



T.C.

**YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**MEZOPOTAMYA KALINTILARI ÜZERİNDEN KUR'AN-I KERİM
KISSALARININ BELGELENDİRİLMESİNDE TARİHSEL YÖNTEM
(ELEŞTİREL VE ANALİTİK BİR ARAŞTIRMA)**

DOKTORA TEZİ

ALI HUSSEIN KHAMEES KHAMEES

DANIŞMAN: DR. ABDULNASER SULTAN MOHSEN SALLAM

**YALOVA
NİSAN 2025**



YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

MEZOPOTAMYA KALINTILARI ÜZERİNDEN KUR'AN-I KERİM KISSALARININ
BELGELENDİRİLMESİNDE TARİHSEL YÖNTEM
(ELEŞTİREL VE ANALİTİK BİR ARAŞTIRMA)

DOKTORA TEZİ

ALİ HUSSEIN KHAMEES KHAMEES
207315001

DANIŞMAN: DR. ABDULNASER SULTAN MOHSEN SALLAM

YALOVA
NİSAN 2025

ETİK BEYAN

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez/Proje Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım “Mezopotamya Kalıntıları Üzerinden Kur'an-ı Kerim Kıssalarının Belgelendirilmesinde Tarihsel Yöntem (Eleştirel ve Analitik bir Araştırma)” başlıklı bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi taahhüt ve beyan ederim.

İmza

ALI HUSSEIN KHAMEES KHAMEES

ÖNSÖZ

Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyurmuştur: “Kim şükrederse, ancak kendisi için şükretmiş olur.” (Lokmân, 12)

Sözlerime başlarken, öncelikle bu yüksek ilmî dereceye ulaşmamı nasip eden, bugün aranızda tezimi savunmamı mümkün kılan yüce Allah’a hamd ve şükranlarımı sunmam gerekmektedir.

Yine, Allah Teâlâ’dan sonra bu noktaya ulaşmamda vesile olan kıymetli anne ve babama -Allah ömürlerini uzun kılsın ve onları her türlü kötülükten korusun- en içten teşekkürlerimi sunarım.

Çalışma sürecindeki zorlukları benimle paylaşan eşime ve kızıma, bana destek olan kardeşlerime ve kardeşlerimin eşlerine, her daim yardımını esirgemeyen dostlarıma da teşekkür ederim. Ayrıca bu tez çalışması boyunca değerli yönlendirmeleri ve ilmî desteğiyle hiçbir emeği esirgemeyen danışmanım Dr. Abdünnâsır Sultân Muhsin Selâm’a gönülden teşekkür ederim. Kıymetli görüş ve önerileriyle araştırmanın tamamlanmasına büyük katkı sağlamıştır. Kendisine şükran borçluyum.

İslamî İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü’ndeki hocalarıma ve özellikle tez izleme komitesi üyeleri olan Dr. Ali Tekin ve Dr. Necmeddîn Îsâ’ya, araştırma süresince sundukları değerli önerileri dolayısıyla teşekkür ederim. Hepsine minnettarlığımı sunarım.

Tez jürisinde yer almayı kabul eden saygıdeğer jüri üyeleri Dr. Kenan Tekin ve Dr. Abdullah Ma’rûf Ömer’e de çalışmamı zenginleştiren yapıcı eleştirileri ve katkıları dolayısıyla en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca, Türkiye Cumhuriyeti’ne, halkına ve yöneticilerine, gösterdikleri misafirperverlik ve sıcak karşılama için en samimi teşekkürlerimi sunarım. Türkiye, benim için bir ilim ve başarı yurdu, ikinci bir vatan olmuştur. Yüce Allah’tan bu ülkeye ve tüm İslam beldelerine emniyet ve huzur nimeti vermeye devam etmesini niyaz ederim.

Nisan 2025

ALI HUSSEIN KHAMEES KHAMEES

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN.....	i
ÖNSÖZ.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	viii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Soruları	3
1.2. Araştırmanın Hedefleri	3
1.3. Araştırmanın Önemi	3
1.4. Araştırmanın Sınırları	4
1.5. Araştırmamızdan Önce Yapılan Çalışmalar	4
1.6. Araştırmanın Yöntemi	10
1.7. Çalışmanın Planı.....	11
2. MÜSLÜMLAR VE BATI'DA DİNİ-TARİHÎ RİVAYETLERİN İNCELENMESİNDE TARİHSEL YÖNTEM.....	13
2.1. Dini-Tarihî Rivayetlerin İncelenmesinde Tarihsel Yöntem	14
2.1.1. Giriş.....	14
2.1.2. Tarihsel Yöntemin Önemi ve Dinî Rivayetlerin İncelenmesindeki Etkisi.....	19
2.1.3. Tarihsel Yöntemin Dinî Rivayetlerin İncelenmesinde Diğer Bilimlerle İlişkisi....	21
2.2. Müslümanlar Arasında Dini Tarihsel Rivayetlerin Eleştirel Tarihsel Yöntemi	31
2.2.1 Tarihi Eleştiri Yöntemi ve Bunda Müslüman Âlimlerin Rolü.....	32
2.2.1. Tarihi Eleştiri Yöntemi ve Bunda Müslüman Âlimlerin Rolü	32
2.2.2. Müslüman Âlimler Nezdinde Dinî Tarihî Metinlerin Tarihsel Tenkidi	33
2.2.3. Dinî-Tarihî Metinlerin Tarihsel Eleştirisinde İslami Katkı	39
2.3. Batı'da Tarihî Yöntemle Dinî Tarihî Metinlerin İncelenmesi.	40
2.3.1. Tarihsel Eleştirel Yöntem ve Batılı Âlimlerin Bu Süreçteki Rolü.	40
2.3.2. Batılı Bilginlerin Tarihî-Dini Metinlere Yönelik Tarihî Eleştirisi.....	44
2.3.3. Batı'nın Tarihî-Dinî Metin Eleştirisine Katkısı	49
2.4. Kutsal Kitap Rivayetlerinin Eleştirisinin Kur'an Rivayetlerinin İncelenmesine Etkisi	50
2.4.1. Kur'an-ı Kerîm'in Kitâb-ı Mukaddes'teki Tarihî Olayların Doğruluğuna Yönelik Tutumu	51
2.4.2. Kur'an Kıssalarının Kitâb-ı Mukaddes Rivayetlerinin Eleştirisi Işığında İncelenmesi	53
3. DİNÎ KISSALARDA ARKEOLOJİK ARAŞTIRMA.....	57

3.1. Arkeolojik Araştırma Yöntemi ve Yazılı Kaydın Doğası	58
3.1.1. Arkeolojik Araştırma Sahasının Sınırları.....	58
3.1.2. Sözlü ve Yazılı Tarihe Karşı Arkeolojik Yöntemin Geçerliliği.	61
3.1.3. Peygamberlerin Tarihî Mücadelesi ve Arkeolojik Kayda Geçirmenin Niteliği ...	65
3.2. Peygamber Hikâyeleriyle İlgili Arkeolojik Araştırma Teorileri	75
3.2.1. Peygamberlerin Varlığının Arkeolojik Delillerinin Yokluğunu Savunan Teori...	75
3.2.2. Peygamberlerin Varlığını Pekiştiren Arkeolojik Tez.....	84
3.2.3. Tevrat Rivayetlerinde Aykırı Arkeolojik Varlık Teorisi	92
3.3. Dini Anlatıların Tarihle ve Arkeolojik Belgelemeyle İlişkisi	96
3.3.1. Tevhid ile Putlar Arasındaki Diyalektik	97
3.3.2. Putperest Dinler ve Arkeoloji	102
3.3.3. Dini Anlatı ile Mitolojik Anlatı ve Bunların Arkeolojik Belgeleme ile İlişkisi .	106
4. KUR'ANÎ HİKAYELERİN ARKEOLOJİK BULGULAR ÜZERİNDEN BELGELENDİRİLMESİNDE BİLİMSEL TEMELLER VE KRİTERLER.....	113
4.1. Kur'anî Hikâyelerin Arkeolojik Belgelendirilmesinde Bilimsel Temeller	114
4.1.1. Kaynak Eleştirisi	115
4.1.2. Olayların Tarihi.....	119
4.1.3. Eleştirel Yöntem	122
4.1.4. Dilsel (Lügavi) Anlamlar	128
4.1.5. Tarihi Kaynaklar	129
4.1.6. Maddi Kalıntılar.....	131
4.2. Kur'an Kıssalarının Belgelendirilmesine Dair Bilimsel Ölçütler.....	132
4.2.1. Belgelerin Tenkidi.....	132
4.2.2. Mevzuî (Bağlamsal) Eleştiri	135
4.2.3. Zamansal Bağlam.....	143
4.2.4. Arkeolojik Delil	146
4.3. Kur'an Kıssalarının Mezopotamya Kalıntıları Aracılığıyla Arkeolojik Belgelendirilmesi ...	150
4.3.1. Hz. Nûh'un Tebliğinin Arkeolojik Belgelendirilmesi	151
4.3.2. Genel Arkeolojik Delil.....	155
4.3.3. Özel Arkeolojik Kalıntılar	160
4.3.4. Hz. İbrahim Peygamberin Davetinin Arkeolojik Kalıntılarla Belgelendirilmesi	164
4.3.5. Genel Arkeolojik Kanıtlar.....	167
4.3.6. Özel Arkeolojik Deliller.....	169
4.3.7. Yunus Peygamberin Davetinin Belgelendirilmesinde Arkeolojik Delil.....	173
4.3.8. Genel Arkeolojik Delil.....	174

4.3.9. Özel Arkeolojik Delil.....	176
SONUÇ.....	180
KAYNAKLAR.....	183
ÖZGEÇMİŞ.....	200



SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

SİMGELER

E	: Enerji
μ	: Öğrenme katsayısı
α	: Tetikleme açısı
V	: Çözelti hacmi (ml)

KISALTMALAR

DSİ	: Devlet Su İşleri
HGK	: Hukuk Genel Kurulu
İİBK	: İş ve İşçi Bulma Kurumu
NaCl	: Sodyum Klorür
OECD	: Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü
TCK	: Türk Ceza Kanunu
TSE	: Türk Standartları Enstitüsü
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
YÖK	: Yüksek Öğretim Kurulu

MEZOPOTAMYA KALINTILARI ÜZERİNDEN KUR'AN-I KERİM KISSALARININ BELGELENDİRİLMESİNDE TARİHSEL YÖNTEM (ELEŞTİREL VE ANALİTİK BİR ARAŞTIRMA)

ÖZET

Kur'an kıssaları tüm yönleriyle ilmî araştırmalara konu edilmiş olsa da tarihî boyutu diğer yönler kadar dikkat çekmemiştir. Ancak Kitâb-ı Mukaddes'teki tarihî kıssaların içerdiği zıtlıklar ve şüpheler, araştırmacıların dikkatini bu alana yöneltmiştir. Bu kıssalara yönelik tenkitler artmış ve batıl sayılmıştır. Ne var ki, bu tenkitler çoğu zaman Kur'an'daki kıssalarla Kitâb-ı Mukaddes'teki kıssalar arasında herhangi bir ayırım yapılmaksızın genelleştirilmiştir. Bu durum, Kur'an kıssalarının da Kitâb-ı Mukaddes gibi yeniden değerlendirilmesi gerektiğine dair çağrılar gündeme getirmiştir. Böylece Kur'an kıssalarının tarihsel olarak belgelendirilmesi meselesi bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışma, Kur'an kıssalarında tarihî yöntemin bilimsel değerini araştırmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda dinî kıssalarda tarihî yöntemin dayandığı esaslar ortaya konmuş; Kur'an kıssalarının tarihî değeri, tarihî hakikati ve yaşanmışlığı belgelendirilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda Kur'an kıssalarının Mezopotamya coğrafyasındaki arkeolojik kalıntılar aracılığıyla tarihsel olarak belgelendirilmesi yönünde bir yöntem teklif edilmiştir.

Bütün bu hedefler, genel olarak Kur'an kıssalarının tarihî yönü üzerinde odaklanmakta; kıssaların tarihî ve ilmî değerini ortaya koymayı ve tarihî hakikatine dair şüphe uyandıran görüşleri tarihî, arkeolojik ve belgesel delillerle tartışmayı amaçlamaktadır.

