kur'ân kıssalarının detaylarıyla ilgili İsrâiliyyât bilgi zenginliği olarak değerlendirilmelidir. Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği meselesi, temeli Batı'da Kitâb-ı Mukaddes'e uygulanan kutsal metin tenkidine dayanan modern döneme ait bir problemdir.

XIX. yüzyıl ve sonrasında Kur'ân yorumunda salt akılcılık, tabiat kanunları ve bilimsel bilgiye aşırı vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu durum Kur'ân kıssalarının yorumunda da geçerlidir. Bazı kıssalardaki hususlar zikredilen niteliklerle çeliştiği için onların sembolik

oldukları ifade edilmiştir. Modern dönemde Ahmed Han, Abduh, İkbal ve Esed Kur'ân kıssalarının yorumunda aklı ve tabiat bilimlerini öne çıkarmışlardır. Bu dönemde Kur'ân kıssalarının da dinî kaygılarla demitolojizasyona tabi tutulduğu tespit edilmiştir. Zikri geçen âlimler Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliği meselesine zımnen değinmişlerdir. Ancak bu mesele Muhammed Ahmed Halefullah tarafından açıkça ifade edilmiştir.

Halefullah'ın Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğini reddetmesi, "mitolojik kıssa" tasnifinden kaynaklanmıştır. Halefullah bu tasnifi, "esâtîr" lafzının geçtiği âyetlerden hareketle yapmıştır. Ancak ilgili âyetlerin muhtevasını âhiret hayatı ve vahyin inkârı oluşturmaktadır. Bundan dolayı hem bu tasnif hem de ona dayanarak Kur'ân'da mitolojinin varlığının iddia edilmesi isabetli bir yaklaşım olarak görünmemektedir.

Kur'ân'da "mitolojik kıssa" değil mitolojik ögenin varlığından bahsedilebilir. Sâmirî'nin Mısır'la irtibatı, İsrâiloğulları'nın uzun süre Mısır'da yaşamaları ve Mısır inancında Apis kültü öne çıksa da pek çok boğa kültünün mevcudiyeti buzağı yapımında Mısır kültüründen etkilendiklerine hamledilebilir. Mitler teşekkül ettiği dönemdeki insanların hayatı anlama ve yorumlama çabasıdır. Bundan dolayı, kutsal kitapların anlaşılmasında nâzil oldukları toplumların mitolojisini bilmek önemlidir.

Âl-i İmrân 3/62, Mâide 5/27, Kehf 18/13 ve Kasas 28/3. âyetlerde kullanılan "hak" lafzıyla kastedilen "gerçeklik" tarihî gerçeklikten ziyade vahyin gerçekliğidir. Bu noktada vahyin gerçekliği muhtevanın da gerçekliğidir. Bunun yanı sıra sadece "hak" lafzını kıssaların tarihî gerçekliği bağlamında yorumlamanın pek mümkün görünmediği ifade edilebilir. Çünkü Kur'ân'da anlatılan tarih, yalın değil dinî-ahlâkî bir tarihtir. Bu yüzden Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğinin ispatının salt lafızla sağlanamayacağı söylenebilir. Bu husus Kur'ân'da kıssalarla ilgili şahıs, kavim, mekân gibi unsurların yanı sıra tarihî rivayetler ve arkeolojik verilerden hareketle tespit edilebilir. Ancak bu ifadelerimizle kastımız Kur'ân'da kıssalarda olmayan dinî-ahlâkî bilgiler verildiği değil, mesajın önemi bakımından söz konusu hususların öne çıkarıldığıdır.

BÖLÜM II

YEMEN KÖKENLİ KUR'ÂN KISSALARI

Bu bölümde Yemen kökenli Âd kavmi, Sebe' Melikesi ve Sebe' halkı kıssaları incelenmiştir. İlgili kıssaların daha doğru anlaşılabilmesi için İslâm öncesi dönemde Yemen tanıtılmıştır. Bu noktada ana hatlarıyla Yemen coğrafyasından bahsedilmiş, söz konusu dönemde Yemen'in dinî hayatına, siyasî ve sosyal tarihine dair bilgiler sunulmuştur. İlgili kıssalarda ise birinci ve ikinci Âd kavmi, İrem, Sebe' Melikesi'nin kimlikleri ile İrem ve Arim'in mahiyetleri sorgulanmıştır. Ayrıca tüm kıssalarda kıssa-sîret ilişkisi ve kıssanın mesajına değinilmiştir.

2.1. İslâm Öncesi Dönemde Yemen

2.1.1. Yemen Coğrafyası ve Yemen'in Dinî Hayatı

Yemen, Arabistan'ın güneyindedir. Yemen'in kökeninin bereket anlamındaki "**اليمن** / el-yümn";[478] "sağ yön" ve "kuvvet" anlamındaki "**اليمين** / el-yemîn"[479] ve "güney" anlamındaki "**يمنة** / yemnetün"[480] olduğu belirtilmiştir. Bölgenin isimlendirilmesi ise kelimenin lügat anlamlarına bağlı olarak farklı nedenlere dayandırılmıştır. Bu anlamlarla irtibatlı yorumlara göre bölgeye Yemen ismi verilmesinde bu üç husus göze çarpmaktadır. Yemen, Yemen b. Kahtân'ın ve güneye göç eden Arapların yaşadığı yerdir. Kâbe'nin sağında kalmaktadır. Bereketli topraklara sahiptir.[481]

Bölge ağaçların, meyvelerin ve ürünlerin bolluğundan dolayı "**اليمن الخضراء** (Yeşil Yemen)" olarak nitelendirilmiştir.[482] Yine bölge Eski Romalı ve Yunan coğrafyacılar

---

[478] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* VI, 4967; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XXXVI, 302; Şerafeddin, Ahmed Hüseyin, *el-Yemen Abre't-Tarih*, Bibliotheca Alexandrina, Kahire 1994, s. 10; Zeydân, Corcî, *Kitâbü'l-'Arab kable'l-İslâm,* Matbaatü'l-Hilâl, Mısır 1922, s. 103.

[479] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* VI, 4967-4969; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XXXVI, 303.

[480] Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XXXVI, 305.

[481] Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn, *Subhu'l-A'şâ,* I-XIV, Matbaatü'l-Emîriyye, Kahire 1915, V, 6. Kutrub (ö. 210/825 civarı) da "bereket" anlamını kabul etmiştir. Bkz. Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XXXVI, 302.

[482] Hemdânî, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed, *Sifatü Cezîreti'l-'Arab,* thk. Muhammed b. Ali el-Ekva, Mektebetü'l-İrşâd, San'a 1990, s. 90; Cürafî, Kâdî Abdullah b. Abdülkerîm, *el-Muktetaf min Târîhi'l-Yemen,*

tarafından *Arabia Felix (Bereketli/Mesut Arabistan)* şeklinde tanımlanmıştır.[483] Yemen adlandırmasında yön ve kişiden ziyade, Yemen'in yeşil doğası ve bereketinin vurgulandığı yorumun daha makul olduğu söylenebilir. Çünkü o dönemde Yemen, söz konusu niteliklere haizdir.

Yemen'in sınırları hususu ihtilaflıdır. Bazı âlimler Yemen'in Sina'ya kadar Arabistan'ın tamamını kapsadığını düşünmektedir. Bazıları Sina'yı da Yemen'e dâhil etmektedir. Genel kanaate göre ise Yemen, batıda Kızıldeniz, doğuda Umman Körfezi, güneyde İran, Aden, Arabistan Körfezi, Hint Okyanusu ve kuzeyde Necd ile çevrilidir.[484] Başkenti San'a, önemli şehirleri ise Aden, Taiz ve Hudeyde'dir. Matematiksel konum itibariyle ekvatorla Yengeç dönencesi arasında bulunmasından dolayı Yemen'in çoğu bölgesi, mevsimlik rüzgârlara maruz kalmaktadır.[485] İklimi dolayısıyla yaz yağmuru alan bölge, yılda iki kez ekim yapılabilen çok verimli arazilere sahiptir.[486]

Tarımsal gelişmişliğin de etkisiyle Yemen'de ilk dönemlerden itibaren halkın en önemli geçim kaynağının ticaret olduğu söylenebilir. Bölgenin en önemli gelir kaynağı, ana ticaret maddesi olan buhurdur ve sadece Arabistan'ın güney kıyıları ile Doğu Afrika'nın genellikle Sebe' hükümdarlığındaki yerlerinde yetişir.[487] Buhurun temel ticaret maddesi olmasının ana sebebi, Mısır ve Babil'de dinî ritüellerde kullanılmasıdır. Bunun yanı sıra buhur, eczanelerde ilaç olarak satılmış; yemeklere lezzet katma ve yiyecekleri muhafazada buhurdan istifade edilmiştir.[488] MÖ ikinci bin yılın sonlarına doğru devenin evcilleştirilmesi de ticarî hayatı olumlu etkilemiştir. Çünkü doğunun lüks ürünleri, Güney Arabistan'dan kuzeye deve

---

Asrü'l-Hadis, Beyrut 1987, s. 41. Yemen tarihine dair araştırmalarda bulunan çağdaş yazarlardan Adnan Tersîsî, "…İman Yemenlidir ve hikmet Yemenlidir." ifadesinin yer aldığı hadislerdeki hikmeti, Yemen'in fizikî, coğrafî ve beşerî konumuyla irtibatlandırmaktadır. Bkz. Tersîsî, Adnan, *Bilâdü Sebe' ve Hadârâtü'l-'Arabi'l-Ûlâ el-Yemen,* Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1990, s. 49.

[483] Playfair, R. L., *A History of Arabia Felix or Yemen,* Education Society's Press, Byculla 1859, s. 1.

[484] Şemâhî, Abdullah b. Abdülvehhab, *el-Yemen,* Menşûrâti'l-Medine, Beyrut 1985, s. 27-29.

[485] Ebû Halil, Raşid b. Muhammed-Zenb, Abdullah b. Süleyman, "Yemen", *Mevsûatü Arabiyyeti'l-Alâmiyye,* I-XXX, Müessesetü 'Amâli'l-Mevsûa, Riyâd 1999, XXVII, 332-333, ss. 327-345.

[486] Duncker, Max, *The History of Antiquity,* çev. Evelyn Abbott, I-VI, R. Bentley&Son, London 1877, I, 310-311.

[487] Bidwell, Robin, *The Two Yemens,* Essex: Longman, British 1983, s. 2.

[488] Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam,* Gorgias Press, New Jersey 2004, s. 13; Susa, Ahmet, *Tarihte Araplar ve Yahudiler,* çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2005, s. 158. Buhurun kullanım alanlarına dair daha geniş bilgi için bkz. Utku, Nihal Şahin, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 317-319. Ayrıca Hemdânî (ö. 360/971'den sonra), Yemen'de sadece alanında uzman kişilerin tanıyabileceği pek çok şifalı bitki bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-'Arab,* s. 247.

kervanlarıyla götürülmüştür.[489] Bu hususta bir diğer önemli etken de bölgede kurulan Suhâr, Debâ, Şihr, Aden, San'a ve Hadramevt panayırlarıdır.[490]

Bölgede ticarî hayatın gelişmesinde devlet desteği de önemli paya sahiptir. Ticaret hatlarının güvenliğinin sağlanması, kervansaraylar inşa edilmesi hem ticaret güzergâhlarında hem de daha uzak pazarlarda karakol ve koloniler tesis edilmesi bu amaçla yapılan faaliyetlere örnek teşkil etmektedir.[491] Yemen'in ticarî etkinliğinde Aden körfezinin varlığı da etkili olmuştur. Stratejik öneme sahip bu körfez, geçmişten günümüze pek çok devletin ilgisini çekmiştir. Örneğin Romalılar, MÖ 24'te Augustus'un iktidarında Aelius Gallus kumandasında sevk edilen on bin kişilik kuvvetle sefere çıkmıştır. Seferin amacı, Güney Arabistanlıların tekellerindeki transit yollarını ele geçirerek Yemen'in kaynaklarından faydalanmaktır. Ancak onlar, emellerine kavuşamamıştır.[492]

Tarımsal ve ticarî başarılar sayesinde, bölgede refah düzeyi oldukça yüksektir. Yemen'in "**بلاد القصور** (Sarayların Ülkesi)" olarak vasfedilmesi, yine evlerinin altın ve gümüşten yapılması, onların zenginliklerinin kanıtı niteliğindedir.[493] Yer altından altın, gümüş, demir, akik, kireçtaşı, mermer, kömür;[494] sahil bölgesinde ise inci, mercan ve saf amber[495] çıkarılan Yemen, maden yönünden de zengindir.

Özetle Yemen, jeopolitik ve coğrafî konumu sayesinde hem ziraî hem de ticarî alanda çok gelişmiştir. Daha önce zikri geçen *Yeşil Yemen, Bereketli/Mesut Arabistan* ve *Sarayların Ülkesi* gibi tanımlamaların bu duruma işaret ettiği söylenebilir. Tüm bu etkenler neticesinde bölgenin önemli medeniyetlere ev sahipliği yaptığı ifade edilebilir.

---

[489] Bowen, Richard LeBaron, "Ancient Trade Routes in South Arabia", *Archaeological Discoveries in South Arabia,* ed. Frank P. Albright, Baltimore the Johns Hopkins Press, London 1958, II, 35, ss. 35-43. Colin McEvedy, devenin MÖ 1200 civarında ehlileştirildiğini ifade etmektedir. Bu tarihte ehlîleştirilen devenin tek hörgüçlü Arap devesi olduğunu belirtmektedir. Çift hörgüçlü Orta Asya devesinin milâttan önce üçüncü bin yıl gibi daha erken bir tarihte ehlîleştirildiğini zikretmektedir. Bkz. McEvedy, Colin, *İlkçağ Tarih Atlası,* çev. Ayşen Anadol, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 52. Nakliye aracı olarak devenin kullanılmasında yük taşımaya elverişliliğinin yanı sıra koku ve yön bulma hissinin gelişmişliğiyle Arapların çok korktukları kum fırtınalarını önceden sezme kabiliyeti gibi etkenler önemlidir. Bkz. Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap İslâm Kültürü,* çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, Arya Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 47. İlerleyen zamanlarda deniz ticaretinin de gelişmesiyle milâttan önce ilk yüzyılda buhur ticareti, tamamen deniz yoluyla yapılır hale gelmiştir. Bkz. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam,* s. 24.

[490] Efgânî, Saîd, *Esvâku'l-'Arab fi'l-Cahiliyyeti ve'l-İslâm,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1973, s. 261-276. Ayrıca bkz. Baysa, Hüseyin, *Kureyş Kervanları,* İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 93-96.

[491] Utku, *Kızıldeniz,* s. 280.

[492] Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi,* çev. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 80-81.

[493] Tersîsî, Adnan, *el-Yemen ve Hadarâtü'l-Arab,* Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut trs., s. 71-75.

[494] İbnü'd-Deyba', Ebû Muhammed Vecühiddin, *Neşrü'l-Mehâsini'l-Yemeniyye fî Hasâisi'l-Yemen Nesebi'l-Kahtâniyye,* Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1992, s. 80-82; Cürafî, *el-Muktetaf,* s. 52-53.

[495] Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî, *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab,* thk. Muhammed Behcet el-Eserî, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., I, 203.

Coğrafî ve ekonomik özellikleriyle dikkat çeken Yemen'in dinî yapısı da önemlidir. İlk dönemlerde Yemen'de ay, güneş ve yıldız gibi gök cisimlerine tapılmıştır ve çok tanrılı bir inanç hâkimdir.[496] Daha sonra bölgeye Yahudilik ve Hristiyanlık gibi semavî dinler de girmiş ve varlıklarını etkin bir şekilde sürdürmüştür.[497] İlahların isimleri devletten devlete değişmektedir. Örneğin, ay tanrısına Maînliler "Ved", Sebeliler "Almakah", Katabânlılar "Amm"; güneş tanrısına Maînliler "Nekrah", Sebeliler "Zât-ı Hamîm", "Zât-ı Bu'dan", "Zât-ı Kadran", Katabânlılar ise "Zât-ı Sahran" ve "Zât-ı Rahban" demektedir.[498] Aştar olarak bilinen Zühre yıldızını da "Zû Kabz", "Zû Yahrif" ve "Zû Cerîb" gibi farklı isimlerle nitelemişlerdir.[499]

Yahudilik ve Hristiyanlık gibi semavî dinlere geçmeden önce, "Rahmân İnancı"ndan da söz etmek gerekir. Milâdî IV. ve V. yüzyıllara ait yazıtlarda, pagan ilahlara ait resimlerin radikal bir şekilde değişerek yerini tek tanrı inancına bıraktığı nakledilmiştir. Rahmân'a yani "göğün sahibi" ve "yerin ve göğün (kâinatın) sahibi" vurgu yapan tek tanrı inancı "Rahmanizm" olarak isimlendirilmiştir.[500] Bu inancın Yahudi ve Hristiyan kaynaklı olduğunu iddia edenler, görüşlerini Yahudi Himyer kralı Şurahbil b. Ya'fur ve Hristiyan kral Abdülkülâl b. Mesûb'a ait yazıtta "Rahmân" isminin zikredilmesiyle temellendirmiştir. Yine bu kişiler, Yahudi ve Hristiyanların bu isimlendirmeyi beraber kullanarak bu inancın Arap yarımadasına girmesine vesile olduğunu ifade etmiştir.[501]

Ancak Alfred F. L. Beeston, bu inancın Yahudi ve Hristiyan kaynaklı olmadığını düşünmektedir. Aynı zamanda Beeston, IV-V. yüzyıllarda Akdeniz dünyasında da Mitraizm gibi tek tanrılı kültlerin varlığını vurgulamaktadır. Ona göre Güney Arabistan ve Akdeniz

---

[496] Bâfakîh, *Târîhu'l-Yemeni'l-Kadîm,* s. 201.
[497] Tobi, Yosef, *The Jews of Yemen: Studies in Their History&Culture,* Brill, Leiden 1999, s. 3.
[498] Bâfakîh, *Târîhu'l-Yemeni'l-Kadîm,* s. 201.
[499] Şerafeddin, *el-Yemen Abre't-Tarih,* s. 148.
[500] Beeston, Alfred F. L., "The Religions of Pre-Islamic Yemen", *L'arabie Du Sud Histoire et Civilisation,* ed. Joseph Chelhod, Paris 1984, s. 267, ss. 259-269; Nebes, Nobert, "The Martyrs of Najrân and the End of the Himyar: On Political History of South Arabia in the Early Sixth Century", *The Qur'an in Context,* ed. Angelika Neuwirth vdğ., Brill, Leiden 2010, VI, 35-36, ss. 27-59. IV. yüzyıldan önce bölgede görülen bazı henoteist (pek çok tanrıdan birinin yüceltilmesi ve onun yanı sıra diğerlerine de tapılması) eğilimler de Paganizmden monoteizme geçişi kolaylaştırmıştır. Bkz. Beeston, Alfred F. L., "Himyarite Monotheism", *Studies in the History of Arabia,* ed. Abd al-Rahman T. al-Ansary, Riyadh 1979, II, 153, ss. 149-154. Rahmân, Mekkî sûrelerde Allah hakkında kullanılan isimlerden biridir. Bu durum Rahmân inancının hem müşriklerce bilindiğini hem de yaratıcının ulûhiyetini gösterir mahiyettedir. İlgili âyetler şunlardır: İsrâ 17/110, Furkân 25/60; Yâsîn 36/15; Zuhrûf 43/45. Furkân 25/60. âyette müşriklerin Rahmân'a secde etmeleri emredilmektedir. Müşrikler ise *"Rahmân da neymiş; O da kimmiş?!"* diyerek emre itaatsizlik etmişlerdir. Müşriklerin bu cevapları müşriklerin Rahmân ismini bilmediklerine hamledilmektedir. Kanaatimizce burada onların sözleri Rahmân ismini bilmemelerinden değil inkârlarındaki ısrarlarından kaynaklanmaktadır. Bu meselede detaylı bilgi için bkz. Yıldırım, Suat, "er-Rahmân Vasfının Kur'ân-ı Kerim'de Kullanılışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi,* sayı: 4 (1980), s. 25-29, ss. 21-40. Rahmân isminin geçtiği âyetlerin yorumlarına dair detaylı bilgi için bkz. Maden, Mustafa, *Kur'ân'da er-Rahmân İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Âyetlerin Yorumu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2009, s. 35-129.
[501] Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm,* Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2009, s. 274.

dünyası arasındaki yakın ilişkiler göz önüne alındığında, bu düşüncelerin etkisinin Güney Arabistan'a girmemesi gerçekten şaşırtıcı olurdu. Bununla birlikte Beeston, söz konusu inancı Haniflikle özdeşleştirmektedir.[502]

Yahudilik ise Yemen'e Süleyman Mâbedi'nin MÖ 586'da ilk ve MS 70'te ikinci kez yıkılmasının neden olduğu göçlerle girmiştir.[503] Himyer kralı Ebû Kerib Es'ad'ın Yahudi olmasıyla bölgede yayılan Yahudilik, Zûnüvâs'ın Yahudiliği resmî politika haline getirmesiyle yaygınlaşarak etkinleşmiştir. Ancak 525'te Zûnüvâs'ın ölümüyle Hristiyanlık tekrar eski konumuna yükselmiştir.[504] Özellikle V. yüzyılın bölgede dinî nüfuzlarını arttırmak isteyen Yahudi ve Hristiyanların kanlı çatışmalarına sahne olduğu dile getirilmiştir.[505]

Yemen halkının Yahudiliği kabul etmesi hususunda iki rivayet aktarılmıştır. İlkine göre Tübba' Yemen'e girmek için yaklaşınca halk kendi dinlerinden ayrıldığı için ona engel olmak istemiştir. O da kendi dininin onlarınkinden daha hayırlı olduğunu söyleyerek onları Yahudiliğe davet etmiştir. Bunun üzerine halk, ona ateşin hakemliğini teklif etmiştir. Çünkü onların inancına göre ateş zalimi yakar, mazluma zarar vermezdi. Ateşin hakemliğinde Yahudilik galip gelmiş ve halk onu kabul etmiştir.[506]

İkincisine göre Himyerîlerin San'a'da saygı gösterdikleri ve kurban kestikleri Riam tapınağı vardır. Himyer kralı Tübba', Irak'a yaptığı bir sefer sırasında iki hahamla arkadaş olmuş ve onlarla memleketine dönmüştür. Bu esnada hahamlar ondan tapınağı yıkmak için izin

---

[502] Beeston, "The Religions of Pre-Islamic Yemen", s. 268. Hanîf, İslâm öncesi dönemde Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dine verilen addır. Daha detaylı bilgi için bkz. Kuzgun, Şaban, "Hanîf", *DİA,* İstanbul 1997, XVI, ss. 33-39. Mitraizm, güneş kültü demektir. I. Dara döneminden itibaren Persler, İran toplumunun genelinin inandığı Ahuramazda'ya sahip çıkmaya başlamışlardır. Bu tanrının simgesi ve gökyüzündeki temsilcisi "mihr" adı verilen güneştir. İlk önce tanrının simgesi olarak kabul edilen mihr, zamanla Aryen toplulukları içerisinde güneş tanrısı olan Mithra'ya dönüşmüştür. Bkz. Altungök, Ahmet, *Eski İran'da Din ve Toplum,* Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2015, s. 21. Daha geniş bilgi için bkz. Taraporewala, Irach J. S., *Zerdüşt Dini,* çev. Nice Damar, Avesta Basın Yayın, İstanbul 2009, s. 185-196; Yıldırım, Nimet, *İran Mitolojisi,* Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 161-168.

[503] Tersîsî, *el-Yemen ve Hadarâtü'l-Arab*, s. 23.

[504] Tobi, *The Jews of Yemen,* s. 4. Shelomo Dov Goitein'e (1900-1985) göre bölgede ortaya çıkarılan kitâbeler, Zûnüvâs'ın tek tanrı inancına sahip olduğunu göstermektedir. Bu tanrı da o dönemlerde Yahudiler arasında "Rahmân" olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Goitein, S. D., *Yahudiler ve Araplar,* çev. Nuh Arslantaş-Emine Buket Sağlam, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 72-73.

[505] Tobi, *The Jews of Yemen,* s. 3. Milâdî dördüncü yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar Hristiyanlığın Arabistan'da ana akım olduğu kesindir. Sâsânî krallığında kilise çok dinamiktir. Bu süreçte Hristiyanlık, Doğu Arabistan'ın pek çok yerine nüfuz etmiştir. Beşinci yüzyılın ortasından itibaren de Güney Arabistan'da Bizans, müttefiki Habeşistan sayesinde Hristiyanlığı teşvik etmiştir. Bu durum da Yahudi taraftarlarıyla şiddetli çatışmalara neden olmuştur. Bkz. Hoyland, Robert G., *Arabia and The Arabs From the Bronze Age to the coming of Islam*, Routledge: Taylor&Francis Group, London 2001, s. 147.

[506] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 27-28; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXI, 416-417.

istemişler ve onun olumlu yanıtı üzerine yıkmışlardır. Bunun üzerine halkın tamamı Yahudiliği benimsemiştir.[507]

Kanaatimizce, iki rivayette de bazı sorunlar tespit edilmektedir. İlk rivayetin efsanevî ve doğaüstü olaylarla süslenmesi sebebiyle sonradan uydurulmuş olması muhtemeldir. İkinci rivayette ise hahamların tapınağı yıktığı esnada, herhangi bir tepkiyle karşılaşılmaması ve halkın topluca din değiştirmesi de pek anlaşılır gözükmemektedir. Ancak Ebû Kerib Es'ad'ın Yahudiliğe girerek haham iki arkadaşıyla ülkesine dönmesinin bölgede bu dine inananların artışına vesile olduğu söylenebilir.

Bizanslılarla Habeşlilerin iş birliği yapması, bu iki Hristiyan devletin Güney Arabistan için öteden beri siyasî ve iktisadî emeller beslemesi, Hristiyanlığın bölgede daha fazla güç sahibi olmasını engellemiştir. Bu bakımdan Himyer hükümdarlarının söz konusu sebeplerle daha çok Yahudiliğe meyletmiş olması ihtimal dâhilindedir.[508] Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki S. D. Goitein'e (1900-1985) göre Yemen Yahudileri, Yahudiliğin gelişmesi için üzerlerine düşeni tam anlamıyla yerine getiren kişilerdir. Ayrıca onlar, her yönüyle Yahudidir. Öyle ki bazıları Yemen Yahudilerini "Yahudilerin en Yahudisi" olarak kabul etmektedir. Yahudiliğe sonradan girdikleri kesin olan "Falaşalar" ise Yahudi olmayanlara özgü birtakım unsurlar taşıyan veya bunlara benzeyen (asimile olmuş) topluluklardır.[509]

Hristiyanlık ise Yemen'e Habeş ve Roma işgalleriyle girmiştir. Habeşliler, 340-378'de bölgeyi işgal etmiş ve Hristiyanlık bu süreçte Yemen'in dörtte birinde yayılmıştır.[510] Ayrıca, Bizans imparatoru Konstantius (337-361) döneminde 356'da Güney Arabistan'a gönderilen ilk misyonerler, Theophilus Indus'un başkanlığındaki elçilik heyetidir. Theophilus, biri Aden'de

---

[507] Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed, *Kitâbü'l-Esnâm,* thk. Ahmet Zeki Paşa, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1995, s. 12; İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 28; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 418. Nuh Arslantaş'a göre Güney Arabistan'ın Yahudilikle çok önceden tanıştığı Yahudi kaynaklarından bilinmektedir. Bu yüzden Arslantaş, Yahudiliğin Yemen'e girişine dair yer verdiğimiz iki rivayetin devlet tarafından ilk defa kabul edildiği şeklinde anlaşılmasını daha isabetli bulmaktadır. Bkz. Arslantaş, Nuh, "Zûnüvâs", *DİA,* İstanbul 2013, XLIV, 511, ss. 511-513.

[508] Algül, Hüseyin, "Himyerîler", *DİA,* İstanbul 1998, XVIII, 62, ss. 62-63.

[509] Goitein, *Yahudiler ve Araplar,* s. 75. Yemen Yahudilerinin tarihî seyri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şeker, Cihat, *Geçmişten Günümüze Yemen Yahudileri,* Gece Kitaplığı, Ankara 2016, s. 23-58. Falaşa, Etiyopya'da yaşayan ve özellikle XX. yüzyılda büyük bir kısmı İsrail'e göçen Yahudilere verilen isimlerden en yaygınıdır. Falaşa, Ge'ez dilinde "kendi aslî mekânından başka bir yere sürgün giden" anlamındadır. Bkz. Aykıt, Dursun Ali, "Falaşalar veya Etiyopya Yahudileri", *Milel ve Nihal,* cilt: 11, sayı: 2 (2014), s. 36, ss. 35-60.

[510] Mübarekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân, *Rahîkü'l-Mahtûm,* Mektebetü'n-Nûri'l-İslâmî, yy. trs, s. 30.

olmak üzere üç kilise inşa etmiştir. Bu heyetin gönderiliş amacı siyasîdir. Çünkü o dönemde Roma ve Sâsânî imparatorlukları bölgede nüfuz elde etme amacıyla rekabet halindedir.[511]

Bölgede Hristiyanlığın yayılması, Sâsân kisrâsı I. Yezdicerd (399-420) döneminde, Necran'daki put tüccarı Hayyan sayesindedir. Hayyan, Konstantinopolis, İran ve Hire'ye seferleri sonrasında Hire'de Hristiyanlığa meyletmiş ve onların görüşlerini öğrendikten sonra da Hristiyan olmuştur. Necran'a döndüğünde hem ailesini hem de halkını Hristiyanlığa davet etmiş ve bu din onun çabalarıyla yayılmıştır. Hristiyanlığı pekiştiren ise Hayyan'ın torunu Necran şehitlerinden Feymiyûn'dur. Hayyan'ın yaşadığı VI. yüzyılda, Hristiyanlık Necran'da hâkim hale gelmiştir.[512]

İslâm kaynaklarına göre ise Necran'da Hristiyan inancının oluşması ve yayılmasına vesile olan kişi, Feymiyûn (Phemion) adındaki Suriyeli bir keşiştir.[513] Feymiyûn'un Necran'da Hristiyanlığı yayması şu şekilde anlatılmaktadır: "Feymiyûn göçebe yaşayan ve geçimini inşaat ustalığıyla temin eden duası makbul zahid biridir. Feymiyûn, kutsal pazar günü çalışmaz. Kıra çıkar ve gününü namazla geçirirdi. Suriye kasabalarından birindeyken Sâlih adında biri onun farkına varmış ve gizlice onu takip etmeye başlamıştır. Feymiyûn bir pazar günü ibadet maksadıyla kırlara çıkmış ve namaza durmuştur. O esnada kendisine doğru bir ejderha gelmiş ve dua edince ölmüştür. Sâlih, bu durumu fark etmediğinden onun hayatından endişe ederek bağırmıştır. Fakat Feymiyûn, hiç istifini bozmadan devam etmiş ve Sâlih'in kendisini tanıdığını anlamıştır."[514]

Feymiyûn'un herkes tarafından tanınması ve Sâlih ile beraber bulunduğu yerden ayrılması ise şu şekilde gerçekleşmiştir: "Duasıyla hastaların şifa bulduğu Feymiyûn, prensip olarak hiçbir hastanın ayağına gitmezdi. Feymiyûn'un bu tavrını öğrenen ve kör evladı olan biri, oğlunu bir odaya gizleyerek ona gitmiştir. Bir tamir işi olduğunu söyleyerek onu çağırmıştır. Gittiklerinde ise oğlunu göstererek dua etmesini istemiş ve çocuk iyileşince Feymiyûn herkes tarafından tanınmıştır. Daha sonra Feymiyûn ve Salih, memleketlerinden

---

[511] Hittti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi,* s. 100. Bu elçilik heyeti dönemin Himyer kraliyet ailesini de ziyaret etmiştir. Bkz. Potts, D. T., "The Arabian Peninsula 600 BCE to 600 CE", *Coinage of Caravan Kingdoms,* ed. Martin Huth vdğ., New York 2010, s. 38, ss. 27-64.

[512] Sâlis, Ignatyus, *Şühedâü'l-Himyeriyyîne'l-'Arab fî Vesâiki's-Süryâniyye,* Dımaşk 1966, s. 7-8; Trimingham, J. Spencer, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times,* Longman Group Limited, London 1979, s. 294. Necran şehitleri hâdisesi hükümdarları tarafından din değiştirmeye zorlanan Necranlı Hristiyanların içi ateş dolu çukurlara atılmasıdır. Bu hâdise Burûc 85/4-10. âyetlerde zikredilen Ashâbü'l-Uhdûd ile ilişkilendirilmektedir. İlgili kıssayı incelerken söz konusu rivayet detaylarıyla ele alınacaktır.

[513] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi,* s. 100.

[514] Taberî, *Târîh,* II, 119-120; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldan,* V, 266. İbn Haldûn (ö. 808/1406) da Feymiyûn ismini Meymun olarak zikrederek aynı rivayeti aktarmıştır. Bkz. İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn,* II, 68-69.

ayrılarak Arapların topraklarına varmışlardır. Araplar onları yakalayıp Necran'a götürmüş ve köle olarak satmışlardır."[515]

Necran halkı civardaki bir hurma ağacına tapan pagan bir toplumdur. Geceleri ibadet eden Feymiyûn'un odası lamba yanmadığı halde sabaha kadar aydınlık olurdu. Efendisi duruma şahit olmuş ve inancını sorgulamıştır. O hem inancını açıklamış hem de şu sözlerle efendisinin inancını eleştirmiştir: "Mabuduma dua edersem hurma ağacını ortadan kaldırıp yok eder." Efendisi ise ona cevaben "Haydi yap! Bu dediğini yaparsan kendi dinimizi bırakıp seninkine gireriz." demiştir. Bu sözler üzerine o hemen namaza durarak hurma ağacını yok etmesi için Allah'a dua etmiştir. Allah şiddetli bir rüzgârla ağacı kurutmuş ve ağaç kökünden sökülmüştür. Böylece halk, Feymiyûn'un dinine girmiştir.[516]

Necran'da Hristiyanlığın yayılmasına dair bir diğer rivayet ise şu şekildedir: "Necran köylerinin birinde çocuklara sihir öğreten bir sihirbaz vardır. Feymiyûn Necran'a gittiğinde sihirbazın köyüne çadır kurmuştur. Halk, çocuklarını sihirbaza göndermektedir ve onlardan biri de Abdullah b. Sâmir'dir. O sihirbaza giderken Feymiyûn'a uğrayarak onunla sohbet etmektedir. Bir müddet sonra Hristiyan olmuş, Feymiyûn'a sorular sormaya başlamıştır ve ism-i a'zam da bu sorulardandır. Ona 'Senin onu taşıyamayacağından ve zaafa düşeceğinden korkuyorum.' diyerek söylemek istememiştir. Bunun üzerine Abdullah ateş yakmış ve Allah'ın tüm isimlerini birer oka yazarak birer birer ateşin içine atmıştır. İsm-i a'zamın olduğu ok ateşe atıldığında sıçramış ve bir zarar görmemiştir. Abdullah, Feymiyûn'a meseleyi çözdüğünü açıklamış, o da kendisini onaylamış ve kimseye anlatmamasını istemiştir."[517]

Abdullah b. Sâmir de hastalara "Ey Allah'ın kulu, Allah'ı birler ve dinime girersen dua ederim, sana şifa verir." diyerek onları Hristiyanlığa davet etmiştir. Duası vesilesiyle sıkıntılarından kurtulan halk, kendisine rağbet etmiştir. Bu durum, Necran'da Hristiyanlığın yayılmasında etkili olmuştur. Necran kralı durumdan haberdar olmuş ve ona tehditkâr bir üslûpla "Halkımı bozdun. Benim ve atalarımın dinine muhalefet ettin. Bu yüzden sana işkence edeceğim." demiştir. Abdullah bunu yapmaya gücünün yetmeyeceğini söyleyince kral çok sinirlenmiş, maiyetindekilere önce onu yüksek bir dağdan, sonra da denize atmalarını emretmiştir. Ancak her iki girişim de sonuç vermemiştir. Bunun üzerine Abdullah, krala "Allah'a yemin ederim ki onu birleyip ona iman etmedikçe beni öldüremezsin." deyince kral

---

[515] Taberî, *Târîh,* II, 120; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldan,* V, 266.

[516] Taberî, *Târîh,* II, 120-121; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldan,* V, 266-267. Eski Araplarda ağaca tapanlar da mevcuttur. İlahî saygıya mazhar bu ağaçlar "zât el-envât" diye bilinmektedir. Bu ağaçlarda silah vb. eşyalar asılmaktadır. Bkz. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi,* I, 180.

[517] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 35-36; Taberî, *Târîh,* II, 121-122; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 27-28.

dediklerini yapmış ve sonra sopayla vurunca ölmüştür. Bu duruma şahit olan halk, Abdullah'ın dinine girmiştir.[518]

Aynı zamanda, Yemen'de Hristiyanlığın yayılmasında oradaki Hâris b. Kâ'b'ın kabilesinin Hristiyan olması[519] ve Gassânîlerin misyonerlere aktif destek vermesi de etkili olmuştur.[520] Yemen Hristiyanları, monofizit görüşe sahiptiler. 597'deki Pers istilası sonrasında, tıpkı Suriye'de olduğu gibi Yemen'dekiler de Nestûrî mezhebine intisap ettiler.[521]

Araştırmamız için öneminden dolayı monofizit-diyofizit (Hz. İsa'nın tek veya çift tabiatlı olması) bağlamında Hristiyanlıktaki mezhep ayrılıklarından da kısaca bahsetmek gerekmektedir. Zira hem Yemen hem de ileride Ashâbü'l-Fil kıssasında görüleceği üzere Habeşistan Hristiyanlarında monofizit görüş hâkimdir. Hristiyan düşüncesi, özellikle II. yüzyıldan itibaren zenginleşmeye ve çeşitlilikler arz etmeye başlar. Bunun temelinde yatan sebeplerden biri, Hristiyanlığın kentli bir faktör olarak şekillenmesidir. Diğeri ise Helenistik dönemden itibaren Akdeniz dünyasındaki kültürel mirasın Hristiyanları da içine almasıdır. Bu dönemde sadece Yunan düşüncesinin coğrafyası değil, Mezopotamya, Mısır ve Yahudi düşüncelerinin coğrafyaları da genişlemiştir. Hristiyanlık, Yahudi bir çevrede doğsa da daha geniş bir dünyada kendisine taraftar bulmuştur. Bu genişleme, doğal olarak Yahudi ve Hristiyanlar arasında tanrı yorumunda farklı düşünce ve telakkilere yol açmıştır.[522]

Hristiyanlıktaki mezhepsel ayrılmalar, literatürde "christologia (İsa doktrini)" olarak bilinen Hz. İsa'nın tabiatı hakkındaki soruya verilen farklı cevaplardan doğmuştur. Monofizit doktrine göre Hz. İsa, tek tabiatlıdır. Bundan kasıt Hz. İsa'nın tanrı olarak görülmesidir. Diyofizit öğretiye göre ise Hz. İsa, çift tabiatlıdır. Yani Hz. İsa hem tanrı hem de insandır. Hz. İsa'nın konumundaki bu farklılık, Hz. Meryem'i de etkilemiştir. Bu bağlamda monofizitler, Hz. Meryem'i "Tanrı doğuran/taşıyan (theotokos)"; diyofizitler ise "Mesih ya da insan doğuran/taşıyan (christokos/anthropotokos)" olarak adlandırmıştır.[523]

Diyofizit doktrinin kabul edildiği 451'deki Kadıköy konsili kararları Hristiyanlıkta ilk büyük mezhep ayrılığının başlangıcıdır. Monofizit görüşü kabul eden Kıptiler, Ermeniler ve

---

[518] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 36; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 28.
[519] Sâlis, *Şühedâü'l-Himyeriyyîne'l-'Arab,* s. 8; Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times,* s. 294.
[520] Berkley, Jonathan P., *The Formation of Islam,* Cambridge University Press, New York 2003, s. 44.
[521] Garaudy, Roger, *İlâhî Mesajlar Toprağı Filistin,* çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul 2011, s. 136. Nestûrîlik, İstanbul Patriği Nestûr'un (ö. 451) öncülüğünde oluşan bir Hristiyan mezhebidir. Bkz. Albayrak, Kadir, "Nestûrîlik", *DİA,* İstanbul 2007, XXXIII, 15-16, ss. 15-17.
[522] Kaçar, Turhan, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık,* Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2015, s. 11.
[523] Albayrak, "Nestûrîlik", *DİA,* XXXIII, 15-16. Monofizitizm hakkında geniş bilgi için bkz. Çoban, Bekir Zakir, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", *Milel ve Nihal,* cilt: 10, sayı: 2, (2013), s. 13-27, ss. 13-27.

Süryaniler böylece ana kitleden uzaklaşmışlardır. Doğu Kilisesi, Batı Kilisesini "Monofizit"; Batı Kilisesi Doğu Kilisesini "Diyofizit" ya da "Melkit (Melik taraftarları)" şeklinde adlandırmıştır.[524] Dolayısıyla, bu ayrıma göre doğuda kalan Yemenlilerin Hristiyanlığı öğrendikleri grupların etkisiyle monofizit görüşü benimsedikleri söylenebilir.

Sonuç olarak, Yemen'de putperestlik, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi birbirinden farklı dinî grupların mevcut olduğu tespit edilmiştir. Bu hususta en önemli etkenin dönemin büyük devletlerinin takip ettiği siyaset olduğu anlaşılmıştır. Dinlerin bölgeye girişi ve mensuplarının çatışmalarının da siyasî nedenlere dayandığı gözlemlenmiştir.

2.1.2. Yemen'in Siyasî ve Sosyal Tarihi

İslâm öncesi Yemen'de kurulan devletlerin en öne çıkanları Maîn, Sebe', Katabân ve Himyerîlerdir. Bu devletlerin kuruluş ve yıkılış tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak belirtilmesi gereken önemli bir husus, İslâm öncesinde Yemen'deki tüm devletlerin de Sebe' ismiyle anılmasıdır. Bu isimlendirme, Arabistan'ın tamamının Yemen olarak adlandırılmasını hatırlatmaktadır.[525] Örneğin, Himyerîler "Sebe' ve Zû Reydân", son kralları Zûnüvâs da son Sebe' kralı[526] şeklinde nitelendirilmektedir. Aynı şekilde, Yemen'de kurulan devletler için I. Sebe' (MÖ 3500-2120) ve II. Sebe' (MÖ 2120-1798)[527] gibi sınıflandırmalar yapılması da bu görüşü destekler mahiyettedir. Benzer biçimde, sadece Yemen'deki kayıtları dikkate alan bazı arkeologlar, Sebe' devletinin üç ana dönemden müteşekkil olduğu kanısındadırlar. Eski dönem, MÖ 1000 yıllarında mevcuttur. Orta dönem, Hz. İsa zamanından IV. yüzyıla kadardır. Son/geç dönem ise IV. yüzyılın sonundan VI. yüzyıla kadardır. Bu dönemden sonra da bölgede İslâmî yönetim hâkim olmaktadır.[528]

Devletlerin kuruluş-yıkılış tarihleri, hükümdar sayıları ve hükümdarlık yılları farklılık arz etmektedir. Ancak krallar ve memurlar tarafından hazırlanan o döneme ait yazıtların pek çoğuna ulaşılmasından dolayı, eldeki bilgilerin güvenilir olduğu ifade edilmektedir. Bu

---

[524] Adıbelli, Ramazan, "Doğu Hristiyanlarının Bugünkü Durumuna Genel Bir Bakış", *Milel ve Nihal,* cilt: 10, sayı: 2, (2013), s. 138, ss. 133-172. Monofizit-Diyofizit tartışmasının arka planı için bkz. Aykıt, Dursun Ali, *Etiyopya Kilisesi,* Ayışığı Kitapları, İstanbul 2013, s. 78-82.

[525] Ferah, Muhammed Hüseyin, *el-Cedîd fî Târîhi Devleti ve Hadarati Sebe ve Himyer,* I-II, San'a 2004, II, 743; Abdullah, Yusuf Muhammed, "Sebe", *el-Mevsû'atü'l-Yemeniyye,* I-IV, Müessesetü'l-Afîfi's-Sekâfiyye, San'a 2003, III, 1563, ss. 1562-1569; Şemâhî, *el-Yemen,* s. 62.

[526] Moscati, Sabatino, *Ancient Semitic Civilazitions,* Capricorn Books Edition, New York 1960, s. 186.

[527] Ferah, *el-Cedîd fî Târîhi Devleti ve Hadarati Sebe ve Himyer,* I, 46.

[528] Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship,* s. 61.

yazıtların güvenilirliği de Tanrı'ya ithafıyla irtibatlandırılmaktadır.[529] Belgelerin güvenirliliği hakkında yapılan yorumun makul olduğu söylenebilir. Çünkü ileride yer verileceği üzere, bu toplumlarda din mefhumu oldukça önemlidir. Bölgedeki tapınakların sayısının dahi bu durumu kanıtlamaya yeter bir sebep olduğu ifade edilebilir.

Yemen'de tarihleri kısmen de olsa bilinen sırasıyla Maîn (MÖ 1300-650), Sebe' (MÖ 850-115), Katabân (MÖ 400-350) ve Himyer (MÖ 115-MS 525) devletlerinden ana hatlarıyla bahsetmek daha önce de ifade ettiğimiz gibi araştırmamız için önem arz etmektedir.

2.1.2.1. Maîn Devleti (MÖ 1300-650)

Aslen Irak Amâlikası'na mensup olan Maînliler, önceleri Sümer ve Akkadlarla komşuyken Bâbil'de Hammurabi devletinin ortaya çıkışıyla zayıflayarak Arap yarımadasına göç etmiştir.[530] Necran-Hadramut arasındaki sahil bölgesi Cevf'de kurulan Maîn devletinin başkenti Karna'dır. Yerleşim yeri itibariyle ziraata elverişli bereketli topraklara sahip olan Maînliler, geçimini ziraat ve ticaretle temin etmiştir.[531]

Devlet, merkezî sistemle değil her bölgede meliki temsil eden "kebîr" lakaplı naiplerce yönetilmiştir. Bunun yanı sıra, şehir ve köylerden halkı temsilen seçilenlerden oluşan "müsevvid" kurumu mevcuttur.[532] Vergiler, bu kişiler tarafından toplanıp kebire gönderilmiştir. Aynı zamanda devlet yönetiminde, babadan oğula veya erkek kardeşe geçen veraset sistemi hâkimdir. Bundan dolayı da yönetimde aynı anda iki hükümdar olabilmektedir.[533] Maîn hükümdarları ilk dönemlerde kâhin anlamındaki "mezved" lakabını kullanmıştır.[534]

Dinin büyük önem taşıdığı Maînlilerde tapınaklar geniş bir alana sahiptir. Tapınaklarda kendilerinin "şuû", Sebe ve Katabânlıların ise "reşû" dedikleri görevliler vardır. Onlar, bina inşası, şehirlerin korunması, vergilerin toplanması, halkın mallarının iç-dış pazarlarda satılması

---

[529] Retsö, Jan, *The Arabs in Antiquity: Their history from the Assyrians to the Umayyads, Routledge Curzon:* Taylor&Francis Group, London 2003, s. 536.
[530] Mahmûd, Mahmûd Arafe, *el-'Arab kable'l-İslâm,* Ein For Human and Social Studies, Mısır 1995, s. 113; Vecdî, Muhammed Ferîd, "Arab", *Dâ'iretü Ma'ârifi'l-Karni'l-'Işrîn,* I-X, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1971, VI, 239, ss. 225-312.
[531] Takkûş, *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm,* s. 286.
[532] Mahmûd, *el-'Arab kable'l-İslâm,* s. 114; Aynî, Muhsin Ahmed, *Meârik ve Muâmerât,* Kahire 1999, s. 34.
[533] Mahmûd, *el-'Arab kable'l-İslâm,* s. 113-114.
[534] Muğniyye, Ahmed, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm,* Dâru's-Safve, Beyrut 1994, s. 43; Zeydân, *Kitâbü'l-'Arab kable'l-İslâm,* s. 114.

gibi işleri üstlenmişlerdir. Ücretleri, tapınağın gelirlerinden karşılanmıştır.[535] Tapınağın gelirleri, adak/sunulardan elde edilirdi. Bu adaklar toplumun dine bağlılığından ileri gelmektedir. Hastalar şifa bulduğunda, yolcular sağ salim evlerine döndüklerinde, çiftçiler ekinlerinden bol ürün aldıklarında, tâcirler büyük kazanç elde ettiğinde adaklarını sunmuşlardır. Adaklara, ilahlarına yaklaştırdıklarına inanmalarından dolayı "akrab" demişlerdir.[536]

Maînliler, Sebe hükümdarlarından Kariba-il Vitar'ın (MÖ 689-681) ilk yıllarında tarih sahnesinden silinmiştir.[537] Maînlilerin yıkılışının Ptolemaios Krallığı ile Romalıların hükümranlığına denk geldiği nakledilmiştir.[538]

2.1.2.2. Sebe' Devleti (MÖ 850-115)

Yemen tarihini etkileyen en önemli devletlerden biridir. Tarih boyunca bu devlete adını veren Sebe'nin ne veya kim olduğu merak edilmiştir. Bu konudaki mevcut görüşler, "Yemen'de bir yer ismi (Belkıs'ın beldesi)", "İbn Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtân'ın lakabı", "Sebeiyye'nin kurucusu Abdullah'ın babası"[539] şeklindedir.

Sebe'nin ne olduğu ashâb tarafından da sorgulanmıştır. Ferve b. Müseyk'in rivayetine göre bir kişi Hz. Peygamber'e gelerek "Sebe' nedir, bir yer mi yoksa bir kadın mı" diye sormuş, Hz. Peygamber de ona cevaben "çocuklarından altısı Yemen, dördü de Şam taraflarına yerleşen Araplardan on çocuklu bir adam" buyurmuştur. Sonra da devamında "Şam'a yerleşenlerin Lahm, Cüzâm, Gassân ve Âmile; Yemen'e gidenlerin ise Ezd, Eş'arûn, Himyer, Mezhiç, Enmâr ve Kindeliler"[540] olduğunu açıklamıştır. Bu rivayete göre Sebe' bir kişi ismidir. Ona nispetle neslinin yaşadığı yerlerin de bu şekilde adlandırılmasının makul olduğu söylenebilir.

---

[535] Haddâd, Muhammed Yahyâ, *et-Târîhü'l-Âmm li'l-Yemen: Târîhü'l-Yemen kable'l-İslâm,* I-V, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1996, I, 159.
[536] Ali, *el-Mufassal,* II, 110; Haddâd, *et-Târîhü'l-Âmm li'l-Yemen,* I, 158.
[537] Ali, *el-Mufassal,* II, 277.
[538] Kelpetin, Mahmut, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan,* Kuramer Yayınları, İstanbul 2016, s. 29.
[539] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît,* I, 17; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* I, 263-265. Sebeiyye, Abdullah b. Sebe'ye nispet edilen ve Hz. Ali'nin ilahlığı, ölümsüzlüğü, Hz. Peygamber tarafından vasî tayin edildiği, ölmeyip geri döneceği gibi düşünceler ileri süren aşırı bir fırkadır. Bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, "Sebeiyye", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 244.
[540] İbn Hanbel, *Müsned,* XXXIX, 527-528; Ebû Dâvûd, "Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâât" 20; Tirmizî "Tefsir" 35. İbn Kesîr, Sebe'nin genel bir isimlendirme olduğunu ve hadiste zikredilen kabilelerin tamamını kapsadığını düşünmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 109. İbn Kesîr'in görüşüne benzer olarak Sebe'nin Yemen'deki tüm kabileleri kapsayan bir isim olduğunu düşünenler de mevcuttur. Bkz. Hicrî, Muhammed b. Ahmed, "Sebe", *Mecmûu Buldâni'l-Yemen ve Kabâilihâ,* thk. İsmail b. Ali el-Ekva, I-II, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1996, II, 413, ss. 413-414.

Sebe'nin kimliği de ihtilaflıdır. İslâm kaynaklarındaki rivayetlere göre Sebe', Sebe' b. Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtân'dır.[541] Asıl isminin Abdüşşems[542] veya Âmir[543] olduğu nakledilmiştir. Sebe' nitelemesi, esir alan ilk Arap olmasındandır.[544] Ayrıca insanlara mallarından infak ettiği için kendisine "râiş" de denilmiştir. Müslüman olduğu ve bir şiirinde Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdelediği de rivayet edilmiştir.[545]

Eski Ahit'e göre ise Sebe', Yoktan'ın[546] veya Yokşan (İbrahim'in Ketura'dan olan oğlu)'ın oğullarından biridir.[547] Bu görüşler doğrultusunda, Sebe'nin atası Yoktan ise soyu Ham'a, Yokşan ise Sam'a dayanmaktadır. Bu meselede Sebelilerin karışık bir ırk olduğunu ileri sürenler de mevcuttur.[548] Onlara göre Kûş'un yani Sam'ın neslinden Arabistan'a göçenlerin belirli ve özel bir ırk olarak devam ettiğini gösteren ne bir kanıt ne de bir ihtimal vardır. İlk göçmenler sonrakilerle karışarak ulusal kimliklerini kaybetmişlerdir.[549] Zikrettiğimiz bu görüşler bağlamında Sebe'nin kimliğini tespit etmek mümkün görünmemektedir. Ancak bu kişinin yaşadığı topraklara ismini veren tarihî bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.

Aslen kuzey Araplarından olan Sebeliler, MÖ VIII. yüzyılda güneye gitmişlerdir.[550] Ur'un son krallarından birinin dönemindeki (yaklaşık MÖ 2500) yazıtlarda yer alan "Sabam"

---

[541] Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr,* thk. Nâcî Hasan, I-II, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, I, 132; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Darü'l-Meârif, Kahire trs., s. 355; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 107; Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn, *Kalâ'idü'l-Cümân fî't-Ta'rîf bi-Kabâ'ili 'Arabi'z-Zamân,* thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1982, s. 39.

[542] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 11; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 107; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît,* I, 17; Kalkaşendî, *Kalâ'idü'l-Cümân,* s. 39; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* I, 264; Mahmûd, *el-'Arab kable'l-İslâm,* s. 119.

[543] Kelbî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr,* I, 132;Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* III, 181.

[544] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 11; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* III, 181; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 107; Mahmûd, *el-'Arab kable'l-İslâm,* s. 119. Kalkaşendî'ye (ö. 821/1418) göre çok savaşa gitmesi ve esir almasından dolayı Sebe' olarak nitelendirilmektedir. Bkz. Kalkaşendî, *Kalâ'idü'l-Cümân,* s. 39. Süheylî (ö. 581/1185), ilk defa taç takan Arap hükümdarının Sebe' olduğunu nakletmektedir. Bkz. Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh, *er-Ravzü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm,* nşr. Rıza Tevfîk Afîfî, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, yy. 1967, I, 103.

[545] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 107-108. İbn Kesîr, Sebe' 34/16-18. âyetlerin yorumunda Sebe'ye "râiş" de denilmesini savaşta ilk ganimet alan ve onu halkına dağıtan kişi olarak açıklamaktadır. Çünkü Araplar mala "reyş" ve "riyâş" demektedirler. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr,* XI, 272.

[546] "Ever'in iki oğlu oldu. Birinin adı Pelek'ti; çünkü yeryüzündeki insanlar onun yaşadığı dönemde bölündü. Kardeşinin adı Yoktan'dı. Yoktan Almodat'ın, Şelef'in, Hasarmavet'in, Yerah'ın, Hadoram'ın, Uzal'ın, Dikla'nın, Oval'ın, Avimael'in, Şeva'nın, Ofir'in, Havila'nın, Yovav'ın atasıydı. Bunların hepsi Yoktan'ın soyundandı." (Yaratılış 10: 25-29).

[547] "İbrahim bir kadınla daha evlendi. Kadının adı Ketura'ydı. Ondan Zimran, Yokşan, Medan, Midyan, Yişbak, Şuah adlı çocukları oldu. Yokşan'dan da Şeva, Dedan oldu. Dedan soyundan Asurlular, Letuşlular, Leumlular doğdu." (Yaratılış 25: 1-3).

[548] Rawlinson, George, *Origin of Nations,* Charles Scribners' Son, New York 1883, s. 240.

[549] Saga, W. Muir, *The Aborigines and Early Commerce of Arabia,* Thacker, Spink and Co., Calcutta 1853, s. 3.

[550] Ali, *el-Mufassal,* II, 260; Bâfakîh, *Târîhu'l-Yemeni'l-Kadîm,* s. 51.

ifadesi, bu devletin erken dönemlerde var olduğunun göstergesidir.[551] Nitekim Yemen'de kurulan tüm devletlerin Sebe' olarak nitelendirildiğine daha önce değinmiştik. Sayhad çölünün kenarındaki en önemli merkezlerden biri olan Sebe', Necran ve Temna kervan yolu üzerindeki Hadramut vadisinin ağzındadır.[552] Sebe'nin başkenti ise Yemen'in kuzeydoğusundaki Me'rib'tir. O dönemde bu şehir Güney Arabistan'daki en geniş alana sahiptir.[553]

Devlet yönetimi, "Mâkerîb (Mukarrib)" ve "Melikler" dönemi olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İlahlara yaklaştıran anlamındaki "mâkerîb" lafzı, başpapaz[554] anlamına da gelmektedir. Bu kullanım, devletin dinî bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Mâkerîb döneminde Sebeliler, ilahlarına mâbed inşa etmeye ve kurbanlar sunmaya önem vermiştir. Bu mâbedlerin en meşhuru günümüzde "Mahrem Belkıs" olarak bilinen ve "Almakah/İlmukah (Ay Tanrısı)" adına yapılan "Evâm/Avvâm"dır. "Mahrem Belkıs" adlandırması, tapınağın kutsallığına işaret etmektedir. Nitekim Mekke ve Medine için de "Haram" tabiri kullanılmaktadır.[555] Yine bu dönemde ziraatı geliştirmeye önem verilerek barajlar inşa edilmiştir.[556] Melikler dönemine Kariba-il Vitar[557] zamanında geçilmiştir. Melik lakabıyla hükümdarlar, devleti dinî değil siyasî açıdan temsil etmeye başlamışlardır.

Sebeliler deniz yollarına ve Muson rüzgârlarına hâkimiyetlerinden dolayı MÖ 1250 yıl deniz ticaretini tekellerinde bulundurmuştur. Bundan dolayı "Güney denizlerinin Fenikelileri" diye nitelendirilmişlerdir.[558] Aynı zamanda onlar, gemi yapımında da ileri bir seviyedeydiler.[559] Daha önce de değindiğimiz üzere, en önemli ticaret maddesi hem yemeklere lezzet katmak hem de dinî törenlerde tütsü yakmak için kullanılan buhurdur. Bunun yanı sıra

---

[551] Wynbrandt, James, *A Brief History of Saudi Arabia,* Facts On File, New York 2010, s. 11-12.
[552] Şemâhî, *el-Yemen,* s. 62.
[553] Beek, Gus W. Van, "Marib", Encyclopedia of *Archaeology in the Near East,* ed. William G. Dever vdğ., I-V, Oxford University Press, New York 1997, III, 418, ss. 418-419.
[554] Selim, *Meâlimü Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm,* s. 93. Sebe hükümdarlarının kendilerine mahsus birtakım lakap ve unvanları vardı. "Vâtîr (büyük)", "Beyyîn (seçkin)", "Zarih (şerefli)", "Yuhnam (ihsan eden)" ve "Yenûf (ulu)" bunlar arasındaydı. Bkz. Günaltay, M. Şemsettin, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 127.
[555] Selim, *Meâlimü Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm,* s. 95. Arkeolojik kazılar sonucu bulunan yazıtlarda genellikle İlmukah ismi geçmekle birlikte, Sebeliler "Sehvan", Cevfliler "Hirrân", Hemdâniler "Tâlib Riyam", Maînliler ise "Sin", "Şehr" ve "Vüd" isimlerini kullanmaktadır. Bkz. Şerafeddin, *el-Yemen Abre't-Tarih,* s. 147-148. Evâm/Avvâm tapınağı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Harrell, James A., "Building and Ornamental Stones of Awam (Mahram Bilqis) Temple in Marib, Yemen", *Arabian Archaeology and Epigraphy,* cilt: 18, sayı: 2 (2007), ss. 182-192; Albright, Frank-Jamme, Albert, "A Bronze Statue from Mareb, Yemen", *The Scientific Monthly,* cilt: 76, sayı: 1 (1953), ss. 33-35. Bu tapınak için federasyonun diğer üyelerinin de delege göndermek zorunda olduğu yıllık festivaller yapılmaktadır. Bkz. Beeston, "The Religions of Pre-Islamic Yemen", s. 261.
[556] Selim, *Meâlimü Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm,* s. 97.
[557] Tersîsî, *el-Yemen ve Hadarâtü'l-Arab,* s. 22. Mukarribler ve Melikler dönemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan,* s. 50-57.
[558] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi,* s. 86.
[559] Tersîsî, *Bilâdü Sebe',* s. 94.

Basra körfezinin incisi, Hindistan'ın dokuma ve kılıcı, Çin'in ipeği ve Habeşistan'ın köleleri de Batı pazarlarına buradan nakledilmiştir.[560]

Ticaret sebebiyle fazlasıyla zenginleşen Sebeliler, lüks ve şatafatlı bir hayat yaşamışlardır. Hem evleri hem de kullandıkları eşyalar altın, gümüş ve kıymetli taşlarla bezelidir.[561] Nitekim Romalılar, Sebe diyarını "el-dorado (altın ülkesi)" olarak tanımlamıştır. Sebelilerin refahının Roma edebiyatına yansıdığı da aktarılmıştır.[562] Dili, takvimi, sulama sistemi ve tapınaklarıyla kültürel yönden de öne çıkan Sebe', bunu hükümdarları Yatha Amar'a (MÖ 720-700) ve Kariba-il Vitar'a borçludur. Kültürleri neredeyse Yemen'in tamamına, Habeşistan'a, Necran ve Doğu Akdeniz Bölgesi gibi geniş coğrafyalara yayılmıştır. Bunun sebebi, söz konusu yerlerde Sebe alfabesinin kullanılmasıdır.[563] Muhtemelen Arabistan'daki ürünlerin deniz ticaretiyle nakledilmesi de bu durumda etkilidir. Çünkü daha önce zikredildiği üzere Sebeliler deniz ticaretinde etkin konumdadır.

Sebe' uygarlığının sona ermesi, genellikle Arim selinin etkisiyle Me'rib Seddi'nin çökmesiyle açıklanmıştır. Bu görüştekiler, seddin çökmesiyle sulamanın yetersizliğinden dolayı ürünlerin yetişemediği ve bu yüzden büyük çoğunluğun bölgeyi terk ettiği kanaatindedirler.[564] Ancak İngiliz kâşif Harry Saint John Bridger Philby (1885-1960), Sebe' uygarlığının sel nedeniyle yıkılmasını pek makul görmemektedir. Ona göre bu durum daha büyük bir felaketin sonucu olmalıdır. Aynı zamanda Philby, Thomas Arnold (1864-1930) ve Eduard Glaser (1855-1908) gibi Batılı araştırmacıların da raporlarında hem şehir hem de seddin depremle yıkıldığını kaydettiğini belirtmiştir.[565] Sebe' Devleti'nin yıkılışına dair detaylara ve daha muhtemel sonuçlara Sebe' halkı kıssasında yer vereceğiz.

---

[560] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi,* s. 85-86.

[561] Strabo, *The Geography of Strabo,* çev. H. C. Hamilton, I-III, John Childs and Son, London trs., III, 207-208.

[562] Tkatsch, J., "Seba", *İA,* İstanbul 1988, X, 273, ss. 267-288.

[563] Dâvûd, Georges Dâvûd, *Edyânü'l-'Arab kable'l-İslâm ve Vücuhuha'l-Hadârî ve'l-İctimâî,* Müessesetü'l-Câmiiyye, Beyrut 1988, s. 90-91. Sebeliler, MÖ ilk yüzyılda Kızıldeniz'in iki tarafında da ikamet etmekteydi. Ancak zamanla Habeşistan'da bireysel kimliklerini kaybettiler. Bkz. Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship,* s. 57.

[564] Wynbrandt, *A Brief History of Saudi Arabia,* s. 13.

[565] Philby, H. St. J. B., *Sheba's Daughters: Being A Record of Travel in Southern Arabia,* Methuen Co Ltd., London 1939, s. 389. Thomas Arnold, İslâm medeniyeti ve sanat tarihi üzerine yayınları bulunan İngiliz müsteşriktir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyice, Semavi, "Sir Thomas Arnold", *DİA,* İstanbul 1991, III, ss. 390-391. Eduard Glaser, Güney Arabistan harabelerine dair araştırmalarıyla tanınan Avusturyalı kâşiftir. 1882, 1885, 1887 ve 1982'de keşif amaçlı bölgeye gitmiştir. İlkinden iki yüz seksen parça eski eser ve kitâbeyle dönmüştür. Bunların bir kısmını araştırmalarına maddî destek sağlayan Paris Akademisi'ne vermiştir. İkinci seyahatinde elde ettiği eserin hepsini British Museum'a ve Berlin Müzesi'ne satmıştır. Üçüncü seyahatinde binden fazla kitâbe ve parçası ele geçirmiştir. Ancak maddî yetersizlikler nedeniyle bölgeden geri dönmek zorunda kalmıştır. Sonuncu seyahatinin arkeolojik eserlerini ise Viyana Sanat Tarihi Müzesi'ne satmıştır. Viyana İlimler Akademisi ölümünden sonra Glaser'in şahsî koleksiyonunu satın almış ve yayımlamıştır. Bkz. Kutluer, İlhan, "Eduard Glaser", *DİA,* İstanbul 1996, XIV, 95, ss. 95.

2.1.2.3. Katabân Devleti (MÖ 400-350)

Katabân, Himyer kabilesinden Katabân b. Devman b. Vâil b. el-Ğavs b. Haydan b. Katin b. Ureyb b. Eymen b. Humeysi b. Himyer b. Sebe'nin neslidir.[566] Çok uzun ömürlü olmayan ve Maînlilerin çağdaşı Katabânlılar, Yemen'in güneyine yerleşmişlerdir. Başkenti günümüzde Kahlan ya da Hicr-i Kahlan olarak bilinen, suyu ve yeşilliği bol Temna'dır.[567]

Çok tanrılı bir inanca sahip Katabânlılar, tapınaklara ve ilahlarına ibadet etmeye çok önem vermişlerdir.[568] Başkent Temna'da altmış beş tapınağın varlığı[569] ve hükümdarlarının ilk yıllarında "mâkerîb"[570] lafzını kullanması, dinlerine bağlılıklarını göstermesi açısından dikkate değerdir. Devlet yönetiminde Maînlilerin "müsevvid" kurumuna benzer bir yapı hâkimdir. Her şehirden halkı temsilen seçilenlerden müteşekkil bu kurum "meşved"dir.[571]

Maînliler ve Sebeliler gibi Katabânlılar da ticarî alanda önemli bir konumdadır. Devlet gelirinin büyük payının ticarete ait olması[572] ve Temna'da ortaya çıkarılan "Katabân'ın ticarî kanunu"[573] bu alandaki etkinliklerini gösterir niteliktedir. Ticaretteki başarılarına rağmen daha çok ziraî gelişmelerle öne çıkmışlardır. Suyolları inşa etmeleri[574] ve takvimlerini ziraata has bir şekilde hazırlamaları[575] bu alanda da ciddi bir birikimleri olduğunu ortaya koymaktadır.Yine devletin ziraat ve ticaret vergilerinden faydalanarak setler ve su depoları inşa ettiği belirtilmelidir.[576] Maînlilerin çağdaşı Katabânlıları da Sebeliler yıkmıştır.[577]

---

[566] Makhafî, İbrahim Ahmed, *Mu'cemü'l-Büldân ve'l-Kabâili'l-Yemeniyye*, I-II, Dâru'l-Kelime, Beyrut 2002, II, 1246.

[567] Abdülhamîd, Sa'd Zağlûl, *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm,* Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1975, s. 185; Ali, *el-Mufassal,* II, 222. Katabânlıların yerleşim yerlerinde yapılan kazı çalışmaları ekibinde yer alan Wendell Phillips, Güney Arabistan'da bulunan en eski yazıtların Katabân'ın tarihini MÖ X. ya da XI. yüzyıla kadar götürdüğünü ifade etmektedir. Katâban, daha sonra gelen mukarribler döneminde yüzyıllarca yönetilmektedir. Ona göre MÖ VII-V. yüzyıllarda Katabânlılara hükmeden birkaç mukarribin ismi bilinmektedir. Yaklaşık MÖ V. yüzyılın sonlarında ise Yadiab Dhubyan adlı Mukarrib vardır. Muhtemelen bu hükümdar Timna'nın güney girişini inşa ettiren kişidir. Bu kişi her durumda bulunan en eski yazıtın yazarıdır. Yadiab Dhubyan, muhtemelen Katabânlıların ilk kralıdır. Ayrıca Wendell Phillips, Katabân krallarını üç ana gruba ayırmaktadır. Ona göre Yadiab Dhubyan ilk grup krallar arasındadır. İkinci grup krallar, son Pers ve ilk Helen çağlarına (MÖ 350-250) kadar uzanmaktadır. Üçüncü grup krallar ise MÖ 100-25 tarihleri arasında hüküm sürmüştür. Bkz. Phillips, Wendell, *Qataban and Sheba: Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia,* New York 1955, s. 243-245.

[568] Selim, *Meâlimü Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm,* s. 82.

[569] Muğniyye, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm,* s. 45.

[570] Ali, *el-Mufassal,* II, 179.

[571] Muğniyye, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm,* s. 46.

[572] Şeybe, Abdullah Hasan, *Dirâsât fî Târihi'l-Yemeni'l-Kadîm,* Bibliotheca Alexandria, Taiz 1999-2000, s. 38.

[573] Potts, "The Arabian Peninsula 600 BCE to 600 CE", s. 37.

[574] Bâfakîh, *Târîhu'l-Yemeni'l-Kadîm,* s. 37.

[575] Ali, *el-Mufassal,* II, 213.

[576] Şeybe, *Dirâsât fî Târihi'l-Yemeni'l-Kadîm,* s. 40-41.

[577] Yiğit, İsmail, "Sebe", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 243, ss. 241-243.

2.1.2.4. Himyer Devleti (MÖ 115-MS 525)

Himyer b. Ğavs b. Sa'd b. Avf b. Adiy b. Malik b. Zeyd b. Seddad b. Himyer b. Sebe' b. Lahnia b. Himyer b. Sebe' b. Yeşcüb'ün neslinden gelen[578] Himyerîler, Yemen'in güneyindeki dağlık bölgede kurulmuştur. Başkenti Reydân'dır.[579] Güney Arabistan siyasetinde önemli bir yere sahip Himyerîler, İslâm'ın zuhuruna yakınlığından dolayı araştırmamız açısından oldukça önemlidir.

Himyerîler siyasî açıdan iki döneme ayrılmaktadır. İlk dönem MÖ 115-MS 330, ikinci dönem ise milâdî 330-525 yıllarını kapsamaktadır. Hükümdarlar ilk dönemde "Melikü Sebe' ve Zû Reydân"; ikinci dönemde "Melikü Sebe' ve Zû Reydân ve Hadramut ve Yemanât" lakabını kullanmıştır. İkinci dönem "Tebâbia" olarak da bilinmektedir.[580] Tebâbia, Tübba''nın çoğuludur. Bu niteleme, hükümdarların birbirini takip etmesindendir.[581] Söz konusu nitelemeye dair bir diğer yoruma göre Tübba', Habeşçedir. "Kuvvetli" ve "kudretli" anlamındadır. Çünkü savaşçı bir karaktere sahip Himyerîler arasında Arabistan'da birçok yer ele geçiren, İran ve Habeşistan ile savaşan krallar mevcuttur.[582] Tübba' kavminden bahsedilen Duhân 44/37. âyetteki "**خير**", müfessirlerin çoğuna göre "güç/kuvvet"tir.[583] Bu yorumlar da son görüşü destekler mahiyettedir.

Bu noktada, Tübba' kavmine de kısaca değinmek gerekmektedir. Kur'ân'da Duhân 44/37. ve Kâf 50/14. âyetlerde onlardan söz edilmektedir. Duhân 44/37. âyette *"Bunlar mı daha hayırlı, yoksa Tübba' kavmiyle onlardan öncekiler mi?"* buyrularak müşrikler uyarılmaktadır. Yine ilgili âyetlerde bu kavmin helâk edildiği haber verilmektedir. Bazı müfessirlerin kanaatine göre ilgili âyetlerde zikredilen Tübba', Ebû Kerîb Es'ad el-

---

[578] Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 306–307.
[579] Tindel, Raymond D., "Himyar", *Encyclopedia of Archaeology in the Near East,* III, 27, ss. 27-28. Başkent Reydân daha sonra Zafâr adını almıştır. Bkz. Algül, "Himyerîler", *DİA,* XVIII, 62.
[580] Berru, Tevfik, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm,* Dımaşk 1996, s. 79-80; Sâlis, *Şühedâü'l-Himyeriyyîne'l-'Arab,* s. 6.
[581] Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân,* II, 209; Dâvûd, *Edyânü'l-'Arab kable'l-İslâm,* s. 100.
[582] Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân,* s. 89; Berru, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm,* s. 83.
[583] Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd,* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vdğ., I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IV, 91; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VII, 233; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 1002; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,*VII, 347; İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl,* thk. Rıza Ferec el-Hemâmî, I-IV, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2003, IV, 67; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr,* thk. Hâlid Receb, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 2001, IV, 618; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXV, 309. Fahreddîn er-Râzî de "**خير**" lafzını "kuvvet ve saltanat bakımından daha ileri olmak" şeklinde yorumlamıştır. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXVII, 250.

Himyerî'dir.[584] Kâbe'yi örtüyle donatan ilk kişi olan Tübba''nın[585] mümin; kavminin kâfir olduğu[586], Hz. Peygamber'e gıyaben iman ettiği, imanını açıklayan mektup Hz. Peygamber'e ulaştığında "Merhaba, ey salih kardeş" diyerek onu selamladığı[587] nakledilmektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in ona sövmeyi yasakladığına dair rivayetler de mevcuttur.[588]

IV. yüzyılın başlarında rakiplerini yenerek eski doğu krallıklarını yok eden Himyerîler, Hadramut'tan Necran'a kadar yayılmışlardı.[589] Feodal bir yapının hâkim olduğu Himyerîlerde ülke, "kayl" ve "zû" denen kişilerin sorumluluğundaki "mihlâf" ve "mahfed" isimli yönetim birimlerine ayrılmıştır.[590] Toplum, askerler, çiftçiler, sanatkârlar ve tâcirler olmak üzere dört gruptan oluşmaktadır. Bu dört grubun yanı sıra hâkim, eşrâf, kâhin, ulemâ, meşâyih ve ezvâdan müteşekkil beşinci bir grup da vardır. Danışma meclisi niteliğindeki son grup, savaş ve barışla ilgili kanunları çıkarmakla görevli olduğundan yönetimde de etkilidir.[591] Diğerleri gibi Himyerîler de ticârî alanda etkindir. Nitekim onlar, "Doğu'nun Denizcileri" olarak anılmıştır.[592] Ayrıca Himyerîler, şiir ve fesahat[593] gibi sözlü kültürün yanında kendilerine ait "müsned"[594] isimli yazılarıyla da öne çıkmış ve diğerlerinden ayrılmıştır.

Milâdî 500'lerde Himyerîler, Hristiyan Aksumluların bir kolu olmuştur. Bundan dolayı da krallar Hristiyanlığa girerek Bizanslılarla müttefik olmuştur. 521-522'de Himyer kralı Madikerîb Ya'fur'un ölümüyle Aksumlular Arap gelenekte Zûnüvâs olarak bilinen yeni bir kralı tahta çıkarmıştır. O da Zafâr'da yaklaşık üç yüz kişiyi katlederek kiliselerini yakmıştır. Daha sonra Kızıldeniz'in kıyı bölgelerini yağmalayan bir orduya önderlik etmiştir.[595] Bunun akabinde Himyer kralları, diğer inançları kesin bir şekilde reddederek Yahudiliğe destek

---

[584] Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V, 238; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XIX, 127; İbn Kesîr, *Tefsîr,* XII, 348; İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb,* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, I-XX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, XVIII, 22; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXV, 309.

[585] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 25; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Ma'ârif,* thk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Meârif, Kahire trs., s. 60.

[586] Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* II, 208; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 427; Mâtürîdî, *Te'vîlât,* IX, 350; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* V, 345.

[587] Harman, Ömer Faruk, "Tübba", *DİA,* İstanbul 2012, XLI, 456, ss. 455-456.

[588] Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* II, 209; İbn Hanbel, *Müsned,* XXXVII, 519.

[589] Tindel, "Himyar", *Encyclopedia of Archaeology in the Near East,* III, 27.

[590] Ka Ka Khel, Muhammad Nazeer&Mohammad Nazeer, "Political System in Pre-Islamic Arabia", *Islamic Studies,* cilt: 20, sayı: 4 (1981), s. 377, ss. 375-393.

[591] Şemâhî, *el-Yemen,* s. 84.

[592] Zwemer, Samuel M., *Arabia: The Cradle of Islam,* Fleming H. Revell Company, New York 1900, s. 259.

[593] Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* II, 306-307.

[594] Sâlis, *Şühedâü'l-Himyeriyyîne'l-'Arab,* s. 5. Himyer lehçesi ve yazısına dair daha geniş bilgi için bkz. Ortakçı, Halil, *İslâmiyet'in Doğuşuna Kadar Himyerîler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2014, s. 47-53.

[595] Robin, Julien, "Antiquity", *Roads of Arabia,* ed. Ali İbrahim al-Ghabban vdğ., Paris 2010, s. 89.

vermiştir. Yine onlar, tapınakların çoğunu resmen kapatarak Yahudiliği devlet politikasına dönüştürmüştür.[596] Himyerîler 525'de Zûnüvâs'ın ölümüyle hâkimiyetlerini kaybetmiştir.[597]

Sonuç olarak, İslâm öncesi Yemen'de kurulan devletlerin hemen hepsi ticaret, devlet yönetimi, ziraat ve dine bağlılıkta ortak bir yapı arz etmektedir. Ticarî alanda Sebeliler, "Güney denizlerinin Fenikelileri"; Himyerîler, "Doğu'nun Denizcileri" olarak nitelendirilmektedir. Devlet yönetiminde isimleri farklılık arz etse de feodal bir yapı hâkimdir. Ayrıca tüm devletlerde danışma meclisi niteliğinde bir kurum vardır. Bu sayede şûrâ sistemi de yönetimde etkinliğini sürdürmüştür.

Tarımsal yönden Sebeliler Me'rib Seddi'ni, Katabânlılar da aynı işleve sahip su yollarını inşa etmiştir. Aynı zamanda Katabânlılar, ziraata elverişli bir takvim kullanmıştır. Dine bağlılık hususunda ise Maînliler, Sebeliler ve Katabânlıların pek çok tapınak inşa ettiği görülmektedir. Yine tüm devletlerde, yönetimdeki kişiler dinî içerikli lakaplarla temayüz etmiştir. Maînliler, Sebeliler ve Katabânlılar tarım ve ticarette ön plandadır. Himyerîler ise daha çok savaşçı özellikleriyle öne çıkmıştır. Himyerîlerin hem fetihlerinin hem de işgale maruz kalmalarının çokluğu bu durumu açıklamaktadır.

2.2. Yemen Kökenli Kıssalar

2.2.1. Âd Kavmi Kıssası

Hz. Nûh'un kavminin helâk edilmesinden sonra, tarih sahnesine çıkan ilk topluluk Âd kavmidir.[598] Hem Kur'ân'da hem de hadis rivayetlerinde onlardan bahsedilmektedir. Âd kavmi kıssası Kur'ân'da A'râf, Tevbe, Hûd, Hacc, Şuarâ, Ahkâf, Tevbe, İbrahim, Ankebût, Sâd, Mümin (Ğafir), Fussilet, Kâf, Zâriyât, Kamer, Hâkka ve Fecr sûrelerinde anlatılmaktadır.[599] A'râf, Hûd, Şuarâ ve Ahkâf sûresinde Âd kavminin peygamberleri Hz. Hûd'la diyalogları ve

[596] Robin, "Antiquity", *Roads of Arabia*, s. 88.
[597] Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler*, s. 165.
[598] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, II, 31.
[599] A'râf 7/65-72; Tevbe 9/70; Hûd 11/50-60; İbrahim 14/9; Hacc 22/42; Şuarâ 26/123-139; Ankebût 29/38; Sâd 38/12; Mümin (Ğafir) 40/31; Fussilet 41/13-16; Ahkâf 46/21-25; Kâf 50/13; Zâriyât 51/41-42; Kamer 54/18-20; Hâkka 69/4, 6-8; Fecr 89/6-8. Mü'minûn 23/23-30. âyetlerde Hz. Nûh'un kıssası anlatıldıktan sonra 31-32. âyetlerde onlardan sonra başka nesiller vücuda getirildiği ve onlara da kendi içlerinden bir peygamber gönderildiğinden bahsedilmektedir. Sûrenin 32-42. âyetlerinde bu peygamberin tebliği, kavminin inkârı ve helâk edilmeleri haber verilmektedir. Mukâtil ve Vâhidî Mü'minûn 23/31. âyetin sonundaki "**قرنا اخرين** (başka nesiller)" ibaresini Hz. Hûd'un kavmi; Sem'ânî ve Begavî ise 32. âyetteki kendilerinden bir peygamber gönderilmesini "Hz. Hûd ve kavmi" şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, III, 156; Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît*, XV, 564; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, III, 473; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, V, 416.

sonrasında helâk edildiklerinden bahsedilmektedir. Bu bağlamda A'râf sûresinde Hz. Hûd'un kavmini tevhide daveti, kavminin "akıldan noksan birisin" ithamıyla Hz. Hûd'u yalanlaması, kendilerini tehdit ettiği azabı bir an önce getirmesini istemeleri, Âd kavminin güçlü-kuvvetli oldukları ve inkârda ısrarlarından dolayı helâk edildikleri bildirilmektedir.[600] Bunun yanı sıra Hûd sûresinde Âd kavminin Hz. Hûd'dan mucize istedikleri, bunu yapmadığı sürece tanrılarından vazgeçmeyeceklerini söyledikleri ve "Tanrılarımızdan biri seni çok fena çarpmış!" diyerek Hz. Hûd'la alay ettikleri ifade edilmektedir.[601] Ankebût, Fussilet, Zâriyât, Kamer, Hâkka ve Fecr sûrelerinde ise sadece helâk edildikleri haber verilmektedir.[602] Fussilet, Zâriyât, Kamer ve Hâkka sûrelerinde onların kasırgayla helâk edildiklerinden söz edilmektedir. Bu kasırganın aralıksız sekiz gün yedi gece sürdüğü;[603] taş üstünde taş bırakmadığı[604] ve insanları kökünden sökülmüş hurma kütükleri gibi savurup attığı[605] bildirilmektedir. Aynı zamanda, Âd kavmine atıfla Fecr 89/7. âyette "**ارم ذات العماد**" tabiriyle İrem'den bahsedilmektedir.