Bu hedeflere ulaşmak amacıyla çalışma; Kur'an kıssalarında geçen tarihsel olayların betimlenmesini içeren “tasviri yöntem”, olayların mukayeseli olarak ele alındığı “tarihî mukayeseli yöntem” ve tarihî olayların belgeler ve yazılı metinler çerçevesinde incelendiği “tahlilî yöntem” olmak üzere birden çok metotla yürütülmüştür. Çalışmanın ulaştığı başlıca sonuç, Kur'an kıssalarının tarihî açıdan güvenilirliğini ortaya koyan ilmî ve metodolojik ilkelere dayalı bir belgelendirme çerçevesinin oluşturulabileceğidir. Bu çerçeve, Kur'an kıssalarının tahrif ve manipülasyondan uzak ve indirildikleri zaman dilimiyle güçlü bir ilişki içinde olduklarını ortaya koymuştur. Ayrıca çalışma, Mezopotamya bölgesinde peygamberlerin davetine dair çok sayıda tablet ve arkeolojik bulgunun mevcut olduğunu da göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Tarihî Yöntem, Kur'an Kıssaları, Arkeoloji, Kitâb-ı Mukaddes, Mezopotamya

THE HISTORICAL METHOD IN DOCUMENTING QURANIC STORIES THROUGH THE ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE OF MESOPOTAMIA: (A CRITICAL ANALYTICAL STUDY)

ABSTRACT

Although the Qur'anic narratives have been the subject of scholarly research in various aspects, their historical dimension has not received as much attention as other facets. However, the contradictions and doubts contained in the historical narratives of the Bible have drawn researchers' attention to this domain. Consequently, critiques of these narratives have increased, often dismissing them as false. Yet, such critiques have frequently been generalized without distinguishing between the narratives of the Qur'an and those of the Bible. This has led to calls for a re-evaluation of the Qur'anic narratives similar to those directed at the Bible, raising the issue of the historical documentation of Qur'anic stories.

This study aims to examine the scholarly value of the historical method in the context of Qur'anic narratives. It identifies the principles upon which the historical approach to religious narratives is based and attempts to verify the historical value, factuality, and lived reality of the Qur'anic accounts. Furthermore, it proposes a methodological framework for the historical verification of the Qur'anic narratives through archaeological remains in the Mesopotamian region. All these objectives focus on the historical dimension of the Qur'anic narratives and seek to demonstrate their historical and scholarly significance. The study also aims to critically assess the claims that cast doubt on their historical veracity using historical, archaeological, and documentary evidence. To achieve these goals, the research employs multiple methodological approaches, including the "descriptive method" for portraying historical events mentioned in the Qur'an, the "comparative historical method" for analyzing similar events comparatively, and the "analytical method" for investigating events through documents and written records. The principal finding of the study is that it is possible to establish a scientifically and methodologically sound framework for documenting the Qur'anic narratives as historically reliable. This framework demonstrates that the narratives in the Qur'an are free from distortion and manipulation and are strongly linked to the historical period in which they were revealed. The study also reveals the existence of numerous tablets and archaeological findings in Mesopotamia that correspond to the prophetic missions described in the Qur'an.

Keywords: Historical Method, Qur'anic Narratives, Archaeology, Bible, Mesopotamia

1. GİRİŞ

Hamd, kitabı her şeyi açıklayıcı bir şekilde indiren ve onu âlemler için bir hidayet ve rahmet kılan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm, hidayet ve hak din ile gelen, insanlara kitabın anlamlarını açıklayan ve hikmeti tefsir eden, kendisinden önceki kitapları tasdik eden âlemler için gönderilmiş bir rahmet ve sunulmuş bir nimet olan ümmi peygamber Efendimiz Muhammed'e olsun. O'nun âline, ashabına ve kıyamet gününe kadar onları güzellikle izleyenlere de salât ve selâm olsun. Yüce Allah şöyle buyurdu: "De ki: Yeryüzünde dolaşın, sonra yalanlayanların akıbetinin nasıl olduğuna bakın." (En'âm, 6/11)

Hiç şüphe yok ki Kur'an-ı Kerîm, iki kapağı arasında birçok kıssa, haber ve tarihî olayı içermektedir. Kur'an kıssalarının unsurlarına baktığımızda Kur'an'daki kıssaların büyük bir kısmının tarihî bir üslupla aktarıldığı açıkça görülür. Bu kıssalar, geçmişte yaşamış birçok kavim ve toplumun ne gibi akıbetlere mâruz kaldığını araştırmaya ve üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Kur'an'da "tarih" kelimesi farklı lafızlarla geçmektedir: Bazen "kıssa", bazen "haber", bazen de "nebe" (haber, olay)" şeklinde zikredilmektedir. Bu lafızların tamamı, söz konusu olayların meydana geldiği tarihî olaylara işaret eder. Allah Teâlâ bu olaylar aracılığıyla kullarını araştırmaya, düşünmeye ve insanlık tarihinin akışı içinde meydana gelen bu olaylardan ibret ve hikmetler çıkarmaya davet etmektedir. İnsan hayatındaki önemi sebebiyle insanlar tarihin araştırılmasından hiç geri durmamış, geçmişi anlamaya yönelik çalışmalar yapmışlardır; bu sayede, geçmişin bilgisinin günümüzde fayda sağlayabileceği ümit edilmiştir. Bu sahada Müslüman âlimler büyük gayretler ortaya koymuş, bilhassa dinlerin incelenmesi konusunda farklı araştırma yöntemleri geliştirmişlerdir.

Batı'da tarih araştırmalarının başlaması ise dinî anlayışa karşı bir kırılmayı temsil etmiştir. Bu bağlamda Eski ve Yeni Ahit'ten oluşan Kitâb-ı Mukaddes, tarihî metin eleştirisi yöntemiyle en yoğun şekilde incelenen metinlerden biri olmuştur. Batılı araştırmacılar, bu kutsal kitabı tarihî bir belge gibi ele almış; iki Ahit'in yazarları tarafından yapılan tarihî hataları tespit ederek onu kritik etme yoluna gitmişlerdir. Batı'da Kitâb-ı Mukaddes'in tarihsel kritiğine yönelik çalışmaların ortaya çıkardığı sonuçlar, Arap dünyasındaki tarihçileri -özellikle seküler olanları ve kendilerini laik olarak tanımlayanları- büyük ölçüde etkilemiştir. Bu durum, Batı'daki tarihî yöntemin, bilimsel tarih araştırmalarında sahip olunması gereken birikim ve ölçütlerden uzak bir şekilde, kendi amaçlarına uygun olarak Kur'an-ı Kerîm'e uygulanmasına yol açmıştır. Böylece bilimsel araştırmalarda olması gereken objektiflik kaybolmuş; tarihî yöntem ile tarihî olayların dinî açıdan doğru yorumlanması arasında bir çatışma ortaya

çıkmiştir. Bu araştırmacılar önemli bir soruyu gündeme getirmişlerdir: Kur'an kıssaları akidevi (inanç temelli) bir yaklaşım ve yöntemle mi incelenmelidir yoksa bilimsel, tarihsel ve pozitif bir yöntemle mi ele alınmalıdır? Tevrat kıssaları ile Kur'an kıssalarının tarihsel sunum tarzları arasında fark olmasına rağmen, bu araştırmacılar, kıssaların tarihsel doğruluğunu değerlendirmek için arkeoloji1 bilimine başvurmuşlardır. Kıssaların tarihîliğini, geride kalan yazıtlar ve semboller gibi arkeolojik kalıntılar ışığında tahlil etmeye çalışmışlardır. Bu tür arkeolojik çalışmalara dayalı dinî kıssalarla ilgili araştırmaların temeli Batı'da atılmıştır. Oryantalistler, Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı tarihî olay ve kıssaların tarihîliğini reddeden araştırmalar kaleme almışlardır. Bu alanda yapılan çalışmalardan biri, 18. yüzyılda oryantalist Theodor Noldeke tarafından yazılan "Tarihu'l-Kur'an"2 adlı eserdir. Bu çalışma, birçok şüpheyi gündeme getirmiş ve sonrasında hem birçok oryantalist hem de bazı Arap araştırmacılarına kaynaklık etmiştir. Bu şüpheci yaklaşımı benimseyen Arap araştırmacılarından bazıları Tâha Hüseyin ve Muhammed Arkoun gibi isimlerdir. Bu kişiler, Kur'an kıssalarının doğruluğunu sorgulamış, tarihî haberlerin güvenilirliğine dair şüpheler ortaya atmışlardır. Aynı şekilde, Thomas L. Thompson da bu alanda et-Tarihu'l-kadim liş'a'bil-İsraili3 adlı bir çalışma kaleme almıştır. Bu çalışmasında arkeoloji bilimini, İsrailoğullarının tarihini incelemek için kullanan Thomas L. Thompson, bazı Arap araştırmacıları için bir kaynak olmuştur. Bu araştırmacılar arasında Firas es-Sevvah, Hazal el-Macidi ve diğerleri yer almaktadır.

Bazı Müslüman âlimler, bu tür çalışmaları fark etmiş ve tarihî yöntem ile arkeolojik araştırmalar üzerine eserler yazmışlardır. Bu sahadaki en önemli çalışmalardan biri, Süleyman en-Nedvi tarafından yazılan "Tarihu arz'il-Kur'an" adlı eserdir. Ayrıca, araştırmacı Sami Amiri de "el-Vücutüt-tarihi lil-enbiya ve cedelül-bahsil-arkeoloci" başlıklı çalışmasında dinî (Kur'anî) metnin tarihsel yönüyle ilgili ortaya atılan meseleleri ele almıştır. Dinî olayların tarihîliğini inceleyen çalışmalar ve bu çalışmaların ortaya koyduğu sonuçlar, dinî kıssaların tarihî gerçekliğini reddetmiş ve bu kıssaların doğru olmadığına dair hüküm vermiştir. Bu çalışmalar genellikle tarihî yöntemlere dayanmaktadır. Kur'an kıssalarının akidevi, tarihî ya

¹ Bu terim, Yunanca kökenli olup iki kelimenin birleşiminden oluşmaktadır: "Arki" -ki bu kelime başlangıç veya ilk olma anlamına gelir- ve bir şeyin bilgisi anlamını taşıyan "lojiya". Bu ilim, insanın geçmişte bıraktığı izleri inceleyen bir disiplindir ve maddi kalıntıların araştırılmasıyla ilgilenen tarih biliminin bir dalı olarak kabul edilir. Eşref Dabbayn, İdaretü'l-asar ve't-türas vefkâr lil-me'ayiri'l-âlemiye (Amman: Darü'l-Ürdüniye),s 77.

² Theodor Noldeke, (The History of the Qur'an)

³ Thomas L. Thompson (Early History of the Israelite People from the Written (Archaeological Sources)

da coğrafi açıdan tarihiliğini inceleyen İslâmî ve tarihî araştırmalar, Kur'an kıssalarının doğruluğunu belgelendirmek için herhangi bir temel veya kriter ortaya koymamıştır.

Bu durum, Kur'an'da geçen tarihî olayların doğru bir şekilde belgelendirilmesi için bilimsel temellerin ve kriterlerin olmasının gerekliliğini doğurmuştur. Batı'da gelişen tarihsel yöntemin, ya da dinî metnin tarihiliğini savunan veya bir diyalektik, analitik ya da arkeolojik yöntemle açıklamaya çalışan çalışmaların ortaya koyduğu bilimsel boşluğu doldurmak için bir araştırma gerekliliği doğmuştur. Bu sebeple, Kur'an kıssalarının tarihî doğruluğunu belgelendiren temel ve kriterlerin ortaya konması, önemli bir bilimsel sorundur.

1.1.Araştırmanın Soruları

Bu problematikten şu sorular ortaya çıkmaktadır:

- I. Dinî tarihî rivayetlerin incelenmesinde tarihsel bilimsel yöntem nedir?
- II. Dinî kıssalarda arkeolojik araştırmanın temelleri nelerdir?
- III. Mezopotamya kalıntıları ışığında Kur'an kıssalarının belgelendirilmesinde tarihi yöntemin bilimsel kriterleri ve temelleri nelerdir?

1.2.Araştırmanın Hedefleri

2. Kur'an kıssalarında tarihi yöntemin bilimsel değerini doğrulamak
3. Dinî kıssaların tarihî yönteminin dayandığı temelleri ve ilkeleri açıklamak.
4. Kur'an kıssalarının tarihî yönlerini ortaya koymak ve bilimsel değerini göstermek
5. Mezopotamya kalıntıları aracılığıyla Kur'an kıssalarının belgelendirilmesinde temel ve kriterler oluşturma.

Bu hedeflerin ortak amacı, Kur'an kıssalarını tarihî açıdan ele alarak, kıssaların tarihî ve bilimsel değerini ortaya koymaktır.

Aynı zamanda bu kıssaların gerçekleşmiş olduğuna dair bilimsel tarihî deliller ve arkeolojik kanıtlar ışığında doğruluğunu teyit etmektir.

1.3. Araştırmanın Önemi

Kur'an kıssalarının tarihî yönü, diğer inceleme boyutlarının gördüğü ilgiyi görememiştir. Kur'an kıssalarının tarihsel niteliğine yönelik şüpheler ise ancak dinî rivayetlerin tarihsel yöntemle eleştirilmesiyle gündeme gelmiştir. Bu durum, dinî tarihî olayların efsanevî olduğu iddialarının, tarihî kıssaların bilimsel ve tenkitçi esaslar doğrultusunda değerlendirilmesini,

Kur'an kıssalarının tarihsel geçerliliğini ve vuku bulma hakikatini ortaya koyacak bir yaklaşım çerçevesinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

1.4. Araştırmanın Sınırları

Bu çalışma, Kur'an kıssalarının tarihsel yöntem çerçevesinde incelenmesini, özellikle dinî kıssaların tarihsel belgelendirilmesi sınırları dâhilinde ele almaktadır. Burada “belgelendirme”den maksat, Kur'an kıssalarının genel olarak geçtiği tarihsel ve coğrafi bağlamda; özelde ise bazı peygamberlerin Mezopotamya bölgesindeki kıssalarına dair arkeolojik bulgular ve yazıtların tespit ve analizidir. Bu veriler tarihsel yöntem ışığında değerlendirilecektir.

Çalışma, yalnızca Kur'an kıssalarının tarihî, tahlilî ve tenkitçi yönüyle ilgili yazılmış literatürle sınırlı kalacak; kıssaların inanç, vaaz, irşad, öğüt, ibret, belagat ve beyan gibi dinler tarihine doğrudan bağlı olmayan yönleri dışarıda bırakılacaktır. Ayrıca, Tevrat'ta yer alan ve Kur'an'da benzeri bulunan kıssaların tarihsel karşılaştırmasına da yer verilecek; dinî metinlerin tarihsel yöntemle incelenmesindeki bilimsel yöntem ve araçlar belirlenip temellendirilecektir.

Bununla birlikte çalışma, dinî olayların coğrafi dağılımı açısından tarihsel yöntemin ele alınmasına da yer verecek ve dinî kıssaların tarihsel gerçekliğini ve güvenilirliğini sorgulayan şüphecilere karşı yeterli düzeyde bir tartışma zemini oluşturacaktır. Ayrıca, Müslüman âlimlerin Kitâb-ı Mukaddes'e (Tevrat ve İncil) yönelik tarihsel eleştirilerine dair yaklaşımları incelenecek; ancak sened ve illet incelemelerine girilmeyerek yalnızca kıssaların tarihsel, edebî, dilbilimsel ve arkeolojik boyutlarına odaklanılacaktır.

1.5. Araştırmamızdan Önce Yapılan Çalışmalar

Kur'an'daki dinî kıssaların tarihîliğine dair pek çok araştırmacının ortaya koyduğu bilimsel problem üzerine bir inceleme yaptıktan sonra, bu meseleyle ilgili her türlü veriyi araştırmaya başladım ve Kur'an'daki kıssaların tarihîliğiyle ilgili ortaya atılan şüphelere tatminkâr bir cevap bulmayı hedefledim. Önceki çalışmalar arasında benim bu araştırmayı hazırlarken ele aldığım problemi tamamen kapsayan bir inceleme bulamadım. Çalışmaların çoğu, kıssaları çeşitli açılardan ele almış; ancak araştırmamın hedeflediği noktada bir boşluk bırakmışlardır. Burada daha önce yapılmış İslâmî ve Arapça çalışmaları gözden geçirerek, akademik tezler, yüksek lisans ve doktora tezleri gibi bilimsel araştırmalar arasında benim çalışmamla karşılaştırılabilecek olanları inceleyeceğim. Her bir çalışmayı ele alacak ve konumla

arasındaki farkları, bıraktıkları boşlukları ortaya koyacağım. Çalışmalar şunlardır: "Nakdül-menhecit-tarihi fi-dırasatil-Kur'anil-Kerim"

Bu çalışma, araştırmacı Cemâl Hacîra tarafından Kur'an'a yönelik tarihsel yöntemli incelemeleri tenkit etmek amacıyla yazılmıştır. Çalışma, Muhammed Hacî lahdar Batna Üniversitesi Sosyal ve İslâmî Bilimler Fakültesi Akide Bölümü'nde savunulmuş bir doktora tezidir. Çalışmanın temel sorusu, tarihsel yöntemlerin Kur'an-ı Kerîm'i incelemeye ne derece uygun olduğudur. Araştırmacı, bu çalışmasında tarihsel yöntemin gerçekte ne olduğunu ve ideolojik bir arka plan ve seküler bir ortamdan beslenen özelliklerini açıklamayı hedeflemiştir. Bu yaklaşım, metafizik boyutu göz ardı eden ve buna inanmayı yaşamın temel ön kabulü olarak kabul etmeyen bir perspektife dayanmaktadır. Çalışma, tarihsel yöntemin Kur'an metnine nasıl yanlış uygulandığını da açıklamayı amaçlamıştır. Ayrıca, çalışmada Kur'an'ı tarihsel yöntemle incelemenin getirdiği problemler de ele alınmıştır. Araştırmacı, bu amaçla eleştirel analitik bir yöntem izlemiştir. Çalışma, tarihsel yöntemle ilgili olarak şu sonuca ulaşmıştır: Tarihsel yöntem, ismen tanınmamış, ancak muhteva olarak uygulanıp var olmuştur. Bu durum, Zeyd bin Sabit'in Kur'an'ı toplama süreciyle ilgili doğru metinlerin tespitinde ortaya konmuş ve bu gerçek tahakkuk etmiştir.

Takdim edilen problem ve çalışma sonuçlarından anlaşılmaktadır ki, bu çalışma, Kur'an-ı Kerîm'in tarihsel yöntemle incelenmesi konusunda odaklanmıştır ve bu, metnin tarihsel bir incelemesi (metnin harici açıdan incelenmesi) olarak yapılmıştır. Bu tür bir çalışma, metnin yazıya dökülme süreci, yazılma zamanı, derlenmesi, rivayetle ilgili isnadlar ve el yazmaları gibi metnin kendisiyle ilgili konuları araştırmayı hedefler. Ancak çalışma, Kur'an'daki kıssalar ve olayların tarihîliğini incelememiştir (metnin dâhili incelemesi). Bu, benim çalışmamın amacıdır; yani, Kur'an'daki kıssaları tarihî açıdan ele almak, Kur'an'daki kıssalar ve haberler üzerine yapılan çalışmaları incelemek, bunların gerçekleştiğini delillendirmek ve tarihîlikleri hakkında şüpheye düşenlerin iddialarını tartışmaktır. "el-Vücutüt-tarihi lil-enbiya' ve cedelül-bahsil-arkeoloji"" başlıklı çalışma, araştırmacı Sâmi Amîrî tarafından kaleme alınmış ve 2021 yılında Râvâsih Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Bu eser, Kur'an-ı Kerîm'de adı geçen peygamberlerin tarihsel varlıklarının arkeolojik kalıntılarla ispat edilemeyeceği konusundaki tartışmaları ele almaktadır. Amîrî, bu çalışmasında Batı'daki bazı arkeologların ve tarihçilerin, Kur'an'da adı geçen peygamberlerin tarihsel varlıklarını reddeden görüşlerini eleştirmektedir. Özellikle, Thomas L. Thompson ve Israel Finkelstein gibi Batılı arkeologların görüşlerini ve bu görüşlerin Arap dünyasındaki yansımalarını tartışmaktadır. Amîrî, bu nevi görüşlerin, arkeolojik kalıntıların yanlış yorumlanmasından

kaynaklandığını ve bu sebeple Kur'an'daki peygamberlerin tarihsel varlıklarının inkâr edilmesinin bilimsel bir temele dayanmadığını savunmaktadır.

Eser, peygamberlerin tarihî varlıklarını delillendirmek için arkeolojik kalıntıların nasıl yorumlanması gerektiğini ve bu yorumların bilimsel metodolojiye uygun olması için gerekli ölçütlerin neler olduğunu ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Amîrî, arkeolojik kalıntıların tek başına yeterli olmadığını, aynı zamanda bu kalıntıların tarihî ve kültürel bağlamda doğru bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu çalışma, peygamberlerin tarihsel mevcudiyetlerinin arkeolojik ve tarihsel açıdan nasıl değerlendirilebileceğine dair önemli bir kaynaktır. Amîrî'nin eleştirel yaklaşımı, arkeolojik kalıntıların doğru bir şekilde değerlendirilmesinin önemini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Kitap, Kur'an'da adı geçen peygamberlerin tarihsel mevcudiyetini arkeolojik kalıntılar ışığında incelemeyi amaçlamaktadır. Lakin, yazar çalışmasında sadece peygamberlerin kişisel tarihlerini ele almış ve bu kişilerin toplumlarıyla olan ilişkilerini, davet süreçlerini ve bu süreçlerdeki olayları kapsam dışında bırakmıştır. Bu durum, çalışmanın muhtevasını sınırlamış ve önemli bazı dinî olayların tarihsel bağlamda değerlendirilmesine engel olmuştur. Örneğin, Kur'an'da yer alan Ashab-ı Kehf, Belkıs (Sebe Melikesi), Hızır, Zülkarneyn, Lokman, Cumartesi halkı, iki bahçenin sahipleri, Medyen halkı gibi peygamberlerle doğrudan alakalı olmayan önemli dini figürler ve olaylar bulunmaktadır. Ayrıca, Musa'nın Firavun'la olan mücadelesi, Nuh'un kavmiyle olan ilişkisi ve Nemrut'un zulmü gibi olaylar da çalışmada ele alınmamıştır.

Yazar, araştırmasında sadece arkeolojik yöntemi kullanmış ve bu yaklaşımın kriterlerini göz önünde bulundurmamıştır. Buna mukabil ben çalışmamda tarihsel, eleştirel ve analitik yöntemleri bir arada kullanarak, Kur'an'daki kıssaların tarihsel bağlamını daha geniş bir perspektiften incelemeyi amaçlıyorum. Bu yöntem, sadece arkeolojik buluntulara dayanmak yerine, metinsel analiz, tarihî belgeler ve kültürel bağlamları da dikkate alarak daha kapsamlı bir değerlendirme yapma imkânı sağlamaktadır.

Sonuç olarak, bu farklı yaklaşımlar, Kur'an'daki kıssaların tarihi hakikatini ve anlamını daha derinlemesine anlamamıza katkıda bulunacaktır. "Dirasatün tarihiyye minel-Kur'anil-Kerim fi-biladil-Arab" başlıklı bu çalışma, araştırmacı Muhammed Beyûmî Mihran tarafından 1988 yılında Lübnan'da ikinci baskısı yayınlanan bir çalışmadır. Çalışma, Arap halklarının Kur'an'da geçen tarihî olaylarını ele almakta ve bu olayların tarihi açıdan vukuunu

savunmaktadır. Çalışma, yalnızca Arap halklarının tarihî olaylarına yoğunlaşmakta ve diğer milletlerin tarihî olaylarını kapsam dışında bırakmaktadır.

Araştırmacı, Kur'an'da geçen tarihî olayların doğruluğunu ispat etmek için tarihsel ve arkeolojik yöntemleri kullanmaktadır. Çalışma, Kur'an'da geçen Arap halklarına ait tarihî olayların gerçekliğini arkeolojik kalıntılarla desteklemekte ve bu olayların Arap Yarımadası, Şam, Mısır ve Irak gibi bölgelerde geçtiğini vurgulamaktadır.

Bu çalışma, Kur'an'da geçen tarihî olayların gerçekliğini savunan önemli bir kaynaktır. Ancak, sadece Arapların tarihî olaylarına odaklanması, diğer milletlerin tarihî olaylarının göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Bu durum, çalışmanın kapsamını sınırlamakta ve daha geniş bir açıdan değerlendirilmesine engel olmaktadır.

Örneğin, Kur'an'da geçen Musa'nın Firavun'la olan mücadelesi, Nuh'un kavmiyle olan ilişkisi ve Nemrut'un zulmü gibi olaylar, yalnızca Arap halklarıyla sınırlı olmayan önemli tarihî olaylardır. Bu tür olayların da çalışmalarda ele alınması, Kur'an'daki tarihî olayların daha geniş bir bağlamda anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Sonuç olarak, bu çalışma Kur'an'da geçen tarihî olayların gerçekliğini savunmakta önemli bir kaynak olup, daha geniş bir açıdan değerlendirilmesi, bu olayların daha derinden anlaşılmasına katkı yapacaktır.

Her ne kadar konu büyük bir öneme sahip olsa da ve bu alanda yapılan çalışmalar oldukça sınırlı olmakla birlikte kayda değer bir araştırma çabası gösterilmiş olsa da araştırmacı çalışmasını sadece 'Kur'an'ın işaret ettiği ve Arap yurdunun ilk vatani olduğu belirtilen olayların sunumuna' hasretmiştir. Ayrıca, çalışmanın kaynakları sadece Kur'an-ı Kerim ile sınırlandırılmış; geçmiş kavimlere ve milletlere dair tarihî olaylar ise yalnızca Kur'an'da Araplar veya Arap coğrafyasıyla alakalı kısımlar dikkate alınarak incelenmiştir.