Hadis rivayetlerindeki nakillere göre ise Hz. Peygamber rüzgârın şerrinden Allah'a sığınmıştır. Gök bulutlandığı zaman yüzünün rengi değişmiştir. Bunun sebebi ise gördüğü bulutun Âd kavmininkine benzemesinden korkmasıdır.[606] Necm 53/50. âyette "**عادا الاولى**" tabirinin geçmesi, iki Âd kavmi olduğu kanaatine yol açmış ve kimlikleri sorgulanmıştır. Burada tarihî veriler bağlamında ilk ve/veya ikinci Âd'ın ve İrem'in kimliklerini tespit etmeye çalışacağız.

Âd kavmine Hz. Hûd gönderilmiştir. Mehrân'ın ve Cevâd Ali'nin kaydettiğine göre bazı müsteşrikler, Kur'ân'da Hûd kelimesinin hem peygamber ismi (A'râf 7/65; Hûd 11/50, 58) hem de Yahudiler (Bakara 2/111, 135, 140) anlamında kullanılmasından hareketle Hûd'un Yahudileşmek anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. Bazıları da Yahudilerin atası Âbir b. Şaleh b. Arfehşed ile Hz. Hûd'un aynı kişi olduğunu öne sürmüştür. Aynı zamanda, Hûd'un bir kişiyi değil, Arap ülkelerine göç eden Yahudi cemaatini ifade ettiğini düşünenler de mevcuttur. Onlara göre söz konusu grup Ahkâf'a yerleşerek putperestleri Yahudileştirmiştir.[607] Mehrân,

---

[600] A'râf 7/65-72.
[601] Hûd 11/53-54.
[602] Ankebût 29/38; Sâd 38/12; Mümin (Ğafir) 40/31; Fussilet 41/13-16; Kâf 50/13; Zâriyât 51/41-42; Kamer 54/18-20; Hâkka 69/4, 6-8; Fecr 89/6-8.
[603] Hâkka 69/7.
[604] Zâriyât 51/42.
[605] Kamer 54/19.
[606] İbn Hanbel, *Müsned,* XXXX, 433; Buhârî, "Tefsîr" 46; Müslim, "Salâtü'l-İstiskâ'" 15-16; İbn Mâce "Dua" 21; Ebû Dâvûd, "Edep" 112.
[607] Ali, *el-Mufassal,* I, 311; Mehrân, *Dirâsât,* I, 245-246. Âd kavminin yerleşim yeri Ahkâf 46/21. âyette de zikredildiği üzere Ahkâf'tır. Burası ise Yemen'de Uman ile Hadramut arasındadır. Bkz. Kırca, Celal, "Âd", *DİA,* İstanbul 1988, I, 333, ss. 333-334. Âd kavminin yerleşim yerlerine dair farklı görüşler de mevcuttur.

son görüşü eleştirerek tarihte Arap ülkelerinden Ahkâf'a göç eden Yahudilerden asla bahsedilmediğini belirtmiştir.[608]

İlk görüşün sahipleri muhtemelen Bakara 2/111, 135, 140; A'râf 7/65; Hûd 11/50 ve 58. âyetlerdeki هودا lafzının yazım benzerliğini dikkate alarak Hûd'a "Yahudileşmek" anlamı vermişlerdir. Ancak burada gözden kaçırılan husus A'râf 7/65 ve Hûd 11/50. âyetlerde Hûd'un "Âd'ın kardeşleri" şeklinde nitelendirilmesidir. Bu durumda da Hz. Hûd'un tarihî bir şahsiyet olduğu ortaya çıkmaktadır.

Âd kavmi askerî, bedenî, medenî ve iktisadî açıdan çok güçlü insanlardan oluşmaktadır.[609] Onlar *Sadâ, Samûd* ve *Henâ'* isimli putlara tapmaktadır. Hz. Hûd onları tevhide çağırmış, ancak kavmi kendisini yalanlamış ve *"Bizden daha kuvvetli kim var?"* diyerek Allah'a meydan okumuşlardır. Hz. Hûd'a çok az kişi iman etmiştir. Kavmi onun öğütlerine kulak asmamış ve azgınlıklarına devam etmiştir. Hz. Hûd'un kendilerine hiçbir mucize göstermemesini eleştirmişlerdir. Sadece onun sözlerine uyarak tanrılarından vazgeçmeyeceklerini ve ona inanmadıklarını haykırmışlardır. Ayrıca *"Tanrılarımız seni fena halde çarpmış!"* sözleriyle onu aşağılamışlardır.[610] Allah, onları bu inkârları sebebiyle üç yıl boyunca yağmursuz bırakmış, bu yüzden yağmur duası için Mekke'ye heyet göndermişlerdir.[611]

Kayl b. Asr, Lukaym b. Hezzâl b. Hüzeyl, Mersed b. Sa'd b. Ufeyr'in de bulunduğu heyet yetmiş kişidir. Onlar Mekke'deki akrabaları Muâviye b. Bekr'e misafir olmuştur. Orada bir ay zevk-ü sefa içinde yaşamışlardır. Bu tavır Muâviye'nin canını sıkmış ve meseleyi cariyelerine açmıştır. Onlar da "Duruma dair bir şiir yazarsa eğlence arasında okuyabileceklerini" ifade etmişlerdir. Şiir okunduktan sonra misafirler yağmur duasını geciktirdiklerini düşünmüş ve "Harem'e gidip kavmimiz için dua edelim!" demişlerdir. Bunun üzerine Mersed, Allah'a inanmadıkları takdirde ondan yağmur istemelerinin faydasız olacağını söyleyerek imanını açığa vurmuştur. Heyetin başkanı Kayl'dır. Diğerleri ona dilediklerini

---

Onların sadece Yemen'de değil Bâbil, Suriye, Mısır, Filistin, Irak ve Hindistan'da egemenlik kurdukları öne sürülmektedir. Detaylı bilgi ve değerlendirme için bkz. Cora, "Kur'ân'da Âd Kavmi", s. 113-116.

608 Mehrân, *Dirâsât,* I, 246.

609 Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* II, 31; Şemâhî, *el-Yemen,* s. 47. Âd kavmine mensup kişilerin 5. 5 m uzunluğunda ve çok güçlü olduklarından yere bastıkları zaman yerin dizlerine kadar battığı nakledilmektedir. Bkz. Gould, *Legends of Old Testament Characters,* I, 149.

610 Hûd 11/53-54.

611 Taberî, *Târîh,* I, 216. Bu heyetin Mekke'ye giderken yanlarında kurban sunmak için çeşitli hayvanlar götürdükleri de zikredilmektedir. Bkz. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIII, 52; Gould, *Legends of Old Testament Characters,* I, 150. O devirlerde insanlar herhangi bir konuda sıkıntıya düştüklerinde, Kâbe ve Kâbe'nin yeri hürmetine sıkıntılarını gidermesi için Allah'a dua ederlerdi. Kâbe, o zamanın insanları tarafından bilinirdi. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 294.

vermesi için dua etmiştir. Kavmin ulu kişisi Lokmân b. Âd da heyettedir. Kayl "Ey İlahımız! Hûd peygamber ise bize yağmur yağdır, çünkü mahvolduk!" diye yakarmıştır. Bunun üzerine beyaz, kırmızı ve siyah üç bulut peyda olmuştur. O esnada "Kendin ve kavmin için bu bulutlardan birini seç!" diye bir ses duymuş ve yağmur umarak siyahı seçmiştir. Ancak duyduğu ses "Sen her şeyi ince kül haline getiren bulutu seçtin. Bu bulut, hak dini kabul eden Beni Levziyye dışında kavminden kimseyi sağ bırakmayacaktır!" demiştir.[612]

Âd kavmi, felaketin habercisi bulutu gördüklerinde yağmur yağacağını zannederek sevinmiştir. Rivayete göre bulutun azap getireceğini ilk anlayan Mehded isimli kadındır. Bulutu görünce kendisini kaybederek bayılmış ve ne gördüğünü sorduklarında "Bulutun ön tarafında rüzgâr ve onda parıldayan ateş parçalarını sürükleyen adamlar" demiştir.[613] Uzaktan yağmur zannettikleri bulut yaklaştıkça bir kasırgaya dönüşünce evlerine koşmuşlar, ancak rüzgâr evleriyle birlikte onları da yerle bir etmiştir. Dokunduğu her şeyi parçalayan bu rüzgâr, yedi gün sekiz gece aralıksız devam etmiştir. Kamer 54/20. âyette bu kasırganın insanları kökünden sökülmüş hurma kütükleri gibi savurduğu haber verilmektedir. Bu helâkten sonra Allah'ın siyah kuşlar gönderdiği ve onların da cesetleri denize attığı rivayet edilmektedir.[614]

2.2.1.1. Birinci ve İkinci Âd Kavmi Meselesi

Âd, Arapların atası Âd b. Avs b. İrem b. Sam b. Nûh'tur.[615] Mensubu olduğu kabile de onun ismiyle nitelendirilmiştir.[616] Necm 53/50. âyetteki "**عادا لأولى**" tabiri daha önce ifade ettiğimiz üzere iki Âd kavmi olduğu telakkisine neden olmuştur. Âlimlerin ekseriyetine göre

---

[612] Taberî, *Târîh,* I, 219-221; Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Ahbârü'z-Zamân,* Dâru'l-Endülüs, Beyrut 1996, s. 104-105; Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve't-Târîh,* I-VI, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire trs., III, 32-33; Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *Kasasü'l-Enbiyâ* (*Arâisü'l-Mecâlis),* yy. trs., s. 66-68; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem,* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-XIX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 252-253; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 65-66; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIII, 52-54; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 294-295; Gould, *Legends of Old Testament Characters,* I, 149-151. Olay muhtasar bir şekilde hadis rivayetlerinde de geçmektedir. Bkz. İbn Hanbel, *Müsned,* XXV, 304-308; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân" 51.

[613] Taberî, *Târîh,* I, 222; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 296.

[614] Taberî, *Târîh,* I, 225. Rivayet edildiğine göre Âd kavminin azabından bir dağ kenarına sığınan Halacân kurtulmuştur. Hz. Hûd ona tevhidi tebliğ etmiştir. Ancak inkârda ısrarından dolayı o da ölmüştür. Bkz. Taberî, *Târîh,* I, 224; Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 69-70; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 67.

[615] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* II, 31; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh,* III, 28.

[616] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XI, 141; Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed, *ed-Dürrü'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Meknûn,* thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, I-XI, Dâru'l-Kalem, Dımaşk trs., V, 538; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* II, 505. Kurtubî (ö. 671/1273), Şuarâ 26/123. âyette fiilin "**كذبت**" formunda müennes gelmesini de Âd'ın kabile olmasına delil getirmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 54. Söz konusu âyette Âd kavminin peygamberleri yalanladıkları bildirilmektedir.

ilk Âd, Hz. Hûd'un kavmidir.[617] Tartışmalı olan mesele ikinci Âd veya diğer Âd kavminin kimliğidir. Bu konuda Katâde'nin de savunduğu Hz. Hûd ve ona inananlar,[618] İrem,[619] Lokman ve kavmi,[620] Semûd,[621] İranlıların ilk dönemlerindeki bir kavim,[622] Kahtân, Sebe' ve onların neslinden gelen Yemen sakinleri[623] şeklinde çeşitli görüşler serdedilmiştir.

İbn Kesîr, Âd kavmine dair anlatımlardaki "heyetin Mekke'ye gitmesi" ifadesinden hareketle zikri geçen kavmin ilk Âd olmadığını iddia etmiştir. Bu iddiasını ise Mekke'nin Hz. İbrahim'den sonra kurulan bir yerleşim yeri olmasıyla temellendirmiştir.[624] Kanaatimizce, bu iddia tartışmaya açıktır. Çünkü Mekke'nin yerleşim birimi olarak ortaya çıkmasındaki en belirleyici unsurun Kâbe olduğu, orada şehir hayatının Kâbe'nin yapımıyla başladığı[625] dikkate alınması gereken bir husustur. Bunun yanı sıra, Hz. Âdem'in Kâbe'yi ilk tesis ve tavaf eden kişi olduğu nakledilmiştir.[626] Kâbe'nin yeri Nûh tufanından Hz. İbrahim'in zamanına kadar gizli ve belirsiz kalmıştır. Ancak insanlar onun bulunduğu alanı bilmekteydiler. Yeryüzünün çeşitli bölgelerinden mazlum insanlar buraya gelir ve dua ederlerdi.[627]

Bununla birlikte, Bakara 2/125-127. âyetlerde Kâbe'nin temiz tutulması gerektiği, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından Kâbe'nin temellerinin yükseltildiği haber verilmektedir. Yine Âl-i İmrân 3/96. âyette yeryüzünde insanlar [müminler] için mabet olarak belirlenen ilk yerin Mekke'deki Kâbe olduğu bildirilmektedir. Hac 22/26. âyette ise Hz. İbrahim'e [mabet inşası için] Kâbe'nin yerinin gösterildiğine değinilmektedir. İlgili âyetlerdeki ifadelerden Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce de var olduğu, ancak yıkılınca yerinin kaybolduğu ve Hz. İbrahim

---

[617] Mukâtil, *Tefsîr*, IV, 167; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* III, 102; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 77; Mâtürîdî, *Te'vîlât,* IX, 437. İbn Zeyd'e göre Necm 53/50. âyette "**عادا الاولى**" tabirinin kullanılması, Hz. Nûh'un kavminden sonra helâk edilen ilk kavim olmasındandır. Bkz. Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XX, 63.

[618] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* V, 405; Şemâhî, *el-Yemen,* s. 48; Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs,* London 1907, s. 2. Mevdûdî, A'râf 7/72. âyetin yorumunda, Hısn-ı Gurab yazıtlarının onların kalıntısı olduğunu aktarmaktadır. MÖ 1800 yıl önce yazılmış bu yazıtlarda, bu kalede uzun bir zaman son derece refah içinde yaşadıkları, kanallarının dolu, idarecilerinin Hz. Hûd'un şeriatıyla yöneten asil krallar olduğu, mucizelere ve âhirete inandıkları kayıtlıdır. Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* II, 54; Hunt, George, *Himyaric İnscriptions of Hisn Ghorab,* Plymouth 1848, s. 1-2. Hısn-ı Gurab yazıtları, 1837'de İngiliz donanmasında görevli James R. Wellested tarafından bulunmuştur. Bkz. a. mlf., *Tefhîmü'l-Kur'ân,* II, 51.

[619] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* II, 32; Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynülislâm Abdülkerîm, *Tefsîru'l-Kuşeyrî* (*Letâ'ifü'l-İşârât),* nşr. Abdullatif Hasan Abdurrahmân, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, III, 254; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 1063; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XVIII, 17; Nesefî, Ebü'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî* (*Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl),* thk. Yusuf Ali Bedîvî, I-III, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, III, 397; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm,* thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, I-V, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyâd trs., V, 230.

[620] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXII, 87-88; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh,* III, 36.

[621] Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* V, 303.

[622] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* IX, 437.

[623] Mehrân, *Dirâsât,* I, 242.

[624] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 298.

[625] Küçükaşçı, Mustafa Sabri-Bozkurt, Nebi, "Mekke", *DİA,* Ankara 2003, XXVIII, 556, ss. 555-563.

[626] Ezrakî, *Ahbâru Mekke,* I, 37.

[627] Ezrakî, *Ahbâru Mekke,* I, 52-53.

tarafından bulunarak yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır.[628] Dolayısıyla, heyetin Mekke'ye gitmesinden hareketle bu kavmin ilk Âd olmadığını tespit etmek pek mümkün görünmemektedir.

Ayrıca ilgili âyetteki "**الاولى**" kelimesinin ilk/birinci anlamı dışında farklı anlamları da mevcuttur. Örneğin Mâlikî müfessir İbn Cüzey (ö. 741/1340), söz konusu lafzı "çok eski zamanlarda yaşamak" ile irtibatlandırmıştır.[629] Benzer bir görüşü de İbn Âşûr dile getirmiştir. Ona göre "**الاولى**" "vakti zamanında gelip geçmiş" anlamındadır ve açıklayıcı sıfat işlevi görmektedir.[630] Aynı zamanda, bazı âlimlerin kanaatine göre "**الاولى**" temyizden ziyade Âd kavminin uzak geçmişte yaşadıklarını açıklamaktadır.[631]

Kanaatimizce, "**الاولى**" kelimesinin "daha eski bir zamanı/geçmişi" vurgulaması tercih edilebilir bir görüştür. Nitekim Kur'ân'da ikinci Âd kavmine dair herhangi bir işaret yoktur. Örneğin, Semûd kavmi Hicr 15/80-84. âyetlerde yaşadıkları yere nispetle Ashâbü'l-Hicr olarak zikredilmiştir. Aynı şekilde Hz. Şuayb'ın kavminden de Medyen[632] ve Ashâbü'l-Eyke[633] şeklinde farklı nitelendirmelerle bahsedilmiştir. İkinci bir Âd kavmi olsaydı farklı yönlerine değinilebilirdi. İkinci Âd kavminin kimliğine dair yorumların tek ortak noktası neredeyse tamamının Âd kavminden sonra yaşamalarıdır ve birini diğerine önceleyecek herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız söylenebilir.

Âd kavmine atıfla zikredilen İrem'den de bahsetmek gerekmektedir. İrem'in aslının İbranca "Aram" olduğu ve sonradan Arapçalaşarak İrem'e dönüştüğü nakledilmiştir.[634] Âlimler, Fecr 89/7. âyetteki "İrem" ile ne kastedildiğini sorgulamıştır. İrem'in ata, kabile ve şehir ismi olduğu yönünde üç görüş mevcutsa da en yaygını İrem'in kabile ismi olduğudur.[635]

---

[628] Ünal, Sadettin, "Kâbe", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 15-16, ss. 14-21.
[629] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, IV, 149.
[630] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 153.
[631] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, 24.
[632] A'râf 7/85-93; Hûd 11/84-95; Ankebût 29/36-37.
[633] Hicr 15/78; Şuarâ 26/176-190; Sâd 38/13; Kâf 50/14.
[634] Mustafavî, Allâme Hasen, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân,* Tahran 1973, I, 80. Tevrat'a göre İrem, hem Aram veya Suriye diye adlandırılan bölgeye hem de bu bölgedeki Ârâmîlerin atası olan kişiye verilen isimdir. Aram, Akkad kralı Naramsin'in bir yazıtında Yukarı Fırat yöresinde bir bölgeye verilmiş yer adı, MÖ 2000 yıllarına ait tabletlerde ise Aşağı Dicle havzasında bir şehir ismi olarak geçmektedir. Kelime daha sonraki zamanlara ait Mari, Alalah ve Ugarit belgelerinde şahıs; Mısır belgelerinde ise yer adı olarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. Harman, Ömer Faruk, "İrem", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 443, ss. 443.
[635] İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Târîhu İbn Haldûn (Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-Âsarahüm min-Zevi's-Sultâni'l-Ekber),* thk. Halil Şehhâte-Süheyl Zekkâr, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, II, 22; Sekkâl, Deyzîre, *el-'Arab fî'l-'Asri'l-Câhilî,* Dâru's-Sadâkati'l-'Arabiyye, Beyrut 1995, s. 30. Günümüz araştırmacılarından Muhammed Coşkun, Fecr 89/6-14. âyette bahsi geçen Âd, İrem, Semûd ve Firavun kavimlerine dair yeminlerin önceki beş âyete gönderme yaptığını ifade eden Habenneke el-Meydânî'nin görüşüne katılmaktadır. Yazar ilk âyetteki Fecr'e yemini pek çok kavmin fecr vaktinde helâk edilmesiyle irtibatlandırmaktadır. Üçüncü âyetteki "شفع (çift)" ve "وتر.(tek)" kelimelerinin Hakkâ 69/6-7. âyetlerde zikredilen Âd kavminin yedi gece ve sekiz gün süren bir kasırgayla helâk edilmelerine

Ancak şu husus belirtilmelidir ki İrem'in kabile olması, Âd kavmine benzer şekilde ortak bir ataya sahip olmaları ve ona nispetle kabilenin de onun adıyla anılmasındandır.[636] İrem'in kabile olduğunu düşünenler, ilgili âyetteki kelimenin mecrurken "İreme" şeklinde mansup gelmesini delil göstermiştir.[637] Yine Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), onun belirlilik (ال) ve müenneslik (ة) alâmetlerini taşımadığını ifade ederek İrem'i kabile, "**ذات العماد**" tabirini de şehir olarak yorumlamıştır.[638]

İrem'in şehir olduğu kanaatini taşıyanlar *"Beldeler içinde onun misli yaratılmamıştı."* mealindeki Fecr 89/8. âyetle istidlal etmişlerdir.[639] Ayrıca onlar şu rivayeti de esas almışlardır: "Âd'ın Şeddâd ve Şedîd isminde iki hükümdar oğlu vardır. Şeddâd hükümdarlığı zamanında cennetin zikrini duymuş ve 'Ben de aynısını inşa edeceğim!' diyerek İrem'i inşa etmiştir." Köşk ve kaleleri mücevherat, çeşitli ağaç ve nehirlere sahip bu kentin çok görkemli olduğu zikredilmiştir.[640]

Yine rivayet edildiğine göre Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) Yemen'e gönderdiği elçiye orada ne gördüğünü sormuştur. O da getirdiği değerli taşları göstererek çok muazzam bir şehir gördüğünü ifade etmiştir. Taşları incelerken ortalığa güzel bir koku yayılınca Muâviye elçiye hak vermişt ve "Bu şehri kim inşa etti, nasıl böyle bir şehir inşa edebilirim?" diye sormuştur. Oradakilerden biri, "Bunu bize ancak Kâ'b el-Ahbâr anlatabilir." diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Muâviye, Kâ'b'ı çağırarak ona bu şehri sormuş ve o da uzun uzadıya anlatmıştır.[641] İkrime (ö. 105/723) bahsi geçen şehrin Dımaşk, Muhammed b. Kâ'b (ö. 108/726 [?]) ise İskenderiye olduğu kanaatindedir.[642]

İbn Kesîr, İrem'in şehir olduğuna dair görüşün Kâ'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'in sözlerine dayandığını, bu haberlerin İsrâiliyyât kapsamında olup aslının olmadığını ifade

---

gönderme olduğu kanaatindedir. Yine yazar, bu görüşe Râzî'nin de yer verdiğini belirtmekte ve ilgili âyetler arasında konu bütünlüğü olduğunu ileri sürmektedir. Söz konusu âyetlere bu doğrultuda meal vermektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Coşkun, Muhammed, "Aksâmu'l-Kur'ân 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 46 (2014), s. 63-65, ss. 37-68.

[636] Bu hususta Corcî Zeydân (1861-1914), Arapların hem Âd hem de Semûd kavmine İrem dediklerini, onlara göre bâide kavimlerinin tamamının İrem'in neslinden olduğundan "İrmân" olarak bilindiklerini belirtmektedir. Bkz. Zeydân, *Kitâbü'l-'Arab Kable'l-İslâm,* s. 62.

[637] İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz,* V, 127; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* X, 196.

[638] Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* I, 155.

[639] Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VIII, 464; Şîrâzî, Nâsır Mekârîm, *el-Emsâl fî Tefsîri Kitâbillahi'l-Münzel,* nşr. Ali b. Ebî Tâlib, I-XV, Matbaatü Süleymanzâde, İran 1426/2005, XV, 300.

[640] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 1200; Weil, Gustav, *Biblical Legends of The Mussulmans,* New York 1863, s. 55. Şehrin inşasında Yemen'deki tüm mücevheratın kullanılmasının yanı sıra dünyanın uzak bölgelerinden de mücevherat getirildiği rivayet edilmektedir. Bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *Kitâbü't-Tîcân fî Mülûki Himyer,* San'a 1979, s. 74; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIII, 60.

[641] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIII, 58-62.

[642] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXIV, 361; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* VI, 267-268.

etmiştir. Bu görüşün isabetsizliğini, "İrem tabiriyle şehir kastedilseydi Fecr 89/8. âyette '(yaratılmadı) **لم يخلق**' değil, '(inşa edilmedi) **لم يبن**' kullanılması gerekirdi." diyerek temellendirmiştir.[643] İbn Âşûr da İrem'in şehir olduğu görüşüne karşı çıkmış ve ilgili âyetin yorumunda kussâsların Yemen'deki bir şehre dair yalan öyküler anlattığını belirtmiştir.[644] Elmalılı M. Hamdi'ye göre ise Şeddâd'ın cenneti İrem bağı hayal ürünü bir efsanedir. Aynı zamanda, âhireti inkâr ederek bu dünyada cennete girmek isteyenlerin umduklarına nail olamadıklarını tasvir eden dillere destan bir temsildir.[645]

Sonuç olarak, İrem'in şehir olduğuna dair görüş hem İsrâiliyyât'a dayanması hem de yalan ve hayal ürünü olması yönünden eleştirilmiştir. Ancak İrem şehir olmasa dahi söz konusu eleştirilerin haklılık payına sahip olmadığı ifade edilmelidir. Nitekim İbn Kesîr, Kâ 'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'e ön yargılı yaklaşmaktadır. Rivayetlerin yalan ve hayal ürünü olarak nitelenmesi ise muhtemelen akla aykırılık ve mübalağalı ifadelerin yer almasındandır. Bu hususlar, dönemin insanlarının hayatı anlama ve yorumlama çabası olarak görülebilir.

Kanaatimizce, İrem Âd'a benzer nitelikte bu halkın atalarının ismidir ve kabilenin mensupları da ona nispetle isimlendirilmiştir. Ayrıca Taberî'nin İrem'i Âd kavminin bir kolu;[646] İbn Cüzey'in İrem'in Âd'ın atalarından olmasından dolayı İrem'in Âd kabilesinin ismi;[647] İbn Âşûr'un Âd ve İrem'in "**عادا الاولى**" kabilesinin farklı isimleri olduğunu zikretmesi[648] dikkate alındığında İrem'in Âd kabilesinin bir kolu olduğu söylenebilir. Aynı zamanda Fecr 89/7. âyetteki "**ذات العماد**" tabirinin mimarî gelişmişlik vurgusu taşıdığı ve bu yönden de Âd kavminin özellikleriyle uyum arz ettiği ifade edilebilir. Nitekim Şuarâ 26/128-129. âyetlerde Âd kavminin yol güzergâhlarındaki her yüksek mevkiye koca koca binalar diktikleri ve yaptıkları köşklerde sonsuza kadar yaşayacakları vehmine kapıldıkları haber verilerek onların bu tutumları eleştirilmiştir.

2.2.1.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı

[643] İbn Kesîr, *Tefsîr*, X, 361.
[644] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXX, 320.
[645] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* IX, 209. İrem bağı hem doğu hem de tasavvufî edebiyatta kullanılan bir motiftir. İlkinde mutluluk verici, mâmur ve gösterişli binaları ifade etmektedir. Diğerinde ise "insanın gönlü", "Tanrı'nın tecellîgâhı" ve "Tanrı ile buluşma yeri" anlamına gelmektedir. Bkz. Harman, "İrem", *DİA,* XXII, 443.
[646] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXIV, 362.
[647] İbn Cüzey, *et-Teshîl,* IV, 373.
[648] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXX, 318.

Kur'ân kıssalarının mesajını doğru anlamak için Hz. Peygamber'in sîretiyle okunması önem arz etmektedir. Çünkü daha önce değindiğimiz üzere araştırmamıza konu olan kıssalar vahyin ilk muhatapları tarafından bilinmektedir. Âd kavmi kıssası Mekkî dönemde en çok tekrarlanan kıssalardandır. Bu durum hem Âd kavminin hem de Mekke toplumunun benzer özelliklere sahip olmasındandır.

Nitekim her iki toplum da putperesttir. Bu durum da atalar dinine bağlılıklarından[649] kaynaklanmaktadır. Arapların atalar dinine bağlılıkları İslâm davetini reddetmelerinin en önemli sebeplerindedir. Her toplum için geleneklerini ve atalarının yolunu terk etmek zordur. Ancak bu durum sözlü kültüre mensubiyetten dolayı Araplar için daha zordur. Çünkü bu kültürde gelenek dinleşmekte ve kabile liderleri kutsanmaktadır. Onlara göre ataları her şeyi en iyi bilen, doğru yolda yaşayıp vefat eden akıllı ve kıymetli kişilerdir. Yapılacak en iyi şey onların yolundan ayrılmamaktadır.[650]

Bu yüzden onlar, Hz. Peygamber'in tebliğine kulak tıkamışlardır. Bunu atalarından duymadıklarını,[651] putlara tapmayı atalarından gördüklerini,[652] şirki atalarından öğrendiklerini,[653] atalarının izini takip ettiklerini,[654] Allah dilemeseydi hem atalarının hem de kendilerinin şirk koşmayacaklarını[655] ifade etmişlerdir. Ayrıca müşriklerin atalarını yanlış yolda buldukları, ama [körü körüne taklitten vazgeçmeyip] onların peşinden koştukları[656] bildirilmektedir.

Öte yandan onların bu durumlarına şirk inancının kendileri ve ataları tarafından uydurulduklarını[657] belirtilmektedir. Bu konuda ikna edici sağlam bir delile ve iddialarını ispatlayacak ilahî bir bilgiye sahiplerse göstermeleri istenmektedir. Onların hep mesnetsiz iddialarının peşinden koştukları ve yalan uydurdukları buyrulmaktadır.[658] Atalarının dininde ısrardan dolayı geçmiş kavimlerin helâk edildikleri haber verilmekte ve Mekkeli müşrikler de bu hususta uyarılmaktadır.[659]

---

[649] Âd kavmi için bkz. A'râf 7/70. Müşrikler için bkz. En'âm 6/148; Enbiyâ 21/53; Lokman 31/21; Saffât 37/69-70; Sâd 38/7; Zuhrûf 43/23.
[650] Kılınçlı, *Nüzul Sürecinde Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri -Mekke Dönemi-*, s. 101.
[651] Sâd 38/7.
[652] Enbiyâ 21/53.
[653] Lokman 31/21.
[654] Zuhrûf 43/23.
[655] En'âm 6/148.
[656] Saffât 37/69-70.
[657] A'râf 7/71.
[658] En'âm 6/148.
[659] Zuhrûf 43/23.

Âd kavmi ve Mekke toplumunun benzer bir diğer özelliği peygamberlerinin kendi toplumlarına tevhid inancını tebliğ etmesidir. Bu davete her iki toplumun önde gelen kâfirleri karşı çıkmış ve peygamberlerle alay etmiştir.[660] Toplumların önde gelen kâfirleri Kur'an'da *mele'* terimiyle ifade edilmekte ve inkârcı,[661] kibirli,[662] zalim,[663] küçümseyici,[664] zenginliklerinden dolayı şımarıp azgınlaşan,[665] inatçı[666] ve alaycı[667] olmakla tavsif edilmektedir. Bu kişilerin atalarının bâtıl inançlarına bağlı oldukları,[668] peygamberi ve ona inananları tehdit ettikleri[669] bildirilmektedir. İlgili âyetlerden bu kişilerin peygamberlerin kavimlerini dine davet sürecinde varlıklı ve imtiyazlı oldukları anlaşılmaktadır. Onlar, iktidar ve imtiyazlarını kaybetme korkusuyla hareket etmişlerdir. Bu yüzden de otoritelerinin hak din ve peygamberler tarafından sarsılmasına karşı çıkmışlardır.[670]

Nitekim "Hz. Peygamber Kâbe'nin yanında namaz kılarken Ukbe b. Ebî Muayt onun sırtına hayvan işkembesi koyarak eziyet etmiş ve Hz. Peygamber 'Allah'ım! Kureyş'in melesini sana havale ediyorum. Allah'ım! Ebû Cehil'i, Utbe b. Rebîa'yı, Şeybe b. Rebîa'yı, Ukbe b. Ebî Muayt'ı ve Velîd b. Muğire'yi sana havale ediyorum' diyerek beddua etmiştir…"[671] Sâd 38/6. âyetin yorumunda Mukâtil, *mele'* tabiriyle eşrâf/seçkinler tabakasının kastedildiğini belirtmektedir.[672] Taberî'ye göre ise söz konusu eşrâf Kureyş kâfirleridir.[673] Mukâtil *mele'* takımının yirmi yedi kişi olduğunu zikretmekte ve Velîd b. Muğire, Ebû Cehil b. Hişâm, Ümeyye b. Halef ve Übeyy b. Halef'i bunlar arasında kaydetmektedir.[674] Söz konusu benzerlikler, kıssa-sîret ilişkisine hamledilebilir.

Hem klasik hem de modern dönemde müfessirler, kıssa-sîret irtibatına dair görüşlerini belirtmiştir. Bu irtibat farklı şekillerde kurulmuştur. Bunlar ilgili sûrelerin nüzûl dönemini belirtmek, nüzûl sebebine dair rivayetleri zikretmek ve kıssanın mesajını vahyin ilk muhataplarıyla ilişkilendirmek şeklinde ifade edilebilir. Nitekim Ankebût 29/38. âyette Âd ve

---

[660] Âd kavmi için bkz. A'râf 7/66. Müşrikler için bkz. Sâd 38/6.
[661] Mü'minûn 23/33-38.
[662] A'râf 7/75, 88.
[663] A'râf 7/103; Yunus 10/83.
[664] Hûd 11/27.
[665] Yunus 10/88; Kasas 28/32.
[666] Sâd 38/6.
[667] Hûd 11/38.
[668] Mü'minûn 23/24-25.
[669] A'râf 7/88, 90.
[670] Çelik, İbrahim, "Mele'", *DİA,* Ankara 2004, XXIX, 36, ss. 36-37.
[671] Buhârî, "Cizye" 21.
[672] Mukâtil, *Tefsîr*, III, 635.
[673] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 21.
[674] Mukâtil, *Tefsîr*, III, 635-636.

Semûd kavminin helâk edilmesinden bahseden Ankebût 29/38. âyette Mevdûdî ve Câbirî sûrenin nüzûl dönemine yer vermiştir.[675]

Mevdûdî, bu sûrenin Habeşistan'a hicretten çok kısa bir süre önce nâzil olduğu kanaatindedir ve sûreyi Müslümanların Mekke'de en şiddetli işkenceye maruz kaldıkları dönemle ilişkilendirmektedir. Bu dönemde kâfirler, İslâm'a tamamen karşı çıkmakta ve onu kabul edenleri en şiddetli baskılara maruz bırakmaktadır.[676] Câbirî ise bu sûrenin ikinci Akabe biatından sonra, yani Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesinden sadece birkaç hafta önce hafta nâzil olduğu görüşüne katılmaktadır.[677]

Fussilet 41/13-16. âyetlerde Âd kavminin peygamberlerini reddetme ve azap keyfiyetleri açıklanmıştır. Râzî, kıssa-siret ilişkisine 1-13. âyetlerin nüzûl sebebine dair rivayetine yer vererek işaret etmiştir. Söz konusu rivayet özetle şu şekildedir: "Ebû Cehil Kureyş müşriklerinin önderlerine Muhammed'in durumunun kendilerine karışık geldiğini, şiir, sihir ve kehanetten anlayan birini bularak onunla konuşmasını teklif etmiştir. Bu özelliklere haiz olduğundan Hz. Peygamber'le görüşmeye Utbe b. Rebîa gitmiştir. Maksadı başkanlıksa liderlik, evlilikse kız, mal ise mal vermeyi teklif etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Fussilet 41/1-13. âyetlerini okumuştur. Utbe b. Rebîa, arkadaşlarına Hz. Peygamber'in cevabının şiir, sihir ve kehanet olmadığını belirtmiştir. (Müşriklerin Âd ve Semûd'u helâk eden azaba benzer bir azapla uyarılmasından bahseden Fussilet 41/13. âyeti kastederek) Hz. Peygamber'in yalan söylemeyeceğini bildiğini ve başlarına bir azabın gelmesinden korktuğunu ifade etmiştir."[678]

Pek çok müfessir ise kıssanın mesajına dikkat çekmiştir. Mesela, Hûd 11/59. âyetteki "**و تلك عاد**" ifadesini Zemahşerî ve Râzî mesaj bağlamında yorumlamıştır. Onlara göre bu ifade, Âd kavminin mezar ve eserlerine işaret etmektedir. Böylece sanki "Yeryüzünde gezip dolaşın ve ona bakıp ibret alın." denilmektedir.[679] Zemahşerî ve Râzî bu yorumlarıyla zımnen Âd kavminin nüzûl döneminde bilindiğine de işaret etmektedir.

Nitekim bu hususlar En'âm 6/11,Yusuf 12/109, Nahl 16/36, Hac 22/46, Neml 27/69, Rûm 30/9, 42, Fâtır 35/44, Mü'min 40/21, 82, Muhammed 47/10. âyetlerde açıkça belirtilmiştir. İlgili âyetlerde Mekkeli müşriklerin gezip dolaşmaları ve önceki kavimlerin

---

675 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 221-222; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* II, 351.
676 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 221-222.
677 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* II, 351.
678 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXVII, 112. Mevdûdî de benzer bir rivayete yer vermektedir. Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* V, 171-173.
679 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 488; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XVIII, 16.

âkıbetlerinden ibret almaları istenmektedir. Tâ-Hâ 20/128. ayette de *"Şimdi yurtlarında gezip dolaştıkları, kendilerinden önce yaşamış nice halkları yok etmiş olmamız da mı bu müşriklerin akıllarını başlarına getirmedi?!"* buyrularak aynı noktaya temas edilmektedir.

Taberî de kavminin Hz. Hûd'u yalanladığı ve bu yüzden helâk edildiklerinin haber verildiği Şuarâ 26/139. âyetin Hz. Peygamber'in kavmine bir ibret ve öğüt olduğunu ifade etmiştir. Taberî'nin yorumuna göre Allah sanki bu âyette "Âd'ı helâk etmemiz peygamberini yalanlamasından dolayıydı. Ey Muhammed! Bu senin kavmine ibret ve öğüt olsun. Onların seni yalanlaması rabbinin katından kendilerine getirdiklerinden dolayıdır." demiştir.[680]

Derveze ise Hûd sûresinde kıssanın diğer sûrelerde bahsedilmeyen hususlarına dikkat çekmiştir. Ona göre bunlardan biri peygamberlerine karşı müşriklerin söz ve tavırlarının anlatılmasıdır. Peygamberler hak ve hidayete çağırmakta; müşrikler ise bu davete karşı kötü niyetli karakter ve tavır birliği sergilemektedir.[681] Derveze, kıssanın muhtevasına dair görüş belirtmiş, ancak herhangi bir örnek sunmamıştır. Derveze'nin görüşü doğrultusunda hem Âd kavmi hem de Kureyş müşriklerinin mucize talepleri ve peygamberiyle alay etmeleri zikredilebilir. Çünkü her iki grubun da söz konusu meselelerdeki söz ve tavırları aynıdır.

Nitekim Hûd 11/53. âyette Âd kavminin mucize talepleri zikredilmektedir. Bu âyette onlar, Hz. Hûd'un kendilerine hiçbir mucize göstermediğini, sadece onun sözlerine itibar ederek tanrılarından vazgeçmeyeceklerini ve onun söylediklerine hiç inanmadıklarını dile getirmişlerdir. Aynı şekilde, Mekkeli müşriklerin de Hz. Peygamber'den mucize taleplerinde bulundukları pek çok âyette haber verilmiştir.[682] Yine hem Hz. Hûd'un hem de Hz. Peygamber'in kavminin müşrikleri kendileriyle alay etmiştir. Hûd 11/54. âyette Hz. Hûd ile alay edilmiş ve *"Tanrılarımızdan biri seni çok fena çarpmış."* denilmiştir. Furkân 25/41. âyette ise müşriklerin Hz. Peygamber'i gördüklerinde *"Allah'ın bize peygamber olarak gönderdiği adam buymuş… Demek ki Allah bula bula ancak bunu bulmuş…"* diyerek alay ettikleri beyan edilmiştir.

Mevdûdî, Ankebût sûresinde sadece Âd kavminin değil zikredilen tüm kavimlerin mesajına değinmiştir. Ona göre tüm kıssaların mesajı aynıdır. Müminlere verilen mesaj, kendilerinden öncekilerin büyük zorluklar çektikleri, yıllarca eziyete uğradıkları ve sonunda

---

[680] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 617.
[681] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, III, 527.
[682] En'âm 6/124; Yunus 10/20; İsrâ 17/90-93; Hûd 11/12; Enbiyâ 21/5; Furkân 25/7-8; Kasas 28/48. Mekkeli müşriklerin genel anlamda mucize istediklerini beyan eden âyetler için bkz. Ra'd 13/7, 27; Tâ-Hâ 20/133; Ankebût 29/50. Müşriklerin bu istekleri hakkında genel değerlendirme için bkz. Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvvetin İspatında Mucize,* Araştırma Yayınları, Ankara 2016, s. 174-187.

Allah'ın yardımına mazhar olduklarıdır. Bu nedenle cesur olmaları istenmektedir. Allah'ın yardımının mutlaka geleceği vurgulanmaktadır. Ancak onların da bir deneme ve sıkıntı dönemi yaşamaları gerekmektedir. Kâfirlerin mesajı ise ikaz niteliğindedir. Şu an hemen cezalandırılmıyorlarsa hiçbir zaman cezalandırılmayacakları gibi bir düşünceye kapılmamalıdırlar. Çünkü helâk olmuş toplumların izleri gözlerinin önündedir. Bu toplumların âkıbetlerinden ve Allah'ın peygamberlerine yardımından ders çıkarmalıdırlar.[683]

Câbirî ise Ankebût sûresinde İslâm'ı seven ancak onun getirdiği sorumlukları taşıyamayan yeni bir insan tipinin ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu insanlar, Kur'ân'da ilk defa "münafık" olarak isimlendirilmiştir. Sûrenin bundan sonrasında önceki peygamber ve müminlerin çektiği eziyetler anlatılmış ve Allah'ın yardımı gelinceye kadar sabrettikleri bildirilmiştir. Bu kişilerin anlatılanlardan ders alması istenmiştir. Çünkü Allah peygamberlerine yardım etmiş ve kavimlerinin kendilerini yalanlayan kibirlilerini helâk etmiştir.[684]

Ahkâf 46/21-26. âyetlerde Hz. Hûd'un tebliği ve inkârları sebebiyle Âd kavminin helâk edilmesinden bahsedilmektedir. Taberî, Râzî, Mevdûdî ve Câbirî kıssanın mesajına dikkat çekmiştir[685]. Taberî'ye göre Hz. Hûd'un kavmini uyarmasından bahseden Ahkâf 46/21. âyetin mesajı çift yönlüdür. İlgili âyet Hz. Peygamber'e teselli niteliğindedir. Çünkü kavmi Hz. Peygamber'in kendilerine Allah'tan getirdiklerini reddetmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber, Hz. Hûd'u hatırlamalıdır. Aynı zamanda, Hz. Peygamber Âd kavminin Hz. Hûd'u inkârlarından dolayı Allah'ın gazabına uğramasıyla kendi kavmini korkutmalıdır.[686] Böylece, kavminin kendisini yalanlaması konusunda Hz. Peygamber teselli edilmiştir. Çünkü Âd kavmi de Hz. Hûd'u yalanlamıştır. Müşrikler de inkârlarından dolayı azapla tehdit edilmektedir. Nitekim Âd kavmi de bu nedenle helâk edilmiştir.

Yine Ahkâf 46/26. âyette Âd kavmine müşriklere verilmeyen pek çok imkân verildiği, ancak buna rağmen inkârlarında ısrar ettikleri ve alay ettikleri azabın kendilerini kuşattığı haber verilmektedir. Taberî, bu âyetin Kureyş kâfirlerine mesaj niteliğinde olduğunu zikretmiş ve Âd kavminin hem servet bakımından hem de bedenen güçlü olduklarını ifade etmiştir. Onlar bu imkânları kendilerine azabı yakınlaştıracak şekilde kullanmıştır. Peygamberlerini inkâr etmiş ve Allah'ın gazabına uğramışlardır. Ona göre bu durum Allah'ın Kureyş'e bir vaîdidir. Allah

---

683 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 222.
684 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* II, 359.
685 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 150, 160-161; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII, 26-27; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* V, 354, 358; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* II, 153.
686 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 150.

sanki onlara "Âd'ın başına geldiği gibi siz de Allah'ı inkârınızdan ve peygamberlerini yalanlamanızdan dolayı başınıza gelecek azaptan sakının. Azap gelmeden tevbeyle yaptıklarınızdan vazgeçin." demektedir.[687]

Câbirî de bu sûredeki Âd kavmi kıssasını Taberî ile benzer şekilde yorumlamıştır. Ona göre bu kıssayla Kureyşlilerin de âkıbetlerinin helâk olacağına ve kıyamet günü tapındıkları putların kendilerine hiçbir fayda sağlamayacağına işaret edilmiştir.[688] Dolayısıyla, Taberî Ahkâf 46/21. âyette kıssanın hem Hz. Peygamber hem de müşriklere; Ahkâf 46/26. âyette ise sadece müşriklere yönelik mesajına değinmiştir. Ancak Câbirî kıssayı sadece müşriklere mesaj bağlamında değerlendirmiştir.

Râzî de bu sûrede anlatılan Âd kavmi kıssasını müşriklere mesaj bağlamında açıklamıştır. Ancak Râzî yorumunda, ilgili âyetlerin siyakıyla da bağlantı kurmuş, Allah'ın bu sûrede tevhidin ve nübüvvetin ispatı için çeşitli deliller sunduğunu dile getirmiştir. Mekkeliler ise dünya lezzetlerine daldıklarından ve onu talep etmekle meşgul olduklarından bu delillerden yüz çevirmiştir. Bu nedenle Allah onlar hakkında Ahkâf 46/20. âyette *"Gün gelecek, kâfirler cehennemin karşısına getirilecek ve işte o zaman kendilerine şöyle denecek: 'Siz dünyada sahip olduğunuz nimetleri sorumsuzca heba ettiniz…'"* buyurmuştur. Durum böyle olunca Allah Âd kavminin mal-mülk, kuvvet ve şöhret bakımından daha üstün olduklarını açıklamış ve küfürlerinin uğursuzluğu sebebiyle onlara azap etmiştir. Allah bu kıssayı Mekkelilerin ibret alması, elde ettikleri dünyalıklarla aldanmayı bırakması ve dini kabul etmeleri için zikretmiştir.[689]

Ahkâf sûresi bağlamında Mevdûdî'nin Âd kavmi kıssasına dair yorumu da Râzî'nin yorumuyla birebir örtüşmektedir. O da Kureyş'in ileri gelenlerinin servet ve liderliklerinden çok gururlanmalarından dolayı bu kıssanın anlatıldığını belirtmiştir. Çünkü Arap yarımadasında Âd kavmi, bölgede geçmişte yaşamış ve güçlülüğüyle meşhur bir kavimdir.[690] Bu bağlamda Mevdûdî, Kureyşlilerin mal-mülk, güç ve iktidar bakımından asla Âd kavmiyle mukayese edilemeyeceklerine değinmiştir. Çünkü Kureyşlilerin iktidarı sadece Mekke ile sınırlıyken Âd kavmi çok geniş bir ülkede iktidardır.[691]

Sonuç olarak, Âd kavmi kıssası vahyin ilk muhatapları tarafından bilinmektedir. Nitekim Ankebût 29/38. âyette Âd ve Semûd kavimlerinin helâk edildiği, ilk muhatapların

---

[687] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 160-161.
[688] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* II, 153.
[689] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII, 26-27.
[690] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* V, 354.
[691] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* V, 358.

onların yaşadığı yerlerden gelip geçerken bunu açıkça gördükleri haber verilmektedir. Hem klasik hem de modern dönemdeki müfessirler, bu kıssayı ilgili sûrelerin nüzûl dönemi, muhteva ve mesaj yönünden Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatlandırmıştır.

Kıssanın mesajı muhataba göre değişmektedir. Bu kıssayla Hz. Peygamber ve müminler teselli; müşrikler ise ikaz edilmektedir. Bu kıssada Âd kavminin Hz. Hûd'u yalanladığı ve alay ettiği zikredilerek Hz. Peygamber teselli edilmektedir. Hz. Peygamber'i teselli bağlamında En'âm 6/34, Hac 22/42-44, Mü'minûn 23/44, Sebe' 34/45, Fâtır 35/4, 25, Zümer 39/25, Mümin 40/5, Kâf 50/12-14 ve Mülk 67/18. âyette geçmiş toplumların da peygamberlerini yalanladığı bildirilmektedir.

Yine En'âm 6/10, Ra'd 13/32, Hicr 15/11, Enbiyâ 21/41 ve Zuhrûf 43/7. âyette ise önceki kavimlerin de peygamberleriyle alay ettikleri haber verilmektedir. Aynı zamanda, En'âm 6/34. âyette önceki peygamberlerin kavminin yalanlaması ve eziyetlerine sabrettikleri beyan edilmektedir. Ahkâf 46/35. âyette Hz. Peygamber'den sabır ve sebat sahibi peygamberler gibi Allah yolunda karşılaştığı sıkıntı ve zorluklara göğüs germesi istenmektedir. Hûd 11/120. âyette ise önceki peygamberlerin kıssasının anlatılmasının sebebi, Hz. Peygamber'e manen destek vermek şeklinde açıklanmaktadır.

Müşrikler ise bildikleri bir kavmin kıssası üzerinden uyarılmaktadır. Nitekim Fussilet 41/13. âyette Hz. Peygamber'e iman etmedikleri takdirde müşrikleri Âd ve Semûd kavimlerini helâk eden azaba benzer bir azapla uyarması emredilmektedir. Ayrıca Ahkâf 46/26. âyette Âd kavmine müşriklere verilmeyen pek çok imkânın verildiği belirtilmektedir. Bu bağlamda A'râf 7/69. âyette onların bedenî güçleri, Hûd 11/128-129. âyetlerde ise mimarî güç ve gelişmişlikleri vurgulanmaktadır. Fussilet 41/15. âyette ise onların bu hasletlerinden dolayı kibirlendikleri ve *"var mı bizden güçlüsü?!"* diye meydan okudukları söz konusu edilmektedir. Sonunda ise helâk oldukları bildirilmektedir.

Kureyş'in ise kendilerinden her bakımdan daha güçlü Âd kavminin helâk edilmesinden ders çıkarmaları hedeflenmektedir. Aynı zamanda, Kureyş müşrikleri Âd kavminin bu durumundan ibret almadıkları takdirde Allah'ın gazabından kurtulamayacakları hususunda tehdit edilmektedir. Söz konusu mesajlar hem vahyin ilk muhatabı nüzûl dönemi Arapları hem de sonraki muhatapları için geçerlidir. Yine bu kıssalar tüm muhataplar için bir ibret vesilesidir.

2.2.2. Sebe' Melikesi Kıssası

Yemen kökenli Kur'ân kıssalarından en meşhurunun Sebe' Melikesi kıssası olduğu söylenebilir. Çünkü bu kıssa, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi üç büyük dinin kutsal kitabında yer almaktadır. Ayrıca Etiyopyalıların ulusal destanı *Kebra Nagast'*ta[692] da Sebe' Melikesi'nden bahsedilmektedir. Yine bu kıssa halk hikâyelerine, ulusal tarihlere, kitaplara, operalara, popüler şarkılara ve filmlere ilham kaynağı olmuştur.[693] Bu durum da kıssanın pek çok kültürde meşhur olmasına katkı sağlamıştır.

Araştırmamızın bu kısmında öncelikle kıssayı bütüncül bakış açısıyla ele alacağız. Daha sonra da Sebe' Melikesi'nin kimliğini tespit etmeye çalışacağız. Kıssayı ele alırken farklı isimlerle anılan kraliçe için "Sebe' Melikesi veya Melike" tabirini kullanacağız. Farklı isimlere kimliğini tespit ederken değineceğiz.

Eski Ahit'e göre özetle Sebe' Melikesi Hz. Süleyman'ın ününü duyarak onu çetin sorularla sınamaya gitmiştir. Değerli eşya ve baharatlarla onu ziyaret etmiştir. Tüm sorularına cevap alınca ona hayran kalmış ve Hz. Süleyman'ın rabbini övmüştür. Hz. Süleyman da kendisine hediyeler takdim etmiş ve Melike maiyetindekilerle memleketine dönmüştür.[694] Yeni Ahit'te "Güney Kraliçesi" ifadesiyle onun Hz. Süleyman'ın bilgece sözlerini dinlemek için dünyanın öbür ucundan geldiği bildirilmektedir.[695]

Kur'ân'a göre özetle bir gün Hz. Süleyman kuşları gözden geçirmiş ve hüdhüdü yerinde görememiştir. Onun nerede olduğunu sormuş ve geçerli bir mazeret bildirmediği takdirde onu çok ağır bir şekilde cezalandıracağını belirtmiştir. Çok geçmeden hüdhüd gelmiş ve Hz. Süleyman'a Sebe' halkıyla ilgili sağlam haberler getirdiğini söylemiştir. Onları bir kadın

---

[692] İngiliz bilim adamı ve tarihçi Edward Ullendorff'a (1920- 2011) göre *Kebra Nagast*, sadece edebî bir yapıt değildir. Habeşlilerin ulusal ve dinî hislerinin muhafazasıdır. Belki de Habeş Hristiyanlığının en özgün ve doğru açıklamasıdır. Bkz. Ullendorff, Edward, *The Ethiopians,* Oxford University Press, London 1973, s. 139. Sebe' Melikesi-Hz. Süleyman kıssası çoğu Etiyopyalı ve Etiyopya Ortodoks Tewahido kilisesi tarafından kutsanmaktadır. Bkz. Adamu, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", s. 471.

[693] Lucks, *Queen of Sheba,* s. 14. Edward Ullendorff, bu kıssanın yankılarının Avrupa literatür ve sanatında görülebileceğini belirtmekte ve örnekler sunmaktadır. Bkz. Ullendorff, "The Queen of Sheba", s. 501-503.

[694] I. Krallar 10: 1-13. Olay benzer ifadelerle II. Tarihler 9: 1-12'de geçmektedir. Aynı zamanda Sebe' Melikesi kıssası Targum Şeni'de de mevcuttur. Bkz. Cassel, Paulus, "The Second Targum", *An Explanatory Commentary on Esther,* çev. Aaron Bernstein, Edinburgh 1888, s. 276-285, ss. 263-344. Eski Ahit'teki Süleyman'ın özdeyişleri kitabı da Hz. Süleyman'ın bilgeliğini vurgulamaktadır. Bkz. Süleyman'ın Özdeyişleri: 1-31.

[695] Matta 12: 42; Luka 11: 31. Yeni Ahit'teki "Güney kraliçesi" nitelemesinin arka planında bu Melike'nin Etiyopya ve Yemen bölgesini yönetmesi ve iki bölgenin de Kudüs'ün güneyinde bulunması olabilir. Bkz. Aykıt, *Etiyopya Kilisesi,* s. 13.

hükümdarın yönettiğini, ona her türlü imkânın verildiğini, muhteşem bir tahtının olduğunu ve buna rağmen onların Allah'ı bırakıp güneşe taptıklarını haber vermiştir.[696]

Hz. Süleyman, hüdhüdle Melike ve halkını tevhide çağıran bir mektup göndermiştir. O danışma meclisindeki kişilerle bu durumu görüşmüş ve onlar da kendisinin vereceği her karara destek olacaklarını belirtmiştir. O da Hz. Süleyman'ın peygamber olup olmadığını anlamak için hediyeler göndermiştir. Hediyeleri reddetmesi üzerine onu ziyaret etmeye karar vermiş, onunla görüştüğünde peygamberliğine inanmış ve Allah'a iman etmiştir.[697]

Yahudi tarihçi Josephus Flavius'a (ö. 100) göre Sebe' melikesi, felsefeye meraklı ve diğer özellikleriyle de gurur duyulabilen bir kadındır. Hz. Süleyman'ın meziyet ve basiretini duyunca onu görmeyi çok istemiştir. Böylece onu ziyaret etmeye karar vermiş ve onun bilgeliğini sınamak için çok zor sorular hazırlamıştır. Kudüs'e muhteşem bir görkemle gitmiştir. Develerine altın, değerli taşlar ve baharatlar yükletmiştir. Hz. Süleyman onu çok hoş karşılamış, memnun etmek için özel ilgi göstermiştir. Melike'nin sorularını çok kısa sürede cevaplamıştır. Bundan dolayı Melike, Hz. Süleyman'ın bilgeliğine hayran kalmıştır. Sarayda gördükleri ve insanların Tanrı'ya ibadeti onu çok etkilemiştir. Gördüklerinin duyduklarından daha güzel olduğunu belirtmiştir. Memnuniyetini Hz. Süleyman'a verdiği hediyelerle de göstermiştir.[698] Josephus'un bu anlatımı, Tevrat metniyle birebir örtüşmektedir.

İslâmî kaynaklarda ise bu kıssa temelde tevhid-şirk ekseninde ele alınmıştır. Bir gün Hz. Süleyman, hüdhüdü yerinde görememiş ve nerede olduğunu sormuştur. Geçerli bir mazereti olmadığı takdirde onu çok ağır bir şekilde cezalandıracağını ifade etmiştir.[699] Nakledildiğine göre Hz. Süleyman'ın hüdhüdü araması bir sefer esnasında suyun yerini tespit edebilmek içindir.[700] Çünkü hüdhüdün vazifesi, yolculuk esnasında Hz. Süleyman ve ordusu

---

[696] Neml 27/20-24.

[697] Neml 27/28-44.

[698] Flavius, Josephus, *The Antiquities of the Jews,* çev. William Whiston, yy., trs., s. 262. Sebe' Melikesi'nin Hz. Süleyman'ı ziyaretinin ticarî amaçlı olduğu da düşünülmektedir. Kudüs iki ana ticaret rotasının kavşağındadır. Sebe' Melikesi'nin ülkesi de daha sonra "Mecusilerin hediyeleri" olarak adlandırılacak olan altın, buhur ve mür gibi kaynaklar bakımından zengindir. Melike daima ulusunun ticaretini ve ticaret ortaklarını genişletmenin fırsatını kollamaktadır. Bkz. Lucks, *Queen of Sheba,* s. 14-15.

[699] Neml 27/20-21. Kurtubî, Hz. Süleyman'ın hüdhüdü soruşturmasıyla ilgili Neml 27/20. âyetten hüküm çıkarmaktadır. Ona göre ilgili âyet, devlet başkanlarının yönetimleri altındakilerin durumlarını iyice araştırmaları, onları gereği gibi korumaları hususunda delildir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 131.

[700] Taberî, *Târîh,* I, 489. Hz. Süleyman'ın hüdhüdü aramasının sebebine dair farklı izahlar da mevcuttur. Bunlardan biri hüdhüdün nöbetini ihlal etmesi; diğeri ise Hz. Süleyman'ı güneşten korumak amacıyla gölgelendirmesidir. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 189.

suya ihtiyaç duyduğunda onlar için su arayıp bulmaktır. Allah ona yeraltındaki suları dahi görme kabiliyeti lütfetmiştir.[701]

Hem Hz. Süleyman'ın hem de Sebe' Melikesi'nin hüdhüdü olduğu rivayet edilmektedir. Hz. Süleyman'ın hüdhüdü Melike'nin sarayından geçerken arkada bir bağ görmüş, oraya konmak istemiş ve orada diğer hüdhüdü görmüştür. Ona Hz. Süleyman'dan niçin uzaklaştığını sorunca diğeri onu tanımamış ve "Hz. Süleyman kimdir?" demiştir. Hz. Süleyman'ın hüdhüdü de "Allah onu peygamber gönderdi. Rüzgârları, cinleri, insanları ve kuşları da onun emrine amade kıldı." diyerek cevaplamıştır. Melike'nin hüdhüdü şaşırınca diğeri "Asıl hayret edilecek şey, bir kadının nüfuz ve emri altında yaşamak ve Allah'a şükretmek yerine güneşe tapmaktır." demiştir.[702]

İkisi de birbirlerine hükümdarlarını anlatmış ve Melike'nin hüdhüdü diğerine onun mülkünü göstermeyi teklif etmiştir. Diğeri namaz vaktinin yaklaşması sebebiyle Hz. Süleyman'ın suya ihtiyacı olabileceğini söyleyerek teklifi reddetmiştir. Fakat Melike'nin hüdhüdü, "Sahibine bu memleketin haberlerini götürürsen sevinecektir." diyerek onu ikna etmiştir.[703] Hüdhüd döndüğünde Hz. Süleyman ona nerede olduğunu sormuş,[704] o da Sebe' melikesi ve halkına dair haberleri anlatmıştır. Hz. Süleyman doğru söyleyip söylemediğini anlamak için ona bir mektup vermiş, mektubu onlara ulaştırmasını ve nasıl davranacaklarını öğrenmesini istemiştir.[705]

Hüdhüd, bu emri yerine getirmiştir. Rivayete göre hüdhüd, mektubu Melike uyurken odasının kenarındaki boşluğa bırakmıştır. Boşluk güneşin doğuşunu fark edebilmesi içindir. Uyandığında mektubu gören Melike önce korkmuş, boşlukta hüdhüdü gördüğünde ise durumu anlamıştır.[706] İleri gelen adamlarını çağırarak mektubu okumuştur. Hz. Süleyman, onu kendisine itaate davet etmiştir. Melike, bu durum hakkında onların görüşünü sormuş, onlar da güçlü ve savaşçı bir millet olduklarını ve Hz. Süleyman'la savaşabileceklerini belirtmiştir. Yine

---

[701] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* II, 329. Benzer ifadeler için bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 113; Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 342.

[702] Taberî, *Târîh,* I, 490; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 179. Hz. Süleyman'ın hüdhüdünün ismi Ya'fûr, Yemen hüdhüdünün ismi ise Ufeyr'dir. Bkz. Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 342-343; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 178.

[703] Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 343.

[704] Taberî, *Târîh,* I, 490.

[705] Neml 27/22-28. Mâtürîdî (ö. 333/944), Hz. Süleyman'ın Sebe' halkıyla ilgili haberi hüdhüdden öğrenmesine hayret etmektedir. Çünkü Hz. Süleyman cinlerin, şeytanların ve rüzgârın emrine amade olduğu bir peygamberdir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VIII, 109. Kurtubî'ye göre Hz. Süleyman'ın Sebe' Melikesi'ne mektup göndermesiyle ilgili Neml 27/28. âyet, müşriklere mektuplar göndererek İslâm'ın tebliğ edilebileceğine dair delildir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 149.

[706] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 149.

de son kararı kendisine bırakmışlardır. O da savaşmak yerine elçilerle değerli hediyeler göndermeye ve onların haberlerini beklemeye karar vermiştir.[707] Rivayete göre bu kararın sebebi, Hz. Süleyman'ın peygamber mi yoksa hükümdar mı olduğunu anlamaktır. Hükümdar ise hediyeleri kabul edecek ve onların peşini bırakacaktır. Peygamber ise hediyeleri kabul etmeyecek ve onun dinine girene kadar kendilerini rahat bırakmayacaktır.[708]

Sebe' melikesi Münzir b. Amr'ın da aralarında olduğu bir heyetle hediyeleri göndermiştir. Hediyeler arasında hepsine aynı kıyafet giydirilen yüz uşak yüz de hizmetçi vardır. Ayrıca küçük bir kutuda biri delinmiş diğeri delinmemiş iki mücevher bulunmaktadır. Melike, heyete Hz. Süleyman'ın nebi ise kadınlarla erkekleri ayıracağını, kutudakileri bileceğini ve hediyeleri reddedeceğini; hükümdar ise de tam tersi olacağını ifade etmiştir.[709] Bunların yanı sıra Melike, içi boş büyük bir kâse ile Himyer hükümdarlarının birbirlerine miras bıraktığı asayı göndermiştir.[710] Elçilere bir mektup vermiştir. Mektupta Hz. Süleyman'dan peygamberse kâseyi kaynağı yer ve sema olmayan bir suyla doldurması, delinmemiş inciyi delmesi, asanın başı ve sonunu bilmesi istenmiştir.[711]

Elçiler hediyelerle Hz. Süleyman'a gitmiş ve melikenin taleplerini iletmiştir. Hz. Süleyman, kızları erkeklerden ellerini yıkayışlarından ayırt etmiştir. Cebrail'in kendisine haber vermesinden dolayı kutudakini bilmiştir. Delinmemiş inciyi ağaç kurdu sayesinde delmiştir. Kâseyi at teriyle doldurmuştur. Asanın başı ve sonunu ise havaya atarak belirlemiştir. Asanın başı yere önce değen taraftır.[712] Hz. Süleyman, Melike'nin sorularını cevaplamış, hediyeleri ise kabul etmemiştir. Elçilere onların hediyelerine ihtiyacı olmadığını; Allah'ın verdiği nimetlerin onun nezdinde daha kıymetli olduğunu söylemiştir. Hediyeleri geri göndermiş,

---

[707] Neml 27/29-35. Kurtubî'ye göre Hz. Süleyman'ın mektubu üzerine Melike'nin ülkenin ileri gelenlerine danışmasıyla ilgili Neml 27/32. âyet, müşaverenin sıhhatine delildir. Allah Âl-i İmrân 3/159 ve Şûrâ 42/38. âyetlerde müşavereyi emretmektedir. Özellikle savaş hususunda müşavere, eski bir gelenektir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 154-155. Seyyid Kutub'a göre Melike'nin ilk etapta savaştan kaçınması, fıtratından kaynaklanmaktadır. Çünkü kadınlar, savaş ve yıkımdan hoşlanmazlar. Bkz. Kutub, Seyyid, *Kur'ân'da Edebî Tasvîr,* çev. Ömer Aydın-Ertuğrul Özalp, İşaret Yayınları, İstanbul 2011, s. 258.

[708] Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VI, 160. Benzer rivayetler için Bkz. Taberî, *Târîh,,* I, 491; Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VIII, 114; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 179; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 156; Gould, Sabine Baring, *Legends of Old Testament Characters: Melchizedek to Zachariah,* Macmillan and Co., London 1871, II, 194.

[709] Mukâtil, *Tefsîr,* III, 304-305. Melike'nin gönderdiği uşakların ve hizmetçilerin sayısında muhtelif görüşler mevcuttur. Kelbî (ö. 146/763) on kadın, on erkek; Mücâhid iki yüz kadın, iki yüz erkek; Vehb b. Münebbih ise beş yüz kadın, beş yüz erkek olduğu kanaatindedir. Bkz. Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 347. Hz. Süleyman'ın peygamber olup olmadığına dair Melike, gönderdiği heyete şöyle bir tavsiyede bulunmuştur: "Sizi kibirle karşılarsa hiçbir şeyden korkmayın, çünkü gurur zayıflığın işaretidir. Sizi nezaketle karşılarsa dikkatli olun, çünkü o bir peygamberdir." Bkz. Gould, *Legends of Old Testament Characters,* II, 195.

[710] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 157.

[711] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 158. Rivayete göre kaynağı yer ve gök olmayan suyu Melike kendisi sormuştur. Ayrıca Melike, Hz. Süleyman'a "Rabbin ne renktir?" diye sorunca Hz. Süleyman bayılarak tahtından yuvarlanmıştır. Bkz. Taberî, *Târîh,* I, 492.

[712] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 158-159.

kendileriyle savaşacağı ve hakir bir şekilde yurtlarından çıkaracağı hususunda onları uyarmıştır.[713]

Elçiler durumu haber verdiğinde Melike, Hz. Süleyman'ın peygamberliğini daha önceden anladığını beyan etmiştir. Allah'ın peygamberine karşı savaşacak güçleri olmadığını ifade etmiştir. Tahtının saraydaki odalardan birine koyulmasını emretmiş, odayı kilitletmiş ve odaya bekçiler yerleştirmiştir. Sonra da her hükümdarın komutasında yüz bin kişi olan on iki bin hükümdarla Hz. Süleyman'ın yanına gitmek için yola koyulmuştur.[714] Durumu haber alan Hz. Süleyman, kendisi gelmeden önce Melike'nin tahtını kimin getirebileceğini sormuştur. Bunun üzerine cinlerden bir ifrit onu kendisi yerinden kalkmadan, ilim sahibi biri de göz açıp kapayana kadar getirebileceğini ifade etmiştir.[715]

Tahtı getirmeyi kabul eden Neml 27/39. âyetteki "ifrit" ve Neml 27/40. âyetteki "ilim verilen kişi" ile kastedilenin kimliğine dair pek çok yorum mevcuttur. Abdürrezzâk es-San'ânî'ye göre ifrit, cinlerden bir dâhidir. Nehhâs'a (ö. 338/950) göre kötülük ve dehada güçlü olana "ifrit" denmektedir. Zemahşerî'ye göre ise ifrit, akranlarına kötülük yapan kişidir. İfritin ismini Taberî ve Nehhâs Kûzen; Zemahşerî ise Zekvan olarak aktarmıştır.[716]

Kendisine ilim verilen kişinin kimliğine dair de çeşitli görüşler mevcuttur. Âsaf b. Berahyâ, Zünnûr, Hızır, Astûm bu kişiler arasındadır.[717] Ancak pek çok müfessir bu kişinin Âsaf b. Berahyâ olduğu kanaatindedir.[718] Muhammed b. Münkedir (ö. 131/748), Cübbâî (ö. 303/916) ve Râzî'ye göre ise bu kişi Hz. Süleyman'ın bizzat kendisidir. Râzî Melike'nin tahtının getirilmesinin mucize olduğunu düşünmüş ve hâdiseyi nübüvvet bağlamında değerlendirmiştir.[719] Vâhidî, Kurtubî ve Mevdûdî bu görüşün sahih olmadığını belirtmiştir.

---

[713] Neml 27/36-37.

[714] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 164. Benzer rivayetler için bkz. Taberî, *Târîh,* I, 491; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 180; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* II, 333-334; Gould, *Legends of Old Testament Characters*, II, 196.

[715] Neml 27/38-40. Melike'nin altın tahtının yakut, zeberced, inci gibi kıymetli mücevherlerle süslendiği rivayet edilmektedir. Bkz. Taberî, *Târîh,* I, 494; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 179; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* II, 331. Melike'nin tahtı hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ*, s. 345.

[716] Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, II, 81; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVIII, 67; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 133; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 783.

[717] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm,* IX, 2885-2886; İbn Kesîr, *Tefsîr,* X, 408; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* XIX, 203. İlim verilen kişinin bir insan değil, melek olduğuna dair yorumlar da mevcuttur. Bkz. Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, IV, 99; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 197; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* II, 335; İbn Âdil, *el-Lübâb,* XV, 166.

[718] Mukâtil, *Tefsîr,* III, 307; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VII, 210; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, IV, 99; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* II, 607. Şiî müfessir Tabersî (ö. 548/1154) Âsâf b. Berahyâ'nın Hz. Süleyman'ın veziri, kuzeni, ismi azamı bilen ve duasına icabet edilen biri olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn (Emînü'l-İslâm), *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* I-X, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2006, VII, 279-280. Mâtürîdî bu kişinin kimliğine dair bir tespitte bulunmamaktadır. Ona göre bu kişi ismi azamı bilen ve dua ettiğinde duasına icabet edilen biridir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 117.

[719] Tûsî, *et-Tibyân,* VIII, 96; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 197-198.

Bununla birlikte, Vâhidî'nin gerekçesi diğerlerinden farklıdır. Vâhidî, velilerin kerametini inkâr eden Mu'tezile'ye ait olduğundan bu görüşe karşı çıkmıştır. Diğerleri ise böyle bir açıklamanın sözün akışına ve Kur'ân'ın metnine uymadığını ifade etmiştir.[720]

Görüldüğü üzere hem ifrit hem de ilim verilen kişinin kimliğine dair pek çok görüş serdedilmiştir. Neml 27/39. âyette ifritin cinlerden olduğu bildirilmektedir. Yine 17. âyette Hz. Süleyman'ın cin, insan ve kuşlardan müteşekkil bir orduya sahip olduğu haber verilmektedir. Bu iki âyetten hareketle ifritin cinlerden olduğu ifade edilebilir. Ancak sadece rivayetler üzerinden isim tespitinde bulunmak mümkün görünmemektedir. Aynı sebeple ilim verilen kişinin kimliğini tespit etmek de oldukça zordur. Ancak Hz. Süleyman ve Hızır yorumlarının isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Râzî, meseleye nübüvvet ve mucize temelinde yaklaşarak bu kişinin Hz. Süleyman olduğunu savunmuştur. Bu nedenle Râzî'nin yorumunda kelâmî ön kabullerin etkili olduğu söylenebilir.

Bu kişinin Hızır olduğunu öne sürenler ise muhtemelen meseleye lafzî yaklaşmaktadır. Çünkü Kehf 18/65-82. âyetlerde Hz. Musa'nın yolculuk ettiği ve kendisine olayların iç yüzünü öğreten bilge bir kişiden bahsedilmektedir. Kehf 18/65. âyette bu kişinin kendisine bilgelik verilen ve [özel] bilgi/ilim lütfedilen bir kul olduğu bildirilmektedir. Melike'nin tahtını getiren kişi ise Neml 27/40. âyette *[Allah tarafından verilen özel bir] ilim sahibi* şeklinde nitelendirilmektedir. İkisinin de ortak vasfı ilim sahibi olmalarıdır.

Kehf 18/65. âyette zikri geçen kişiyi Mukâtil, İbn Ebî Hâtim, Begavî ve İbnü'l-Cevzî Hızır olarak kaydetmiştir.[721] İslâmî kaynaklarda Hızır'ın kimliğine dair birbirinden farklı görüşlerin zikredilmektedir.[722] Bu bağlamda, Hızır'ın kimliğinin de tartışmalı olduğu ifade edilmelidir. Dolayısıyla, Melike'nin tahtını getiren kişinin Hızır olarak yorumlanmasının muhtemel sebebi, ikisinin de ortak vasfının ilim sahibi olmasıdır.

---

[720] Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît*, XVII, 239-240; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 168; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 114-115.

[721] Mukâtil, *Tefsîr*, II, 594; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm,* VII, 2375; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, V, 188; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V, 167. Fahreddîn er-Râzî ve Kurtubî ise Hızır görüşünün cumhura ait olduğunu ifade etmektedirler. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 150; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XIII, 324.

[722] Hızır'ın kimliğine dair Mukâtil, Elyesa'; Begavî, Belyâ b. Melkân; İbnü'l-Cevzî ise diğerlerinin yanı sıra Hadır b. Âmiyâ ile Ermiyâ b. Halfiyâ isimlerini kaydetmiştir. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 594; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, V, 188; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V, 167. Hızır'ın kimliğine dair detaylı bilgi için bkz. Öztürk, Mustafa, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14-15 (2003), s. 260-262, ss. 245-281.

Sonuç olarak, onun tahtının getirilmesini kendisine ilim verilen bir kişinin üstlendiği âyetle sabitse de bu kişinin tarihî kimliğini rivayetlerle tespit etmek mümkün görünmemektedir.

İslâm âlimleri, Hz. Süleyman'ın Melike'nin tahtını neden getirmek istediğine dair farklı yorumlarda bulunmuştur. Bu meselede üç görüş öne çıkmaktadır. Bunların ilki Hz. Süleyman'ın bu hâdiseyi nübüvvetine delil sunmak istemesidir.[723] Diğeri Hz. Süleyman'ın Melike'nin kendisine geldiğinde Müslüman olacağını bilmesidir. Bu yüzden o gelmeden tahtının getirilmesini talep etmiştir. Çünkü iman ettiğinde onun malı kendisine haram olacaktır.[724] Sonuncusu ise Hz. Süleyman'ın Melike'nin aklını sınamasıdır. Son görüşün sahipleri Hz. Süleyman'ın onun tahtında değişiklikler yapılmasını istediğinden bahseden Neml 27/41. âyetin de bu duruma delalet ettiğini düşünmektedir.[725]

Hz. Süleyman'ın Melike'yi huzuruna kabul etmek için bir köşk yapılmasını emrettiği de nakledilmiştir. Köşkün zemini suyla doldurulmuş, üzeri camla kapatılmış ve aralarına da balıklar ile diğer deniz hayvanları konulmuştur.[726] Köşkün zemininin bu şekilde yapılması ise cinlerin Hz. Süleyman'ın yanında Melike'nin bacaklarını ve ayaklarını ayıplamasındandır.[727] Rivayete göre onun bacakları kıllı, tırnakları da hayvan toynakları gibidir.[728] Cinler ise Hz. Süleyman'ın Melike'yle evlenmesinden korktukları için böyle davranmıştır.[729]

Melike gittiğinde Hz. Süleyman onu huzuruna kabul etmiştir. Melike, köşkün salonuna girmiş, zemini su zannetmiş ve eteğini yukarı çekmiştir. Hz. Süleyman'ın zeminin billurdan olduğunu ifade etmesi üzerine şimdiye kadar kendisine zulmettiğini belirterek Allah'a iman etmiştir.[730] Eteğini kaldırdığı esnada Hz. Süleyman'ın onun bacaklarına baktığı ve kıllı olduğunu gördüğü nakledilmiştir.[731] Bu durumu kerih gördüğü, gidermek için çareler aradığı

---

[723] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 65; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 173; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIV, 197; İbn Kesîr, *Tefsîr*, X, 408.

[724] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 120; Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XVII, 234; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, VI, 163. Mâtürîdî, ikinci yorumu imkânsız bulmakta ve bunun çirkin bir söz olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî, Hz. Süleyman'ın onların mallarını ele geçirmeyi arzu etmesinin ihtimal dâhilinde olmadığını belirtmektedir. Nitekim Hz. Süleyman onun hediyelerini geri çevirmiştir. Ona göre böyle birinin aceleyle Melike'nin malına ve tahtına göz dikmesi muhtemel değildir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 116.

[725] Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XVII, 235; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, VI, 164; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIV, 197.

[726] Taberî, *Târîh*, I, 493; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 180; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 336.

[727] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 122.

[728] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 336.

[729] Taberî, *Târîh*, I, 493; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 180; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 336.

[730] Neml 27/44.

[731] Mukâtil, *Tefsîr*, III, 309.

ve onun için hamam otu imal edildiği de aktarılmıştır.[732] Bazı âlimler Hz. Süleyman'ın Melike'yle evlendiği;[733] bazıları da onu Hemdan melikiyle evlendirdiğini görüşündedir.[734]

Sebe' Melikesi'nin Hz. Süleyman'ı ziyaretine dair anlatılar Etiyopya geleneğinde de mevcuttur. *Kebra Nagast'*a göre Habeşli Tamrin, bilge ve zengin bir tüccardır. Hz. Süleyman Kudüs'te tapınak inşa etmek istediğinde gerekli altın ve gümüş için tüm tüccarlara mesaj göndermiştir. Tamrin'den solucan ve safir tarafından yenemeyen kırmızı altın ve siyah ahşap istemiştir. O bu isteği yerine getirmiş ve tapınağın yapımını da izlemiştir. Bu esnada Hz. Süleyman'ın bilgeliğinden ve karakterinden çok etkilenmiştir. Hz. Süleyman'a ülkesine dönmek istediğini söylemiş, o da her türlü imkânı sağlayarak buna izin vermiştir. Tamrin, Melike'ye Hz. Süleyman'a dair izlenimlerini anlatmıştır. Duydukları üzerine Melike onu merak etmiş ve ziyaret etmeye karar vermiştir.[735] Bu kararını ve isteğini bilgeliğin önemine dair konuşma yaparak açıklamış, halk da ona bağlılığını bildirerek her zaman yanında olduklarını belirtmiştir.[736]

Melike değerli hediyelerle Kudüs'e ulaşmış, Hz. Süleyman onu onurlandırarak ona kraliyet sarayında kendisine yakın bir konut tahsis etmiştir. Hz. Süleyman'ın bilgeliğini, âdil yargılarını, ihtişamını ve nezaketini gören Melike ona hayran kalmıştır. Bu hayranlığını ona da ifade etmiş ve onu tanımasını sağlayana da şükretmiştir. Hz. Süleyman onun da bilge olduğunu belirtmiştir. Hz. Süleyman kendi bilgeliğinin sahibinin İsrail'in Tanrısı olduğunu beyan etmiştir. Ona göre Melike'nin O'na inanmamasına rağmen yüreğindeki bilgelik, O'nun mabedini görmesini sağlamıştır. Onlar konuşurken yanlarından bir işçi geçmiştir. Hz. Süleyman onu göstererek aralarında bir fark olmadığını zikretmiştir. Aynı zamanda Melike, kişinin iyiyi yaptığında Tanrı'ya, günah işlediğinde ise şeytana benzeyeceğini belirtmiştir.[737]

Melike, Hz. Süleyman'ın sözlerine hayran kalmış ve ona neye ibadet etmesinin daha doğru olacağını sormuştur. Kendisi güneşe ibadet etmektedir. Bunun sebebi ise güneşin "Tanrıların kralı" olduklarını düşünmelerindendir. Halkı arasında taşlara, ağaçlara, yontulmuş figürlere, altın ve gümüşten tanrı heykellerine tapanların da mevcut olduğunu zikretmiştir.

---

[732] Taberî, *Târîh,* I, 494; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 181; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* II, 336.
[733] Mukâtil, *Tefsîr,* III, 309; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm,* IX, 2894.
[734] Taberî, *Târîh,* I, 494-495; Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 353; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 181.
[735] *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast),* çev. E. A. Wallis Budge, In Parentheses Publications, Cambridge 2000, s. 16-18. Etiyopya ulusal destanı *Kebra Nagast'*ın farklı edisyonları mevcuttur. Ancak Etiyopyaca metin için ana otorite, 1882'deki C. Bezold'un edisyonudur. Şuanki meşhur el yazmasıdır. Bu el yazması, 1855 yılının başlarında ölen Etiyopya kralı Sâhla/Sâhlû Dengel tarafından Louis Philippe'ye hediye olarak verilmiştir. Bkz. *Kebra Nagast,* s. XXI-XXII.
[736] *Kebra Nagast,* s. 19-20.
[737] *Kebra Nagast,* s. 21-24.