Bu yönüyle söz konusu çalışma, çeşitli açılardan benim çalışmamdan farklılık arz etmektedir. En önemli fark ise benim çalışmamın sadece Araplara değil, Arap olmayan kavimlere, milletlere ve kişilere dair tarihî süreci de kapsayacak şekilde bütüncül bir yaklaşım benimsemesidir. Ayrıca çalışmam, sadece tarihî olayların aktarımıyla sınırlı kalmayıp, bu tarihî vakıaların belge ve verilerle desteklenerek tarihsel araştırma yöntemleri çerçevesinde belgelendirilmesini ve Kur'an'da geçen tarihî olayların gerçek olduğunu, tarihi tahrif eden yaklaşımlar veya Tevrat'ı esas alarak Kur'an'da geçen kıssaları inkâr eden görüşler karşısında ispat etmeyi hedeflemektedir.

"Tarihu arzil-Kur'an". Bu çalışma, Hindistanlı araştırmacı Süleyman en-Nedvî tarafından kaleme alınan ve Dar'ül-Kalem yayınevi tarafından yayımlanan önceki araştırma serisinin devamı niteliğindedir. Eser, Urducadan Muhammed Ekrem en-Nedvî tarafından çevrilmiş olup 2016 yılında birinci baskısı yapılmıştır. Söz konusu çalışma, Arapların Cezîretü'l-Arab'daki tarihi hakkında şüphe uyandıran bazı Oryantalist araştırmalara bir cevap mahiyetindedir ve Kur'an-ı Kerîm'in zikrettiği Arap kavimleriyle alakalı tarihsel olayların yer aldığı Kur'an coğrafyasının tarihî bağlamını sorgulama amacı gütmektedir.

Çalışma, tasviri, tarihsel ve arkeolojik yönetime dayanmakta; Kur'an-ı Kerîm'de adı geçen kavimlerin ve toplulukların geçtiği yerleri takip etmekte, tarihin ve Yahudi kutsal metnlerinin aktardıklarını, ayrıca kitabelerin ve arkeolojik kalıntıların taşıdığı delil ve işaretleri incelemektedir. Tüm bu veriler, metinlerin ve haberlerin analizi ışığında sonuçlar çıkarılmasına imkân vermektedir. Bu bağlamda çalışmanın temel hedefi, Kur'an coğrafyası (yani Arap Yarımadası) ile ilgili tarihî durumları eski rivayetler ve modern araştırmalar doğrultusunda tetkik ederek, Kur'an-ı Kerîm'in metnlerinin hakikat olduğunu ortaya koymak ve bu metinleri eleştirenlerin hatalarını ve yanlışlarını açık ve parlak bir şekilde gözler önüne sermektir. Ortaya koyduğu içerik doğrultusunda denilebilir ki bu eser, Kur'an-ı Kerîm'de geçen Arap tarihine dair en önemli konuları ele alan türünün ilk örneğidir. Bu eser, Oryantalistler, bazı tarihçiler ve Batılı seyyahlar tarafından Arap tarihine yönelik uydurma ve asılsız iddialara bir cevap niteliği taşımaktadır. Bu çerçevede çalışma, Kur'an-ı Kerîm'de zikredilen haberlerin doğruluğunu ispat etmeyi hedef edinmiştir.

Çalışmayı özgün kılan bir diğer husus ise sadece Kur'an-ı Kerîm'i değil; aynı zamanda İbranice ve İngilizce kaynaklar, İslami, Yahudi, Roma ve Yunan referanslar ile arkeolojik keşifleri de dikkate almasıdır. Bu açıdan çalışma, araştırmacı Muhammed Beyûmî Mîhran'ın çalışmasından ayrılmakta ve onu aşan bir muhteva sunmaktadır.

Buna mukabil, benim çalışmam her iki çalışmadan da farklı olarak sadece Kur'an-ı Kerîm'de geçen Arap kavimleriyle alakalı haberlerle sınırlı kalmamakta; Kur'an-ı Kerîm'de geçen tüm kavimlere, halklara ve tarihî şahsiyetlere -Arap olsun olmasın- dair bilgileri içermektedir. Bu çalışmanın temel dayanağını, geçmiş ümmetlerin tarihî hadiselerini içeren en güvenilir tarihî belge olarak Kur'an-ı Kerîm oluşturmaktadır. Bununla birlikte, İslami ve İslami olmayan tarihî kaynaklardan, arkeolojik kalıntılardan, kitabelerden ve Kur'an'daki olayların tarihîliğini ispat etmeye katkısı olabilecek her türlü veriden yararlanılmıştır. "Enbiyaü Sümeriyyun: Keyfe tahavvele aşeretü mülükü Sümeriyyun ila aşerete enbiyaü Tevrateyn?" Bu çalışma,

Eski Ahit'in tarihselliğini eleştirel bir bakışla inceleyen Oryantalist araştırmalara dayanan eserlerden biridir. Dinler tarihi hakkındaki bu çalışmada araştırmacı Hazal el-Mâcidî (el-Merkezû's-Sekafiyyü'l-Küttâb – Fas, 1. Baskı, 2018), Tevrat'ta yer alan ve Kur'an-ı Kerîm'de de emsalleri bulunan kıssaların tarihsel gerçekliğini sorgulamayı hedeflemektedir. Yazar, bu süreçte Kur'an-ı Kerîm'e başvurmadan, sadece arkeolojik bilime aşırı bir bağlılıkla ve onun verileriyle iktifa ederek dinî kıssaların doğruluğunu değerlendirme yoluna gitmiştir. Böylelikle, Kur'an'daki anlatılarla mutabık olan Tevrat kıssalarına yönelik şüphe uyandırma çabası, tek taraflı bir yaklaşımın ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Araştırmacı, bu çalışmasında dinî kıssaların tarihî gerçekliğini sorgularken, tamamen arkeolojik yönetime ve karşılaştırmalı dilbilimsel tahlile dayanmaktadır. Söz konusu yöntemle, Tevrat'ta geçen dinî şahsiyetlerle, Sümer ve Babil medeniyetlerinin eski tarihî dönemlerine ait yazıtlarda analiz edilen figürler mukayeseli olarak incelenmiştir. Bu çalışma, daha baştan bilimsel objektiflikten uzak ve sınırlı bir yönetime bağlı olarak kaleme alınmış, Sümer ve Babil arkeolojisinin etkisiyle şekillenmiştir. Bu çerçevede araştırmacı, peygamberlerin tarihsel bir gerçekliğe sahip olmadığını; onların dinî metinlerde yer almasının yalnızca öğretici, dikkat çekici ve hayali öğeler içeren anlatılarla açıklanabileceğini iddia etmiştir. Buna mukabil, Sümer uygarlığına ait arkeolojik kalıntıların gerçekliği savunulmuş ve Tevrat'ta geçen tüm ataların ve peygamberlerin aslında Sümerli figürler olduğu savunulmuştur. Bu iddia, bazı isimler arasındaki fonetik benzerliklere dayandırılmıştır.

Söz konusu çalışmanın ortaya koyduğu bu problematik, amacı ve ulaştığı sonuçlar dikkate alındığında benim, konuyu Kur'an kıssalarında tarihsel yöntemin kullanımı şeklinde ele almamın temel gerekçesiyle doğrudan ilişkilidir.

Bu araştırmaların ortak paydası olan dinî metinlere ve kıssalara yönelik şüphecilik, esasen Oryantalist çalışmaların etkisiyle, dinî anlatıları sadece arkeolojik yöntemle değerlendirme eğiliminden kaynaklanmaktadır. “Âramü Dimaşk ve İsrail fit-tarih vet-tarihut-Tevratey.” Firas es-Sevvâh'ın (Daru Alâeddin – Şam, 1. Baskı, 1995) Bu çalışmasının temel yaklaşımı, arkeolojik yönetime dayanarak anlatıların tarihîliğini reddetme noktasında Oryantalist araştırmalardan pek farklı değildir. Sevvâh, çalışmasında Tevrat anlatılarında yer alan tarihî bilgilerin doğruluğunu sorgulamakta ve bu bağlamdaki temel problemleri belirlemektedir.

Araştırmacı, çalışmasında Tevrat'ta Filistin topraklarında geçtiği iddia edilen tarihî olayların gerçekliğini reddetmeyi hedeflemekte, bu reddiyesini ise söz konusu olaylarla alakalı arkeolojik kalıntıların yokluğuna dayandırmaktadır.

Araştırma, Tevrat tarihinin ve bu metnin Levant (Bilâdü’ş-Şâm) uygarlıklarıyla olan ilişkilerinin incelenmesinde mukayeseli arkeolojik yöntemle dayalı bir yaklaşımı benimsemiştir. Çalışmanın ulaştığı temel sonuç, Tevrat kıssalarının tarihsel anlatılarına güvenilemeyeceği, çünkü bu anlatıların yazıtlar ve arkeolojik kalıntılarla uyuşmadığı yönündedir. Araştırmacı, İsrailoğullarına ait topraklarla ilgili olarak Kitâb-ı Mukaddes’te yer alan haberlerin gerçekliğini sorgulamış, bu çerçevede bir dizi şüpheyi gündeme getirmiştir. Lakin bu yaklaşım, araştırmacının tarihî olayların gerçekliğini test ederken tarihsel araştırma yöntemlerini ne ölçüde uyguladığına dair birtakım şüpheler doğurmuştur. Zira araştırmacı, incelemelerinde sadece arkeolojik yöntemle dayanmış, bu açıdan çalışması da kıssalarla ilgili tarihsel olayların tümüyle inkâr edilmesi ve bu olaylara şüpheyile yaklaşılmaması bağlamında ortaya konan söylemin bir parçası hâline gelmiştir.

Sonuç olarak, önceki çalışmalarda ortaya konan incelemeler ışığında şu husus açıkça ortaya çıkmaktadır: Mevcut çalışmalar, benim çalışmamla kesişen bazı konuları ve alt başlıkları ele almış olsa da hiçbirisi meseleyi bütüncül ve kapsamlı bir tarihsel perspektifle, tarihsel yöntem çerçevesinde yer alan tüm verileri ve unsurları dikkate alarak incelememiştir. Bu durum, büyük bir boşluk meydana getirmiş ve bazı Oryantalist araştırmalara ve benzeri çalışmalara, dinî metinlerin tarihîliğini sorgulamak adına bir kapı aralamıştır. Bu da metinlerin gerçekliğini sadece arkeolojik bilime havale eden bir yaklaşımın önünü açmış; arkeoloji sahasında uzman olmayan birçok kişi, dinî kıssaların gerçekliğini sorgulamaya yönelmiştir.

Bu şüpheciliğin öncülüğünü yapan araştırmacıların çoğu, arkeoloji sahasında uzman olmayan tarihçilerdir. Bu bağlamda çalışmamız, Kur’an’daki kıssalarda tarihsel yöntemi esas alarak, dinî anlatılardaki tarihî boşluğunu doldurmayı ve tarihsel yöntemin sunduğu tüm imkânlar ve araçlarla bu sahadaki bilgi eksikliğini telafi etmeyi amaçlamaktadır.

1.6. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma, Kur’an-ı Kerîm’de yer alan kıssaların, olayların ve tarihî vakaların incelenmesinde tarihsel yöntemin bilimsel araştırma araçlarını uygulamayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, dinî olayların tarihîliğini analiz etmek, tarihsel veriler ışığında arkeoloji biliminin sunduğu kalıntılardan istifade etmek ve bu bilimin ne ölçüde bilimsel bir dayanak oluşturabileceğini irdelemek suretiyle, söz konusu kıssaların tarihîliğinin incelenmesine yeterli bir zemin sunup sunmadığını ortaya koymak amaçlanmıştır.

Araştırma, mukayeseli tarihî yöntemden de yararlanmayı hedeflemekte; Tevrat ile Kur’an-ı Kerîm’de yer alan bazı kıssalar arasında mukayeseler yaparak, Hz. Musa’dan (a.s.) sonra

Tevrat yazarlarının metne dâhil ettikleri tutarsızlıklar ile Kur'an'ın bu tarihî anlatıları nasıl ele aldığına ortaya koymaya çalışmaktadır.

Çalışma aynı zamanda Kur'an kıssalarından tarihsel muhteva çıkarmayı, yani tarihsel yöntem ışığında Kur'an'daki anlatılardan tarih inşa etmeyi de amaçlamaktadır. Bu çalışmada, araştırma probleminin tabiatına uygun olarak esas itibariyle tarihsel yönetime dayanarak bu yöntemi çalışmanın amacına hizmet edecek şekilde kullandım:

- I. Tasvir Edici Tarihsel Yöntem: Kur'an-ı Kerîm'de geçen tarihî olayların tasvir edilmesi yoluyla uygulanmıştır.
- II. Eleştirel ve Mukayeseli Tarihsel Yöntem: Bu yöntem, Kur'an'daki dinî kıssalarda yer alan tarihî olayların Tevrat'taki anlatımlarla mukayeseli olarak incelenmesi; tarihî tutarsızlıkların ortaya konulması ve bu tutarsızlıkların araştırmacıların dinî kıssaların tarihîliğini sorgulamalarına nasıl zemin hazırladığına dair analizler yapılması yoluyla tatbik edilmiştir.
- III. Analitik Yöntem: Kur'an'daki kıssalara ait tarihî olayların tahliline dayanmakta olup; bu olaylarla alakalı yazılı ve sözlü belgeler, kitabeler, arkeolojik kalıntılar ve sözlü rivayetler gibi tüm unsurların analiziyle gerçekleştirilmiştir.

1.7. Çalışmanın Planı

Giriş: Çalışmanın Sorunları, Amaçları, Önemi, Kapsamı ve Sınırları, Önceki Çalışmalar, Yöntem ve Takip Edilen prosedürler, Çalışma Planı.

Birinci Bölüm: Müslümanlar ve Batılılara Göre Dini Tarihî Rivayetlerin İncelenmesinde Tarihsel Yöntem

Dinî Rivayetlerin İncelenmesinde Tarihsel Yöntem

Müslümanlarda Dinî Rivayetleri Eleştirel İncelemede Tarihsel Metodoloji

Batıda Dinî-Tarihî Rivayetleri Eleştirel İncelemede Tarihsel Metodoloji

Kutsal Kitap Rivayetleri Eleştirisinin Kur'an Rivayetlerinin İncelenmesine Etkisi

İkinci Bölüm: Dinî Kıssalarda Arkeolojik Araştırma

Arkeolojik Araştırma Metodolojisi ve Tedvin Yapısı

Arkeolojik delilleri, Tevrat'ın tarihsel anlatımlarındaki rivayetlerden farklı yorumlayan

Dini anlatı ile mitolojik anlatı arasındaki sınırlar ve arkeolojik belgeleme ilişkisi

Üçüncü Bölüm: Kur'an Kıssalarının Mezopotamya Kalıntıları Işığında Belgelendirilmesinde Bilimsel Kriterler

Arkeolojik Belgelendirmenin Bilimsel Temelleri

Kur'an Kıssalarının Belgelendirilmesinde Bilimsel Kriterler

Mezopotamya Kalıntıları Işığında Kur'an Kıssalarının Arkeolojik Belgelendirilmesi

Sonuç

Genel Değerlendirme ve Çalışmanın Katkıları\ Kaynakça ve Müracaat Edilen Eserl



2. MÜSLÜMLAR VE BATI'DA DİNİ-TARİHİ RİVAYETLERİN İNCELENMESİNDE TARİHSEL YÖNTEM

Bu bölümde çalışma, Batılı tarihî eleştiri âlimleri nezdinde tarihsel yöntemin bir tarihî eleştiri aracı olarak ortaya çıkışını, bu yöntemin Kutsal Kitab'ı ve genel olarak dini-tarihî metinleri eleştirmede kullandığı enstrümanları ve buna bağlı olarak bu metinlerin mâruz kaldığı sonuçları tarihsel-eleştirel bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda söz konusu yöntemin doğduğu çevreler, ortaya çıkış gerekçeleri ve yardım aldığı diğer disiplinler ele alınacak; böylelikle bütünlüklü bir eleştiri yapabilme imkânı sağlayan unsurlar ve sınırlandırmalar değerlendirilecektir. Bu yöntemin gelişim sürecinde karşılaşılan handikaplar ve eksiklikler üzerinde durularak, ortaya koyduğu sonuçların geçerliliği de irdelenecektir.

Ayrıca, bu disiplinin Batı'da gerçekten temellendirilip temellendirilmediği ve orada tam anlamıyla olgunlaşıp olgunlaşmadığı da araştırılmalıdır. Bu durum, "Tevrat ve İncil" üzerine İslami eleştirel mirasa geri dönmeyi; İslam âlimlerinin kutsal kitaplar üzerinde yürüttükleri tarihî eleştiri çalışmalarında tarihsel yöntemin enstrüman ve esaslarını ne ölçüde kullandıklarını ortaya koymayı; Kur'an'daki tarihî anlatıların, muadilleri olan Tevrat ve İncil rivayetlerinden gerçek anlamda ne derece etkilendiğini irdelemeyi; ayrıca Kur'an-ı Kerim'in, Tevrat ve İncil'de yer alan önceki kıssaları farklı bir üslup ve formda yeniden aktarırken bu anlatılarla alakalı bir tutum sergileyip sergilemediğini tespit etmeyi gerekli kılmaktadır.

Tarihsel yöntem, öteki disiplinlerden bağımsız işlemez; çünkü bu bilimler olmadan dinî olguların bütüncül bir değerlendirmesi yapılamaz. Zira bu bütüncül ilişki, dinî-tarihî rivayetlerin anlaşılmasını mümkün kılar. Her bir disiplin, dini rivayetleri eleştirmede tarihsel yöneme katkıda bulunur: Dilbilim: Metnin yazıldığı dili anlamadan, belgenin hangi dönemde, hangi coğrafyada ve hangi yazar tarafından kaleme alındığını belirlemek; metindeki kavramları doğru yorumlamak imkânsızdır.

Paleografi (Yazıbilim): Belgelerde kullanılan el yazısının stiline bakarak, o yazının ait olduğu dönemi ve coğrafyayı tespit etmeye yardımcı olur.

Arkeolojik Materyaller (Kitabeler, sikkeler, mühürler vb.): Parçalı da olsa döneme ait yaşam ve toplumsal yapıyı yansıtan kalıntılar, sahayı ve toplum dokusunu canlı biçimde tasavvur etmeyi sağlar. Sosyoloji: Dinî olgunun toplum içindeki işleyişini ve sosyal dinamiklerini yorumlayarak, toplumun inanç pratiklerini anlamada tarihsel yöneme çerçeve sunar.

Coğrafya: Olayların cereyan ettiği mekânı belirlemek, tarihî anlatıların fizikî ve kültürel bağlamını algılamada hayati rol oynar.

Arkeoloji: Saha araştırmaları sonucu elde edilen kalıntılar, dönemin canlı tanıkları olarak tarihsel çalışmanın istinat noktalarından biridir.

2.1. Dini-Tarihî Rivayetlerin İncelenmesinde Tarihsel Yöntem

Bu alt bölümde çalışma, tarihsel yöntemin tarifini, analiz araçlarını ve dinî anlayışın oluşumundaki rolünü; bu yöntemin temel dayanaklarını oluşturan disiplinleri, ayrıca araştırmacıların tarihsel yöntemin enstrümanlarını ne derece titizlikle kullandıklarını ve bu yöntemin dinî metinleri eleştirmedeki etkisini ele almayı amaçlamaktadır. Özellikle, tarihî eleştiri (veya “tarihî yöntem”) modern dönemde Kutsal Kitab’a yöneltilen eleştirilerin odağı haline gelmiş; bu yaklaşımın Batı’da ortaya çıkış sebepleri, kullandığı enstrümanlar ve ulaştığı sonuçlar detaylı biçimde incelenmiştir. Dolayısıyla İslam dünyasında “Tevrat ve İncil” üzerine yürütölen erken dönem tarihî eleştiri çalışmaları gözden geçirilerek, Müslöman âlimlerin Kutsal Kitap eleştirilerinde tarihsel yöntemin hangi ilkelerini ve unsurlarını benimsedikleri ortaya konacaktır. Aynı şekilde, Batılı tarihçiler nezdinde gelişen tarihsel yöntem ekolleri, doğuş gerekçeleri ve bunların Kutsal Kitap tarih yazıcılığı üzerindeki sonuçları irdelenerek, bu sonuçların Kur’an-ı Kerîm’deki tarihî kıssaların yorumlanmasına nasıl yansıdığı analiz edilecektir.

2.1.1. Giriş

Bu başlık altında çalışma, tarihsel yöntemin tarihsel süreç içindeki ilk tezahürlerine dair kısa bir tarihçe sunar. Burada tarih yazımında metin eleştirisinin ortaya çıkış gerekçeleri; kullanıldığı ortam ve etkilendiğı fıkri eğilimler (örneğin, aydınlanma düşüncesinin tarihi objektiflik vurgusu) ele alınır. Ayrıca, bu yöntemin gelişimine karşı kilise makamlarının ve diğör geleneksel otoritelerin nasıl tepki verdikleri, yaşanan zorluklar ve karşılaşılan direnç vakaları üzerinde durulur.

Her disiplinin kendine özgü bir araştırma metodu olduğı gibi, tarihsel yöntemin de ortaya çıkışı, özgün araştırma sorularını yanıtlayabilme ihtiyacından kaynaklanmıştır. Örneğın, sosyal tarih soruları sosyolojik yöntemle, ekonomik tarih ise analitik-ekonomik yöntemle incelenirken; tarihsel kritik yaklaşımı, metinlerdeki tarihî tutarlılığı ve bağlamı tespit etmek için geliştirilmiştir. Öte yandan, insanlık tarihinin tüm bilgi ve sanat dalları ile çeşitli bilimleri kapsayan “tarih bilimi” uzun bir süre özel bir metoda sahip olmadan varlığını sürdürmüştür. Çünkü tarihî araştırmanın metodu, ele alınan konuların analiz, tahkik, tartışma ve karşılaştırma süreçlerini; bu süreçlerde delil, belge, kaynak ve metin kullanımını içerir.

İbn Haldun'un ifadesiyle "nazara, tahkike ve izaha" dayanan bu yaklaşım aynı zamanda Herder'in belirttiği gibi bir eleştiri ve tahkik disiplini olarak da şekillenmiş; günümüzde "tarihsel yöntem" olarak adlandırılmaktadır. Başka bir tanıma göre ise "tarihsel yöntem" herhangi bir konuya uygulanarak onun aslını⁴ açığa çıkarmayı amaçlayan bir analitik usûl niteliğindedir.

Tarihsel yöntemden kasıt, tarihî olayları belgeler ve arkeolojik kalıntılar aracılığıyla yeniden ortaya çıkarmak, bu olayların seyrini doğrulamak; ardından söz konusu verileri cüzlerine ayırmak ve elde edilen kalıntılar ışığında yeniden yapılandırmaktır.⁵ Bu bağlamda tarihsel yönetime konu olan deliller, orijinalliklerini, güvenilirliklerini ve doğruluklarını tespit etmek gayesiyle titiz bir analiz ve tenkit sürecinden geçirilir.⁶

Öte yandan İslâmî terimde "usûl" (metod) kavramı, Tehânevî'ye göre bir başkasını elde etmeye yarayan araçları ifade eder ve bu araçların işlevi, nasıl kullanıldıklarına bağlıdır.⁷

Bu doğrultuda tarihsel yöntemin işlevi, geçmişe nüfuz etmek; tarihî olayları gün yüzüne çıkarmak, üzerinde düşünmek ve geçirdikleri değişimleri tespit etmektir. Bunu gerçekleştirmek için tarihî anlatıyı analiz ve eleştiri süreçlerinden geçiren metodolojik kurallara ihtiyaç vardır. Böylece tarihsel yöntem, tarih araştırmacısının gerçek tarihî hakikate ulaşmasını, geçmişî bütün olayları, yönleri ve yaşandığı yer-zaman bağlamıyla birlikte yeniden inşa etmesini temin eden yöntem ve teknikler bütünüdür.⁸

Tarihsel yöntemin ortaya çıkışı yalnızca dinle sınırlı kalmamıştır; bu yöntem, farklı tarihî konuları ve birçok bilim dalını incelemek için de kullanılan bir disiplindir. Bununla birlikte, Batı'nın önde gelen âlimleri, kutsal kitapları araştırırken tarihsel yöntemden yararlanma fikrini savunmuşlardır. Kutsal Kitap'ın tarihî rivayetlerini tarihsel eleştiriye tabi tutma düşüncesi, Batılı bilginlerin ilk ilgi alanlarından birini oluşturmuş; bu sayede tarihsel yöntem, dinî metinlerin tarihsel anlatılarını incelemede "belgeler" ve "rivayetler"i -doğru ya da yanlış- birincil veya ikincil kaynak olarak kullanmak suretiyle kendine has bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşımın amacı, tarihi yeniden inşa etmek adına maddi delilleri,

⁴ İsmail Samii, *İlmü't-tarih: Dırasetün fi'l-menahic ve'l-mesadır* (Merkezü'l-Küttabi'l-Akademi, 2016), s. 26-28.

⁵ Ferid el-Ensari, *Ebcediyatü'l-bahs fi'l-ulumi's-şer'iyye* (Darul-Beyza: el-Furkan, 1997), s. 8.

⁶ Ahmet Bedir, *Usulül-bahsil-ilmi ve menahicühu*, s. 250.