Bununla birlikte Melike, İsrail'de başka bir tanrının varlığını işittiklerini ifade etmiş ve onunla ilgili duyduklarını anlatmıştır. Hz. Süleyman da inancını anlatınca Melike artık güneşe değil onun yaratıcısına ibadet edeceğini söylemiştir.[738]

Melike sürekli Hz. Süleyman'ın yanına gidip gelmiş ve bilgeliğinden faydalanmıştır. Melike altı ay sonra ülkesine dönmek istemiştir.[739] Hz. Süleyman ondan krallığın idaresini görmeden gitmemesini istemiş ve bu sayede bilgelik kazanacağını ifade etmiştir. Melike, teklifi kabul etmiştir. Hz. Süleyman bütün düzenlemeleri yapmış ve krallık sofrasının kurulmasını emretmiştir. Geldiğinde Hz. Süleyman'ın arka tarafında bir yere oturmuş, gördüklerine ve duyduklarına hayran olmuştur.[740]

Hz. Süleyman, yemekte ona baharatlı yiyecekler sunmuştur ve yalnız kaldıklarında ondan şafak sökene kadar orada rahatına bakmasını istemiştir. Melike, kendisine zorla sahip olmayacağına; Hz. Süleyman da ona evinden hiçbir şey almayacağına dair yemin ettirmiştir. Aynı odada farklı yataklarda yatmışlardır. Hz. Süleyman hizmetçisinden Melike'nin görebileceği yere su koymasını istemiş ve uyumuş gibi yaparak onu izlemiştir. Melike arada uyandığında susadığını hissetmiş ve sessizce suyu almıştır. Tam içmek üzereyken Hz. Süleyman elini tutmuş ve yeminini neden bozduğunu sormuştur. Melike, *"Su içmemle yemin mi bozulacak!"* diyerek şaşkınlığını belirtmiştir.Hz. Süleyman da *"Senin için dünyada sudan daha değerli bir şey var mı?"* diye sorunca günah işlediğini kabul etmiş ve susuzluğunu gidermesi için izin istemiştir. Suyu içmiş ve birlikte uyumuşlardır.[741]

Ertesi sabah Melike memleketine dönmek için ayrılırken Hz. Süleyman görkemli bir tören hazırlamıştır. Onu bir kenara çekmiş ve parmağındaki yüzüğü ona vermiştir. Çocukları olursa yüzüğün bir işaret olacağını söylemiştir. Erkek çocuğu olursa yüzüğü takmasını ve kendisine gelmesini istemiştir. Rüyasında İsrail'in üzerine bir güneşin doğduğunu, fakat orada kalmayıp Etiyopya'ya gittiğini ve orayı aydınlattığını gördüğünü anlatmıştır. Muhtemelen onun aracılığıyla ülkesinin kutsanacağını belirtmiş, ondan söylediklerini yapmasını ve Tanrı'ya itaat etmesini istemiştir.[742]

Melike'nin bir erkek çocuğu olmuş ve adını "Bayna-Lehkem" koymuştur. Çocuk on iki yaşına geldiğinde babasının kim olduğunu sormuş, annesi önce kızmış ve çocuğun ısrarı üzerine her şeyi anlatmıştır. Annesi, babasının ülkesinin çok uzak ve oraya gitmenin çok zor

[738] *Kebra Nagast,* s. 24-26.
[739] *Kebra Nagast,* s. 26-27.
[740] *Kebra Nagast,* s. 28-29.
[741] *Kebra Nagast,* s. 29-31.
[742] *Kebra Nagast,* s. 32-33.

olduğundan bahsetmiştir. Çocuk hem vücut yapısı hem de yürüyüşüyle babasına çok benzemektedir. Yirmi iki yaşına geldiğinde tüm savaş tekniklerini ve gençlerin öğrenmek isteyebileceği her şeyi öğrenmiştir. Annesine babasını görüp geri geleceğini söylemiştir. Bunun üzerine Melike her türlü hazırlığı yapmış ve onu Tamrin'e emanet etmiştir. Oğluna yüzüğü vermiş ve babasının onu bu sayede tanıyacağını belirtmiştir.[743]

Hz. Süleyman oğlunu en güzel şekilde karşılamış, onu tahtına oturtmuş ve herkese tanıtmıştır. Memleketindeki herkesin ona ibadet edebilmesi için oğlu ondan Tanrı'nın Seyyar Yasa Mabedi'nin örtüsünün saçağından bir parça istemiştir. Tamrin de Hz. Süleyman'a Melike'nin mesajını iletmiştir. O Hz. Süleyman'dan oğlunu yağlamasını, kutsamasını ve ülkesine kral yapmasını talep etmiştir. Hz. Süleyman oğlunu annesine göndermek istememiştir. Onu İsrail'e kral yapmayı düşünmüş, ancak razı edememiştir. Bunun üzerine Hz. Süleyman danışmanlarını, görevlilerini ve krallığının büyüklerini toplamıştır. Onların çocuklarıyla kendi oğlunu Etiyopya'ya göndermeyi ve onu kral yapmayı teklif etmiştir. Bu teklif kabul edilmiş ve o Etiyopya'nın kralı olmuştur.[744]

Hz. Süleyman'ın Menelik'in babası olduğuna dair rivayetler, Kuzey Habeşistan kabilelerinde de görülmektedir. Bu rivayetlere göre Kral Menelik'in annesi Etiye Azeb isimli Tigreli bir kızdır ve onun zamanında halk bir ejderhaya tapmaktadır. Her gün her aile ilk kızını üç yüz litre bal şarabı ve sütle ejderhaya kurban vermektedir. Sıra Etiye Azeb'in ebeveynine geldiğinde ailesi onu ejderha için ağaca bağlamıştır. Yedi aziz gelmiş ve gölgelenmek için bu ağacın altına oturmuştur. Kızın gözyaşlarından onu farketmişlerdir. Kız durumunu anlatmıştır. Abba Mentelit isimli aziz, "Haydi, onu yakalayalım." diyerek ejderhayı vurmuştur. Diğerleri de ona saldırmış ve onu öldürmüşlerdir. Bu esnada ejderhanın kanı kızın topuğuna damlamış ve orası eşek topuğuna benzemiştir. Azizler kızı serbest bırakarak köyüne göndermiştir.[745]

Ejderhanın öldüğünü bilmeyen köylüler, kızı kovmuştur. Kız bir ağaca tırmanarak geceyi orada geçirmiştir. Ertesi gün köylülere ejderhanın öldüğünü haber vermiş ve göstermek istemiştir. Bunun üzerine köylüler, onu başkan yapmış ve o da kendine yardımcı bir kız seçmiştir. Etiye Azeb Kudüs'te Süleyman isimli bir kral olduğunu ve her türlü hastalığı tedavi edebildiğini duymuştur. Topuğunun düzelmesi için ona gitmeye karar vermiştir. O ve yardımcısı erkek kılığına girmiş, kılıçlarını kuşanıp yola düşmüştür. Hz. Süleyman'a

---

[743] *Kebra Nagast,* s. 33-35. Melike'nin oğlunun ismi Menelik'tir. Ancak Etiyopya literatüründe o genellikle "Walda-Tabbîb (bilge adamın oğlu)" ya da "Ebna Hâkim ya da Bayna Lehkem (İbn el-Hakîm ya da bilge adamın oğlu)" şeklinde adlandırılmaktadır. Bkz. *Kebra Nagast,* s. XXVIII.

[744] *Kebra Nagast,* s. 40-46.

[745] Littmann, "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum", s. 3-5.

Habeşistan kralının gelmekte olduğu haber verilmiş, o da huzuruna kabul etmiştir. Kapıdan adım atar atmaz Etiye Azeb'in topuğu düzelmiştir.[746]

Hz. Süleyman onlar için sofra kurdurmuştur. Az yemelerinden dolayı onların kadın olduğundan şüphelenmiş ve onlar için odasında yatak hazırlatmıştır. Odaya balla dolu bir tulum astırmış ve altına da bir kâse koydurmuştur. Onlar kâsedeki baldan yediklerinde Hz. Süleyman onların kadın olduğunu anlamıştır. İkisiyle de beraber olmuştur. İkisine de gümüş bir asa ve yüzük vermiştir. Onlardan evlatları kız olursa asayla; erkek olursa yüzükle kendisine göndermelerini istemiştir. Ülkelerine döndüğünde ikisinin de oğlu olmuştur. Güneyin kraliçesinin oğlu tamamen babasına benzemektedir. Annesi oğluna bunu söyleyerek bir ayna vermiş ve babasına gitmesini istemiştir. Babasının çok akıllı biri olduğunu ve kendisinden saklanacağını belirtmiştir. Ondan tahtta bir başkasının oturduğunu görürse onu selamlamamasını tembih etmiştir.[747]

İki genç, Kudüs'e gitmiştir. Hz. Süleyman onların kendi çocuklarıysa beklemelerini haber vermiş ve onları üç yıl beklettikten sonra huzuruna kabul etmiştir. Ancak Hz. Süleyman tahta başkasını oturtmuş ve kendisi ahıra gitmiştir. İçeri girdiklerinde diğer çocuk tahttakini selamlamıştır. Menelik ise aynada tahttaki adamın yüzüne bakmış ve kendisine benzemediğini görmüştür. Etrafına dikkatlice bakmış, bir süre sonra Hz. Süleyman'ın ahırdan kendisine baktığını görmüştür. Bunun üzerine Menelik onun yanına gitmiş ve onu selamlamıştır. Hz. Süleyman ikisinin de kendi oğlu olduğunu, ancak Menelik'in daha akıllı olduğunu ifade etmiş ve onu tahtına oturtmuştur. Baba oğul idare hususunda her konuda hem fikir olmadıklarından halk bu durumdan hoşlanmamıştır. Ondan oğlunu ülkesine göndermesini istemişlerdir. O da danışmanlarını toplamıştır. Onlardan ilk oğullarını Menelik ile gönderdikleri takdirde oğlunu ülkesine göndereceğini belirtmiştir. Onların teklifi kabul etmeleri üzerine Menelik ve danışmanların çocukları Habeşistan'a gitmiştir.[748]

Görüldüğü üzere Eski Ahit ve *Kebra Nagast'*ta Sebe' Melikesi Hz. Süleyman'ın bilgeliği hakkındaki şöhretini duyarak onu ziyaret etmektedir.[749] Kur'ân'da ise Hz. Süleyman onu mektupla tevhide davet etmekte, ayrıca kendisine teslim olmalarını ve itaat etmelerini emretmektedir.[750]

---

[746] Littmann, "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum", s. 5-7. Benzer bilgiler için bkz. Ullendorff, "The Queen of Sheba", s. 499-500.
[747] Littmann, "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum", s. 7-9.
[748] Littmann, "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum", s. 9-11.
[749] I. Krallar 10: 1; II. Tarihler 9: 1; *Kebra Nagast,* s. 19-20.
[750] Neml 27/27-31.

Sebe' Melikesi'nin Hz. Süleyman'a bilgeliğini sınamak amacıyla sorduğu sorulardan da bahsetmek gerekmektedir. Çünkü bu sorular genel olarak İslâm kaynaklarında yer verilenlerden oldukça farklıdır. Bu sorular, Midrash ha-Hefez, Midrash Mishle[751] ve Targum Sheni'de bulunmaktadır.[752] Soruların cevaplarından anlaşıldığı kadarıyla o Hz. Süleyman'a âdet döngüsünü, hamileliği, Hz. Lût'un kızlarından birini, Tanrı'yı, okyanus yatağını, rahimi, Hz. Yunus'u, Hz. İbrahim'i ziyaret eden melekleri, Daniel ve arkadaşlarını, Hz. İlyas ve Mesihi, altın buzağıyı,[753] makyaj kutusunu, petrolü ve keteni[754] sormuştur.

Melike'nin Hz. Süleyman'dan sünnetli ve sünnetsiz çocukları tespit etmesini istediği de nakledilmektedir. Bu meselenin çözümünde Hz. Süleyman Ahit sandığının getirilmesini istemiştir. Sünnetliler bir dizinin üzerine diz çökmüş; sünnetsizler ise kendisini yere atmıştır. Böylece Hz. Süleyman onları birbirinden ayırmıştır. Ayrıca İslâmî literatürdekilere benzer rivayetlerin Midraş'ta geçtiği nakledilmiştir. Melike'nin Hz. Süleyman'a aynı kıyafetteki kız ve erkekleri göndererek cinsiyetlerini tespit etmesini istemesi bunlardandır. Tespit için Hz. Süleyman onlara yiyecek sunmuştur. Erkekler onu açıkça; kızlar ise çekingen bir tavırla ellerini kıyafetlerinin altına saklayarak almıştır. Hz. Süleyman onları bu sayede tespit etmiştir.[755]

C. H. Toy'a göre bu sorular, üç yıl yolculuğu göze almak için berbattır ve zor da değildir. Ona göre entelektüel bir kadına ve bilge bir adama daha ciddi sorular tahsis edilmesi gerekirdi. Bu bilmeceler hikâyecilerin boş gevezelikleridir.[756] Kanaatimizce de bu sorular, bilgelik hayranı zeki ve anlayışlı bir melikenin uzun bir yolculuğu göze alarak sorduğu sorular olmamalıdır. Ayrıca çoğu soru Yahudilik motifleri taşımaktadır. Bu yüzden Hz. Süleyman'ın bu soruların cevaplarını bilmemesi imkânsızdır. Kanaatimizce de bu sorular sonradan uydurulmuştur.

Üç büyük dinin kutsal metinlerinde yer almasına rağmen bu kıssanın da tarihî gerçekliği sorgulanmıştır. Bazı Tevrat eleştirmenleri, Tevrat yazıldıktan sonra tedvin edilen bir hikâye olduğu kanaatindedirler. Eleştirmenlerin böyle düşünmesinin sebebi, Hz. Süleyman'ın

---

[751] Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba,* s. 11-14. Midraşim, bilge kişiler tarafından Tevrat'taki kaidelerin tefsirlerini ve bunların atasözleriyle desteklenmesini kapsamaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Besalel, Yusuf, "Midraşim", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2001, II, 405, ss. 405.

[752] Cassel, "The Second Targum", s. 284.

[753] Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship,* s. 75-76.

[754] Cassel, "The Second Targum", s. 284.

[755] Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship,* s. 77.

[756] Toy, "The Queen of Sheba", s. 210. Northwestern Üniversitesi emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Jacob Lassner, Midrash ha-Hefez'in Yemen sözlü geleneğinin bir kalıntısı olduğu düşünmektedir. Midrash ha-Hefez'in yazılmak için XV. yüzyılın ilk yarısında derlendiğini ifade etmektedir. Ancak o bu geleneğin bireysel bulmacalarının hem yazılı hem de sözlü çok eski ve çeşitli kaynaklardan alındığını da belirtmektedir. Bkz. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba,* s. 14.

hikmetini ve servetinin azametini açıklamaktır.[757] Benzer şekilde, modern dinler tarihçileri de Melike'nin gerçek isminin açıklanmamasını kıssanın hayal ürünü olduğuna hamletmişlerdir. Onlara göre de bu kıssa Hz. Süleyman'ı yüceltmek için yazılmıştır.[758] Aynı şekilde, eski tarih uzmanı Amélie Kuhrt da bu kıssanın tarih dışılığının nerdeyse kesin olduğunu belirtmiştir. Çünkü Yemen'deki arkeolojik bulgular, Sebe' krallığının bu dönemde gelişmemiş olduğunu göstermektedir. Sonradan kulaktan kulağa yayılan hikâye, Hz. Süleyman'ın şanını ve efsanevi bilgeliğini vurgulamaktadır.[759]

Öte yandan, bu kıssanın tarihî gerçekliğini savunanlar da mevcuttur. Naomi Lucks'un aktardığına göre tarihçiler ve diğer araştırmacılar için bu kıssayı çok etkileyici ve inandırıcı kılan onun gerçeklik etkisi veren basitliğidir. Çoğu kutsal kitap hikâyelerinin aksine bu kıssa olağanüstü özellikler taşımamaktadır. Bu kıssada Tanrı konuşmaz, melekler görünmez ve mucizeler yer almaz. Bu mübalağasız anlatım, şöyle bir teoriye neden olmaktadır: "Bu kıssa, iki güçlü ulus arasında bir ticaret antlaşması sırasında Hz. Süleyman'ın maiyetindekilerden biri tarafından o zamanda yazılmıştır. Kitab-ı Mukaddes ise seneler sonra onu ihtiva etmiştir."[760] Bunun yanı sıra Kutsal Kitap Tarihi ve Arkeoloji akademisyeni Bernard Leeman ise bu kıssanın bugün bir paradoks olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Yahudi geleneği ve modern dönem âlimleri Sebe' Melikesi'ni hem zemmetmekte hem de onun bir mit olduğunu reddetmektedirler.[761]

Kanaatimizce, hem üç büyük dinin kutsal kitabında hem de pek çok kültürde yer alması bu kıssanın tarihî gerçekliğine işaret etmektedir. Ayrıca Eski Ahit ve Kur'ân'da bahsedilen bazı motifler tarihî gerçeklerle uyumludur. Örneğin Eski Ahit'te Melike'nin çeşitli baharat, çok miktarda altın ve değerli taşlarla Hz. Süleyman'ı ziyaret etmesinden söz edilmektedir.[762] Yine Kur'ân'da Sebelilerin güneşe taptığı ve Hz. Süleyman'ın mektubu üzerine Melike'nin kavminin ileri gelenlerine danıştığı haber verilmektedir.[763] İslâm öncesi dönemde Yemen başlığında yer verdiğimiz bilgiler ışığında Melike'nin Hz. Süleyman'a çeşitli baharat, altın ve değerli taşlar hediye etmesi; Sebelilerin güneşe tapması ve devlet yönetiminde müşavere usulünü benimsemeleri tarihî gerçeklerle uyumludur.

---

[757] Ali, *el-Mufassal*, II, 262.
[758] Adamu, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", s. 472.
[759] Kuhrt, Amélie, *Eski Çağ'da Yakındoğu,* çev. Dilek Şendil, I-II, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, II, 89.
[760] Lucks, *Queen of Sheba,* s. 14.
[761] Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*, s. 59.
[762] I. Krallar 10: 2; II. Tarihler 9: 1.
[763] Neml 27/24, 32.

2.2.2.1. Sebe' Melikesi'nin Tarihî Kimliği

Sebe' Melikesi'nin kimliğine dair farklı isimler zikredilmektedir. Yahudi tarihçi Josephus Flavius'a göre Hz. Süleyman'ı ziyaret eden Melike, Mısır ve Etiyopya kraliçesi Nicaule'dır.[764] Nicaule ismi Yunancada "fatih" anlamına gelmektedir.[765] Yazar, film yapımcısı ve amatör arkeolog Nicholas Clapp ise Nicaule isimlendirmesinin ünlü tarihçi Heredot'un *Tarihler*'inde Babil ve Mısır kraliçeleri için kullanılan Nitocris nitelemesinin muharrefi olabileceğini ifade etmektedir.[766]

Emmet Scott da isim vermemekle birlikte onun Mısır kraliçesi olduğunu öne sürmektedir. Çünkü ona göre "Güneyin kralı (King of the South)" isminin Mısır kralı için kullanılan Kitâb-ı Mukaddes'e ait bir terim olduğu bilinmektedir. Ayrıca Scott, XVIII. hükümdarlık boyunca Mısır merkezi olan Thebes şehrinin Sebe' olduğu kanaatindedir. Çünkü Ortadoğu'nun eski Semitik ve Hint Avrupa dil ailesine mensup dillerde "s" ya da "sh" sesleri düzenli olarak "th" sesine dönüşmektedir. Yine Scott, Josephus zamanında Mısır ve Sudan'ın güneyi Nübye'ye Etiyopya denildiğini belirtmektedir.[767] Sebe' Melikesi'nin Yahudi gelenekte İbranca "Malkath (kraliçe)" ve Yahudi folklorunda bir şeytan olan "Lilith" şeklinde isimlendirildiği de nakledilmektedir.[768] Bu Melike, Etiyopya geleneğine göre Makeda;[769] İslâmî kaynaklara göre ise Belkıs'tır.[770] Ancak onun kimliğine dair zikredilen son iki isim en yaygınlarıdır.

---

[764] Flavius, *The Antiquities of the Jews,* s. 261. İngiliz müsteşrik David Samuel Margoliouth'a (1858-1940) göre kutsal kitapların zikrettiği Melike, Hz. Süleyman'a götürdüğü eşsiz armağanlardan da anlaşılacağı üzere çok önemli biridir. Ülkesi de Güney Arabistan gösterilmektedir. Oysa bir Sebe' yöneticisinin böyle bir zenginliğe güç yetirebileceği devir yüzyıllar sonra gelecektir. Margoliouth'a göre Josephus Flavius da Sebe' Melikesi'nin Güney Arabistan'da olmasını yeterince göz kamaştırıcı bulmamaktadır. Bu yüzden de onu Mısır ve Habeşistan kraliçesi olarak tanıtmaktadır. Bkz. Margoliouth, D. S., *İslâmiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri,* çev. Suat Ertüzün, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003, s. 76.

[765] Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship,* s. 64.

[766] Clapp, Nicholas, *Sheba,* Houghton Mifflin Company, New York 2001, s. 298.

[767] Scott, *Hatshepsut Queen of Sheba,* s. 36-37.

[768] Lucks, *Queen of Sheba,* s. 24-25.

[769] *Kebra Nagast,* s. 22. Naomi Lucks, Makeda isminin "ululuk" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca Lucks'un aktardığına göre çoğu Habeşistanlı Makeda'nın MÖ 1020'de Ophir'de doğduğuna inanmaktadır. Makeda, kraliçe İsmenie'nin kızıdır. Babasının önce vezir, daha sonra ise kral olduğu nakledilmektedir. Babası MÖ 1005'te ölmüş ve bunun üzerine Makeda on beş yaşında kraliçe olmuştur. Oğlu Menelik'in babası Hz. Süleyman'dır. Bkz. Lucks, *Queen of Sheba,* s. 25-26.

[770] Mukâtil, *Tefsîr,* III, 301; Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, II, 80; Taberî, *Târîh,* I, 490; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm,* IX, 2865; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 125; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 203; Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd, *Mülûkü Himyer ve Akyâlü'l-Yemen,* thk. Ali b. İsmail el-Müeyyed-İsmail b. Ahmed el-Cerâfî, Dâru'l-'Avde, Beyrut 1978, s. 77; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 190; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 176; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* II, 330. Belkıs İslâm edebiyatında da sevilen bir motiftir. Belkıs'ın Müslüman halk nazarındaki ünü Ön Asya'nın çoğu yerinde çeşitli tarihî harabelerin "Belkıs (Anadolu'nun bazı yerlerinde Balkız) sarayı" şeklinde nitelendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bkz. Yücetürk, Orhan Seyfi, "Belkıs", *DİA,* İstanbul 1992, V, 421, ss. 420-421.

Kanaatimizce, *Kebra Nagast'*ın muhtevası, yazılış amacı ve tarihi dikkate alındığında Sebe' Melikesi'nin Makeda olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. *Kebra Nagast'*ın çevirmeni Eski Mısır bilimcisi İngiliz Ernest Alfred Wallis Budge (1857-1934), bu eserin incelenmeye ve üzerinde düşünülmeye değer olduğunu belirtse de tutarlı bir tarihsel belge olmadığını ifade etmektedir. Yine Budge, bu kitaptaki anlatıların büyük kısmının eski efsanelere, deyişlere ve geleneklere dayandığını dile getirmektedir. Söz konusu efsane ve gelenekler pek çok kaynaktan alınmaktadır. Ayrıca bu anlatıların kökeni Eski Ahit, Keldânî targumları, Süryanca yapıtlar, Azizlerin hayatları, Kur'ân'daki "eski hikâyeler" ile *Âdem ile Havva'nın Kitabı, İdris'in Kitabı, Aziz Peter'ın Müridi Clement'e Talimatları, Bakire Meryem'in Annesi Hanna'nın Hayatı* ve *Yeşaya'nın Göğe Yükselişi* gibi doğruluğu şüpheli kitaplara dayanmaktadır.[771]

Burada belirtilmesi gereken bir husus *Kebra Nagast'*ın muhtevasındaki çelişkilerdir. Eserde Makeda'nın oğlu Menelik'in babası Hz. Süleyman'ı ziyarete gidişi anlatılırken Gazze'de konakladıkları zikredilmektedir. Gazze'nin Etiyopya kraliçesine Hz. Süleyman tarafından verildiği ifade edilmektedir. Menelik'in annesinin memleketinde saygıyla karşılandığı ve kendisine armağanlar sunulduğu dile getirilmektedir.[772] Ancak Yeni Ahit'te Gazze'deki Etiyopya kraliçesinin ismi "Kandaki" olarak verilmektedir.[773]

Kebra Nagast, başrahip İsaac'ın eseridir. Oluşturulma/derlenme tarihi ise XIII. yüzyıldır. Eseri Aksum'un dinî ve sivil şeflerinden biri ona empoze etmiştir. Eser, Amda Sion'un (Gabra Maskal) hükümdarlığı (1313-1344) döneminde yazılmıştır.[774] Ullendorff ise bu eserin amacının kesinlikle Etiyopya'da XIII-XVI. yüzyıllarda etkin Süleyman hükümdarlığının istek ve arzularına destek vermek olduğunu belirtmektedir.[775] Diğer bir ifadeyle, Etiyopya'daki Süleyman hükümdarlığının temelinin Menelik vasıtasıyla Hz. Süleyman'a dayandığı düşünülmektedir. *Kebra Nagast*, bu düşünceyi pekiştirmek için

---

[771] *Kebra Nagast,* s. XXVI. Eski İbranice ve Alman literatürü eğitmeni Sol Liptzin (1901-1995) de *Kebra Nagast'*ın farklı kaynaklardan beslendiğine değinmektedir. Bkz. Liptzin, "Solomon and the Queen of Sheba", s. 178. Mamman Musa Adamu da *Kebra Nagast'*ın zayıf yönlerini vurgulamaktadır. Çünkü ilk bilginler arasında bu kitap hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları eserin XIV. yüzyılda Yishak ve ekibi tarafından yazıldığından kuşkulanmaktadır. Bazıları da bu ekibin eseri sadece Arapçaya çevirdiklerine dikkat çekmektedir. Adamu ayrıca eserde Aksum hükümdarlarının kronolojisi olmadığını belirtmektedir. Yine bu bağlamda, I. Menelik'in ne zaman hüküm sürdüğünün de belirsiz olduğunu zikretmektedir. Bkz. Adamu, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", s. 474.

[772] *Kebra Nagast,* s. 35-36.

[773] Elçilerin İşleri 8: 27.

[774] Witakowski, Witold-Witakowska, Ewa Balicka, "Solomon in Ethiopian Tradition", *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition,* ed. Joseph Verheyden, Brill, Leiden 2013, s. 221, ss. 219-240.

[775] Ullendorff, *The Ethiopians,* s. 139; a. mlf, "The Queen of Sheba", s. 499. Benzer bilgiler için bkz. Witakowski, Witakowska, "Solomon in Ethiopian Tradition", s. 221.

yazılmış olmalıdır. Tüm bu değerlendirmeler, Sebe' Melikesi'nin Makeda olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir.

Bu noktada, kıssanın Etiyopya kültüründe yer almasına da değinmek gerekmektedir. Eskiden Etiyopya ve Sebe toplumları aynı kültürleri paylaşmaktadır. Naomi Lucks'un aktardığına göre Güney Arabistan ve Etiyopyalılar kültürel olarak devamlı etkileşim halindedir. Bu iki toplum, etnik bakımdan da yakından irtibatlıdır.[776] Leeman da Güney Arabistan'ın Habeşistan platosunun insanlarıyla yakın etnik ve dilsel özellikler paylaştığını ifade etmektedir. Ayrıca Leeman, Sebelilerin MÖ ilk yüzyılda Kızıldeniz'in iki yakasında da mevcut olduğunu belirtmektedir. Ancak zamanla bireysel kimliklerinin Habeşistan'da kaybolduğunu dile getirmektedir.[777] Coğrafî açıdan da Etiyopya uzun yıllar Asya ile Afrika arasında bir köprü konumundadır ve sakinlerinin çoğu Güney Arabistan göçmenidir.[778]

Yemenlilerin ve Habeşlilerin irtibatlarının sebebi tabiat olaylarının neden olduğu karşılıklı göçler ve ticaret olarak açıklanmaktadır.[779] Bahsettiğimiz sebepler, bu kıssanın Etiyopya geleneğinde de mevcut olmasını açıklığa kavuşturmaktadır. Bu kıssa Habeşistanlıların kendilerini Yahudilerin torunları olarak düşünmesi şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim bu kişiler kendilerini seçilmiş insanlar, ahit sandığının koruyucuları ve Hz. İbrahim'in vaatlerinin mirasçısı olarak görmektedirler.[780] *Kebra Nagast'*ın yazılış gayesi dikkate alındığında, bu kıssanın Habeşliler üzerindeki etkisi ortaya çıkmaktadır.

İslâm kaynaklarında bu Melike Belkıs olarak geçmektedir.[781] Ancak Belkıs nitelemesi onun ismi değil, sıfatıdır.[782] Sebe' üzerine özel çalışmaları olan Kanadalı arkeolog Prof. Bill Glanzman, Belkıs'ın Bi-al-Qos'ın birleşmesinden elde edilen bir sözcük olduğunu öne sürmektedir. Bu durumda kelime Kuzey Arabistan ilahı al-Qos'a bağlı anlamına gelmektedir. Glanzman, Belkıs'ın İbranca "pilgesh (cariye)" kelimesinin muharrefî olmasını da ihtimal

---

[776] Lucks, *Queen of Sheba*, s. 28.

[777] Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*, s. 56-57. Habeş kelimesinin Yemen'deki Hubeyş vadisinden neşet ettiği ve Sebe' kitâbelerindeki "Habeşet" lafzının da bu ilişkiyi ortaya koyduğu öne sürülmektedir. Bkz. Utku, *Kızıldeniz,* s. 95.

[778] Ullendorff, *The Ethiopians*, s. 22.

[779] Kâmil, Murat, *el-Habeşe beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, yy. 1959, s. 29. Habeşistan'daki Becâ bölgesinde keşfedilen MÖ VI. asra ait bir kitâbenin Yemen'den Habeşistan'a göç edenler tarafından yazılmış olduğu anlaşılmıştır. Bkz. Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* s. 133-134.

[780] Adamu, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", s. 474.

[781] Mukâtil, *Tefsîr*, III, 301; Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, II, 80; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 47; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm,* IX, 2865; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 125; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, III, 108; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 203; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 783; Neşvân Himyerî, *Mülûkü Himyer*, s. 77.

[782] Mina, Ziyad, *Belkıs,* Riad el-Rayyes Books, Beyrut 1998, s. 51.

dâhilinde görmektedir.[783] Bunun yanı sıra, Belkıs isminin kökeninin Yemen Araplarının tanrıçası *Beltîs*'e dayandığı da nakledilmektedir.[784]

Belkıs'ın kimliğine dair ise Belkame[785] ve Yelmeka[786] isimleri zikredilmektedir. Ziyad Mina, Güney Arabistan ilahı Almaka'dan hareketle Belkıs'ın isminin Yelkame/Yelmeka olabileceğini öne sürmektedir. Çünkü ay tanrısı Almaka Güney Arabistan, Sebe' ve diğer kitâbelerde çokça geçmektedir. Ayrıca onun aktardığına göre Hemdânî (ö. 360/971'den sonra), Himyer lügatında Zühre için Yelmeka ve Almaka kullanıldığını kaydetmektedir.[787] Belkıs'ın babası ise İbn Hişâm'a (ö. 218/833) göre Hadhâd b. Şerahbil b. Amr'dır.[788] İbn Abdürabbih'e (ö. 328/940) göre Âli Şerh b. Zî Ceden b. el-Hâris b. Kays b. Sebe' el-Esğar'dır.[789] Makdisî'ye (ö. 355/966'dan sonra) göre Yemen meliklerinden Haddâd b. Şerahbil b. Amr b. el-Haris b. er-Riyâş'tır.[790] İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre ise Îli Eşrah b. Zî Ceden b. Îli Eşrah b. el-Hâris b. Kays b. Sayfî'dir.[791]

İslâm âlimleri, Belkıs'ın annesinin cinlerden olduğunda hemfikir olmakla birlikte ismi hususunda farklı görüşler serdetmektedirler. Mukâtil Fâzime; İbn Hişâm Ravaha; Mâverdî Fâria; Begavî ve Nüveyrî (ö. 733/1333) Amîra isimlerini zikretmektedir.[792] Görüldüğü üzere, Belkıs hakkında aktardığımız bu bilgiler onun kimliğini tespit hususunda yetersizdir. Ancak

---

[783] Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship,* s. 64. Cevâd Ali, Kays'ın kendisine ibadetin unutulduğu eski putlardan olduğunu ifade etmektedir. Bu put daha sonra kişi ismi olmuştur. Onun eski bir ilah olmasının delili "Abdülkays" isimlendirmesidir. Aynı zamanda Cevâd Ali, kitâbelerde bu ilahın **قيس** ve **قس** şeklinde iki farklı isimle geçtiğini belirtmektedir. Medâinü Sâlih'teki tapınağın da bu ilah için inşa edildiğini aktarmaktadır. Bkz. Ali, *el-Mufassal*, VI, 287-288.

[784] Usta, İbrahim, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 91.

[785] İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-'İkdü'l-Ferîd,* thk. Abdülmecid et-Terhînî vdğ, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, III, 322.

[786] Taberî, *Târîh,* I, 489.

[787] Mina, *Belkıs,* s. 51-52.

[788] İbn Hişâm, *Kitâbü't-Tîcân,* s. 135.

[789] İbn Abdirabbih, *el-'İkdü'l-Ferîd,* III, 322.

[790] Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh,* III, 108.

[791] İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, s. 439.

[792] Mukâtil, *Tefsîr*, III, 301; İbn Hişâm, *Kitâbü't-Tîcân,* s. 136; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 203; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VI, 155; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIV, 88. Belkıs'ın annesinin cinlerden olması meselesinde Ebû Bekir İbnü'l-Arabî mülhidlerin bu hâdiseyi inkâr ettiğini belirtmiştir. Bu kişiler cinlerin evlenemeyeceği ve çocuk doğuramayacağı görüşündedir. İbnü'l-Arabî ise bu durumun aklen câiz olduğunu, naklen de sahih olursa bir mesele kalmayacağını ifade etmiştir. Kurtubî ise İblis'in mallarına ve evlatlarına ortak olarak insanları aldatabileceğinden bahseden İsrâ 17/64. âyetin yorumunda Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Nevâdirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ahbâri'r-Resûl*'ündeki bir rivayeti aktarmıştır. Rivayet şöyledir: "Hz. Peygamber 'içinizde **مغربين** (yabancılar) vardır' buyurmuştur. Hz. Âişe onların kim olduğunu sorduğunda ise 'cinlerle beraber olanlardır' diye cevap vermiştir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* III, 481; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XIII, 120. Kanaatimizce, Sebe' Melikesi'nin annesinin cinlerden olmasına ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Bu aklen câiz olsa daha naklen pek mümkün görünmemektedir. Zira Kurtubî'nin aktardığı rivayet ilgili eserde yer almamaktadır. Sadece her işinde besmele çeken müminin şeytanın kendisine ortak olmasını engellediği belirtilmiştir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Nevâdirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ahbâri'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyra, I-IV, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992, I, 384.

İbn Abdürabbih ve İbn Hazm Belkıs'ı tebâbia arasında kaydetmektedir.[793] Yine İbn Hişâm'ın Belkıs'ın babası ve kendisi hakkında aktardığı rivayetlerden Belkıs'ın Himyerîler döneminde yaşadığı anlaşılmaktadır.[794] Bu durumda, Hz. Süleyman'ı ziyaret eden Melike Belkıs da değildir. Çünkü iki hükümdar arasında epey bir zaman farkı vardır.

Bu noktada, meşhur Arap kraliçesi Zenobia'dan da bahsetmek gerekmektedir. Jamal J. Elias'a göre Belkıs kıssasındaki önemli unsurlar, erken dönem İslâmî kaynaklardaki meşhur diğer anlatımlarla çok güçlü benzerlikler taşımaktadır. Bunlardan en önemlisi İslâmî kaynaklarda Zebba adıyla geçen 267-272'de hüküm süren meşhur Arap kraliçesi Zenobia'dır.[795] Nabia Abbott ise Zenobia'nın Palmira kitâbelerinde "Bath Zabbai" adıyla geçtiğini ifade etmektedir. Abbott'a göre bu durum da onun kimliğinin Arap kaynaklarındaki Zebba olarak belirlenmesine yardım etmektedir.[796] Yine Abbott, Arap kaynaklarının zaman zaman Zenobia'yı Sebe' Melikesi'yle eşleştirdiğini de dile getirmektedir.[797] Sebe' Melikesi'nin Zenobia olamayacağı izahtan varestedir. Çünkü Hz. Süleyman ve Zenobia'nın hükümdarlıkları arasındaki zaman farkı açıkça görülmektedir.

Araştırmamız sonucunda Etiyopya kraliçesi Makeda ve Himyerîler döneminde yaşayan Belkıs'ın Hz. Süleyman'ı ziyaret eden Sebe' Melikesi olamayacağını ortaya koyduk. Bu durumda Sebe' Melikesi'nin tarihî bir şahsiyet olup olmadığı sorunu ortaya çıkmaktadır. *Amerikan Arabistan Keşifleri Vakfı (American Foundation Arabian Expeditions)* tarafından düzenlenen gezilerin başkanı Wendell Phillips, bu kıssada Hz. Süleyman'ın köşk yaptırması, Melike'nin su zannedip eteğini kaldırması ile Etiyopya efsanesinde Hz. Süleyman'ın onu hamile bırakmasına dair rivayetlerin uydurma olabileceğini ifade etmektedir. Ancak yine de ona göre Melike'nin gerçekliğinden şüphe etmek için herhangi bir neden yoktur ve gelecekte arkeolojik çalışmalar onun varlığını onaylayacaktır.[798]

İngiliz bilim adamı ve tarihçi Edward Ullendorff da Sebe' Melikesi'nin varlığı hususunda Wendell Phillips'e katılmaktadır. Yine o da ileride arkeolojik ve epigrafik kayıtların onun mevcudiyetini onaylayacağını belirtmektedir.[799] Naomi Lucks da Mahrem Belkıs'ı kazı

---

[793] İbn Abdirabbih, *el-'İkdü'l-Ferîd,* III, 322; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab,* s. 439.
[794] İbn Hişâm, *Kitâbü't-Tîcân,* s. 136-140.
[795] Elias, "Prophecy, Power and Propriety: The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba", s. 66.
[796] Abbott, Nabia, "Pre-Islamic Arab Queens", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* cilt: 58, sayı: 1 (1941), s. 13, ss. 1-22.
[797] Abbott, "Pre-Islamic Arab Queens", s. 15.
[798] Phillips, *Qataban and Sheba,* s. 107-108. Sebe' Melikesi kıssasına dair yüksek lisans tezi hazırlayan Hafsa Fidan ise bu kıssanın tarihte gerçekleşmesinin zorunlu olmadığını belirtmektedir. Ona göre halk dilinde dolaşan ve bilinen bir hikâyeyi dini metinler mesajlarını sunmak için kullanabilirler. Bkz. Fidan, *Kur'ân-ı Kerim'de Sebe' Melikesi Kıssası,* s. 22.
[799] Ullendorff, "The Queen of Sheba", s. 489.

ekibinde bulunan arkeolog William Glanzman'ın bu meseledeki görüşlerini aktarmaktadır. Ona göre bölgede pek çok kraliçeye sahibiz ve bunların her biri bir nebze de olsa gizemli Sebe' Melikesi imajına katkıda bulunabilir.[800]

Wendell Phillips'in verdiği bilgiye göre MÖ 800-600 arasında Asur yazıtlarında bahsedilen Arap Melikeleri krallarından daha fazladır.[801] Asur kralları III. Tiglath-pileser (MÖ 745-727) ile II. Sargon (MÖ 722-705)'un yıllıklarında Zabibi, Samsi ve Taalhum isimli üç Arap Melike'den bahsedilmektedir.[802] Ayrıca Naomi Lucks'un naklettiğine göre MÖ 3000 dolaylarında bazı Mısır kraliçelerinin hükmettiğine inanılmaktadır. Yine çok sayıda kraliçe Sebe' Melikesi zamanında yerleşik güç pozisyonundadır.[803]

Sonuç olarak, Sebe' Melikesi'nin tarihî kimliğini eldeki verilerle tespit etmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak arkeolojik kazılarda Yemen bölgesinde pek çok Melike'nin olması ve Asur yazıtlarında Arap melikelerinden bahsedilmesi, o dönemlerde yönetimde kadınların yaygınlığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Tüm bu bilgilere dayanarak Sebe' Melikesi'nin tarihî bir şahsiyet olduğu açıkça ifade edilebilir. Bunun yanı sıra, Güney Arabistan ve Akdeniz arasındaki ilişkiler, MÖ X. yüzyıldan çok daha önceye gitmektedir. Yine Güney Arabistan MÖ 800-700'den çok daha önce dış ticarete açılmıştır.[804] Bu durum da hem Melike'nin hem de kıssanın gerçekliğini kanıtlar niteliktedir.

Oryantalistler bu kıssanın kaynağını da farklı metinlerde aramışlardır. Geiger ve Tisdall onun Targum Şeni'den (II. Targum) alındığını iddia etmiştir.[805] Targum Şeni, Ester kitabının Aramice yazılmış şeklinin Midraşik anlatımıdır. Yazarın eserde birçok eski Erets Yisrael ve Babil kaynaklarını kullandığı belirtilmektedir. Aynı zamanda, yazarın kendi yaratıcılığını da eserde gösterdiği ifade edilmektedir. Kullanılan ögelerin bir kısmının Kur'ân'dan alındığı zikredilmektedir. Ayrıca eserin VII. yüzyılın sonlarında veya VIII. yüzyılın başlarında derlendiği kaydedilmektedir.[806]

---

[800] Lucks, *Queen of Sheba,* s. 27.
[801] Phillips, *Qataban and Sheba,* s. 106-107.
[802] Yücetürk, "Belkıs", *DİA,* V, 421. Asur kayıtlarına göre ilk Arap kraliçesi Zabibi'dir. III. Tiglath-pileser tarafından ele geçirilen bağımsız yöneticiler listesinde ondan bahsedilmektedir. Bu Melike MÖ 738'de Tiglath-pileser'e haraç ödemek zorunda kalmıştır. Muhtemelen Zabibi'nin halefi Samsi de MÖ 732'de III. Tiglath-pileser'in öfkesiyle karşılaşmış, ancak Samsi'nin yönetimi uzun sürmüştür. Nitekim Samsi, II. Sargon'a da haraç ödemiştir. Bkz. Abbott, "Pre-Islamic Arab Queens", s. 4.
[803] Lucks, *Queen of Sheba,* s. 27.
[804] Hoyland, *Arabia and the Arabs,* s. 38-39.
[805] Geiger, *Judaism and Islam,* s. 146-147; Tisdall, *The Sources of Islam,* s. 24.
[806] Besalel, "Targum Şeni ("İkinci Çeviri")", *Yahudilik Ansiklopedisi,* III, 725.

Sadece Targum Şeni'nin derlendiği tarih bile dikkate alındığında Neml 27/20-44. âyetlerde anlatılan Sebe' Melikesi kıssasının bu eserden alınamayacağı açıkça görülmektedir. Söz konusu eserin muhtevası ile Kur'ân sadece Hz. Süleyman'ın hüdhüdü bulamaması, hüdhüdün Sebelilerden haber getirmesi ve Hz. Süleyman'ın ona mektup göndermesi meselelerinde birbiriyle uyumludur.[807] Ancak onun Hz. Süleyman'ı ziyareti, ona bilmeceler sorması ve onun aklını sınamak için farklı etkinliklere başvurması gibi hususlar ise hem İslâm hem de diğer dinlere ait eserlerde zikredilmektedir.

Sonuç olarak, Eski Ahit'te yer alan bu kıssanın Kur'ân'da anlatılması onun musaddıklık işlevi dikkate alındığında herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Ancak Geiger ve Tisdall bu kıssanın asıl kaynaktan değil Targum Şeni'den (II. Targum) alındığını iddia etmişlerdir. Bu iddialarının geçersizliği söz konusu eserin kaynakları bağlamında ortaya konulmuştur.

2.2.2.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı

Sebe' Melikesi ve toplumuyla Mekkeliler benzer özelliklere sahiptir. Her iki toplum da putperesttir ve bu durum atalar dinine bağlılıktan kaynaklanmaktadır.[808] Neml 27/32. âyette Hz. Süleyman'ın mektubunu okuyan Melike ne yapması gerektiği hususunda kavminin ileri gelenlerine danışmaktadır. Şûrâ 42/38. âyette de istişâre müminlerin vasıfları arasında zikredilmektedir. Daha önce yer verdiğimiz üzere İslâm öncesi dönemde Yemen'de kurulan tüm devletlerde danışma meclisi niteliğinde bir kurum mevcuttur. Onlar bu özellikleriyle de Mekke toplumuyla benzerlik arz etmektedir. Nitekim Dârünnedve de bu nitelikte bir kurumdur. Bu asiller (mele') meclisinde savaş-barış kararları alınırdı. Aynı zamanda nikâh ve akıl-bâliğ olan genç kızların gömlek giyme merasimi yapılırdı.[809]

Kıssa-sîret ilişkisi bağlamında bu kıssanın nüzûl dönemine sadece modern dönemde Câbirî (1936-2010) yer vermiştir. Yine Seyyid Kutub (1906-1966), İbn Âşûr (1879-1973), Mevdûdî (1903-1979) ve Habenneke el-Meydânî (1927-2004) gibi müfessirler de kıssanın nüzûl dönemi Araplarına dair mesajına değinerek kıssa-sîret irtibatını kurmuşlardır.[810] Tespit

---

[807] Neml 27/20-31; Cassel, "The Second Targum", s. 276-278.

[808] Neml 27/24. Sebe' Melikesi ve toplumunun atalar dinine bağlı olduğu Neml 27/43. âyetten çıkarılabilir. Müşrikler için bkz. En'âm 6/148; Enbiyâ 21/53; Lokman 31/21; Saffât 37/69-70; Sâd 38/7; Zuhrûf 43/23.

[809] Fığlalı, Ethem Ruhi, "Dârünnedve", *DİA,* İstanbul 1993, VIII, 556, ss. 555-556.

[810] Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm,* s. 421; Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* I-VI, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 2003, V, 2643; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XIX, 277; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 86. Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* III, 290; Habenneke el-Meydânî, Abdurrahmân b. Hasan, *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür Tefsîrun Tedebburiyyün li'l-Kur'âni'l-Kerimi bi-Hasebi Tertîbi'n-Nüzûl,* I-XV, Dâru'l-Kalem,

edebildiğimiz kadarıyla klasik dönemde müfessirler bu meseleye değinmemiştir. Kıssanın anlatımında yer verdiğimiz üzere onlar daha çok kıssanın mahiyetine dair yorumlarda bulunmuştur. Bu bağlamda Hz. Süleyman'ın Melike'nin tahtını getirmek istemesinin nedenleri, ifrit ile kendisine ilim verilen kişinin kimlik ve mahiyetlerinin tartışıldığı görülmektedir.[811]

Câbirî'ye göre Kureyşliler Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirebilmek için çabalamaya, mal-mülk teklifleriyle pazarlık yapmaya ve bu amaçla amcası Ebû Tâlib nezdinde girişimlere başladıklarında, Sâd sûresi nâzil olmuştur. Bu sûrede Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman ve Melike Belkıs kıssaları anlatılmıştır.[812] Ancak Câbirî'nin bu tespiti hatalıdır. Çünkü Sebe' Melikesi Sâd değil Neml sûresinde zikredilmektedir. Bununla birlikte, müellifin tefsirinde bu hataya düşmediği belirtilmelidir. Câbirî, Neml sûresindeki kıssaların çoğunun önceki sûrelerdekinin tekrarı olduğunu zikretmektedir. Bu nedenle de herhangi bir nüzûl sebebi rivayeti aktarılmadığını ifade etmektedir. Kıssalar dışında ise sûrede müşriklere eleştiri söz konusudur.[813]

Yine Câbirî, sûrenin sonundaki yorum kısmında sadece Hz. Süleyman ve Melike Belkıs kıssasının ders ve ibretler içerdiğini zikretmektedir. Ancak bunların mahiyetine dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.[814] Dolayısıyla, onun bu kıssayı Sâd sûresi bağlamında Hz. Peygamber'in sîretiyle ilişkilendirmesinin dalgınlıkla meydana gelen hatalı bir tespit olduğu söylenebilir. Bu kıssaya dair herhangi bir sebeb-i nüzûl rivayeti aktarılmamaktadır. Ancak kıssa, Hz. Peygamber'in panayırlarda dışardan gelen kabilelerle iletişime geçtiği ve onlara İslâm'ı tebliğ ettiği dönemle ilişkilendirilebilir. Nitekim bu dönemde Yemen'den gelen kabilelerin olduğuna dair rivayetler mevcuttur.[815]

Seyyid Kutub'a göre Kureyş'in ileri gelenleri Hz. Peygamber'in kendilerini İslâm'a davetini kabul etmemiş ve ona bağlanmayı içlerine sindirememişlerdir. Onlar Hz.

Dımaşk 2002, IX, 53. Habenneke el-Meydânî'nin hayatı ve eserlerine dair detaylı bilgi için bkz. Çalışkan, Necmettin, *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri,* Şule Yayınları, İstanbul 2017, s. 29-89.

[811] Tahtın getirilmesi için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVIII, 65; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 120; Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XVII, 234; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI, 173; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 197; İbn Kesîr, *Tefsîr,* X, 408. İfrit için bkz. Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* II, 81; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVIII, 67; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 133; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 783. İlim verilen kişi için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm,* IX, 2885-2886; İbn Kesîr, *Tefsîr,* X, 408; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* XIX, 203.

[812] Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm,* s. 421.

[813] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I, 305.

[814] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I, 312.

[815] İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî),* thk. Muhammed Hamîdullah, Ma'hedü'd-Dirâsât, yy. trs., s. 215.

Peygamber'in liderliğini ve kendilerinden üstün bir konuma gelmesini kabul edemiyorlardı. Ancak tarihte yaşayan bir kadın (Sebe' Melikesi) Allah'a imanın özünü, davetçiyle muhatabı ve liderle takipçilerini eşit kıldığını göstermiştir.[816]

İbn Âşûr, Araplardan büyük bir otorite olan Sebe' hükümdarlığına değinilmesinde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin önceki kavimlere yakın bir seyirde takip edeceği, akabinde Hz. Peygamber'in hilafeti olarak bir devlete dönüşeceğinin imaları olduğunu düşünmektedir. İbn Âşûr, Muhammedî şeriattan tıpkı İsrâiloğulları'nda tesis edilen Süleyman krallığı gibi saygın bir devlet inşa edileceğini belirtmektedir.[817]

Yine İbn Âşûr, (sûrede) ibret alınacak yerin bu Melike'nin durumundan ders çıkarmak olduğunu ifade etmektedir. Çünkü kendisine sağlam bir yaratılış ve parlak bir zekâ verilmesinin yanı sıra üstün konumu ve devasa saltanatı onu tevhide davet eden işaretleri görmekten, şirkin yanlışlığını idrak etmekten ve Allah'ın vahdaniyetini anlamaktan alıkoymamıştır. O halde müşriklere ne oluyor da İslâm hidayeti izhar olduktan sonra hala kalkıp şirklerinde, saçma hülyalarında, hakka karşı körlüklerinde, bâtıla tutunmakta ve bu konuda katılıklarında ısrar ediyorlar.[818] İbn Âşûr, ilgili yorumlarıyla bu kıssanın hem Hz. Süleyman'ın hem de Sebe' Melikesi'nin krallık ve gücüyle irtibatını kurmaktadır. Ancak İbn Âşûr, Hz. Süleyman'ın krallık ve gücünü Hz. Peygamber'e; Sebe' Melikesi'ninkini ise müşriklere mesaj olarak sunmaktadır. Bu bağlamda kıssa, Hz. Peygamber'e teselli; müşriklere ise ikazdır.

Mevdûdî, Derveze ve Habenneke el-Meydânî de İbn Âşûr ile benzer görüşler serdetmektedirler. Mevdûdî, Sebe' Melikesi'nin Arabistan tarihinin en zengin ve ünlü insanlarını yönettiğini, insanı kibir ve gurura sevk edecek her türlü imkâna sahip olduğunu dile getirmektedir. Mevdûdî, Kureyş'in sahip olduğu mal mülkten çok daha fazla bir zenginliğe sahip olan Melike'nin yine de şirk içinde olduğunu kabul ve itiraf ettiğini ifade etmektedir.[819]

Yine Mevdûdî, şirkin Melike'nin hem atalarının hem de kendisinin hayat tarzı olduğunu zikretmektedir. Ona göre Melike idareciliğinin devamı için bu hayat tarzına muhtaçtır. Bundan dolayı, onun şirki terk etmesi sıradan bir müşrikten daha zordur. Buna rağmen gerçek apaçık ortaya çıkınca hiçbir şey onu kabulden alıkoymamıştır.[820] Derveze'ye göre Sebe' Melikesi Hz. Süleyman'dan öğüt ve hikmet işittiğinden Allah'a teslim olmuştur. Bu teslimiyette Allah'ın

[816] Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* V, 2643.
[817] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XIX, 216.
[818] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 277.
[819] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 86.
[820] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 86.

çağrısına kulak vermeyen kâfirlere; kâfirken bu çağrıya cevap veren, Allah'a ve onun nebisine inanan büyük krallara direktif vardır.[821]

Habenneke el-Meydânî, bu kıssada Mekke müşriklerinin önderlerine ve çevresindekilere gizli bir tehdit olduğunu düşünmektedir. Allah hikmeti gereği müşrikleri helâk ederken; elçisi Hz. Muhammed'i gizli bir güçle destekleyecektir. Bu kıssa, Sebe' Melikesi ve eşrâfının kibirden sıyrılmasına ve isteyerek ikna olduklarına dair bir örnektir. Zira hem Melike hem de halkı çok güçlülerdi. Ancak mülk ve kuvvetlerinin büyüklüğü onların gerçeği itiraf etmesine engel olmamış ve inanmışlardır.[822]

Aynı zamanda onlar, Hz. Süleyman'ın kendilerini küçük düşürecek, köleleştirecek ve sahip oldukları hâkimiyetin tamamını ele geçirecek gücünden memleketlerini korumuşlardır. Boyun eğerek gelip Hz. Süleyman'a teslim olmuşlardır. Mekke müşriklerinin önderleri kendilerinin Mekke'de onlarınki gibi şeref ve hükümranlığa sahip olmadıklarını biliyorlardı. Kendilerini haktan, imandan, Hz. Peygamber'e uymaktan engelleyecek ve kibirlenmelerini sağlayacak bir unsura sahip değillerdi. Büyüklük evhamları, kendilerine bir şey kazandırmayacaktır. Aksine dünyada küçük düşmeye ve alaya; âhirette ise bunlarla birlikte ebedî bir azaba sebep olacaktır.[823]

Sonuç olarak, bu kıssa Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatı bağlamında diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Diğerlerinde hem klasik hem de modern dönemdeki müfessirler, kıssa-sîret ilişkisine dair görüş belirtmiştir. Bu kıssada ise klasik dönemdeki müfessirler, kıssanın mahiyetine dair yorumlarda bulunmuştur. Modern dönemde ise Câbirî'nin hatalı tespitini saymazsak kıssanın nüzûl dönemiyle bağlantısını kuran müfessir yoktur. Seyyid Kutub, İbn Âşûr, Mevdûdî ve Habenneke el-Meydânî kıssanın mesajını vahyin ilk muhatapları bağlamında yorumlayarak kıssa-sîret irtibatına değinmiştir.

Kıssa mesaj yönüyle diğerleriyle benzerdir. Hz. Peygamber ve müminlere tesellidir. Bu teselli Sebe' Melikesi ve kavmi gibi müşriklerin de tevhidi kabul edebileceği şeklinde ifade edilebilir. Müşriklere ise ikazdır. Ancak bu ikaz, sert bir dille yapılmamaktadır. Diğer kıssalarda zikredilen kavimlerin peygamberlerin tebliğlerine karşı inatçı ve zorba oldukları vurgulanmaktadır. Yine söz konusu kavimlerin helâk oldukları haber verilmektedir. Bir başka deyişle, bu kıssa müşrikler için tehdit değil ibret vesilesidir. Çünkü Sebe' Melikesi ve toplumu

[821] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* III, 290.
[822] Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür,* IX, 53.
[823] Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür,* IX, 53.

kendilerinden hem daha güçlü hem de daha zengindir. Ancak buna rağmen inkârda ısrar etmek ve putperestlik yerine tevhid inancını kabul etmişlerdir.

2.2.3. Sebe' Halkı Kıssası

Yemen'in kadim halkı Sebelilerin haberi hem Eski Ahit hem de Kur'ân'da yer almaktadır. Eski Ahit'te Sebeliler bağlamında Sebe' halkının kökeninden;[824] Melike'nin Hz. Süleyman'ı ziyaretinden[825] ve onların ticaretteki öneminden bahsedilmektedir.[826] Kur'ân'da ise onlar hakkında Neml 27/20-44. ve Sebe' 34/15-21. âyetlerde bilgi verilmektedir. Neml 27/20-44. âyetlerde onların bir Melike tarafından yönetildiği, güneşe taptıkları ve Hz. Süleyman'ın Melike ile halkını tevhide davet ettiği haber verilmektedir. Sebe' 34/15-21. âyetlerde ise üst düzeydeki maddî refaha rağmen Allah'ı inkârda direnmelerinden dolayı büyük bir sel felâketiyle cezalandırıldıkları[827] ve helâklarının Araplar arasında efsane haline geldiği belirtilmektedir.[828]

Sebeliler, müreffeh bir hayata sahiptir. Onların yaşadığı yerlerde sivrisinek, akrep, pire, yılan gibi zararlı hayvanların hiç bulunmadığı[829] ve yolcular vesilesiyle dışarıdan gelen haşerelerin ise güzel havadan dolayı öldüğü[830] nakledilmektedir. Yine başında büyük bir küfeyle bahçeye girenin elini hiçbir şeye değdirmemesine rağmen küfenin envâi çeşit meyveyle dolduğu rivayet edilmektedir.[831] Onların refahına dair zikredilen rivayetler mübalağalıdır. Ancak söz konusu rivayetler, bu halkın refah düzeyini göstermesi açısından kayda değerdir.

Sebelilerin memleketlerin verimliliği ve gelişmişliğine dair Sebe' 34/15. âyette "**جنتان**" ve "**بلدة طيبة**"; 18. âyette ise "**امنين**" tabiri kullanılmaktadır. İbn Âşûr'a göre "**جنتان**" teşbihü'l-beliğdir ve meskenlerine dair bir benzetmedir. Çünkü memleketleri cennetin hali olarak bilinen

---

[824] Yaratılış 10: 25-29; 25: 1-3.
[825] I. Krallar 10: 1-13; II. Tarihler 9: 1-9, 12.
[826] Eyüp 6: 19; Mezmurlar 72: 15; Yeremya 6: 20; Hezekiel 27: 22-23, 38: 13.
[827] Yiğit, "Sebe", *DİA,* XXXVI, 242.
[828] Topaloğlu, Bekir, "Sebe' Sûresi", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 244, ss. 243-244. Sebe' 34/16-19. âyetlerde Arim seli ve Sebelilerin dağılmasından bahsedilmektedir. İlgili âyetlerde söz konusu hâdiselerin direkt Allah'ın müdahalesiyle meydana geldiği anlatılmaktadır. Bu durum, Kur'ân üslûbunda Allah merkezli dilin hâkim olmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti,* s. 131. Kur'ân üslûbundaki Allah merkezli dil hakkında detaylı bilgi için bkz. Özsoy, Ömer, *Sünnetullâh,* Fecr Yayınevi, Ankara 1999, s. 144-150; Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 12-20.
[829] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XIX, 247; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm,* X, 3165; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VIII, 83; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 443-444.
[830] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI, 444. Benzer rivayetler için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* IV, 414; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVII, 290.
[831] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 247; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm,* X, 3165; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VIII, 83; Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XVIII, 341; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VI, 393.

birbirine yakın meyveli ağaçlara sahiptir. Ona göre kelimenin tesniye gelmesi hem sağ hem sol taraflarının cennet gibi olmasındandır.[832]

"**بلدة طيبة**" ise genel olarak memleketlerindeki havanın güzelliğine, meyvenin çokluğuna[833] ve zararlı hayvanların yokluğuna[834] hamledilmektedir. "**امنين**" ifadesi ise Râzî'nin yorumuna göre beldelerinin mamur olduğuna ve haydut korkusu gibi şeyler yaşamadıklarına işaret etmektedir.[835] Kurtubî de Katâde'nin yorumunu aktararak onların açlık-susuzluk çekmeden yolculuk yaptıklarını ve dört aylık mesafeyi güvende gittiklerini dile getirmektedir.[836] Sebelilerin tarım ve ticaretteki önemi ile devlet yönetimini Sebe' Devleti kısmında zikretmiştik.

Sebeliler, zikredilen tüm bu nimetlere rağmen kendilerine gönderilen elçileri inkâr etmiştir.[837] Bu sebeple de Sebe' 34/16. âyette "**سيل العرم**" ile cezalandırıldıkları haber verilmektedir. Bu ifadedeki "arim"in ne olduğu hususu ihtilaflıdır. Arimin şiddetli sel ile vadinin, seddin ve seddi kemiren farenin ismi olduğu yönünde çeşitli görüşler mevcuttur.[838] Yaygın kanaate göre ise arim, set demektir.[839]

Bu meselede Muğire b. Hâkim, Ebû Meysere (ö. 63/683) ve Süddî arimin Yemen; Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) Habeş lehçesinde set anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ahfeş (ö. 177/793) ise kelimenin Arapça olduğunu düşünmekle birlikte anlamı hususunda onlara katılmaktadır.[840] Ebû Hayyân da arimin set olduğu, ancak ondan dolayı vadinin de aynı şekilde isimlendirilebileceğini belirtmektedir.[841] Mevdûdî de arimin "set/baraj" anlamına geldiğini ve

---

[832] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXII, 166. Mevdûdî'ye göre de "**جنتان**" ifadesiyle beldelerinin tamamının bir bahçe gibi olduğu kastedilmektedir. Çünkü kişi nereye otursa sağında ve solunda bir bahçe görebilmektedir. Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 517. Teşbihü'l-Beliğ, teşbih edatı ve benzerlik yönü hazfedilmiş teşbihtir. Bkz. Habenneke el-Meydânî, Abdurrahmân b. Hasan, *el-Belâğatü'l-'Arabiyyetü Usûsuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ ve Suverun min Tatbîkatihâ,* I-II, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1996, II, 173.

[833] Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* IV, 325; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVII, 291; İbn Cüzey, *et-Teshîl,* III, 274.

[834] Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VI, 393; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXV, 252; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 110.

[835] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXV, 253.

[836] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVII, 299-300.

[837] Sebelilere on üç elçi gönderildiği nakledilmektedir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 249; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VIII, 83; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 443.

[838] Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* IV, 326; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI, 445; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXV, 252. Mücâhid ise arimin seddi parçalayan ve yıkan kırmızı su olduğu kanaatindedir. Bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz,* IV, 12; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVII, 293.

[839] Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* III, 358; Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân,* II, 146. Zeccâc ve Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) gibi âlimler ise Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) arimin set olduğuna dair görüşünü aktarmakta ve diğerlerini temrîz sigası (**قيل**) ile zikretmektedir. Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 248; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* IV, 110.

[840] Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XVIII, 343; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VII, 259-260; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* XXII, 126.

[841] Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VII, 260.

Güney Arapçasındaki "arimen"den türediğini zikretmekte, Ebrehe'nin 542-543'te yazdırdığı ve Yemen'deki kazılarda ortaya çıkarılan kitâbede kelimenin "set" anlamında kullanıldığını aktarmaktadır.[842] Dolayısıyla, Sebe' 34/16. âyette zikri geçen "**عرم**", Sebeliler tarafından inşa edilen Me'rib Seddi olmalıdır.

2.2.3.1. Me'rib Seddi'nin İnşası ve Yıkılması

Seddin hangi hükümdar döneminde inşa edildiğine dair çeşitli görüşler bulunmaktadır. Rivayetlere göre Sebe',[843] Belkıs,[844] Lokmân b. Âd[845] bu kişiler arasında yer almaktadır. Ancak ziyaret, keşif ve kazı amacıyla bölgeye gidenler[846] çeşitli kitâbelere ulaşmışlardır. Onlara göre Mukarribler döneminde Sumhuali Yenûf, "rahâb" setini inşa etmiştir. Bu set bölge sulamasına yetmeyince bir başkasını yapmayı düşünmüş, ancak bu projeyi oğluna bırakmıştır. Oğlu Yisaemer Beyyin de "hayd" ya da "hababîd" ismiyle meşhur büyük bir set yapmıştır. Daha sonraki dönemlerde seti sağlamlaştırmak amacıyla duvarlar eklenmiştir.[847] Görüldüğü üzere baraj, tek bir setten oluşmamaktadır. Setin yüksekliğinin 16 m, genişliğinin 60 m ve uzunluğunun 620 m olduğu nakledilmektedir.[848]

Sebe' 34/16. âyette geçen "**سيل** (sel)" ifadesinden dolayı, set/barajın sel sebebiyle yıkıldığı düşünülmektedir. Selin çok etkili olmasının sebebi, farelerin seddi oyduklarına dair inançlarıdır. Bu rivayetlerden biri özetle şu şekildedir: "Turayfe adlı kâhin, rüyasında memleketi bulutların kapladığını, göğün gürlediğini, şimşeklerin çaktığını ve yıldırım çarpması nedeniyle her şeyin helâk olduğunu görmüştür. Sonra Amr b. Âmir'in iki cariyesiyle bahçesine girdiği haberi ona ulaşınca hizmetçisine kendisini takip etmesini söyleyerek koşmaya başlamıştır. Kapıyı açınca karşısına Yemen'deki tavşanlara benzeyen üç fare çıkmıştır. Fareler

---

[842] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 517.

[843] Seddin yapımına Sebe' zamanında başlandığı ve oğlu Himyer tarafından tamamlandığı da nakledilmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 110; Mehrân, *Dirâsât,* I, 313.

[844] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 249; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VIII, 83; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, IV, 326; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VI, 394.

[845] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, II, 139.

[846] 1843'te Louis Arnaud, 1869'da Joseph Halevy ziyaret amaçlı; (1882-1884, 1885-1886, 1887-1888, 1892-1894) yıllarında Eduard Glaser, 1947'de Ahmed Fahrî ve 1964'te Gus Van Beek keşif amaçlı bulunmuştur. 1951-1952'de ise *American Foundation for the Study of Man* kurumunu temsilen Frank P. Albright başkanlığında içlerinde kitâbe yazarı Albert Jamme'nin de bulunduğu bir ekip tarafından ilk kazı çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Bkz. Beek, "Marib", *Encyclopedia of Archaeology in the Near East,* III, 417.

[847] Haddâd, *et-Târîhu'l-Âmm li'l-Yemen*, I, 235-236; Tersîsî, *Bilâdü Sebe',* s. 118-119; Philby, H. St. J. B., *Arabian Highlands,* Da Capo Press Inc., New York 1976, s. 255.

[848] Wynbrandt, *A Brief History of Saudi Arabia,* s. 11-12. Seddin özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Beek, "Marib", *Encyclopedia of Archaeology in the Near East,* III, 418; Bowen, "Irrigation in Ancient Qataban (Beihân)", *Archaeological Discoveries in South Arabia,* II, 70-76; Brunner, "The Great Dam and the Sabean Oasis of Ma'rib", s. 171-175.

gözden kaybolunca Amr'ın bahçesine gitmiş ve şöyle kehanette bulunmuştur: 'Her şey yok olacak ve su eski zamanlardaki haline dönecek.' Bu hâdiseyi ise kendisine sert dişli farelerin haber verdiğini belirtmiştir. Turayfe, büyük bir afetin yani selin haberini vermiş ve alâmetini ise farelerin seddi oyması olarak açıklamıştır."[849]

Bununla birlikte, modern çalışmalarda seddin tamamen yıkılışının selle olmadığı iddia edilmektedir. Çünkü bölgede bulunan çeşitli kitâbelerde seddin miladî 450'de Şurahbil Ya'fur, 542'de ise Yemen valisi Ebrehe yönetiminde tamir edildiği tespit edilmiştir.[850] Seddin tamamen yıkılmasına dair çeşitli sebepler zikredilmiştir. Sebe' Devleti'nin yıkılışından bahsederken değindiğimiz üzere, Philby seddin selle yıkılmasını makul bulmamaktadır.[851] Ayrıca seddin çökmesinin sebebini havzadaki çökelmeyle açıklayanlar da mevcuttur.[852]

Modern dönemdeki araştırmacıların genel kanaatine göre ise ticaret yollarının değişmesi, yönetimin zayıflaması ve iç karışıklıklar gibi faktörler barajın bakımını engellemiştir. Bu nedenlerden dolayı baraj zamanla yıkılmıştır.[853] Seddin tamamen yıkılmasının zamanına dair de farklı tarihler zikredilmektedir. Gus Van Beek, bu tarihin miladî 575 olduğunu düşünmektedir.[854] Adnan Tersîsî'ye göre seddin tamamen yıkılması İslâm'ın zuhurundan az bir zaman öncedir.[855] Esed ise bu zamanı İslâm'ın zuhurundan son 20-30 yıl öncesine götürmektedir.[856] Dolayısıyla, seddin yıkılışıyla ilgili kesin bir tarih vermek mümkün değilse de son tamirin miladî 542'de olmasından hareketle yıkılışın İslâm'ın zuhuruna yakın bir tarihte olduğu söylenebilir.

Görüldüğü üzere, seddin yıkılmasına dair sebepler klasik ve modern dönemde farklılaşmaktadır. Klasik dönemde hâdise rivayet üzerinden yorumlanmaktadır. Modern dönemde ise daha çok arkeolojik veriler, dönemin sosyal ve siyasî şartları üzerinde

---

[849] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* II, 143-144. Benzer rivayetler için bkz. Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* V, 35; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XV, 256-258. Farelerin seddi kemirmesi ve selle beraber memleketin harap olmasına dair benzer rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XIX, 252-253; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 249; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVII, 292. İbn Âşûr'a göre söz konusu rivayetler hurafeden ibarettir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXII, 170. Adolf Grohmann'a göre de İslâm öncesi döneme ait vakaların pek azı seddin yıkılması tarihi kadar hayal ürünü rivayetlerle süslenmiş ve türlü türlü şekillerde anlatılmıştır. Bkz. Grohmann, Adolf, "Mârib", *İA,* İstanbul trs., VII, 336, ss. 322-340.

[850] Bowen, "Irrigation in Ancient Qataban (Beihân)", *Archaeological Discoveries in South Arabia,* II, 74; Beek, "Marib", *Encyclopedia of Archaeology in the Near East,* III, 418; Tersîsî, *Bilâdü Sebe',* s. 118. Ebrehe'nin Me'rib Seddi hakkındaki kitâbesi için bkz. Robin, Christian Julien, "Himyar, Aksum and Arabia Deserta in Late Antiquity", *Arabs and Empires before Islam,* ed. Greg Fisher, Oxford 2015, s. 164-166, ss. 128-171.

[851] Philby, *Sheba's Daughters,* s. 389.

[852] Brunner, "The Great Dam and the Sabean Oasis of Ma'rib", s. 176.

[853] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXII, 170; Brunner, "The Great Dam and the Sabean Oasis of Ma'rib", s. 177; Bowen, "Irrigation in Ancient Qataban (Beihân)", *Archaeological Discoveries in South Arabia,* II, 74.

[854] Beek, "Marib", *Encyclopedia of Archaeology in the Near East,* III, 418.

[855] Tersîsî, *Bilâdü Sebe',* s. 122.

[856] Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı,* s. 723 (24. dipnot).

durulmaktadır. Bu meselede yer verdiğimiz rivayet, mitolojik ve akla aykırı unsurlar içermektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde ilgili rivayetin hâdisenin açıklanmasına katkısı olmadığı ifade edilebilir. Ancak mitoloji meselesi, geçmişteki insanların yaşamı anlaması ve anlamlandırması olarak görüldüğünde söz konusu rivayetin kayda değer olduğu söylenebilir. Kanaatimizce, zikredilen rivayet tarihî gerçeklik açısından değil dönemin insanlarının hâdiseyi yorumlaması bağlamında değerlendirilmelidir.

Bu noktada, Sebelilerin Yemen'den kuzeye göçlerinden de bahsetmek yerinde olacaktır. Nitekim Sebe' 34/19. âyette darmadağın oldukları bildirilmektedir. Söz konusu göçlerin nasıl meydana geldiğine dair rivayet şöyledir: "Amr b. Âmir, Me'rib Seddi'ni oyarak suyu istedikleri yere akıtan fareleri görünce onun yıkılacağını anlamış ve Yemen'den göçmeye karar vermiştir. En küçük oğluna 'Öfkelenip seni tokatladığımda sen de bana vur!' diye emrederek kavmine tuzak kurmuştur. Oğlu emrini yerine getirdiğinde Amr, 'En küçük çocuğumun beni tokatladığı yerde kalamam!' diyerek mallarını satışa sunmuştur. Sonra da ailesiyle bölgeyi terk etmiştir."[857]

Ezdliler de mallarını satarak Amr ile beraber gitmiştir. Akklıların diyarına ulaşmışlar ve onlarla savaşmışlardır. Daha sonra oradan göçerek farklı memleketlere gitmişlerdir. Cefne b. Amr b. Âmir ailesi Şam'a, Evs ve Hazrec Yesrib'e, Huzâalılar Mehrüzzahrân'a ve Ezdliler Serât ile Uman'a yerleşmiştir. Sonra Allah'ın gönderdiği selle set yıkılmıştır.[858]

Söz konusu dağılma İbn Hişâm, Makdisî, Yakût el-Hamevî (ö. 626/1229) ve Nüveyrî gibi âlimlere göre selden önce;[859] Ferrâ'ya ve Mes'ûdî'ye (ö. 345/956) göre ise selden sonra meydana gelmiştir.[860] Aynı zamanda, dağılmayı etkileyen selin barajın yıkımına sebep olduğu düşünülmektedir. Ancak bu durum son dönemlerde ortaya çıkan Sebe' kitâbelerine ters düşmektedir. Yine bu durumda barajın yıkımı ve dağılma arasında en az iki yüz yıllık bir zaman farkı ortaya çıkmaktadır.[861]

---

[857] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 13.

[858] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 13-14. Benzer rivayetler için bkz. Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh,* III, 132; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* V, 35-36; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XV, 258. M. Şemsettin Günaltay, Sebelilerin dağılması hâdisesinin Himyerîler döneminde başkentin Zafâr'a nakledildiği zamana denk geldiğini dile getirmektedir. Ona göre başkent değişikliğindeki etken, seddin bazı kısımlarının yıkılmasıyla ortaya çıkan kıtlıktır. Yine Günaltay, yöreden tamamen göçmelerini ise seddin tamamen yıkılacağına dair endişeye bağlamaktadır. Benzer görüşlere sahip Tersîsî de başkent değişikliğinin ilk dağılma olduğunu belirtmektedir. İç kısımlara göçmelerini ise kıtlık ve dünya ticaret yollarının değişmesiyle açıklamaktadır. Bkz. Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* s. 160; Tersîsî, *Bilâdü Sebe',* s. 122.

[859] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 14; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh,* III, 132; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* V, 36; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XV, 258.

[860] Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* II, 358; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* II, 147.

[861] Harman, Ömer Faruk, "Arim", *DİA,* İstanbul 1991, III, 374, ss. 373-374.

Kanaatimizce, Sebe' 34/16. âyette bahsedilen sel, Me'rib Seddi'nin tamamının değil bir kısmının yıkımına neden olmalıdır. Seddin farklı tarihlerde onarılması ve birçok sedden oluşması bu görüşümüzü destekler niteliktedir. Sebelilerin dağılması ise bu selden sonra olmalıdır. Aynı zamanda, İbn Kesîr Sebelilerin tamamının Yemen'den çıkmadığını ifade etmekte ve bu görüşünün İbn Abbas'tan gelen rivayete de uygun olduğunu belirtmektedir.[862]

Sebe'nin kimliğini incelerken yer verdiğimiz söz konusu rivayet şu şekildeydi: "Bir kişi Hz. Peygamber'e gelerek 'Sebe nedir, bir yer mi yoksa bir kadın mı?' diye sormuştur. O da 'Çocuklarından altısı Yemen, dördü de Şam taraflarına yerleşen Araplardan on çocuklu bir adam' buyurmuştur. Şam'a yerleşenlerin Lahm, Cüzâm, Gassân ve Âmile; Yemen'e gidenlerin ise Ezd, Eş'arûn, Himyer, Mezhiç, Enmâr ve Kindeliler olduğunu belirtmiştir."[863]

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, Sebe' uygarlığının sona ermesi genellikle Arim selinin etkisiyle Me'rib Seddi'nin çökmesine bağlanmaktadır. Bu iddianın sahipleri, seddin çökmesiyle sulamanın yetersiz hale geldiğini öne sürmektedir. Bu durumun da halkın çoğunluğunun bölgeyi terk etmesine neden olduğunu düşünmektedirler.[864] Kanaatimizce, ticaret yollarının değişmesi, yönetimin zayıflaması ve iç karışıklıklar gibi barajın bakımını engelleyen faktörler,[865] Sebelilerin yıkılışında da etkili olmalıdır. Nitekim Habeşlilerin ve İranlıların bölgeye girmesiyle güvenliğin azaldığı ve iç karışıkların çıktığı nakledilmektedir.[866]

MÖ V. yüzyıldan sonra bölgede Hemdân kabilesinin etkinliğinin arttığı görülmektedir. Reydânlılar, Hadramutlular, Katabânlılar ve Himyerîler, bölgedeki karışıklık sebebiyle harekete geçmişlerdir. Yönetimdeki ihtilaflar, iç savaşlara sebebiyet vermiştir. Bu durum MÖ II. yüzyılın ortalarında Hâşidîlerin iktidarı ele geçirmesine neden olmuştur.[867] Dolayısıyla, Sebelilerin yıkılışında Me'rib Seddi'nin çökmesinin yanı sıra dâhili ve hârici pek çok faktörün etkili olduğu söylenebilir.

2.2.3.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı

Sebe' halkı ve Mekke toplumu da benzer özelliklere sahiptir. Sebelilerin ve Mekkeli müşriklerin yaşadıkları yerlerin güvenli olduğu Sebe' 34/18. âyetteki "**امنين**" ve Tîn 95/3.

---

[862] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 116.
[863] İbn Hanbel, *Müsned,* XXXIX, 527-528; Ebû Dâvûd, "Kitâbü'l-Hurûf" 20; Tirmizî "Tefsir" 35.
[864] Wynbrandt, *A Brief History of Saudi Arabia,* s. 13.
[865] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXII, 170; Brunner, "The Great Dam and the Sabean Oasis of Ma'rib", s. 177; Bowen, "Irrigation in Ancient Qataban (Beihân)", *Archaeological Discoveries in South Arabia,* II, 74.
[866] Mehrân, *Dirâsât,* I, 351.
[867] Yiğit, "Sebe", *DİA,* XXXVI, 243.

âyetteki "**بلد الامين**" lafızlarından anlaşılmaktadır. Yine Ankebût 29/67. âyette mealen *"Çevrelerindeki kabileler eşkıya saldırısına uğrayıp dururken bu müşrikler Mekke'yi güvenli ve korunaklı bir belde yaptığımızı görmüyorlar mı?!"* buyrulmakta ve söz konusu husus açıkça vurgulanmaktadır.

Bunun yanı sıra, Sebeliler ile Mekkeli müşrikler geçim kaynakları yönünden de birbirine benzemektedir. Nitekim her iki halkın da en önemli geçim kaynağı ticarettir. Bu bağlamda Sebe' 34/18. âyette Sebelilerin güvenli seyahat imkânlarına sahip oldukları bildirilmektedir. Yine Kureyş 106/1-2. âyette zikredilen îlâf[868] müessesesiyle Kureyşlilerin de ticarî seyahatlerinin güvenliğinin sağlandığı belirtilmelidir. Nitekim İbn Âşûr da memleketlerinin güvenliği, rızıklarının kolaylığı, ticaret yollarının güvenliği açısından Sebeliler ve müşriklerin durumlarının benzerliğini dile getirmektedir. Kasas 28/57. ve Kureyş 106/1-4. âyetlerin de bu duruma işaret ettiğini zikretmektedir.[869] Her iki kavmin de ortak özelliklere sahip olması hem kıssa-sîret irtibatı hem de kıssanın muhataba mesajı bakımından önem arz etmektedir.

Klasik ve modern dönemde pek çok müfessir, Sebe' halkı kıssasını hem Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatlandırmakta hem de kıssanın ibret yönünü vurgulamaktadır. Örneğin Câbirî Sebe' halkı kıssasını Hz. Peygamber'in Mekke dışından gelen Arap kabilelerini İslâm'a davetiyle irtibatlandırmaktadır. Arap kabileler arasında Hz. Peygamber ile ilk iletişimi Yemenli Kinde kabilesinin kurduğunu belirtmektedir. İbn İshâk'ın (ö. 151/768) eserinde yer verdiği bir rivayeti de görüşüne delil getirmektedir.[870] Söz konusu rivayet şöyledir: "Hz. Peygamber, Kindeli bir grup insana uğramıştır ve başkanları Füleyh de aralarındadır. Kendisini takdim etmiş ve onları Allah'a/tevhide davet etmiştir. Onlar ise kendisinden hoşlanmadıklarından reddetmişlerdir."[871]

Diğer müfessirler ise daha çok kıssanın mesajına dikkat çekmişlerdir. Mesela Taberî, mealen *[Ey Peygamber!] Müşriklere de ki: "Allah'ı bırakıp da tanrı diye tapındığınız şeylere yalvarıp durun bakalım! [Bilin ki] onlar göklerde veya yerde zerre kadar bir güç ve nüfuz sahibi olmadıkları gibi, göklerin ve yerin yaratılışında da en ufak bir pay sahibi değildirler.*

---

[868] Îlâf, İslâm öncesi dönemde Kureyş kabilesinin bazı kabile ve ülkelerle yaptığı ticaret anlaşmalarını, bu maksatla verilen serbest dolaşım iznini ifade eden terimdir. Daha geniş bilgi için bkz. Hamîdullah, Muhammed, "Îlâf", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 63, ss. 63-64.
[869] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXII, 185.
[870] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* II, 78.
[871] İbn İshâk, *Sîret*, s. 215.

Kaldı ki Allah onların yardımına muhtaç da değildir." buyrulan Sebe' 34/22. âyeti Hz. Dâvûd-Hz. Süleyman ve Sebe' halkı kıssası bağlamında yorumlamaktadır.