⁷ Muhammed Ali Tahanevi, *Mevsuatü keşşafü ıstılahatü'l-fünun ve'l-ulum*, çev. Abdullah el-Halidi (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), I/ s. 6.

⁸ Reza Vehid Dividri, *el-Bahsü'l-ilmi esasiyatühu'n-nazariye ve mümaresetühu'l-ilmiye* (Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2000), s. 151.

arkeolojik kalıntıları, kazı verilerini ve toplumun kültürel mirasını sorgulayarak; bu malzemeler üzerinden olay ve olguların gerçek yüzünü ortaya çıkarmaktır.⁹

Tarihî yöntem, tarihî verilerin incelenmesinde, bu verilerin düzenlenmesi ve yönlendirilmesinde önemli bir adım teşkil eder. Bu yöntem, elde edilen sonuçların doğruluğunu değerlendirme imkânı sunar. Bu sebeple, tarihî yöntemin rolü, özellikle Kur'an-ı Kerim'de yer alan tarihî haberlerin incelenmesinde, İslamî tarih çalışmalarında erken dönemlerden itibaren belirginleşmiştir.

Kur'an'da yer alan tarihî olayların büyük bir kısmı, Yahudi ve Hristiyan topluluklara ait haberleri içerir. Bu olayları açıklamak isteyen bazı tefsir ve tarih âlimleri, Tevrat ve İncil'e başvurarak bu olaylar hakkında cevaplar aramışlardır. Ancak, Kur'an-ı Kerim'in Yahudi ve Hristiyanların kutsal metinlerinde tahrifat yaptığını belirtmesi, bu haberlerin mutlak doğruluğuna şüpheyi yaklaşılmamasını gerektirmiştir.

Bu durum, Müslüman âlimlerin tarihî olayları incelerken dikkatli bir şekilde araştırma, inceleme ve eleştiri yapmalarını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda tarihî yöntemin tüm enstrümanlarını kullanarak dinî-tarihî rivayetleri eleştirel bir bakış açısıyla yorumlamışlardır.

Tarihî yöntem, tarihî verilerin sistematik bir şekilde incelenmesini temin eden kurallar ve düzenlemelerle bir konu hâline gelebilir. Bu bağlamda tarihî yönteme dair çeşitli yazılar ortaya çıkmıştır; bunlar arasında Lucian, İbn Haldun, Jean Bodin, Mabillon, Fustel de Coulanges ve Leopold von Ranke'nin eserleri bulunmaktadır. Ancak, bu sahadaki akademik yazım, Alman tarihçi Ernst Bernheim'in katkılarıyla daha sistematik bir hâl almıştır.¹⁰

Tarihin derinliklerinde saklı kalmış bu kalıntılar ve tarihî haberler, hâlâ birçok sır ve bilinmeyeni barındırmaktadır. Bu sebeple, yazıtlar, kitabeler, arkeolojik kalıntılar ve tarihî rivayetler gibi izleri inceleyen, bunların sırlarını ve gizemlerini açığa çıkaran bir yöntem ihtiyacı duyulmaktadır.¹¹ Tarihî yöntem, araştırmacıyı tarihî gerçeklere ulaşmada kullanacağı doğru yola sevk eder. Aynı zamanda bu yöntem, araştırmacının tarihî hakikate ulaşabilmesi için bilimsel bir yol izlemesini zorunlu kılan bir zihnî düzen biçimi sunar.¹² Bilimin ilerlemesinin ve gelişmesinin gerekliliklerinden biri de araştırmacının tarihî olayların dağınık parçalarını bir araya getirerek onları analiz etmesini, aralarındaki ilişkileri ve bağları ortaya

⁹ Hamdi Abdullah eş-Şerkavi, *İlmü mukareneti'l-edyan fi't-türa ve'l-fikri'l-İslami -minhacen ve kadaya-* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2017), s. 287.

¹⁰ Samii, *İlmü't-tarih: Dıraşetün fi'l-menahic ve'l-mesadır*, s. 26-28.

¹¹ Hasan Osman Menhecüt-tarihi, s. 21.

¹² Muhammed Mihran Beyyumi, *et-Tarih vet-te'rih*, s. 170.

koymasını sağlayacak doğru bir yolda yürümesidir. Bilimsel yöntemlerin geride kalması, bilimsel gelişmelerin de geride kalmasına sebep olur. Daha açık bir ifadeyle, belirli ve net yöntemlerin bulunmayışı, her araştırmacının belirsiz bir yolda ilerlemesine neden olur.¹³

Tarihî yöntemin ortaya çıkışı, Kitab-ı Mukaddes'in (Eski ve Yeni Ahit) dinî tarihî anlatımına karşı bir devrim niteliği taşımıştır. Bu kutsal kitaplar, uzun yıllar boyunca din adamları tarafından korunmuş, kutsallık atfedilerek eleştiriden uzak tutulmuştur. Ancak kilise egemenliğinin sona ermesiyle birlikte, bu metinlerin kutsallığı kaldırılmış, diğer tarihî metinler gibi incelenabilir hâle getirilmiş ve Batılı modern bilim insanları tarafından "tarihî yöntem" adı altında eleştirel incelemeye tabi tutulmuştur.

Diğer yandan, İslam âlimleri arasında ortaya çıkan eleştiri kültürü ve onların dinî eleştirideki yöntem çeşitliliği ve kapsayıcılığı, Batılı tarihçilerin tarihî yöntemi geliştirmelerine zemin hazırlamıştır. Müslüman âlimlerin geçmiş milletlerin insanlık tarihine dair meseleleri ele almaktan geri durmadıkları açıktır. Bu konu Kur'an-ı Kerim'de geniş bir şekilde yer almıştır. Kur'an'daki tarihî anlatımlar, genel olarak geçmiş ümmetlerin olaylarına ve özellikle de dinlerini tahrif eden Yahudi ve Hristiyanlara dikkat çekmiştir.¹⁴ Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim şöyle buyurmaktadır: “Hâlâ Kur'an'ı gereği gibi düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkası tarafından olsaydı, onda elbette birçok çelişki bulurlardı.” (Nisâ, 4/82) Burada geçen “tedebbür” kelimesi; düşünme, inceleme, araştırma ve tefekkür anlamındadır. Tedebbür, düşünmenin en yüksek mertebesi olarak değerlendirilir ve dinî tarihî rivayetlerdeki olaylara da uygulanabilir. Böylece bu rivayetlerin doğruluğu tespit edilir ve aralarındaki irtibat ortaya çıkarılır. Bu, Tevrat ve İncil gibi geçmiş kutsal metinlerin aksine bir yöntemdir. Zira bu kitaplar tarihî ve itikadî açıdan çelişkiler içermektedir. Bu nedenle Müslüman âlimlerin ilk olarak incelediği metinler, Kur'an-ı Kerim'in Yahudi ve Hristiyan din adamlarının Tevrat ve İncil'deki tahrifatlarını bildirmesi doğrultusunda bu iki kitaptır. Kur'an, bu kitapların bazı bölümlerinin kabul edilebilir, bazılarının ise reddedilebilir olduğunu ifade eder. Müslüman âlimler de bu kitaplara saygı duymakla birlikte, hakikati ortaya koymak için eleştirel bir yöntem izlemişlerdir.¹⁵

¹³ Ahmet Nevfel, Menhaicül-bahs vet-telif fi-kıssasil-Kur'ani, s. 10.

¹⁴ Muhammed Halife Hasan, Alakatü'l-İslam bi'l-Yehud (Darü's-Sakafe, 1986), s. 7.

¹⁵ Abdülkerim Balil, el-Mefahimü'l-miftahiye nazariyetü'l-ma'rife fi'l-Kur'ani'l-Kerim (Virjinya: el-Mahedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslami, 1436), s. 272.

Haberin doğruluğunu araştırmak, Kur'an'a göre de zorunludur. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Ey iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber getirirse, onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa zarar verirsiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.” (Hucurât, 49/6) Bu ayet, fasıkın getirdiği haberin araştırılması, izlenmesi ve doğrulanmasının gerekliliğine işaret eder. Müslüman tarihçiler ise yalnızca metinleri eleştirmekle kalmamış; tarihî eleştiriye dair kuramsal esaslar da ortaya koymuş, bu esasları uygulamış ve metinlere dönerek bu uygulamaları geliştirmişlerdir.¹⁶ Dinlerin tarihsel olarak incelenmesi uzun zaman boyunca büyük bir dirençle karşılaşmıştır. Zira ateist akımlar ve benzer anlayışlar, dinleri tarihî kökenlerini araştırmak amacıyla değil, aksine onların geçersizliğini ve mitolojik doğasını ispatlamak için ele almıştır. Bu yaklaşım ise din adamları tarafından reddedilmiştir. Çünkü bu araştırmalar tüm dinleri aynı kategoriye koymakta ve Eski Ahit'te elde edilen tarihî sonuçların Kur'an için de geçerli olabileceğini varsaymaktadır. İşte bu, Batılı araştırmacıların dinlerin tarihî incelenmesi sürecinde karşılaştıkları en büyük sorunlardan biridir.¹⁷

Oysa İslami araştırmalar, metne tamamen tarafsız ve güvenilir bir şekilde yaklaşmış ve sadece söz konusu din mensupları tarafından kabul gören kutsal metinleri incelemeyi hedeflemiştir. Ancak bazı seküler ya da kendini dinden uzak gören kişiler, yanlış tarihî sonuçları benimseyerek Kur'an'ın tarihî incelenmesine de bu hatalı yöntemleri uygulamışlardır. Bu çalışmalar, Tevrat ve İncil'in tarihî analizlerinden türemiştir ve Kur'an'a tarafsız bir yaklaşımla bakmadıkları için güvenilirliğini yitirmiştir.¹⁸

Bu durum, bilimsel araştırmaların hangi alanda yapılırsa yapılsın iman esaslarına bağlı olan bireylerin bakış açısıyla uzlaşmasının zorlaşmasına sebep olmuştur. Bazı kişiler için bu uzlaştırma yalnızca zor değil, imkânsız görünürken, bazıları ise ispatlanabilir hakikatlerle ispatlanması mümkün olmayan hakikatleri uzlaştırma çabasına girmiştir.¹⁹

¹⁶ Halil Said Abdülkadir, Menhecü'l-bahsi't-tarihi (Bağdat: Vizaretü't-Ta'limi'l-Âli'l-Iraki, ts.), s. 107.

¹⁷ İdris Naima, “Menhecü'n-nakdi't-tarihi fi'l-ğarbi ve tatbikatühu ale'n-nassi'd-dini”, Cem'iyetü'l-Felsefiyeti'l-Mısriye, (2016), s. 69-183.

¹⁸ Noldeke, Tarihu'l-Kur'an, s. 16.

¹⁹ İdris Naima, “Menhecü'n-nakdi't-tarihi fi'l-ğarbi ve tatbikatühu ale'n-nassi'd-dini”, Cem'iyetü'l-Felsefiyeti'l-Mısriye, (2016), s. 69-183.

2.1.2. Tarihsel Yöntemin Önemi ve Dinî Rivayetlerin İncelenmesindeki Etkisi

Tarihî bilgi, doğası gereği parçalı bir bilgidir; geçmişe dair tam ve eksiksiz bir bilgi edinmek, mevcut kaynakların azlığı ve çoğunun tahrip, değiştirme veya tahrife uğraması nedeniyle mümkün değildir. Joe Chalk'ın tarihî bilgiye dair tespitlerini aktaran Van Dalen'in ifadesiyle: "Geçmişe şahitlik edenler sadece bir bölümünü hatırlar, hatırladıklarının sadece bir kısmını kaydederler; kayda geçen bir bölümü yok olur, araştırmacılar kaydedilen bilgilerin bir bölümünün doğruluğunu ortaya çıkarır, doğruluğunu anladıkları kısmı bir kenara ayırır ve anladıklarının ancak bir kısmını aktarırlar; böylece tarihî bilgi hep parçalı (eksik) kalır."²⁰

Bundan dolayı tarihsel yöntemin önemi, onu herhangi bir konu veya materyale uygulayarak gerçeği ortaya çıkarabilme kapasitesinde yatar. Tarihsel yöntem; hukuk, ilahiyat, felsefe, edebiyat, sosyal bilimler gibi pek çok alanda değerini gösterir. Tarihçi, çalışmalarında geçmişten kalan delilleri inceleyerek, tarihsel yöntemi bu veriler üzerinde uygular; doğruluğu teyit edilebilen tüm bilgileri bir araya getirir ve bunları sistematik biçimde değerlendirme imkânı bulur.²¹

Tarihçi, geçmişte yaşamış kişiliklerin ve kaybolmuş mekânların tasvirini yapabilmek, geçmiş olaylara ilişkin hikâyeleri ve eski görüşleri ortaya koyabilmek için, tarihsel yöntemi kullanarak geçmişe ait kayıtları titizlikle inceler ve çözümler. Bu yöntem; tarihî olaylar ve vakalar temel alınarak geçmişin kavramsal olarak yeniden inşa edilmesini sağlar ve mümkün olduğu kadar hakikate yakın bir tablo sunmayı amaçlar. Geçmişin "gerçek" bir olgu olduğu kabul edilirse, tarihsel yöntemin uygulama sınırları; hangi tür kaynak ve kayıtların kullanılabileceğini de belirlemiş olur.²²

Tarihsel yöntemin önemi, temel kaynakların incelenmesinde belirginleşir. Bu yöntem, söz konusu kaynakların hem iç hem de dış yapılarının analizini gerçekleştirerek, metinlerin müelliflerine aidiyet derecesini ortaya koymayı amaçlar. Ayrıca, bu metinlerin ortaya çıktıkları bağlamla -dinî, kültürel, toplumsal ya da siyasî olsun- olan ilişkilerini, kullanılan bilimsel araştırma araçları vasıtasıyla çözümlemeye çalışır.²³

Sufyân es-Sevrî'nin "Râvîler yalan söylemeye başladığında biz de onlara karşı tarihi kullandık" sözü, muhaddis âlimlerin rivayetlerin doğruluğunu tespit etmek için tarih bilgisini nasıl kullandıklarını açıkça ortaya koyar. Benzer şekilde, Hassân bin Zeyd'in "Yalancılarla

²⁰ Ammar Buhuş-Muhammed Mahmut ez-Zebinat, Menahicü'l-bahsi'l-ilmi ve turuku i'dadi'l-buhus (Cezayir: Divanü'l-Matbuatü'l-Cami'ye, 2007), s. 103-106.

²¹ Louis R. Gottschalk, Keyfe nefhemü't-tarih, çev. Aide Süleyman Ârif (Darü'l-Küttabi'l-Arabi, ts.), s. 43-65.

²² Louis R. Gottschalk, Keyfe nefhemü't-tarih, çev. Aide Süleyman Ârif (Darü'l-Küttabi'l-Arabi, ts.), s. 43-65.

²³ Ahmet Muhammed Câd, el-Menhecüt-tarihi fi-dıraseti-din, ts., s. 1.

mücadelede tarihten daha etkili bir şey olmadı; şeyhe 'Hangi yıl doğdun?' diye sorarız. Doğum tarihini söylediğinde, onun doğru mu yalan mı söylediğini anlarız" demiştir.²⁴

Müslüman tarihçi İbn Haldun, ünlü eseri "Mukaddime"de, tarihî haberlerin doğruluğunu sorgulamanın ve eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmenin önemini vurgulamıştır. Bazı âlimlerin, aktarılan bilgileri sorgulamadan kabul etmelerini tenkit etmiş ve bu yaklaşımın tarihî hakikate zarar verdiğini belirtmiştir. Bilhassa, Musa'nın İsrailoğulları ile Mısır'dan çıkışı esnasında ordusunun sayısı ile ilgili rivayetlerdeki mübalağalara dikkat çekmiştir. Bu tür anlatımların, akıl ve mantık süzgecinden geçirilmeden kabul edilmesinin, tarihî olayların anlaşılmasını zorlaştırdığını ifade etmiştir. İbn Haldun'a göre, tarihî bilgilerin güvenilirliği için sadece anlatılanları nakletmek yeterli değildir; bu bilgilerin doğruluğu, mantıksal ve sosyolojik analizlerle desteklenmelidir. Bu yaklaşım, onun tarihî olaylara eleştirel ve analitik bir bakış açısıyla yaklaştığının bir göstergesidir.²⁵

Bu nedenle, tüm sahalardaki araştırmacıların tarihsel yöneme başvurmaksızın çalışmaları mümkün değildir; zira tarihsel yöntem, yalnızca belirli bir disipline has olmayıp tüm bilimlerin incelenmesinde rol oynamaktadır. Din ise hem geçmişte hem de günümüzde bu yöntemin en yoğun şekilde uygulandığı sahalardan biridir. Bunun başlıca sebebi, dinin insanlık tarihinde -toplumsal, siyasal ve ekonomik yönleriyle- büyük bir rol oynamasıdır.

Bu önemin bir yansıması olarak, kutsal metinlerin yazarına dair yapılan araştırmalar öne çıkmaktadır. Zira herhangi bir kitabı incelemek, aslında onun yazarıyla karşı karşıya gelmek gibidir. Peki ya yazar meçhulse veya hiç yoksa? İşte bu durum, Eski Ahit'in başına gelen şeydir. Nitekim Richard Elliott Friedman, "*Toranın Yazarı Kimdir?*" adlı eserinde bu hususa temas etmiş ve şöyle demiştir: "Eski Ahit'in müellifi hakkında yeterli bilginin bulunmaması gerçekten şaşırtıcıdır. Bu tür bilgiler olmaksızın, muhteva zaman zaman anlaşılammaktadır. Dolayısıyla, Eski Ahit'teki kıssaların yazarının milattan önce sekizinci yüzyılda mı yoksa beşinci yüzyılda mı yaşadığını bilmemiz gerekir. Eğer yazar olaya tanıklık etmemişse, o hikâyeyi nasıl tasvir edebilir?"²⁶

Bu bağlamda tarihsel yöntemin bir olayı incelemede temel önceliklerinden biri, hikâyenin kökenini araştırmaktır. Gerçi bu yaklaşım, İslam âlimleri nezdinde "isnâd" (rivayet zinciri) adıyla biliniyordu; burada amaç, hikâyenin kaynağını, müellifini ve onu aktaran ravileri tespit ederek doğruluğunu temin etmektir.

²⁴ Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavi, el-İ'lanü bi't-tevbih limen zemmi't-tarih (Riyad: Daru's-sami'i, 2017), s. 97.

²⁵ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, el-Mukaddime (Dimaşk: Daru Ya'rib, 2004), I/ s. 90.

²⁶ Rechard Freedman, Men ketebe et-Tevrat, çev. Amr Zekeriya (Darü'l-Beyan, 2003), s. 16.

Tarihsel yöntem, dinî metinlerin tarihsel bağlamda incelenmesine önemli katkılar sağlamış olsa da bilhassa Batılı araştırmacılar tarafından 9. yüzyıldan itibaren geliştirilen bu yöntemin bazı menfî yönleri de vardır. Bu menfilik ve yöntemsel sorunların başlıca tezahürü, dinin insan hayatındaki toplumsal rolünü dışlayıcı bir yaklaşıma yönelmeleridir.

Bu durum, her ne kadar kutsal kitabın tarihsel bağlamda incelenmesinde önemli müsbet sonuçlar doğurmuş olsa da tarihsel yöntemin ulaştığı sonuçlarda kimi zaman objektifliğin kaybolmasına yol açmıştır. Zira tarihsel incelemelerin odak noktası hâline gelen Kitâb-ı Mukaddes, yoğun ilgi ve çalışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda tarihsel yöntemin dine dair çalışmalardaki etkisi, özellikle Eski ve Yeni Ahit'in tarihsel güvenilirliğine yöneltelen eleştiriler üzerinden kendini göstermiştir. Tarihsel araştırmaların bir sonucu olarak, Eski Ahit'in metinleri artık dinî ve teolojik otoriteler katında bile şüpheyeye açık hale gelmiştir. Oysa bu kurumlar, uzun yıllar boyunca tarihi olaylara kutsiyet atfederek onları şüpheden uzak tutmaya ve bilimsel sorgulamanın erişemeyeceği bir saha olarak muhafaza etmeye çalışmışlardı.²⁷

2.1.3. Tarihsel Yöntemin Dinî Rivayetlerin İncelenmesinde Diğer Bilimlerle İlişkisi

Tarihsel yöntem biliminin diğer bilişsel disiplinlerle kurduğu ilişki, onu müstakil olarak ele almayı imkânsız hâle getirmiştir. Zira tarih, kendisine bağlı olan başka bilim dallarına başvurmadan tek başına incelenemez. Bir toplumun tarihini araştırmak, o toplumun dilini bilmeden, kültürünü tanımadan, sosyal, dinî, siyâsî ve iktisadî yapısını analiz etmeden mümkün değildir. Bu da ancak, o toplumdaki geriye kalan yazıtlar, el yazmaları, sikkeler ve benzeri arkeolojik kalıntıların incelenmesiyle olur. Bu sebeple, beşerî ve sosyal bilimler tarih biliminin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş; tarihsel olayların bütüncül biçimde anlaşılabilmesi için bu disiplinlerle birlikte değerlendirilmesi zorunlu olmuştur.

Tarihsel yöntemi destekleyen bilim dallarının incelenmesi, basit bir tamamlayıcı unsurdan ibaret olmayıp; tarihsel yöntemin kavranması ve tarihsel rivayetlerin yorumlanıp doğrulanması açısından zorunlu bir gerekliliktir. Bu bağlamda dinî hikâyelerin tarihsel açıdan değerlendirilmesi de bu yardımcı bilimlerin ne ölçüde kullanıldığı ve tarihsel araştırma yönteminin araçlarının ne derece uygulandığı oranda anlam kazanır.

İslam düşünce geleneğinde bu tür bilimler "ulûm'ül-muvassıla" (ulaştırıcı/yardımcı ilimler) olarak adlandırılmıştır. Geçmişte yaşanmış olayların incelenmesinde en fazla başvuru

²⁷ el-Hac Tahir Zekiye, el-Masura bidayeti't-tarihi'n-nakdi lil-Ahdil-Kadim münzü'l-karni 5 miladi (Camiatü'l-Cezair, ts.), s. 3.

yardımcı bilimler arasında ise dilbilim, arkeoloji, el yazmaları (nüshacılık), nümizmatik (sikke bilimi), sosyoloji ve coğrafya yer almaktadır.²⁸

2.1.4. Dil Bilimi (Filoloji)

Dil bilimi, tarihi anlamada en önde gelen yardımcı bilim dallarından biridir. Araştırmacı, belirli bir olayı ya da herhangi bir dini incelemek istediğinde bu sahada yeterli donanımına sahip olmalıdır. Bilhassa incelenen toplumun ya da çevrenin diline iyi derecede hâkim olması gerekmektedir. Çünkü tarihsel araştırmalarda esas olarak özgün dilin kullanılması zorunludur. Çeviri metinler, tarihçinin tam anlamıyla kavrayış geliştirmesi açısından çoğu zaman yetersiz kalmakta; bu da orijinal dildeki kaynaklara başvurmaya tarihsel analiz için vazgeçilmez kılmaktadır.²⁹

Çünkü çeviri, araştırmacının derinlemesine analiz ihtiyacını karşılamaktan uzaktır; zira çeviri metinlerde, kelimelerin orijinal anlamlarında sapmalar meydana gelmekte, bunların ifade ettiği kültürel bağlam ve toplumsal gerçeklikler bozulabilmektedir. Bu da kelimenin anlamında farklı ve hatalı yorumlara yol açmakta, dolayısıyla araştırmacının ulaştığı sonuçların yanlış ve yetersiz olmasına sebep olmaktadır.³⁰

Tarihsel yöntem dili, sözlü değil yazılı biçimiyle ele alır; çünkü kaybolmuş sözlü dilin tespiti mümkün değildir. Yazıya geçirilmiş dil, sözlü biçiminden belirgin biçimde farklıdır. Bu farklılık, yazının üretildiği dönemdeki telaffuzla, metnin keşfedildiği dönemdeki telaffuz arasındaki ayırmadan kaynaklanır. Üstelik bazı diller bütünüyle yok olmuş, geride yalnızca yazılı örnekleri kalmıştır ki; bu durumda o dilin tam anlamıyla anlaşılması da mümkün olmamaktadır.³¹

Dil bilimi disiplini, insanın konuşma yetisine dair tüm yönleri -ister tarih öncesi dönemlere, isterse tarih sonrası dönemlere ait olsun -kapsamaktadır. Bu nedenle araştırmacı, yalnızca dilin doğru kabul edilen dönemlerini değil; tüm dil türlerini, ağızları ve diğer ifade biçimlerini de incelemelidir. Zira zaman ve mekân açısından kendisinden uzak olan dilsel ifadelere doğrudan ulaşması mümkün olmayan bir araştırmacı, yazılı metinler üzerinden çalışmak zorundadır. Dil biliminin kapsamı ise, bilinen tüm dillerin tarihsel bir tasvirini sunmayı; dil

²⁸ Hasan Osman, s. 25.

²⁹ Abdülvahit Zenun Taha, Usulü'l-bahsi't-tarihi (Darü'l-Medarisi'l-İslamiye, 2004), s. 43.

³⁰ Nasırüddin Saiduni, Esasiyatü menheciiyeti't-tarih (Cezayir: Darü'l-Kasaba, 2000), s. 19-22.