Onun yorumuna göre Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman daima Allah'a şükreden kullar oldukları için bitmez tükenmez nimetlerle donatılmıştır. Bu da Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük ettikleri, elçilerini yalanladıkları ve desteğini inkâr ettikleri için Sebe' halkına yaptıklarıdır. O halde Ey Muhammed, kavminden rabbine ortak koşan, kendilerine verdiğimiz nimetleri inkâr edenlere de ki: "Ey kavmim, Allah'ın ortağı olduğunu zannettiklerinizi çağırın da bizim size nimet ve ümitsizlik vermek gibi işlerle ilgili olağan olarak yaptıklarımızın bazılarını yapmalarını isteyin bakalım! Eğer buna güç yetiremezlerse bilin ki bâtıl işlerin peşindesiniz. Çünkü rabbaniyet konusunda ortaklık (şirk), salaha erdirmez, fayda da vermez." Ardından Allah, kendisinden başkalarına kulluk edenleri niteleyerek şöyle buyurmuştur: "O tapındığınız şeylerin yerde ve gökte hayır-şer, fayda-zarar namına zerre kadar bir güçleri yok. Böyle olan bir şey nasıl olur da ilah olabilir!"[872]

Benzer şekilde Mevdûdî de bu kıssada fertlerin, milletlerin, kralların iyi ve kötü kaderlerini Allah'ın tayin ettiğinin görüldüğünü belirtmektedir. Bu bağlamda Mekke müşriklerine bir kimsenin kaderini iyiden kötüye ya da tam tersine çeviremeyeceğini denemek için kendi yaptıkları ilahlara yalvarmaları salık verilmektedir.[873]

Ebû Hayyân, Seâlibî (ö. 875/1471) ve İbn Âşûr Sebe' halkı kıssasının Kureyş için bir mesel olduğunda ittifak etmektedirler.[874] Ebû Hayyân, Allah'ın nimetlerine şükredenlerin halini Hz. Dâvûd-Hz. Süleyman; nankörlük edenlerin halini ise Sebe' halkı kıssasıyla açıkladığını ifade etmektedir. İkinci kıssa Kureyş'e öğüt, uyarı ve tenbih niteliğindedir. Allah'ın nimetlerine nankörlük edenlerin başlarına gelenleri anlatmaktadır.[875] Seâlibî ise Allah'ın Sebe' halkına nimet verdiğini, onların hiç şükretmediğini ve bundan dolayı da Allah'ın onlardan intikam aldığını zikretmektedir. Kureyş'in de onlara benzediğine dikkat çekmektedir.[876]

---

[872] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XIX, 272.
[873] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 526.
[874] Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VII, 258; Seâlibî, *Tefsîru's-Seâlibî,* IV, 369; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXII, 135.
[875] Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VII, 258. Fahreddîn er-Râzî de Sebe' 34/15. âyetin benzer şekilde yorumlamaktadır. Ona göre Allah Hz. Dâvûd-Hz. Süleyman kıssasını zikrederek nimetlerine şükredenlerin; Sebe' halkı kıssasını zikrederek de nimetlerini inkâr edenlerin halini açıklamaktadır. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXV, 251.
[876] Seâlibî, *Tefsîru's-Seâlibî,* IV, 369.

İbn Âşûr da Ebû Hayyân ile aynı minvalde yorumlamaktadır. Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi Allah'ın nimetlerine şükredenlere hem dünyada hem de âhirette iyilik verilecektir. Sebe' halkı gibi Allah'ın nimetlerine nankörlük edenlere ise dünyada felaketler musallat edilecek ve âhirette de azap edilecektir.[877] Benzer şekilde Mevdûdî de Allah'ın verdiği nimetler karşısında Hz. Davûd-Hz. Süleyman'ın kibirlenmeden şükrettiklerine; Sebelilerin ise tam aksini yaptıklarına ve helâk edildiklerine dikkat çekmektedir. Mevdûdî kişinin her iki örneği de göz önünde bulundurarak kendisi için hayırlı olana karar vermesi gerektiğini vurgulamaktadır.[878]

Sonuç olarak, Sebe' halkı kıssasıyla Mekkeli müşrikler uyarılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Kureyş'e Sebelilere benzedikleri ve inkârlarında ısrardan vazgeçmezlerse âkıbetlerinin hüsran olacağı mesajı verilmektedir. Bunun aynı sıra mesaj muhataba göre değişmektedir. Hz. Peygamber ve müminlere teselli; müşriklere ise ihtar içermektedir. Nitekim Sebe' 34/19. âyette Sebelilerin kıssasında dersler ve ibretler olduğu; fakat bunları Allah yolunda karşılaştıkları zorluklara göğüs gerip sabreden ve O'nun verdiği nimetlere şükreden kişilerin anlayacağı belirtilmektedir.

Yine Sebe' 34/45. âyette müşriklerden önce gelip geçen [kâfir] toplumların da peygamberlerini böyle yalanladığı haber verilmektedir. Aynı zamanda Mekkeli müşriklerin öncekilerin maddî güç ve zenginliğinin onda birine bile sahip olmadığı zikredilmektedir. Rûm 30/9, Fâtır 35/44, Mü'min 40/21, 82, Zuhrûf 43/8, Kâf 50/36 ve Kamer 54/43. ayetlerde de geçmiş kavimlerin müşriklerden daha güçlü oldukları haber verilmektedir. Ayrıca önceki toplumların kendilerine gönderilen elçileri yalanlamaları sebebiyle korkunç bir şekilde cezalandırıldıkları anlatılmaktadır.

2.3. Genel Değerlendirme

Yemen'in isimlendirilmesinde bereketinin vurgulandığı "yümn (bereket)" kökeni daha kayda değerdir. Çünkü İslâm öncesinde Yemen, ağaçlarının, meyvelerinin ve ürünlerinin bolluğuyla meşhurdur. Yemen'de putperestlik, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi birbirinden farklı dinlerin varlığı tespit edilmiştir. Bu durumun en önemli nedeninin dönemin büyük devletlerinin siyaseti olduğu belirlenmiştir. Mevcut dinlerin Yemen'e girişinin ve bu dinlerin mensuplarının çatışmalarının nedeni de siyasîdir.

---

[877] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXII, 135.
[878] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 497.

İslâm öncesi dönemde Yemen'de varlık gösteren devletlerin hemen hepsi ticaret, devlet yönetimi, ziraat ve dine bağlılıkta ortak bir yapı arz etmiştir. Devlet yönetiminde isimleri farklılık arz etse de feodal bir yapının hâkim olduğu gözlemlenmiştir. Bütün devletlerde danışma meclisi niteliğinde bir kurum mevcuttur. Bu durum yönetimde şûrâ sisteminin etkin olmasını sağlamıştır. Tüm devletlerde yönetimdeki kişiler, dinî içerikli lakaplarla temayüz etmiştir. Aynı zamnda Maînliler, Sebeliler ve Katabânlılar pek çok tapınak inşa etmiştir. Maînliler, Sebeliler ve Katabânlılar tarım ve ticarette; Himyerîler ise daha çok savaşçı özellikleriyle öne çıkmıştır.

Necm 53/50. âyetteki "**عادا الاولى**" tabirinden dolayı iki farklı Âd kavmi olduğu düşünülmüştür. Âlimlerin çoğunluğu ilk Âd kavminin Hz. Hûd'un gönderildiği kavim olduğunu belirtmiştir. Tartışmalı olan mesele ikinci Âd veya diğer Âd kavminin kimliğidir. Bu konuda farklı görüşler zikredilmiştir. Bu görüşlerin tek ortak noktası neredeyse tamamının Âd kavminden sonra yaşamalarıdır ve birini diğerine önceleyecek herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız söylenebilir. Bundan dolayı ilgili tabirdeki "**الاولى**" lafzını İbn Cüzey gibi "çok eski zamanlarda yaşamak" ile irtibatlandırmak mümkündür.

Fecr 89/7. âyetteki İrem, Arapların atalarındandır. Taberî, İbn Cüzey ve İbn Âşûr gibi müelliflerin İrem'i Âd ile ilişkilendirmesi dikkate alınarak onun Âd kabilesinin bir kolu olduğu ifade edilebilir. Ayrıca, Fecr 89/7. âyetteki "**ذات العماد**" tabiri mimarî gelişmişliği vurgulamakta ve bu vasıf Âd kavminin özellikleriyle örtüşmektedir. Söz konusu husus Âd-İrem irtibatına hamledilebilir.

Sebe' Melikesi kıssası tarihî gerçekliğe sahiptir. Çünkü hem Eski Ahit hem de Kur'ân'daki bazı unsurlar tarihî gerçeklerle örtüşmektedir. Eski Ahit'te Sebe' Melikesi'nin çeşitli baharat, çok miktarda altın ve değerli taşlarla Hz. Süleyman'ı ziyaret etmesi bu unsurlara örnek teşkil etmektedir. Kur'ân'da ise Sebelilerin güneşe tapması ve Hz. Süleyman'ın mektubu üzerine Melike'nin kavminin ileri gelenlerine danışması tarihî gerçeklerle uyumludur.

Sebe' Melikesi'nin kimliği de tartışmalıdır. Bu meseledeki en yaygın görüşlere göre ise Sebe' Melikesi Etiyopya Melikesi Makeda veya İslâmî kaynaklarda zikredilen Belkıs'tır. Tespitlerimize göre ikisi de değildir. Çünkü Makeda, Etiyopyalıların ulusal destanı *Kebra Nagast'*ta yer almaktadır. Sonradan kitaplaştırılan bu destanın muhtevası, yazılış amacı ve tarihi dikkate alındığında onun Makeda olmadığı anlaşılmıştır. Belkıs'ın nesebi hususunda aktarılan rivayetlerden onun Himyerîler döneminde yaşadığı tespit edilmiştir. Yaşadıkları dönem itibariyle Belkıs ve Hz. Süleyman'ın görüşmesi imkânsızdır.

Eldeki veriler Sebe' Melikesi'nin tarihî kimliğinin tespiti hususunda oldukça yetersizdir. Ancak bu durum Sebe' Melikesi'nin tarihî bir kişilik olmadığı şeklinde değerlendirilmemelidir. Çünkü arkeolojik kazılarda Yemen bölgesinde pek çok melikenin varlığı tespit edilmiş; Asur yazıtlarında Arap melikelerinden bahsedilmiştir. Bu durum da söz konusu dönemlerde yönetimde melikelerin yaygınlığını göstermektedir. Tüm bunların yanı sıra Güney Arabistan ve Akdeniz arasındaki ilişkilerin MÖ X. yüzyıldan çok daha öncesine uzanması Sebe' Melikesi'nin Hz. Süleyman ile görüşmesine imkân tanımaktadır.

Sebe' 34/16. âyetteki "**عرم**" pek çok müfessirin görüşü ve Ebrehe'nin kitâbesine göre "set" anlamındadır. Buradan hareketle arimin Sebelilerin inşa ettiği meşhur Me'rib Seddi olduğu söylenebilir. Aynı âyetteki "**سيل** (sel)" ifadesinden dolayı, set/barajın sel sebebiyle yıkıldığı düşünülmüştür. Klasik kaynaklarda seddin selle yıkıldığı belirtilmiştir. Modern çalışmalarda ise seddin tamamen yıkılışının selle olmadığı öne sürülmüştür. Çünkü bölgede bulunan çeşitli kitâbelerde seddin miladî 450'de Şurahbil Ya'fur, 542'de ise Yemen valisi Ebrehe yönetiminde tamir edildiği tespit edilmiştir.

Modern dönemdeki araştırmacıların ortak kanaatine göre ticaret yollarının değişmesi, yönetimin zayıflaması ve iç karışıklıklar gibi faktörler barajın bakımını engellemiştir. Bu nedenlerden dolayı baraj zamanla yıkılmıştır. Seddin yıkımına dair kesin bir tarih vermek mümkün değildir. Ancak son tamirin 542'de olması göz önünde bulundurulduğunda seddin yıkımının İslâm'ın zuhuruna yakın bir tarihte olduğu söylenebilir. Söz konusu nedenlerden dolayı Sebe' 34/16. âyette bahsedilen selin Me'rib Seddi'nin tamamının değil bir kısmının yıkımına sebep olduğu ifade edilmelidir.

Âd kavmi, Sebe' Melikesi ve Sebe' halkı kıssasında ilgili şahıs ile kavimler Mekke toplumuyla dinî, siyasî ve sosyal açıdan benzerdir. Bu yönüyle söz konusu kıssalar vahyin ilk muhataplarına mesajlar içermektedir. Ağırlıklı olarak Mekke'de baskı ortamıyla ilişkilendirilen bu kıssalarla Hz. Peygamber ve müminler teselli edilmekte ve sabretmeleri beklenmektedir. Müşrikler ise uyarılmakta ve kendilerinden daha güçlü olan bu toplumların helâkiyle tehdit edilmektedir. Ancak Sebe' Melikesi kıssasında helâk yoktur ve bu kıssa müşrikler için sadece ibret vesilesidir.

BÖLÜM III

YEMEN'LE İRTİBATLI KUR'ÂN KISSALARI

Bu bölümde Yemen'le irtibatlı beş kıssa incelenmiştir. Bunlar Lokman, Semûd kavmi, Medyen/Eyke halkı, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil'dir. Bu kıssalar bağlamında Lokman, Semûd, Medyen, Hz. Şuayb, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ebrehe'nin tarihî kimlikleri irdelenmiştir. Semûd-Ashâbü'r-Ress ve Medyen-Eyke halklarının birbirleriyle irtibatı araştırılmıştır. Fil Vak'ası bağlamında hâdisenin irhâs olup olmadığı tartışılmıştır. Ayrıca tüm kıssalarda kıssa-sîret ilişkisi ve kıssanın mesajına değinilmiştir.

3.1. Lokman Kıssası

Lokman, Araplar nezdinde bilgeliğiyle ünlü bir şahsiyettir. Nitekim Lokman 31/12. âyette kendisine hikmet verildiği bildirilmektedir. Kur'ân'da Lokman'ın tarihî kimliğine dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Sadece Lokman 31/13-19. âyetlerde onun oğluna nasihatları söz konusu edilmektedir. Lokman oğluna Allah'a şirk koşmamasını, ana-babasına iyi davranmasını, namazı hakkıyla kılmasını, iyiliği emredip kötülükten sakındırmasını, sabırlı olmasını, kibirlenmemesini ve nezaketle konuşmasını öğütlemektedir.

Lokman'ın peygamberliği meselesi tartışmalıdır. Şa'bî (ö. 104/722) ve İkrime Lokman'ın nebi; Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Mücâhid, Vehb b. Münebbih ve Katâde ise nebî değil, hakîm (bilge) olduğunu düşünmektedirler.[879] Kurtubî ve İbn Kesîr ikinci görüşe katılmaktadır.[880] Ayrıca İbn Kesîr, Lokman'ı ibadetine düşkün, fasih konuşan sâlih bir kişi olarak tanımlamaktadır.[881] Bu meselede cumhurun görüşü ise Lokman'ın Allah'ın veli bir kulu olduğudur.[882] Rivayete dayalı bu meselede kesin bir tercih yapmanın isabetli olmadığı ifade edilebilir. Ancak Kur'ân'da Lokman'a hikmet verilmesi ve oğluna hikmetli nasihatlarda bulunması onun hem bilge hem de Allah'ın velisi/dostu olduğunu göstermektedir.

---

[879] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 331.
[880] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 468; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 6.
[881] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 6.
[882] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 468; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 10.

3.1.1. Lokman'ın Tarihî Kimliği

Lokman'ın peygamberliği gibi tarihî kimliği de tartışmalıdır. İslâm âlimleri Lokman'ın nesebine dair farklı görüşler kaydetmektedirler. Onun nesebini Mes'ûdî Lokman b. Ankâ,[883] Hemdânî (ö. 360/971'den sonra) Lokman b. Ayfer b. Ferîd b. Sârûn b. Nûn,[884] Sa'lebî Lokman b. Baûrâ b. Nahûr b. Terah,[885] Zemahşerî Lokman b. Baûrâ[886] ve Süheylî (ö. 581/1185) Lokman b. Ankâ b. Serûr[887] şeklinde vermektedir. Yine Lokman el-Himyerî ve Lokman b. Ankâd görüşleri de zikredilmektedir.[888]

Lokman'ın tarihi kimliğine dair de çeşitli görüşler mevcuttur. Lokman b. Ankâ, Eyle halkındandır ve Nûbî'dir.[889] Hz. Dâvûd'un kükümdarlığının onuncu yılında doğmuştur ve Kayn b. Cisr'in azatlı kölesidir.[890] Lokman b. Ankâ ve Lokman b. Ayfer hakkında aynı bilgiler nakledilmektedir.[891] Lokman b. Baûrâ, Hz. Eyüp'ün kızkardeşinin veya teyzesinin oğludur.[892] Saîd b. Müseyyeb'e göre Lokman, Sudanlı siyahî biridir. Mücâhid'e göre ise Lokman, kalın dudaklı ve iri ayaklı Habeşli bir köledir. Aynı zamanda, İsrâiloğulları'nda bir kadıdır.[893] İbn Kuteybe (ö. 276/889) Lokman'ın Hz. Dâvûd'un zamanında İsrâiloğulları'ndan birinin Habeşli kölesi olduğunu, efendisinin onu azat ettiğini ve ona mal verdiğini ifade etmektedir.[894]

Lokman nesebi, kimliği ve bilgeliğinden dolayı Bel'am b. Baûrâ, Yunan masalcı Ezop (Aisopos) ve Asur kralı Sanherib'in bilge veziri Ahikar ile özdeşleştirilmektedir.[895] İbn Âşûr, Lokman'ın Bel'am b. Baûrâ ile özdeşleştirilmesini bazı müelliflerin vehmi olarak değerlendirmektedir. Onların bu vehimlerinin nedeninin iki ihtimalden kaynaklandığını ifade etmektedir. İlki babasının isminden yani nesebinden dolayıdır. Diğeri ise Lokman'ın ve

---

[883] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* I, 45.
[884] Hemdânî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed, *Kitâbü'l-İklîl min Ahbâri'l-Yemen ve Ensâbi Himyer,* thk. Muhammed Ali el-Ekva', I-X, Vizâretü's-Sekâfe ve's-Seyyâhe, San'a 2004, I, 152.
[885] Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 388.
[886] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 835.
[887] Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünüf,* IV, 67.
[888] Ali, *el-Mufassal,* I, 316.
[889] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* I, 45; Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünüf,* IV, 67. Nûbe, Afrika'da büyük kısmı Sudan'da, küçük bir kısmı Mısır'da kalan bölgedir. Eyle ise Akabe'nin eski ismidir. Akabe, Akabe körfezinin kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Aynı zamanda, Ürdün'ün denize açılan tek limanıdır. Daha detaylı bilgi için bkz. Bozkurt, Nebi, "Nûbe", *DİA,* İstanbul 2007, XXXIII, ss. 222-223; Bilge, Mustafa L., "Akabe", *DİA,* İstanbul 1989, II, ss. 209-210.
[890] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* I, 45.
[891] Hemdânî, *Kitâbü'l-İklîl,* I, 151-152.
[892] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 835.
[893] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm,* IX, 3097.
[894] İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif,* s. 55.
[895] Harman, Ömer Faruk, "Lokman", *DİA,* Ankara 2003, XXVII, 206, ss. 205-206.

Bel‘am’ın eş anlamlı olmasındandır. Çünkü Lokman **لقم**; Bel’am ise **بلع** fiilinden türemektedir. Böylece Araplar Lokman’ı İbrancadaki eş anlamlı isimle adlandırmaktadır.[896]

Lokman’ın Bel‘am ile özdeşleştirilmesinin isabetli bir yaklaşım olmadığı ifade edilmelidir. Çünkü Bel‘am’dan hem Yahudi hem de İslâm kaynaklarında hikmet sahibi olmasına rağmen âkıbeti kötü bir şahsiyet olarak bahsedilmektedir. Nitekim A‘râf 7/175-176. âyetlerde kendisine ilim verilen buna rağmen yoldan çıkan bir kişiden söz edilmektedir. Bu kişinin kendini dünyaya mahkûm ettiği ve arzularına boyun eğdiği zikredilmektedir. Onun durumu, dilini sarkıtıp soluyan köpeğe benzetilmektedir. İslâm âlimleri, ilgili âyetteki şahsın Bel‘am olduğunu kaydetmektedirler. Lokman ve Bel‘am aynı kişi kabul edildiği takdirde anlam sorunu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu durumda aynı şahıs Kur’ân’da hem olumlu hem de olumsuz karaktere örnek teşkil etmektedir.[897] Dolayısıyla, Lokman ve Bel‘am’ın aynı kişiler olması pek mümkün gözükmemektedir.

Onun Ezop ile irtibatlandırılması ise Afrikalı bir köle olmasındandır.[898] Yine Lokman’ın hikmetlerine dair zikredilen bazı rivayetlerin Ezop masallarından alındığı da öne sürülmektedir.[899] Ezop’un nerede doğduğu çelişkilidir ve onun doğum yerinin Trakya veya bugünkü Kütahya-Karahisar çevresi Frigya olduğu ifade edilmektedir.[900] Onun İadmon’un kölesi olduğu nakledilmektedir. Ancak bu kişi Hephaistopolis’in oğlu Samoslu İadmon değil, onun torunlarından biridir.[901]

Lokman’ın hikmetlerinin Ezop masallarından alındığına dair zikredilen rivayetlerden biri özetle şöyledir: “Efendisi Lokman’dan bir koyun kesmesini ve en iyi iki organını çıkarmasını istemiş, Lokman da kalbini ve dilini çıkarmıştır. Daha sonra bir koyun kesmesini ve en kötü iki organını çıkarmasını istemiştir. Lokman da yine aynı organlarını çıkarmıştır. Efendisi bu durumun sebebini sorunca Lokman, bu ikisi güzel olduğunda daha güzeli; çirkin olduğunda da daha çirkini olmadığını belirtmiştir.”[902] Ancak Ezopla ilişkilendirilen rivayette sadece dilden bahsedilmektedir.[903] Kurtubî ise söz konusu rivayete dair aynı anlama sahip birden çok merfû hadis olduğunu belirtmekte ve “…Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası

---

[896] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr,* XXI, 149.
[897] Meral, “Hz. Lokman’ın Öğütleri ve Antik Mısır’ın Sebayt Metinleri”, s. 10-11.
[898] Conybeare, F. C. vdğ., *The Story of Ahikar,* s. 73.
[899] Heller, Bernhard, “Lokman”, *İA,* İstanbul trs., VII, 66, ss. 64-67.
[900] Aisopos, *Masallar-Bütün Masalları-,* çev. İo Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. VII.
[901] Heredotos, *Tarih,* çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 183.
[902] Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, XVIII, 548. Benzer rivayetler için bkz. Sa‘lebî, *Kasasü’l-Enbiyâ,* s. 390; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘Uyûn,* IV, 322; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 836; Kurtubî, *el-Câmî‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân,* XVI, 469-470.
[903] Heller, “Lokman”, *İA,* VII, 66.

vardır ki o iyi olursa tüm vücut iyi olur. O bozulursa tüm vücut bozulur. Dikkat edin! O kalptir." rivayetine yer vermektedir.[904]

Sonuç olarak, Lokman-Ezop irtibatının da pek muteber olmadığı söylenebilir. Çünkü rivayetlere göre onların tek ortak yönleri köle olmalarıdır. Lokman'ın hikmetlerine dair aktarılan rivayetlerin Ezop masallarıyla benzerlik arz etmesi de herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Kurtubî'nin de dikkat çektiği üzere onun hikmeti aynı zamanda merfû hadislerle de benzerlik göstermektedir. Söz konusu benzerlikler sadece onun hikmetlerine dair rivayetlerin sonradan oluşturulduğuna hamledilebilir. Ayrıca Ezop masalları "Kanadı Kırık Kartalla Tilki", "Yaralanan Kartal", "Bülbülle Şahin" ve "Bülbülle Kırlangıç"[905] isimlerinden de anlaşılacağı üzere ağırlıklı olarak fabl türünün örnekleridirler.

Bu noktada, Lokman'ın hikmetlerinden de bahsetmek gerekmektedir. Kaynaklarda ağırlıklı olarak bu mesele bağlamında onun oğluna nasihatlarına yer verilmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: "Ey oğlum! Hayra sarıl, kötülükten sakın. İyilik kötülüğü yok eder."[906] "Allah'ı zikretmeyi çoğalt. Çünkü Allah da kendisini zikredenleri zikreder." "Hata yapan birini gördüğünde kınama. Günahlarını hatırla. Muhakkak ki amelinden hesaba çekileceksin."[907] "Söz gümüşse sükût altındır. Susmaktan hiç pişman olmadım. Konuşmaktan bazen pişman oldum."[908] "Beden sağlığı gibi zenginlik, güzel geçim gibi kazanç yoktur.[909] "Soru sormak ilmin yarısıdır."[910] "Üç şey üç zamanda bilinir. Hâkim/bilge öfkede, cesur harbte, dost ise kendisine ihtiyaç duyduğunda bilinir."[911] "Edep olmadan akıl, meyvesiz ağaç gibidir. Edeple birlikte akıl, meyveli ağaç gibidir."[912] "Mideni doldurursan fikir uyur, hikmet susar ve organlar ibadetten vazgeçer."[913] "Allah yeryüzünü yağmurla dirilttiği gibi ölü kalpleri hikmetin nuruyla diriltir."[914] "İyilere kul-köle ol. Kötülere dost olma." "Güvenilir ol zengin olursun." "Küçük işleri hor görme. Küçük yarın büyük olur."[915]

---

[904] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 470. Kurtubî'nin kaydettiği rivayet için bkz. Buharî, "İman" 39.
[905] Aisopos, *Masallar-Bütün Masalları-,* s. 4-6.
[906] İbn Fâtik, Ebü'l-Vefâ Mahmûdü'd-Devle el-Emîr Mübeşşir, *Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelim,* thk. Abdurrahmân Bedevî, yy. 1980, s. 264; Abdürrahim, *Lokman el-Hakîm: Sîretuhû ve Hikemuhû,* s. 126.
[907] İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem,* s. 264.
[908] Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-IV, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1998, I, 269; İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem,* s. 265.
[909] İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem,* s. 272.
[910] İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem,* s. 273.
[911] Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* II, 76; İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem,* s. 276.
[912] İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem,* s. 277; Abdürrahim, *Lokman el-Hakîm: Sîretuhû ve Hikemuhû,* s. 125.
[913] Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb,* I, 378; Abdürrahim, *Lokman el-Hakîm: Sîretuhû ve Hikemuhû,* s. 63.
[914] Abdürrahim, *Lokman el-Hakîm: Sîretuhû ve Hikemuhû,* s. 83. Benzer rivayet için bkz. Mâlik, "İlim" 1.
[915] Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 392. Lokman'ın oğluna öğütlerinin bazılarının İbn Hanbel'in *Müsned'*inde geçtiğine dair bkz. Yusuf, *Lokman el-Hakîm ve Hikemuh,* s. 124-131.

Rivayete göre Lokman'a hangi amelinin daha güvenilir olduğu sorulmuş ve o da "kendisini ilgilendirmeyeni terk etmesi" cevabını vermiştir.[916] Aynı anlamda benzer bir söz hadis rivayetlerinde de geçmektedir. Bu rivayet şöyledir: "Bir kişinin kendini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi iyi bir müslüman olmasındandır."[917] Yine nakledildiğine göre Lokman'a en kötü insanın hangisi olduğu sorulmuş ve o da "kötülük yaparken insanların kendisini görmelerini önemsemeyen" şeklinde yanıtlamıştır.[918] Kurtubî Lokman'ın bu cevabının da mana itibariyle merfû bir hadis olduğunu kaydetmiş ve şu rivayeti aktarmıştır: "Açıktan günah işleyenler hariç ümmetimin tamamı affedilmiştir. Gece günah işleyip sabah Allah onu gizlemişken kendisi 'Ey Filan! Dün şöyle şöyle yaptım.' diyen kişi açıkça günah işleyenlerdendir. Bu kişi rabbinin günahını örtmesiyle gecelemiş, ancak o sabah olduğunda onun gizlediğini açığa çıkarmıştır."[919]

Sonuç olarak, Lokman'ın hikmetlerine dair nakledilen rivayet ve sözlerin merfû hadislerle benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bunun yanı sıra, Hûd 11/114. âyette de iyiliklerin kötülükleri yok edeceği bildirilmektedir. Yine Bakara 2/152. âyette de *"Beni anın ki ben de sizi anayım."* buyrulmaktadır. Söz konusu hikmetlere dair âyet ve hadislerdeki benzerlikler onun hikmetlerinin sonradan oluşturulduğuna hamledilebilir. Bu durum Lokman'ın hikmet sahibi bilge bir kişi olmasına zarar vermemektedir. Sadece onun hikmetlerinin günümüze ulaşmadığı söylenebilir.

Nitekim Lokman'ın hikmetlerine dair verdiğimiz örnekler ağırlıklı olarak erken dönem kaynaklarından Sa'lebî'nin *Arâisü'l-Mecâlis* ve İbn Fâtik'in (V./XI. yüzyıl) *Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelim* adlı eserine dayanmaktadır. Sa'lebî onun hikmetlerine dair yer verdiği rivayetlerin çoğunun isnadını vermemektedir. Aynı zamanda herhangi bir kaynak da zikretmemektedir.[920] Bununla birlikte, İbn Fâtik'in eserinin kaynakları da bilinmemektedir.[921] Ayrıca söz konusu eserde İlkçağ Yunan filozofu Aristoteles'e (MÖ 384-322) isnad edilen hikmetli sözlerin kaynağı da araştırılmış ve çoğunun uydurma olduğu tespit edilmiştir.[922]

---

[916] Abdürrahim, *Lokman el-Hakîm: Sîretuhû ve Hikemuhû,* s. 107.

[917] Tirmizî, "Zühd" 9; İbn Mâce, "Fiten" 12. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838) da önce ilgili rivayete yer vermektedir. Sonra da Lokman'a sorulan soruyu zikretmektedir. Bkz. Kasım b. Sellâm, Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emsâl,* thk. Abdülmecid Katâmiş, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut 1980, s. 212.

[918] Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 391; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 470.

[919] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 470. İlgili rivayet için bkz. Buhârî, "Edep" 60; Müslim, "Zühd ve'r-Rakâik" 52. Lokman'ın oğluna verdiği öğütlerin benzerlerinin hadis rivayetlerinde de geçtiğine dair örnekler için bkz. Abdürrahim, *Lokman el-Hakîm: Sîretuhû ve Hikemuhû,* s. 58-60, 72.

[920] Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 391-393.

[921] Karlığa, H. Bekir, "İbn Fâtik", *DİA,* İstanbul 1999, XIX, 482, ss. 482-483.

[922] Kaya, Mahmut, "*Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelim*'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", *Felsefe Arkivi,* sayı: 26 (1987), s. 253-255, ss. 247-296.

Dolayısıyla, Lokman'a isnad edilen hikmetlerin çoğunluğunun sonradan oluşturulduğu tespitinde bulunulabilir.

Joseph Derenbourg (1811-1895) da *Emsâl Lokman Hakîm (Fables De Loqman Le Sage)* adlı bir eser neşretmiştir. Ancak Mevdûdî onun neşrettiği Paris'teki Arapça el yazmasının Lokman külliyatıyla alakası olmayan uydurma bir nüsha olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu masallar MS XIII. yüzyılda yaşamış biri tarafından derlenmiş bir kitabın tercümesidir. Yine Mevdûdî, yazar veya çevirmeninin eseri Lokman el-Hakîm'e izafe ettiğini ileri sürmektedir.[923] Dolayısıyla bu durum Lokman'a dair literatürün artmasına neden olmaktadır. Aynı zamanda ona dair pek çok anlatımın sonradan oluşturulduğunu da göstermektedir.

Lokman'ın özdeşleştirildiği bir diğer şahsiyet ise Asur kralı Sanherib'in bilge veziri Ahikar'dır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi söz konusu eşleştirmenin en önemli sebebi, onların oğullarına nasihatlarının benzerliğidir. Nitekim Lokman 31/19. âyette *"Yürüyüşünde mütevazı, hâl ve hareketlerinde hep ölçülü ol. Konuşurken de alçak sesle, nazik şekilde konuş. Çünkü seslerin en çirkini, avazı çıktığı kadar bağıran eşeklerin sesidir."* buyrulmaktadır. Ahikar ise oğluna *"Ey oğlum! Başını eğ, sesini alçat, nazik ol, doğru yolda yürü, aptal olma. Gülerken sesini yükseltme. Yüksek sesle ev inşa edilseydi eşek bir günde pek çok ev inşa ederdi."* diyerek nasihat etmektedir.[924]

Bu öğütlerdeki en dikkat çekici benzerlik ise yüksek sesin eşek sesiyle irtibatlandırılmasıdır. Ancak söz konusu durum Arapların kültürel değer yargılarıyla ilgilidir. Çünkü ilgili âyette eşek sesinin kötülenmesi onun çirkinliğinden kaynaklanmamaktadır. Nitekim Mâverdî de bu durumun Araplar nezdinde darb-ı mesel olduğunu zikretmekte ve bu meselin verilmesinin sebebini Hasan-ı Basrî'den rivayet edilen bir görüşle açıklamaktadır. Câhiliye döneminde müşrikler seslerini yükseltirlerdi. Bununla da övünürlerdi. Sesi yüksek olan "**أعز** (daha saygın)"; alçak olan ise "**أذل** (daha hakir)" kabul edilirdi.[925] Bundan dolayı Lokman ve Ahikar özdeşliği de pek muteber görünmemektedir.

Lokman'ın tarihî kimliği meselesinde Lokman b. Âd'ı da zikretmek gerekmektedir. Çünkü Lokman b. Âd, Arapların gâyet iyi bildiği bir şahsiyettir. Nitekim darb-ı mesellerde ve

---

[923] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 327.

[924] Conybeare, F. C. vdğ., *The Story of Ahikar,* s. 74.

[925] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 341. Kurtubî eşeğin Araplar nezdinde muteber bir hayvan olmadığını kaydetmektedir. Araplar eşeğin adını anmayı dahi çirkin görmektedirler. Bu yüzden de ondan "uzun kulaklı" diyerek kinayeyle bahsetmektedirler. Saygın kişilerin yer aldığı meclislerde de eşek adının kullanılması kötü bir huy sayılmaktadır. Araplar arasında yürümekten yorulsa bile eşeğe binmeyenler vardır. Bkz. Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 484.

câhiliye şiirlerinde ondan söz edilmektedir. Câhiz ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (1857-1924) Arapların Lokman b. Âd el-Ekber ile Lokman b. Âd el-Asğar yani Lukaym b. Lokman'ı zekâ, değer, ilim, hüküm, dil ve hoşgörüde konumunu yücelttiklerini kaydetmektedirler.[926] Lokman b. Âd "**صاحب النسور**" olarak bilinmektedir.[927] Bunun nedeni, yedi kartal ömrü yaşamasındandır. Nitekim Hızır'dan sonra en uzun yaşayan kişinin Lokman b. Âd olduğu nakledilmektedir.[928] Onun bu özelliği Nâbiga ez-Zübyânî'nin (ö. 604 [?]), A'şâ'nın (ö. 7/629 [?]) ve Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 40-41/660-661) şiirlerinde de vurgulanmaktadır.[929]

Âd kavmi kıssasında değindiğimiz üzere Lokman, Âd kavminin yağmur duası için Mekke'ye gönderdiği heyetteydi. Rivayete göre Mekke'de dua ettikleri vakit Mersed b. Sa'd, Lokman b. Âd ve Kayl b. Asr'a "Size bütün istedikleriniz verilecektir, fakat ebedî hayat sürmek imkânsızdır ve ölümden kurtuluş yoktur!" denilmiştir. Bunun üzerine Lokman "uzun ömürlü olmayı" istemiş ve kendisine sunulan seçeneklerden "yedi kartal ömrü"nü seçmiştir. Yedinci kartalın ismi Lübed'dir ve o öldüğünde Lokman da vefat etmiştir.[930]

Araplar uzun ömür hakkında kartalı kullanmaktadır.[931] Mesela, "**أعمر من نسر** (kartaldan daha uzun ömürlü)" meseli bu kullanıma örnek teşkil etmektedir. Bu mesel Lokman b. Âd hakkındadır ve Araplar kartalın beş yüz sene yaşadığını iddia etmektedirler.[932] Onun son kartalı Lübed ile ilgili meseller de mevcuttur. "**طال الأبد على لبد** (Uzun ömür Lübed'e nasip oldu)",[933] "**أتى أبد على لبد** (Sonsuzluk Lübed'e geldi)"[934] ile "**أكبر من لبد** (Lübed'den daha büyük/yaşlı)" meselleri bunlardan bazılarıdır ve Lokman b. Âd hakkındadır.[935] Lebîd b. Rebîa da Lokman'ın Lübed'ine şiirinde yer vermektedir. Şiir şöyledir:

> Çevikti, çok hızlı uçardı Lübed adlı kartalı Lokman'ın
> Sanma hantaldı eskiden, erişti ona sillesi devrânın

---

926 Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 184; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, III, 212.
927 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, 149.
928 Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed, *Kitâbü'l-(Mu'ammerîn) mine'l-'Arab ve Turafun min Ahbârihim ve mâ Kalûhu fî Müntehâ A'mârihim,* tsh. M. Emin el-Hancî, Kahire 1905, s. 3.
929 Sicistânî, *Kitâbü'l-(Mu'ammerîn),* s. 4.
930 Taberî, *Târîh*, I, 222-223. Benzer rivayet için bkz. Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, III, 34; Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ*, s. 70; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, I, 254; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XIII, 56; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, II, 169. Söz konusu rivayetteki yedi kartal hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Hişâm, *Kitâbü't-Tîcân*, s. 356-367.
931 Ali, *el-Mufassal*, I, 315.
932 Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh, *Kitâbü'l-Cemherati'l-Emsâl,* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim-Abdülmecid Katâmiş, I-II, Daru'l-Cîl, Beyrut 1998, II, 75; Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed, *Mecma'u'l-Emsâl,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamîd, I-II, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediye, yy. 1955, II, 50.
933 Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü'l-Cemherati'l-Emsâl,* II, 17; Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl,* I, 429.
934 Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü'l-Cemherati'l-Emsâl,* I, 126; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed, *Faslü'l-Makal fî Şerhi Kitâbi'l-Emsâl,* thk. İhsan Abbas-Abdülmecid Âbidîn, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983, s. 462-463.
935 Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü'l-Cemherati'l-Emsâl,* II, 176; Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, II, 170.

Görünce diğer kartallar uçuşa geçmişler yarışıyorlar
Kaldırdı kanatlarını bel bükük, kuyruk inik kendi bîzâr
Altında beklemekte umutla lokman, ha kalktı ha kalkacak
Görmemişti bir kez dahi aksadığını o güne değin elhak[936]

Lokman b. Âd'ın kuvvetli olması da mesellerde "**أشد من لقمان العادى** (Lokman el-Âdî'den daha güçlü)"[937] şeklinde geçmektedir. Nitekim onun kuvvetinin yüz kişininkine denk olduğu nakledilmektedir.[938] Câhiliye şiirleri ve meseller Araplar tarafından bilinen Lokman'ın Lokman b. Âd olduğunu göstermektedir.[939]

Sonuç olarak, Lokman'ın Araplar nezdinde bilinen bilge bir şahsiyet olduğu ifade edilmelidir. Süveyd b. Sâmit'te "Mecelletü Lokman" bulunması hem Arapların Lokman'ı bildiğini hem de onun bilgeliğini açıklar mahiyettedir. Onun tarihî kimliği hususunda ise kesin bir tespitte bulunmak imkân dâhilinde görünmemektedir. Ancak yine de bir tercihte bulunmak gerekirse Lokman b. Âd'ın diğer görüşlere göre daha muteber olduğu söylenebilir. Çünkü hem câhiliye şiirlerinde hem darb-ı mesellerde sadece ondan bahsedilmektedir.

Bunun yanı sıra Vehb b. Münebbih Lokman'ın hikmetinden yaklaşık on bin bâb okuduğunu ve hiçbir insanın ondan daha güzel bir söz işitmediğini ifade etmektedir. Yine Vehb b. Münebbih, insanların Lokman'ın hikmetlerini sözlerine dâhil ettiklerini, konuşmalarında ve mektuplarında ondan yardım aldıklarını gördüğünü beyan etmektedir.[940] Bu sözde mübalağa olabilir. Ancak önemli olan hem Vehb b. Münebbih'in hem de Lokman b. Âd'ın Yemenli olmasıdır.

Bu noktada Lokman kıssasının Araplar tarafından bilindiği de belirtilmelidir. Nitekim Habenneke el-Meydânî, Lokman'ın oğluna vasiyet ve öğütlerinin bazılarının Mekkelilerin ileri gelenlerinin toplantılarında zikredilmesinin yaygın olduğunu belirtmektedir. Onlar söz konusu

---

[936] Özdemir, *Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı,* s. 194 (Şiirin aslı s. 260-261).

[937] Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü'l-Cemherati'l-Emsâl,* I, 565. Lokman b. Âd hakkındaki mesellere dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mufaddal ed-Dabbî, Ebü'l-Abbas Mufaddal b. Muhammed, *Kitâbü'l-Emsâl,* thk. İhsan Abbas, Beyrut 1983, s. 151-163.

[938] İbn Hişâm, *Kitâbü't-Tîcân,* s. 69.

[939] Câhiz, Süheylî, Âlûsî ve İbn Âşûr gibi âlimler Lokman kıssasında zikredilen Lokman'ın Lokman b. Âd olmadığını ifade etmişlerdir. Bkz. Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 184; Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünüf,* IV, 67; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb,* III, 212; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXI, 149. İman ve hikmetin Yemenli olduğuna dair rivayetin Lokman'ın Yemen'deki Âd kavmine mensubiyetine işaret ettiği öne sürülmektedir. Bkz. Gutas, Dimitri, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", *Journal of the American Oriental Society,* cilt: 101, sayı: 1 (1981), s. 78, ss. 49-86.

[940] İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif,* s. 55; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, III, 103. İbn Âşûr Vehb'in Lokman'ın hikmetlerinden on bin bâb okumasını muhtemel görmemektedir. O Vehb'in bu sözünün sahih olması durumunda sayıda mübalağa olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXI, 150.

öğütleri delil olarak kullanmakta ve onlardaki hikmeti övmekteydiler.[941] Bu görüşün yanı sıra yukarıda zikredilen rivayetler de Lokman kıssasının bilindiğini göstermektedir.

Tüm bunlara rağmen F. C. Conybeare, J. Rendel Harris ve Agnes Smith Lewis Lokman kıssasının kaynağının Ahikar efsanesi olduğunu öne sürmektedir.[942] Delilleri ise Lokman'ın Ahikar'la eşleştirmesinde zikrettiğimiz üzere oğullarına öğütlerinin benzerliğidir. Bu bağlamda Lokman oğluna Lokman 31/19. âyette alçak sesle ve nazik konuşmasını öğütlemektedir. Aynı zamanda seslerin en çirkininin avazı çıktığı kadar bağıran eşeklerin sesi olduğu hususunda onu uyarmaktadır. Ahikar da oğluna aynı öğütleri vermekte ve gülerken sesini yükseltmemesini istemektedir. O da "*Yüksek sesle ev inşa edilseydi eşek bir günde pek çok ev inşa ederdi."* diyerek eşek sesinin çirkinliğini vurgulamaktadır.[943]

Görüldüğü üzere hem Lokman hem de Ahikar öğütlerinde eşek sesinin çirkinliğine dikkat çekmektedirler. Ancak bu benzerlik Lokman kıssasının Ahikar efsanesinden alındığına hamledilmemelidir. Çünkü ilgili âyette eşek sesinin kötülenmesi onun çirkinliğinden kaynaklanmamaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere bu durum, Arapların kültürel algıları ve değer yargılarıyla alakalıdır.

Arapların kültürel algılarına dair çarpıcı bir örnek de Lokman 31/18. âyette geçmektedir. İlgili âyette Lokman oğluna insanlara karşı böbürlenmemesini nasihat etmekte ve "**و لا تصعر**" ifadesini kullanmaktadır. Taberî'ye göre bu sözün te'vîli *"Konuşurken karşındakine kibirlenerek ve hor görerek ondan yüzünü çevirme!"* şeklindedir. Daha sonra Taberî, "**صعر**" kelimesinin devenin boynundaki veya başındaki bir hastalık olduğunu kaydetmektedir.[944]

Deveye bu hastalık isabet ettiğinde başını çevirir.[945] Burada insanlarla konuşurken kibirle yüzünü çeviren kimse, boynu hastalanıp yüzünü sağa sola çeviren deveye benzetilmektedir.[946] Dolayısıyla Lokman'ın oğluna öğütlerinde eşek sesi ve deve hastalığını kullanması Kur'ân kıssalarında Arapların kültürel ögelerinin kullanıldığını göstermektedir. Aynı zamanda bu durum Lokman kıssasının kaynağının farklı kültürlerde aranmaması gerektiğine dair de önem arz etmektedir.

---

[941] Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür,* XI, 678.
[942] Conybeare, F. C. vdğ., *The Story of Ahikar,* s. 72.
[943] Conybeare, F. C. vdğ., *The Story of Ahikar,* s. 74.
[944] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVIII, 559. Benzer yorum için bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 198; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 837.
[945] İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz,* III, 375.
[946] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 12.

Sonuç olarak, bu kıssada Arapların kültürel algılarının etkili olması, Araplar nezdinde bilinmesi bu kıssanın Arap kökenli olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle onun kaynağı hususundaki görüşlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği belirtilmelidir.

3.1.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı

Lokman'ın oğluna nasihatlarıyla vahyin ilk muhataplarına emredilenler benzerlik arz etmektedir. Allah'a şirk koşulmaması,[947] namaz[948] ve ana-babaya iyilik[949] bu emirlerdendir. Ancak Lokman 31/15 ve Ankebût 29/8. âyetlerde şirk hususunda ısrar ettiklerinde onların dinlenilmemesi gerektiği açıklanmıştır. Nitekim Mekke'de Müslüman olduklarından dolayı ana-babasının zulmüne maruz kalan pek çok sahâbe mevcuttur. Örneğin zengin bir ailenin çocuğu Mus'ab b. Umeyr (ö. 3/625) bunlardandır. Mus'ab Dârülerkam'da Müslüman olmuş, ancak annesi ile kavminden korktuğundan bunu gizlemiş ve Hz. Peygamber'le gizlice görüşmüştür. Osman b. Talha (ö. 42/662 [?]) onu namaz kılarken görmüş, annesi ve kavmine haber vermiştir. İlk Habeşistan hicretine kadar hapsedilmiştir.[950]

Bu kıssanın diğerlerinden farklılık arz eden yönü, yoğun ahlâkî mesajlar içermesidir. Ayrıca bu kıssada sadece öğüt söz konusudur. Diğer kıssalardaki gibi herhangi bir helâk söz konusu edilmemektedir. Müfessirler, kıssa-siret ilişkisini ise sûrenin nüzûl dönemi, nüzûl sebebine dair rivayetler ve muhataplara mesaj bağlamında kurmaktadırlar.

Mevdûdî'ye göre bu sûre İslâm'a daveti önlemek için zulmün başladığı, bu maksatla her türlü entrikanın çevrildiği ancak şiddetin zirveye ulaşmadığı bir dönemde nâzil olmuştur. Mevdûdî, Lokman 31/14-15. âyetlerde de bu durumdan bahsedildiğini ifade etmektedir. İlgili âyetlerde genç mühtedilere Allah'a itaatten sonra anne-baba hakkı gelse de kendilerini İslâm'dan vazgeçirmeye zorladıklarında onlara itaat edilmemesi gerektiği emredilmektedir.[951] Câbirî ise İbn İshâk'a işaretle bu sûreyi Hz. Peygamber'in kendini kabilelere arz ettiği dönemle

---

[947] Lokman 31/13; En'âm 6/151; İsrâ 17/23.
[948] Lokman 31/17; En'âm 6/72; İbrahim 14/31; Rûm 30/31; Müzemmil 73/20.
[949] Lokman 31/14-15; En'âm 6/151; İsrâ 17/23; Ankebût 29/8; Ahkâf 46/15. Lokman 31/17. âyette kişinin başına gelene sabretmesi gerektiği de benzerlik gösteren hususlardandır. Ancak Mekkî sûrelerde daha çok Hz. Peygamber'in sabretmesi istenmektedir. Bkz. Yunus 10/109; Hûd 11/49; Nahl 16/127; Rûm 30/60; Sâd 38/17; Mü'min 40/55, 77; Ahkâf 46/35; Kâf 50/39; Tûr 52/48; Meâric 70/5; Müddessir 74/7.
[950] İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Amr, I-XI, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001, III, 108.
[951] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 317.

irtibatlandırmıştır ve Hz. Peygamber'in Süveyd b. Sâmit'le görüşmesine dair rivayete yer vermiştir.[952]

Câbirî'ye göre Lokman sûresinin Nadr b. Hâris'e cevaben nâzil olması mümkündür. Câbirî, daha önce zikrettiğimiz Lokman 31/6. âyetin onun hakkında nâzil olduğuna dair rivayete yer vermiştir.[953] İlgili âyette bazı kişilerin hiçbir delil ve mesnede dayanmaksızın Allah yolundan saptırmak maksadıyla birtakım asılsız hikâyeler anlattıkları bildirilmektedir. Söz konusu rivayet ise şu şekildeydi: "Nadr b. Hâris ticaret için İran'a giderdi. Onların hikâyelerini öğrenir ve Kureyş'e anlatırdı. Sonra da 'Muhammed size Âd ve Semûd'un hikâyelerini anlatıyor; ben de size Rüstem, İsfendiyâr ve kisrâların haberlerini anlatıyorum.' derdi. Bunun üzerine Kureyşliler onun konuşmasını beğendiler ve Kur'ân dinlemeyi terkettiler."[954] Câbirî, rivayetin devamında bu merhalede hitabın panayır halkına yönelik olmasından dolayı âyetin hem Nadr b. Hâris hem de diğer kıssacılar hakkında nâzil olmasını mümkün görmektedir.[955]

Lokman 31/15. âyette kişinin şirk konusunda ana-babasına itaat etmemesi; ancak yine de onlara iyi davranması, tüm hayat boyunca onlara yardımcı olması ve ihtiyaçlarını karşılaması emredilmektedir. Taberî ilgili âyetin nüzûl sebebine dair rivayete yer vermiştir. Rivayete göre Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) bu âyetin kendisi hakkında nâzil olduğunu ifade etmiş ve şöyle demiştir: "Ben Müslüman olunca annem hiçbir şey yiyip içmeyeceğine yemin etti. Üç gün boyunca ısrar ettim ancak yeme-içmeyi reddetti. Bunun üzerine, anneme 'Yüz canın olsa ve ben dinimden dönmedikçe çıkacak olsa yine de bunu yapmam.' diyerek yemin ettim. Annem de durumu anladı ve yiyip içti."[956]

Derveze de rivayetlere göre Lokman 31/14-15. âyetlerin Sa'd b. Ebî Vakkâs ve annesi hakkında nâzil olduğunu belirtmiştir. Birçok Kureyşli genç gibi Sa'd da gençken iman etmiştir. Annesi onu İslâm'dan vazgeçirmek için uğraşmış ve açlık greviyle tehdit etmiştir. Bu durum Sa'd'ın bunalıma girmesine neden olunca ilgili âyetler nâzil olmuştur.[957]

---

[952] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* II, 71.
[953] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* II, 70.
[954] Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl,* s. 345.
[955] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* II, 71.
[956] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 552-553. Ankebût 29/8. âyette de kişinin anne babasına iyi davranması istenmektedir. Allah'a şirk koşmaya zorladıkları takdirde kişinin onlara boyun eğmemesi emredilmektedir. Taberî ilgili âyetin de Sa'd b. Ebî Vakkâs hakkında nâzil olduğuna dair rivayete yer vermektedir. Ancak söz konusu rivayet, Lokman 31/15. âyetin nüzûl sebebinden farklılık arz etmektedir. İlgili rivayete göre Sa'd hicret ettiğinde annesi o geri dönmedikçe hiçbir evin kendisini gölgelendirmeyeceğine dair yemin etmiştir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 363.
[957] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* IV, 251.

Lokman 31/13. âyette Lokman oğluna Allah'a şirk koşmamasını öğütlemektedir. Mevdûdî, ilgili âyetin yorumunda bu öğüdün hem sebebine hem de mesajına değinmiştir. Mekke müşriklerinden pek çok ailenin çocuklarını Hz. Peygamber'e imandan vazgeçirmek ve Allah'a şirk hususunda zorladıklarını zikretmiştir. Lokman sûresindeki kıssada da Mekke döneminde yaşanan hâdiselere benzer şekilde Lokman oğluna Allah'a şirk koşmamasını öğütlemiştir. Mevdûdî'ye göre bu öğütle verilmek istenen mesaj ise şudur: "Ülkelerinde meşhur bilge kişi de şirkten uzak tutarak çocuklarının iyiliğini istemektedir. Şimdi onlar, çocuklarını şirke zorlayarak onlara iyilik mi yoksa kötülük mü yaptıklarına karar vermelidirler."[958]

Derveze kıssayı değerlendirirken siyâk-sibâkı dikkate almaktadır. Çünkü Derveze, kıssanın önceki âyetlerle irtibatlı olduğunu düşünmektedir. Kıssanın öncesinin muhtevası, Allah'ın âyetleri okunup O'nun yoluna çağrıldıklarında kâfirlerin tavırlarıdır. Onların tavırları ise kibirlenmek ve engel olmaktır. Kıssada ise Allah yolunda hidayet sahibi bilge bir kişinin diliyle onların bu ahlâkını kınama ve şirk eleştirisi mevcuttur. Yine önceki âyetlerde müşrikler zalimlikle vasıflandırılmaktadır. Kıssada ise şirk çok büyük bir zulüm olarak nitelendirilmektedir.[959]

Lokman 31/19. âyette Lokman oğluna alçak sesle konuşmasını öğütlemektedir. Ardından da seslerin en çirkininin avazı çıktığı kadar bağıran eşeklerin sesi olduğunu açıklamaktadır. Bu öğütle vahyin ilk muhataplarına mesaj verilmek istenmektedir. Mâverdî, Kurtubî ve Ebû Hayyân eşek sesinin yüksekliğinin Araplar nezdinde darb-ı mesel olduğunu kaydetmektedirler. Nitekim câhiliye döneminde müşrikler seslerini yükseltir ve bununla övünürlerdi. İlgili âyette en çirkin sesin eşek sesi olduğunun bildirilmesiyle müşriklere "Sesinden dolayı bir şeye saygı duyulsaydı eşeğe duyulurdu." mesajı verilmek istenmektedir.[960]

Sonuç olarak, müfessirler bu kıssayı hem nüzûl sebebine dair rivayetler hem de mesaj bağlamında Hz. Peygamber'in sîretiyle örtüştürmektedir. Bu kıssada da Araplar bildikleri bir kıssayla uyarılmaktadır. Onlar nezdinde bilgeliğiyle meşhur Lokman üzerinden Kur'ân'ın ana gayesi tevhid vurgulanmaktadır. Diğer bir deyişle, müşrikler bu kıssayla ikaz edilmektedir. Kendilerinin değer verdiği bilge kişi Lokman şirki eleştirmektedir. Hz. Peygamber de aynısını

---

[958] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 328-329.
[959] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* IV, 247.
[960] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 341; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 484; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VII, 184.

yapmakta ve ahlâkî değerleri vurgulamaktadır. Hz. Peygamber, söz konusu hususlarda Lokman'dan farklı bir tavır sergilememektedir. Lokman 31/17. âyette Lokman'ın oğluna sabrı öğütlemesi de müminlerin inançlarından dolayı gördüklere eziyetlere sabretmesi gerektiğine hamledilebilir. Yine kıssada şirk eleştirisinin ardından ahlâkî öğütlerin sıralanması din ve ahlâkın bir bütün olduğu şeklinde yorumlanabilir.

3.2. Semûd Kavmi Kıssası

Semûd kavmi kıssası Kur'ân'da A'râf, Tevbe, Hûd, İbrahim, İsrâ, Hacc, Şuarâ, Neml, Ankebût, Sâd, Mümin (Ğafir), Fussilet, Kâf, Zâriyât, Necm, Kamer, Hâkka, Burûc, Fecr ve Şems sûrelerinde anlatılmaktadır. Kur'ân'da Hz. Sâlih'in kavmi atalarına nispetle Semûd,[961] yaşadıkları bölgeye atıfla ise Ashâbü'l-Hicr[962] olarak zikredilmektedir. A'râf, Hûd ve Şuarâ sûresinde Semûd kavminin peygamberleri Hz. Sâlih'le diyalogları ve sonrasında helâk edildiklerinden bahsedilmektedir. Bu bağlamda A'râf sûresinde Hz. Sâlih'in kavmini tevhide davet ettiği, dişi deve mucizesiyle desteklendiği, Semûd kavminin güçlü-kuvvetli oldukları, kavmin önde gelen kâfirlerinin müminlerle alay ettiği, deveyi katlettikleri ve helâk edildikleri söz konusu edilmektedir.[963]

Hûd, Şuarâ ve Kamer sûrelerinde Semûd kavminin Hz. Sâlih'le alay ettikleri;[964] Neml sûresinde ise Semûd kavminde memlekette dirlik düzeni bozan dokuz kişilik bir çete olduğu ve bu çetenin Hz. Sâlih'e suikast tertipledikleri, ancak başarısız oldukları bildirilmektedir.[965] Ankebût, Sâd, Fussilet, Zâriyât, Necm, Kamer, Hâkka, Burûc, Fecr ve Şems sûrelerinde ise sadece helâk edildikleri haber verilmektedir.[966] Zâriyât, Kamer ve Hâkka sûrelerinde helâklerinin depremle olduğu;[967] yine Kamer sûresinde bu depremle hayvan ağılındaki kuru otlar gibi ezildikleri[968] buyrulmaktadır.

---

[961] A'râf 7/73-79; Tevbe 9/70; Hûd 11/61-68; İbrahim 14/9; İsrâ 17/59; Hacc 22/42; Şuarâ 26/141-158; Neml 27/45-53; Ankebût 29/38; Sâd 38/13; Mümin (Ğafir) 40/31; Fussilet 41/13-14, 17-18; Kâf 50/12; Zâriyât 51/43-45; Necm 53/51; Kamer 54/23-31; Hâkka 69/4-5; Burûc 85/18; Fecr 89/9; Şems 91/11-15.

[962] Hicr 15/80-84. âyetlerde zikredilen Ashâbü'l-Hicr'in Semûd kavmi olduğuna dair bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* II, 435; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XIV, 103; Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VI, 458; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* IV, 389; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 564; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IV, 411; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* II, 197.

[963] A'râf 7/73-79.

[964] Hûd 11/62; Şuarâ 26/153; Kamer 54/24-25.

[965] Neml 27/48-51.

[966] Ankebût 29/38; Sâd 38/13; Mümin (Ğafir) 40/31; Fussilet 41/17; Kâf 50/12; Zâriyât 51/43-45; Necm 53/51; Kamer 54/23-31; Hâkka 69/4-5; Burûc 85/18; Fecr 89/9; Şems 91/11-15.

[967] Zâriyât 51/44; Kamer 54/31; Hâkka 69/5.

[968] Kamer 54/31.

Hadis kaynaklarındaki rivayetlere göre ise Hz. Peygamber, Tebük Gazvesi esnasında Hicr'den geçerken yanındakilere o civardan su almamalarını tembihlemiştir. Onların "Biz bu kuyunun suyundan alıp hamur yoğurduk, kaplarımızı doldurduk." demeleri üzerine, "Hamurları atın, kaplarınızı da boşaltın."[969] buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber aynı bölgede "Kendilerine zulmedenlerin meskenlerine onların başına gelen felâketin sizin de başınıza gelmemesi için ağlayarak girin, aksi takdirde girmeyin!" buyurmuştur. Sonra da devesini hızla sürerek oradan uzaklaşmıştır.[970]

Semûd, Hz. Sâlih'in gönderildiği toplumun atasıdır. Mensubu olduğu kavim de kendisine nispetle isimlendirilmektedir. Bu kişi, Semûd b. Câsir (Âsir/Âbir/Âmir) b. İrem b. Sâm b. Nûh'tur.[971] Ebû Amr b. Âlâ (ö. 154/771) ise "Semûd" nitelemesini bölgenin suyunun azlığıyla irtibatlandırmakta ve Semûd'un "**ثمد** (az su)" kelimesinden türediğini düşünmektedir.[972] Ancak Zebîdî (ö. 1205/1791), Ebû Amr'ın görüşünü temrîz sigasıyla aktarmış ve ilk görüşü isabetli bulmuştur.[973]

Semûd kavminin kökenine dair çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlardan biri, Semûd'un Yemen'de neşet ettiği ve Himyerîlere yenildikten sonra Hicr'e yerleştikleridir. Ancak bu kavmin Hz. İbrahim'den önce tarih sahnesine çıkması ve Himyerîlerin MÖ 115-MS 525 yıllarında hüküm sürmesi bu görüşü isabetsiz kılmaktadır.[974] Diğeri, Semûd'un Arabistan'ın kuzeyinde yaşadığı ve tek bir yeri vatan edinmedikleridir. Bu hususları dikkate alanlar, Nabatî ve Lahmîlerin Semûd soyundan olduğunu öne sürmektedir.[975]

Zikredilen görüş tartışmaya açıktır. Çünkü bu kavme ait süslemeler ve kitâbeler yerleşik bir toplum olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca kitâbelerde "**اكار** (çiftçi)", "**عيان** (saban demiri)",

---

[969] İbn Hanbel, *Müsned,* X, 191-192; Müslim, "Zühd ve'r-Rekâik" 40; İbn Balabân, *el-İhsân,* XIV, 82-83.

[970] İbn Hanbel, *Müsned,* IX, 245, 322, Buhârî, "Ehâdîsü'l-Enbiyâ" 17, "Tefsîr" 15, "Salât" 52, "Megâzî" 80; Müslim, "Zühd ve'r-Rekâik" 38-39; Nesâî, "Tefsîr" 15/3; İbn Balabân, *el-İhsân,* XIV, 79-80. İlgili rivayetin "Hicr" kelimesinin geçmediği formları da bulunmaktadır. Bu durum, aynı ifadelerin helâk edilen diğer kavimlerle ilgili söylenme ihtimalini de akla getirmektedir. Söz konusu rivayetler için bkz. İbn Hanbel, *Müsned,* VIII, 167-168; IX, 184, 299, 462, 517; X, 157.

[971] Mukâtil, *Tefsîr,* IV, 688; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* IV, 318; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn,* V, 361; İbn Âdil, *el-Lübâb,* IX, 191; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* VII, 469; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* II, 221; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* VIII, 215. Bazı İslâm âlimleri Semûd'un sadece kimliğine değinmişlerdir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 282; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* I, 33; İbn Kesîr, *Tefsîr,* VI, 336.

[972] Vâhidî, *el-Vasît,* II, 580; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* III, 223; İbn Âdil, *el-Lübâb,* IX, 191. Bu görüş bazı müfessirler tarafından Ebû Amr'a nispet edilmeden de zikredilmiştir. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* IV, 251; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* III, 247; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* IX, 266; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* I, 580.

[973] Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* VII, 469.

[974] Mehrân, *Dirâsât,* I, 266.

[975] Mehrân, *Dirâsât,* I, 268. Nabatîler, Arapların yazılarını aldıkları ve dillerinden, dinlerinden etkilendikleri en yakın akrabalarıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Ağırakça, Ahmet, "Nabatîler", *DİA,* İstanbul 2006, XXXII, ss. 257-258. Lahmîler, III-VII. yüzyıllar arasında Irak'ta hüküm süren Hristiyan Arap hanedanıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Kapar, Mehmet Ali, "Lahmîler", *DİA,* Ankara 2003, XXVII, ss. 54-55.

"**عناب** (üzüm taciri)" gibi kelimelerin ve ağaç resimlerinin varlığı ziraî bir toplum olduklarını göstermektedir.[976] Bir diğeri, Semûd'un Hyksoslardan bir grup olup Amâlika'nın devamı olduğu ve MÖ 1575 yıllarında Mısır'dan sürülünce Hicr'e yerleştikleridir. Mehrân'a göre bu görüş sahiplerinin Hyksosların Amâlikadan olduklarını zannetmek dışında bir delilleri yoktur.[977]

Kanaatimizce de bu görüş isabetli görünmemektedir. Çünkü Hyksos, "Heka-khasout (yabancı ülkelerin önderi)" kelimesinden türemektedir.[978] Bu sözcük, eski imparatorluk metinlerinde de yer almaktadır. Ancak bu adlandırma, kökenlerine dair bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte, II. Kamosis dikilitaşı ve deltanın doğusundaki birçok sitte bıraktıkları kalıntılar dikkate alındığında Asya kökenli oldukları söylenebilir.[979] Hyksosların Sâmî kökenli[980] olduklarını ileri sürenlerin yanı sıra büyük bir kısmı Sâmî kökenlilerin farklı ırklara mensubiyeti ihtimalini düşünmektedir.[981] Ancak görüldüğü üzere, eldeki veriler onların kimliklerini tespit hususunda yetersizdir.

Son görüşe göre ise Semûd kavmi, kuzeye göçen güney Araplarındandır. Şemâhî'ye göre Semûd kavminin ilk yerleşim yeri, Yemen'in güneydoğusundaydı. Daha sonra bilinmeyen sebeplerle kuzeye göçerek Hicr'e yerleştiler.[982] Mehrân ise bu görüşü eleştirerek insanların göç geleneğinde memleketlerindeki kıtlığın etkili olduğunu ve böyle bir durumda bereketli yerlere gitmeleri gerektiğini dile getirmektedir. Ancak Mehrân, bu durumun Yemen'den kuzeye göç de söz konusu olmadığını belirtmektedir.[983] Bir diğer deyişle, ona göre bereketli Yemen topraklarından verimsiz Hicr'e göçmek akıl karı değildir.

Kanaatimizce, bu görüş diğerlerine kıyasla daha doğru görünmektedir. Mehrân'ın Yemen'den kuzeye göçü eleştirmesinin bereketlilik veya bereketsizlik genel anlamıyla haklılık payına sahip olduğu söylenebilir. Ancak Şuarâ 26/147-148. âyetlerde Semûd kavminin yerleşim yerinin bağ, bahçe, pınar, ekin ve hurmalarla kaplı olduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca bu bölgeyi 1959'da ziyaret eden Mevdûdî, bölgenin o tarihte de bol su kaynakları ve bahçelere sahip verimli bir vadi olduğunu gözlemlediğini ifade etmektedir. Bu durum Semûd

---

[976] Mehrân, *Dirâsât,* I, 284.
[977] Mehrân, *Dirâsât,* I, 266.
[978] Vercoutter, Jean, *Eski Mısır,* çev. Emine Çaykara, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 71.
[979] Desplancques, Sophie, *Antik Mısır,* çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 68; Brewer, Douglas J.-Teeter, Emily, *Mısır ve Mısırlılar,* çev. Nihal Uzan, Arkadaş Yayınları, Ankara 2011, s. 48.
[980] Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler,* s. 91-95.
[981] Vercoutter, *Eski Mısır,* s. 71.
[982] Şemâhî, *el-Yemen,* s. 49. Zeyd b. Ali Annân da Semûd'un vatanlarının Yemen'de olduğunu, sonra çok sayıda insanın Hicr'e gittiğini, orada köşkler ve şehirler inşa ettiğini düşünmektedir. Bkz. Annân, Zeyd b. Ali, *Târîhu Hadâratü'l-Yemeni'l-Kadîm,* Dâru Matbaati's-Selefiyye, Kahire 1976, s. 72.
[983] Mehrân, *Dirâsât,* I, 267-268.

kavminin yaşadığı yerlerin bereketsiz olmadığını gösterir niteliktedir.[984] Bununla birlikte, Yemen'de bazı dönemlerde kıtlık/kuraklık yaşandığı ve bu sebeple insanların göç etmek zorunda kaldığına dair nakiller de mevcuttur.[985] Aynı zamanda, Yemen'de onlara ait süslemelerin ortaya çıkması[986] bu düşüncemizi desteklemektedir.

Semûd kavminin yerleşim yerinin Hicr[987] bölgesi olduğu kesin olmakla birlikte, bölgenin sınırları konusunda fikir ayrılığı bulunmaktadır. Hicr'in Hicaz-Şam,[988] Medine-Şam[989] ve Mekke-Tebük[990] arası olduğu yönünde çeşitli görüşler mevcuttur. Genel kanaate göre ise Semûd kavmi Medine-Şam arasındaki sarp kayalıklarla çevrili Vâdilkurâ'da yaşamıştır.[991] Hicaz'ın kuzeyindeki Hicr bölgesi, Latin kaynaklarında "Egra/Hegra", "Haegra/Hagra" olarak geçmektedir.[992] Hicr, Hz. Sâlih ile irtibatından dolayı "Medâinü Sâlih" şeklinde de adlandırılmış ve zamanla Hicr ismi yerini Medâinü Sâlih'e terk etmiştir.[993]

Semûd kavminin hangi çağda yaşadığı hakkında da Hz. İbrahim zamanlarında[994] ve Hz. Musa'dan önce[995] yaşadığı şeklinde farklı görüşler bulunmaktadır. Mehrân ise Semûd kavminin tarihini isnad edebileceğimiz ilmî delillere sahip olmadığımızı belirtmektedir. Ayrıca Mehrân, Semûdluların genel bir sıfat olduğunu ve tarihin farklı aşamalarında ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre Semûd kavmi, MÖ 1000 yıllarının başından MS 500 yılına kadar

---

984 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 54.
985 Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler,* s. 147.
986 Mehrân, *Dirâsât,* I, 283; Ali, *el-Mufassal,* I, 331.
987 Katâde ve Zeccâc'a göre Hicr vadinin; Zührî (ö. 124/742), Mukâtil (ö. 150/767) ve Ezherî'ye (ö. 370/980) göre şehirlerinin ismidir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IV, 411; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XII, 238. Bölgenin Hicr olarak isimlendirilmesi, muhtemelen muhafazalı bir yer olmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Mustafavî, *et-Tahkîk,* II, 202.
988 Taberî, *Târîh,* I, 226; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* I, 33; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* III, 169; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* III, 247; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* IX, 266; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* I, 580; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* V, 451; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* VIII, 216.
989 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 564; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IV, 411; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* II, 197; İbn Cüzey, *et-Teshîl,* II, 278.
990 Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XII, 238.
991 Kırca, Celal, "Semûd", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 500, ss. 500-501.
992 Ali, *el-Mufassal,* III, 55.
993 Harman, Ömer Faruk, "Hicr", *DİA,* İstanbul 1998, XVII, 454, ss. 454-455. Hicr'in "Medâinü Sâlih" olarak adlandırılması, muhtemelen Osmanlı döneminden önce değildir. Bkz. Nehmé, Laila vdğ, "Hegra of Arabia Felix", *Roads of Arabia,* s. 288, ss. 287-307. Avrupalı seyyahlardan Charles Montagu Doughty, Medâinü Sâlih'e giderek incelemelerde bulunmuş ve bu gözlemlerini *Travels in Arabia Deserta* adlı eserinde aktarmıştır. Bkz. Doughty, Charles Montagu, *Travels in Arabia Deserta,* I-II, Cambridge University Press, Cambridge 1888, I, 80-190.
994 Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbârü't-Tıvâl,* thk. Abdülmün'îm Âmir, yy. trs., s. 7.
995 Neccâr, Abdülvehhâb, *Kasasü'l-Enbiyâ,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut trs., s. 59. Süleyman Nedvi ise yine Hz. Musa'dan önce MÖ 1800-1600 yıllarında yaşadığını düşünmektedir. Bkz. Nedvî, Süleyman-Nedvî, Muzafferüddin, *Kur'ân Coğrafyası*, çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2011, s. 148.

devam etmiştir. Bunun sebebi MÖ VIII. yüzyılda Asur kitâbelerinde kendilerinden açıkça bahsedilmesi ve MS II-III. yüzyıla ait kalıntıların mevcut olmasıdır.[996]

Mehrân'ın bu görüşü tartışmaya açıktır. Nitekim Mevdûdî, Medyen ve Petra'da rastladığı Semûd türü anıtların üslûp ve mimarîlerinin birbirinden çok farklı olduğunu zikretmektedir. Ona göre bu yapıların aynı çağda ve aynı ulus tarafından yapılamayacağı hemen fark edilebilmektedir. Yine Mevdûdî, kayalardan ev oyma sanatının Semûd kavmiyle başladığını dile getirmekte ve bu sanatın binlerce yıl sonra MÖ II-I. yüzyıllarda Nabatîler tarafından önemli ölçüde geliştirildiğine dikkat çekmektedir. Bu sanatın Petra'dan yaklaşık yedi yüz yıl sonra oyulan Ellora mağaralarında doruğuna ulaştığını ifade etmektedir.[997]

Bununla birlikte, son dönem araştırmacılarından Abdülvehhâb Neccâr da bölgedeki miladî zamana yakın Aramî kitâbelerin varlığını şu şekilde izah etmiştir: "Bu durum insanların Aramî yazısını Semûdlulardan aldıklarını ve eserlerini bu yazıyla devam ettirdiklerini göstermektedir. Onlar, bu bölgelere yerleşmiş, kabirlerinde ve kitâbelerinde de bu yazıyı kullanmışlardır."[998]

Kanaatimizce, Semûd kavmi A'râf 7/74. âyette de işaret edildiği üzere Âd kavminin helâkinden sonra yaşamıştır. Hz. Sâlih ve Hz. Hûd arasında yaklaşık yüz sene olduğu nakledilmiştir.[999] Diğer bir deyişle, Semûd kavmi Âd kavminden sonra Hz. İbrahim'den önce tarih sahnesine çıkmıştır. Nitekim Taberî, Mes'ûdî, İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve İbn Kesîr gibi âlimler Semûd kavmiyle ilgili haberlere Hz. Nûh-Hz. İbrahim dönemlerinde yer vermişlerdir.[1000]

Âd kavminin helâkinden sonra, Semûd kavmine Hz. Sâlih gönderilmiştir. Semûd kavmi uzun ömürlü insanlardan oluşmaktadır. Kerpiçten ev yapmaları ve kendileri ölmeden evlerinin yıkılması ne kadar uzun ömürlü oldukları hakkında fikir vermektedir. Ayrıca bu durum, dağlardaki kayaları yontarak geniş evler yapmalarına sebep olmuştur.[1001] Evlerini dağ başlarında yapmalarının bir sebebi de Allah'ın öfkesiyle yok olmaktan korkmaları ve

---

[996] Mehrân, *Dirâsât,* I, 281-282.

[997] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 55. Cevâd Ali'ye göre Semûd kavmiyle ilgili kalıntıların farklı yerlerde çıkmasının nedeni çevresini etkilemesidir. Bu durumun sebebi ise onlardan bir grubun ticaretle iştigal etmesidir. Bkz. Ali, *el-Mufassal,* I, 330.

[998] Neccâr*, Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 59.

[999] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* II, 33. Dîneverî (ö. 282/895) ise Âd ve Semûd'un helâkları arasında beş yüz yıl olduğunu düşünmektedir. Bkz. Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tıvâl,* s. 7.

[1000] Taberî, *Târîh,* I, 634; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* I, 285-286; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* I, 340; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 618; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 522.

[1001] Taberî, *Târîh,* I, 227-228; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 68.

kendilerini güvende hissetmek istemeleridir.[1002]

Semûd kavmi de putperest bir kavimdir. Boğa başıyla remz edilen "Salm" putu yanında "Şems", "Ved", "Haddâd", "Menât", "Baal", "Yahve", "Hübel", "Yegûs" putlarına tapmaktadırlar.[1003] Hz. Sâlih uzun süre kavmini tevhide çağırmıştır. Ona inanmayan kavmi, nübüvvetinin delili olarak ondan mucize talep etmiştir.[1004] Bu talepleri şu şekilde gerçekleşmiştir: "Bir bayram günü putlarıyla gelen kavim 'Ey Sâlih! Sen de bayramımıza katıl ve bize bir mucize göster. Herkes kendi ilahına yalvarsın. Duası kabul olana uyalım.' demiştir. Hz. Sâlih, tekliflerini kabul etmiştir. Semûd kavminin önderlerinden birinin 'Ey Sâlih! Şu kayadan on yaşında, hamile dişi bir deve çıkarırsan sana inanacağız.' demesi üzerine, Hz. Sâlih kayanın yanında namaz kılarak dua etmiştir. Bu esnada kayada doğum sancısı çeken kadınlara benzeyen bir hal görülmüş ve akabinde kayadan istedikleri gibi dişi bir deve çıkmıştır. Ardından deve kendi büyüklüğünde bir erkek yavru doğurmuştur. Bu duruma şahit olan başkanları Cünda' b. Amr ile birlikte bir grup iman etmiştir."[1005] Kavmin diğer ileri gelenleri de inanmak istemiş, fakat putların sahibi Hubâb'ın yanı sıra Züâb ve Rubâb onları bu engellemiştir.[1006]

Bu noktada mucizelerin muhatapları üzerindeki etkilerinden de bahsetmek gerekmektedir. Çünkü çıplak gözle görülen deve mucizesine rağmen çok az insan iman etmiştir. Mucizeleri kabul ve/veya red muhataba göre değişmektedir. İlahî kudreti kabul etmeyenler için mucizeler hiçbir anlam ifade etmemektedir. Zira bu kimseler, şahit oldukları olağanüstü hâdiseleri farklı şekillerde izah etmeye çalışmaktadırlar. Ön yargıdan uzak kişiler ise hak ve hakikati kabule meyillidirler. Mucizeler bu tip insanların hidayete ermesine vesile olabilmektedir. Peygamberlerin karakter/kişilik ve ahlâkî niteliklerini bilenler ise herhangi bir mucizeye şahit olmaksızın iman etmektedirler.[1007]

[1002] Weil, *Biblical Legends of The Mussulmans,* s. 56.

[1003] Mehrân, *Dirâsât,* I, 288. Ved, Şems, Menât, Menâf, Baal ve Lât isimlerinin Semûd kavmine ait kitâbelerde de geçtiği nakledilmektedir. Bkz. Ali, *el-Mufassal,* I, 331.

[1004] Taberî, *Târîh,* I, 226-227.

[1005] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 68; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 169. Semûd kavminin devenin bazı özelliklere sahip olmasını istedikleri nakledilmektedir. Bu özellikler arasında sırtının tüm renklerle kaplı olması, gözlerinin dev gibi parlak, sesinin gök gürültüsü gibi şiddetli, ayaklarının rüzgârdan daha hızlı, ön ayaklarının altın, arka bacaklarının gümüş, başının zümrüt, kulaklarının yakut ve sırtında ipeksi bir çadır olması yer almaktadır. Ayrıca onlar devenin sütünü anında vermesini, sütün yazın serin kışın ılık olmasını, sütün her hastalığı iyileştirmesini ve tüm fakirlerini zengin etmesini, devenin ismiyle çağrıldığı zaman her eve kendisinin gitmesini ve tüm boş kovaları sütle doldurmasını şart koşmuşlardır. Bkz. Weil, *Biblical Legends of The Mussulmans,* s. 63-64.

[1006] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 68; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 311.

[1007] Bulut, Halil İbrahim, "Mucizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri", *Usûl: İslâm Araştırmaları,* sayı: 9 (2008), s. 172, ss. 153-172.

Semûd kavminin mucize talepleri istedikleri şekilde gerçekleşmiştir. Bunun üzerine Hz. Sâlih, devenin serbestçe dolaşması, ona bir zarar vermemeleri gerektiği ve aksi takdirde azaba çarptırılacakları[1008] hususunda onları uyarmıştır. Ayrıca sularını deveyle nöbetleşe kullanmaları gerektiğini[1009] de belirtmiştir. Onlar ihtiyaç duydukları suyu kendi günlerinde tedarik etmiş, deveninkinde ise sütünden faydalanmışlardır.[1010] Devenin mucizevî yönüyle ilgili farklı görüşler mevcuttur. Müfessirlere göre devenin kayanın içinden çıkması yani herhangi bir doğum olmaksızın bir defada yaratılması, yavrulamasının yakın olması, diğer dişi develere benzemeyecek kadar büyük olması, tüm kavme yetecek kadar süt vermesi ve su içme gününe sahip olması[1011] gibi özellikleri onun mucize olduğunu göstermektedir.

Öncellikle şunu belirtmek gerekir ki Ehl-i Sünnet âlimlerine göre bir olayın mucize olabilmesi için ilahî bir fiil olması, hârikulâde şekilde zuhur etmesi, nübüvvet iddiası ve tehaddi (meydan okuma) ile birlikte olması, iddiaya uygun meydana gelmesi, peygamberin elinde ve onu yalanlamayacak bir tarzda vuku bulması[1012] gerekmektedir. Bu şartlara göre dişi devenin mucizevîliği izahtan varestedir. Müfessirlerin dile getirdiği hususların ise insanların onun mucize olduğunu anlamalarına yönelik olduğu söylenebilir. Devenin Arapların hayatındaki öneminden dolayı Semûd kavmi onu her yönüyle tanımaktadır. Diğer bir ifadeyle günlük su ihtiyacı ve süt verme kapasitesini bilmektedirler. Devenin kavmin tüm suyunu içmesi ve tamamına yetecek kadar süt vermesi de insanlar nezdinde mucizeliğinin anlaşılmasında etkili olabilir.[1013]

Devenin yaratılışından uzun süre sonra, kavmin önderleri bolca suya sahip olmak ve rahatlarına kavuşmak için deveyi kesmeye karar vermişlerdir.[1014] Aslında Hz. Sâlih bu durumu

---

[1008] A'râf 7/73; Hûd 11/64.

[1009] Şuarâ 26/155; Kamer 54/28. Devenin dokunulmaz kılındığı ve su hakkının ihlal edilmemesi gerektiğine Şems 91/13. âyette de değinilmiştir.

[1010] Taberî, *Târîh*, I, 228; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 68; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 312. Deve kendine ait olan günde kavmin tüm suyunu içerdi. Bkz. Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 66-67; XX, 95. Hûd 11/64. âyette "**ناقة الله** (Allah'ın devesi)" ifadesinin kullanılması Allah'ın kudretiyle harikulade yaratılmasına hamledilmiştir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII, 113.

[1011] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV, 169-170, XVIII, 20; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XII, 248; İbn Âdil, *el-Lübâb*, X, 514-515.

[1012] Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-Fark beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Nârencât,* nşr. Eb Ritşird (Richard) Yusuf Makârisî el-Yesûî, Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut 1958, s. 45-46; Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf,* thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, VIII, 246-248; Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm,* Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs., s. 339-340.

[1013] Bulut, "Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Sâlih'in Deve Mûcizesi", s. 147. Günümüz araştırmalarında Hz. Sâlih'in devesinin mucize olmadığına dair görüş belirtenler de mevcuttur. Bkz. Palabıyık, Dindi, "Deve ile İlgili Bir Kült'ün Mucizeye Dönüştürülmesi: Hz. Sâlih'in Devesi Örneği", s. 164-175.

[1014] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 312. Araplar arasında meydana gelen savaş ve kan davalarının en önde gelen sebeplerinden birinin su olması devenin öldürülmesi hususunda bir fikir vermektedir. Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 57.

onlara önceden haber vermiş ve onlar da bu konuda söz vermişlerdir. Hz. Sâlih yakın zamanda deveyi kesecek bir çocuğun doğacağını söylemiş, kavmi çocuğun özelliklerini sormuş ve onu öldürmeye karar vermişlerdir. Hz. Sâlih, onun kumral saçlı ve mavi gözlü olacağını haber vermiştir. Bu çocuk şehirdeki aziz ve nüfuzlu iki ihtiyarın çocuklarının evlenmesiyle dünya gelmiştir. Deveyi kesecek kişinin kimliğinin açıklanmasıyla ebe ve zabıta memurlarından oluşan bir grup doğan her erkek çocuğu öldürmüştür. Ancak zikredilen çocuğun öldürülmesine dedeleri, "Gerekirse biz kendimiz öldürürüz!" diyerek müsaade etmemişlerdir.[1015]

Devenin öldürülmesine dair pek çok rivayet mevcuttur. Bunlardan biri, Kudâr b. Sâlif'in su hakkının deveye ait olduğu bir günde arkadaşlarıyla içmesi sebebiyle şaraplarına katacak su bulamamalarıdır.[1016] Bir diğer rivayete göre Katâm ve Kabâl/Kubâl adlı iki ahlâksız kadın vardır. Kudâr Katâm'a, Misda' ise Kabâl'a âşıktır ve birbirleriyle gizlice buluşmaktadırlar. Onlar sevgililerine "Deveyi öldürmediğiniz takdirde bir daha sizinle buluşmayacağız!" diyerek onlardan deveyi öldürmelerini istemişlerdir.[1017] Benzer bir rivayete göre de Uneyze ve Sadûf adlı iki müşrik kadın vardır. Yaşlı ve zengin Uneyze'nin güzel kızları vardır. Sadûf ise zengin ve gençtir. Uneyze deveyi öldürmesi karşılığında Kudâr'a istediği kızını vereceğine dair söz vermiş; Sadûf ise Misda''a hem kendisiyle birlikte olmayı hem de çokça mal vermeyi vaad etmiştir.[1018]

Devenin öldürülmesine dair rivayetlerin sıhhatini tespit edememekle birlikte, söyleyebileceğimiz husus pek çok müfessir tarafından da belirtildiği üzere devenin Kudâr b. Sâlif tarafından öldürüldüğüdür.[1019] Yine Neml 27/48. âyette memlekette dirlik düzen bırakmayan dokuz kişilik bir çeteden bahsedilmesi ve onların isimlerini zikreden müfessirlerin ortak bir şekilde Kudâr'a[1020] yer vermesi, onun çetenin elebaşısı olmasına hamledilebilir. Aynı

[1015] Taberî, *Târîh,* I, 228. İbnü'l-Esîr de olayı aynı şekilde anlatmış, ancak çocukların öldürülmediğini ebelerin sadece çocuğun belirtilen özelliklere sahip olup olmadığını kontrol ettiğini zikretmiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 68-69.

[1016] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 69-70; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 169.

[1017] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 70. İsimler zikredilmeksizin aynı olay, Hz. Sâlih'e hasedi olan Melkâ ismindeki kadın hükümdar tarafından sevgilileri olan iki kadına emri olarak da anlatılmaktadır. Bkz. Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* IX, 270-271.

[1018] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* X, 289-291; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* IV, 253-254. Kralın kardeşi Shihab da deveyi öldüren kişiyi kızı Ranjan ile evlendireceğine dair söz vermiştir. Kadbar isminde genç bir adam bu kızı uzun süre sevmiş, fakat kur yapmaya cesaret edememiştir. Bkz. Weil, *Biblical Legends of The Mussulmans,* s. 66.

[1019] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXI, 196; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 183; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* I, 582. Hz. Peygamber'in deveyi Ebi Zem'a gibi kavmi nezdinde güçlü kudretli birinin kestiğini söylediği rivayet edilmiştir. Bkz. İbn Hanbel, *Müsned,* XXVI, 160; Buhârî, "Ehâdîsü'l-Enbiyâ" 17, "Tefsîr" 91; Müslim, "Kitâbü'l-Cennet" 49.

[1020] Mukâtil, *Tefsîr,* IV, 714; İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber,* tsh. Ilse Lichtenstädter, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut trs., s. 357; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VII, 216; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 219; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VI, 170; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 785.

zamanda, Kudâr Araplar nezdinde darb-ı meseldir ve "**أشأم من قدار** (Kudâr'dan daha uğursuz)" tabirini kullanmaktadır[1021] Devenin katledilmesi Kamer 54/29. âyette "**فعقر**" tekil; A'râf 7/77, Hûd 11/65, Şuarâ 26/157 ve Şems 91/14. âyette ise "**فعقروها**" çoğul kullanılmaktadır. Çoğul zikredilmesi bu meselede müşavere edilmesiyle; tekil kullanım ise birinin bu işi üstlenmesiyle irtibatlandırılmaktadır.[1022]

Hz. Sâlih, deveye herhangi bir zararları dokunduğu takdirde elemli bir azaba çarptırılacaklarına dair kavmini uyarmıştır.[1023] Buna rağmen, onlar deveyi katletmiştir. Sadece bununla da kalmamış ve Hz. Sâlih'i de ortadan kaldırmaya teşebbüs etmişlerdir. Nitekim Neml 27/49-50. âyetlerde bu hâdiseye işaret edilmektedir. Hz. Sâlih'e suikast girişimine dair rivayetler hâdisenin devenin öldürülmesinden önce ve sonra olmasına göre değişmektedir. İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr gibi âlimlere göre hâdise, devenin katledilmesinden sonra meydana gelmiştir.[1024]

Söz konusu rivayetlere göre Hz. Sâlih, gecelerini şehirde değil kendisine nispet edilen "Mescidü Sâlih"de geçirmektedir.[1025] Dokuz kişilik çete, "Gelin, Sâlih'i öldürelim. Tehdidinde haklıysa da haksızsa da onu bir an önce öldürmüş oluruz." diyerek onu öldürmeye karar vermiştir. Bunun üzerine Hz. Sâlih'in olduğu yere gelmiş, fakat melekler tarafından atılan taşlarla ölmüşlerdir. Plandan haberli bazıları, onların helâk olduğunu görünce Hz. Sâlih'i öldürmek istemiş, ancak Hz. Sâlih'in aşiretinden bazıları bu duruma engel olmuştur.[1026] Benzer bir rivayete göre ise onlar, "Azap tehdidinde yalan söylüyorsa onu öldürerek hak etttiğini yapmış oluruz. Doğru söylüyorsa kendimiz ölmeden önce onu öldürerek yüreğimize su serpmiş oluruz!" demiştir.[1027]

Hâdisenin devenin katlinden önce olduğuna dair rivayete göre ise Hz. Sâlih deveyi öldürecek kişinin vasıflarından bahsedince, kavmi tek bir çocuk dışında hepsini öldürmüştür. Sağ kalan çocuğun büyüdüğünü görenler pişman olmuş ve Hz. Sâlih'i öldürmeye karar vermiştir. Planlarına göre gündüz yolculuğa çıkar gibi şehirden ayrılacak, gece onu öldüreceklerdi ve böylece halk da kendilerinden şüphelenmeyecekti.[1028] Hz. Sâlih'e

---

[1021] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXI, 195.
[1022] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* IV, 482-483. Aynı zamanda bu işi üstlenen tek bir kişiyken, çoğul formun zikredilmesi tüm kavmin bu işe razı olması şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* I, 231; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 371; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XII, 317; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* I, 582; İbn Cüzey, *et-Teshîl,* II, 74.
[1023] A'râf 7/73; Hûd 11/64; Şuarâ 26/156.
[1024] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 69; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 312.
[1025] Taberî, *Târîh,* I, 229; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 69.
[1026] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 69; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXI, 197.
[1027] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 316.
[1028] Taberî, *Târîh,* I, 230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 69; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 169.

suikastlerinin keyfiyetine dair bir rivayet, onu öldürmek için kılıçlarını çektiklerinde melekler tarafından taşlanarak öldükleridir.[1029] Diğeri ise yakın bir mağarada saklandıkları esnada bir kaya parçasının üzerlerine yıkıldığı ve bu şekilde can verdikleridir.[1030] Rivayetlerden de anlaşılacağı üzere Hz. Sâlih'e suikast girişimleri başarısız olmuş ve bu durum pek çok müfessir tarafından "مكر الله (Allah'ın tuzağı)" olarak yorumlanmıştır.[1031]

Bu meselede ilk rivayetin daha muteber olduğu ifade edilebilir. Çünkü Neml 27/48-49. âyetlerde Hz. Sâlih'i öldürme teşebbüsünü dokuz kişilik çetenin planladığı haber verilmektedir. Kurtubî ise söz konusu çetenin Semûd kavminin en ileri gelen ve en zengin kişilerinden oluştuğunu belirtmektedir.[1032]

Devenin katledildiği Hz. Sâlih'e haber verildiğinde olay yerine gitmiştir. Oradakiler "Bunu biz yapmadık." diye özür dilemeye başlayınca Hz. Sâlih, "Yavrusunu yakalayabilirseniz belki azaptan kurtulursunuz!" demiştir. Ancak yavru, annesinin halini görünce dağa kaçmış ve onu yakalayamamışlardır. Daha sonra yavrunun şiddetli bir sesle ağladığına ve üç defa böğürdüğüne şahit olan Hz. Sâlih, onun her böğürüşünün bir güne denk olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda Hûd 11/65. âyette de buyrulduğu üzere üç günlük ömürleri kalmıştır.[1033]

Diğer taraftan Hz. Sâlih'in haberine göre azabın alâmeti ilk gün yüzlerinin sapsarı, ikinci gün kıpkırmızı ve üçüncü gün simsiyah olmasıdır. Bu durum aynen gerçekleşmiş ve tedirginlikle azabı beklemişlerdir. Dördüncü günün sabahında şiddetli bir gök gürültüsü işitmiş, sesin etkisiyle kalpleri ve göğüsleri parçalanarak helâk olmuşlardır.[1034] Rivayetlere göre bu azaptan iki kişi kurtulmuştur. Bunlardan biri azap esnasında Harem (Kâbe)'de bulunan Ebû Rigâl,[1035] diğeri de Hz. Sâlih'e aşırı düşman kötürüm cariye Kelbe'dir. Azabı görünce hızla koşmaya başladığı, bir Arap kabilesine uğrayarak gördüklerini anlattığı, onlardan su istediği ve suyu içince de öldüğü nakledilmektedir.[1036]

[1029] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VIII, 123; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 220; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, VI, 170.
[1030] Mukâtil, *Tefsîr,* III, 312; Taberî, *Târîh,* I, 230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 69; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 169.
[1031] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VIII, 123; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 220; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 786; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 203.
[1032] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 182.
[1033] Taberî, *Târîh,* I, 230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 316.
[1034] Taberî, *Târîh,* I, 230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 316.
[1035] Taberî, *Târîh,* I, 231. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber Tâif'e giderken bir kabre uğradı. "Bu Ebû Rigâl'in kabridir. Allah'ın hareminde bulunduğundan azaptan kurtuldu. Fakat haremden çıkınca kavmi gibi o da helâk oldu. Buraya defnedildi. Kendisiyle birlikte altından bir dal da gömüldü. Kabri açarsanız onu bulursunuz." buyurdu. Kabri açtılar ve söz konusu dalı çıkardılar. Bkz. Ebû Dâvûd, "el-Harâc ve'l-Fey ve'l-İmâre" 41. Benzer rivayet için bkz. İbn Balabân, *el-İhsân,* XIV, 79. Bu kişinin adının Ebû Ramhan olduğu da nakledilmektedir. Bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* II, 381.
[1036] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 316-317.

Semûd kavminin başına gelen azap, A'râf 7/78. âyette "**رجفة**"; Hûd 11/67, Hicr 15/83. ve Kamer 54/31. âyette "**صيحة**"; Fussilet 41/17. ve Zâriyât 51/44. âyette "**صاعقة**" ve Hâkka 69/5. âyette "**طاغية**" olarak zikredilmektedir. Râzî'nin aktardığına göre bir grup mülhid aynı hâdisenin farklı lafızlarla anlatılmasının tenakuz olduğunu iddia ederek ilgili âyetleri tenkid etmektedir.[1037] Hem bu sebeple hem de aynı ifadelerin diğer kıssalarda da geçmesinden dolayı söz konusu tabirlerin açıklamasına detaylıca yer vereceğiz.

Racfe, şiddetli çarpışma,[1038] deprem[1039] ve sayha[1040] gibi anlamlara gelmektedir. İbn Âşûr'a göre racfe, yerin düzensizliği ve sarsıntısıdır. Bu lafız hem rüzgâr ve gök gürültüsü gibi semâvî hem de deprem gibi arz kaynaklılar için ortak kullanılmaktadır.[1041] Sayha ise yüksek ses,[1042] azap[1043] ve sâika[1044] gibi anlamlara gelmektedir. Atâ'nın (ö. 114/732) görüşüne göre sayha ile Cebrail'in sayhası kastedilmektedir.[1045]

Sâika ise gök gürültüsünden şiddetli olaydır. Çünkü "**صعق** (şiddetli ses)" demektir.[1046] Râgıb el-İsfahânî'ye göre "**صاعقة**" ve "**صاقعة**" yakın anlamlıdır ve ikisi de şiddetin çokluğunu ifade etmektedir. Ancak **صقع** yerdeki, **صعق** ise gökteki cisimler için kullanılmaktadır.[1047] Sâika'yı Mervan b. Hakem (ö. 65/685) gökten bir sayha, Süddî ateş, İbn Cüreyc (ö. 150/767) ölüm[1048] ve İbn Cüzey Cibril'in sayhası[1049] olarak yorumlamaktadır. Ayrıca helâk eden tüm azaplar "sâika" olarak isimlendirilmektedir.[1050] Bu nitelendirmenin sebebi insanın duyması ve korkusundan bilincini kaybetmesidir.[1051] Tâğiye ise tuğyan anlamındadır.[1052] Tuğyan, haddi aşmaktır. İsyanda haddi aşan her kişi "tâğî" olarak adlandırılmaktadır.[1053] Tâğiyeyi Mücâhid kavmin günahları, Katâde sayha, Kelbî (ö. 146/763) sâika, İbn Zeyd ise devenin kesilmesi

---

[1037] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 173.
[1038] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 196; Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed, *'Umdetü'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz,* thk. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûr, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, II, 75.
[1039] Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* I, 384; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* II, 351; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* III, 49; Tûsî, *et-Tibyân,* IV, 454; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* III, 1595.
[1040] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* X, 302; Tûsî, *et-Tibyân,* IV, 454.
[1041] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* VIII, 227. İbn Âdil (ö. VII./XIV.) sayha ve racfe arasında bir çelişki olmadığını, sayhanın racfe sebebiyle meydana geldiğini düşünmektedir. Bkz. İbn Âdil, *el-Lübâb,* XV, 353.
[1042] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 276.
[1043] Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* II, 197.
[1044] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XII, 115.
[1045] Mukâtil, *Tefsîr,* II, 435; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* IV, 187; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 1067; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* II, 71.
[1046] İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* III, 285.
[1047] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 284.
[1048] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* V, 175.
[1049] İbn Cüzey, *et-Teshîl,* IV, 131.
[1050] Vâhidî, *el-Vasît,* IV, 179; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* III, 378; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît,* III, 246; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* V, 97.
[1051] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* V, 175.
[1052] Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz,* II, 407.
[1053] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır,* s. 413.

olarak yorumlamaktadır.[1054] Bununla birlikte, sâika ve sayhaya da bilinen hali aşmasından dolayı "tâğiye" denilmektedir.[1055]

Sonuç olarak, azapla ilgili lafızların birbirinin yerine kullanıldığı ve yakın anlamlı oldukları görülmektedir. Leys'e (ö. 175/791) göre bu kelimeler bir kavmin başına gelen tüm azapları ifade etmektedir. Bu mesele hakkında hem erken dönem müfessirlerinden Mâtürîdî hem de son dönemden İbn Âşûr, bu ifadelerin birbirinin yerine kullanıldıklarını belirtmektedir. Örneğin Mâtürîdî, zikredilen âyetlerin hepsinde Semûd kıssasının aynı şekilde anlatıldığından hareketle, bu lafızların da aynı anlama gelebileceğini düşünmektedir. Ona göre lafızlarda ihtilaf edilse de hepsi azaptan ibarettir.[1056] İbn Âşûr ise Kamer 54/31. âyette geçen sayhayı, sâika olarak yorumlamakta ve ondan A'râf 7/78. âyette racfe, Hâkka 69/5. âyette ise tâğiye olarak söz edildiğini belirtmektedir.[1057] Dolayısıyla racfe, sayha, sâika ve tâğiye lafızlarının birbirine yakın anlamlar ifade ettiği söylenebilir. Aynı zamanda bu lafızlar, birbiri yerine de kullanılabilmektedir.

3.2.1. Ashâbü'r-Ress Semûd Kavmi İlişkisi

Furkân 25/38. ve Kâf 50/12. âyetlerde peygamberlerini yalanlayan ve bu yüzden de helâk edilen Ashâbü'r-Ress'ten bahsedilmektedir. Söz konusu kavmin tarihî kimlikleri ve helâk oluş keyfiyetleri bilinmemektedir. Ancak bu hususta pek çok yorum mevcuttur. Ress Mücâhid'e, İkrime'ye, Ferrâ'ya, Zeccâc'a ve İbn Ebî Zemenîn'e (ö. 399/1008) göre "kuyu";[1058] Ma'mer b. Müsennâ'ya göre ise "maden" anlamına gelmektedir.[1059]

Ebû Müslim el-İsfehânî ise Araplara göre ress kelimesinin "gömmek" anlamına geldiğini dile getirmektedir. Aynı zamanda buna "**حفر** (kazmak)" da denildiğini zikretmektedir. Yine Ebû Müslim, ölü için çukur kazılıp gömülmesi hakkında "**رس الميت**" tabirinin kullanıldığını aktarmakta ve tüm bu açıklamalardan sonra, ress kelimesini "kuyu" olarak izah

[1054] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* VI, 76.
[1055] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXIX, 116.
[1056] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* IV, 484.
[1057] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XVII, 202. Semûd kavminin azabına dair farklı lafızlar kullanılması meselesinde Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (ö. 322/934) yorumu da dikkat çekicidir. Ona göre tâğiye, canlı-cansız tüm varlıkların haddi aşması ve azgınlaşmasını ifade etmektedir. Racfe ise deprem anlamındadır. Deprem de normalin dışında bir hareketliliktir. Bu nedenle tâğiyenin çok şiddetli bir depremin vasfı olması kuvvetle muhtemeldir. Ona göre sâika genellikle depremi ifade etmektedir. Sayha ise depremin şiddetli sesine vurgu yapmaktadır. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 173.
[1058] İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz,* IV, 271.
[1059] Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân,* II, 75.

etmektedir.[1060] Diğer taraftan Arapların kuyu, kabir vs. gibi kazılan her şeyi "ress" olarak isimlendirdikleri de nakledilmektedir.[1061] Ayrıca ressin Yemâme'de "melh" adında bir köy, Semûd kavminden bir topluluğun diyarı,[1062] Necran-Hadramut arasında bir yer[1063] olduğuna dair görüşler de mevcuttur.

Ashâbü'r-Ress'in tarihî kimliklerine dair pek çok rivayet nakledilmektedir. Bunları sıralayacak olursak;

(1) Hz. Şuayb, malları ve hayvanları bol putperest bir kavme gönderilmiştir. Onun tebliğine rağmen inat ve azgınlıkta ısrar eden bu kavim, kuyularının başında oldukları bir gün evleri yerin dibine geçirilmek suretiyle helâk edilmiştir.[1064]

(2) Ress, Feleccü'l-Yemâme'de bir köydür. Semûd kavminin bakıyyesi olan bu kavim peygamberlerini öldürdükleri için helâk edilmiştir.[1065]

(3) Ress, Antakya'dır. Çünkü Habîb en-Neccâr orada öldürülmüştür.[1066]

(4) Ashâbü'r-Ress, Ashâbü'l-Uhdûd'tur. Çünkü ress, uhdûdtur.[1067]

(5) Hz. Ali'nin rivayetine göre onlar çam ağacına tapan bir topluluktur. Yahuda'nın neslinden gönderilen peygamberleri onlara beddua etmiştir. Ağaç kuruyunca onu öldürmüş ve kuyuya atmışlardır. Siyah bir bulut önce onları gölgelendirmiş, sonra yakmıştır.[1068]

(6) Ress, nehir kıyısında bir yerleşim yeridir. Onlara Yahuda'nın neslinden bir peygamber gönderilmiştir. Kavmi tarafından yalanlanan bu peygamber, onlara beddua etmiştir.

[1060] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 82.
[1061] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVII, 453; Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VIII, 27; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VII, 139.
[1062] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 68.
[1063] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 145.
[1064] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VIII, 27; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 28; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz,* IV, 271. Taberî, Ashâbü'r-Ress ve Ashâbü'l-Eyke'nin iki ayrı kavim olduğunu, ancak bu iki kavme de Hz. Şuayb'ın gönderildiğini nakletmektedir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXI, 415-416.
[1065] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVII, 451; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 145; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* IV, 210-211; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 82; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VI, 457. Bazı âlimler, Ashâbü'r-Ress ile kastedilenin Semûd kavmi olduğunu ileri sürmekte ve Furkân 25/38. âyette Ashâbü'r-Ress'in Semûd'dan sonra zikredilmesini dikkate almaktadır. Bu durumun sıfatın sıfata atfı mesabesinde olduğunu belirtmektedirler. Söz konusu nedenlerden dolayı Ashâbü'r-Ress ile kastedilen Semûd kavmidir. Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn,* VIII, 483; İbn Kesîr, *Tefsîr,* X, 306; İbn Âdil, *el-Lübâb,* XIV, 533.
[1066] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* IV, 111; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VI, 84; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI, 90; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 82; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XV, 411; Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-Hisân,* V, 282.
[1067] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 82; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XV, 413.
[1068] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 82; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XV, 412.

Bunun üzerine onlar, peygamberlerini kuyuya atmışlardır. Allah şiddetli bir rüzgâr göndererek onları helâk etmiştir.[1069]

(7) Ashâbü'r-Ress, Azerbaycan'da bir kavimdir. Peygamberlerini öldürünce ağaçları ve ekinleri kurumuştur. Açlık ve susuzluktan ölmüşlerdir.[1070]

(8) Kendilerine gönderilen peygamberin etini yiyen bir kavimdir. Ayrıca onlar kadınlarına sihir yapan ilk kavimdir.[1071]

(9) Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'nin (ö. 108/726 [?]) rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kıyamet günü cennete ilk girecek kişi Abdülesved'dir. Kavmine gönderilen peygambere sadece kendisi inanmıştır. Halk, peygambere düşmanca davranmış ve onu kuyuya atmıştır. Geçimini odunculukla temin eden Abdülesved, kazancıyla yiyecek ve içecek satın alarak ona götürmüştür. Bir gün iş başındayken uykusu gelmiş ve yan üstü yedi sene uyumuştur. Uyanınca diğer tarafına dönmüş ve yedi sene daha uyumuştur. Uyandığında kuyuya gitmiş, ama kimseyi bulamamıştır. Çünkü kavmi peygamberi kuyudan çıkararak ona iman etmiştir."[1072]

(10) Ashâbü'r-Ress, Hanzala b. Safvân'ın kavmidir. Kendilerine Feth adındaki dağda yaşayan Anka kuşu musallat olmuştur. Bu kuş, çocuklarını yemektedir. Hanzala kuşa beddua edince yıldırım çarpmış, kavmi Hanzala'yı öldürmüş ve helâk edilmiştir.[1073]

Görüldüğü üzere bu meseleyle ilgili rivayetlerin çoğunda "kuyu" figürü bulunmaktadır. Bu kavmin Ashâbü'l-Uhdûd olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Burûc 85/5. âyette de belirtildiği üzere hendeklerin içi ateş doludur. Diğer rivayetler arasında ise birini diğerine tercih etmemizi gerektirecek yeterli bir bilgiye sahip değiliz.

Taberî'ye göre Ashâbü'r-Ress'in kimliğine dair en doğru görüş, onların kuyuya sahip bir kavim olduklarıdır.[1074] Ebû Müslim de rivayetlerden herhangi birini öne çıkarmamakta ve sadece onların helâk edilen bir kavim olduklarını beyan etmektedir.[1075] Râzî de Ebû Müslim'i

---

[1069] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI, 90; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 82-83. Sa'lebî bir öncekiyle bu rivayeti bir rivayet altında nakletmiştir. Ağaca ibadet etme şeklinden kuyuyu nasıl kazdıklarını betimleyici bir dille ve uzun uzadıya aktarmıştır. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VII, 135-136.

[1070] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XV, 412.

[1071] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 146; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI, 90.

[1072] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 454; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XV, 412-413; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 83. İbn Kesîr'e göre ilgili rivayette tuhaflık, belirsizlik ve muhtemelen idrâc (ekleme) vardır. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr,* X, 307. Müdrec, sened veya metninde aslında olmayan bir şey ilave edilen hadistir. Geniş bilgi için bkz. Efendioğlu, Mehmet, "Müdrec", *DİA,* İstanbul 2006, XXXI, ss. 474-475.

[1073] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VII, 134; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VI, 84; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI, 90; Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 82; Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-Hisân,* V, 282.

[1074] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 453.

[1075] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 82.

onaylamaktadır. İlgili rivayetlerden hiçbirinin Kur'ân âyetleriyle bilinen ve isnadı sağlam haberlerle desteklenmediğini beyan etmektedir. Ona göre gerçek olan tek şey, bu kavmin küfürleri sebebiyle helâk edildikleridir.[1076] Aynı zamanda Watt da resssin kuyu anlamına geldiğini, ancak buradan hareketle Ashâbü'r-Ress'in yerleşim yeri ve kimliğini tayin etmenin imkânsız olduğunu belirtmektedir.[1077]

Sonuç itibariyle, Ashâbü'r-Ress'in Semûd kavmiyle ilişkisini tespit edecek yeterli veriye sahip olmadığımız söylenebilir.

3.2.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı

Semûd kavmi de Mekke toplumuyla pek çok açıdan benzer özellikler göstermektedir. Her iki toplum da atalarının dinine[1078] bağlılık göstermekte ve putlara tapmaktadır. Hem Hz. Sâlih hem de Hz. Peygamber kavimlerine tevhid inancını tebliğ etmiştir. Onların tebliği karşısında Neml 27/45. âyette belirtildiği üzere kavimleri birbirine düşman iki gruba ayrılmıştır. Yine her iki toplumun da önde gelen kâfirleri diğer bir deyişle mele' grubu peygamberlere karşı çıkmıştır.[1079] Hûd 11/62. âyette Hz. Sâlih'in tebliğine karşı kavminin inkârından söz edilmektedir. İlgili âyette Semûd kavminin *"Ey Sâlih! Sen bugüne kadar aramızda kendisine ümit bağlanan, aklı başında biriydin. Şimdi sana ne oldu da atalarımızın öteden beri tapındıkları tanrılara tapmaktan bizi men etmeye çalışıyorsun?! Doğrusu, bizi kabule davet ettiğin inancın aslı-esası hakkında ciddi şüphelerimiz var."* diyerek Hz. Sâlih'e karşı çıktıkları ve alay ettikleri bildirilmektedir.

Hz. Peygamber'e karşı çıkanlar dinî ve sermaye kurumlarına mensup din adamları ile zengin ve soylulardan müteşekkil nüfuzlu kişilerdir.[1080] Söz konusu kişiler sadece peygamberlere karşı çıkmakla kalmamış, aynı zamanda müminlerle alay etmişlerdir. Nitekim A'râf 7/75. âyette Semûd kavmininin önde gelen kâfirlerinin/mele' toplumun zayıf ve güçsüz müminleriyle *"Sahi siz, Sâlih'in peygamber olarak gönderildiğine ciddi ciddi inanıyor musunuz?!"* diye alay ettikleri haber verilmektedir. Benzer durum Mekkeli müşrikler için de

[1076] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIV, 83.
[1077] Watt, W. Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'an,* Edinburgh University Press, Edinburgh 1970, s. 129.
[1078] Semûd kavmi için bkz. Hûd 11/62. Müşrikler için bkz. En'âm 6/148; Enbiyâ 21/53; Lokman 31/21; Saffât 37/69-70; Sâd 38/7; Zuhrûf 43/23.
[1079] Semûd kavmi için bkz. A'râf 7/75. Müşrikler için bkz. Sâd 38/6.
[1080] Kılınçlı, *Nüzul Sürecinde Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri -Mekke Dönemi-*, s. 160.

geçerlidir. Nitekim onlar da müminlerin yanından geçerken onlara güler ve kaş-göz işaretiyle onlarla alay ederlerdi.[1081]

Semûd kavmi ve Mekke toplumunun ortak özelliklerinden bir diğeri de memleketlerinde güven içinde yaşamalarıdır.[1082] Onlardan Allah'ın verdiği bu nimetlere nankörlük etmemeleri ve tevhid inancını benimsemeleri istenmiştir. Ancak bu nimetlere rağmen onlar inkârlarında ısrar etmişlerdir. Her iki kavmin de ortak özelliklere sahip olması hem kıssa-sîret irtibatı hem de kıssanın muhataba mesajı bakımından önem arz etmektedir.

Mekke döneminde en çok tekrarlanan kıssalardan biri de budur. Diğer kıssalardan farklı olarak bu kıssada müşriklerin mucize taleplerine karşılık verildiği zikredilmektedir. Bu dişi deve mucizesidir. Ancak istedikleri mucizenin gerçekleşmesine rağmen Semûd kavmi, inkârlarından vazgeçmemiş ve helâk edilmişlerdir.

Müfessirler bu kıssayı da sîretle irtibatlandırmıştır. Nitekim Hz. Sâlih'e suikast girişiminden bahseden Neml 27/49-50. âyetleri İbn Âşûr ve Mevdûdî Hz. Peygamber'in sîretiyle ilişkilendirmiştir. İbn Âşûr, Neml sûresinin müşriklerin Hz. Peygamber'e saldırmak için müzakere ettikleri bir dönemde nâzil olduğu kanaatindedir ve bu müzakerenin Enfâl 8/30. âyette aktarıldığını ifade etmektedir.[1083] İlgili âyet mealen şöyledir: *"[Ey Peygamber!] Vaktiyle müşrikler seni derdest etmek yahut öldürmek veyahut seni yurdundan sürgün etmek için birtakım planlar yapıyorlardı. Onlar bir yandan bu tür planlar yaparken Allah da diğer yandan planlarını bozuyordu. Kötü hesap ve planları boşa çıkarmada Allah'ın üzerine yoktur."* İbn Âşûr, Allah'ın bu müzakereyi yapan müşriklere Hz. Salih'in kavmindeki topluluğun suikast planını, onların tuzaklarını ve âkıbetlerini örnek verdiğini zikretmektedir.[1084]

Mevdûdî, Neml sûresinin konu ve üslûp açısından Mekke döneminin ortalarında inen sûrelere çok benzediğini açıklamaktadır.[1085] Ancak o ilgili âyetleri, Mekke ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'i öldürmek için düzenledikleri bir komplo olarak yorumlamaktadır. Mevdûdî, müşriklerin benzer bir komployu Hz. Peygamber'in hicreti esnasında da düzenledikleri kanaatindedir. Müşrikler, her kabileden bir kişi olmak kaydıyla bir çete oluşturmayı kararlaştırmışlardır. Bu çete, hep beraber Hz. Peygamber'e saldıracak, onu öldürecek ve hangi kabilenin öldürdüğü belli olmayacaktır. Bu sayede Hâşimoğulları cinâyetin fâilini bulamayacak ve tüm kabilelerle savaşmayı göze alamayacaklarından intikama

[1081] Mutaffifîn 83/29-30.
[1082] Semûd kavmi için bkz. Şuarâ 26/146. Mekke toplumu için bkz. Ankebût 29/67; Tîn 95/3.
[1083] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XIX, 284
[1084] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XIX, 284.
[1085] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 85.

başvurmayacaklardır.[1086]

Siyer kaynaklarında da Mekkeli müşriklerin hicret öncesinde Hz. Peygamber'e suikast düzenlediği rivayet edilmektedir. İlgili rivayete göre müslümanların hicretine şahit olan müşrikler, daha sonra güçlenerek kendilerini mağlup etmelerinden korktuları için Hz. Peygamber'in de gitmesinden endişelenmişlerdir. Kureyş eşrâfı, bu meseleyi görüşmek için Dârünnedve'de toplanmıştır. Zincire vurmak ve sürgün etmek teklifleri reddedilmiştir. Sonra Ebû Cehil, her kabileden genç, yiğit, soylu delikanlılara keskin kılıçlar vermeyi ve Hz. Peygamber'i öldürmelerini teklif etmiştir. Bu sayede onun kanı tüm kabilelere dağılacak ve Abdümenaf oğulları tüm kabilelerle savaşmayı göze alamayacaklarından diyete razı olacaklardır. Bu teklif kabul edilmiştir. Cebrail, durumu Hz. Peygamber'e haber vermiştir. O da gece yatağında Hz. Ali'yi yatırmış, bir avuç toprağı kendisini öldürmek isteyenlerin başına saçmış ve Yâsîn 36/1-10. âyetleri okuyarak evden çıkmıştır.[1087] İbn Hişâm'ın naklettiğine göre bu hâdise üzerine Enfâl 8/30. âyet nâzil olmuştur.[1088]Daha önce belirttiğimiz üzere, İbn Âşûr da ilgili âyeti Hz. Peygamber'e suikast planıyla ilişkilendirmektedir.[1089]

Ra'd 13/42, İbrahim 14/46, Nahl 16/26 ve Mümin 40/5. âyetlerde geçmiş dönemdeki kâfirlerin de peygamberlerini bertaraf etmek için tuzaklar kurduğu ve cezalandırıldıkları bildirilmektedir. Zuhrûf 43/79. âyette ise müşriklerin Hz. Peygamber'i ortadan kaldırmaya kesin karar verdikleri haber verilmekte ve böyle bir durumda Hz. Peygamber'in korunacağı; müşriklerin ise cezalandırılacağı vurgulanmaktadır.

Taberî, Ebû Hayyân, Mevdûdî ve Derveze kıssanın mesajını vurgulamışlardır.[1090] Taberî, Neml 27/51. âyetteki "*Bak, işte tuzaklarının sonu nasıl oldu?!"* ifadesinin yorumunda müşriklere verilen mesajı açıklamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'den Semûd kavminin peygamberine ihanetinin sonucuna kalp gözüyle bakması istenmektedir. Onların kendilerine güvenlerinden, tuğyanlarından ve yalanlamalarından herhangi bir şey kalmadığına dikkat çekilmektedir. Bu, peygamberini yalanlayan ve ona karşı haddi aşan kişilere karşı Allah'ın sünnetidir. Ona göre burada Hz. Peygamber'den Kureyş'i uyarması talep edilmektedir. Bu uyarı, kendisini yalanlamalarından Semûd kavminin âkıbetine benzer bir âkıbete uğrayacaklarıdır.[1091]

[1086] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 124-125.
[1087] İbn Hişâm, *es-Sîre,* II, 124-127; İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I, 193-195.
[1088] İbn Hişâm, *es-Sîre,* II, 128.
[1089] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XIX, 284.
[1090] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVIII, 94; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VII, 78; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 80; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* III, 293.
[1091] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVIII, 94.

Ebû Hayyân, Semûd kavmi kıssasının Araplara ait bir kıssa olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, bu kıssa nüzûl dönemi Arapları tarafından bilinmektedir. Ebû Hayyân, bu kıssayla önceki Arap peygamberlerin de Allah'ın birliğine ve ona ibadete davet ettiği hususuna Kureyş'in ve Arapların dikkatinin çekildiğini dile getirmektedir. Bu şekilde onların putlara ibadet etmesinin sapkınlık olduğunu anlamaları hedeflenmektedir.[1092]

Mevdûdî ise *"[Ey Peygamber!] geçmiş zamanlarda müminlere zulmeden o kâfir orduların/halkların, Firavun ve Semûd halklarının acıklı âkıbetlerinden haberdarsın değil mi?!"* mealindeki Burûc 85/17-18. âyetlerin yorumunda kâfirlere Allah'ın yakalayışının çetinliğinin hatırlatıldığını ve onların uyarıldıklarını belirtmektedir. Ona göre burada müşriklerin Firavun ve Semûd halklarının sonlarına bakıp ibret almalarını amaçlanmaktadır.[1093] Derveze'ye göre bu kıssayla, Allah'ın yardımıyla kâfirlerin ezalarına ve entrikalarına maruz kalan müminlerle Hz. Peygamber'in teselli edilmektedir. Kâfirler ise Semûd kavminin âkıbetine benzer bir sonla uyarılmaktadır.[1094] Mevdûdî de müşriklerin kendi güç ve kuvvetlerine güvenmemeleri gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Firavun ve Semûd kavmi onlardan daha güçlüdür.[1095]

Nitekim A'râf 7/74, Şuarâ 26/147-149 ve Fecr 89/9. âyetler Semûd kavminin maddî ve bedenî güçleri ile refahlarına işaret etmektedir. İlgili âyetlerde kayaları yontarak evler yaptıkları, saraylar inşa ettikleri bildirilmektedir. Yine onların bağlarda, pınar başlarında, ekinler ve salkım saçak hurmalıklarda sefa sürdükleri haber verilmektedir. Ayrıca bu durumun kalıcı olmadığı hususunda da uyarılmaktadırlar. Zira Neml 27/52. âyette Semûd kavminin kâfirlikte direnmesinden dolayı bir zamanlar yaşadıkları yerde yellller estiği bildirilmektedir. Hûd 11/68. âyette de Semûd kavminin o diyarlarda sanki hiç yaşamamış gibi yok olup gittikleri haber verilmektedir.

Hûd 11/62. âyette Hz. Sâlih'in tebliğine karşı kavmi *"Ey Sâlih! Sen bugüne kadar aramızda kendisine ümit bağlanan, aklı başında biriydin…"* diyerek onunla alay etmektedir. Mevdûdî'nin yorumuna göre Kureyş de nübüvvetten önce Hz. Peygamber hakkında büyük umutlar beslemektedir. Onun büyük bir lider olacağını ve kendilerine çokça fayda sağlayacağını düşünmektedirler. Nübüvvetten sonra ise onun hakkında *"Ne kadar yazık! Şimdiye dek bunca iyi niteliklere sahip bu adam, bir büyünün etkisiyle sırf kendi kariyerini*

[1092] Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VII, 78.
[1093] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 80.
[1094] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* III, 293.
[1095] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 80.

sarsmakla kalmıyor, aynı zamanda umutlarımızı da berheva ediyor." demeye başlamışlardır.[1096]

Müşriklerin peygamberlerle alay etmeleri ve sözlerindeki benzerlik bağlamında Kamer 54/25. ve Furkân 25/41. âyetler de zikredilebilir. Nitekim ilk âyette Semûd kavmi, *"hem sonra aramızda başka kimse yokmuş gibi vahye o mu mazhar olmuş?! Yoo! Gerçek şu ki o küstah bir yalancı!"* diyerek Hz. Sâlih ile hem alay etmiş hem de onu inkâr etmişlerdir. Diğer âyette ise müşrikler, *"Allah'ın bize peygamber olarak gönderdiği adam buymuş… Demek ki Allah bula bula ancak bunu bulmuş…"* sözleriyle Hz. Peygamber ile alay etmişlerdir. Zaten Fussilet 41/43. âyette Hz. Peygamber'e yöneltilen ithamların önceki peygamberlerden farklı olmadığı vurgulanmaktadır.

Şuarâ 26/141-158. âyetlerde anlatılan Semûd kavmi kıssasında Hz. Sâlih'in tebliği, kavminin kendisiyle alay etmesi, mucize talepleri, Hz. Sâlih'in dişi deve mucizesi, kavminin deveyi katletmesi ve bunun sonucunda da azaba çarptırıldıkları haber verilmektedir. Derveze, Şuarâ 26/153-154. âyette kavminin Hz. Sâlih hakkındaki "**مسحرين** (büyülenmişlik)" ve "beşer" söylemlerine dikkat çekmektedir. Bu kıssanın söz konusu sözlerle diğer sûrelerde anlatılanlardan farklılık arz ettiğini ifade etmektedir. Derveze, en can alıcı noktanın Hz. Sâlih ve Hz. Peygamber'in kavmi arasındaki benzerlikler olduğu kanaatindedir.[1097]

Derveze'nin de belirttiği gibi Semûd kavmi Hz. Sâlih'in nübüvvetini inkâr etmektedir. Onu itham etmek amacıyla onun hakkında "müsehharîn"[1098] ve "beşer"[1099] lafzını kullanmaktadırlar. Söz konusu bu ithamlar, Kureyş müşriklerininkiyle birebir örtüşmektedir.[1100] Mevdûdî de bu hususa dikkat çekmekte ve kâfirlerin zihin yapılarının,

---

[1096] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* II, 406-407.

[1097] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* III, 255-256. Şuarâ 26/153. âyette Hz. Sâlih'in 185. âyette ise Hz. Şuayb'ın kavmi kendilerini *"***مسحرين**" şeklinde itham etmiştir. Söz konusu lafızın "herkes gibi yiyip içen insan" ve "büyülenmiş" anlamlarına geldiği ifade edilmektedir. Erken dönem âlimlerinden Mukâtil, Ferrâ, Ma'mer b. Müsennâ, İbn Kuteybe ve Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ilk; İbn Ebî Hâtim ve Merâgî (1883-1952) ise ikinci anlamı kaydetmişlerdir. Taberî, Zeccâc, Mâtürîdî, Sa'lebî, Begavî, Zemahşerî, İbn Atıyye, İbnü'l-Cevzî, Râzî, Kurtubî, Beyzâvî, Nesefî, Ebû Hayyân, İbn Kesîr, Süyûtî ve Âlûsî her iki anlamı da zikretmişlerdir. Bunun yanı sıra Taberî, Sa'lebî ve İbn Atıyye ilk; Ebû Hayyân ve İbn Kesîr ise ikinci anlamı tercih etmiştir. İlgili âyetlerin bağlamı dikkate alındığında ilk anlamın daha muteber olduğu ifade edilebilir. Nitekim Şuarâ 26/154. âyette Hz. Sâlih'in 186. âyette ise Hz. Şuayb'ın kavmi kendilerini beşer olmakla itham etmiştir. Bkz. Karagöz, Mustafa, "Şuarâ Sûresi 153. ve 185. Âyetlerdeki Müsehharîn Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması", *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim],* cilt: 9, sayı: 1 (2011), s. 86-87, ss. 75-95.

[1098] Şuarâ 26/153.

[1099] Şuarâ 26/154; Kamer 54/24.

[1100] Yunus 10/2; Enbiyâ 21/3; Furkân 25/8; İsrâ 17/94; Sâd 38/4. Ayrıca Hz. Peygamber mecnunluk, kâhinlik ve şairlikle de itham edilmiştir. Bu ithamlar hakkında bilgi ve değerlendirme için bkz. Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 270-293.

tartışma biçimlerinin ve inanmamak için ileri sürdükleri bahanelerin tüm çağlarda aynı olduğunu belirtmektedir.[1101]

Bununla birlikte, Kur'ân'da beşer vasfının peygamber olmaya engel olmadığı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber hakkında Kehf 18/110. ve Fussilet 41/6. âyetlerde onun da kendileri gibi bir insan olduğu, ancak kendisine vahyedildiği bildirilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin de melek değil insan oldukları[1102] ve yeryüzü sakinlerinin melek olmaları durumunda peygamberlerin de onlardan seçileceği[1103] haber verilerek müşriklerin söz konusu ithamları geçersiz kılınmaktadır.

Hicr 15/51-84. âyetlerde Hz. İbrahim'in misafirleri, Hz. Lût, Eyke ve Hicr halkının kıssaları anlatılmaktadır. Hicr 15/85-86. âyetlerde ise kâinatın çok esaslı bir maksatla yaratıldığı, kıyametin gelip çatacağı haber verilmektedir. Yine Hz. Peygamber'e kavminin inkârcı ve alaycı tavırlarına aldırmaması ve sabretmesi öğütlenmektedir. Devamında ise Allah'ın herşeyi en mükemmel şekilde yaratmaya muktedir olduğu ve her şeyi hakkıyla bildiği buyrulmaktadır.

Hicr 15/85-86. âyetlerin yorumunda Râzî, kulların fiilleri meselesinde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerine yer vermektedir. Daha sonra ilgili âyetlerin kıssalarla münasebetini açıklamaktadır.[1104] Ona göre bu kıssaların Kur'ân'da zikredilmesinin amacı, Hz. Peygamber'in kavminin küstahlıklarına karşı sabra teşviktir. Çünkü geçmiş kavimlerin de Allah'ın peygamberlerine böyle kötü muamelelerde bulunduğunu dinlediğinde, Hz. Peygamber'in kavminin küstahlıklarına tahammül etmesi kolaylaşır. Allah geçmiş milletlere azap ettiğini açıklayınca Hz. Peygamber'e de *"Hiç şüphe yok ki kıyamet gelip çatacak."* buyurmuştur. Râzî'ye göre bu şu anlama gelmektedir: "Muhakkak ki Allah, düşmanlarından senin intikamını alacaktır. Senin iyiliklerinin ve onların kötülüklerinin karşılığını verecektir. Çünkü Allah, kâinatı hak, adalet ve insaf için yaratmıştır. Senin işini ihmal etmesi, O'nun hikmetine uygun düşmez."[1105] Görüldüğü üzere, Râzî kullarının fiillerine dair görüşlerini kıssalara dair mesaj üzerinden açıklamaktadır.

Daha önce zikrettiğimiz üzere, Semûd kavmi Hz. Sâlih'ten nübüvvetinin ispatına yönelik dişi bir deve istemiş ve bu talepleri yerine getirilmiştir. Benzer şekilde Mekkeli müşrikler de kendisine inanmak için Hz. Peygamber'den birtakım taleplerde bulunmuşlardır.

[1101] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 8.
[1102] Enbiyâ 21/7-8.
[1103] İsrâ 17/95.
[1104] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIX, 210.
[1105] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIX, 210.

Bunlar arasında topraktan pınarlar fışkırtması,[1106] hurma ağaçları ve asmalarla dolu bahçelere sahip olması ve o bahçelerin içinden dereler akıtması,[1107] altından bir ev inşa etmesi veya hazineleri olması,[1108] önceki peygamberlere verilen hissî mucizelerin ona da verilmesi,[1109] gökyüzünü paramparça edip başlarına yıkması,[1110] Allah'ın kendileriyle konuşması,[1111] Allah'ı ve melekleri görmeyi,[1112] elçi olarak melekler gönderilerek[1113] onların kendisine eşlik etmeleri,[1114] gökyüzüne çıkarak yazılı bir metin/kitap getirmesi,[1115] peygamberler gibi kendilerine de vahiy gelmesi,[1116] [Safa tepesini altına dönüştürmesi][1117] gibi hususlar zikredilebilir. Müşriklerin söz konusu taleplerine mucizenin Allah'ın takdirinde[1118] olup peygamberlerin sadece uyarı görevi bulunduğu,[1119] kendilerinin mucize gerçekleşse dahi inanmayacakları[1120] ve bu durumda helâk olacakları,[1121] bu nedenle mucize değil hidayet istemeleri gerektiği[1122] şeklinde cevap verilmektedir.

Mekkeli müşriklerin mucize talepleri İsrâ 17/59. âyette Semûd kavmi üzerinden reddedilmektedir. İlgili âyette müşriklere mucize verilmemesi, geçmiş kavimlerin mucizeleri yalanlamasına bağlanmaktadır. Bu bağlamda Semûd kavmine mucize olarak gönderilen dişi deve zikredilmektedir. Ancak Semûd kavminin mucize sayesinde imana gelmek yerine deveyi katlettikleri haber verilmektedir. Râzî hem bu âyeti yorumlayarak Hz. Peygamber'in kavmine mucize verilmemesini açıklamakta hem de âyetin nüzûl sebebini aktarmaktadır. Ona göre Allah onlara bu karşı konulmaz mucizeleri gösterseydi ve onlar inkârlarında ısrar etselerdi, köklerini kazıyan bir azaba müstehak olurlardı. Ancak bu ümmete böyle bir azap câiz değildir. Çünkü Allah, gelecekte onların veya çocuklarının iman edeceğini en iyi bilendir. Bundan

[1106] İsrâ 17/90.
[1107] İsrâ 17/91. Benzer ifadeler için bkz. Furkân 25/8.
[1108] Hûd 11/12; İsrâ 17/92; Furkân 25/8.
[1109] Enbiyâ 21/5; Kasas 28/48.
[1110] İsrâ 17/92.
[1111] Bakara 2/118.
[1112] Allah'ı görme talepleri için bkz. İsrâ 17/92; Furkân 25/21. Melekleri görme talepleri için bkz. En'âm 6/8; Hicr 15/7; İsrâ 17/92.
[1113] Furkân 25/8.
[1114] Hûd 11/12; Furkân 25/7.
[1115] İsrâ 17/93. Benzer ifadeler için bkz. Müddessir 74/52; Yunus 10/15. Ehl-i kitab'ın da Hz. Peygamber'den aynı talepte bulunduğu Nisâ 4/153. âyette haber verilmektedir.
[1116] En'âm 6/124.
[1117] Yunus 10/20.
[1118] En'âm 6/37, 109; Yunus 10/20; Ankebût 29/50.
[1119] Ra'd 13/7.
[1120] En'âm 6/7, 109; Hicr 15/14-15; Enbiyâ 21/6.
[1121] En'âm 6/37.
[1122] Ra'd 13/27.

dolayı, Allah onların isteklerine cevap vermemiş ve karşı konulmaz mucizeler izhar etmemiştir.[1123]

Âyetin nüzûl sebebine dair yer verdiği rivayet ise şöyledir: "Mekkeliler Hz. Peygamber'den Safa tepesini altına dönüştürmesini ve arazilerini ekebilmek için dağları kaldırmasını talep etmişlerdir. O da bunu Allah'tan istemiş ve Allah 'İstersen bunu yaparım, ancak inkâr ederlerse onları helâk ederim.' buyurmuştur. Hz. Peygamber 'Bunu istemiyorum. Onlara mühlet ver.' demiş ve bu âyet nâzil olmuştur."[1124]

Mekkeli müşriklerin mucize talepleri İsrâ 17/59. âyetle reddedilmektedir. Kasas 28/48. âyette de benzer duruma işaret edilmektedir. İlgili âyette Mekkeli müşriklerin "Geçmişte Hz. Musa'ya verilen mucizeler neden Muhammed'e verilmedi?" demeleri üzerine, "İsrâiloğulları'nın onca mucizeye rağmen inkâr ettikleri ve Hz. Musa ile Harun'u sihirbazlıkla suçladıkları" bildirilmektedir. Ayrıca Mekkeli müşrikler mucize talepleri hususunda Tâ-Hâ 20/133. âyette *"Müşrikler, 'Muhammed, rabbinden bir mucize getirip gösterseydi ya!' diyorlar. Peki, geçmişteki vahiy metinlerindeki haberleri, yani daha önceki halkların mucize istedikleri ve o mucizeleri yalanlayınca helâk edildikleri gerçeğini anlatan Kur'ân gelmedi mi onlara?! [Böyleyken onlar hâlâ ne mucizesi istiyorlar?!]"* buyrularak ikaz edilmektedir.

Kamer 54/23-31. âyetlerde de Semûd kavmi kıssasına yer verilmektedir. İlgili âyetlerde Hz. Sâlih'in tebliği, kavminin inkârı, deve mucizesi, onu katletmeleri ve azaba çarptırıldıkları bildirilmektedir. Râzî, Kamer 54/1. âyette bahsedilen "İnşikâku'l-Kamer" hâdisesini Hz. Peygamber'in mucizesi bağlamında değerlendirmekte ve Kamer 54/27. âyetin yorumunda Hz. Sâlih'in ve Hz. Peygamber'in durumlarının birbirlerine çok benzemesinden dolayı Semûd kavmi kıssasının ayrıntılı zikredildiğini ifade etmektedir.[1125]

Ona göre bu durumun nedeni Hz. Sâlih'in diğer peygamberlerin mucizelerinden daha dikkat çekici bir mucize getirmesidir. Onun dişi deve mucizesi, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi ve Hz. Musa'nın asasının yılana dönüşmesinden daha dikkat çekicidir. Ancak Râzî, Hz. Peygamber'in daha harika bir mucize getirdiğini belirtmektedir. Bu da ayın yarılmasıdır. Çünkü müşrikler, "Hiç kimsenin göğe çıkıp ayı yarması mümkün değil" demekteydiler. Ayrıca onlara göre yeryüzündeki mucizeler, ortak özellikler taşıyan ve birbirinin şekline giren cisimlerdir. Fakat gök cisimleri, böyle değildir. Bu bakımdan Hz. Peygamber, müşriklerin hiçbir insanın güç yetiremeyeceğini bildikleri bir şeyi yapmıştır. Bundan dolayı, onun mucizesi

[1123] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XX, 235.
[1124] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XX, 235.
[1125] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIX, 53.

Hz. Sâlih'in mucizesinden daha kâmil ve önemlidir.[1126] Burada önem arz eden husus, Râzî'nin Semûd kavmine verilen mucizeyi Hz. Peygamber'in sîretiyle örtüştürmesidir. Bir başka önemli husus da Râzî'nin bu kıssadaki mucize bağlamında İsrâ 17/59. ve Kamer 54/27. âyetlerde müşriklerin mucize taleplerinin kabulüne dair farklı görüşler sergilemesidir.

Sonuç olarak, Semûd kavmi kıssası nüzûl dönemi Arapları tarafından bilinmektedir. Müfessirler kıssa-sîret ilişkisini müşriklerin Hz. Peygamber'e ithamları, mucize talepleri ve Hz. Peygamber'e suikast girişimi üzerinden kurmuşlardır. Kıssanın mesajı ise muhataba göre değişmektedir. Hz. Peygamber ve müminlere teselli; müşriklere ise bir ikazdır.

Nitekim Hz. Peygamber, önceki peygamberlerin de benzer ithamlara maruz kaldıkları, kendileriyle alay edildiği ve hepsinin kavmi tarafından bertaraf edilmeye çalıştığı noktasında teselli edilmektedir. Ayrıca kendisinden de onlar gibi kavminin eziyetlerine sabretmesi istenmektedir. Aynı şekilde, müminlere geçmiştekilerin de benzer sıkıntılarla karşılaştıkları ve sabretmeleri gerektiği öğütlenmektedir. Müşrikler ise geçmişte kendilerinden daha güçlü oldukları halde inkârda ısrar edenlerin başına gelen azabın kendilerini de yakalayacağı hatırlatılarak ihtar edilmektedir.

3.3. Medyen/Eyke Halkı Kıssası

Hz. Şuayb'ın kavmi Medyen/Eyke halkı kıssası Kur'ân'da A'râf, Tevbe, Hûd, Hac ve Ankebût sûrelerinde Medyen/Ashâb-ı Medyen;[1127] Hicr, Şuarâ, Sâd ve Kâf sûrelerinde Ashâbü'l-Eyke[1128] şeklinde nitelendirilerek anlatılmaktadır. A'râf, Hûd ve Şuarâ sûresinde Medyen/Eyke halkının peygamberleri Hz. Şuayb'la diyalogları ve sonrasında helâk edildiklerinden bahsedilmektedir. Bu bağlamda A'râf sûresinde Hz. Şuayb'ın kavmini tevhide davet ettiği, ticaretlerinde adaletli olmalarını öğütlediği, kavmin önde gelen kâfirlerinin Hz. Şuayb'la ona inanları sürgünle tehdit ettikleri ve helâk edildikleri bildirilmektedir.[1129]

Bunun yanı sıra Hûd sûresinde Hz. Şuayb'ın tevhid ve ticaret ahlâkına karşı çıkmışlardır. Hatta "*Atalarımızın öteden beri tapındığı putlardan ve/veya mallarımızı dilediğimiz gibi alıp satmaktan vazgeçmemiz gerektiğini sana dinin/ibadetin mi emrediyor?! Meğer sen ne kadar da akıllı, uslu bir adammışsın (!)"* diyerek onunla alay etmişlerdir.[1130]

[1126] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, 53.
[1127] A'râf 7/85-93; Tevbe 9/70; Hûd 11/84-95; Hac 22/44; Ankebût 29/36-37.
[1128] Hicr 15/78-79; Şuarâ 26/176-190; Sâd 38/13-14; Kâf 50/14.
[1129] A'râf 7/85-93.
[1130] Hûd 11/87.

Yine Hûd sûresinde kabilesinin hatrı olmasa Hz. Şuayb'ı linç edebilecekleri hususunda tehdit etmişlerdir.[1131] Tevbe, Hicr, Hac, Ankebût, Sâd ve Kâf sûrelerinde ise sadece helâk edildikleri haber verilmektedir.[1132] Hicr 15/79. âyette Eyke halkının yaşadığı şehre ait kalıntıların bugün hala gözler önünde olduğu burulmaktadır.

Medyenlilere/Eykelilere gönderilen Hz. Şuayb'ın soyu, adı ve Hz. Musa ile akrabalığı hakkında farklı rivayetler nakledilmektedir. İbn Sa'd (ö. 230/845) ve İbn Habîb (ö. 245/860) Hz. Şuayb'ın Hz. İbrahim'in neslinden geldiğini düşünmektedirler. Nesebini ise Şuayb b. Yevbeb b. Ayfâ b. Medyen b. İbrahim[1133] olarak kaydetmektedirler. Hz. Şuayb'ın Hz. İbrahim'in değil, ona inanan ve kendisiyle Şam'a gidenlerden birinin neslinden geldiğine dair görüşler de mevcuttur.[1134]

Yine babasının adı Mikâil/Mikyel,[1135] Nüveyb/Nüveyt[1136] olarak zikredilmekte ve Hz. Şuayb'ın Hz. Lût'un kızının oğlu yahut torunu olduğu da aktarılmaktadır.[1137] İbn Abdülber (ö. 463/1071) Seleme b. Saîd el-Anezî'nin kabilesi hakkında "Kendilerine saldırılan ama muzaffer olan Aneze ne güzel bir kabiledir. Onlar Hz. Şuayb'ın kavmi, Hz. Musa'nın hahamlarıdır." şeklindeki merfû rivayete yer vermektedir. Ancak bu rivayetin Seleme'nin oğlu dışında kimseden nakledilmediğini de eklemektedir.[1138] İbn Kesîr, bu rivayetin sahih olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Hz. Şuayb ve Hz. Musa Aneze b. Esed b. Rebia b. Nizâr b. Maad b. Adnan'ın soyundan gelmemektedir. Yine aralarındaki zaman farkı da bu duruma engeldir.[1139]

Makrîzî'ye göre Medyen Cüzâm'ın yerleşim yeridir. Nesebi Cüzâm b. Adî b. Hâris b. Mürre b. Udad b. Zeyd b. Amr b. Azîb b. Zeyd b. Kehlân şeklindedir. Hz. Şuayb, Cüzâm kökenli Benî Vâil ailesindendir. Makrîzî'nin aktardığına göre Cüzâmlı bir gruba Hz. Peygamber şöyle hitap etmektedir: "Selam size Şuayb'ın kavmi/torunları, Musa'nın kayınları. İçinizden biri Mesih ile evlen(ip ondan çocuk edin)medikçe kıyamet kopmaz."[1140]

[1131] Hûd 11/91.
[1132] Tevbe 9/70; Hicr 15/78-79; Hac 22/44; Ankebût 29/36-37; Sâd 38/13; Kâf 50/14.
[1133] İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I, 37; İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber,* s. 389.
[1134] İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif,* s. 41; Taberî, *Târîh,* I, 325; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh,* III, 75; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 119; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 428.
[1135] Taberî, *Târîh,* I, 325; Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 178; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 119; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 427; İbn Âdil, *el-Lübâb,* IX, 210.
[1136] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* I, 40; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 180; İbn Âdil, *el-Lübâb,* IX, 210.
[1137] İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif,* s. 41; Taberî, *Târîh,* I, 325; Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 178; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* I, 324; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 119; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 428.
[1138] İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb,* thk. Âdil Mürşid, Dâru'l-Alâm, Ürdün 2002, s. 306.
[1139] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 428.
[1140] Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbas) Takıyyüddîn, *el-Mevâ'iz vel-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr,* thk. Muhammed Zeynehüm-Medîha Şarkâvî, I-III, Mektebetü Medlûbî, Kahire 1998, I, 528.

Cüzâmlılar, arim seli nedeniyle Yemen'i terk ederek Hicaz, Suriye ve Mısır arasındaki arazilere göçen bir kavimdir. Başlıca yerleşim yerleri, Amman, Maan, Tebük, Eyle, Vâdilkurâ, Ezruh, Medyen ve Gazze'dir. Onlar, Arabistan-Suriye-Mısır arasındaki ticaret yollarında kılavuzluk ve kervan muhafızlığı ile meşgul olurlardı.[1141] Dolayısıyla, Cüzâmlı gruba dair söz konusu rivayet doğru olmasa dahi, Cüzâmlılar ile Medyen/Eykelilerin yerleşim yeri ve uğraş alanları dikkate alındığında Hz. Şuayb'ın Cüzâmlılardan olması ihtimal dâhilindedir.

Şuayb isminin "**شعب** / şa'b (kabile/halk)" veya " **شعب** / şi'b (vadi/yol)"in ism-i tasgiri olduğuna dair görüşler mevcuttur.[1142] Ancak Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), peygamber isimlerine asla ism-i tasgir yapılamayacağını ve böyle söylenmemesinin edebe daha uygun olduğunu dile getirmektedir.[1143] Âlûsî de ismin aslının bu olduğunu beyan etmektedir.[1144]

Rivayete göre Hz. Şuayb'a bu ismin verilmesi, "Allah'ım! Beni milletim (şa'bî) içinde mübarek kıl." diye dua etmesindendir.[1145] Benzer bir rivayet ise şu şekildedir: "Hz. Şuayb'ın babası Medyen âlim ve zahidlerindendir. Babası onun naifliğini düşündükçe şöyle yakarırdı: 'Allah'ım! Medyen bölgesindeki halk ve kabileleri arttır. Oğlumu halkımda mübarek kıl.' Bir gün rüyasında 'Allah seni Medyen ehline mübarek kılmıştır. Oğlunu onlara nebi gönderecektir.' diye bir ses işitmiş ve oğluna Şuayb ismini vermiştir."[1146]

İslâm öncesi isimlerin listesini hazırlayan Harding'in çalışmasında Şuayb ismine dair bir kayıt yer almadığı belirtilmektedir.[1147] Bununla birlikte, bazı kaynaklarda Şuayb adının İbrâncada Yesrûn,[1148] Süryâncada Yetrûn[1149] olduğuna dair rivayetler mevcuttur. Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Şuayb'ın adı geçmemektedir. Ancak hem Eski Ahit'te[1150] hem de Kur'ân'da[1151] Hz. Musa'nın Medyen'e gitmesi, orada hayvanlarını sulamayı bekleyen iki kıza yardım etmesi ve bu kızlardan biriyle evlenmesi zikredilmektedir. İslâm kaynaklarında bu

---

[1141] Önkal, Ahmet, "Cüzâm (Benî Cüzâm)", *DİA,* İstanbul 1993, VIII, 149, ss. 149.
[1142] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* IX, 281.
[1143] Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn,* V, 376.
[1144] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* VII, 175.
[1145] İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif,* s. 41.
[1146] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIII, 145. Şuayb isminin Hubab'dan geliştirildiği de nakledilmektedir. Bkz. Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* II, 228.
[1147] Ümit, Mehmet, "Şuayb", *DİA,* İstanbul 2010, XXXIX, 222, ss. 222-223.
[1148] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* I, 324. Yesrûn kelimesinin varlıklı anlamında bir sıfat olduğu da öne sürülmektedir. Bkz. Ali Selâme, *Ehlü Medyen,* s. 157.
[1149] Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 178.
[1150] Çıkış 2: 18.
[1151] Kasas 28/22-28.

kızların babasının adı Şuayb,[1152] Yesrûn[1153] ve Yesrî[1154] olarak geçmektedir. Hasan-ı Basrî'den ise iki farklı yorum gelmektedir. Birine göre bu kişinin adı Şuayb'tır. Ancak bu kişi Hz. Şuayb değil o günkü sulak bölgenin sorumlusudur.[1155] Diğerine göre bu kişi Hz. Şuayb'ın dininden yani mümindir.[1156]

Zikredilen isimlerden Yesrûn'un Hz. Şuayb'ın yeğeni[1157] olduğu nakledilmekle birlikte, Kurtubî Yesrûn'un Hz. Şuayb olduğunu ve Hz. Musa'nın da Yesrûn'un kızıyla evlendiğini ifade etmektedir. Yine Kurtubî, çoğu kişiye göre kızların babasının Hz. Şuayb olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Hz. Şuayb'ın Medyen halkına gönderilmesinden bahseden A'râf 7/85. âyeti örnek vermekte ve bu durumun Kur'ân'ın zahirine uygun olduğunu savunmaktadır.[1158]

Nakledildiğine göre İbnü'l-İbrî (ö. 685/1286) de Hz. Şuayb'ın Yahudilerce Yesrûn olarak isimlendirildiğini dillendirmektedir. Ona göre Yahudilerin ıstılahında "kâhin" kelimesiyle "nebi" kastedilmektedir. Bu yüzden Yesrûn Hz. Şuayb'tır.[1159] Râzî, Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Mevdûdî gibi âlimler ise kızların babasının Hz. Şuayb olmadığını beyan etmektedir. Râzî, Kur'ân'da kızların babasının Hz. Şuayb olduğuna delalet eden herhangi bir şey olmadığını dile getirmektedir.[1160]

İbn Teymiyye, bu kişinin Ehl-i kitap tarafından hem Hz. Şuayb hem de peygamber olarak zikredilmediğini ifade etmekte; İbn Abbas ve diğer sahâbenin de Hz. Musa'nın kayınpederinin Hz. Şuayb olmadığını söylediklerini belirtmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye, Hz. Şuayb'ın Arap; Hz. Musa'nın ise İbrânî olmaları itibariyle birbirlerinin dillerini bilmeyeceklerini öne sürmektedir. Ancak Kur'ân'daki anlatımdan bu kişilerin tercümansız konuştuklarına dikkat çekmektedir. Yine İbn Teymiyye, Hz. Şuayb'ın kavminin ve beldesinin yok edildiğini, lakin Hz. Musa geldiğinde Medyen'in mamur olduğunu ifade etmektedir.[1161]

[1152] Mukâtil, *Tefsîr*, III, 341; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 247; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI, 215. Mücâhid, Dahhâk (ö. 105/723) ve Süddî de bu görüştedir. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VII, 244; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VI, 200; İbn Âdil, *el-Lübâb,* XV, 237.

[1153] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVIII, 222; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 247; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 240.

[1154] İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz,* III, 323.

[1155] İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz,* III, 322.

[1156] Tûsî, *et-Tibyân,* VIII, 143.

[1157] İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber,* s. 389; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 223; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* VII, 244; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* IV, 247; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* VI, 200.

[1158] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVI, 260.

[1159] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XX, 101.

[1160] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 240.

[1161] İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn, *Câmi'u'r-Resâil,* thk. M. Reşad Sâlim, I-II, Dâru'l-'Atâ, Riyâd 2001, I, 61-64.

Mevdûdî de Hz. Musa'nın evlendiği kızın babasının Hz. Şuayb olduğuna dair Kur'ân'da herhangi bir ima olmadığını belirtmekte ve söz konusu kişinin Hz. Şuayb olması halinde Kur'ân'da açıkça zikredileceğini düşünmektedir. Yine Mevdûdî, bu kişinin Hz. Şuayb olduğuna dair rivayetlerin bulunduğunu, ancak Taberî ve İbn Kesîr gibi âlimlerin hiçbirini sahih addetmediğini vurgulamaktadır. Ayrıca Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639), İbn Abbas (ö. 68/687-688) ve Saîd b. Cübeyr gibi sahâbî ve tâbiî müfessirlerin bu meselede İsrâiliyyât'a başvurmasını, Hz. Şuayb'ın adının fiilen Hz. Peygamber'den rivayet edilmemesiyle ilişkilendirmektedir.[1162]

Eski Ahit'te ise Hz. Musa'nın kayınpederi Reuel,[1163] Yitro,[1164] Yeter[1165] ve Hovav;[1166] onun torunları da Keni,[1167] Hever[1168] ve Putiel[1169] olarak zikredilmektedir. Bu isimlerden Yeter'in Yitro'nun asıl ismi olduğu ve Yitro adının kendisine tanrı inancını kabul ettiğinde verildiği;[1170] Reuel'in ise Yitro'nun babası olduğu ifade edilmektedir. "Babaları" hitabı ise çocukların büyük babalarına da "baba" demelerinin normalliğiyle irtibatlandırılmaktadır. Yine "babaları" ifadesinin genel bir kullanım olduğu ve "ataları" şeklinde de anlaşılabileceği belirtilmektedir.[1171]

Reuel, Yitro, Yeter, Hovav, Keni, Hever ve Putiel'in aynı kişi oldukları düşünülmektedir. Tüm bu isimlendirmelerdeki ortak yön, "putperest bir papazdan tek tanrıdan korkan birine dönüşmek" imasıdır. Örneğin Yitro, "putperestliği terk eden[1172]/iyi işlerde coşan", Reuel "Tanrı'nın dostu", Putiel "putperestlikten vazgeçen", Keni "Tanrı için kıskanç" anlamlarına gelmektedir.[1173] Dolayısıyla, Hz. Musa'nın Medyen'de karşılaştığı ve evlendiği kızın babasının Hz. Şuayb olmadığı söylenebilir.

[1162] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VI, 173-174.
[1163] Çıkış 2: 18.
[1164] Çıkış 3: 1; 18: 1.
[1165] Çıkış 4: 18.
[1166] Hâkimler 4: 11.
[1167] Hâkimler 1: 16.
[1168] Hâkimler 4: 11.
[1169] Çıkış 6: 25.
[1170] Farsi, Moşe, *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (Şemot),* I-V, Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., İstanbul 2010, II, 35.
[1171] Farsi, *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (Şemot),* II, 17. R. Joshua ve R. Eleazar Hz. Şuayb'ın Medyen'deki konumu hususunda farklı düşünmektedirler. Birine göre Hz. Şuayb Medyen papazı, diğerine göre ise prensidir. Hz. Şuayb, puta tapmanın aptalca olduğuna dikkat çekerek onu terk edince Medyenliler tarafından dışlanmıştır. Hiç kimse onun sürülerini gütmeyince kızları bu işi yapmaya mecbur kalmıştır. Bkz. Seligsohn, Max, "Jethro", *The Jewish Encyclopedia,* I-XII, Funk and Wagnalls Company, London 1912, VII, 174, ss. 173-174.
[1172] Seligsohn, "Jethro", *The Jewish Encyclopedia,* VII, 174.
[1173] Ginzberg, Louis, *Legens of the Jews,* çev. Henriette Szold-Paul Radin, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2003, I, 493. Yitro'nun kızı Sippora'yı Hz. Musa ile evlendirmesinden dolayı kendisine Reuel, "Tanrı'nın arkadaşı/dostu" denildiği de aktarılmaktadır. Bkz. Seligsohn, "Jethro", *The Jewish Encyclopedia,*

Öncelikle, Hz. Şuayb'ın Hz. Musa ve Hz. Harun'dan daha önce yaşadığı bilinmektedir.[1174] Kurtubî'nin Hz. Musa'nın Medyen'e gelmesiyle, Hz. Şuayb'ın oraya gönderilmesini ilişkilendirip Hz. Şuayb'ın Hz. Musa'nın kayınpederi olduğunu savunması ise çok zayıf bir iddiadır. Çünkü aynı yöreye gitmek aynı zamanda orada bulunduklarını göstermez. Nitekim Hz. Musa'nın Medyen'e gitmesiyle oraya peygamber olarak gönderilen Hz. Şuayb'ı irtibatlandırmanın çok genel bir yorum olduğu ifade edilmelidir. Çünkü burada tek ortak nokta ikisinin de aynı şehre gitmesidir. Ayrıca bu meselede Râzî, İbn Teymiyye ve Mevdûdî gibi âlimlerin ortaya koyduğu gerekçelerde de haklılık paylarının yüksek olduğu söylenebilir.

Medyen, Eski Ahit'te Hz. İbrâhim'in Ketura'dan doğma oğlu;[1175] aynı zamanda bu kişinin soyundan gelen halkın[1176] ve yaşadıkları bölgenin adı[1177] olarak geçmektedir. Kur'ân'da ise Hz. Şuayb'ın gönderildiği,[1178] Hz. Musa'nın Mısır'dan çıktıktan sonra gittiği ve evlenip yıllarca aralarında kaldığı kavmin yaşadığı bölge;[1179] Ashâb-ı Medyen[1180] de Hz. Şuayb'ın kavmi için kullanılmaktadır. İslâm âlimlerinin yorumları ise bu kelimeyle Medyen b. İbrâhim ve onun neslinin,[1181] kabilenin[1182] ve şehir/bölgenin[1183] kastedildiği şeklindedir. Bu yorumların Kur'ân ve Eski Ahit'teki kullanımlarla örtüştüğü görülmektedir.

Medyen'in kabile olduğunu düşünen çoğu müfessir, kabile mensuplarının Medyen b. İbrahim'in neslinden geldiğini ve bu yüzden de kabilenin ona nispet edildiğini dile getirmektedir. Onlara göre bu durum Bekr, Temîm, Esed ve Mudar kabileleri için de geçerlidir.[1184] Medyen'in şehir/bölge bir diğer deyişle yerleşim yeri olduğunu düşünenler ise

---

VII, 173. Söz konusu yedi ismin kişi ismi değil, lakap veya sıfat olduğuna dair geniş bilgi için bkz. Ali Selâme, *Ehlü Medyen,* s. 156-161.

[1174] İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I, 37.

[1175] Yaratılış 25: 1-2; I. Tarihler 1: 32.

[1176] Yaratılış 37: 28, 36; Sayılar 31: 1-20; Hâkimler 6: 3, 33; 7: 12, 9: 17.

[1177] Yaratılış 36: 35; Çıkış 2: 15-21; Sayılar 10: 29, 22: 7, 25: 6-7; Hâkimler 7: 25; Habakkuk 3: 7.

[1178] A'râf 7/85; Hûd 11/84; Ankebût 29/36.

[1179] Tâ-Hâ 20/40; Kasas 28/22-28.

[1180] Tevbe 9/70; Hac 22/44.

[1181] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* X, 310; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* II, 495; Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* IX, 225; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 120; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 427; Makrîzî, *Hıtat,* I, 525. Medyen, İbrahim b. Medyen'in çocukları ve kardeşlerinin özel ismidir. Bkz. Ali Selâme, *Ehlü Medyen,* s. 150.

[1182] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* X, 310; Tûsî, *et-Tibyân,* IV, 461; Vâhidî, *el-Vasît,* II, 387; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 180; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* I, 584.

[1183] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* II, 495; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 180; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XI, 191. Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ve Zebîdî gibi dil âlimleri ise Medyen'in Hz. Şuayb'ın köyü olduğu kanaatindedir. Bkz. Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *Besâ'iru Zevi't-Temyiz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz,* thk. Muhammed Ali Neccâr, I-VI, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs., IV, 490; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* XXXVI, 157.

[1184] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* X, 310; Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* IX, 225; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XIV, 180; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XI, 191; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* II, 225.

ilgili âyetlerde "ehli" kelimesinin hazfedildiğini öne sürmektedir.[1185] Bununla birlikte, ilgili âyetlerde Medyen lafzı mecrur konumdayken sarf edilmemesi nedeniyle Medyen, kabile veya şehir/bölgeye hamledilmektedir.[1186]

Medyen'in şehir olduğuna dair rivayet ise şöyledir: "Uzun ömürlü Medyen'in Amâlikalı eşinden dört çocuğu olmuştur. Hayattayken neslinin çoğaldığını gören Medyen, onların kendilerine bir şehir inşa etmelerini ve onu Amâlikalılardan korumalarını tavsiye etmiştir. Bunun üzerine, çocukları babalarının ismini verdikleri demir kapılı bir kent inşa etmiştir."[1187] Medyen'le kastedilenin her üç görüşü de kapsadığı rahatlıkla söylenebilir. Diğer bir deyişle, Medyen'in Hz. İbrahim'in oğlu olduğu, neslinin de atalarına nispetle anıldığı ve kabilenin yaşadığı yerlerin adı olması muhtemeldir.

Nitekim Mevdûdî de Hz. İbrahim'in çocuklarından Midyan'ın etkisi altına giren tüm bölge sakinlerini "Benî Medyen (Medyenoğulları)" ve onların oturduğu yerlerin de Medyen bölgesi diye anıldığını ifade etmektedir.[1188] Reuven Firestone de Medyen'in coğrafi bir bölgenin ve Kur'ân'da bahsedilen bir grup insanın ismi olduğunu beyan etmektedir.[1189] Ayrıca Makrîzî Rakka, Kulzüm, Eyle ve Medyen'in Kızıldeniz, Tur ve Fârân civarındaki Medyen şehirlerinden olduğunu nakletmektedir.[1190] Dolayısıyla, Medyenlilerin İbrahim b. Medyen'in neslinden gelen ve söz konusu bölgelerde yaşayanlar olduğu söylenebilir.

Medyen uygarlığı MÖ 2000 yıllarında gelişmiş,[1191] Hz. Şuayb ve kavmi ise MÖ 1700'lerden önce yaşamıştır.[1192] MÖ XVIII. yüzyıla ait Mısırlıların "lanet dokümanları"nda Medyenlilerden bahsedilmektedir.[1193] Yine onların mevcudiyeti son tunç (MÖ 1550-1200) ve

---

[1185] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XVIII, 41.
[1186] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* II, 353.
[1187] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIII, 144-145. Medyen'in şehir olduğunu düşünen bazı âlimler, Kızıldeniz-Tebük arasında altı günlük mesafede ve Tebük'ten daha büyük olduğunu belirtmektedir. Bkz. İstahrî, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik,* yy. trs., s. 11; İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali, *Sûretü'l-Arz,* Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1996, s. 40; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* V, 77; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmümin, *Merâsıdü'l-Ittıla' 'alâ Esmâ'i'l-Emkine ve'l-Bikâ,* thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-III, Dâru'l-Cemîl, Beyrut 1992, III, 1246; Makrîzî, *Hıtat,* I, 525.
[1188] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* II, 64. Bu görüş İstahrî (ö. 340/951-52'den sonra) ve İbn Havkal (IV./X. yüzyıl) gibi coğrafyacı âlimler tarafından da dile getirilmektedir. Bkz. İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik,* s. 11; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz,* s. 40.
[1189] Firestone, Reuven, "Midian", *Encyclopaedia of Qur'an,* ed. Jane Dammen McAuliffe, I-V, Brill, Leiden 2003, III, 390, ss. 389-391.
[1190] Makrîzî, *Hıtat,* I, 528.
[1191] Knauf, "Midianites and Ishmaelities", s. 149.
[1192] Mehrân, *Dirâsât,* I, 302.
[1193] Abramsky, Samuel, "Midian, Midianites", *Encyclopaedia Judaica,* ed. Fred Skolnik, I-XXII, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem 2007, XIV, 181, ss. 181.

ilk demir (MÖ 1100-900) çağlarında devam etmektedir.[1194] Tüm bu bilgiler dikkate alındığında Medyenlilerin MÖ 2000'lerden önce tarih sahnesine çıktıkları söylenebilir.

Yerleşim yerleri, Hicaz'ın kuzeybatısından Kızıldeniz'in doğu sahiline, Güney Filistin'e, Akabe körfezine ve Sina yarımadasının bir bölümüne kadar uzanan bölgelerdir.[1195] Başkentlerinin Kızıldeniz'deki Vecc olduğu[1196] ve yaşadıkları yerlerin günümüzde Ürdün'ün güney kısımlarına denk geldiği de nakledilmektedir.[1197] Yine arkeolojik kanıtlar da Medyen uygarlığının Tebük bölgesinde geliştiği, Ürdün ve Sina yarımadasının güneyine kadar yayıldıklarını göstermektedir.[1198]

Medyen, sayısız pınarlara ve yeşil bir doğaya sahiptir.[1199] Teras çiftçiliği ve sulama teknikleriyle meşgul olan Medyenliler, "Hicaz çömlekçileri" olarak nitelendirilmektedir. Arkeolojik kanıtlara göre de onlar, yerleşik bir toplumdur. Bölgenin baharat yolu üzerinde olması nedeniyle ticaretle de ilgilenen Medyenliler,[1200] "buhur komisyoncusu" olarak da bilinmektedir.[1201] Diğer kavimler gibi Medyenliler de ticarî alanda öne çıkmaktadır. Medyen'in Suriye'yi Yemen'e bağlayan kuzey-güney yönündeki ana hac yolunda bulunması da bu durumda etkilidir.[1202] Medyenlilerin puta, toprağa (berekete), yıldız, gezegen,[1203] eykeye (ağaca)[1204] taptıkları ve kehanetle de meşhur oldukları aktarılmaktadır.[1205]

Sonuç olarak, Medyenliler hem ziraî hem de ticarî alanda ön plana çıkmış bir uygarlıktır. Ticarî alandaki gelişmişlikleri bölgenin jeopolitik konumundan kaynaklanmaktadır. İslâm öncesi Yemen'in dinî yapısına benzer şekilde Medyenliler de çok tanrılı bir inanca sahiptir.

[1194] Knauf, "Midianites and Ishmaelities", s. 151.
[1195] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* II, 63. Medyenlilerin yerleşim yeri olarak pek çok âlim farklı ifadeler kullansa da aynı bölgeyi kastetmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr,* VII, 460; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* VIII, 240; Mustafavî, *et-Tahkîk,* XI, 57.
[1196] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* VIII, 240.
[1197] Farsi, Moşe, *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (Bereşit),* I-V, Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., İstanbul 2010, I, 175.
[1198] Ghazzi, Abdulaziz Saud, "The Kingdom of Midian", *Roads of Arabia,* s. 212.
[1199] Wohaibi, Abdullah, *The Northern Hijaz in the Writing of the Arab Geographers,* Beyrut 1973, s. 141; Ali Selâme, *Ehlü Medyen,* s. 70.
[1200] Knauf, "Midianites and Ishmaelities", s. 151.
[1201] Abramsky, "Midian, Midianites", *Encyclopaedia Judaica,* XIV, 181.
[1202] Harman, Ömer Faruk, "Medyen", *DİA,* İstanbul 2003, XXVIII, 347, ss. 346-348.
[1203] Ali Selâme, *Ehlü Medyen,* s. 200.
[1204] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 429; Fakî, Muhammed, *Kısasü'l-Enbiyâ Ehdâsühâ ve İberuhâ,* Mektebetü Vehbe, Kahire 1989, s. 119. Semih Atıf Zeyn ise eyke ile bol ağaçlı bir vahanın kastedildiğini dile getirmektedir. Bkz. Zeyn, Semih Atıf, *Kısasü'l-Enbiyâ fi'l-Kur'âni'l-Kerim,* Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1988, s. 391.
[1205] Ali Selâme, *Ehlü Medyen,* s. 214.

3.3.1. Medyen ve Eyke Halkı İrtibatı

Putperest, yol kesen, ölçü ve tartıda hile yapan Medyenlileri tevhide davet etmek ve zikredilen özelliklerinden vazgeçirmek için Hz. Şuayb görevlendirilmiştir.[1206] Tebliği özetle şu şekilde nakledilmektedir: "Hz. Şuayb tebliğe başladığında sinirlenen hükümdar, ertesi gün maiyetindekiler ve putlarıyla çarşıya çıkmıştır. Halka 'putlarımıza secde eden bizdendir; etmeyenler ise şiddetli azaba maruz kalacaktır!' deyince hepsi secde etmiştir. Bu durum üzerine Hz. Şuayb, 'Allah'ın azabından korkun, hiçbir fayda ve zarar veremeyen bu putlara ibadet etmeyi bırakın!' sözleriyle halkı uyarmıştır."[1207]

Halk da 'nübüvvetinin ispatına dair bize delil getirmedin, delilin nedir?' diye sormuştur. O 'Bu putlarla söylediklerimin doğruluğuna dair konuşursam inanır mısınız?' sorusuna 'evet' cevabını almıştır. Melik de bu duruma razı olunca Hz. Şuayb putlara gelerek 'rabbiniz kim, ben kimim?' diye sormuştur. Allah'ın izniyle putlar konuşarak 'Bizi her şeyin yaratıcısı rabbimiz Allah yarattı. Sen de onun resulü ve nebisisin.' sözleriyle cevap vermişlerdir."[1208] Bu hâdise üzerine kendisine inananlar olduysa da halkın çoğunluğu onu inkâr etmiştir.[1209]

Söz konusu inkârlarında Medyenliler, Hz. Şuayb için Hûd 11/87. âyette ifade edildiği üzere "**حليم الرشيد** (akıllı)" tabirini kullanmaktadır. Bu söz, İbn Abbas (ö. 68/687-688), Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Taberî'ye göre Allah'ın düşmanları tarafından alaycı bir tavırla söylenmiştir.[1210] İlgili ifadenin olumlu manada kullanıldığı ve akıllı birinin mallarının tasarrufunda diğerlerine karışmaması gerektiği de belirtilmiştir.[1211] Ebû Bekir'e göre ise bu durum müşâkele ile ilgilidir. Çünkü Arap "Ey Âkil! Bunu senden başka kim söyler?" diyerek muhatabın "ahmak"; "Ey Halîm! Duyduğun hakkında düşün!" ifadesiyle de "cahil" olduğunu kastetmektedir.[1212] Benzer olarak Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) de Arapların bir şeyi zıddıyla tarif ettiğini dile getirmiştir.[1213] Zemahşerî ise bu

---

[1206] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 429.
[1207] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIII, 147.
[1208] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIII, 147.
[1209] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 429.
[1210] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 432.
[1211] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* II, 496-497. Fahreddîn er-Râzî ve Kurtubî de ilgili ifadeyi olumlu anlamakta ve "o halde sen nasıl atalarımızın ibadet ettiklerini terk etmemizi istersin?" diye yorumlamaktadır. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XVIII, 45; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XI, 195.
[1212] Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XI, 526. Müşâkele, söz içinde bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi manasında edebî sanattır. Bkz. Durmuş, İsmail, "Müşâkele", *DİA,* İstanbul 2006, XXXII, ss. 154-155.
[1213] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XI, 194.

duruma cimriye "Hâtim et-Tâî (ö. 538 [?]) seni görseydi, sana secde ederdi!" denilmesini örnek vermiştir.[1214]

Yine Medyenliler inkârları bağlamında Hz. Şuayb için Hûd 11/91. âyette **"ضعيفا"** tabirini kullanmaktadırlar. Söz konusu ifadeyi Saîd b. Cübeyr ile Katâde kör; Hasan-ı Basrî zelil; Süddî bilgisi az; Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) görmesi, İbn İsa ise bedeni zayıf olarak yorumlamaktadır.[1215] Nehhâs, bu kelimeyi dil âlimlerinin Himyer lehçesine göre "kör" anlamında kullandıklarını aktarmaktadır.[1216] Hz. Şuayb'ın kör olduğu da nakledilmektedir.[1217] Muhtemelen ilgili kelimeyle Cübbâî (ö. 303/916)'nin de belirttiği gibi beden zayıflığı yani Hz. Şuayb'ın güçsüz/kuvvetsiz olduğu kastedilmektedir.[1218] Diğer bir deyişle, Zemahşerî ve Şevkânî'nin de dile getirdiği gibi "Bizim aramızda izzetsiz ve kuvvetsizsin. Sana bir kötülük yapmak istediğimizde, buna karşı koyacak gücün yok!" demek istemektedirler.[1219]

A'râf 7/86. âyette "**و لا تقعدوا بكل صراط**" ifadesiyle de Hz. Şuayb'ın kavminin tüm köşe başlarını tutup iman edenleri engelledikleri haber verilmektedir. İlgili âyette onların köşe başlarını tutması, yoldan geçenlerin mallarından onda birinin alınması ve bu kötülüğü yani gaspı ilk onların icat ettiği şeklinde yorumlanmaktadır.[1220] Ancak Mâtürîdî'ye göre burada anlam, Allah'ın Hz. Şuayb'a emrettiği şeriatın tesisini engellemektir. Bu görüşüne de A'râf 7/16. âyetteki İblis'in sözlerini delil getirmektedir.[1221] İlgili âyette İblis'in insanları doğru yoldan saptırmak için pusu kurup bekleyeceğini söylediğinden bahsedilmektedir.

Bunun yanı sıra, A'râf 7/86. âyet bağlamında inkârcıların Hz. Şuayb'ı yalancılıkla itham ettiği ve iman etmek isteyenleri engelledikleri nakledilmektedir.[1222] Hz. Şuayb'a çirkin yakıştırmalarda bulunan ve onun ikazlarına aldırmadan azgınlıklarını sürdüren kavmi helâk edilmiştir. Bu helâk biçimi A'râf 7/91. ve Ankebût 29/37. âyette "**رجفة**", Hûd 11/94. âyette ise "**صيحة**" şeklinde nitelendirilmektedir.[1223]

[1214] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 494. Hâtim et-Tâî, Câhiliye döneminin cömertliğiyle ünlü şairidir. Bkz. Tülücü, Süleyman, "Hâtim et-Tâî", *DİA,* İstanbul 1997, XVI, ss. 472-473.

[1215] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* II, 499.

[1216] Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* III, 376. Kelimenin kör anlamında kullanıldığına dair bkz. Taberî, *Târîh,* I, 325-326; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil, el-Kâmil,* I, 119.

[1217] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* IV, 260.

[1218] Tûsî, *et-Tibyân,* VI, 54.

[1219] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 495; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* II, 520.

[1220] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 430.

[1221] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* IV, 497.

[1222] Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* IX, 282; İbn Âdil, *el-Lübâb,* IX, 213.

[1223] Sayha, Semûd kavminin de azap şekillerinden biridir. Ancak İbn Abbas'tan gelen rivayete göre sayha Semûd'a yerden, Medyenlilere ise gökten gelmektedir. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* VI, 177; Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XI, 540-541; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XI, 203. Medyen halkının aynı volkanik bölgede daha önce yaşayan Semûd ve Lût kavimleri gibi volkanik bir patlamanın getirdiği gürültü ve sarsıntı ile helâk edilmiş olabileceği de öne sürülmektedir. Bkz. Harman, "Medyen", *DİA,* XXVIII, 346.

Daha önce zikrettiğimiz üzere, Hz. Şuayb'ın gönderildiği kavimlerden biri de Ashâbü'l-Eyke'dir. **أيكة**, dalları birbirine girmiş sık dallı ağaç[1224] anlamına gelmektedir. Kelimenin ağaç anlamına bağlı olarak eykenin sedir ve misvak gibi ağaçların yetiştiği ormanlık olduğunu düşünenler de mevcuttur.[1225] Ebû Ubeyd el-Bekrî'ye (ö. 487/1094) göre ise eyke, Hz. Şuayb'ın kavminin yerleşim yeridir.[1226] Hz. Şuayb'ın köyü,[1227] Tebük ve/veya Tebük'ün eski ismi olduğu,[1228] İbn Abbas'tan gelen Medyen ve sahili[1229] gibi rivayetler de bu bağlamda ifade edilmektedir.

Eykelilerin deniz ticaretiyle meşgul oldukları[1230] ve hükümdarları Ebû Câd'ın kavmi için on tanesi altın, geri kalanı gümüş, taş ve odun otuz put edindiği zikredilmektedir.[1231] Aynı uyarı ve ikazlara muhatap olan Medyenlilerle benzer vasıftaki Eykeliler, sadece helâk edilişleri bakımından farklılık arz etmektedir. Azapları hakkında Şuarâ 26/189. âyette "**عذاب يوم الظلة**" tabiri kullanılmaktadır. İlgili âyetteki **ظلة**, "bulut" anlamındadır.[1232]

Gılman/Kilman'ın hükümdarlığında meydana geldiği nakledilen[1233] söz konusu azap, rivayete göre şu şekilde gerçekleşmiştir: "Allah onlara şiddetli sıcak göndermiş ve halk nefeslerinin daralması üzerine evlerine girmiştir. Sıcağa dayanamayarak tekrar dışarı çıkmış ve bir bulut görmüşlerdir. Güneşten koruyan ve serinlik hissettikleri bulutun altına toplananlar diğerlerini de çağırmıştır. Hepsi toplandığında Allah üzerlerine ateş göndermiştir."[1234]

[1224] Mukâtil, *Tefsîr,* III, 638; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVII, 632; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* III, 185; Tûsî, *et-Tibyân,* IX, 362. Kur'ân'da Eyke halkı için Hicr 15/78. ve Kâf 50/14. âyetlerde **أصحاب الايكة**, Şuara 26/176. ve Sad 38/13. âyetlerde ise **أصحاب النيكة** şeklinde iki farklı kullanım mevcuttur. Mekke ve Bekke örneğinde olduğu gibi hemzeli kelimeyle köyün, hemzesiziyle ise nahiyenin kastedildiği nakledilmektedir. Bkz. Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V, 238. Benzer yorumlar için bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* III, 168; Tûsî, *et-Tibyân,* VI, 350. Bu konuda iki okuyuşun aynı anlama geldiğini düşünenler de vardır. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 633.

[1225] Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn,* I, 106. Bu meselede Ebû Ziyâd, eykenin misvak ağacı topluluğu olduğu görüşündedir. Bkz. İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* I, 165.

[1226] Makrîzî, *Hıtat,* I, 527.

[1227] Mukâtil, *Tefsîr,* III, 638; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* VIII, 240.

[1228] Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* I, 291; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* VIII, 240; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* II, 581. Ashâbü'l-Eyke'nin Tebük'te olduğu söylenmektedir. Bkz. İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik,* s. 11; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz,* s. 40.

[1229] Makrîzî, *Hıtat,* I, 527; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* IV, 126. Nehhâs, eykenin yer ismi olmasının sahih olmadığını ve bunun bilinemeyeceğini öne sürmektedir. Bkz. Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 100.

[1230] Ali Selâme, *Ehlü Medyen,* s. 223.

[1231] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIII, 145.

[1232] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVII, 637; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* IV, 98; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* IX, 13. Hasan-ı Basrî ve Ebû Avsece, zullenin "şiddetli sıcak" anlamına geldiğini düşünmektedir. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* VIII, 83.

[1233] Makrîzî, *Hıtat,* I, 526.

[1234] Taberî, *Târîh,* I, 327; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 103; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 769; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 119-120; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 439.

Medyen ve Eykelilerin aynı mı yoksa farklı kavimler mi olduğu meselesi tartışmalıdır. İkrime, Katâde ve bazı müfessirler farklı olduğu kanaatindedir. Onların temel argümanlarından biri, Hz. Şuayb hakkında kullanılan "onların kardeşi" tabiridir. Bu tabir A'râf 7/85. âyette Medyenliler hakkında kullanılmaktadır. Şuarâ 26/176-177. âyetlerde Eykeliler hakkında ise kullanılmamaktadır. Diğeri ise azapları için farklı lafızların kullanılmasıdır.[1235]

Bu meselede İbn Kesîr ilk görüşü zayıf bulmakta ve eleştirmektedir. İbn Kesîr, Şuarâ 26/176-177. âyetlerde Hz. Şuayb için "kardeşleri" denmemesini, ormana ve ağaca (Eyke) tapmakla nitelendirilmelerine bağlamaktadır. A'râf 7/85. âyette ise kavmin kabileye nispet edilmesinden dolayı "kardeşleri" ifadesinin uygun olduğunu dile getirmekte ve bu farklılığın edebî üslubun gereği olduğunu belirtmektedir. Yine İbn Kesîr, bu meselede azap farklılığının delil getirildiği takdirde A'râf 7/91. ve Ankebût 29/37. âyette "**رجفة**"; Hûd 11/94. âyette ise "**صيحة**" şeklinde iki ayrı azaptan bahsedilen Medyenlilerin de farklı olduğunu söylemek gerekeceğini düşünmektedir.[1236]

Bununla birlikte İbn Kesîr, İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) Hz. Şuayb'ın biyografisinde zikrettiği Abdullah b. Amr'dan gelen "Medyen ve Eyke iki toplumdur. İkisine de Hz. Şuayb gönderilmiştir." şeklindeki merfû rivayetin gerçekten garip bir hadis olduğu kanaatindedir. Bu rivayetteki bazı râvilerin eleştirildiğini ve rivayetin Yermük savaşında Abdullah b. Amr'a aktarılan İsrâiliyyât'a benzediğini dile getirmektedir. Ayrıca İbn Kesîr, iki kavmin de aynı uyarı ve ikazlara muhatap olmalarının aynı kişiler olduklarını ispatladığını; farklı azapların ise konunun akışına uygunluktan kaynaklandığını açıklamaktadır.[1237]

Örneğin A'râf 7/88. âyette Medyenli müşrikler, kendi dinlerine dönmedikleri takdirde Hz. Şuayb'ı ve ona inananları sürgün etmekle tehdit ederek onları titretmektedir. Bu duruma uygun olarak onların A'râf 7/91. âyette "**رجفة** (deprem)" ile helâk oldukları haber verilmektedir. Hûd 11/94. âyetteki "**صيحة**" ise Medyenli müşriklerin Hûd 11/87. âyette "Ne kadar da akıllı (!) bir adamsın!" diyerek Hz. Şuayb ile alay etmelerinden kaynaklanmaktadır. Burada ona söz

---

[1235] Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 225; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh,* III, 76-77; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXIV, 164; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk li İbn Asâkir,* thk. Riyâd Abdulhamîd Murâd vdğ., I-XXXI, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1986, X, 308.

[1236] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 438. Benzer görüşler ve farklı azapların siyak-sibaka uygunluktan kaynaklandığına dair bkz. Mehrân, *Dirâsât,* I, 297; Fakî, *Kısasü'l-Enbiyâ Ehdâsühâ ve İberuhâ*, s. 124.

[1237] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* I, 438-439. İbn Kesîr, bu pasajdaki rivayetin İbn Asâkir'in *Târîhu Dımaşk'*ın da düşmüş olabileceğini dile getirdikten sonra, ilgili kısım için eserin matbusunda XXIII. cildin 70., yazmasında VIII. cildin 66. sayfasına yönlendirmektedir. Ancak biz ilgili rivayeti matbu eserin Hz. Şuayb'ın biyografisinin zikredildiği kısımlarında değil, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Muhtasaru Târîhi Dımaşk li İbn Asâkir'*inde bulduk. Bkz. İbn Manzûr, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk li İbn Asâkir,* X, 309. Hem İbn Kesîr'in hem de İbn Manzûr'un böyle bir rivayete yer vermesinden dolayı İbn Asâkir'in eserinde böyle bir rivayetin varlığı kuvvetle muhtemeldir.

konusu ifadeleri sarf etmekten men edici bir çığlıkla azap etmek daha uygundur. Şuarâ 26/189. âyetteki "**عذاب يوم الظلة**" ise Şuarâ 26/187. âyette ona "Peygambersen ve doğru söylüyorsan gökten başımıza bir parça düşür!" demelerindendir.[1238]

Mevdûdî ise Medyenliler ile Eykelilerin aynı gövdenin dalı olan iki farklı kavim olduğunu düşünmektedir. Ona göre Medyenliler, Hz. İbrahim'in karısı (veya cariyesi) Ketura'dan doğan Medyen'in; Eykeliler ise Dedan'ın neslidir. İki kavme aynı peygamberin gönderilmesini ise aynı soydan gelmelerine, aynı dili konuşmalarına ve komşu bölgelerde yerleşmelerine bağlamaktadır. Yine Mevdûdî, birbirleriyle evlilik gibi sosyal ilişkiler kurma ihtimalleri ve iki kavmin de meslekten ticaret erbabı olmalarından aynı zaafiyetleri göstermeleri nedeniyle benzer ihtarlara muhatap olduklarını ifade etmektedir.[1239]

Kanaatimizce Medyenlilerin ve Eykelilerin aynı kavim olmaları kuvvetle muhtemeldir. Pek çok âlimin bu yönde görüş belirtmesinin yanı sıra,[1240] bu durumu destekleyen bilgilere de sahibiz. İbn Kesîr tarafından da eleştirilen "Medyen ve Eyke'nin iki ümmet olduğu" yönündeki merfû rivayet hakkında Zehebî'nin (ö. 748/1348) kanaati şöyledir: "Bu rivayet hatalıdır. Doğrusu ise Amr b. Abdullah kanalıyla Katâde'den nakledilen eykenin sık dallı ağaç olduğudur."[1241] İbn Hacer de Zehebî'yi desteklemekte ve ilgili rivayetin râvilerden Muâviye b. Hişâm el-Kassâr'ın (ö. 204-205/820-821[?]) vehimlerinden olduğunu belirtmektedir.[1242]

Yine tarihî Medyen şehrinin Akabe körfezinin doğu kıyısındaki Maknâ'nın 25 km kuzeydoğusundaki Vâdilebyaz'ın güney kısmında Tebük hizasında olması[1243] ve Vâdilebyaz'ın ormanlık bir alan olması[1244] da Medyenliler ile Eykelilerin aynı kavim olduklarını desteklemektedir. Benzer şekilde, Eyke'nin Tebük ve/veya Tebük'ün eski ismi olduğuna dair rivayetler,[1245] Tebük'ün Medyen'in yerleşim yerlerinden olması[1246] ve Medyenlilerin ağaçları sarmaşık şeklinde büyümüş bir koruluğun ahalisi[1247] olduğuna dair nakiller de bu duruma örnek teşkil etmektedir.

[1238] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 437.
[1239] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 65.
[1240] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 632; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* IV, 260; Tûsî, *et-Tibyân,* VIII, 57; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* III, 256; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* I, 291; Makrîzî, *Hıtat,* I, 527.
[1241] Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl,* VI, 460.
[1242] İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn, *Tehzîbü't-Tehzîb,* thk. Âdil Mürşid vdğ., I-IV, Müessesetü'r-Risâle, yy. trs, IV, 113.
[1243] Harman, "Medyen", *DİA,* XXVIII, 347.
[1244] Bosworth, "Madyan Shu'ayb in Pre-Islamic and Early Islamic Lore and History", s. 55.
[1245] Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* I, 291; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* VIII, 240; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* II, 581.
[1246] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* VIII, 240.
[1247] Taberî, *Târîh,* I, 326; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 119.

Daha önce zikrettiğimiz Eykelilerin hükümdarı Ebû Câd'ın kavmine tapmaları için put edinmesi ve zulle azabının Gılman/Kilman'ın hükümdarlığında meydana gelmesi de bu durumu desteklemektedir. Şöyle ki Nüveyrî, Ebced'in Medyen meliklerinin ismi olduğunu aktarmaktadır.[1248] Eykelilerin bulutun altında toplandıklarında uyudukları ve o esnada depremle helâk oldukları yönündeki nakil[1249] ve Medyenlilerin azap şekillerinden racfenin zulle (bulut)tan çıkan yıldırımlar[1250] olduğuna dair görüşler de aynı kavim olduklarını düşündüren sebepler arasında zikredilebilir.

3.3.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı

Diğer kavimler gibi Medyenliler de Mekke toplumuyla benzer özellikler sergilemektedir. Her iki toplumda da peygamberlerinin tebliğine inanan ve inanmayanlar[1251] mevcuttur ve atalar dinine bağlıdırlar.[1252] İki toplumun da önde gelen kâfirleri yani mele' grubu peygamberlerinin tebliğine karşı çıkmış ve onlarla alay etmiştir.[1253] Bu mele' grubu sadece peygamberlerle alay etmekle kalmamış, onu ve ona inanları tehdit etmişlerdir.[1254]

Nitekim Ebû Cehil bir kişinin Müslüman olduğunu duyduğunda Kureyş müşriklerini kışkırtırdı. Bu kişi saygın ve zengin biriyse onu uyarır ve rezil ederdi. Ona "Senden daha hayırlı olan atalarının dinini terk ettin. Bundan sonra aklına güvenmeyeceğiz, fikrine önem vermeyeceğiz ve şerefini iki paralık edeceğiz." derdi. Bu kişi tüccarsa "Seni zarara uğratacağız, malını telef edeceğiz." derdi. Bu kişi güçsüzse onu döver ve diğerlerini de ona karşı kışkırtırdı.[1255] Medyenliler ve Mekkeli müşriklerin bir diğer ortak özelliği ise ticaret ahlâklarıdır. Nitekim her iki toplum da ölçü-tartıda adaletsiz olmalarından dolayı eleştirilmekte ve uyarılmaktadırlar.[1256] Her iki toplumun benzer özelliklere sahip olması, bu kıssanın Hz. Peygamber'in sîretiyle ilişkisine hamledilebilir.

Nitekim müfessirler de söz konusu benzerlikleri dikkate almış ve kıssa-sîret ilişkisini kurmuşlardır. Örneğin Hûd 11/91. âyette kavminin Hz. Şuayb'ı güçsüz/nüfuzsuz gördükleri,

---

[1248] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb,* XIII, 145.
[1249] Taberî, *Târîh,* I, 328.
[1250] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* IX, 13.
[1251] Medyenliler için bkz. A'râf 7/87.
[1252] Medyenliler için bkz. Hûd 11/87. Müşrikler için bkz. En'âm 6/148; Enbiyâ 21/53; Lokman 31/21; Saffât 37/69-70; Sâd 38/7; Zuhrûf 43/23.
[1253] Medyenliler için bkz. Hûd 11/87, 91. Müşrikler için bkz. Sâd 38/6.
[1254] Medyenliler için bkz. A'râf 7/88, 90. Müşrikler için bkz. Enfâl 8/47.
[1255] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 342.
[1256] Medyenliler için bkz. A'râf 7/85; Hûd 11/84-85; Şuarâ 26/181-183. Müşrikler için bkz. İsrâ 17/35; Mutaffifîn 83/1-5. Mutaffifîn, ölçü ve tartıda hile yapanlardır. Bkz. Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz,* II, 408.

ancak kabilesinin hatırına öldürmediklerini söyledikleri zikredilmektedir. Mevdûdî, kıssanın nüzûl döneminde tıpkı Hz. Şuayb'ın hayatına kasteden kavmi gibi Kureyş'in de Hz. Peygamber'i öldürmek istediğini belirtmektedir. Yine onların Hz. Şuayb'ı kabilesinden çekinerek öldürmedikleri gibi Kureyş de Hâşimoğullarından çekinmektedir.[1257] Müşriklerin Hz. Peygamber'i himaye eden Ebû Tâlib'e defalarca gelmeleri, Ebû Tâlib'in önderliğiyle Benî Hâşim ile Benî Muttalib'in Hz. Peygamber'i ve müslümanları koruması[1258] bu duruma hamledilebilir.

Mevdûdî, aynı zamanda Hûd 11/91. âyetin yorumunda bu kıssanın mesajına da dikkat çekmektedir. Ona göre bu kıssa, Hz. Şuayb'ın cevabından ders çıkarmaları için Kureyş'e bir uyarıdır. Hz. Şuayb'ın kavminin tehditlerine cevabı Hûd 11/92-93. âyetlerde yer almaktadır. İlgili âyetlerde kavmi ellerinden gelen kötülüğü yapsa da Hz. Şuayb'ın mücadelesini sürdüreceği haber verilmektedir. Ayrıca kimin yalan söylediği ve kime azap edileceğinin de çok yakında belli olacağı bildirilmektedir. Mevdûdî, Hz. Muhammed'in Kureyş'e cevabının da aynı olacağına işaret etmekte ve ilgili âyetlerle belirtilmek istenen hususun bu benzerlik olduğunu düşünmektedir.[1259]

Nitekim Hûd 11/120-123. âyetlerde önceki peygamberlere dair kıssaların Hz. Peygamber'e manen destek vermek ve gönlünü güçlendirmek için anlatıldığından bahsedilmektedir. Yine bu kıssaların öğüt içerdiği, ancak bunları iman sahibi kimselerin anlayacağı belirtilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in iman etmeyenlere *"Bize karşı elinizden geleni ardınıza koymayın. Ama şunu da bilin ki biz de Allah yolundaki mücadelemizi sonuna kadar sürdüreceğiz. Siz, başımıza felaket gelecek diye bekleyin bakalım; biz de sizin hazin sonunuzu göreceğimiz günü bekliyoruz."* demesi emredilmektedir. Câbirî, ilgili âyetleri hem Hz. Peygamber'e teselli hem de onu öldürme planı yapan Kureyşlilere açık bir uyarı olarak değerlendirmektedir.[1260]

Derveze, Şuarâ 26/176-190. âyetlerde kıssanın bu sûredeki farklılıklarına değinmektedir. Şuarâ 26/185-187. âyetlerde kavminin ona "**مسحور** (büyülenmiş)" ve "beşer" demeleri, gökten başlarına bir parça düşürmelerini talep ederek meydan okumaları bu farklılıklardandır. Ona göre Hz. Şuayb'ın ve Hz. Peygamber'in kavminin sözleri benzerdir.[1261] Bir başka deyişle, onların nübüvveti inkârının aynı söylemlere dayandığını belirtmektedir. Bu

[1257] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* II, 421.
[1258] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 282-287.
[1259] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* II, 421.
[1260] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I, 343.
[1261] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, III, 258.

benzerlik müşriklerin de Hz. Peygamber'i "sâhir",[1262] "meshûr"[1263] ve "beşer"[1264] olmakla suçlamaları ve nübüvvetini inkâr etmeleridir. Yine müşrikler azap konusunda aceleci davranarak Hz. Peygamber'den başlarına gökten bir parça düşürmesini talep etmektedirler.[1265]

Mevdûdî de hem Hz. Şuayb'ın hem de Hz. Peygamber'in kavminin onlardan aynı söylemlerle azap istediklerine değinmektedir. Ayrıca Mevdûdî, Şuarâ 26/188. âyette yer verilen *"Rabbim bütün bu yaptıklarınızı ve dolayısıyla nasıl cezalandırılacağınızı çok iyi bilir."* şeklindeki Hz. Şuayb'ın cevabının Kureyş'e bir uyarı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in kavmine cevabı da aynı olacaktır.[1266]

Şuarâ 26/190. âyette Hz. Şuayb'ın kıssasında ibretler olduğu, ancak müşrik halkın çoğunluğun ibret almadıklarından bahsedilmektedir. İbn Âşûr, burada Kureyş müşriklerine işaret edildiğini ifade etmektedir. Çünkü ölçü-tartıda adaletsizlik ve şirk konusunda onların durumu Ashâbü'l-Eyke gibidir. İbn Âşûr, ölçü ve tartıda adaletsizlik yapanların kınandığı Mutaffifîn 83/1-5. âyetlere de yer vermektedir.[1267] Dolayısıyla, hem Hz. Şuayb'ın hem de Hz. Peygamber'in kavmi tevhid, nübüvvet, âhiret gibi temel vurguların yanı sıra ticarî ahlâkları sebebiyle aynı uyarı ve ikazlara muhataptır.

Hz. Şuayb ve Hz. Peygamber'in kavminin benzerlikleri bağlamında kavminin köşe başlarını tutarak Hz. Şuayb'ın tebliğine engel olmalarından da bahsedilebilir. Nitekim A'râf 7/86. âyette Hz. Şuayb'ın kavmine öğüt ve uyarıları yer almaktadır. İlgili âyette Hz. Şuayb, onları tüm köşe başlarını tutup inananları Allah'ın yolundan döndürmeye çalışmamaları hususunda uyarmaktadır.

Benzer bir hâdiseyi Hz. Peygamber'in de yaşadığı aktarılmaktadır. Rivayete göre Velîd b. Muğîre birkaç Kureyşli ile toplanarak hac mevsiminin geldiğini, Arap heyetleri yanlarına gelerek Hz. Peygamber'i sorduğunda aynı cevabı vermeleri gerektiğini söylemiştir. Bu konuda "kâhin", "mecnun", "şair" ve "sâhir (sihirbaz)" görüşleri ortaya atılmıştır. Velîd b. Muğîre, serdedilen tüm görüşlerin isabetsizliğini gerekçeleriyle ifade etmiştir. Akla en yatkının "sâhir" olduğunu belirtmiş ve gerekçe olarak kişinin babası, kardeşi, eşi ve aşiretiyle arasını açmasını

[1262] Sâd 38/4.
[1263] Furkân 25/8.
[1264] Yunus 10/2; Enbiyâ 21/3; İsrâ 17/94.
[1265] İsrâ 17/92.
[1266] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* IV, 67.
[1267] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XIX, 187-188.

sunmuştur. Bu kişiler, hac mevsiminde yollarda oturarak yanlarından geçenleri ikaz etmişlerdir.[1268]

Kâf 50/14. âyette Ashâbü'l-Eyke'nin peygamberini yalanladığı ve bunun sonucunda şiddetli bir azapla helâk edildiği haber verilmektedir. Taberî, Râzî ve Derveze kıssayı mesaj üzerinden değerlendirmektedir. Taberî, bu müşriklerin Hz. Peygamber'i yalanladığı gibi önceki müşriklerin de peygamberlerini yalanladığını dile getirmektedir.[1269] Aynı zamanda, Allah'ı inkâr etmelerinden dolayı azabı hak ettikleri belirtilmektedir. Taberî, söz konusu azabın Kureyş müşriklerine bir tehdit olduğunu ifade etmektedir. Onlara Hz. Peygamber'i yalanlamaktan vazgeçmezlerse önceki müşriklerin başlarına gelen azabın benzerinin kendilerine de geleceği bildirilmektedir.[1270]

Râzî de benzer hususlara dikkat çekmekte ve Allah'ın geçmiş müşriklerin hallerini ve günahlarını Kureyş müşriklerine hatırlatma maksadıyla zikrettiğini beyan etmektedir. Ayrıca Râzî, geçmiş kavimlerin köklerinin kazınarak helâk edilmesiyle müşriklerin ikaz edildiğini ifade etmektedir. Bu da Hz. Peygamber'i teselliye yöneliktir. Aynı zamanda, Hz. Peygamber'in durumunun geçmiş peygamberlere benzediği vurgulanmaktadır. Çünkü onlar da yalanlanmış, ancak sabretmişlerdir. Böylece Allah yalanlayanları helâk etmiş ve peygamberlerine yardım etmiştir.[1271] Derveze de Taberî ve Râzî ile aynı hususlara işaret etmektedir. Kıssanın hem Hz. Peygamber'e hem de müşriklere yönelik mesajına değinmektedir.[1272]

Sonuç olarak, müfessirler bu kıssayı da hem muhteva hem de mesaj yönünden Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatlandırmıştır. Hem Hz. Şuayb'ın hem de Hz. Peygamber'in kavmi peygamberlerini güçsüz görmekte, ancak her ikisi de onların kabilelerinden çekinmektedirler. Bundan dolayı da peygamberlerini öldürmek istemelerine rağmen çekimser davranmaktadırlar. Nübüvvetin inkârına dair her iki kavim de benzer ithamlarda bulunmaktadır. Yine benzer söylemlerle peygamberlerine meydan okuyarak tehdit edildikleri azabın gerçeklemesini talep

---

[1268] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 288-289. Bu olay üzerine Müddessir 74/11-25. âyetlerin Velîd b. Muğîre, Hicr 15/90-93. âyetlerin de toplantıya iştirak eden diğer kişiler hakkında nâzil olduğu nakledilmektedir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 197. Ferrâ (ö. 207/822) ve Vâhidî (ö. 468/1076) de İbn Hişâm (ö. 218/833) gibi Hicr 15/90-93. âyetlerde söz konusu edilen "**مقتسمين** (ahidleşenler)" ile Kureyş müşriklerinin kastedildiğini düşünmektedir. Taberî ise bu tabirle kastedilenlere dair Mekkeli müşrikler, Ehl-i kitap ve Hz. Sâlih'e suikast düzenleyenler şeklinde üç görüş aktarmaktadır. Taberî, tüm bu görüşleri de ihtimal dâhilinde görmektedir. Fahreddîn er-Râzî de Taberî'nin aktardığı üç görüşe yer vermektedir. Bu görüşler arasında yorum yapmamaktadır. Ancak Mekkeli müşriklere dair rivayeti ilk sırada zikretmektedir. Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* II, 91-92; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIV, 132-133; Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XII, 658; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX, 216. Siyak-sibak açısından bu kişilerin Mekkeli müşrikler olduğu görüşü daha uygun görünmektedir.

[1269] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 415.

[1270] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 419.

[1271] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXVIII, 160-161.

[1272] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* II, 226.

etmektedirler. Bu kıssada da mesaj muhataba göre değişmektedir. Hz. Peygamber ve müminlere teselli; müşriklere ise ikazdır. Yine Hz. Şuayb'ın kıssası tevhid, nübüvvet ve âhiret gibi temel vurguların yanı sıra ölçü-tartıda adaletsizliğin eleştirilmesi gibi sosyal bir mesaj da içermektedir.

3.4. Ashâbü'l-Uhdûd Kıssası

Fil Vak'asına yakın bir tarihte yaşanan Ashâbü'l-Uhdûd hâdisesi, Burûc 85/4-10. âyetlerde haber verilmektedir. İlgili âyetlerde vaktiyle çukurlar kazarak içini ateşle dolduran Ashâbü'l-Uhdûd'a lanet edilmektedir. Onlar bu zulmü yapmakla kalmamış, aynı zamanda seyretmişlerdir. Müminlerin bu zulme uğraması, sadece Allah'a inanmalarındandır. Âyetlerin devamında Allah'ın kâinatın tek hükümdarı olduğundan bahsedilmekte ve bu zulmü işleyenler cehennem azabıyla tehdit edilmektedir.

"**اخدود** / Uhdûd", "hendek, kanal gibi yere kazılan çukur" anlamına gelmektedir. Çoğulu "**اخاديد** /ehâdîd"tir.[1273] Ashâbü'l-Uhdûd ise çukuru kazanlardır. Ancak Ashâbü'l-Uhdûd'un kim olduğu, bu çukurların nerede, ne zaman ve niçin kazıldığına dair ilgili âyette herhangi bir işaret yoktur. Bununla birlikte, İslâm tarihi kaynaklarında ve hadis külliyatında konuyla ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

(1) İran hükümdarı, nikâhlanması haram olan yakın akrabalarla (özellikle kız kardeşlerle) evlenmenin helal sayılmasını istemiştir. Bazıları bu durumu reddetmiştir. Hükümdar da çukur kazdırarak onların atılmasını emretmiştir.[1274]

(2) Babil kralı Buhtunnasr, altın bir heykel yaptırarak halkı ona tapmaya zorlamıştır. Bunu kabul etmeyen Danyal peygamber ve arkadaşlarını alevli fırına atarak cezalandırmıştır.[1275]

[1273] İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* II, 149; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz*, I, 491.

[1274] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 270-271; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX, 74-75; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI, 118; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XXII, 188.

[1275] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 272; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XXII, 187-188. Buhtunnasr, MÖ 605-562 yılları arasında hüküm süren Yahuda Devleti'ni ortadan kaldırarak Kudüs'ü ve Süleyman Mâbedi'ni yakıp yıkan Bâbil kralıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Harman, Ömer Faruk, "Buhtunnasr", *DİA,* İstanbul 1992, VI, ss. 380-381; Kurt, Ali Osman, "Yahudi Kaynaklarına Göre Kral Tipolojileri: Nebukadnezzar ve Koreş Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 10 sayı:2 (2006), s. 418-426, ss. 417-436.

(3) Yahudiliği kabul eden son Himyer kralı Zûnüvâs, 523'te Necran'ı ele geçirerek bölge halkından dinlerini değiştirmelerini istemiş ve karşı çıkanları içi ateş dolu çukurlarda yakmıştır.[1276] En çok kabul gören görüş budur.

(4) Mehrân, Ashâbü'l-Uhdûd'un müşrikler olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Ashâbü'l-Uhdûd'un müşrikler olduğuna delil, Burûc 85/8. âyette bu zulmü müminlere reva görmelerinin tek sebebinin sadece Allah'a inanmaları olduğunun bildirilmesidir. Zûnüvâs Necran Hristiyanlarını Yahudiliğe değil, puta tapmaya çağırmıştır. Çünkü Yahudilik ve Hristiyanlık biri diğerinden üstün olmayan iki semavî dindir. Ayrıca Hristiyanlar Yahudilere nazaran Hz. Peygamber'e ve İslâm'a daha insaflı davranmıştır. Nitekim Allah Mâide 5/82. âyette müminlere en çok düşmanlık edenlerin Yahudiler ve müşrikler olduğu haber verilmektedir.[1277]

(5) Esed, Ashâbü'l-Uhdûd kıssasının anlatıldığı Burûc 85/4-10. âyetlerin temsilî bir pasaj olduğu kanaatindedir.[1278]

(6) Roberto Tottoli, anlatılan bu olayın cehenneme atılan insanların genel tasviri olduğunu dile getirmiştir.[1279]

3.4.1. Ashâbü'l-Uhdûd'un Kimliği ve Hâdisenin Tarihi

Burûc 85/4. âyette geçen **قتل أصحاب الاخدود** *(Ashâbü'l-Uhdûd öldürüldü)* ifadesinde "Ashâbü'l-Uhdûd" tabirinin muhatap kitlesi hususunda iki yorum mevcuttur. İlkine göre içi ateş dolu çukurlara atılıp öldürülenler mümindir. Allah ilgili âyette, bu çukurları kazan kâfirlere lanet etmektedir. Diğeri müminleri ateşe atan kâfirlerin onların ölümünü izlemek amacıyla çukurların etrafına oturduğudur. Ancak Allah, ateşi kâfirlere yükseltince kendileri yanar ve müminler kurtulur.[1280] Genel kanaate göre ise ölenler mümindir. Zira ilgili âyetteki "**قتل** / kutile" ifadesi "**لعن** / lanet etti" anlamındadır.[1281] Bu durumda ilgili ifade, *Ashâbü'l-Uhdûd'a lanet olsun!* manasına gelir ve bu sonuca göre öldürülenler mümindir.

[1276] Mukâtil, *Tefsîr,* IV, 647-648; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 75; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXI, 118; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XXII, 187.

[1277] Mehrân, *Dirâsât,* I, 365. Ashâbü'l-Uhdûd'un kimliğine dair diğer rivayetler için bkz. Aktaş, M. Nurullah, *Burûc Sûresinin Tefsiri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2001, s. 52-55.

[1278] Esed, *Kur'ân Mesajı,* s. 1011 (4. dipnot).

[1279] Tottoli, Roberto, "People of Ditch", *Encyclopaedia of the Qur'an,* Leiden 2004, IV, 44, ss. 43-44.

[1280] Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* III, 253. Ateşe atılan müslümanların ruhları ateşe atılmadan önce kabzedilmiştir. Bkz. Mübarekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân, *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî,* nşr. Abdurrahmân Muhammed Osman, I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs, IX, 264.

[1281] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır,* s. 496; Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru Zevi't-Temyiz,* IV, 238. Ayrıca İbn Abbas'ın da "Kur'ân'da geçen tüm 'kutile/öldürüldü' ifadeleri 'luine/lanet edildi' anlamında kullanılmıştır."

Ashâbü'l-Uhdûd hâdisesinin meydana geliş tarihi de kesin değildir. Kimi âlimler Hz. İsa-Hz. Muhammed arasındaki fetret devrinde; kimileri de biraz daha sınırlandırarak Hz. Muhammed'in risâletinden kırk sene önce meydana geldiğini savunmaktadır.[1282] Olayın tarihi ihtilaflı olmakla birlikte, genel kabul milâdî 523'tür. Ancak bu katliamın tanıklarından Simeon'un[1283] 519'da kaleme aldığı belirtilen mektuplar gün yüzüne çıkarılmıştır.[1284] Bu mektupların hem Süryanca hem de Karshûnî (Süryancayı Arapça yazma) versiyonları mevcuttur. Bu mektuplardaki bazı referanslar zulmün Justin'in (518-527) dinî politikasının şiddetini azalttığı orta değil ilk döneminde gerçekleştiğini göstermektedir.[1285]

Sonuç itibariyle, bu hâdisenin kimler tarafından gerçekleştirilip ne zaman ve neden vuku bulduğu meselesi kesin bir şekilde tespit edilememektedir. Ancak bu konudaki rivayet ve yorumların tetkikinin bu soruların cevabını bulmada faydalı olacağı kanaatindeyiz.

3.4.1.1. Uhdûdun İran Hükümdarı Zamanında Kazıldığı Rivayeti

Çukurların İran'da kazıldığını savunanlar, Hz. Ali'den gelen bir rivayeti delil sunmaktadırlar. Hz. Ali döneminde Mecûsilerin dindeki yeri yani kitap ehli olup olmadıkları hususunda ihtilaf edilmiştir. Bunun üzerine, Hz. Ali şöyle bir açıklama yapmıştır: "İran halkı dinlerine bağlı Ehl-i kitaptan müteşekkildir. İçki onlara haram değildir. Bir gün krallardan biri içki içmiş ve sarhoşluğun etkisiyle kız kardeşiyle beraber olmuştur. Kendine geldiğinde ise pişman olmuş ve bir çıkış yolu aramıştır. Kız kardeşi ona şu tavsiyelerde bulunmuştur: 'Önce insanlara Allah'ın kız kardeşlerle nikâhlanmayı helal kıldığını söyle. Sonra da durum

dediği nakledilmiştir. Bkz. İbn Âdil, *el-Lübâb,* XX, 247. Vâhidî müfessirlerin çoğunun bu görüşü benimsediğini aktarmıştır. Bkz. Vâhidî, *Tefsîrü'l-Basît,* XXIII, 384. Elmalılı Hamdi Yazır da "**قتل**" lafzının "öldürüldü" şeklinde hakikî manada kullanılmasının câiz görüldüğünü belirtmektedir. Ancak manevî ölümü de kapsayan "lanetlenmek" anlamında tefsirini daha uygun bulmaktadır. Bkz. Yazır*, Hak Dini Kur'ân Dili,* IX, 103.

[1282] Ali, *el-Mufassal,* III, 458. Bir habere göre fetret devrinde meydana gelen dokuz şey, Buhtunnasr, Cennet-i San'a, Cennet-i Sebe', Ashâbü'l-Uhdûd, Ashâb-ı Kehf, Ashâb-ı Fil, Antakya şehri (muhtemelen burada kastedilen Havarilerin bu şehre gelişidir.), Tübbâ' ve Hasûra olayıdır. Bkz. İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dımaşk,* thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer Garâme el-Amrevî, I-LXXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, XL, 338. Hasûra: Hadramevtte hasûra denilen yerde bulunan bir kuyudur. Hz. Sâlih ve ona inanarak azaptan kurtulan 4000 kişi Hadramevt'e gelmiştir. Hz. Sâlih oraya gittiğinde vefat ettiği için oraya Hadramevt ismi verilmiştir. Bkz. Komisyon, *ed-Dürerü's-Seniyye fî Ecvibeti'n-Necdiyye,* derleyen Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, I-XVI, yy. 1995, X, 445.

[1283] Simeon of Beth Arsham, Mezopotamyalı monofizit bir piskopostur. Bkz. Nebes, "The Martyrs of Najrân and the End of the Himyar", s. 46. Ashâbü'l-Uhdûd hâdisesinden sonra Suriyeli piskopos Simeon, Zûnüvâs'a karşı insanları kışkırtmak için Kuzey Arabistan'ın en uç noktasına kadar yolculuk etmiştir. Arabistan'ın yakınındaki bir piskoposa Hristiyanlığı yeniden tesis etmesini isteyen dokunaklı bir mektup göndermiştir. Aynı zamanda Simeon, Habeş kralını da savaş için kışkırtmış ve son olarak da halktan Yahudiliği öğretenlerin tutuklanmasını istemiştir. Bkz. Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of Jews,* ed. Professor H. Graetz, I-XI, Columbia University Press, New York 1957, III, 66.

[1284] Shahîd, Irfan, *The Martyrs of Najrân New Documents,* Societe Des Bollandistes, Bruxelles 1971, s. 26.

[1285] Shahîd, *The Martyrs of Najrân New Documents,* s. 238.

düzeldiğinde Allah'ın bu nikâhı haram kıldığına dair bir hutbe ver.' Kral bu teklifi dikkate alarak gereğini yapmış, ancak halk reddetmiştir. Diğerinde kız kardeşi onları kamçılamasını, sonra kılıçtan geçirmesini önermiş, ancak her ikisinde de halk yine kabule yanaşmamıştır. Kız kardeşi en son hendekler kazdırmasını ve inanmayanları ateşte yakmasını teklif etmiştir."[1286] Bu olay üzerine ilgili âyetlerin nâzil olduğu ileri sürülmektedir.

Uhdûdun İran'da kazıldığına dair bu rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Çünkü Sâsânî toplumunda anne, kız kardeş ve kız evlat gibi mahremlerle evlenmek kanunen serbesttir.[1287] Hatta bu türden ahlâk dışı cinsel uygulamalar, Kubâd (488-531) döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde Sâsânî Devleti'nin oldukça zayıflamasının etkisiyle Kubâd tarafından asillere ve rahiplere karşı yeniden dengeleri kurabilmek için kadınlar da dâhil her alanda ortak mülkiyeti esas alan Mazdek'in fikirleri yürürlüğe konulmuştur. Ancak durum daha da kötüye gitmiştir. Bunun üzerine 528'de son derece kanlı bir müdahale ile bu uygulamadan vazgeçilmiştir.[1288] Bu kanlı hâdise çıkarlarıyla konumlarını tehlikede gören Zerdüşt din adamlarının tahrikleri, ileri gelenler ve devlet yetkililerinin birlikte oluşturdukları hareketin etkisiyle meydana gelmiştir. Kubâd, hükümdarlığının son döneminde veliaht Enûşirvân, Mazdek ve bu dinin önde gelen din adamlarını yoğun katılımlı bir toplantıya çağırmış ve tüm katılımcıları öldürtmüştür.[1289]

Sonuç olarak, kız kardeşiyle beraber olan kralın halk tarafından bu durumun yadırganacağını düşünerek kanun çıkarması ve dolayısıyla bunu reddedenleri uhdûda atması tarihî gerçeklerle çelişmektedir.

3.4.1.2. Uhdûdun Buhtunnasr ve Erkânı Tarafından Kazıldığı Rivayeti

Daha önce zikredildiği üzere, çukur Babil kralı Buhtunnasr zamanında kazılmıştır. Alevli çukura atılanlar ise Daniel'in üç arkadaşıdır. Bu hâdise, Eski Ahit'in Daniel Kitabı'nda anlatılmaktadır. Nakledildiğine göre Nebukadnessar Yeruşalim'i kuşatınca, Daniel ve

---

[1286] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 270-271; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX, 74-75; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI, 118; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XXII, 188; Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ,* s. 496-497; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr,* thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, I-XV, Dâru Kuteybe, Beyrut 1991, XIII, 369; Muttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddîn b. Abdülmelik, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl,* nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekka, I-XVI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, II, 549-550.

[1287] Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum,* s. 33.

[1288] Naskalı, Esko, "İran (Tarih)", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 395, ss. 394-395. Bu yorum hakkında daha geniş bilgi için bkz. Daryaee, Touraj, *Sasanian Persia-The Rise and Fall of Empire-*, I. B. Tauris&Co. Ltd., London 2009, s. 87; Rodkinson, Michael L., *The History of the Talmud*, Boston 1918, I, 23.

[1289] Yıldırım, *İran Mitolojisi,* s. 155.

arkadaşlarını Babil'e getirmiştir. Sarayda görev almaya namzet kişiler olmaları için eğitilmelerini sağlamıştır.[1290] Nebukadnessar bir düş görmüştür. Düşü Daniel dışında kimse yorumlayamamıştır. Bunun üzerine, Nebukadnessar Daniel ve arkadaşlarını yüksek görevlere getirmiştir.[1291]

Nebukadnessar, altın bir heykel yaptırmış ve herkesin ona tapınmasını istemiştir. Daniel'in arkadaşları heykele tapmamış ve bu yüzden kızgın fırına atılmışlardır. Bu hâdise kısaca şöyle özetlenebilir: "Kral, Babil'de Dura ovasında altından bir heykel yaptırmış ve ülkedeki tüm yüksek memurları törene davet etmiştir. Herkes toplandığında tellal yüksek sesle 'Ey insanlar, size her çeşit çalgı sesini duyar duymaz yere kapanıp heykele tapınmanız emredilmiştir. Her kim bunu yapmazsa hemen kızgın fırına atılacaktır!' diye bağırmıştır. Halk Daniel'in arkadaşlarının emre uymadığını haber vermiş, kral da onları huzuruna çağırarak emrini tekrarlamıştır."[1292]

"Onlar 'Kızgın fırına atsan da Tanrımız, bizi senin elinden kurtaracaktır. Kurtarmasa bile asla senin ilahlarına kulluk etmez ve diktiğin heykele tapmayız!' demişlerdir. Bu duruma çok öfkelenen kral, fırının iyice kızdırılmasını ve onların fırına atılmalarını emretmiştir. Emir yerine getirilmiştir. Kral fırına baktığında şaşırarak danışmanlarına 'Biz ateşe üç kişi atmadık mı?' diye sormuştur. 'Evet' dediklerinde kral, 'kendisinin ateşte sapasağlam yürüyen dört kişi gördüğünü ve dördüncünün ilahî bir varlığa benzediğini' söylemiştir."[1293]

"Sonra da fırının kapısına yaklaşarak 'Ey yüce Tanrı'nın kulları, dışarı çıkıp buraya gelin!' diye seslenmiştir. Ateşten çıktıklarında halk etraflarına toplanınca Nebukadnessar, 'Tanrınıza övgüler olsun, meleğini gönderip kendisine güvenen kullarını kurtardı. Onlar buyruğuma karşı geldiler ve canları pahasına tanrılarından vazgeçmediler.' demiştir. Sonra 'Onların tanrısı hakkında saygısızca konuşan herkes paramparça edilecek ve evleri çöplüğe çevrilecek. Çünkü böyle kurtarabilen başka bir Tanrı yoktur.' sözleriyle halkı uyarmıştır. Onları da Babil'de daha yüksek görevlere atamıştır."[1294]

[1290] Daniel 1: 1-21.
[1291] Daniel 2: 1-49.
[1292] Daniel 3: 1-15.
[1293] Daniel 3: 17-25.
[1294] Daniel 3: 26-30. Bu olayla ilgili bazı ilave bilgilerden de söz edilmelidir. Buna göre Nebukadnessar heykele tapınmalarını emrettiğinde onlar şöyle demiştir: "Sen bizim kralımızsın. Hizmet, vergi ve zaferle ilgilenirsin. Ancak bu emri bize sadece Nebukadnessar olarak veriyorsun." Üç arkadaş ateşe atıldıkları zaman Allah'a dua edince melekler onlara yardım etmek için izin istemiştir. Ancak Allah şu sözlerle bu taleplerini geri çevirmiştir: "Onlar sizden mi yardım istediler, ben onları kendi ellerimle kurtaracağım." Bkz. Ginzberg, *Legends of the Jews*, I, 1097-1098.

Eski Ahit'teki pasajı aktardıktan sonra Daniel ve Daniel kitabı[1295] hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Eski Ahit'te Daniel, Hezekiel 14: 14-20 ve Hezekiel 28: 3'de bir bilge; Daniel 1: 6'da ise sürgün edilen biri[1296] olarak takdim edilmiştir. Genel kanaate göre Eski Ahit'teki Daniel bölümü, Antiochus (Antiokhos) IV. Epiphanes döneminde Helenleştirme politikasına karşı direnen ve zulme uğrayan Yahudileri yüreklendirmek için yazılmıştır.[1297] Aynı minvaldeki bir diğer görüş ise müellifin Antiokhos'un zulmü altında ezilen çağdaşlarını rahatlatmak amacıyla bu temsilî anlatımı kaleme aldığıdır.[1298]

Aynı zamanda kitap, pek çok sorunu ihtiva etmektedir. Aramca ve İbranca olmak üzere iki ayrı dilden oluşan kitapta Yunanca ve Farsça kelimeler de bulunmaktadır. Yine kitapta [Daniel 8: 16 (Gabriel: Cebrail), Daniel 10: 13 (Michael: Mikail) ve Daniel 10: 20-21 (Prience: Koruyucu Melek)] Yahudi düşüncesinde geç bir dönemde teşekkül eden melek doktrinine yer verilmektedir. Ayrıca Daniel 5: 2, 30-31'de sözü edilen son Babil kralı Belşassar, Nebukadnessar'ın değil Nabonidus'un oğludur ve hiç kral olmamıştır.[1299]

Nabonidus, yeni Babil İmparatorluğu'nun son temsilcisidir. On sene boyunca Arabistan'daki Teyma vahasına yerleşmiştir. Oğlu Belşassar'ın Nabonidus'un yokluğunda hükümdarlara mahsus bina kurucu ve onarıcı rolünü üstlenmesi krallık görevlerini yerine getirmiş olduğunun bir kanıtıdır. Ancak o hiçbir zaman resmî olarak kral olmamıştır.[1300] Nabonidus'un Teyma'ya gitmeden önce oğlunu kral naibi tayin ettiği belirtilmektedir.[1301] Dolayısıyla Eski Ahit'te son Babil kralı olarak zikredilen Belşassar, son Babil kralı değildir.

[1295] Sir İsaac Newton'a (1643-1727) göre bu kitap, değişik zamanlarda yazılan metinlerden oluşmaktadır. Ona göre ilk altı bölüm başkaları, son altı bölüm ise Daniel'in kendisi tarafından kaydedilmektedir. Bkz. Newton, Sir Isaac, *Kutsal Kitabın Yorumu,* çev. Aytunç Altındal, Mahya Yayınları, İstanbul 2012, s. 26.

[1296] Weatherall, J. H., *The Books of the Old Testament: A Short Introduction,* The Sunday School Association, London 1902, s. 198.

[1297] Hooke, Samuel Henry, *Ortadoğu Mitolojisi,* çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2002, s. 222; Ditommasu, Lorenzo, "The Book of Daniel and the Apocrypal Daniel Literature", *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha,* ed. Michael Knibb vdğ., Brill, Leiden 2005, XX, 81. MÖ 168'de Antiochus (Antiokhos) IV. Epiphanes, Yunan ilahlarının heykellerini koymak suretiyle mabedi kirletince Makkabi isyanları başlamış ve mabed temizlenmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Harman, Ömer Faruk, "Kudüs", *DİA,* Ankara 2002, XXVI, 325, ss. 323-327. Aynı zamanda Antiokhos, MÖ 167'de Kudüs Tapınağı'nda Yunan tanrılarına kurban verilmesini ve Musa kanunlarının reddedilmesini emretmiştir. Sünnet de Şabat'ta dinlenmek de idam cezasına tabidir. Yunan tanrılarına Kudüs dışında da kurban verilmesi için sunaklar inşa edilmiş ve kurban olarak da Yahudilerin necis kabul ettiği domuz seçilmiştir. Bkz. Brenner, Michael, *Kısa Yahudi Tarihi,* çev. Sevinç Altınçekiç, Alfa Yayınları, İstanbul 2011, s. 41-42.

[1298] Weatherall, *The Books of the Old Testament,* s. 203-204.

[1299] Weatherall, *The Books of the Old Testament,* s. 202-203. Daniel kitabındaki sorunlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Price, Ira M., "Some Queries About the Book of Daniel", *Biblical World,* cilt: 6, sayı: 4 (1895), ss. 264-269.

[1300] Salvini, Beatrice Andre, *Babil,* çev. Elâ Uluatam, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 44-45. Nabonidus'un kişiliği ve hükümdarlığındaki faaliyetlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Oates, Joan, *Babil,* çev. Fatma Çizmeli, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2004, s. 138-143.

[1301] Oates, *Babil,* s. 140.

Kanaatimizce, uhdûdun Buhtunnasr ve erkânı tarafından kazıldığı görüşü de isabetli görünmemektedir. Hem Daniel'in kimliği hem de kitabın ihtiva ettiği sorunlar dikkate alındığında Daniel kıssasının Antiokhos'un zulümlerine direnç gösterilmesi için kaleme alınan temsilî bir anlatım olduğu yönündeki genel kanaatin isabetli olduğu söylenebilir. Esasen, bu anlatımda Daniel'in rüyaları yorumlaması ve ülke yönetiminde etkin bir yere gelmesi Hz. Yusuf; atıldıkları ateşin onları yakmaması ve ateşe atılırken söyledikleri sözler de Hz. İbrahim kıssasıyla benzerlik arz etmektedir. Ancak bu durum kıssanın tarihî gerçekliğine değil sonradan oluşturulduğuna hamledilebilir.

3.4.1.3. Uhdûdun Zûnüvâs ve Erkânı Tarafından Kazıldığı Rivayeti

Bu görüşe göre ise uhdûd, Himyerîlerin son ve en meşhur kralı Zûnüvâs tarafından Necran'da kazdırılmıştır. Zûnüvâs, Hristiyan bölge halkına Yahudiliği zorla kabul ettirmek istemiş ve reddedenleri içi ateşli çukurlara atıp yaktırmıştır. Daha önce de zikrettiğimiz üzere, âlimler tarafından en çok kabul gören görüş budur. Bu görüşü temellendiren rivayetleri değerlendirmeden önce bölgenin siyasî ve ekonomik yapısına kısaca değinmek gerekmektedir.

Arap tarihinde ve İslâm'ın doğuşundan önceki yüzyıllarda Doğu Hristiyanlığı'nda önemli rol oynayan Necran,[1302] bereketli topraklara sahipliği ve gelişmişliğiyle Arap yarımadasındaki ana merkezlerdendir. Stratejik konumu itibariyle ticarî kavşak noktalarından biri olmasından dolayı ticarî alanda da önemlidir. Güney Arabistan'da Hadramevt'ten başlayan ticaret yolu Doğu Akdeniz'de Hicaz'a kadar uzanmaktadır. Diğeri Arabistan'ın merkeziyle kuzeydoğusunu Irak'a bağlamaktadır.[1303] Bölge, aynı zamanda Çin-Hint ve Roma-Bizans arasındaki ticaret yollarının üzerinde bulunması nedeniyle öteden beri çeşitli kültürlerin tesirine açıktır.[1304] Bu ticarî öneminden dolayı bölge, çeşitli devletlerin bir şekilde üzerinde nüfuz sahibi olmak istediği bir yerdir.

Uhdûdu Necran'da kazdırdığı rivayet edilen son Himyer kralı Zûnüvâs'ın kimliği hakkında pek çok görüş bulunmaktadır. Kaynaklarda bu kişinin ismi Yusuf, Mesrûk ve Zûnüvâs olarak zikredilmektedir. İsminin Yusuf el-As'ar olduğu, Habeşlilerin elinden güç bela kurtulduğu ve bu adın zulümleri çağrıştırdığı için kendisine verildiği nakledilmektedir. Mesrûk

[1302] Necran, etimolojik olarak "kilit" anlamına gelmektedir. Pratikte de Yemen'e girmeyi sağlayan bir kapı kilidi niteliğinde olduğu söylenmektedir. Bkz. Robin, "Antiquity", *Roads of Arabia,* s. 92.
[1303] Shahîd, Irfan, "Najran", *Dictonary of The Middle Ages,* New York 1987, IX, ss. 70-71.
[1304] Algül, "Himyerîler", *DİA*, XVIII, 62.

ise kendisine düşman Arap Hristiyanlar tarafından verilen aşağılayıcı bir lakaptır.[1305] Arap kaynaklarındaki Zûnüvâs ismi, Süryânca, Yunanca ve Habeşçe kaynaklarda sırasıyla Dimion, Dounaas ve Finhas olarak geçmektedir. Bu isimlerin çoğunun simgesel veya bazı isimlerin bozulmuş hali olduğu ifade edilmektedir. Örneğin Süryanca Dimion, Yunanca "halk celladı" anlamına gelen kelimenin muharrefidir. Yunanca Dounaas'ın ise soyadı Dû-Yaz'an'ın muharrefi olması mümkündür.[1306] Arap kaynaklarındaki Zûnüvâs'ın Zür'a b. Tübban Es'ad el-Himyerî'nin lakabı olduğu nakledilmektedir. En yaygın görüş ise bu lakabın kendisine saçlarının kıvırcıklığına nispetle verildiğidir.[1307] Bu lakabın verilmesine dair bir diğer görüşe göre ise Nüvâs Yemen'de tapınılan bir ateştir. Rivayete göre bu ateşten üç fersah uzanabilen ve geri dönen bir oğlak çıkardı. Yemen'de Yahudiliği kabul edenlere "Zûnüvâs (ateşe mâlik)" denirdi.[1308] Görüldüğü üzere Zûnüvâs, özel bir isim değil Himyer kralının lakabıdır. Bu nitelendirmede, Yemen'de tapınılan ateşle irtibat kurulmasından dolayı, son aktardığımız görüşün daha tercihe şayan olduğu söylenebilir.

Uhdûd'un Necran'da kazıldığına dair muteber hadis kaynaklarında[1309] yer alan haber Suheyb er-Rûmî'nin (ö. 38/659)[1310] rivayetine dayanmaktadır. Rivayet şöyledir: "Zûnüvâs'ın hükümdarlığı zamanında çok maharetli bir sihirbaz vardır. Yaşlanınca hükümdara "Ben artık yaşlandım. Bir genç gönder de ona sihir öğreteyim." demiş ve hükümdar da Abdullah b. Sâmir'i göndermiştir. Abdullah'ın yolu üzerinde ibadetiyle meşgul bir rahip vardır. Abdullah,

---

[1305] Shahîd, *The Martyrs of Najrân New Documents,* s. 261-262. Zûnüvâs'ın kimliğiyle ilgili benzer bilgiler için bkz. Ali, *el-Mufassal,* III, 469; Tobi, Yosef, "Yusuf As'ar Yath'ar Dhû Nuwâs (Mesrûq)", *Encyclopaedia Judaica,* XXI, 428-429, ss. 428-430.

[1306] Shahîd, *The Martyrs of Najrân New Documents,* s. 264-265.

[1307] Ali, *el-Mufassal,* III, 469.

[1308] Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tıvâl,* s. 61.

[1309] Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef,* V, 420-423; İbn Hanbel, *Müsned,* XXXIX, 351-354; Müslim, "Zühd ve'r-Rekâik" 73; Tirmizi, "Tefsir" 76; Nesâî, "Tefsir" 85. İbn Kesîr, ilgili âyetlerin tefsirinde Mizzî'nin (ö. 742/1341) söz konusu rivayetin Suheyb'in kendi sözü olmasının muhtemel olabileceği yorumuna yer vermektedir. Mizzî Suheyb'in hafızasında Hristiyanlara dair birtakım haberlerin mevcut olduğunu düşünmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr,* XIV, 308.Suheyb'in hata etme endişesi ve rivayetteki titizliği sebebiyle kendisinden mükerrerleriyle birlikte oyuz hadis rivayet edilmiştir. Bkz. Efendioğlu, Mehmet, "Suheyb b. Sinân", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVII, 477, ss. 476-477. Bu bilgi kanaatimizce Mizzî'nin görüşünü ihtiyatla karşılamayı gerektirmektedir. Ayrıca Ashâbü'l-Uhdûd kıssasına dair rivayetin tariklerinin incelendiği bir çalışmada Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) tarikinin merfû, muttasıl ve sahih; Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) tarikinin merfû, muttasıl ve hasen olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Coşkun, *Hz. Peygamber'den Nakledilen Kıssalar ve Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, s. 118. David Cook'a göre bu rivayetteki Feymiyûn figürü ile Suheyb'in hayat hikâyesi birbirine benzemektedir. Suheyb'in Irak bölgesinden Hristiyan bir Arap olduğu, Bizanslılar tarafından esir alınarak köle olarak satıldığı ve bu şekilde Medine'ye geldiği aktarılmaktadır. Bkz. Cook, "The Ashâb al-Ukhdûd: History and Hadith in A Martyrological Sequence", s. 132. Ashâbü'l-Uhdûd kıssasına dair rivayetin isnadlarıyla kaynaklara dağılımı, sened ve metin tahlili için bkz. a. mlf., *Hz. Peygamber'den Nakledilen Kıssalar ve Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi,* s. 117-122.

[1310] Suheyb er-Rûmî'nin hayatıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Kılıç, Sadık, "Suheyb er-Rûmî el-Bedrî", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi],* cilt: 20, sayı:4 (1984), ss. 30-40; Sabuncu, Ömer, "Suheyb er-Rûmî -Hayatı, Kişiliği ve Faaliyetleri-", *İSTEM: İslâm San 'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi,* cilt: 4, sayı: 7 (2006), ss. 159-174; Efendioğlu, "Suheyb b. Sinân", *DİA,* XXXVII, 476-477.

rahibe gitmiş ve kendisini çok sevmiştir. Sihirbazın yanına gidip gelirken ona uğramaya başlamıştır. Hem sihirbaz hem de babası geç kaldığı için kendisini dövmüş ve o durumu rahibe şikâyet etmiştir. O da sihirbaza babasının; babasına da sihirbazın bırakmadığını söylemesini tavsiye etmiştir."[1311]

"Abdullah yolda yürürken bir yılan görmüş ve onu öldürmüştür. Olayı rahibe anlattığında rahip, 'Başına bir hâl gelecek ve pek yakında bir belâya maruz kalıp imtihan edileceksin. Bu belâ ile karşılaştığın zaman, sakın kimseye benden bahsetme!' diyerek tembihte bulunmuştur. Abdullah doğuştan körleri ve abraş hastalığını iyileştirme yeteneğine sahiptir. Hükümdarın kör bir kuzeni de ona gelerek dua etmesini istemiştir. Bunu yaptığı takdirde Allah'a iman edip etmeyeceğini sormuş, 'evet' cevabını alınca dua etmiş ve adam görmeye başlamıştır. Hükümdar durumu fark etmiş, nasıl olduğunu sormuş ve kuzeni cevap vermek istemese de ısrar üzerine durumu anlatmıştır."[1312]

"Hükümdar Abdullah'ı huzuruna çağırarak 'Gördüğüm kadarıyla sihirbazlıkta hayli ilerlemişsin!" demiş, o da Allah'ın dilediği dışında kendisinin kimseye şifa veremeyeceğini ifade etmiştir. Hükümdar ona işkence etmeye başlamış ve rahibin yerini söyleyinceye kadar da devam etmiştir. Rahip hükümdarın huzuruna getirilmiş, dininden dönmesi teklif edilmiş ve reddetmesi üzerine başı testereyle ikiye ayrılmıştır. Hükümdar sırasıyla kuzeni ve Abdullah'ı çağırarak aynı teklifi yapmış, ikisi de reddetmiş ve kuzenini rahibi öldürdüğü gibi öldürmüştür. Abdullah'ı öldürmek için onu önce yüksek bir dağın tepesinden aşağıya, sonra da denize attırmıştır. İki girişim de başarısız olmuştur. En son Abdullah'ın kılıçla öldürülmesini emretmiş, onu öldürmek istediklerinde kılıcın ağzı ters dönmüş ve yine kurtulmuştur. Bu durumun Yemen'de yayılmasıyla Abdullah, halkın nazarında sevilen ve saygı duyulan biri olmuştur."[1313]

"Abdullah hükümdara kendisini öldürmeye güç yetiremeyeceğini, ancak bunun bir yolu olduğunu belirtmiştir. Bu yol da ahaliyi toplaması ve onların huzurunda 'bu gencin rabbi Allah'ın adıyla' diyerek ok atmasıdır. Hükümdar bunu yaparak onu öldürmüş ve bunun üzerine oradakiler 'Biz, bu gencin rabbine inandık." diye haykırmıştır. Bu duruma şahit olan

---

[1311] Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef,* V, 420-421; İbn Hanbel, *Müsned,* XXXIX, 351-352; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* II, 154; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 331.

[1312] Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef,* V, 421-422; İbn Hanbel, *Müsned,* XXXIX, 352-353; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* II, 154-155; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 331-332. Rivayette öldürülen hayvan, bazılarına göre aslandır. Bkz. Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünüf,* I, 215. Bir yüzyıl öncesinde Yemen'de aslanların yaşaması dolayısıyla hayvanın aslan olması mümkündür. Bkz. Cook, "The Ashâb al-Ukhdûd: History and Hadith in A Martyrological Sequence", s. 128.

[1313] Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef,* V, 422; İbn Hanbel, *Müsned,* XXXIX, 353; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* II, 155-156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 332.

hükümdar, şehrin kapılarını kapatarak içi ateş dolu çukurlar kazdırmış, halkı toplayarak dininden dönenleri serbest bırakmış; dönmeyenleri ise çukura atıp yakmıştır."[1314]

"İnananlar arasında çocuklarından biri süt emme çağında üç çocuklu bir anne vardır. Hükümdar, dininden dönmediği takdirde çocuklarını öldürmekle tehdit etmiştir. İki çocuğunu ateşe atmış, ancak kadın dininden dönmemiştir. Bebeği ateşe atmak istediğinde kadın tereddüde düşmüştür. Bu esnada çocuk "Anneciğim! Sakın dininden dönme. Benim ateşe atılmamın sana bir zararı yok." demiştir. Bunun üzerine Zûnüvâs önce çocuğu, ardından annesini ateşe atmıştır."[1315]

Katliamda ölen kişi sayısı hakkında 12.000, 20.000 ve 70.000 gibi rakamlar zikredilmektedir.[1316] Bunun yanı sıra, maktullerin sayısını yüzlü rakamlarla ifade edenler de mevcuttur. Örneğin Mehrân, binlerle ifade edilen rakamları abartılı bulmakta ve Necran'ın 300-1000 kişilik nüfusa sahip küçük bir belde olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Mehrân, Zûnüvâs'ın halkın tümünü de öldürmediğini düşünmektedir. Ona göre maktullerin sayısı, yaklaşık iki yüz kişidir.[1317] Bir diğer görüşe göre ise ilk beş yüz yılda Yemen'in Hristiyan nüfusu ortalama üç bindir. Bunlar arasında ticaretle meşguliyeti sebebiyle Yemen'in farklı bölgelerine dağılanlar da mevcuttur.[1318]

Kanaatimizce, iki görüş de tartışmaya açıktır. Maktullerin çokluğunu düşünenler, muhtemelen bu sayıları kesretten kinaye kullanarak hâdisenin önemine dikkat çekmeye çalışmışlardır. Azlığını savunanlar ise olaya realist yaklaşmışlardır. Sonuç olarak, Necran'ın jeopolitik konumu ve verimli topraklara sahip olduğu dikkate alındığında tüm nüfusunun en fazla bin kişi olabileceğine dair görüş pek isabetli görünmemektedir.

Rivayetlere göre bu katliamdan bir kişi kurtulmuştur. Yaygın olan ilk görüşe göre kurtulan kişi Devs b. Zû-Selbân (Sulebân)'dır. Bizans hükümdarına giderek Zûnüvâs'ın yaptıklarını haber vermiş ve yardım istemiştir. İmparator Necran'ın ülkesine uzak olduğunu, ancak durumu Habeş kralına haber vereceğini ve onun da dindaşları olmasından dolayı yardım

---

[1314] Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef,* V, 422; İbn Hanbel, *Müsned,* XXXIX, 353-354; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* II, 156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 332. İnançları uğruna ölen Necran şehitleri Araplar arasında da meşhurdur ve Araplar bu şehitleri Ashâbü'l-Uhdûd olarak bilmektedirler. Bkz. Cheikho, Louis, *Nasrâniyye ve Âdâbuhâ Beyne Arabi'l-Câhiliyye,* I-II, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1989, II, 282.

[1315] İbn Hişâm, *Kitâbü't-Tîcân,* s. 301; İbn Hanbel, *Müsned,* XXXIX, 354; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* II, 156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 332. İbn Düreyd'e (ö. 321/933) göre çocuk annesine "Anneciğim, dur. Münafık olma!" demiştir. Bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* VIII, 53.

[1316] Ali, *el-Mufassal,* III, 469.

[1317] Mehrân, *Dirâsât,* I, 359.

[1318] Ochser, Schulim, "Yemen", *Jewish Encyclopedia,* XII, 593, ss. 592-595.

edeceğini ifade etmiştir.[1319] Bir başka görüşe göre ise bu kişi Cebbar b. Feyz'dir ve birazı yakılmış bir İncil ile Habeş'e giderek hükümdardan yardım istemiştir. Hükümdar da "Yeterli miktarda askeri olduğunu, ancak onları sevk edecek gemisi olmadığını ve onu Kayser'den isteyeceğini" belirtmiştir. Yakılmış İncil'i göndererek Kayser'den gemi talep etmiş ve Kayser de göndermiştir.[1320]

Kanaatimizce, Ashâbü'l-Uhdûd hâdisesine dair aktardığımız rivayetlerin en isabetlisi budur ve tarihî gerçekliklerle uyumludur. Zûnüvâs'ın Yahudi inancını benimsemesi ve Hristiyan bölge halkını katletmesinin aslî sebebi, dinî değil politiktir.[1321] Zira Zûnüvâs'ın Necran Hristiyanlarını katletmesinin Bizans'ın Yahudilere yönelik politikasından kaynaklandığını düşünenler de mevcuttur. Onlara göre Zûnüvâs, Bizans'ın Yahudilere adaletle hükmetmesini istediğinden Necran Hristiyanlarına kısas uygulamıştır. Nitekim ülkesine gelen Bizanslı tüccarları yakalayarak öldürmesi, bu durumdan kaynaklanmıştır. Bu zulüm zamanla daha da yaygınlaşarak Hint-Arap ticaretinin zayıflamasına yol açmıştır.[1322] Ashâbü'l-Uhdûd hâdisesinden sonra Bizans ve Habeş yönetiminin bölgeye destek göndermesi, bu iki devletin Güney Arabistan için öteden beri siyasî ve iktisadî emeller beslediğini açıkça göstermektedir. Zûnüvâs'ın Necranlı Hristiyanları katletmesi de muhtemelen bölgedeki bu etkiyi zayıflatmak içindir.

Daha önce zikrettiğimiz üzere Mehrân, Zûnüvâs'ın Necran Hristiyanlarını Yahudiliğe değil, puta tapmaya çağırdığını düşünmektedir. Ona göre bunun sebebi hem Yahudiliğin hem de Hristiyanlığın iki semâvî din olduğu ve birinin diğerinden üstün olmadığıdır. Ancak daha sonra, kendi ifadesiyle çelişir biçimde Mâide 5/82. âyeti delil olarak kullanmakta ve Hristiyanların Yahudilerden daha insaflı olduğunu ifade etmektedir.[1323] Mahmut Nânâ da modern dönem tarihçiler arasında Zûnüvâs'ın Yahudi değil putperest olduğu yönünde görüş

[1319] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 135. Taberî de bu görüşü tercih etmektedir. Bkz. Taberî, *Târîh*, II, 123. VI. yüzyılın yarısının başlarında Habeşli Hristiyanlar Güney Arabistan'a çeşitli keşifler yapmışlardır. Bu keşiflerin amacı, orada zulmedilen dindaşlarına yardımcı olmaktır. Bkz. Harden, John Mason, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature*, The Macmillan Co., London 1926, s. 11.

[1320] İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, s. 368; Mehrân, *Dirâsât*, I, 359.

[1321] Arslantaş, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016, s. 104; a. mlf., "Zûnüvâs", *DİA,* XLIV, 512. Margoliouth, Prof. Hartmann'ın Himyer krallarının Yahudiliği benimsemesine dair görüşünü nakletmektedir. Hartmann'a göre bu krallar baskıcıdır ve bu nedenle ülkedeki güçlü bir kesimin desteğine ihtiyaç duymaktadır. Hristiyanlara güvenmemektedirler. Yahudiler ise ekonomik durumları nedeniyle ihtiyaçları olan gücü kendilerine sağlayabilirdi. Himyer kralları da onların güvenini kazanabilmek için Yahudiliği benimsemiştir. Bkz. Margoliouth, *İslâmiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri,* s. 92.

[1322] Baron, *A Social and Religious History of Jews,* III, 64. Hristiyanlık Roma'nın resmi dini olunca buradaki Yahudi halk çeşitli hukukî mağduriyetlere maruz kalmıştır. Örneğin, imparatorluk yasası Yahudiliğe girmeyi ve Hristiyanlarla Yahudilerin evlenmesini yasaklamıştır. V. yüzyıldan itibaren de Yahudilerin devlet görevine getirilmesi resmî bir şekilde engellenmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Cohn Sherbok, Dan&Lavinia, *Yahudiliğin Kısa Tarihi,* çev. Bilal Baş, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 75-76.

[1323] Mehrân, *Dirâsât*, I, 365.

belirtenlerin olduğunu belirtmektedir. Bu kişiler Burûc 85/8. âyeti delil getirmektedir. Onların iddiasına göre bir müminden imanından dolayı intikam alan kişi, bir Yahudi değil bir putperest olabilir. Çünkü tevhid mesajına inanan bir Yahudi, bu mesajdan dolayı kendi milletinden olmayan bir müminden intikam alamaz.[1324]

Müellif ise bu görüşü eleştirerek Yahudilerin kendilerini tevhit mesajına inanan diğer kişilerden üstün gördüklerini belirtmektedir. Yine Allah'a inananların yalnızca kendileri olduğuna, kendilerine katılan ve tâbi olanlar dışında kimsenin bu imana ortak olma hakkının bulunmadığına dair sarsılmaz inançlarına değinmektedir.[1325] Ayrıca Nânâ, Yahudilik ve Hristiyanlığın eşit seviyede iki semâvî din olduğundan hareketle Ashâbü'l-Uhdûd'un Yahudi değil, putperest olduğu sonucunu çıkarmayı "tenkid edilmeye dahi değmez bir teşebbüs" şeklinde nitelemektedir.[1326]

Esed ile Roberto Tottoli ise temelde aynı şeyi düşünmekte ve bu hâdisenin temsilî bir pasaj olduğunu ifade etmektedirler. Kanaatimizce, onların görüşü pek isabetli görünmemektedir. Çünkü Kur'ân kıssalarının temel hedefi, ibret vermektir. Bu yüzden, pek çoğu vahyin ilk muhataplarınca bilinmektedir.

3.4.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı

Ashâbü'l-Uhdûd ve Mekkeli müşrikler benzer özelliklere sahiptir. İlki hem müminleri içi ateş dolu çukurlara atarak onlara işkence etmiş hem de bu zulmü seyretmiştir.[1327] Mekkeli müşrikler de müminlere zulüm ve işkence etmişlerdir.[1328] Nitekim müşrikler Müslüman olan zayıflara eziyet etmiş ve onları dinlerinden döndürmeye çalışmışlardır. Her kabile kendi müminlerine saldırmıştır. Onları hapsetmiş, dövmüş, Mekke'nin sıcağında aç ve susuz bırakarak işkence etmişlerdir.[1329] Bilâl-i Habeşî ile Ammâr b. Yâsir ve ailesi bu bağlamda zikredilebilir.[1330] Nitekim Habbâb b. Eret Mekke'de müşriklerin eziyet ettiği dönemde bu durumdan kurtulmaları için Hz. Peygamber'in Allah'a dua etmesini istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in yüzü kızarmış ve şöyle buyurmuştur: "Sizden öncekiler arasında öyle kişiler

[1324] Nânâ, Mahmut, *Yahudi Tarihi,* çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2008, s. 523.
[1325] Nânâ, *Yahudi Tarihi,* s. 523.
[1326] Nânâ, *Yahudi Tarihi,* s. 524.
[1327] Burûc 85/4-7.
[1328] Nahl 16/110.
[1329] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 339.
[1330] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 339-340, 342.

vardı ki vücutları demir taraklarla taranmış, başları testereyle kesilmiş ve buna rağmen dinlerinden dönmemiştir."[1331]

Mevdûdî ve Derveze bu kıssayı Mekke'de Müslümanların baskı ve şiddete maruz kaldığı dönemle ilişkilendirmektedir.[1332] Mevdûdî, bu sûrenin Mekkeli müşriklerin dinlerinden dönmeleri için Müslümanlara şiddetli bir şekilde zulmettikleri bir dönemde indiğini belirtmektedir.[1333] Derveze de müşriklerin Müslümanları çıplak vaziyette kızgın kum ve kayalara yatırarak, vücutlarına ağır kayalar koyarak, saatlerce su vermeyerek vb. işkencelerle dinlerinden dönmeleri için uğraştıklarını kaydetmektedir. Ona göre bu sûrenin davetin o aşamasına işaret etmesi kuvvetle muhtemeldir.[1334]

İbn Âşûr da benzer bir hususa dikkat çekmiş ve Burûc 85/10. âyetteki "müminlere işkence edenler" ile Ashâbü'l-Uhdûd'un değil, Kureyş müşriklerinin kastedildiğini belirtmiştir. Müminlere işkence edenlerin başında Ebû Cehil ve avaneleri Ümeyye b. Halef, Safvan b. Ümeyye, Esved b. Abdüyeğus ve Velîd b. Muğire gelmektedir. Yine İbn Âşûr, işkence gören mümin erkek ve kadınların isimlerini de kaydetmiştir.[1335]

Taberî, Râzî ve Ebû Hayyân da müşriklerin müminlere eziyetlerine işaret etmiştir. Ancak onlar kıssayı muhataba mesaj bağlamında değerlendirmiştir.[1336] Örneğin Taberî, *"[Ey Peygamber!] Şüphesiz rabbinin cezalandırması çok şiddetlidir."* mealindeki Burûc 85/12. âyetin Allah'ın Hz. Peygamber'in kavmine bir ikazı olduğunu dile getirmektedir. Ona göre müşriklerin Allah'ı inkârları, peygamberi yalanlamaları, müminlere eziyet etmelerinden dolayı Ashâbü'l-Uhdûd'a benzer olarak Allah'ın azabı ve gazabı kendilerine gelecektir.[1337]

Râzî'ye göre Burûc sûresi müminlerin direnmeleri, Mekke halkının eziyetlerine sabretmeleri ve imanlarından dolayı geçmiş kavimlerdeki müminlerin katlandıkları sıkıntıları kendilerine anlatmak için varid olmuştur. Böylece müminler de onlara uysunlar ve kavimlerinin eziyetlerine sabretsinler. Bilsinler ki Allah nezdinde Mekke kâfirlerinin konumu, geçmiş kavimlerde iman ehlini ateşte yakanlar gibidir. Mekke kâfirleri, "Kahrolsun Ashâbü'l-

---

[1331] Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr" 29; "İkrâh" 1.
[1332] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 79; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* II, 147-148.
[1333] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 79.
[1334] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* II, 147-148.
[1335] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXX, 245. Benzer görüş için bkz. Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür,* II, 373. Fahreddîn er-Râzî de müminlere işkence edenler ile hem sadece Ashâbü'l-Uhdûd'un hem de bu fiili yapan herkesin kastedilmiş olmasını muhtemel görmektedir. Ancak Râzî, fiilin genele teşmil edilmesini daha uygun görmektedir. Çünkü lafız geneldir. Hüküm de geneldir. Tahsis ise delilsiz zahiri terk etmek olur. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXI, 122.
[1336] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXIV, 282; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXI, 117, 119; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VIII, 442-443.
[1337] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXIV, 282.

Uhdûd" denildiği gibi "Kahrolsun Kureyş" denilmeye müstehak olduklarını bilsinler.[1338] Râzî, bu kıssa bağlamında Kaffâl'in görüşüne de yer vermiştir. Ona göre Allah bu kıssayı Hz. Peygamber'in ashâbına dinleri uğrunda başlarına gelenlere sabretmek ve sıkıntılara katlanmak gerektiğine dikkat çekmek için hatırlatmıştır. Çünkü Kureyş müşrikleri, haberlerde de meşhur olduğu gibi Ammâr b. Yâsir'e ve Bilâl-i Habeşî'ye şiddetli işkenceler yapmaktadırlar.[1339]

Ebû Hayyân da Allah'ın bu kıssayı zikretmesini müşriklerin Hz. Peygamber ve müminlere tuzak kurmak ve zarar vermek için toplanmalarına bağlamaktadır. Onlar, İslâm'a girenleri dövmek, öldürmek, çarmıha germek, güneşte yakmak, bedenlerine sıcak kayalar koymak gibi çeşitli şekillerde eziyet etmişlerdir. Allah önceki ümmetlerde de ateşte azap etme huyunun olduğunu zikretmiştir. Önceki dönemlerdeki müminler de ateşe atılmıştır, ancak imanlarında sebat etmişlerdir. Allah'ın kullarına azap edenler mel'undur. Aynı şekilde Kureyş kâfirleri de müminlere azap ettiklerinden mel'undurlar. Bu sûre Kureyş'e bir öğüt, azap ettiği kişiye de imanda sebatkârlık içindir.[1340]

Kıssanın mesajına dair ise Mevdûdî, Derveze ve Câbirî benzer yorumlarda bulunmaktadır. Mesela Mevdûdî, sadece imanları sebebiyle müminleri ateş dolu hendeklere atarak diri diri yakan Ashâbü'l-Uhdûd kıssanın hem müminler hem de kâfirler için ibret niteliğinde olduğunu beyan etmektedir. Ashâbü'l-Uhdûd'un yaptıklarından dolayı Allah tarafından lanetlenerek azaba müstahak olduğu gibi onlarla aynı tavrı sergileyen Mekke'nin ileri gelenleri de aynı durumla karşılaşacaktır. Geçmiş dönemdeki Müslümanların ateşte yanmak pahasına olsa bile imanlarından vazgeçmedikleri gibi aynı sabrı ve metaneti Mekkeli müminler de göstermelidir.[1341]

Derveze ve Câbirî daha çok müşriklerin azapla tehdit edildiğine ve müminlerin müjdelendiğine dikkat çekmektedirler. Ancak Câbirî bu yorumu Ashâbü'l-Uhdûd ile bağlantılı temellendirmektedir. Câbirî, bugün müminlere eziyet edenlerin (Kureyş kâfirleri) sonlarının geçmişte aynısını yapanlar gibi cehennem; bugünün müminlerinin (Müslümanlar) sonlarının geçmişteki müminler (Yemen Hristiyanları) gibi cennet olacağını ifade etmektedir.[1342]

Sonuç olarak, bu kıssa vahyin nâzil olduğu dönemin şartlarına uygun olarak anlatılmıştır. Kıssanın nüzûl dönemi Mekke'de müminlere işkence edilen dönemle irtibatlandırılmıştır. Dolayısıyla bu kıssa Hz. Peygamber ile müminlere tesellidir ve

[1338] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI, 117.
[1339] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI, 119.
[1340] Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VIII, 442-443.
[1341] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 79-80.
[1342] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, II, 147; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I, 103.

sabretmeleri istenmektedir. Kâfirelere ise uyarı ve ikazdır. Onlar da kendilerinin âkıbetinin Ashâbü'l-Uhdûd'a benzeyeceği hususunda tehdit edilmektedir.

3.5. Ashâbü'l-Fil Kıssası

Tarihte Fil Vak'ası olarak bilinen ve Ebrehe'nin Kâbe'ye saldırı teşebbüsüyle ilgili hâdise, Kur'ân'da müstakil bir sûreye isim olmuştur.[1343] Söz konusu hâdise Kur'ân'da Fil 105/1-5. âyetlerde anlatılmaktadır. Allah'ın fillerle Kâbe'yi yıkmaya gelenlerin tuzaklarını boşa çıkardığı zikredilmektedir. Yine bu kişilere pişmiş çamurdan taşlar atan kuş sürüleri gönderdiği ve onları biçilmiş ekin yaprakları hâline getirdiği bildirilmektedir. Bilindiği gibi bu saldırıyı gerçekleştiren Ebrehe, Yemen'de hâkimiyet kuran Habeşistan valisidir. Dolayısıyla söz konusu hâdiseyi ele almadan önce, Habeşistan hakkında genel bilgiler sunmak ve bu devletin Yemen hâkimiyetine değinmek araştırmamız için faydalı olacaktır.

Doğu'dan Somali, kuzeyden Cibuti ve Eritre, batıdan Sudan, güneyden de Somali ve Kenya ile çevrili Etiyopya (eski adı Habeşistan: Abyssinia) büyük bir Afrika ülkesidir.[1344] Ülke, II. Dünya Savaşı sonrasına kadar Abyssinia (karışık nesil) ismiyle meşhurdur ve o Arapça "Habeş" kelimesinin bozulmuş bir formudur. Kızıldeniz'in iki yakasında da yaşayan Habeşlilerin Afrika kıyılarına göçleri, yaklaşık MÖ VII. yüzyılda başlamıştır.[1345] Habeşlilerin Yemen bölgesine ilgisi de bundan kaynaklanıyor olmalıdır. Habeşistan, Hâmî, Sâmî ve Nil kökenli etnik gruplardan müteşekkildir. Bundan dolayı, bölge kültürel ve filolojik açıdan heterojen bir yapı arz etmektedir. Sâmîler MÖ 1000-400 yıllarında deniz yoluyla Güney Arabistan'dan göç etmişlerdir. Çiftçilikle uğraşan bu insanlar, kuzeyin yüksek platolarına yerleşmiştir.[1346]

Habeşistan'da dinî hayat, IV. yüzyılın ortalarından önce çok tanrılıdır ve bu bakımdan Yemen'e benzemektedir. İnsanlar ruh, cin, ağaç, pınar, gökyüzü, güneş, hayvan gibi canlı-cansız nesnelere ibadet etmektedir. Yine onların inançlarında, dağ zirveleri önemli bir yere sahiptir ve "yılan kültü (cult of the Arwe)" de oldukça yaygındır.[1347] Leeman'a göre yılan kültünün yaygınlaşmasında Mısırlılar etkilidir. Çünkü Mısır hükümdarlığında büyük yılanlar kraliyet gücünü ve bilgeliği temsil etmektedir. Bu inanç, Afrika ve Arabistan'ın diğer

[1343] Fil 105/1-5.
[1344] Dursun, Davut, "Etiyopya", *DİA,* İstanbul 1995, XI, 488, ss. 488-491.
[1345] Prouty, Chris-Rosenfeld, Eugene, *Historical Dictionary of Ethiopia and Eritre,* Scarecrow Press, London 1994, s. 4.
[1346] Trimingham, J. Spencer, *Islam in Ethiopia,* Oxford University Press, London 1952, s. 5, 7.
[1347] Ullendorff, *The Ethiopians,* s. 93-94.

kısımlarına yansımıştır.[1348] Tarihsel sürece mutabık olarak Yahudilik, bölgeye Hristiyanlıktan daha önce girmiştir.[1349]

Hristiyanlık, Habeşistan'a Aksum krallığı zamanında[1350] Bizans'la ticarî ilişkiler vasıtasıyla girmiştir. Bu duruma Aksum kilisesinin de kurucusu Suriyeli deniz kazazedeleri Frumentius ve Aedesius isimli kardeşler vesile olmuştur. İlgili rivayete göre filozof olduğu söylenen ancak Tyreli (Sur) bir tüccar olması daha muhtemel Meropius, Hindistan yönünde keşif yolculuğuna çıkmıştır. Frumentius ve Aedesius isimli iki genç, bu yolculukta ona arkadaşlık etmiştir. Yolculuk esnasında Kızıldeniz'in Afrika kıyılarındaki bir limanda kaza yaparak buradaki yapılara zarar vermişlerdir. Bölge halkı, kazanın sebep olduğu hasardan dolayı gemidekileri esir almış ve iki genç dışında herkesi öldürmüştür.[1351]

Bu iki kardeş, krala köle olarak satılmış, kısa sürede kralın ilgisini çekmiş ve güvenini kazanmıştır. Aedesius kralın kap taşıyıcısı; Frumentius ise ülke ekonomisinden sorumlu kişi olmuştur. Kral, eşine oğlu Ezana olgunlaşıncaya kadar ülkeyi bu iki kardeşin yönetmesini vasiyet etmiştir. Kraliçenin ricası üzerine iki kardeş yönetimde ona yardımcı olmaya razı olmuştur. Prens ülkeyi yönetecek olgunluğa erişince iki kardeş ülkeyi terk etmiştir. Aedesius, kısa süre sonra Tyre kilisesi papazı olmuştur. Frumentius ise İskenderiye'ye gitmiştir. Athanasius'un Aksum'daki Hristiyanlar için piskopos gönderilmesi isteği üzerine bu göreve getirilmiş ve Aksum'da bir kilise inşa etmiştir.[1352] Bu kardeşlerin ilk dinî başarısı hem kendilerinin hem de ülkelerini ziyarete gelen Yunanlı tüccarların ibadet özgürlüğünü elde etmeleridir.[1353] Ayrıca Frumentius, ülkesine gelen yabancı tüccarları karşılayarak ibadethane yapmaya teşvik etmiş ve gerekli tüm malzemeleri de onlara temin etmiştir. Bu durum da Etiyopya'da Hristiyanlığın yayılmasında etkili olmuştur.[1354]

Diğer taraftan Etiyopya geleneğinde, ülkeye Hristiyanlığın sembolik isimleri "Abreha (aydınlatan)" ve "Asheba (şafağı getiren)" isimli iki kardeş tarafından sokulduğu şeklinde

---

[1348] Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship,* s. 64.
[1349] Ullendorff, *The Ethiopians,* s. 94-95.
[1350] Aksum, MÖ 1000-600 yıllarına kadar pek önem arz etmezdi. Bkz. Corfield, Justin, "Ethiopia, Ancient" *Encyclopedia of World History,* ed. Marsha E. Ackermann vdğ., I-VI, Facts On File, New York 2008, I, 137, ss. 135-138. Ancak Aksum miladî I-IV. yüzyıllar arasında bir şehir devleti olarak gelişmiştir. Bkz. Prouty, Rosenfeld, *Historical Dictionary of Ethiopia and Eritre,* (giriş kısmında).
[1351] Trimingham, *Islam in Ethiopia,* s. 38-39. Frumentius daha sonra "Enlightener (Aydınlatan)" ve "Ebû Seleme (Barışın babası)" şeklinde meşhur olmuştur. Bkz. Mekouria, Tekke TSadık, "Christian Aksum", *General History of Africa,* ed. G. Mokhtar, I-II, Heinemann Educational Books Ltd., California 1981, II, 403, ss. 401-422.
[1352] Trimingham, *Islam in Ethiopia,* s. 39. Etiyopya kilisesine dair geniş bilgi için bkz. Yıldırım, Münir, "Afrika'da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi", *Milel ve Nihal,* cilt:10 sayı:2 (2013), ss. 113-131.
[1353] Moscati, *Ancient Semitic Civilazitions,* s. 226.
[1354] Gilesspie, Carol Ann, *Ethiopia,* Chelsea House Publishers, New York 2003, s. 12.

yukarıdakine benzer bir başka rivayetin bulunduğu da belirtilmelidir.[1355] Hristiyanlık Aksum kralı Ezana (320-356) döneminde devletin resmî dini olmuştur.[1356] Yaklaşık bir asır kadar sonra, bölgeye dokuz aziz gelmiştir. Onlar muhtemelen Mısır ya da Güney Arabistan yoluyla gelen Suriyeli keşişlerdir.[1357] Onların da etkisiyle bölgede Hristiyanlık güç kazanmıştır. İlk zamanlarda Ortodoks Hristiyanlık, İskenderiye patrikliği dönemindeyse Monofizit Hristiyanlık hâkim olmuştur.[1358] Monofizit akımın egemen olmasında söz konusu dokuz azizin etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü muhtemelen bu kişiler, ülkelerini Keldânî kilisesinin yayılmasından doğan sıkıntılardan dolayı terk etmiştir.[1359]

Hristiyanlığın Yemen'e girmesinde Habeş istilalarının önemine daha önce değinmiştik. Habeşistan'ın Yemen'e hâkim olması, son Himyer kralı Zûnüvâs'ın ölümüyle gerçekleşmiştir. Ashâbü'l-Uhdûd kıssasında yer verdiğimiz üzere Zûnüvâs'ın Hristiyanlara yaptığı zulümden kaçan Devs, Bizans imparatorundan yardım istemiş; o da kendisini Habeş kralına yönledirmiştir.[1360] Bunun üzerine Devs, Kayser'in mektubuyla ona gitmiş ve o da komutan Eryât eşliğinde bölgeye yetmiş bin asker göndermiştir. Galip geldikleri takdirde, erkeklerin üçte birini öldürmesini, memleketin üçte birini harap etmesini, kadın ve çocukların ise üçte birini esir almasını emretmiştir. Ordunun Yemen sahillerine çıktığını duyan Zûnüvâs halkı toplamış, ancak parçalanmışlıklarından yeterli savunma yapılamamıştır. Böylece Eryât Yemen'e girmiş; Zûnüvâs ise atını denize sürmüş ve boğulmuştur.[1361]

Bir diğer rivayete göre Necâşî yardım amacıyla Bizans Kayseri tarafından gönderilen gemileri teslim almış ve askerî takviyeyle Yemen'e göndermiştir. Durumu haber alan Zûnüvâs, Yemen derebeylerine birleşerek Habeşlileri memleketlerinden çıkarmayı teklif eden mektuplar yazmıştır. Onlar bölgesel savunma istediklerini bildirince Zûnüvâs, birçok anahtar yaptırarak develere yükletmiştir. Sonra da Habeşlilerin yanına giderek "Yemen'de bulunan tüm hazinelerin anahtarları bunlardır. Onları size teslim ediyorum. Mal ve topraklar sizindir, fakat insanları sağ bırakınız!" demiştir. Bu teklif kabul edilince Zûnüvâs, anahtar teslimi için

---

[1355] Ullendorff, *The Ethiopians,* s. 97.

[1356] Trimingham, *Islam in Ethiopia,* s. 39; Adejumobi, Saheed Adeyinka, *The History of Ethiopia,* Greenwood Press, London 2007, s. 12-13. Bölgede Hristiyanlığın havariler döneminde yayıldığına dair görüşler olsa da pek muteber bulunmamıştır. Bkz. Öztürk, Levent, *İlk Hicret Habeşistan,* Siyer Yayınları, İstanbul 2015, s. 30.

[1357] Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature,* s. 10-11.

[1358] Moscati, *Ancient Semitic Civilazitions,* s. 226.

[1359] Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature,* s. 11.

[1360] Ezrakî, *Ahbâru Mekke,* I, 135. Trimingham'a göre sözü edilen Habeş kralı, Aksum kralı Ela-Asheba'dır. Bkz. Trimingham, *Islam in Ethiopia,* s. 41. Harden ise bu kişinin farklı isimlerle nitelendirildiğini, ancak bu isimlerin Caleb ve Elesbaan şeklinde ikiye indirilebileceğini düşünmektedir. Bu ikisinden Caleb'in hükümdarın ismi, Elesbaa'nın da soy ismi veya unvanı olduğunu ve bunun "kutsanmış (blessed)" kelimesinin muharrefi olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature,* s. 11-12.

[1361] Taberî, *Târîh,* II, 125.

komutandan güvendiği adamlarını yollamasını istemiştir. Bu bir tuzaktır, çünkü o her tarafa mektup yazmış ve halka gördükleri her siyah öküzü öldürmelerini emretmiştir. Böylece Yemenliler Habeşlileri öldürmüştür. Necâşî Zûnüvâs'ın yaptıklarını işitince iki komutan idaresinde tekrar yetmiş bin asker göndermiştir. Komutanlardan biri Ebrehe el-Eşrem'dir. Zûnüvâs onları görünce karşı koyamayacağını anlayarak atını denize sürmüştür.[1362]

Rivayetlerden anlaşıldığı üzere Bizans-Habeşistan ilişkisinde siyaset ve din kadar ticaret de önemli bir faktördür. Nitekim Habeşliler, Kızıldeniz'in güneyine; Bizanslılar da kuzeyine hâkimdir. Bizanslıların Yakındoğu mallarını ateşe tapan İranlılar yerine dindaşları Habeşlilerden alma tercihlerinden dolayı, Bizanslı tüccarlar Habeşistan'a giderek Afrika ve Hindistan ürünlerini temin etmektedir. Hatta bazı tüccarlar, burada Habeş gemilerine binerek Hindistan'a gitmektedir. Habeşliler Hint mallarını Bizans'a satarak kar etmelerinden dolayı, bu transit ticaretinin devam etmesini hayli önemsemektedirler.[1363]

Habeşlilerin Yemen hâkimiyetine dair rivayetlerde Eryât'ın Yemen'i işgalinden bahsedilmektedir. Bu rivayetlere göre Eryât, burada yıllarca hüküm sürmüştür. Ancak zamanla Habeşliler, Ebrehe ve Eryât arasında dağılmıştır. İki taraf karşı karşıya gelince Ebrehe, Eryât'a mübareze teklif ederek yenilen tarafın diğerine katılması yönünde görüş beyan etmiştir. Mübareze esnasında Eryât'ın elinde bir mızrak, Ebrehe'nin arkasında da kendini koruyan kölesi Atevde vardır. Eryât mızrağıyla Ebrehe'nin kaşını, burnunu ve dudağını yarmış; Atevde ise Eryât'ı öldürmüş ve onun askeri Ebrehe'nin safına geçmiştir.[1364]

Necâşî, bu haberi alınca Ebrehe'nin memleketini çiğneyeceğine ve kanını akıtacağına dair yemin etmiştir. Bunu duyan Ebrehe, Necâşî'ye bir mektup göndermiştir. Mektupta yazılanlar şöyledir: "Eryât gibi ben de senin kölenim. Devletini zayıflatmak ve askerini öldürmek maksadıyla üzerime yürüdü. O vakit elimdeki her şeyi kendisine vereceğimi söylesem de savaşmaktan vazgeçmedi. Savaştım, yendim, zaferim zaferindir. Kanımı akıtmadan ve topraklarımı çiğnemeden bu işin ardını bırakmayacağını duydum. Sana bu şişede kanımı ve toprağımı gönderiyorum. Böylece yeminini yerine getirmiş olursun." Mektubu alan Necâşî onu affetmiştir.[1365] Diğer taraftan İbn Hişâm'ın *Kitâbü't-Tîcân fî Mülûki Himyer* adlı eserinde Ebrehe'nin Yemen'e giren ve orada hükümdarlık yapan ilk kral olduğu bilgisine de

---

[1362] Taberî, *Târîh*, II, 127.
[1363] Heyd, W., *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi,* çev. Enver Ziya Karal, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2000, s. 11-12.
[1364] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 43-44; Taberî, *Târîh*, II, 127-128. İbn İshâk (ö. 151/768) Ebrehe ile Eryât arasındaki olayları anlatırken Eryât'ın ismini Ruzbeh olarak kaydetmiştir. Bkz. İbn İshâk, *Sîret,* s. 36.
[1365] Taberî, *Târîh*, II, 128.

işaret etmeliyiz. Dolayısıyla Eryât'ın Yemen'deki valiliğinden bahsetmeyen rivayetler bulunduğunu da belirtmeliyiz.[1366]

Fil Vak'asında Habeş ordusuna komuta eden Ebrehe'nin kimliğine dair çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlar şöyle sıralanabilir: (1) Ebrehe, Habeşçe "beyaz yüzlü" anlamına gelen bir sıfattır.[1367] (2) Ülkeyi ikizi Atsbeha ile yöneten Aksum'un ilk Hristiyan kralıdır. Bu kralın Ezana olduğunu öne sürenler de mevcuttur. Ancak onlar da Ezana ile Ebrehe'nin aynı kişi olduğunu ifade etmektedirler. (3) San'a'da büyük bir kilise inşa eden Ebrehe, VI. yüzyılda Yemen kolonisinin Habeş valisidir.[1368] Bu görüşler doğrultusunda, Ebrehe'nin kişi ismi değil, sıfat olduğu görüşü daha makul gözükmektedir. Zira Habeşistan'da Hristiyanlığın resmî din olarak kabul edilmesini sağlayan Ezana'ya Ebrehe denilmesi, bu kelimenin "aydınlatan"[1369] anlamına gelmesiyle ilişkili olmalıdır. Bir başka ifadeyle Hristiyanlığı Habeşistan'a yerleştirmesi sebebiyle Ezana'nın bölgeyi aydınlatan kişi olarak nitelendirildiği düşünülebilir.

3.5.1. Fil Vak'ası ve Hâdisenin İrhâsla İlişkisi

Ebrehe'nin Yemen'deki faaliyetlerinin başında literatürde Fil Vak'ası olarak bilinen Kâbe'ye saldırı hâdisesi gelmektedir. Bu saldırının görünür sebebi, Ebrehe'nin San'a'da yaptırdığı Kalîs adlı tapınağın kirletilmesi veya yakılmasıdır. Bu tapınağın inşasına dair rivayetlere göre insanların hac için hazırlandıklarını gören Ebrehe nereye gittiklerini sormuş ve "Mekke'deki Allah'ın evine" cevabını almıştır. Kâbe'yi tarif etmelerini istemiş ve onlar da Kâbe'nin Yemen kumaşlarıyla örtülü taş bir bina olduğunu ifade etmiştir. Ebrehe, daha güzel bir mâbed inşa edeceğine dair yemin etmiş ve San'a'da renkli mermerler, altın ve gümüşle süslediği bir tapınak inşa etmiştir.[1370]

[1366] İbn Hişâm, *Kitâbü't-Tîcân,* s. 314.

[1367] İbn Hişâm, *Kitâbü't-Tîcân,* s. 136. Frantz Buhl'a göre Ebrehe, Habeşçe "İbrahim" anlamına gelmektedir. Bkz. Buhl, Frantz, "Ebrehe", *İA*, İstanbul 1977, IV, 7, ss. 7-8.

[1368] Prouty, Rosenfeld, *Historical Dictionary of Ethiopia and Eritre,* s. 2.

[1369] Ullendorff, *The Ethiopians,* s. 97.

[1370] İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I, 72. Tapınağın isminin "Kulleys" ya da "Kalîs" olduğu yönünde iki yorum mevcuttur. Kulleys denilmesi yüksek ve uzun olmasındandır. Bkz. Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb,* I, 251. Kalîs, kilise demektir. Bkz. Mu'nîs, Hüseyin, *Târîhu Kureyş,* Dâru's-Suûdiyye, Cidde 1988, s. 155; Abdullah, Yusuf Muhammed, "Ebrehe", *Mevsûatü'l-Yemeniyye*, I, 347, ss. 347-348. Kalîs ismini tercih etmemiz *Mevsûatü'l-Yemeniyye*'deki kullanıma dayanmaktadır. Rudolf Strothmann, San'a'nın ortasında yer alan ve "Küçük Kâbe" adıyla anılan çifte minareli ulu caminin bu tapınak olmasını muhtemel görmektedir. Bkz. Strothmann, Rudolf, "San'a", *İA,* İstanbul 1988, X, 179, ss. 179-183.

Tapınağın mimarisiyle de göz alıcı olduğu;[1371] tezyinatı için Bizans'tan mermer ve mozaik ustaları getirildiği nakledilmektedir.[1372] Bunun yanı sıra Ebrehe'nin inşaat esnasında Yemenlileri ölesiye çalıştırdığı ve ihmalde bulunanların ellerini kestiği rivayet edilmektedir.[1373] Tapınağın inşasından sonra Necâşî'ye yazdığı mektupta, "Sayın kralım, senin için eşi benzeri görülmeyen bir kilise inşa ettirdim. Arap hacılarını buraya çevirmedikçe bu işin peşini bırakmayacağım!" sözlerine yer vermiştir.[1374]

Sonuçta Ebrehe'nin Kâbe'ye rakip olarak inşa ettirdiği tapınağın başına gelenler kendisinin büyük tepkisine neden olmuş ve Kâbe'yi yıkmaya karar vermiştir. Ebrehe'nin bu kararının nedenine dair birkaç rivayet söz konusudur. En yaygını, Kinâne kabilesinden birinin tapınağı kirletmesidir.[1375] Diğeri, bir grup Arab'ın Hristiyanların mescidi yanında yaktıkları ateşi söndürmeden gezmeye çıkmaları ve rüzgârın ateşi alevlendirmesiyle tapınağın yanmasıdır.[1376] Bir diğeri de Ebrehe'nin Hristiyanlığı yaymak amacıyla Mudar'a gönderdiği emir Muhammed b. Huzâî'nin Kinâneliler tarafından öldürülmesidir.[1377]

Kaynaklarda tapınağa pislenmesi veya tapınağın yakılmasından sonraki gelişmeler şöyle anlatılır: Durum Ebrehe'ye haber verilince kimin yaptığını sormuş ve kendisinin "Arap hacılarını buraya çevireceğim!" sözüne kızan Kâbe halkından birinin yaptığı söylenmiştir. Çok

---

[1371] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 140. Tapınağın mimarî yapısına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ezrakî, *Ahbâru Mekke,* I, 137-139.

[1372] Fayda, Mustafa, "Fil Vak'ası", *DİA,* İstanbul 1996, XIII, 70, ss. 70-71. Bizans imparatoru, ustalarla beraber rahip Gregentius'u da göndermiş ve Ebrehe Yemen'deki dinî hayatı düzenlemek amacıyla bu rahip tarafından hazırlanan yirmi üç maddelik kanunu yürürlüğe koymuştur. Bkz. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi,* I, 243-244.

[1373] Ezrakî, *Ahbâru Mekke,* I, 139. Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb,* I, 251.

[1374] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 44. Mehrân, bu tapınağın eşi benzeri görülmemiş olmasını abartılı bulmakta ve Hristiyan dünyasında görkemli kiliselerin yapımının o dönemdeki yaygınlığını ifade etmektedir. En önemli kiliselerden birinin ise imparator Jüstinyen zamanında Konstantinopolis'te olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Mehrân, Ayasofya gibi Bizans sanatıyla yapılmış ünlü kiliseler varken eski Arap sanatıyla inşa edilen bir kilisenin bu kadar yüceltilmesini hayretle karşılamaktadır. Bkz. Mehrân, *Dirâsât,* I, 395. Ancak Habeşistan mimarisi hakkında Ullendorff, Habeşistan'ın İskenderiye ile bağlantısından dolayı Mısır sanatından etkilendiğini, onunla Helenistik formları birleştirdiğini ve onların mimarisinde en büyük etkinin Bizans'a ait olduğunun altını çizmektedir. Bkz. Ullendorff, *The Ethiopians,* s. 153. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Anfray, F., "The Civilazition of Aksum From The First to The Seventh Century", *General History of Africa,* II, 369-372, ss. 362-380. Bu meselede Carol Ann Gilesspie de Ullendorff ile aynı çizgide düşünmekte ve yaşadıkları çağda çok kültürlü olan Aksumluların kendilerine özgü mimarilerini oluşturduklarını dile getirmektedir. Bkz. Gilesspie, *Ethiopia,* s. 36. Bu hususta ismini zikrettiğimiz müelliflerin görüşleri de dikkate alındığında Ebrehe'nin inşa ettirdiği tapınağa dair anlatımların mübalağalı olsa da mimarî açıdan küçümsenecek basit bir yapı olmadığı söylenebilir.

[1375] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 47.

[1376] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* V, 363. Gelen insanların Kureyşli tüccarlar olduğu, bir şeyler yemek için ateş yaktıkları da zikredilmektedir. Bkz. Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh,* III, 186; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* VI, 340; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 232. Mevdûdî ise kilisenin kirletilmesi veya yakılmasına dair rivayetleri mümkün görmekle birlikte, Mekke'ye saldırabilme bahanesiyle Ebrehe'nin kendi adamları aracılığıyla bu olayları çıkarmış olmasının da muhtemel olduğunu öne sürmektedir. Aynı zamanda, Mevdûdî bu hareketin amacının Arapları tahrik etmek ve bu vesileyle Kâbe'yi yıkmak olduğunu belirtmektedir. Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 237.

[1377] Taberî, *Târîh,* II, 131.

sinirlenmiş ve beyti (Kâbe) yıkacağına dair yemin etmiştir. Habeşlilere hazırlanmalarını emretmiş ve filini de alarak yola çıkmıştır. Durumu haber alan Araplar telaşlanmış, ancak Kâbe'yi korumayı kendilerine borç bilmişlerdir. Ebrehe'nin karşısına önce Yemen eşrâfı ve krallarından Zûnefer çıkmıştır. Kavmini onlarla savaşmaya davet etmiştir. Savaşta yenilen Zûnefer, Ebrehe'ye getirilmiştir. Kendisini öldürmek isteyen Ebrehe'ye "Hayatta kalmam senin için öldürülmemden daha iyi olabilir." deyince hapsedilmiştir. Daha sonra Ebrehe, Nüfeyl b. el-Has'amî ve askerleriyle savaşmış, onu da esir almış, öldürmek istemiş ve "Kralım! Beni öldürme. Ben ve askerlerim bu topraklarda senin rehberindir." demesi üzerine serbest bırakılmıştır.[1378]

İçlerinden İbn Muattib, Ebrehe'ye rehberlik etmiş ve Tâif'e geldiklerinde Mes'ud b. Muattib Sâkif kabilesinden bir grupla onu karşılamıştır. Ona "Ey kral, bizler seni dinleyen ve sana itaat eden kölelerinizi. Seninle ihtilafımız yoktur. Bu beytimiz-Lât'ı kastediyorlar-senin aradığın değildir. Seninki Mekke'dedir." diyerek Ebû Rigâl'i rehberlikle görevlendirmişlerdir. Ancak Ebû Rigâl, Muğammes'te vefat etmiştir. Ebrehe, Esved b. Maksûd'u Mekke'ye yollamıştır. O da Tihâme halkından Kureyş ve diğerlerinin mallarını kendsine göndermiştir. Mallar arasında Kureyş'in reisi Abdülmuttalib b. Hâşim'in iki yüz devesi de vardır.[1379]

Ebrehe, Hunâta el-Himyerî'yi Mekke'ye göndermiş, memleketin reisinin kim olduğunu sormasını ve ona kralın onlarla savaşmak değil bu beyti (Kâbe) yıkmak için geldiğini söylemesini istemiştir. Yine karşılarına çıkmazlarsa kan dökmeye ihtiyacı olmadığını demesini ve kabul ettiği takdirde onu kendisine getirmesini emretmiştir. Aradığı kişinin Abdülmuttalib olduğunu öğrenen elçi, durumu kendisine anlatmıştır. Abdülmuttalib de "Allah'a yemin ederim ki biz onunla savaşmak istemiyoruz. Buna gücümüz de yetmez. Bu, Allah'ın kutsal evidir. Allah mâni olursa kendi evi ve haremidir; engel olmazsa bizim bu duruma mâni olacak gücümüz yoktur." diye cevap vermiştir. Hunâta bu durumda kendisiyle gelmesinin emredildiğini belirtmiş ve o bazı oğullarını alarak gitmiştir.[1380]

Askerlerin yanına gelince arkadaşı Zûnefer'i soran Abdülmuttalib, onun yanına giderek "Bize bir faydan olur mu?" diye sormuştur. O da kendisinin değil, arkadaşı filin seyisi Üneys'in ona yardımcı olabileceğini ifade etmiştir. Zûnefer Üneys'e gönderdiği haberde Kureyş'in reisi

---

[1378] İbn İshâk, *Sîret,* s. 38; İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 47-48; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb,* I, 252.

[1379] İbn İshâk, *Sîret,* s. 38-39; İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 48-50; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb,* I, 252-253. İbn Kesîr, Ebû Rigâl'in kabrinin Muğammes'te olduğunu, Arapların kabrini taşladıklarını zikretmekte ve Ebû Rigâl'in Semûd kavmi kıssasında da geçtiğini hatırlatmaktadır. İbn Kesîr, Ebû Rigâl'in kimliğine dair zikredilen bu rivayetleri uzlaştırmayı mümkün görmekte ve Semûd kavmi kıssasında bahsedilenin Ebrehe'ye kılavuzluk edenin atalarından olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye,* III, 142-143.

[1380] İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 50; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb,* I, 253.

ve Mekke kervanının sahibi Abdülmuttalib'in cömertliğinden bahsetmiştir. Kralın iki yüz devesini aldığını ve mümkünse onu kralla görüştürmesini rica etmiştir. Üneys, Ebrehe ile konuşmuş ve bu talebi iletmiştir.[1381]

Ebrehe Abdülmuttalib'i kabul etmiş ve tercümanına "Ne ihtiyacı varsa söylesin!" buyurmuştur. O da develerini geri istemiş ve bu sözler üzerine Ebrehe, onu ilk gördüğünde beğendiğini, ancak kendisiyle konuşunca gözünden düştüğünü belirtmiştir. Çünkü Abdülmuttalib, dininin ve atalarının kutsalını develeri kadar düşünmemiştir. Abdülmuttalib kendisinin develerin sahibi olduğunu, beytin (Kâbe'nin) sahibinin de onu koruyacağını beyan etmiş ve Ebrehe ona develerini geri vermiştir.[1382]

Abdülmuttalib develerini geri aldıktan sonra Ebrehe ve ordusu geceyi orada kâbus gibi geçirmiştir. Kılavuzları kendilerini terk edip Harem'e gitmiş, Eş'ar ve Has'am kabileleri de mızraklarını kırarak Ebrehe'ye yardım etmekten Allah'a sığınmışlardır.[1383] Abdülmuttalib dönünce durumu kabilesine anlatarak Mekke'den çıkmaları ve dağ başlarında saklanarak kendilerini korumalarını istemiştir. Çünkü Habeşlilerin gücünden korkmaktadır. Sonra o yanındaki birkaç kişiyle kalkmış ve Kâbe kapısının tokmağından tutarak "Allah'ım! Kul evini korur. Sen de evini koru! Haçları ve kuvvetleri yarın galip gelmesin!" diye yakarmıştır.[1384]

Sabahleyin Ebrehe Mekke'ye girmek için tüm hazırlıklarını yapmıştır. Fili Mekke'ye çevirince Nüfeyl gelerek filin yanında durmuş, kulağını tutarak "Mahmûd, Allah'ın kutsal beldesindesin. Çöle ya da geldiğin yere dön!" demiştir. Kulağını bırakınca fil çökmüş ve Nüfeyl de koşarak dağa tırmanmıştır. Kalkması için file işkence etmişler, ancak kalkmamıştır. Yemen'e, Şam'a ve doğuya çevirdiklerinde kalkıp koşmaya başlayan fil, Mekke'ye çevirdiklerinde çökmüştür. Allah Ebrehe'nin ordusu üzerine denizden kırlangıç gibi kuşlar göndermiştir. Her kuş biri gagasında, diğerleri de ayaklarında olmak üzere üç tane taş taşımakta ve taşlar değdiğini helâk etmektedir. Bu esnada yaralanan Ebrehe'yi San'a'ya getirmişlerdir. Onun difteri (kuşpalazı) olduğu ve öldüğünde göğsünün parçalanmış olduğu rivayet edilmektedir.[1385]

[1381] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 50-51; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, I, 253-254.
[1382] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 51-52; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, I, 254.
[1383] İbn İshâk, *Sîret*, s. 39-40.
[1384] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 52-53; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, I, 254-255.
[1385] İbn İshâk, *Sîret*, s. 40; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 54-56; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, I, 255-257. Hâdise özetle İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında da yer almaktadır. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 72-73. Bu hâdiseden sonra Abdülmuttalib'in "İbrahimü's-Sânî" nitelemesine mazhar olduğu nakledilmektedir. Bkz. Mehrân, *Dirâsât*, I, 410.

Anlatılara göre bu hâdisenin dinî bir sebeple gerçekleştiği öne çıksa da[1386] öncelikle burada temel sebebin siyasî ve iktisadî olduğu, dinî bir gerekçenin ancak ikincil bir sebep teşkil ettiği söylenebilir. Zira Yemen, Habeş istilasından sonra dünya ticaret taşımacılığındaki rolünü kaybetmiştir.[1387] Daha önce zikredildiği üzere Habeşistan ve Bizans ortak dinî ve siyasî çıkarlara sahiptir. Ticarî alanda Habeşliler, Bizanslılardan kaybetmeyi göze alamadıkları kârlar elde etmektedirler. Mekkelilerin kontrolünde gelişen kervan ticareti, söz konusu yolla yapılan ticarete büyük darbe vurmaya başlamıştır. Mekke'ye hâkim olarak bu kervan sevkiyatını kontrol altına almak, menfaatleri açısından hayatî önem arz etmektedir.[1388]

Nitekim San'a'da tapınak inşa eden Ebrehe'nin niyeti, Arap hacılarını bölgesine çekmektir. Bilindiği üzere hac aylarında panayırlar kurulur ve ticarî hayat da canlanırdı. Bu etken de göz önüne alındığında onun bu tapınağı inşa etmesinin dinî sâiklerden ziyade ekonomik sebeplere dayandığı ileri sürülebilir. Bu hâdisenin siyasî ve iktisadî olduğunu destekleyen en önemli delil, Ebrehe'nin tapınağı yaptıktan sonra -ona pislenmeden önce- Necâşî'ye "Bu kiliseyi senin için yaptırdım!" diye yazdığı mektuptur.[1389]

Bu durum, samimi bir Hristiyan olduğu için kilise inşa ettiren Ebrehe'nin Hz. İbrahim'in inşa ettiği Kâbe'yi yıkmasında bir sorun olduğunu[1390] düşünenlere de verilebilecek bir cevap niteliğindedir. Ayrıca kaynaklarda Kureyş ve Fil sûresinin tek bir sûre[1391] ya da birbirinin devamı olduklarına dair rivayetler mevcuttur.[1392] Yine Kureyş sûresinde ticarî güvenliği garanti altına almak amacıyla kurumsallaştırılan "îlâf" müessesesinden bahsedilmesi, bu olayda ekonomik faktörün fazlasıyla etkili olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Modern dönemde Mevdûdî, Cevâd Ali ve Câbirî de hâdisenin ekonomik kaygılarla gerçekleştiğini belirtmektedir.[1393] Mevdûdî Fil 105/2. âyette geçen "**كيد**" lafzını "bir şahsa zarar vermek için gizli tedbir" şeklinde açıklamaktadır. Ona göre Arapların kiliseye saygısızlık yapmaları, Kâbe'ye saldırmalarının zahiri sebebidir. Habeşlilerin gizli amaçları ise Kâbe'yi yıkarak Kureyş'i ezmektir. Bundan dolayı, bütün Arapları korkutarak Güney Arabistan'dan

---

[1386] Ebrehe'nin yenilgisi Bakara 2/126. âyette Hz. İbrahim'in Kâbe'nin güvenli bir belde kılınması niyazının kabulü şeklinde de yorumlanmaktadır. Bkz. Mehrân, *Dirâsât,* I, 410.
[1387] Mehrân, *Dirâsât,* I, 401.
[1388] Söylemez, "Fil Hâdisesinin Arap Yarımadası'ndaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme", s. 117. Habeşlilerin Mekkelilerle ticarî münasebetlerine dair bkz. Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan,* s. 26.
[1389] Mehrân, *Dirâsât,* I, 403.
[1390] Mu'nîs, *Târîhu Kureyş,* s. 157-158.
[1391] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn,* VI, 345-346; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 1222; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* XXII, 495; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* XXX, 238; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXX, 543.
[1392] Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* III, 293.
[1393] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 243-244; Ali, *el-Mufassal,* III, 517-519; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I, 68.

Şam ve Mısır'a uzanan ticaret yolunu ele geçirmek istemişler; ancak bu niyetlerini gizlemişlerdir.[1394] Cevâd Ali (1907-1987) de Ebrehe'nin Mekke'yi ele geçirerek Arapların ticaretine engel olmak, böylece San'a'yı dinî, siyasî ve ticarî merkez haline getirmek istediğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Cevâd Ali, Ebrehe'nin kuzey-güney bağlantısını kesen Mekke'yi saf dışı bırakarak hem Suriye ile irtibat kurmasının hem de Sasânîlerle savaşan müttefiki Bizans'a yardım etmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir.[1395]

Câbirî de hâdisenin iktisadî gerekçesine işaret etmektedir. Ona göre Kâbe'ye saldırının asıl nedeni, Mekke'nin Şam-Yemen arasındaki ticarî gücünü yok etmektir. Yine Câbirî, hâdisenin Mekke'ye akan ticaret kervanlarını Yemen'in dolayısıyla Bizans'ın müttefiki olan Habeşistan'ın hâkimiyetine geçirmek üzere planlandığını düşünmektedir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için Mekke'nin dinî merkezlik vasfını yitirmesi gerekmektedir. İşte bu sebeple Ebrehe, Yemen'de bir kilise inşa ettirmiş ve hacıları kiliseye yönlendirebilmek için Kâbe'ye saldırmıştır.[1396] Günümüz araştırmacıları da bu hâdisenin bölgedeki Bizans-Sâsânî mücadelesi temelinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[1397]

Sonuç olarak, bu hâdisenin dinî değil ticarî etkenlerle gerçekleştiği ifade edilebilir. Ancak Kur'ân kıssalarında yalın tarih değil dinî-ahlâkî tarih anlatımı esas olduğundan hâdise tevhid-şirk ekseninde zikredilmektedir. Yine bu amaçla, Kur'ân kıssalarında Allah merkezli bir dil kullanılmaktadır.[1398]

Dinî temele dayanmayan bu hâdisenin Ahmesîlik, Hanîflik[1399] ve şeytan taşlama gibi dinî içerikli uygulamalara neden olduğunu düşünenler mevcuttur. Örneğin Ferâhî, şeytan taşlama ritüelinin Fil hâdisesinden sonra ortaya çıktığını zikretmektedir. Ona göre şeytan taşlama Ebrehe'nin ordusunun Araplarca yenilmesinin bir temsilidir. Bu ritüelin söz konusu hâdiseden sonra ortaya çıkmasını ise câhiliye şiirinde bu ritüel dışında tüm hac ibadetine

---

[1394] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 243-244.
[1395] Ali, *el-Mufassal,* III, 517-519.
[1396] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I, 68.
[1397] Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?,* Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 174; Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak: Mekke Yılları,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 41.
[1398] Günümüzde Ashâbü'l-Fil hâdisesini teosentrik ve tarihî bir yaklaşımla ele alarak değerlendiren çalışmalar da mevcuttur. Daha detaylı bilgi için bkz. Dindi, "Kur'ân'ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Ashâbü'l-Fil Örneği", s. 55-75.
[1399] Söylemez, "Fil Hâdisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme", s. 118-124. Ahmesîlik, câhiliye devrinde dinî-iktisadî imtiyazlara sahip olan Kureyş ve müttefikleri hakkında kullanılan bir tabirdir. Geniş bilgi için bkz. Uslu, Recep, "Hums", *DİA,* İstanbul 1998, XVIII, ss. 364-365. Ahmesîliğin Hz. Peygamber'in atası Kusay'dan itibaren bir gelenek olduğu, ancak Fil Vak'asından sonra bu kurumun farklı bir evreye girdiği yönünde görüşler de mevcuttur. Bkz. Kotan, M. Şevket, "Câhiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesîlik", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu,* İstanbul 2011, ss. 177-188. Krş. Kılıç, Ünal, "Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 8 sayı: 1, ss. 75-91.

değinilmesine ve aynı zamanda bu ritüelin uygulandığı yer ile Fil hâdisesinin geçtiği yerin aynı olmasına bağlamaktadır.[1400]

Bu hâdisenin gerçekleştiği döneme dair genel kanaat, Hz. Peygamber'in doğduğu yıldır.[1401] İhtilaf sadece gün açısındandır. Örneğin İbn Sa'd'a göre Hz. Peygamber'in doğumundan elli beş gün; Belâzürî'ye göre ise iki ay öncedir.[1402] Mukâtil bu hâdisenin Hz. Peygamber'in doğumundan kırk yıl önce,[1403] Taberî (ö. 310/923) Enûşirvân'ın hükümdarlığının (531-579) kırk ikinci yılı[1404] ve İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) kırkıncı yılı olduğunu düşünmektedir.[1405] Mukâtil'in görüşü hariç tüm görüşler hâdisenin "Hz. Peygamber'in doğduğu yıl" meydana geldiğine işaret etmektedir. Bu yüzden genel kanaatin isabetli olduğu söylenebilir. Yine günümüzde astronomik veriler, tarihî rivayetler, coğrafî bilgi ve gözlemler dikkate alınarak oluşturulan kronolojide de hâdisenin ve Hz. Peygamber'in doğumunun aynı yıl olduğu tespit edilmiştir.[1406]

Bazı İslâm âlimleri, Allah'ın Kâbe'yi putlarla dolu olduğu Ebrehe zamanında korumuşken; tevhidin hâkim olduğu Emevî valilerinden Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714) zamanında niye korumadığını da sorgulamıştır.[1407] Râzî, Ebû Hayyân, İbn Kesîr, Ebüssuûd (ö. 982/1574) ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî gibi âlimlerin bu soruya cevabı, ilgili hâdisenin Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret eden irhâs türü bir olay olduğudur.[1408] Âlûsî'ye göre bu

---

[1400] Öztürk, Hayrettin, "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsir Metodu ve Fil Sûresi Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* cilt: 9 sayı: 2 (2009), s. 141, ss. 123-146; Mir, Mustansir, "Elephants, Birds of Prey, and Heaps of Pebbles: Farâhî's Interpretation of Sûrat al-Fil", *Journal of Qur'anic Studies*, cilt: 7, sayı: 1 (2005), s. 37-38, ss. 33-47.

[1401] Ezrakî, *Ahbâru Mekke,* I, 154.

[1402] İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I, 81; Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf,* thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, I-XIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 77.

[1403] Mukâtil, *Tefsîr,* IV, 853.

[1404] Taberî, *Târîh,* II, 154.

[1405] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I, 118.

[1406] Apaydın, Mehmet, *Siyer Kronolojisi,* Kuramer Yayınları, İstanbul 2018, s. 716.

[1407] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXII, 102; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb,* I, 263. Haccâc, Mervân b. Hakem'in (ö. 65/685) ölümünden sonra Basra valisi Mus'ab b. Zübeyr'e (ö. 72/691) karşı düzenlenen sefere artçı birlikleri kumandanı olarak tayin edilmiştir. Mus'ab'ın ölümünden sonra kardeşi Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ile mücadele etmek için Hicaz'a gönderilen orduya komutan tayin edilmiştir. Karargahını Taif'e kurmuş ve Mekke'yle iletişimi keserek gıda sevkiyatını engellemiştir. Üç ay sonra yardım kuvveti gönderilmiş ve Mekke'yi kuşatma izni verilmiştir. Bunun üzerine Haccâc şehri kuşatmış ve mancınıklarla taşa tutmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Aycan, İrfan, "Haccâc b. Yusuf es-Sekafî", *DİA,* Istanbul 1996, XIV, 427, ss. 427-428.

[1408] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXII, 102; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît,* VIII, 511; İbn Kesîr, *Tefsîr,* XIV, 455; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm,* V, 576; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb,* I, 263. İbn Âşûr ise bu hâdisenin Hz. Peygamber'in kerâmetlerinden olduğunu iddia etmektedir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXX, 544. Günümüz araştırmacılarından Mehmet Mahfuz Söylemez, Fil hâdisesinin Hz. Peygamber'in risâletiyle yakından ilgili olduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah Hz. Peygamber'i göndermeden önce kabilesinin itibarını yükseltmiştir. Onu da bu kabileden göndermiştir. Hz. Peygamber böyle itibarlı bir kabileden gönderilmeseydi Araplar tarafından kabullenilmesi güç olurdu. Yine Söylemez, bu hâdisenin Hz. Peygamber'in kabullenilmesine ve davetinin geniş kitlelere ulaşmasına zemin hazırladığı kanaatindedir. Bkz. Söylemez, "Fil Hâdisesinin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme", s. 120-121.

durum, aynı zamanda Hz. Peygamber'in nübüvvetinin de ispatıdır. Bunun sebebi de Hz. Peygamber'in çağrısını duyan o dönemdeki insanların bu mucizeye şahit olmalarıdır. Çünkü Araplar, okuma-yazma bilmeyen bir kavim olduklarından olayların önemini sadece mucizeler vasıtasıyla kavramaktadırlar.[1409]

Bu hâdisenin irhâs olduğu görüşü tartışmaya açıktır. Çünkü literatürde irhâs, peygamberlerden nübüvvet öncesi dönemde sâdır olan hârikulâde hâdiseler için kullanılmaktadır.[1410] Yine nübüvvet öncesinde peygamberlerin velilerin mertebesinden aşağı olmadığı gerekçesiyle bu dönemde zuhur eden hârikulâdelerin kerâmete dâhil olduğunu öne sürenler de mevcuttur.[1411] Ancak ister irhâs ister kerâmet olarak ifade edilsin bu hâdisenin Hz. Peygamber doğmadan önce gerçekleşmesi, böyle bir değerlendirmeyi imkânsız kılmaktadır. Bununla birlikte, siyer, şemâil, delâilü'n-nübüvve ve hasâisü'n-nebî türü eserlerde Hz. Peygamber'e nübüvvet öncesi döneme ait bazı fevkaladelikler nispet edilmektedir. Fakat kelâm âlimleri, bu eserlerdeki nakillerle istidlalde bulunmamaktadır. Çünkü onlara göre bu rivayetler, âhâd haberlerdendir. Bu yüzden de kesin bilgi ifade etmemekte ve sadece haber değeri taşımaktadır.[1412]

Âlûsî'nin görüşü ise birkaç açıdan problemlidir. Öncelikle bu olayın nübüvvetin ispatı olabilmesi için, mucize olması gerekmektedir. Hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile âlimleri mucizenin Allah'ın fiili olması, peygamberlik iddiasının hemen akabinde gerçekleşmesi, olağanüstü bir durum arz etmesi ve peygamberin davasına uygunluğu hususlarında müttefiktir.[1413] Ayrıca peygamberlerin mucize göstermesini gerekli kılan şey Allah'ın elçisi olduğunu ve O'ndan vahiy aldığını iddia etmesidir. Sadece bu sıfatı onun mucize göstermesini gerekli kılmaktadır.[1414]

[1409] Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, I, 263-264.

[1410] Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Mu'cemü't-Ta'rîfât,* thk. Muhammed Sıddîk Minşevî, Dâru'l-Fazîle, Kahire trs., s. 17; Ebü'l-Bekâ el- Kefevî, *el-Külliyyât,* s. 78.

[1411] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII, 249; a. mlf., *Mu'cemü't-Ta'rîfât,* s. 17.

[1412] Bulut, Halil İbrahim, "Mûcize", *DİA,* İstanbul 2005, XXX, 352, ss. 350-352. Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesindeki mucizelerine dair rivayetler için bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Delâ'ilü'n-Nübüvve,* thk. Muhammed Ravvâs Kal'acî–Abdülber Abbas, I-II, Dâru'l-Nefâis, Beyrut 1986, I, 131-179; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Delâ'ilü'n-Nübüvve,* nşr. Abdülmu'tî Kal'acî, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 5-29. Hz. Peygamber'in risâletinden önce görüldüğü rivayet edilen olaylara dair eleştirel bir yaklaşım için bkz. Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi,* sayı: Özel Sayı (2003), ss. 33-66.

[1413] Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, s. 569-571; Îcî, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm,* s. 339-340.

[1414] Bâkıllânî*, Kitâbü'l-Beyân,* s. 37.

Bâkıllânî (ö. 403/1013), Arapların okuma-yazma bilmemeleri itibariyle hissi mucizelere ihtiyaç duyan bir toplum olduklarını eleştiren bazı kelâm âlimlerinin şu yorumuna yer vermektedir:

> Geçmiş peygamberlere hissi mucizeler verilmesinin nedeni, geçmiş kavimlerin aşırı derecede cahil/anlayışsız olmaları, uzun süre firavunlara tapmalarından kaynaklanan cehaletlerinin ancak hissî mucizelerle bertaraf edilebileceğidir. Çünkü eski kavimlerin aklî seviyesi, edebî sözlerle derin mesajlar taşıyan mucizelerin arasındaki farkı kavrayabilecek durumda değildir. Hz. Peygamber'in kavmi Kureyş ise onlara nispetle anlayış seviyesi daha yüksektir. Onlar âhiret hayatını inkâr etmekle birlikte, âlemin bir yaratıcısı olduğuna inananlardan müteşekkil bir toplumdur. Bu yüzden onlar, hissi mucizelere ihtiyaç duymamaktadır.[1415]

Yine son dönem Hindistanlı müfessirlerden Hamîdüddîn el-Ferâhî (1863-1930) de bu olayın mucize olmadığını düşünmektedir. Ferâhî, ilgili sûrede Ebrehe'nin askerlerinin kuşların değil, dağlara çekilen Arapların attığı taşlarla vurulduğunu iddia etmektedir. Arapların bu aralıksız taşlarının bitiminde, göklerden Ebrehe'nin ordusunu tahrip eden çakıl yüklü fırtına şeklinde bir taş sağanağı yağdığını öne sürmektedir. Yine Ferâhî, kuşların da Mekke vadisini muhtemel bulaşıcı hastalıktan temizlemek için Ebrehe'nin askerlerinin cesetlerini yiyen avcı kuşları olduğunu savunmaktadır.[1416]

Hâdisenin Müslüman müfessirlerce evrensel bir mucize gibi sunulduğunu düşünen Ferâhî, öncelikle kendi mucize anlayışını sunmaktadır. Ona göre mucize, tabiat yasalarıyla çelişmemektedir ve mucizenin amacı, insanları Tanrı'ya inandırmaktır. Ferâhî, bu hususta Hz. Peygamber'in Bedir'de bir avuç çakıl taşı alarak Kureyş ordusuna atmasını örnek vermektedir. Allah'ın bu durumu Enfâl 8/17. âyette "*Sen atmadın, Allah attı."* şeklinde açıkladığını ifade etmektedir. Ona göre benzer durum bu hâdise için de geçerlidir. Zira Kureyş'in Ebrehe'nin ordusuna gösterdiği mukavemet, karşı tarafta herhangi bir hasara neden olamayacak kadar azdır. Ebrehe'nin ordusunu imha eden ilahî takdirdir. Bu yüzden ilgili sûrede onların imhası Allah'a atfedilmektedir.[1417] Dolayısıyla, Ferâhî'nin bu hâdise bağlamında mucizeyi tamamen inkâr ettiği söylenemez. Anlaşıldığı kadarıyla Ferâhî sadece kuşların attığı taşlarla insanların

---

[1415] Bâkıllânî*, Kitâbü'l-Beyân,* s. 32-33.

[1416] Öztürk, "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsir Metodu ve Fil Sûresi Yorumu", s. 125.

[1417] Öztürk, "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsir Metodu ve Fil Sûresi Yorumu", s. 144-145; Mir, "Elephants, Birds of Prey, and Heaps of Pebbles: Farâhî's Interpretation of Sûrat al-Fil", s. 42. Hasan Elik ve Muhammed Coşkun tarafından kaleme alınan *Tevhit Mesajı* adlı eserde Fil Vak'asının mevcut algıya istinaden bir mucize olarak anlatıldığı belirtilmiştir. Bkz. Elik, Hasan-Coşkun, Muhammed, *Tevhit Mesajı,* Fikir Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 1463.

helâk edilmesini kabul etmemektedir. Ferâhî'nin yorumunda aklı öne çıkardığı ifade edilmelidir. Ayrıca mucizenin tabiat yasalarıyla çelişmemesi gerektiği düşüncesi Ahmed Han'ın "kânun-ı fıtrat" fikrini hatırlatmaktadır.

Mevdûdî de Fil 105/4-5. âyetlerin yorumunda Ferâhî'nin görüşlerine yer vermekte; ancak onun değerlendirmelerini doğru bulmamaktadır. Mevdûdî, bu hâdisenin Muharrem ayında hacıların hac vazifesinden döndükten sonra vuku bulduğunu belirtmekte ve Kureyşlilerin Ebrehe'nin altmış bin askerine karşı koyamayacağını ifade etmektedir. Çünkü bu sayı çevredeki Arap kabilelerin gücünün çok üstündedir. Ayrıca Mevdûdî, söz konusu deliller göz ardı edilse bile sûredeki söz diziminin taşları atanların kuşlar olmadığı düşüncesine imkân vermediğini zikretmektedir.[1418]

Tüm bu müzâkerelerden sonra söz konusu hâdisenin irhâs ya da mucize bağlamında ele alınmaması gerektiği söylenebilir. Çünkü Kur'ân'da bu hâdiseden bahsedilmesinin ana gayesi, bilinen bir kıssa vasıtasıyla tevhidin vurgulanmasıdır. Nitekim gerçekleştiği tarih dikkate alındığında bu hâdiseye Hz. Peygamber dönemindeki çoğu insanın bizzat şahit olduğu da anlaşılmaktadır.

Kıssaların kaynağı meselesinde zikrettiğimiz üzere Gordon D. Newby, bu hâdisenin meydana gelmesinde etkili olan Ebrehe'yi Asur kralı Sanherib ile örtüştürmektedir.[1419] Diğer bir deyişle Newby, bu hâdisenin gerçekliğini inkâr etmekte ve onun kaynağının Eski Ahit olduğunu iddia etmektedir. Ancak bu kıssa nüzûl dönemi Arapları tarafından bilinmektedir. Fil sûresinin "**الم تر** (Görmedin mi?)" hitabıyla başlaması da bu hâdisenin bilindiğine işaret etmektedir. Nitekim Râzî, "görmek" ifadesiyle "bilme" ve "hatırlatma" manalarının kastedildiğini belirtmiştir. Ona göre bu konudaki bilgi zaruridir. Kuvvet ve açıklık bakımından da görmeye denktir.[1420] Bunun yanı sıra Ezrakî (ö. 250/864 [?]), câhiliye döneminde Arapların Fil hâdisesini yazışma ve borç kayıtlarında milat olarak kullandığını aktarmaktadır. Aynı zamanda, Mekke'de Kureyşliler ve tüm Araplar bu hâdisenin meydana geldiği yılı tarih/takvim başlangıcı olarak kullanmışlardır.[1421] Yine bu hâdise Hz. Peygamber'in doğduğu yıl meydana gelmiştir. Tüm zikredilen hususlar kıssanın hem bilinmesi hem de gerçekliği açısından dikkat çekicidir.

[1418] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 245.
[1419] Newby, "Abraha and Sennacherib: A Talmudic Parallel to the Tefsir on Sûrat Al-Fil", s. 431-437.
[1420] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXII, 97.
[1421] Ezrakî, *Ahbâru Mekke,* I, 154. Benzer görüş için bkz. İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber,* s. 7.

3.5.2. Kıssa-Sîret İlişkisi ve Kıssanın Mesajı

Bu kıssa, hâdisenin gerçekleşme tarihi itibariyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in risaletine daha yakındır. Diğerleri daha çok sözlü kültür vesilesiyle bilinmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in kavminde bu hâdiseye bizzat şahit olanlar bulunmaktadır. Râzî, İbn Âşûr, Mevdûdî, Derveze ve Câbirî kıssanın nüzûl döneminden ziyade mesajına dikkat çekmektedirler.[1422] Mesela Râzî, bu bağlamda Fil 105/1. âyetteki "**ربك** (senin rabbin)" denilmesini açıklamaktadır. Onun yorumuna göre onlar bu intikama bizzat şahit olmuşlar, ancak putlara tapmayı terk etmemişlerdir. Hz. Peygamber ise bizzat şahit olmadığı halde onlar gibi davranmamış, Allah'a şükür ve itaat etmiştir. Bundan dolayı da onlardan ayrılmıştır. Bu yüzden de onun hakkında "**ربك**" ifadesi kullanılmıştır.[1423]

İbn Âşûr, bu kıssanın Kureyş'e bir mesaj olduğu kanaatindedir. Onlara verilmek istenen mesaj ise Ebrehe'nin ordusunu püskürtenin Kâbe'nin rabbi olduğudur. Aynı zamanda etrafındaki dikili putların bu konuda hiçbir dahli bulunmadığını vurgulamaya matuftur.[1424] Mevdûdî, hâdisenin sonuçlarına işaret edilerek özelde Kureyşlilere genel de ise Araplara Hz. Peygamber'in davetinin açıklandığını belirtmektedir. Bu davet de diğer mabudları bırakarak sadece Allah'a ibadet etmektir. Aynı zamanda, onlara bu hâdiseyle mesaj da verilmektedir. Hz. Peygamber'in davetine karşı zorbalık ederlerse Allah azabı Ashâbü'l-Fil gibi kendilerini de yok edecektir.[1425] Her iki müfessirin yorumunda da tevhid vurgusu ön plandadır.

Derveze ise sûrenin nüzûl zamanında hâdisenin Hz. Peygamber'in etrafındaki insanların dillerinde dolaştığını ifade etmekte ve Arapların bu hâdisenin ilâhî bir bela olduğuna inandıklarını zikretmektedir. Ona göre bu hâdisenin hatırlatılmasının amacı, öğüt vermektir. Yine dinleyicileri veya Kureyş'in ileri gelenlerini de işkenceci ve inkârcı tavırlarından vazgeçmeye davettir. Kıssanın mesajı ise Kureyş'e yöneliktir. Kendilerinden daha güçlü Habeşlileri paramparça eden Allah, onları da helâk etmeye muktedirdir.[1426] Câbirî de bu hâdisenin tevhid vurgusuyla irtibatına dikkat çekmektedir. Habeşlilerin stratejik ve iktisadî konumundan dolayı sahip olmak istedikleri Mekke, putlar tarafından değil Allah'ın müdahalesiyle kurtarılmıştır.[1427]

[1422] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXII, 98; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXX, 544; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 242; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* II, 43; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I, 67.
[1423] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXXII, 98.
[1424] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXX, 544.
[1425] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* VII, 242.
[1426] Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* II, 43.
[1427] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* I, 67.

Tüm yorumlar dikkate alındığında bütün müfessirlerin bu kıssanın tevhid vurgusu taşıdığında birleştiği görülmektedir. Mevdûdî ve Derveze kıssanın ibret yönünü de vurgulamaktadır. Onlar, Kureyş'in Ashâbü'l-Fil'in âkıbetlerinden ibret almaları gerektiğini ifade etmektedirler. Aksi takdirde benzer bir sonun kendilerini de beklediği hususunda uyarılmaktadırlar. Ayrıca Derveze, Kureyş'in ileri gelenlerinin işkence ve inkârlarından vazgeçmeleri gerektiğine değinmektedir. Onun bu yorumu kıssanın zımnen Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatına da hamledilebilir.

Sonuç olarak, ekonomik ve siyasî sebeplerle meydana gelen bu hâdisenin Arap tarihinde çok önemli bir yere sahip olduğu belirtilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'in doğumunun bu hâdiseye nispetle ifade edilmesi de onun Kureyş nezdindeki değerini gözler önüne sermektedir. Özü itibariyle tüm Kur'ân kıssaları gibi burada da tevhid vurgusu öne çıkmaktadır. Fil ve Kureyş sûresinin irtibatı dikkate alındığında "Sizi pek çok tehlikeden koruyan ve akabinde güvenli bir şekilde ticaretinize devam etmenizi sağlayan Allah'ın tek yaratıcı olduğuna inanmanız gerekmez mi?" şeklinde bir ima taşıdığı söylenebilir. Ayrıca tüm kıssalarda olduğu gibi bu hâdiseye de ibret nazarıyla bakılması hedeflenmektedir.

3.6. Genel Değerlendirme

Lokman nesebi, kimliği ve bilgeliğinden dolayı Bel'am b. Baûrâ, Ezop ve Ahikar ile özdeşleştirilmiştir. Söz konusu irtibatların muteber olmadığı izah edilmiştir. Onun tarihî kimliğine dair kesin bir tespit mümkün değilse de Lokman b. Âd olması daha tercihe şayandır. Çünkü Lokman, Lokman 31/13-19. âyetlerde oğluna bilgece nasihatlarda bulunmaktadır. Araplar nezdinde bilgeliğiyle tanınan kişi ise Lokman b. Âd'dır. Yine darb-ı mesellere ve câhiliye şiirlerine konu olan şahıs da odur.

Ashâbü'r-Ress'in kimliğine dair zikredilen rivayetlerin çoğunda kuyu figürünün yer aldığı tespit edilmiştir. Söz konusu rivayetlerden birinde onların Ashâbü'l-Uhdûd olduğu kaydedilmiştir. Bu rivayete ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Çünkü Burûc 85/5. âyette kazılan hendeklerin ateş dolu olduğu bildirilmiştir. Bundan dolayı, iki kıssanın birbiriyle irtibatlı olmadığı açıkça ifade edilebilir. Diğer rivayetlerle ilgili birini diğerine tercih edebileceğimiz yeterli veri olmadığı belirtilmelidir. Bundan dolayı da Ashâbü'r-Ress'in Semûd kavmiyle irtibatına dair kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.

Hz. Şuayb'ın kavimlerinden Medyenlilerin ve Eykelilerin yerleşim yerleri ve özelliklerinden dolayı iki farklı kavim değil, aynı kavim oldukları tespit edilmiştir. Ashâbü'l-

Uhdûd'un kimliğini tespitte Burûc 85/4. âyetteki "قتل" lafzının anlamı belirleyici olmuştur. Pek çok müfessir tarafından bu lafız "لعن (lanet etti)" şeklinde anlaşılmıştır. Bu durumda Ashâbü'l-Uhdûd, içi ateş dolu çukurları kazan kâfirlerdir. Ateşe atılıp öldürülmek istenenler ise müminlerdir. Tarih-vâkıa uyumu dikkate alındığında Ashâbü'l-Uhdûd'un Necran Hristiyanları olduğu; çukurların ise Zûnüvâs ve maiyetindekiler tarafından Necran'da kazdırıldığı tespit edilmiştir.

Fil hâdisesine dair rivayetlerde hâdisenin dinî nedenlerle gerçekleştiği öne çıkmaktadır. Ancak hâdisenin temelinde dinî değil siyasî ve ekonomik saiklerin etkili olduğu anlaşılmıştır. Yine Kur'ân kıssalarında yalın değil dinî-ahlâkî tarih anlatımı esastır. Bundan dolayı da ilgili âyetlerde hâdise tevhid-şirk ekseninde zikredilmiştir. İslâm âlimleri bu hâdiseyi Hz. Peygamber'in irhâsı bağlamında değerlendirmişlerdir. Bu değerlendirmenin kayda değer olmadığı ifade edilmelidir. Çünkü hâdisenin Hz. Peygamber'in doğumundan evvel gerçekleşmesi söz konusu değerlendirmeyi imkânsız kılmaktadır.

Lokman, Semûd kavmi, Medyen/Eyke Halkı, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil kıssasında ilgili şahıs, kavim ve hâdiselerle Mekke toplumu dinî, siyasî ve sosyal benzerliklere sahiptir. Bu yönüyle söz konusu kıssalar vahyin ilk muhataplarına mesajlar içermektedir. Ağırlıklı olarak Mekke'de baskı ortamıyla ilişkilendirilen bu kıssalarla Hz. Peygamber ve müminler teselli edilmekte ve sabretmeleri istenmektedir. Müşrikler ise ikaz edilmekte ve kendilerinden daha güçlü olan bu toplumların helâkiyle tehdit edilmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Sonuç ve Öneriler

Araştırmamızının amacı, Yemen kökenli ve Yemen'le irtibatlı Kur'ân kıssalarının tarihî ve kültürel gerçekliğini ortaya koymaktı. Yöntemi ise ilgili kıssaların tarih-vâkıa uyumuna göre değerlendirilmesiydi. Araştırmamızda Yemen kökenli Âd kavmi, Sebe' Melikesi, Sebe' halkı ve Yemen'le irtibatlı Lokman, Semûd/Ashâbü'l-Hicr, Medyen/Eyke, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l-Fil olmak üzere sekiz kıssa incelenmiştir. Araştırmamıza konu olan kıssalar bağlamında şu hususlar tespit edilmiştir:

(1) Araştırmamıza konu olan kıssalar nüzûl dönemi Arapları tarafından bilinmektedir. Bu kıssaların bilinmesindeki temel etkenler ticaret, doğal afetler ve sözlü kültürdür. Nitekim Âd ve Semûd kavimlerinin helâkinden bahsedilen Ankebût 29/38. âyette müşriklerin onların yaşadığı yerlerden gelip geçerken bunu açıkça gördükleri haber verilmektedir. Bununla birlikte, Hicr 15/79. âyette Lût ve Eyke halklarının yaşadıkları şehre ait kalıntıların bugün hala gözler önünde olduğu; Hûd 11/100. âyette de geçmişte helâk olan şehir ve halkların bir kısmına ait kalıntıların hala yerinde durduğu bildirilmektedir.

(2) Oryantalistlerin Kur'ân kıssalarının kaynağına dair görüşlerinin haklılık payı olmadığı ifade edilmelidir. Onların meseleye ilmî değil ideolojik yaklaştıkları tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın musaddıklık ve müheyminlik işlevi dikkate alındığında Kur'ân'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te benzer kıssaların mevcudiyeti herhangi bir sorun oluşturmamaktadır.

(3) İkinci bir Âd kavminin varlığı tespit edilememiştir. İkinci bir Âd kavmi olduğuna dair bir kanaat oluşmasına neden olan Necm 53/50. âyetteki "**عادا الاولى**" terkibindeki **الاولى** ifadesi Mâlikî müfessir İbn Cüzey'in de belirttiği gibi "geçmiş dönemlerde yaşamak"la irtibatlandırılabilir. İrem'in Âd kabilesinin bir kolu olduğu ifade edilebilir. Nitekim Fecr 89/7. âyette İrem'e nispet edilen "**ذات العماد**" tabiri mimarî gelişmişlik vurgusu taşımakta ve bu husus Âd kavminin özellikleriyle uyum arz etmektedir.

(4) Sebe' Melikesi'nin tarihî kimliğini eldeki verilerle tespit etmek pek mümkün görünmemektedir. Arkeolojik kazılarda Yemen bölgesinde pek çok melikenin varlığı tespit edilmiştir. Asur yazıtlarında Arap melikelerinden bahsedilmektedir. Sebe' Melikesi'nin kimliği tespit edilemese de zikredilen bilgiler onun tarihî bir şahsiyet olduğuna

hamledilmelidir. Yine Güney Arabistan ve Akdeniz arasındaki ilişkilerin MÖ X. yüzyıldan çok daha önceye gitmesi ve Güney Arabistan'ın MÖ 800-700'den çok daha önce dış ticarete açılması Sebe' Melikesi'nin Hz. Süleyman'ı ziyaret etmesinin imkânına işaret etmektedir.

(5) Sebe' Melikesi kıssasının Etiyopya kültüründe yer alması Yemen-Habeş irtibatıyla ilgilidir. Onların bu irtibatı tabiat olaylarının neden olduğu karşılıklı göçler ve ticarete dayanmaktadır.

(6) Sebelilerin yıkılışından bahseden Sebe' 34/16. âyetteki "**سيل العرم**" tabirindeki arim, Me'rib Seddi'dir. İlgili âyetteki sel, seddin tamamının değil bir kısmının yıkımına neden olmuştur. Çünkü set, birçok sedden oluşmaktadır. Farklı tarihlerde onarılmıştır ve bu durumun zikredildiği kitâbeler günümüze ulaşmıştır.

(7) Lokman, büyük ihtimalle Yemenli Lokman b. Âd'dır. Çünkü hem câhiliye şiirlerinde hem darb-ı mesellerde sadece ondan bahsedilmektedir. Bunun yanı sıra Vehb b. Münebbih'in Lokman'ın hikmetlerinden yaklaşık on bin bâb okuduğuna dair sözü abartılı olsa da önemlidir. Çünkü hem Vehb b. Münebbih hem de Lokman b. Âd Yemenlidir.

(8) Lokman'ın Bel'am b. Baûrâ, Ezop ve Ahikar ile bir irtibatı yoktur. Çünkü Bel'am'dan hem Yahudi hem de İslâm kaynaklarında hikmet sahibi olmasına rağmen âkıbeti kötü bir şahsiyet olarak bahsedilmektedir. Lokman'ın Ezop ile irtibatlandırılması Ezop'un Afrikalı bir köle olmasındandır. Ancak Ezop'un doğum yeri ve tarihî kimliğine dair bilgiler net değildir. Lokman'ın Ahikar ile irtibatlandırılması ise oğullarına nasihatlarının benzerliklerindendir. Söz konusu benzerlik ise eşek sesinin en çirkin ses olarak nitelendirilmesidir. Ancak bu durum Arapların kültürel değer yargılarıyla ilgilidir.

(9) Lokman'ın hikmetlerine dair aktarılan rivayetler hem Ezop masalları hem de merfû hadislerle benzerlik göstermektedir. Bu benzerlikler onun hikmet sahibi olduğuna zarar vermemektedir. Sadece bu hikmetlerin çoğunluğunun sonradan oluşturulduğunu göstermektedir.

(10) Ashâbü'r-Ress'in kuyuya sahip bir kavim oldukları bilinmekte, ancak kimlikleri tespit edilememektedir. Bundan dolayı Ashâbü'r-Ress'in Semûd kavmiyle ilişkisini tespit edebilmemizi sağlayan yeterli bir veriye sahip olmadığımız belirtilmelidir.

(11) Medyen ve Eykelilerin aynı kavim olmaları kuvvetle muhtemeldir. Çünkü tarihî Medyen şehri Akabe körfezinin doğu kıyısındaki Maknâ'nın 25 km kuzeydoğusundaki Vâdilebyaz'ın güney kısmında Tebük hizasındadır. Vâdilebyaz ormanlık bir alandır. Eyke'nin Tebük ve/veya Tebük'ün eski ismi olduğuna dair rivayetler, Tebük'ün Medyen'in yerleşim

yerlerinden olması ve Medyenlilerin ağaçları sarmaşık şeklinde büyümüş bir koruluğun ahalisi olduğuna dair nakiller de bu durumu desteklemektedir.

(12) Ashâbü'l-Uhdûd içi ateş dolu çukurları kazan kâfirlerdir. Çünkü pek çok müfessir Burûc 85/4. âyetteki "قُتِلَ" (öldürüldü) lafzının "لَعَنَ (lanet etti)" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Tarih-vâkıa uyumu dikkate alındığında Ashâbü'l-Uhdûd'un Zûnüvâs'la maiyetindekiler olduğu ve çukurların Necran'da kazdırıldığı tespit edilmiştir.

(13) İslâm âlimleri Fil hâdisesini Hz. Peygamber'in irhâsı bağlamında değerlendirmişlerdir. Ancak hâdisenin Hz. Peygamber'in doğumundan evvel gerçekleşmesi söz konusu değerlendirmeyi imkânsız kılmaktadır.

(14) Araştırmamıza konu olan kıssaların tamamının tarihî gerçekliğe sahip olduğu tespit edilmiştir. Ancak kıssaların Kur'ân'daki anlatımlarında salt tarih değil dinî-ahlâkî bir tarih ön plandadır ve din dili hâkimdir. Kur'ân kıssalarının bazılarının meydana gelmesindeki ana unsur, politik ve ekonomik kaygılardır. Sebe' halkı, Ashâbü'l-Uhdûd ve Ashâbü'l Fil kıssalarında söz konusu unsurlar temel sebeptir. İlk kıssada Me'rib Seddi'nin çökmesinde selden ziyade ticaret yollarının değişmesi, yönetimin zayıflaması ve iç karışıklıklar etkili olmuştur. İkinci kıssada Zûnüvâs'ın Necran Hristiyanlarını katletmesi, Bizans'ın Yahudilere yönelik politikasından kaynaklanmaktadır. Zûnüvâs, Bizans'ın Yahudilere adaletli davranması için Necran Hristiyanlarına kısas uygulamıştır. Son kıssada ise Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkmak istemesi, Habeşistan'ın ve Bizans'ın ortak ticarî çıkarlara sahip olmasındandır. Nitekim Kâbe de sadece dinî değil aynı zamanda ticarî bir merkezdir.

(15) Tevbe 9/70 ve Hac 22/42-44. âyetler haricinde araştırmamıza konu olan kıssaların tamamı Mekkî sûrelerde yer almaktadır. Bu durum Mekke döneminde doğrudan ilişki kurulan kitlenin müşrik Araplar olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Âd, Semûd, Lokman, Sebe' Melikesi, Sebe' halkı ve Tübbâ' kavmi Arapların atalarına dair kıssalardır.

(16) Müfessirler kıssaların yorumunda kimi zaman hâdiseyi açıklamak kimi zaman da ilgili rivayetleri eleştirmek için çok miktarda İsrâiliyyât'a yer vermiştir. Bununla birlikte, müfessirler kıssaları sadece tarihî bir hâdise olarak algılamamış, Hz. Peygamber'in yaşadığı tecrübeyle de ilişkisini kurmuştur. Klasik dönemde Taberî, Zemahşerî, Fahreddîn er-Râzî, Ebû Hayyân; modern dönemde ise Seyyid Kutub, İbn Âşûr, Derveze, Mevdûdî, Habenneke el-Meydânî ve Câbirî kıssaları Hz. Peygamber'in sîretiyle irtibatlandırmıştır. Örneğin Semûd kavmi kıssasında Neml 27/49-50. ayetlerde bahsedilen Hz. Sâlih'e suikast girişimi, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e hicret öncesinde suikast tertibiyle ilişkilendirilmiştir.

(17) Araştırmamıza konu olan kıssaların nüzûl dönemi Hz. Peygamber'in kendini Mekke'ye gelen kabilelere arz etmesi, Habeşistan ve Medine hicreti öncesi dönemle irtibatlandırılmıştır. Diğer bir deyişle, ilgili kıssalar ağırlıklı olarak Mekke'de müminlere baskının arttığı dönemlerle ilişkilendirilmiştir.

(18) Araştırmamıza konu olan kıssalardaki şahıs, kavim ve hâdiseler Mekke toplumuyla dinî, siyasî ve sosyal açıdan benzerdir. Bu yönüyle söz konusu kıssalar vahyin ilk muhataplarına mesajlar içermektedir.

(19) İlgili kıssaların anlatımıyla Hz. Peygamber teselli edilmektedir. Nitekim bu kıssalarda Hz. Hûd'un, Hz. Sâlih'in, Hz. Şuayb'ın da kavimleri tarafından yalanlandığı, alay edildiği haber verilmektedir. Yine Semûd'un Hz. Sâlih'e suikast girişiminde bulunduğu bildirilmektedir. En'âm 6/34. âyette önceki peygamberlerin kavminin yalanlaması ve eziyetlerine sabrettikleri buyrulmakta ve Ahkâf 46/35. âyette Hz. Peygamber'den de Allah yolunda karşılaştığı sıkıntı ve zorluklara göğüs germesi talep edilmektedir.

(20) Müminler de ilgili kıssalarda Hz. Peygamber gibi teselli edilmektedir. Geçmiş dönemdeki müminlerin de benzer sıkıntılar çektiği, ancak sabrettikleri haber verilmektedir. Bu nedenle onlar da Mekkeli müşriklerin eziyetlerine sabretmeli ve imanlarında sebat etmelidirler. Mesela, Ashâbü'l-Uhdûd kıssasında bahsedilen müminler ateşte yanmak pahasına bile olsa inançlarını terk etmemişlerdir. Aynı sabır ve metanet Mekkeli müminlerden de beklenmektedir. Yine ilgili kıssalarda geçmiş dönemde kâfirlerin helâk edildiği beyan edilmektedir. Bu durum da müminler açısından bir tesellidir. Çünkü geçmiş müminler peygamberlerine inanarak hem dünyevî hem de uhrevî azaptan kurtulmuşlardır. Bundan dolayı, söz konusu kıssalar karşılaştıkları zorlukların geçici olduğuna dair müminler için moral ve motivasyon kaynağıdır.

(21) Müşrikler ise bildikleri bu kıssalarla ikaz ve tehdit edilmektedir. Nitekim geçmiş kavimler, peygamberlerini yalanlamaları, onlarla alay etmeleri ve inkârda ısrarlarının sonucunda helâk edilmiştir. Müşrikler de Hz. Peygamber'e aynı tavrı sergilemektedirler. Bu nedenle onlar da inkârlarından vazgeçmedikleri takdirde aynı âkıbete düçar olabilirler. Müşriklerin ilgili kıssalarla tehdit edilmesi iki açıdan önemlidir. Biri kendi atalarına dair olan bu kıssalar onlar tarafından bilinmektedir. Diğeri ise önceki kavimler Mekkeli müşriklerden daha güçlü ve kudretlidir. Sebe' 34/45. âyette Mekkeli müşriklerin öncekilerin maddî güç ve zenginliğinin onda birine bile sahip olmadığı vurgulanmaktadır. Muhammed 47/10. âyette

Mekkeli müşrikler gezip dolaşmaları ve önceki kavimlerin âkıbetlerinden ibret almaları hususunda uyarılmaktadır.

(22) Söz konusu kıssalar günümüz dünyasında da benzer mesajlara sahiptir. Bu kıssalarla müminler teselli edilmekte ve Allah yolunda karşılaştıkları zorluklara sabretmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Kâfirler ise inkârlarında ısrar ettikleri takdirde benzer bir âkıbetle karşılaşabilecekleri hususunda ikaz ve tehdit edilmektedir.

(23) Hz. Peygamber'in "…İman Yemenlidir. Hikmet Yemenlidir." buyurması onun Yemen'e özel bir ilgisi olduğunu göstermektedir. İmanın Yemen'e nispeti Hz. Peygamber'e gelen Yemenli heyetlerin İslâm'ı kabulüyle açıklanmıştır. Hikmetin Yemen'e aidiyeti ise söz konusu heyetlerin Hz. Peygamber'in huzurunda söyledikleri hikmet dolu şiirler, güzel ve fasih sözlerle irtibatlandırılmıştır. Bu noktada Lokman'ın hikmetlerinden bahseden *Mecelletü Lokman'*ın varlığı da önemlidir. Çünkü bu risale onun hikmetli veciz sözlerinden müteşekkildir.

(24) Araştırmamıza konu olan kıssalara dair detaylı bilgiler Yemen kökenli Kâ'b el-Ahbâr, Ebû Hüreyre ve Vehb b. Münebbih gibi sahâbî ve tâbîlere dayanmaktadır. Bu durum Yemen'de kıssacılık geleneğinin hâkim olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

(25) İsrâiliyyât tefsirde önemli bir işleve sahiptir. Nitekim pek çok müfessir kıssaların yorumunda farklı amaç ve yaklaşımlarla da olsa bu rivayetlere yer vermektedir. Bazıları sadece aktarmakla yetinmekte; bazıları da eleştirmektedir. Kıssaların daha doğru anlaşılması hususunda Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olmayan İsrâiliyyât bilgi zenginliği olarak düşünülebilir ve kullanılabilir.

(26) Önerimiz diğer kıssaların da aynı yöntemle çalışılmasıdır. Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'daki ortak kıssalar bu yöntemle incelendiğinde Batılı ilim adamlarının ilgili Kur'ân kıssalarının kaynağına ve tarihî gerçekliğine dair görüşleri hakkında daha doğru değerlendirmeler yapılabilir. Ayrıca, ilgili kıssalardaki müphemliklerin açıklanmasına imkân sağlayabilir.

(27) Tefsir araştırmalarında daha doğru sonuçlara ulaşabilmek için ele alınan meselenin arka planına yer verilmelidir. Bu noktada hem önceki kitap ve kültürlere hem de câhiliye dönemine dair bilgilere başvurulmalıdır.

KAYNAKÇA

Abbott, Nabia, "Pre-Islamic Arab Queens", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* cilt: 58, sayı: 1 (1941), ss. 1-22.

Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz-i Amme,* Matbaatü Mısır, Mısır 1341/1922-1923.

Abdullah, Yusuf Muhammed, "Ebrehe", *Mevsûatü'l-Yemeniyye,* I, 347, ss. 347-348.

----------, Yusuf Muhammed, "Sebe", *el-Mevsû'atü'l-Yemeniyye,* I-IV, Müessesetü'l-Afîfi's-Sekâfiyye, San'a 2003, III, 1563, ss. 1562-1569.

Abdunnûr, Cebbûr, *el-Mu'cemu'l-Edebî,* Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984.

Abdülhamîd, Sa'd Zağlûl, *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm,* Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1975.

Abdürrahim, Muhammed, *Lokman el-Hakîm: Sîretuhû ve Hikemuhû,* Daru'l-Fikr, Beyrut 2003.

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr, *el-Musannef,* thk. Habîbu'r-Rahman el-'Azamî, I-XII, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1972.

----------, Ebû Bekr, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* thk. Mustafa Müslim Muhammed, I-III, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1989.

Abramsky, Samuel, "Midian, Midianites", *Encyclopaedia Judaica,* ed. Fred Skolnik, I-XXII, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem 2007, XIV, 181, ss. 181.

Adam, Baki, "Tevrat", *DİA,* İstanbul 2012, XLI, 43, ss. 40-45.

--------, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* Pınar Yayınları, İstanbul 2015.

Adamu, Mamman Musa, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", *African Research Review,* cilt: 3 sayı: 1 (2009), ss. 468-482.

Adejumobi, Saheed Adeyinka, *The History of Ethiopia,* Greenwood Press, London 2007.

Adıbelli, Ramazan, "Doğu Hristiyanlarının Bugünkü Durumuna Genel Bir Bakış", *Milel ve Nihal,* cilt: 10, sayı: 2, (2013), ss. 133-172.

Ağırakça, Ahmet, "Nabatîler", *DİA,* İstanbul 2006, XXXII, ss. 257-258.

Aisopos, *Masallar-Bütün Masalları-,* çev. İo Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.

Akdemir, Salih, "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 31 (1989), ss. 179-210.

----------, Salih, *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar,* haz. Esra Gözeler, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017.

Aktaş, M. Nurullah, *Burûc Sûresinin Tefsiri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2001.

--------, M. Nurullah, "Ashâbü'l-Uhdûd Kıssası Bağlamında Ehl-i Küfrün Psikolojik Vasıfları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 8, sayı: 18 (2017/3), ss. 23-40.

Akyüzoğlu, Hüseyin, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyyât Rivayetlerine Yaklaşımı", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-,* cilt: 20, sayı: 65 (2016), ss. 295-311.

Albayrak, İsmail, "John Wansbrough'un Kur'ân Tarihi Teorisi ve Batı'da Doğurduğu Tartışmalar", *İslâmiyât,* cilt: 4, sayı: 1 (2001), ss. 163-180.

----------, İsmail, "Richard Bell, Kur'ân Çalışmaları ve Kur'ân Vahyi Hakkındaki Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 3 (2001), ss. 267-280.

----------, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

Albayrak, Kadir, "İsrâiloğulları'nın 'Altın Buzağı'sı ve 'Kızıl İnek'i", *Bilimname: Düşünce Platformu,* cilt: 2, sayı: 5 (2004), ss. 91-103.

----------, Kadir, "Nestûrîlik", *DİA,* İstanbul 2007, XXXIII, 15-16, ss. 15-17.

Albright, Frank-Jamme, Albert, "A Bronze Statue from Mareb, Yemen", *The Scientific Monthly,* cilt: 76, sayı: 1 (1953), ss. 33-35.

Aldemir, Halil, "Vahiy Öncesi Kur'ân Kıssalarının Bilinebilirliği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* cilt: 11, sayı: 1 (2011), ss. 195-218.

Algül, Hüseyin, "Himyerîler", *DİA,* İstanbul 1998, XVIII, 62, ss. 62-63.

Ali Selâme, Avâtıf binti Edib, *Ehlü Medyen Dirâsat li'l-Hasâis ve'l-Alâkât,* Riyâd 2001.

Ali, Cevâd, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm,* I-X, Bibliotheca Alexandrina, Bağdat 1993.

Altungök, Ahmet, *Eski İran'da Din ve Toplum,* Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2015.

Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî, *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab,* thk. Muhammed Behcet el-Eserî, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî,* I-XXX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut trs.

Anfray, F., "The Civilazition of Aksum From The First to The Seventh Century", *General History of Africa,* II, 369-372, ss. 362-380.

Annân, Zeyd b. Ali, *Târîhu Hadâratü'l-Yemeni'l-Kadîm,* Dâru Matbaati's-Selefiyye, Kahire 1976.

Apaydın, Mehmet, *Siyer Kronolojisi,* Kuramer Yayınları, İstanbul 2018.

Arpaguş, Hatice Kelpetin, "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm ve Kültürel Miras", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 25 (2003/2), ss. 5-24.

Arslantaş, Nuh, "Zûnüvâs", *DİA,* İstanbul 2013, XLIV, 511, ss. 511-513.

----------, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler,* Kuramer Yayınları, İstanbul 2016.

Atiya, Aziz S., *Doğu Hristiyanlığı Tarihi,* çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz-Basım Yayın, İstanbul 2005.

Ay, Mahmut, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.

Aycan, İrfan, "Haccâc b. Yusuf es-Sekafî", *DİA,* Istanbul 1996, XIV, 427, ss. 427-428.

Aydın, Mahmut, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Aydın, Mehmet S., "Muhammed İkbal", *DİA,* Ankara 2000, XXII, 18, ss. 17-23.

Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi,* sayı: 25 (2012), ss. 39-49.

Aykıt, Dursun Ali, *Etiyopya Kilisesi,* Ayışığı Kitapları, İstanbul 2013.

-------, Dursun Ali, "Falaşalar veya Etiyopya Yahudileri", *Milel ve Nihal,* cilt: 11, sayı: 2 (2014), ss. 35-60.

Aynî, Muhsin Ahmed, *Meârik ve Muâmerât,* Kahire 1999.

Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak: Mekke Yılları,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

Bâfakîh, Muhammed Abdülkâdir, *Târîhu'l-Yemeni'l-Kadîm*, Bibliotheca Alexandrina, Beyrut 1985.

Bağır, Muhammed Ali, "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 19, sayı: 31 (2014), ss. 279-310.

Bahar, Murat, "Türkiye'de Kur'ân Kıssaları Üzerine Yapılan Tefsir Tezleri ve Temel Söylemleri", *Kur'ân Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslâm Dünyası Mukayesesi- (Türkiye ve Batı),* ed. Bilal Gökkır vdğ., I-II, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2018, I, ss. 329-341.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-Fark beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Nârencât,* nşr. Eb Ritşird (Richard) Yusuf Makârisî el-Yesûî, Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut 1958.

Baljon, J. M. S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler,* çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara 2000.

Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of Jews,* ed. Professor H. Graetz, I-XI, Columbia University Press, New York 1957.

Batuk, Cengiz-Kuşcu, Emir, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu,* Eskiyeni Yayınları, Ankara 2013.

Baysa, Hüseyin, *Kureyş Kervanları,* İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap İslâm Kültürü,* çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, Arya Yayıncılık, İstanbul 2011.

Beek, Gus W. Van, "Marib", Encyclopedia of *Archaeology in the Near East,* ed. William G. Dever vdğ., I-V, Oxford University Press, New York 1997, III, 418, ss. 418-419.

Beeston, Alfred F. L., "Himyarite Monotheism", *Studies in the History of Arabia,* ed. Abd al-Rahman T. al-Ansary, Riyadh 1979, II, 153, ss. 149-154.

---------, Alfred F. L., "The Religions of Pre-Islamic Yemen", *L'arabie Du Sud Histoire et Civilisation,* ed. Joseph Chelhod, Paris 1984, ss. 259-269.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne, *Tefsîru'l-Begavî (Me'âlimü't-Tenzîl),* thk. Süleyman Müslim el-Harrâş vdğ., I-VIII, Dâru Tayyibe, Riyâd 1991.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf,* thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, I-XIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

Bell, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment,* The Macmillan Company, London 1926.

Berkley, Jonathan P., *The Formation of Islam,* Cambridge University Press, New York 2003.

Berru, Tevfik, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm,* Dımaşk 1996.

Besalel, Yusuf, "Midraşim", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2001, II, 405, ss. 405.

---------, Yusuf, "Mişna", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2001, II, 413, ss. 413-414.

---------, Yusuf, "Sanhedrin", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2002, III, 566, ss. 566.

---------, Yusuf, "Tanaim", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2002, III, 713, ss. 713-714.

--------, Yusuf, "Targum Şeni ("İkinci Çeviri")", *Yahudilik Ansiklopedisi,* I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2002, III, 725, ss. 725.

---------, Yusuf, "Targum", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2002, III, 723, ss. 723-725.

---------, Yusuf, "Tosefta (Ek)", *Yahudilik Ansiklopedisi,* İstanbul 2002, III, 745, ss. 745-746.

Beydilli, Kemal, "Avrupa (Tarih)", *DİA,* İstanbul 1991, IV, 139, ss. 135-151.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr,* thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, I-XV, Dâru Kuteybe, Beyrut 1991.

----------, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Delâ'ilü'n-Nübüvve,* nşr. Abdülmu'tî Kal'acî, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebî'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl,* nşr. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut trs.

Bidwell, Robin, *The Two Yemens,* Essex: Longman, British 1983.

Bilge, Mustafa L., "Akabe", *DİA,* İstanbul 1989, II, ss. 209-210.

Birışık, Abdulhamit, "İsrâiliyyât (Tefsir)", *DİA,* İstanbul 2001, XXIII, 201, ss. 199-202.

--------, Abdulhamit, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân-Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları-,* İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

---------, Abdulhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri,* İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

Blair, John C., *The Sources of Islam: An Inquiry into the Sources of the Faith and Practice of the Muhammadan Religion,* The Christian Literature Society for India, Madras 1925.

Bosworth, C. E., "Madyan Shu'ayb in Pre-Islamic and Early Islamic Lore and History", *Journal of Semitic Studies,* cilt: 39, sayı: 1 (1984), ss. 53-64.

Bowen, Richard LeBaron, "Ancient Trade Routes in South Arabia", *Archaeological Discoveries in South Arabia,* ed. Frank P. Albright, Baltimore the Johns Hopkins Press, London 1958, II, 35, ss. 35-43.

---------, "Irrigation in Ancient Qataban (Beihân)", *Archaeological Discoveries in South Arabia,* II, 70-76.

Boz, Halit, "Kur'ân ve Tevrat'ta Hz. Yusuf", *Türk ve İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* cilt: 4, sayı: 14 (2017), ss. 293-318.

Bozkurt, Nebi, "Nûbe", *DİA,* İstanbul 2007, XXXIII, ss. 222-223.

Brenner, Michael, *Kısa Yahudi Tarihi,* çev. Sevinç Altınçekiç, Alfa Yayınları, İstanbul 2011.

Brewer, Douglas J.-Teeter, Emily, *Mısır ve Mısırlılar,* çev. Nihal Uzan, Arkadaş Yayınları, Ankara 2011.

Brunner, Ueli, "The Great Dam and the Sabean Oasis of Ma'rib", *Irrigation and Drainage Systems,* cilt: 14, (2000), ss. 167-182.

Bucaille, Maurice vdğ., *Musa&Firavun: Çıkış Kitabı,* çev. Ayşe Meral-İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002.

----------, Maurice, *Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim,* çev. Suat Yıldırım, T.Ö.V Yayınları, İzmir trs.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî,* thk. Muhammed Tâmir, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2011.

Buhl, Frantz, "Ebrehe", *İA*, İstanbul 1977, IV, 7, ss. 7-8.

Bultmann, Rudolf, "New Testament and Mythology", *Kerygma and Myth: A Teological Debate,* ed. Hans Werner Bartsch, Harper&Row Publishers, New York trs.

----------, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology,* Charles Scribner's Sons, New York 1958.

Bulut, Halil İbrahim, "Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Sâlih'in Deve Mûcizesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* cilt: 4, sayı: 2 (2004), ss. 137-150.

------, Halil İbrahim, "Mûcize", *DİA,* İstanbul 2005, XXX, ss. 350-352.

------, Halil İbrahim, "Mucizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri", *Usûl: İslâm Araştırmaları,* sayı: 9 (2008), ss. 153-172.

------, Halil İbrahim, *Nübüvvetin İspatında Mucize,* Araştırma Yayınları, Ankara 2016.

Burton, Richard Francis, *The Gold Mines of Midian and The Ruined Midianite Cities,* C. Kegan Paul&Co., London 1878.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm et-Tefsîru'l-Vadıh Hasebi Tertîbi'n-Nüzûl,* I-III, Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, Mağrib 2008.

--------, Muhammed Âbid, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm fi't-Ta'rîfî bi'l-Kur'ân,* Merkezü Dirâsâti'l-'Arabiyye, Beyrut 2013.

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-IV, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1998.

Campbell, Joseph, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu,* çev. Sabri Gürses, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.

----------, Joseph, *Doğu Mitolojisi: Tanrının Maskeleri II,* çev. Kudret Emiroğlu, Islık Yayınları, İstanbul 2015.

Cassel, Paulus, "The Second Targum", *An Explanatory Commentary on Esther,* çev. Aaron Bernstein, Edinburgh 1888, ss. 263-344.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1996.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh (Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhü'l-'Arabiyye),* thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, I-VI, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1979.

Cheikho, Louis, *Nasrâniyye ve Âdâbuhâ Beyne Arabi'l-Câhiliyye,* I-II, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1989.

Clapp, Nicholas, *Sheba,* Houghton Mifflin Company, New York 2001.

Cohn Sherbok, Dan&Lavinia, *Yahudiliğin Kısa Tarihi,* çev. Bilal Baş, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Conybeare, F. C. vdğ., *The Story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic Versions,* Cambridge Universiyt Press, London 1898.

Cook, David, "The Ashâb al-Ukhdûd: History and Hadith in A Martyrological Sequence", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, cilt: 34 (2008), ss. 125-148.

Cora, Mustafa, "Kur'ân'da Âd Kavmi= Add Tribe in the Quran", *The Journal of Academic Social Science Studies*, cilt: 6, sayı: 3 (2013), ss. 109-134.

Corfield, Justin, "Ethiopia, Ancient" *Encyclopedia of World History*, ed. Marsha E. Ackermann vdğ., I-VI, Facts On File, New York 2008, I, 137, ss. 135-138.

Coşkun, Mehmet Akif, *Hz. Peygamber'den Nakledilen Kıssalar ve Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2018.

Coşkun, Muhammed, "Aksâmu'l-Kur'ân 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 46 (2014), ss. 37-68.

----------, Muhammed, *Kur'ân Yorumunda Yeni Bir Ufuk Câbirî ve Tefsir Anlayışı,* Fikir Yayıncılık, İstanbul 2014.

Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Gorgias Press, New Jersey 2004.

Cürafî, Kâdî Abdullah b. Abdülkerîm, *el-Muktetaf min Târîhi'l-Yemen*, Asrü'l-Hadis, Beyrut 1987.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Mu'cemü't-Ta'rîfât,* thk. Muhammed Sıddîk Minşevî, Dâru'l-Fazîle, Kahire trs.

----------, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf,* thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Çakmakçı, Cevdet İsmail, "Lukman' Bibliyografyası", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi],* sayı: 4 (1980), ss. 295-302.

Çalışkan, İsmail, *Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası,* İnsan Yayınları, İstanbul 2009.

Çalışkan, Mustafa, *Hadislerde Yer Alan Kıssaların İşaret Ettiği Ahlâki İlkeler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Çanakkale 2016.

Çalışkan, Necmettin, *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri,* Şule Yayınları, İstanbul 2017.

Çelebi, İlyas, "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi,* cilt: 2, sayı: 2 (2004), ss. 3-24.

Çelik, İbrahim, "Mele'", *DİA,* Ankara 2004, XXIX, 36, ss. 36-37.

Çetin, Nihad M., "Ahbâr", *DİA,* İstanbul 1988, I, 486, ss. 486-489.

Çetiner, Bedrettin, "Mesel (Tefsir)", *DİA,* Ankara 2004, XXIX, 299, ss. 299-301.

Çoban, Bekir Zakir, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", *Milel ve Nihal*, cilt: 10, sayı: 2, (2013), ss. 13-27.

Dânişmend, İsmail Hâmi, *İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi,* I-V, Bâb-ı Âlî Yayınevi, İstanbul 1960.

Daryaee, Touraj, *Sasanian Persia-The Rise and Fall of Empire-,* I. B. Tauris&Co. Ltd., London 2009.

Dâvûd, Abdulahad, *Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed,* çev. Nusret Çam, Nil Yayınları, İzmir 1988.

Dâvûd, Georges Dâvûd, *Edyânü'l-'Arab kable'l-İslâm ve Vücuhuha'l-Hadârî ve'l-İctimâî,* Müessesetü'l-Câmiiyye, Beyrut 1988.

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

--------, Şehmus, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması -Batıyla Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansımaları-,* İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

Demirci, Kadir, "'İman da Hikmet de Yemendedir' Hadisine Dair Bir İnceleme", *Dinî Araştırmalar,* cilt: 14, sayı: 38 (2011), ss. 95-122.

Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* I-X, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.

----------, İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı,* çev. Mehmet Yolcu, I-II, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.

Desplancques, Sophie, *Antik Mısır,* çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.

Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr,* çev. Selman en-Nedvî, Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, Beyrut 1987.

Dindi, Emrah, "Kur'ân'ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Ashâbü'l-Fil Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 36 (2017), ss. 49-81.

------, Emrah, "Kur'ân'ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Seylü'l-Arim Örneği= A Study on Reading the Quran in the Theocentric and Historical Manner: The Case of Seylü'l-Arim", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 28, sayı: 2 (2017), ss. 107-119.

Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbârü't-Tıvâl,* thk. Abdülmün'îm Âmir, yy. trs.

Ditommasu, Lorenzo, "The Book of Daniel and the Apocrypal Daniel Literature", *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha,* ed. Michael Knibb vdğ., Brill, Leiden 2005.

Doughty, Charles Montagu, *Travels in Arabia Deserta,* I-II, Cambridge University Press, Cambridge 1888.

Dozy, Reinhart Pieter Anne, *İslâm Tarihi,* çev. Abdullah Cevdet, Vedat Atilla, Gri Yayınevi, İstanbul 2006.

Döner, Ertuğrul, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Duncker, Max, *The History of Antiquity,* çev. Evelyn Abbott, I-VI, R. Bentley&Son, London 1877.

Durmuş, İsmail, "Müşâkele", *DİA,* İstanbul 2006, XXXII, ss. 154-155.

Dursun, Davut, "Etiyopya", *DİA,* İstanbul 1995, XI, 488, ss. 488-491.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk, *Sünenü Ebî Dâvûd,* thk. Şuayb el-Arnaûd vdğ., I-VII, Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, Beyrut 2009.

Ebû Halil, Raşid b. Muhammed-Zenb, Abdullah b. Süleyman, "Yemen", *Mevsûatü Arabiyyeti'l-Alâmiyye,* I-XXX, Müessesetü 'Amâli'l-Mevsûa, Riyâd 1999, XXVII, ss. 327-345.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît,* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku'l-Luğaviyye,* thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire trs.

----------, Hasen b. Abdillâh, *Kitâbü'l-Cemherati'l-Emsâl,* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim-Abdülmecid Katâmiş, I-II, Daru'l-Cîl, Beyrut 1998.

Ebû Muğulî, Semih, *Kur'ân'ın Dilleri: Kur'ân'da Arapça Olmayan Kelimeler,* çev. Muammer Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Delâ'ilü'n-Nübüvve,* thk. Muhammed Ravvâs Kal'acî–Abdülber Abbas, I-II, Dâru'l-Nefâis, Beyrut 1986.

Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed, *Faslü'l-Makal fî Şerhi Kitâbi'l-Emsâl,* thk. İhsan Abbas-Abdülmecid Âbidîn, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı,* çev. Mehmet Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara 2013.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyyât*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.

Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm,* thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, I-V, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyâd trs.

Efendioğlu, Mehmet, "Müdrec", *DİA,* İstanbul 2006, XXXI, ss. 474-475.

----------, Mehmet, "Suheyb b. Sinân", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVII, 477, ss. 476-477.

Efgânî, Saîd, *Esvâku'l-'Arab fi'l-Cahiliyyeti ve'l-İslâm,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1973.

Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri,* çev. Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul 2001.

Elias, Jamal J., "Prophecy, Power and Propriety: The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba", *Journal of Qur'anic Studies,* cilt: 11, sayı: 1 (2009), ss. 57-74.

Elik, Hasan-Coşkun, Muhammed, *Tevhit Mesajı,* Fikir Yayıncılık, İstanbul 2015.

Emîn, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Beyrut 1969.

Erdem, Hüsameddin, "Deizm", *DİA,* İstabul 1994, IX, ss. 109-111.

Erdim, Sinan, *Âd ve Semûd Kavimleriyle İlgili Rivayetlerin Tesbiti ve Tahrici* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi SBE, Elazığ 2007.

Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi,* sayı: Özel Sayı (2003), ss. 33-66.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı,* çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2015.

Eyice, Semavi, "Sir Thomas Arnold", *DİA,* İstanbul 1991, III, ss. 390-391.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn vdğ, I-XV, Dâru'l-Mısriyye, Mısır 1964.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh, *Ahbâru Mekke,* thk. Rüşdî Salih Melhas, I-II, Dâru'l-Endülüs, Beyrut 1983.

Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtîhu'l-Ğayb,* I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Fakî, Muhammed, *Kısasü'l-Enbiyâ Ehdâsühâ ve İberuhâ,* Mektebetü Vehbe, Kahire 1989.

Farsi, Moşe, *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (Şemot),* Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., İstanbul 2010.

------, Moşe, *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (Bereşit),* Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., İstanbul 2010.

Fayda, Mustafa, "Fil Vak'ası", *DİA,* İstanbul 1996, XIII, 70, ss. 70-71.

Ferah, Muhammed Hüseyin, *el-Cedîd fî Târîhi Devleti ve Hadarati Sebe ve Himyer,* I-II, San'a 2004.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn,* thk. Abdülhamîd Hindâvî, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân,* I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Dârünnedve", *DİA,* İstanbul 1993, VIII, 556, ss. 555-556.

--------, Ethem Ruhi, "Sebeiyye", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 244, ss. 244.

Fidan, Hafsa, *Kur'ân-ı Kerim'de Sebe' Melikesi Kıssası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2000.

Firestone, Reuven, "Midian", *Encyclopaedia of Qur'an,* ed. Jane Dammen McAuliffe, I-V, Brill, Leiden 2003, III, 390, ss. 389-391.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *Besâ'iru Zevi't-Temyiz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz,* thk. Muhammed Ali Neccâr, I-VI, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs.

----------, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *el-Kâmûsü'l-Muhît,* I-IV, yy. 1980.

Flavius, Josephus, *The Antiquities of the Jews,* çev. William Whiston, yy., trs.

Friedell, Egon, *Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi,* çev. Ersel Kayaoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.

Frye, Northrop, *Kudretli Kelimeler,* çev. Selma Aygül Baş, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

Garaudy, Roger, *İlâhî Mesajlar Toprağı Filistin,* çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul 2011.

Geiger, Abraham, *Judaism and Islam*, çev. F. M. Young, M.D.C.S.P.C.K. Press, Vepery 1898.

Ghazzi, Abdulaziz Saud, "The Kingdom of Midian", *Roads of Arabia,* s. 212.

Gilesspie, Carol Ann, *Ethiopia,* Chelsea House Publishers, New York 2003.

Ginzberg, Louis, *Legens of the Jews,* çev. Henriette Szold-Paul Radin, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2003.

Goitein, S. D., *Yahudiler ve Araplar,* çev. Nuh Arslantaş-Emine Buket Sağlam, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Gould, Sabine Baring, *Legends of Old Testament Characters: From the Talmud and Other Sources,* I-II, Macmillan and Co., I, London 1871.

--------, Sabine Baring, *Legends of Old Testament Characters: Melchizedek to Zachariah,* Macmillan and Co., II, London 1871.

Gökkır, Bilal, "Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*", Bilimname: Düşünce Platformu,* cilt: 2 sayı: 5 (2004), ss. 61-74.

Gökkır, Necmettin, "Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'ân-ı Kerîm'in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir? Furkân Sûresinin 32. Âyeti Bağlamında Müfessirlerin Hz. Muhammed'in Ümmîliği Meselesine Yaklaşımları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 17 (2008), ss. 197-222.

--------, Necmettin, "Kur'ân Dilinde Ehl-i Kitap Kültürünün İzleri: Sosyo-Linguistik Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar,* ed. Bilal Gökkır vdğ., İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2010, ss. 93-119.

Görgün, Hilal, "Muhammed (Literatür/Batı Dünyası)", *DİA,* İstanbul 2005, XXX, ss. 476-478.

Grohmann, Adolf, "Mârib", *İA,* İstanbul trs., VII, 336, ss. 322-340.

Gutas, Dimitri, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", *Journal of the American Oriental Society*, cilt: 101, sayı: 1 (1981), ss. 49-86.

Güler, İlhami, "el-Hak Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 43, sayı: 2 (2002), ss. 201-209.

Günaltay, M. Şemsettin, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Gündüz, Şinasi, "Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 10 (1998), ss. 49-88.

----------, Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında,* Etüt Yayınları, Samsun 1998.

----------, Şinasi, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal,* cilt: 6, sayı: 1 (2009), ss. 9-26.

Güngör, Mevlüt, "Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Lokman", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 35 (1996), ss. 167-178.

Güngör, Muhammed, *Amerikalı Oryantalist Misyoner M. Zwemer ve Eserlerinde İslâm Algısı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2014.

Habenneke el-Meydânî, Abdurrahmân b. Hasan, *el-Belâğatü'l-'Arabiyyetü Usûsuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ ve Suverun min Tatbîkatihâ,* I-II, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1996.

----------, Abdurrahmân b. Hasan, *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür Tefsîrun Tedebburiyyün li'l-Kur'âni'l-Kerimi bi-Hasebi Tertîbi'n-Nüzûl,* I-XV, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2002.

Haddâd, Muhammed Yahyâ, *et-Târîhü'l-Âmm li'l-Yemen: Târîhü'l-Yemen kable'l-İslâm,* I-V, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1996.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Nevâdirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ahbâri'r-Resûl,* thk. Abdurrahman Umeyra, I-IV, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.

Hakyemez, Cemil, "Oryantalistlere Göre Hz. Muhammed", *İslâmî İlimler Dergisi,* cilt: 1 sayı: 1 (2006), ss. 161-176.

Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Sînâ li'n-Neşr, Kahire 1999.

Hamîdullah, Muhammed, "Îlâf", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 63, ss. 63-64.

----------, Muhammed, *İslâm Peygamberi,* çev. Mehmet Yazgan, I-II, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.

Harden, John Mason, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature,* The Macmillan Co., London 1926.

Harman, Ömer Faruk, "Arim", *DİA,* İstanbul 1991, III, 374, ss. 373-374.

----------, Ömer Faruk, "Buhtunnasr", *DİA,* İstanbul 1992, VI, ss. 380-381.

----------, Ömer Faruk, "Hicr", *DİA,* İstanbul 1998, XVII, 454, ss. 454-455.

----------, Ömer Faruk, "İrem", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 443, ss. 443.

----------, Ömer Faruk, "Kudüs", *DİA,* Ankara 2002, XXVI, 325, ss. 323-327.

----------, Ömer Faruk, "Lokman", *DİA,* Ankara 2003, XXVII, 206, ss. 205-206.

----------, Ömer Faruk, "Medyen", *DİA,* İstanbul 2003, XXVIII, 347, ss. 346-348.

----------, Ömer Faruk, "Tübba", *DİA,* İstanbul 2012, XLI, 456, ss. 455-456.

Harrell, James A., "Building and Ornamental Stones of Awam (Mahram Bilqis) Temple in Marib, Yemen", *Arabian Archaeology and Epigraphy,* cilt: 18, sayı: 2 (2007), ss. 182-192.

Hart, George, "Apis", *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses,* Taylor&Francis, London 2005, ss. 29-31.

------, George, *Mısır Mitleri,* çev. Mehmet Sait Türk, Phoenix Yayınevi, Ankara 2012.

Hatîb, Abdülkerîm, *el-Kasasü'l-Kur'ânî fî Mantûkihî ve Mefhûmih*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975.

Hatiboğlu, İbrahim, "İsrâiliyat", *DİA,* Ankara 2001, XXIII, 195, ss. 195-199.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed, *Tefsîrü'l-Hâzin* (*Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl),* nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Heller, Bernhard, "Lokman", *İA,* İstanbul trs., VII, 66, ss. 64-67.

Hemdânî, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed, *Sıfatü Cezîreti'l-'Arab,* thk. Muhammed b. Ali el-Ekva, Mektebetü'l-İrşâd, San'a 1990.

----------, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed, *Kitâbü'l-İklîl min Ahbâri'l-Yemen ve Ensâbi Himyer,* thk. Muhammed Ali el-Ekva', I-X, Vizâretü's-Sekâfe ve's-Seyyâhe, San'a 2004.

Henderson, Ian, "Rudolf Bultmann", çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 29 (1987), ss. 145-185.

Heredotos, *Tarih,* çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.

Heyd, W., *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi,* çev. Enver Ziya Karal, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2000.

Hıdır, Özcan, "XX. Yüzyıl Oryantalist Çalışmalarda Hz. Peygamber İmajı", *İLAM Araştırma Dergisi,* cilt: 3, sayı: 2 (1998), ss. 141-166.

-------, Özcan, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri Literatürü Özelinde),* İnsan Yayınları, İstanbul 2017.

-------, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi),* İnsan Yayınları, İstanbul 2018.

Hicrî, Muhammed b. Ahmed, "Sebe", *Mecmûu Buldâni'l-Yemen ve Kabâilihâ,* thk. İsmail b. Ali el-Ekva, I-II, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1996, II, 413, ss. 413-414.

Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi,* çev. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.

Hooke, Samuel Henry, *Ortadoğu Mitolojisi,* çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2002.

Hoyland, Robert G., *Arabia and The Arabs From the Bronze Age to the coming of Islam,* Routledge: Taylor&Francis Group, London 2001.

Hunt, George, *Himyaric İnscriptions of Hisn Ghorab,* Plymouth 1848.

İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-'İkdü'l-Ferîd,* thk. Abdülmecid et-Terhînî vdğ, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb,* thk. Âdil Mürşid, Dâru'l-Alâm, Ürdün 2002.

İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min, *Merâsıdü'l-Ittıla' 'alâ Esmâ'i'l-Emkine ve'l-Bikâ,* thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-III, Dâru'l-Cemîl, Beyrut 1992.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb,* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, I-XX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dımaşk,* thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer Garâme el-Amrevî, I-LXXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I-XXX, Dâru't-Tûnusî li'n-Neşr, Tunus 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz,* thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

İbn Balabân, Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân,* thk. Şuayb el-Arnaûd, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1991.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl,* thk. Rıza Ferec el-Hemâmî, I-IV, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2003.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm Müsneden 'ani'r-Resûl ve's-Sahâbe ve't-Tâbi'în,* thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, I-X, Mektebetü'n-Nizâr, Riyâd 1997.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz,* thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz, I-V, Kahire 2002.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed*, Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-VI, Dâru'l-Fikr, yy. 1979.

İbn Fâtik, Ebü'l-Vefâ Mahmûdü'd-Devle el-Emîr Mübeşşir, *Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelim,* thk. Abdurrahmân Bedevî, yy. 1980.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber,* tsh. Ilse Lichtenstädter, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut trs.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn, *Tehzîbü't-Tehzîb,* thk. Âdil Mürşid vdğ., I-IV, Müessesetü'r-Risâle, yy. trs.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Târîhu İbn Haldûn (Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-Âsarahüm min-Zevi's-Sultâni'l-Ekber),* thk. Halil Şehhâte-Süheyl Zekkâr, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel,* thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşîd, I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut trs.

İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali, *Sûretü'l-Arz,* Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1996.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Darü'l-Meârif, Kahire trs.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* thk. Mustafa es-Sekkâ vdğ., I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut trs.

----------, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *Kitâbü't-Tîcân fî Mülûki Himyer,* San'a 1979.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî),* thk. Muhammed Hamîdullah, Ma'hedü'd-Dirâsât, yy. trs.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, Dâru'l-Hicr, Cîze 1997.

----------, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* thk. Mustafa Seyyid Muhammed vdğ., I-XV, Müessesetü Kurtuba, Cîze 2000.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Ma'ârif,* thk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Meârif, Kahire trs.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed, *Sünenü İbn Mâce,* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-II, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, yy. trs.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-'Arab,* thk. Abdullah Ali el-Kebîr vdğ., I-VI, Dâru'l-Meârif, Kahire trs.

----------, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk li İbn Asâkir,* thk. Riyâd Abdulhamîd Murâd vdğ., I-XXXI, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1986.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr,* thk. Ali Muhammed Amr, I-XI, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn, *Câmi'u'r-Resâil,* thk. M. Reşad Sâlim, I-II, Dâru'l-'Atâ, Riyâd 2001.

----------, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn, "Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr", *Mecmûu'l-Fetâvâ,* thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, I-XXXVII, Dâru'l-Vefâ, yy. 2005.

İbnü'd-Deyba', Ebû Muhammed Vecühiddin, *Neşrü'l-Mehâsini'l-Yemeniyye fî Hasâisi'l-Yemen Nesebi'l-Kahtâniyye,* Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1992.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fî 'İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâ'ir,* thk. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râdî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.

----------, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr,* nşr. Züheyr eş-Şâvîş, I-IX, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984.

----------, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem,* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-XIX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn, *el-Kâmil fî't-Târîh,* thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser,* thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, I-V, Dâru İbnü'l-Cevzî, yy. trs.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm,* Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı,* çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.

İmru'u'l-Kays vdğ., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları,* çev. Nurettin Ceviz vdğ., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

İnanlar, M. Zafer, *Din-Mitos İlişkisi: Dinin Kökenine Dair Bir İnceleme* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2002.

İstahrî, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik,* yy. trs.

İşbîlî, Muhammed b. Hayr, *Fehrese,* nşr. Muhammed Fuad Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri,* Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân,* Brill, Leiden 2007.

Ka Ka Khel, Muhammad Nazeer&Mohammad Nazeer, "Political System in Pre-Islamic Arabia", *Islamic Studies,* cilt: 20, sayı: 4 (1981), ss. 375-393.

Kaçar, Turhan, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık,* Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2015.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn, *Subhu'l-A'şâ,* I-XIV, Matbaatü'l-Emîriyye, Kahire 1915.

----------, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn, *Kalâ'idü'l-Cümân fi't-Ta'rîf bi-Kabâ'ili 'Arabi'z-Zamân,* thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1982.

Kâmil, Murat, *el-Habeşe beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs,* yy. 1959.

Kapar, Mehmet Ali, "Lahmîler", *DİA,* Ankara 2003, XXVII, ss. 54-55.

Karacoşkun, Mustafa Doğan, *Kutsal Metin Seküler Analiz,* Çamlıca Yayınları, İstanbul 2013.

Karagöz, Mustafa, "Şuarâ Sûresi 153. ve 185. Âyetlerdeki Müsehharîn Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması", *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim],* cilt: 9, sayı: 1 (2011), ss. 75-95.

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

Karlığa, H. Bekir, "İbn Fâtik", *DİA,* İstanbul 1999, XIX, 482, ss. 482-483.

Kasapoğlu, Abdurrahmân, "Kur'ân'da 'Ashâb-ı Uhdûd' Kıssası", *İslâmî İlimler Dergisi,* cilt: 5, sayı:1 (2010), ss. 151-165.

Kasım b. Sellâm, Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emsâl,* thk. Abdülmecid Katâmiş, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut 1980.

Kaya, Mahmut, "*Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelim*'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", *Felsefe Arkivi,* sayı: 26 (1987), ss. 247-296.

Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed, *Kitâbü'l-Esnâm,* thk. Ahmet Zeki Paşa, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1995.

-------, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr,* thk. Nâcî Hasan, I-II, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998.

Kelpetin, Mahmut, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan,* Kuramer Yayınları, İstanbul 2016.

Kılıç, Sadık, "Suheyb er-Rûmî el-Bedrî", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi],* cilt: 20, sayı:4 (1984), ss. 30-40.

------, Sadık, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim,* Nil Yayınları, İzmir 1993.

Kılıç, Ünal, "Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 8 sayı: 1, ss. 75-91.

Kılınçlı, Sami, *Nüzul Sürecinde Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri -Mekke Dönemi-,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

Kırca, Celal, "Âd", *DİA,* İstanbul 1988, I, 333, ss. 333-334.

------, Celal, "Semûd", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 500, ss. 500-501.

Kister, M. J., "İsrâiloğulları'ndan Nakilde Bulunma Meselesi", çev. Cemal Ağırman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 5, sayı: 1 (2001), ss. 125-153.

Knauf, Ernst A., "Midianites and Ishmaelities", *Midian, Moab and Edom,* ed. John F. S. Sawyer, David J. A. Clines, England 1983, ss. 147-162.

Komisyon, *ed-Dürerü's-Seniyye fî Ecvibeti'n-Necdiyye,* derleyen Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, I-XVI, yy. 1995.

Kotan, M. Şevket, "Câhiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesîlik", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu,* İstanbul 2011, ss. 177-188.

Kramer, Samuel Noah, *Sümer Mitolojisi,* çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.

Kuhrt, Amélie, *Eski Çağ'da Yakındoğu,* çev. Dilek Şendil, I-II, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Kurt, Ali Osman, "Yahudi Kaynaklarına Göre Kral Tipolojileri: Nebukadnezzar ve Koreş Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 10 sayı:2 (2006), ss. 417-436.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.

Kuşcu, Emir, "Rudolf Bultmann'ın Teolojisini Çözmek -Belirsizlikler ve Kökenler-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 11, sayı: 22 (2012), ss. 47-74.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynülislâm Abdülkerîm, *Tefsîru'l-Kuşeyrî* (*Letâ'ifü'l-İşârât),* nşr. Abdullatif Hasan Abdurrahmân, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

Kutluer, İlhan, "Eduard Glaser", *DİA,* İstanbul 1996, XIV, 95, ss. 95.

---------, İlhan, "Hikmet", *DİA,* İstanbul 1998, XVII, 503, ss. 503-511.

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2013.

Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* I-VI, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 2003.

-------, Seyyid, *Kur'ân'da Edebî Tasvîr,* çev. Ömer Aydın-Ertuğrul Özalp, İşaret Yayınları, İstanbul 2011.

Kuzgun, Şaban, "Hanîf", *DİA,* İstanbul 1997, XVI, ss. 33-39.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri-Bozkurt, Nebi, "Mekke", *DİA,* Ankara 2003, XXVIII, 556, ss. 555-563.

Küçüksarı, Mücahit, "Kur'ân Kıssalarının Klasik Arap Şiirindeki Yansımaları: Nûh Kıssası Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi,* cilt: 21, sayı: 1 (2017), ss. 321-354.

Lassner, Jacob, *Demonizing the Queen of Sheba,* The University of Chicago Press, London 1993.

Leeman, Bernard, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship,* Queensland Academic Press, Thailand 2005.

Liptzin, Sol, "Solomon and the Queen of Sheba", *Dor le Dor,* cilt: 7, sayı: 4 (1979), ss. 178-192.

Littmann, E., "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum", *Bibliotheca Abessinica,* Leyden 1904, ss. 1-40.

Lucks, Naomi, *Queen of Sheba,* Chelsea House Publishers, New York 2009.

Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân,* nşr. M. Fuat Sezgin, I-II, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire trs.

Mackenzie, Donald A., *Babil ve Asur Mitleri,* çev. Nisan Benzergil, İlya Yayınevi, İzmir 2013.

Maden, Mustafa, *Kur'ân'da er-Rahmân İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Âyetlerin Yorumu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2009.

Mahmûd, Mahmûd Arafe, *el-'Arab kable'l-İslâm,* Ein For Human and Social Studies, Mısır 1995.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve't-Târîh,* I-VI, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire trs.

Makhafî, İbrahim Ahmed, *Mu'cemü'l-Büldân ve'l-Kabâili'l-Yemeniyye,* I-II, Dâru'l-Kelime, Beyrut 2002.

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbas) Takıyyüddîn, *el-Mevâ'iz vel-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr,* thk. Muhammed Zeynehüm-Medîha Şarkâvî, I-III, Mektebetü Medlûbî, Kahire 1998.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, el-Muvattâ, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1985.

Malinowski, Bronislaw, *Büyü, Bilim ve Din,* çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014.

Margoliouth, D. S., *İslâmiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri,* çev. Suat Ertüzün, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* thk. Mecdî Bâsellûm, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-'Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî),* I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut trs.

McEvedy, Colin, *İlkçağ Tarih Atlası,* çev. Ayşen Anadol, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *Dirâsât Târîhiyye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm,* I-IV, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1988.

Mekouria, Tekke TSadık, "Christian Aksum", *General History of Africa,* ed. G. Mokhtar, I-II, Heinemann Educational Books Ltd., California 1981, II, 403, ss. 401-422.

Meral, Yasin, "Leyse Aleynâ fi'l-Ümmiyyîne Sebîl (Âl-i İmrân, 3: 75)", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi,* cilt: 1, sayı: 2 (2014), ss. 165-169.

--------, Yasin, "Senin Derdin Neydi Ey Sâmirî? (20/Tâ-Hâ: 95)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 58, sayı: 2 (2017), ss. 183-192.

--------, Yasin, "Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebayt Metinleri", *Milel ve Nihal,* cilt: 15, sayı: 1 (2018), ss. 7-32.

--------, Yasin, *Sâmirî'nin Buzağısı,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî, Mektebetü'ş-Şarki'l-İslâmiyye, Kahire 1938.

----------, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Ahbârü'z-Zamân,* Dâru'l-Endülüs, Beyrut 1996.

----------, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'ânidü'l-Cevher,* thk. Kemal Hasan Mer'î, I-IV, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2005.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* çev. Muhammed Han Kayanî vdğ., I-VII, İnsan Yayınları, İstanbul trs.

Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed, *Mecma'u'l-Emsâl,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamîd, I-II, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediye, yy. 1955.

Mina, Ziyad, *Belkıs,* Riad el-Rayyes Books, Beyrut 1998.

Mir, Mustansir, "Elephants, Birds of Prey, and Heaps of Pebbles: Farâhî's Interpretation of Sûrat al-Fil", *Journal of Qur'anic Studies*, cilt: 7, sayı: 1 (2005), ss. 33-47.

Moscati, Sabatino, *Ancient Semitic Civilazitions,* Capricorn Books Edition, New York 1960.

Mu'nîs, Hüseyin, *Târîhu Kureyş,* Dâru's-Suûdiyye, Cidde 1988.

Mufaddal ed-Dabbî, Ebü'l-Abbas Mufaddal b. Muhammed, *Kitâbü'l-Emsâl,* thk. İhsan Abbas, Beyrut 1983.

Muğniyye, Ahmed, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm,* Dâru's-Safve, Beyrut 1994.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, I-V, Müessesesü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 2002.

Mustafavî, Allâme Hasen, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân,* Tahran 1973.

Muttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddîn b. Abdülmelik, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl,* nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekka, I-XVI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

Mübarekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân, *Rahîkü'l-Mahtûm,* Mektebetü'n-Nûri'l-İslâmî, yy. trs.

----------, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân, *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî,* nşr. Abdurrahmân Muhammed Osman, I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim,* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2010.

Nânâ, Mahmut, *Yahudi Tarihi,* çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2008.

Naskalı, Esko, "İran (Tarih)", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 395, ss. 394-395.

Nebes, Nobert, "The Martyrs of Najrân and the End of the Himyar: On Political History of South Arabia in the Early Sixth Century", *The Qur'an in Context,* ed. Angelika Neuwirth vdğ., Brill, Leiden 2010, VI, ss. 27-59.

Neccâr, Abdülvehhâb*, Kasasü'l-Enbiyâ,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut trs.

Nedvî, Süleyman-Nedvî, Muzafferüddin, *Kur'ân Coğrafyası*, çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2011.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Me'âni'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, I-VI, Mekke 1988.

Nehmé, Laila vdğ, "Hegra of Arabia Felix", *Roads of Arabia,* ss. 287-307.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed, *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ,* thk. Hasan Abdulmun'im eş-Şelebî, I-XII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

Nesefî, Ebü'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî* (*Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl),* thk. Yusuf Ali Bedîvî, I-III, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.

Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd, *Mülûkü Himyer ve Akyâlü'l-Yemen,* thk. Ali b. İsmail el-Müeyyed-İsmail b. Ahmed el-Cerâfî, Dâru'l-'Avde, Beyrut 1978.

Newby, Gordon D., "Abraha and Sennacherib: A Talmudic Parallel to the Tefsir on Sûrat Al-Fil", *Journal of the American Oriential Society,* cilt: 94, sayı: 4 (1974), ss. 431-437.

Newton, Sir Isaac, *Kutsal Kitabın Yorumu,* çev. Aytunç Altındal, Mahya Yayınları, İstanbul 2012.

Nüveyrî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb,* thk. Müfîd Kumeyha vdğ., I-XXXIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Oates, Joan, *Babil,* çev. Fatma Çizmeli, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2004.

Ochser, Schulim, "Yemen", *Jewish Encyclopedia,* XII, 593, ss. 592-595.

Ortakçı, Halil, *İslâmiyet'in Doğuşuna Kadar Himyerîler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2014.

Önkal, Ahmet, "Cüzâm (Benî Cüzâm)", *DİA,* İstanbul 1993, VIII, 149, ss. 149.

Öz, Mustafa, "Seyyid Ahmed Han", *DİA,* İstanbul 1989, II, 73-74, ss. 73-75.

Özdemir, Abdurrahmân, *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri: Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı,* Araştırma Yayınları, Ankara 2007.

Özdemir, Mehmet Nadir, "Siyer-i Nebî Tarih'ten Farklı mı Okunmalı -Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme-", *EKEV Akademi Dergisi,* cilt: 18, sayı: 59 (2014), ss. 247-264.

Özdemir, Veysel, "İsrâiliyyât Türü Rivayetlerin Hükmünü Belirleme Açısından 've Haddisû 'an Benî İsrâile ve lâ Harace' Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 13, sayı: 2 (2008), ss. 307-325.

Özek, Ali vdğ, *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017.

Özervarlı, M. Sait, "Muhammed Abduh", *DİA,* İstanbul 2005, XXX, 484, ss. 482-487.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullâh,* Fecr Yayınevi, Ankara 1999.

Öztürk, Hayrettin, "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsir Metodu ve Fil Sûresi Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* cilt: 9 sayı: 2 (2009), ss. 123-146.

Öztürk, Levent, "Etiyopya (Tarih)", *DİA,* İstanbul 1995, XI, 491, ss. 491-496.

--------, Levent, *İlk Hicret Habeşistan,* Siyer Yayınları, İstanbul 2015.

Öztürk, Mustafa, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 14-15 (2003), ss. 245-281.

---------, Mustafa, "Muhammed Esed'in 'Meal-Tefsiri'inde Bâtınî Te'vil Olgusu", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 16, sayı: 1 (2003), ss. 113-126.

---------, Mustafa, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât,* cilt: 7, sayı: 4 (2004), ss. 71-94.

---------, Mustafa, "Demitolojizasyon ve Kur'ân", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 4, sayı: 1 (2004), ss. 119-145.

---------, Mustafa, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

---------, Mustafa, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği-,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

---------, Mustafa, *Kıssaların Dili,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

---------, Mustafa, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım - Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", *İslâmî İlimler Dergisi,* cilt: 9, sayı: 1 (2014), ss. 11-68.

---------, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

---------, Mustafa, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti,* Kuramer Yayınları, İstanbul 2016.

Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?,* Klasik Yayınları, İstanbul 2008.

Palabıyık, M. Hanefi-Dindi, Korkut, "Deve ile İlgili Bir Kült'ün Mucizeye Dönüştürülmesi: Hz. Sâlih'in Devesi Örneği", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 25, sayı: 3 (2014), ss. 160-175.

Palmer, Edward Henry, "The Qur'an", *The Sacred Books of the East,* ed. F. Max Müller, I-L, Oxford: Clarendon Press, London 1880.

Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler,* derleyen ve çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

Philby, H. St. J. B., *Sheba's Daughters: Being A Record of Travel in Southern Arabia,* Methuen Co Ltd., London 1939.

--------, H. St. J. B., *Arabian Highlands,* Da Capo Press Inc., New York 1976.

Phillips, Wendell, *Qataban and Sheba: Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia,* New York 1955.

Playfair, R. L., *A History of Arabia Felix or Yemen,* Education Society's Press, Byculla 1859.

Potts, D. T., "The Arabian Peninsula 600 BCE to 600 CE", *Coinage of Caravan Kingdoms,* ed. Martin Huth vdğ, New York 2010, ss. 27-64.

Price, Ira M., "Some Queries About the Book of Daniel", *Biblical World,* cilt: 6, sayı: 4 (1895), ss. 264-269.

Prouty, Chris-Rosenfeld, Eugene, *Historical Dictionary of Ethiopia and Eritre,* Scarecrow Press, London 1994.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.

Rawlinson, George, *Origin of Nations,* Charles Scribners' Son, New York 1883.

Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrü'l-Menâr),* I-XII, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947.

Retsö, Jan, *The Arabs in Antiquity: Their history from the Assyrians to the Umayyads, Routledge Curzon:* Taylor&Francis Group, London 2003.

Robin, Christian Julien, "Himyar, Aksum and Arabia Deserta in Late Antiquity", *Arabs and Empires before Islam,* ed. Greg Fisher, Oxford 2015, ss. 128-171.

Robin, Julien, "Antiquity", *Roads of Arabia,* ed. Ali İbrahim al-Ghabban vdğ., Paris 2010, s. 89.

Rodkinson, Michael L., *The History of the Talmud,* Boston 1918.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân,* thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, I-X, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 2002.

---------, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *Kasasü'l-Enbiyâ* (*Arâisü'l-Mecâlis),* yy. trs.

Sabuncu, Ömer, "Suheyb er-Rûmî -Hayatı, Kişiliği ve Faaliyetleri-", *İSTEM: İslâm San 'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi,* cilt: 4, sayı: 7 (2006), ss. 159-174.

Saga, W. Muir, *The Aborigines and Early Commerce of Arabia,* Thacker, Spink and Co., Calcutta 1853.

Sâlis, Ignatyus, *Şühedâü'l-Himyeriyyîne'l-'Arab fî Vesâiki's-Süryâniyye*, Dımaşk 1966.

Salvini, Beatrice Andre, *Babil,* çev. Elâ Uluatam, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.

Sarıçam, İbrahim, "Hz. Peygamber Hakkında Oryantalist Yaklaşımlara Oryantalist Cevaplar", *Siret Sempozyumu II: Türk-İslâm Tarihinde ve Batı'da Hz. Muhammed Algısı*, Bilecik 2012, ss. 53-64.

Savut, Harun, "İbn Kesîr'in İsrâiliyyât'a Yaklaşımı", *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi,* cilt: 1, sayı: 1 (2012), ss. 127-148.

Scott, Emmet, *Hatshepsut Queen of Sheba,* Algora Publishing, New York 2012.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân, *Tefsîru's-Seâlibî* (*el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân),* thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1998.

Segal, Robert A., *Mit,* çev. Nursu Örge, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2012.

Sekkâl, Deyzîre, *el-'Arab fi'l-'Asri'l-Câhilî,* Dâru's-Sadâkati'l-'Arabiyye, Beyrut 1995.

Seligsohn, Max, "Jethro", *The Jewish Encyclopedia,* I-XII, Funk and Wagnalls Company, London 1912, VII, 174, ss. 173-174.

Selim, Ahmed Emin, *Meâlimü Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm,* Mektebetü Küreyyideti İhvan, Beyrut trs.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'ân,* thk. Ebî Bilal Ğanîm b. Abbas vdğ., I-VI, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1997.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed, *'Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz,* thk. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûr, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

----------, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed, *ed-Dürrü'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Meknûn,* thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, I-XI, Dâru'l-Kalem, Dımaşk trs.

Shahîd, Irfan, *The Martyrs of Najrân New Documents,* Societe Des Bollandistes, Bruxelles 1971.

--------, Irfan, "Najran", *Dictonary of The Middle Ages,* New York 1987, IX, ss. 70-71.

Sıddıkî, Mazharuddîn, *Kur'ân'da Tarih Kavramı,* çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yayınları, İstanbul 1990.

Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed, *Kitâbü'l-(Mu'ammerîn) mine'l-'Arab ve Turafun min Ahbârihim ve mâ Kalûhu fî Müntehâ A'mârihim,* tsh. M. Emin el-Hancî, Kahire 1905.

Smith, Henry P., *The Bible and Islam,* Charles Scribner's Sons, New York 1897.

Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'ân ve Oryantalistler,* Fecr Yayınevi, Ankara 1998.

Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Fil Hâdisesinin Arap Yarımadası'ndaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme", *İslâmî İlimler Dergisi,* yıl: 1, sayı: 2 (2006), ss. 115-130.

Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme,* çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2012.

Strabo, *The Geography of Strabo,* çev. H. C. Hamilton, I-III, John Childs and Son, London trs.

Strothmann, Rudolf, "San'a", *İA,* İstanbul 1988, X, 179, ss. 179-183.

Susa, Ahmet, *Tarihte Araplar ve Yahudiler,* çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2005.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh, *er-Ravzü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm,* nşr. Rıza Tevfîk Afîfî, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, yy. 1967.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî Tefsîr bi'l-Me'sûr,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XVII, Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Kahire 2003.

Şahyar, Ayşe Esra, "'İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir' Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme", *Hadis Tetkikleri Dergisi,* cilt: 10, sayı: 1 (2012), ss. 7-33.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât,* nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, I-VI, Dâru İbni Affân, Huber 1997.

Şeker, Cihat, *Geçmişten Günümüze Yemen Yahudileri,* Gece Kitaplığı, Ankara 2016.

Şemâhî, Abdullah b. Abdülvehhab, *el-Yemen,* Menşûrâti'l-Medine, Beyrut 1985.

Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine,* Işık Yayınları, İzmir 1994.

---------, İdris, "Kıssa", *DİA,* Ankara 2002, XXV, 498-499, ss. 498-501.

Şerafeddin, Ahmed Hüseyin, *el-Yemen Abre't-Tarih,* Bibliotheca Alexandrina, Kahire 1994.

Şeriati, Ali, *Medeniyet Tarihi I,* Fecr Yayınları, Ankara 2013.

Şerif, Mian M., *İslâm Düşüncesi Tarihi,* çev. İbrahim Kalın vdğ, I-II, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr,* thk. Hâlid Receb, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 2001.

Şeybe, Abdullah Hasan, *Dirâsât fî Târihi'l-Yemeni'l-Kadîm,* Bibliotheca Alexandria, Taiz 1999-2000.

Şîrâzî, Nâsır Mekârîm, *el-Emsâl fî Tefsîri Kitâbillahi'l-Münzel,* nşr. Ali b. Ebî Tâlib, I-XV, Matbaatü Süleymanzâde, İran 1426/2005.

Şola, Hanefi, *Tefsîrü'l-Menâr Örneğinde Kur'ân Kıssalarına Yeni Yaklaşımlar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2015.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk),* thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim, I-XI, Dâru'l-Meârif, Mısır 1967.

--------, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Dâru Hicr, Kahire 2001.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn (Emînü'l-İslâm), *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* I-X, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2006.

Tâhûn, Ahmed b. Muhammed, *Süleyman el-Hakîm ve Belkıs Meliketü Sebe',* Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire 1993.

Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm,* Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2009.

Tarakçı, Muhammet, "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu", *Usûl: İslâm Araştırmaları,* sayı: 2 (2004), ss. 33-54.

Taraporewala, Irach J. S., *Zerdüşt Dini,* çev. Nice Damar, Avesta Basın Yayın, İstanbul 2009.

Taş, İsmail, "Mit ve Mitik Düşüncenin Yapısı", *Dinî Araştırmalar,* cilt: 3, sayı: 8 (2000), ss. 57-72.

Tersîsî, Adnan, *Bilâdü Sebe' ve Hadârâtü'l-'Arabi'l-Ûlâ el-Yemen,* Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1990.

---------, Adnan, *el-Yemen ve Hadarâtü'l-Arab,* Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut trs.

The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast), çev. E. A. Wallis Budge, In Parentheses Publications, Cambridge 2000.

Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri,* çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Tindel, Raymond D., "Himyar", *Encyclopedia of Archaeology in the Near East,* III, 27, ss. 27-28.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen-i Tirmizî,* thk. Yasir Hasan vdğ., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2015.

Tisdall, W. St. Clair, *The Sources of Islam,* çev. S. William Muir, T. T. Clark, Edinburgh trs.

Tkatsch, J., "Seba", *İA,* İstanbul 1988, X, 273, ss. 267-288.

Tobi, Yosef, "Yusuf As'ar Yath'ar Dhû Nuwâs (Mesrûq)", *Encyclopaedia Judaica,* XXI, 428-429, ss. 428-430.

------, Yosef, *The Jews of Yemen: Studies in Their History&Culture,* Brill, Leiden 1999.

Topaloğlu, Bekir, "Sebe' Sûresi", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 244, ss. 243-244.

Torrey, Charles Cutler, *The Jewish Foundation of Islam,* Jewish Institute of Religion Press, New York 1933.

Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'ân and Müslim Literature,* Routledge, New York 2002.

--------, Roberto, "People of Ditch", *Encyclopaedia of the Qur'an,* Leiden 2004, IV, 44, ss. 43-44.

Toy, C. H., "The Queen of Sheba", *The Journal American Folklor,* cilt: 20, sayı: 78 (1907), ss. 207-212.

Tökel, Dursun Ali, "Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü", *Milel ve Nihal,* cilt: 6 sayı:1 (2009), ss. 165-193.

Trimingham, J. Spencer, *Islam in Ethiopia,* Oxford University Press, London 1952.

----------, J. Spencer, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times,* Longman Group Limited, London 1979.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* thk. Ahmed Habîb Nasîr el-Âmilî, I-X, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut trs.

Tülücü, Süleyman, "Hâtim et-Tâî", *DİA,* İstanbul 1997, XVI, ss. 472-473.

Türcan, Selim, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

Tüzün, İdris, *Kur'ân'da Sembol ve Sembolik Anlatım (Neml Sûresi Süleyman (a.s) Kıssası Örneği),* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel SBE, Isparta 2015.

Uğur, Hakan, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı-Tefsirlere Göre Hikmet Âyetleri-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim],* cilt: 10, sayı: 3 (2010), ss. 135-158.

------, Hakan, *Tevrat'ın Kur'ân'a Arzı: Kur'ân'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular,* Emin Yayınları, Bursa 2011.

Ullendorff, Edward, "The Queen of Sheba", *Bulletin of the John Rylands Library,* cilt: 45, sayı: 2 (1963), ss. 486-504.

----------, Edward, *The Ethiopians,* Oxford University Press, London 1973.

Uslu, Recep, "Hums", *DİA,* İstanbul 1998, XVIII, ss. 364-365.

Usta, İbrahim, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Utku, Nihal Şahin, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

Uysal, Muhittin, "Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 22 (2006), ss. 33-58.

Uzun, Nihat, "Sahâbenin Tefsirde İsrâiliyyât'a Bakışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 2, sayı: 1 (2015), ss. 7-39.

Ümit, Mehmet, "Şuayb", *DİA,* İstanbul 2010, XXXIX, 222, ss. 222-223.

Ünal, Sadettin, "Kâbe", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 15-16, ss. 14-21.

Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Ünver, Mustafa, "Yusuf Kıssası Açısından Ahd-i Atik ve Kur'ân-ı Kerîm'e Karşılaştırmalı Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi,* cilt: 37, sayı: 2 (2001), ss. 73-108.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Tefsîrü'l-Basît,* thk. Nevre binti Abdullah b. Abdülazîz el-Versân vdğ., I-XXV, Silsiletü'r-Resâili'l-Câmiiyye, Riyâd 1921-1922.

--------, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd,* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vdğ., I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

---------, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl,* thk. İsâm b. Abdülmuhsin el-Hemeydân, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2004.

Vecdî, Muhammed Ferîd, "Arab", *Dâ'iretü Ma'ârifi'l-Karni'l-'Işrîn,* I-X, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1971, VI, 239, ss. 225-312.

Vercoutter, Jean, *Eski Mısır,* çev. Emine Çaykara, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Vidinli (Fidan), Hafsa, "Kur'ân'da Üç Kadın: Havva, Meryem, Sebe' Melikesi", *Kur'ân ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara,* 2013, ss. 151-166.

Watt, W. Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'an,* Edinburgh University Press, Edinburgh 1970.

------, W. Montgomery, *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık,* çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

------, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de,* çev. Süleyman Kalkan, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016.

-----, W. Montgomery, *Hz. Muhammed'in Mekkesi,* çev. Mehmet Akif Ersin, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017.

Weatherall, J. H., *The Books of the Old Testament: A Short Introduction,* The Sunday School Association, London 1902.

Weil, Gustav, *Biblical Legends of The Mussulmans,* New York 1863.

Wilkinson, Richard H., *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları,* çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Alfa Yayınları, İstanbul 2016.

Witakowski, Witold-Witakowska, Ewa Balicka, "Solomon in Ethiopian Tradition", *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition,* ed. Joseph Verheyden, Brill, Leiden 2013, ss. 219-240.

Wohaibi, Abdullah, *The Northern Hijaz in the Writing of the Arab Geographers,* Beyrut 1973.

Wynbrandt, James, *A Brief History of Saudi Arabia,* Facts On File, New York 2010.

Yakût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn, *Mu'cemü'l-Büldân,* I-V, Dâru Sâdr, Beyrut 1977.

Yarba, Rıdvan, *Sünnete Lafzî/Şeklî Yaklaşım İddiaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Sünnet Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2018.

Yaşar, Naif, *Oryantalistlere Göre Kur'ân'ın Kaynağı ve Metinleşmesi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

Yaşar, Şahin, *Tevrat ve Kur'ân-ı Kerim Kıssalarının Benzer ve Farklı Yönleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2013.

Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Kureyş Sûresi", *DİA,* Ankara 2002, XXVI, 445, ss. 444-445.

Yavuz, Galip, "Hâdisetü'l-Fil min Manzûri'ş-Şuarâi'l-Muâsırîn li'l-Câhiliye", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 16, sayı: 2(2012), ss. 611-623.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber", *DİA,* İstanbul 1996, XIV, 347, ss. 346-349.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,* sad. İsmail Karaçam vdğ., I-X, Azim Dağıtım, İstanbul 2012.

Yıldırım, Münir, "Afrika'da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi", *Milel ve Nihal,* cilt:10 sayı:2 (2013), ss. 113-131.

Yıldırım, Nimet, *İran Mitolojisi,* Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012.

Yıldırım, Suat, "er-Rahmân Vasfının Kur'ân-ı Kerim'de Kullanılışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi,* sayı: 4 (1980), ss. 21-40.

Yılmaz, Muhammet, "Râzî Tefsirinde İsrâiliyyât", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 1, sayı: 2 (2001), ss. 67-87.

Yiğit, İsmail, "Sebe", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 243, ss. 241-243.

Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Lokman el-Hakîm ve Hikemuh,* Dâru'l-Mushaf, Dımaşk 1984.

Yücetürk, Orhan Seyfi, "Belkıs", *DİA,* İstanbul 1992, V, 421, ss. 420-421.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* thk. Abdülkerîm el-Azbâvî, I-XL, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 2001.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh,* thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, I-V, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs,* Mektebetü'l-Vehbe, Kahire trs.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl,* thk. Halil Me'mûn Şeyhan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.

Zeydân, Corcî, *Kitâbü'l-'Arab kable'l-İslâm,* Matbaatü'l-Hilâl, Mısır 1922.

Zeyn, Semih Atıf, *Kısasü'l-Enbiyâ fi'l-Kur'âni'l-Kerim,* Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1988.

Zwemer, Samuel M., *Arabia: The Cradle of Islam,* Fleming H. Revell Company, New York 1900.

----------, Samuel M., *The Influence of Animism on Islam,* Central Board of Missions and Society for Promoting Christian Knowledge, London 1920.

----------, Samuel M., "The 'Illiterate' Prophet Could Mohammed Read and Write?", *The Moslem World,* cilt: 11, sayı: 4 (1921), ss. 344-363.

EKLER

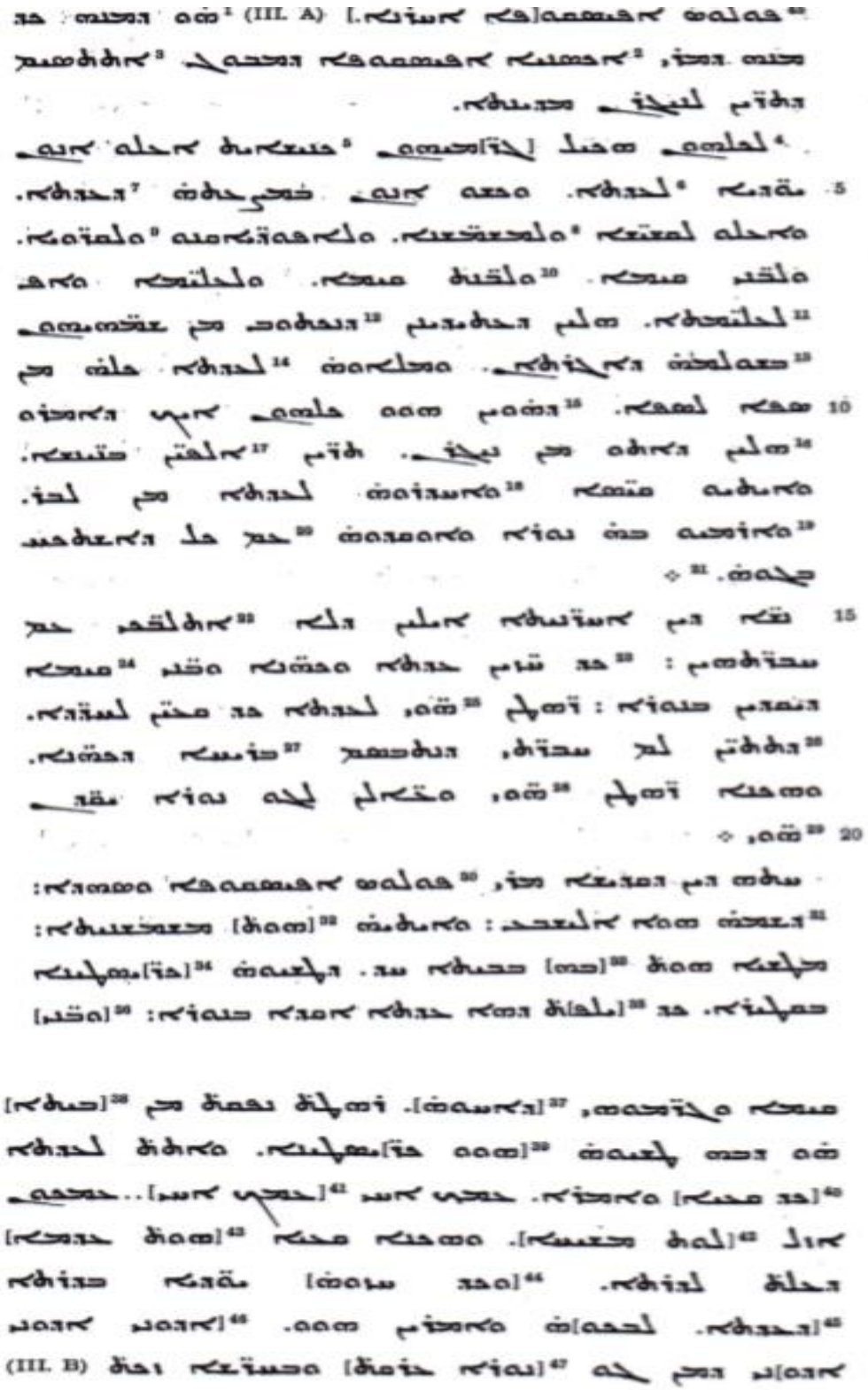
EK 1: Ebrehe'nin Büyük Kitâbesinin Detayları. Kitâbenin fotoğrafını Christian Julien Robin çekmiştir. Kitâbede Me'rib Seddi'nin tamirinden bahsedilmektedir. (Robin, Christian Julien, "Himyar, Aksum and Arabia Deserta in Late Antiquity", *Arabs and Empires before Islam,* ed. Greg Fisher, Oxford 2015, s. 165.)



EK 2: Necran: Uhdûd Kalesi Harabeleri (Philby, H. St. J. B., *Arabian Highlands,* Da Capo Press Inc., New York 1976, s. 256.)



EK 3: III. A-III. B Simeon'un Mektubunun Süryanca Metni. Simeon Âshâbü'l-Uhdûd hâdisesinin tanıklarındandır. Bu mektupta kilisenin yakılması ve şehitlerden bahsedilmektedir. (Shahîd, Irfan, *The Martyrs of Najrân New Documents*, Societe Des Bollandistes, Bruxelles 1971, s. 46. Eserde mektubun metninin değil, çevirisinin sayfa numarası verilmiştir.)



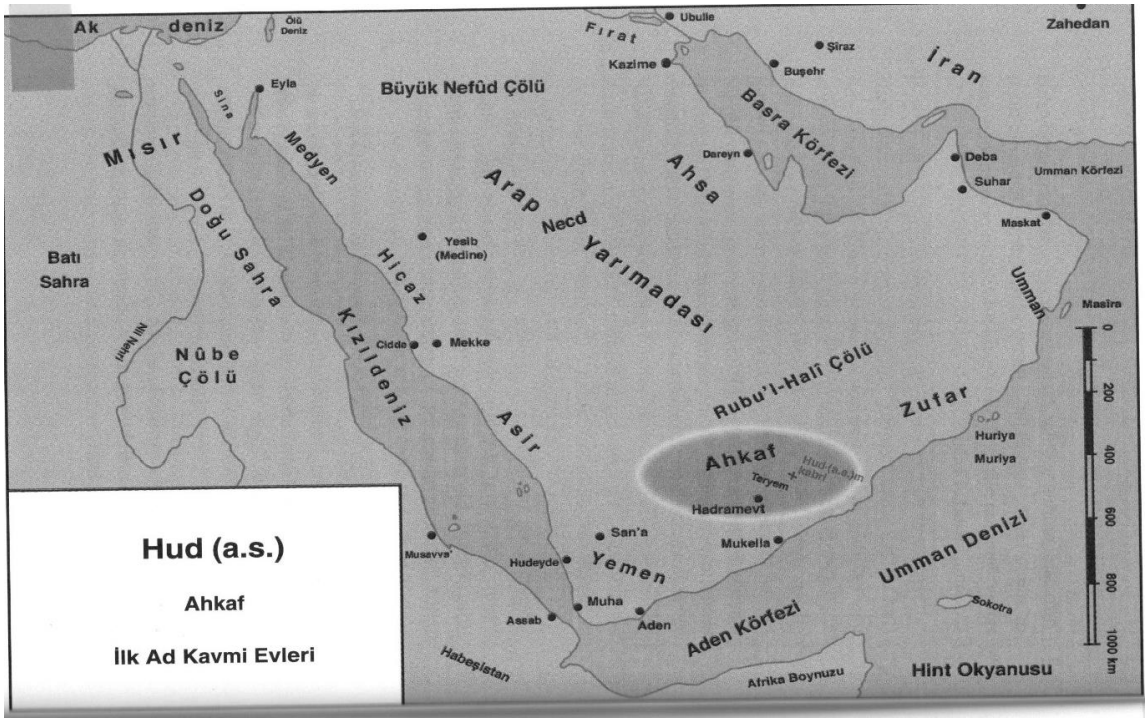
EK 4: Mahrem Belkıs. Fotoğrafı Yusuf Zoubi çekmiştir. (Maraqten, Mohammed, "Legal Documents Recently Discovered by the AFSM at Mahrem Bilqis, near Marib, Yemen", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies,* cilt: 36 (2006), s. 55, ss. 53-67.)



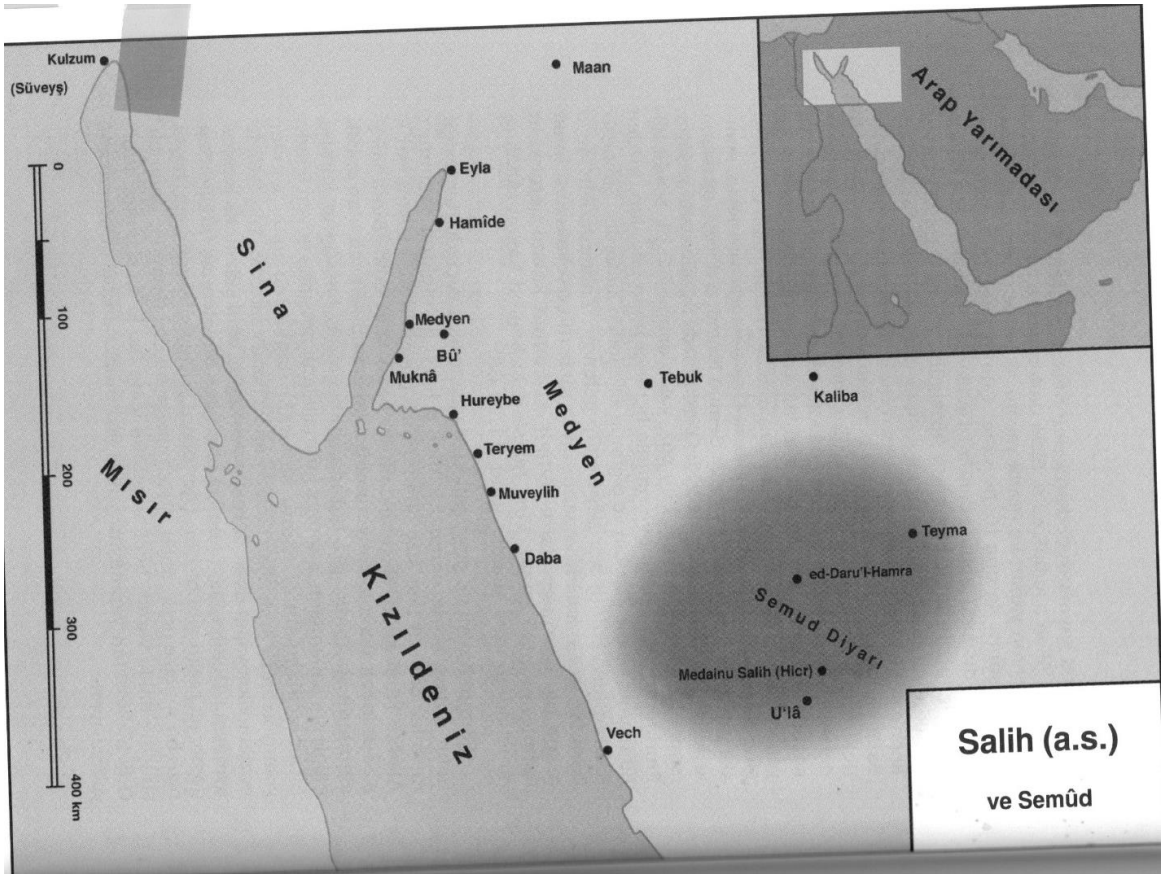
EK 5: Büyük Me'rib Seddi'nin Kuzey Kısmının Genel Görünümü. (Vogt, Burkhard, "Towards A New Dating of the Great Dam of Marib. Preliminary Results of the 2002 Fieldwork of the German Institue of Archaeology", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies,* cilt:34 (2004), s. 377, ss. 377-388.)



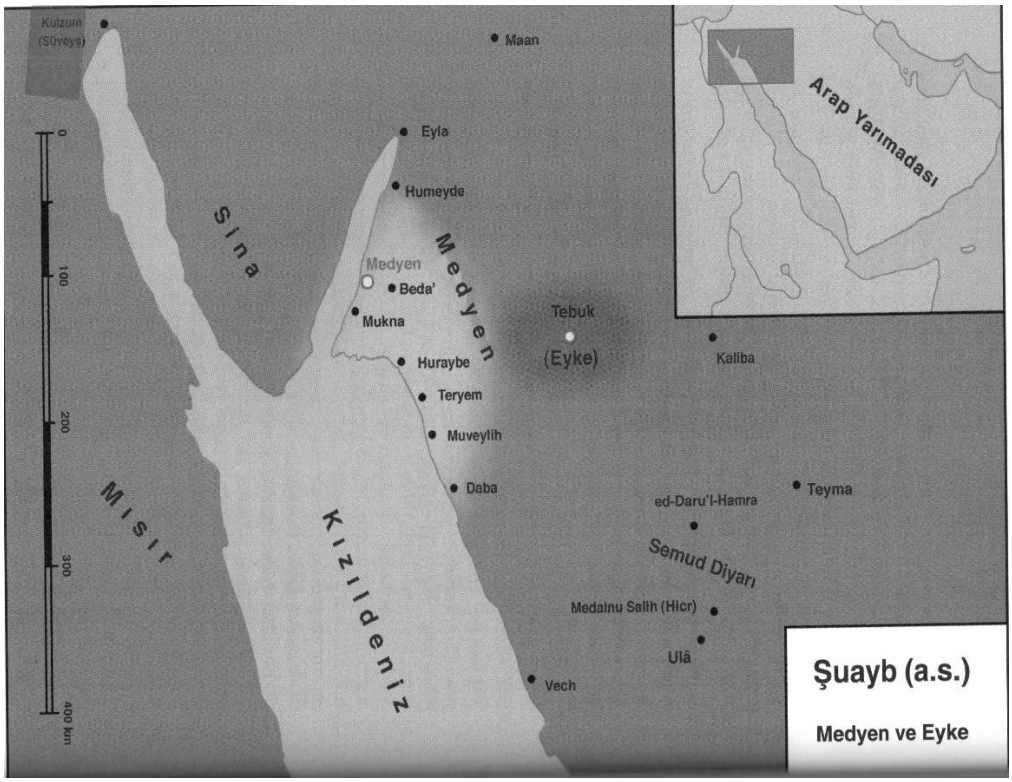
EK 6: Âd Kavmi ve Yerleşim Yerleri (EK 6, 7 ve 8'deki haritalar için bkz. Şevki Ebu Halil, *Siyer Atlası,* çev. Enver Arpa, Fecr Yayınevi, Ankara 2007, s. 30, 34, 72)



EK 7: Semûd Kavmi ve Yerleşim Yerleri

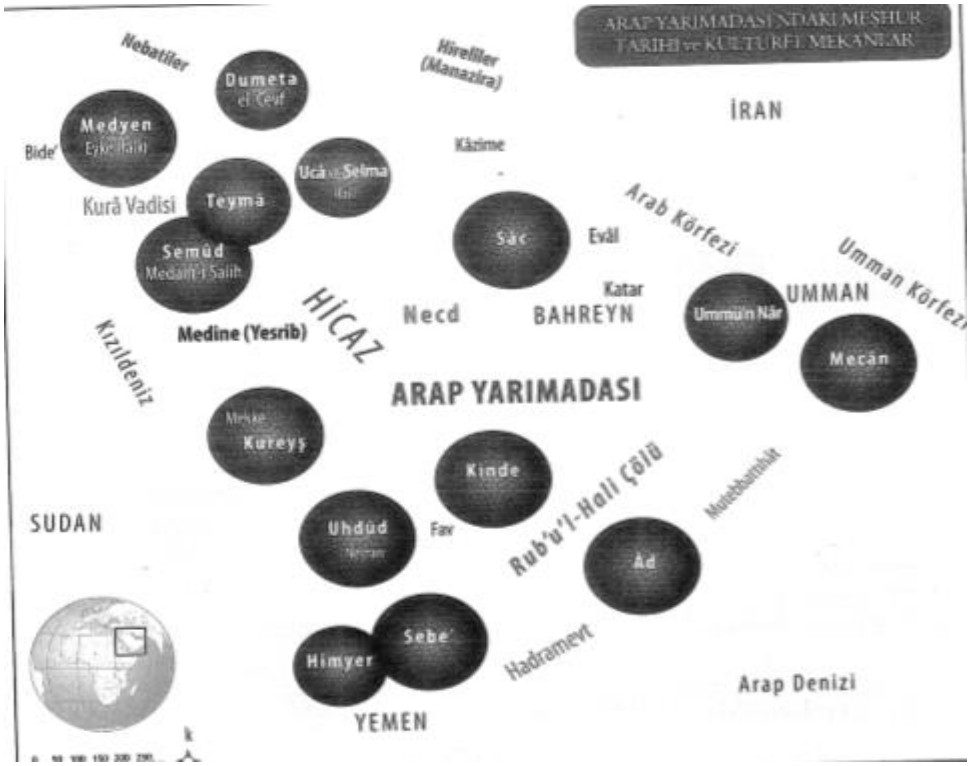


EK 8: Medyen/Eyke Kavmi ve Yerleşim Yerleri



EK 9: Arap Yarımadası'ndaki Meşhur Tarihî ve Kültürel Mekânlar

(Mağlus, Sami b. Abdullah, *Siyer Atlası,* çev. Abdullah Karakaş, Siyer Yayınları, İstanbul 2013, s. 42)



ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	:	Elif YAZICI
Doğum Yeri ve Tarihi	:	Yusufeli/ARTVİN, 13.05.1984
Medeni Durumu	:	Bekâr
Adres	:	Servergazi Mah. 28. Sok. Denizkent Sitesi 29/F Kat: 3 Daire :10 Merkezefendi/DENİZLİ.
İş Adresi	:	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Kampüsü/DENİZLİ.
E-Posta	:	elif_yazici@windowslive.com

EĞİTİM DURUMU

İlk Öğrenim	:	Gazi İlk Okulu (1990-1995), Dörtyol/HATAY.
Orta Öğrenim	:	Dörtyol İmam-Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi (1995-2002), Dörtyol/HATAY.
Lisans	:	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2006-2010), ADANA.
Yüksek Lisans	:	Çukurova Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri/Tefsir (2010-2013), ADANA.
Doktora	:	Çukurova Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri/Tefsir (2013-2019), ADANA.

İŞ DENEYİMİ

2012-2013	:	Bahçelievler Orta Okulu DİKAB Öğretmenliği, Seyhan/ADANA.
2013-2014	:	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Tefsir Arş. Gör., DENİZLİ.
2014-2018	:	Çukurova Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Tefsir Arş. Gör. (35. Mad.), ADANA.
2018-….	:	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Tefsir Arş. Gör., DENİZLİ.