³¹ Halime Ahmet Amayire, el-İtticahatü'n-nahviye lede'l-kudema -Dırsatün tahliliye fi-dav'il-menahicil-muasıra- (Amman: Daru Vail, ts.), s. 32.

ailelerinin ortaya çıkış süreçlerini izleyerek bunları çözümlemeyi ve yeniden yapılandırmayı; nihayetinde ise her bir dil ailesinin kökenindeki ana dile ulaşmayı hedeflemektedir.³²

Bu noktada Batılı tarihçi Charles Guignebert Hristiyanlığın inanç sisteminde meydana gelen büyük bir sapmanın, dilsel bir hatadan kaynaklandığına dikkat çeker. Ona göre bu hata, Hz. İsa için kullanılan "Allah'ın kulu" ifadesinin yanlış tercümesiyle ilgilidir. Pavlus, bu ifadenin Grekçeye aktarımında dönemin Helenistik kültüründen etkilenerek, kelimeyi "çocuk" ya da "Tanrı'nın çocuğu" şeklinde çevirmiştir. Oysa bu ifade, "kul" ya da "hizmetkâr" anlamına gelen bir tanımlamadır. Pavlus'un yaptığı bu tercüme hatası, Hristiyanlık inancında köklü bir dönüşüme yol açmış, dinin tevhid esasına dayanan ruhani özünü zedelemiş ve onun yerine, insanlar arasında rasyonel olarak açıklanması güç olan teslis (üçleme) doktrinini yerleştirmiştir.³³

Dil biliminin tarihi, tüm boyutlarıyla ele alındığında insan toplumlarının sosyal ve dilsel yaşamına dair net bir tablo sunabilir. Bu disiplinin işlevi, yalnızca ses, gramer ve morfoloji gibi yapısal unsurların dönüşümünü izlemekle sınırlı değildir; aynı zamanda farklı toplumsal çevrelerdeki dilsel düzeyleri inceleyerek, bu düzeylerin zaman içerisindeki değişimini de analiz eder. Böylece, dilin tarihsel evrimi üzerinden, bir toplumun sosyal yapısı ve kültürel dönüşümü hakkında da önemli veriler elde edilebilir.³⁴

2.1.5. Hat ve Kıraat Bilimi

Tarihsel yöntem ile hat ve kıraat bilimi arasındaki ilişkinin önemi, hat ve kıraat bilimlerinin dinî metinleri daha doğru bir şekilde anlamaya katkı sağlamasında yatmaktadır. Bu bilim dalı, tarihi belgelerin hatlarını ve kıraatlerini analiz ederek, tarihsel yöntemin metinleri doğru zaman ve kültür bağlamına yerleştirmesine imkân tanır. Bu sayede, dinî belgelerin daha kapsamlı ve dengeli bir şekilde değerlendirilmesi mümkün hale gelir.

Bu bilim, yazılı belgelerin ve eski yazıların incelenmesiyle ilgilenir ve tarihsel yöntemin temel ve yardımcı bilimlerinden biri olarak kabul edilir. Hat ve kıraat biliminin birçok dalı bulunmaktadır. Bunlar arasında kaybolmuş dillerin yazı sistemlerinin incelenmesi de yer alır; örneğin, Mezopotamya'daki Sümerce ve onun çivi yazısı, Nil Vadisi'ndeki hiyeroglif yazısı, eski Yunan alfabesi, Roma yazıları ve eski Arap yazıları gibi.³⁵

³² Sharl Junier, el-Mesihîye neş'etüha ve tatavvuruha, çev. Abdülhalim Mahmut (Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, ts.), s. 7-8.

³³ Ferdinand de Suser, İlmü'l-luğati'l-âm, çev. Yuil Yusuf Aziz (Bağdat: Daru Afaki Arabiyye, ts.), s. 24.

³⁴ Mahmut Fehmi Hicazi, Medhal ila ilmi'l-lüğa (Kahire: Darü Kuba, ts.), s. 23-24.

³⁵ Kâmil Haydar, Menhecü'l-bahsi'l-eseri ve't-tarihi (Darü'l-Fikri'l-Lübnani, 1995), s. 144.

Hat bilimi, tarihsel araştırmalarda birçok yönüyle önemli bir yer tutar, nk her bir yazı türü, tarihsel bir dönemi temsil eder ve o dönemin bir şahidi olarak kabul edilir. Aynı dilde yazılmış metinler, farklı yazı stilleriyle kendini göstermiştir; her dönemde, bir önceki dönemden farklı bir yazı tarzı kullanılmıştır. Bu nedenle, bir belgenin yazıldığı zamanı tespit etmek ve doğrulamak için kullanılan yazı türünün tarihsel evrimini incelemek gerekir. Örneğin, Mezopotamya'nın kil tabletlerinde görülen çivi yazısı, Sümer uygarlığının bir simgesi olarak tarih sahnesinde yer almaktadır.³⁶

Eski yazı sistemleri arasında yalnızca kurallarını öğrenerek czlebilen birçok yazı türü bulunmaktadır. Bunlardan biri "Musned" yazısıdır; bu yazı, eski Arap lkelerinde, özellikle Muiniye, Sebiye ve Himyer medeniyetlerinde kullanılmıştır ve Orta ağ'a kadar varlığını srdrmştir. şam l'nde, M ikinci yüzyıla tarihlenen "Lihyan" ve "Semd" yazılarının bulunduğu yazıtlar keşfedilmiştir. Arap yazısı, Lihyanler ve Semdler tarafından Kuzey Arabistan'da kullanılmamıştı. Güney Yemen'de ise bronz levhalar, tapınak duvarları, mermer sütunlar ve mezarlarda Sebe ve Himyer yazılarıyla yazılmış Musned yazısı bulunmuştur. İşlam'ın gelişiyle birlikte Arap yazısı kutsal bir yazı olarak kabul edilmiştir, nk Kur'an-ı Kerim ve hadisler bu alfabe ile yazılmıştır. Arap yazısının Kf tarzı Kfe şehrine dayanmaktadır; ayrıca zamanla gelişen diğer yazı türleri arasında "Osmanlı" yazısı da yer almaktadır.³⁷

Hat bilimi, tarihsel araştırmalarda önemini korumaya devam etmiştir; nk eski ve orta ağ tarihini incelemeye gerekli bir bilim dalıdır. Bu bilim sayesinde, herhangi bir tarihlendirilmemiş belgenin yazıldığı dönemi, yazının biçimi ve özellikleri incelenerek belirlemek mümkündür.³⁸

Bir belgenin yazıldığı yazı türünün tarihini incelemek, araştırmacının belgenin yazıldığı zamanı belirlemesine olanak tanır; nk yazılar zamanla evrimleşir.³⁹ Bu nedenle, tarihsel yöntem, "hat ve kıraat biliminden" ayrılamaz. Bu bilim, araştırmacının metnin yaşını tespit etmesine imkân verir, nk yazı türleri evrimsel süreçlerden geçmiştir. Tarihsel eleştiri de metnin doğruluğunu ve eklemelerden ya da manipülasyonlardan arınmış olup olmadığını anlamaya yardımcı olur; ayrıca metnin şifresini czme konusunda da katkı sağlar.

³⁶ Abdullah Taha Abdullah es-Selmani, Menahicü'l-bahsi't-tarihi (Darü'l-Fikr, 1430), s. 94.

³⁷ Farghali Ali Tsan Haridi, Menahicü'l-bahsi't-tarihi (Kahire: Revabıt Linneşr ve Takniyeti'l-Malumat, 2018), s. 52.

³⁸ Muhammed Avad Hüseyin, Sına'at't-tarih (el-Meclis'l-Vatani, ts.), s. 134.

³⁹ Muhammed Hilavi, ss tahkiku'l-mahtutat (Beyrut: Darü'l-Erkam, 1431), s. 28.

2.1.6. Yazıtlar ve Sikkeler

"Sikke ve yazıt bilimi", eski ve orta çağ tarihinin incelenmesinde önemli ve yardımcı bir bilim dalıdır. Bu bilimin kökenleri, MÖ üçüncü binyıla kadar uzanır. Sikkeler, madeni paralar, mühürler, semboller ve benzeri farklı formlarda çeşitlenmiştir. Boyutları küçük olmasına rağmen, ortaya çıktıkları döneme dair önemli bilgiler taşırlar. Mühürlerin kullanımı, eski zamanlardan beri yaygın olup, bu mühürlerde tanrıların ve kralların figürleri ve sembollerine yer verilmiştir. Bu nedenle, tarihi olayları açıklamada ve tarihlerini belirlemede bu tür materyallere başvurmak son derece önemlidir. Her bir sikke, içerdiği tarihi bilgilerle, o toplumun ekonomik, sosyal ve siyasi koşullarına dair değerli veriler sunabilir.⁴⁰ Orta Çağ'a ait altın mühürler de bulunmuştur.⁴¹ Birçok kral, tanrıların figürlerini ve hükümdarlarının isimlerini sikkelerde resmetmiş ve bu da sikkelerin hangi dönemde basıldığını ve kullanıldığını dönemi belirlemeyi kolaylaştırmıştır.

Kazılar, eski Mezopotamya uygarlığına ait yazıtlar ve sikkelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu uygarlık, mali işlemlerinde değerli metaller, özellikle altın ve gümüş kullanmayı tercih etmiştir. Eski Irak kanunları ve yasaları, bu kullanıma dair pek çok örnek sunmaktadır. Bunlar arasında Sümer kralı (Ur-Nammu) tarafından MÖ 2111-2003 yılları arasında kabul edilen ve Sümer'in en eski yasalarından biri olan "Ur-Nammu Yasası" da yer almaktadır. Bu yasalar arasında bir kısmı üzerinde "İştar Başları" adı verilen bir el figürü bulunan sikkeler de bulunmuştur. Bu durum, eski Irak halklarının, sikke kullanımını ilk keşfedenler olduğunu göstermektedir.⁴²

Araplar, İslam'dan önce de sikke kullanımı ile tanınmışlardır. Arap Yarımadası'nda kurulan bazı krallıklar, sikke ve yazıtlar basmışlardır. Bunlardan örnek olarak, Saba Krallığı ve Nebatiler verilebilir. Sabe sikkeleri, Yunan tarzını benimsemiştir ve en eski sikkeler MÖ dördüncü yüzyıla tarihlenmektedir. Sikkenin bir yüzünde, başında miğfer bulunan "Athena" tanrıçasının başı, etrafında zeytin dalları ile birlikte yer almaktadır. Diğer yüzünde ise, zeytin dalı ve hilal ile birlikte bir baykuş figürü bulunmakta ve sikkede değerini belirleyen Musned yazısıyla yazılmış harfler yer almaktadır.⁴³

⁴⁰ Abdullah es-Selmani, Menahicü'l-bahsi't-tarihi, s. 98.

⁴¹ Osman, Menhecü'l-bahsi't-tarihi, s. 30.

⁴² Nahid Abdürrezzak, el-Meskûkat ve kitabetü't-tarih (Bağdat: Darüş'Şuuni's-Sakafiyetil-Amme, 1988), s. 7-9.

⁴³ Ferecallah Ahmet Yusuf, el-Âyatü'l-Kur'aniye ale'l-meskûkâtil -İslamiye -Dirase mukarene- (Merkezül'-Melik Faysal Lil-Buhus ve'd-Dırasati'l-İslamiye, 1423), s. 17.

İslam dönemindeki sikkeler, Emevi Halifeliği ile birlikte, özellikle Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervan döneminde (65-86 H) basılmaya başlanmıştır. Halife Abdülmelik, ekonomik ve siyasi istikrarın sağlanması için Müslümanlara ait özel bir para birimi olması gerektiğini düşünerek, İslami tarzda Arap paralarının basılmasını emretmiştir. Bu paraların üzerine, "Muhammed Allah'ın elçisidir, hidayet ve doğru dinle gönderilmiştir, o bütün dinler üzerine galip gelecektir" yazısını yazdırmış, paranın ortasında ise "La ilahe illallah, vahdehu la şerike leh" (Allah'tan başka ilah yoktur, O'nun hiçbir ortağı yoktur) kelimesi yer almıştır. Paranın arka yüzünde ise, Kur'an'dan bir ayet olan "Allah, tek O'dur, Samed'dir, doğurmadı" yazısı bulunmaktaydı. İlk Arap İslam parası ise 77. Hicri yılda basılmıştır.⁴⁴

Tarih araştırmalarında sikke incelemeleri ışığında birçok kral, hükümdar ve şehir isminin bilinmediği, tarihçiler tarafından eserlerinde yer verilmediği sıkça keşfedilmiştir.⁴⁵

Sikke, üzerinde taşıdığı yazılar, resimler, yazıtlar ve işaretlerle, o dönemin tarihsel, siyasi, düşünsel ve dini yorumlarını bize sunar.

Bu açıdan, sikkelerin tarihi belgeler olarak incelenmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu sikkelerin karşılaştığı zorluklar, küçük boyutları ve birçok sikkenin tahrip olmuş olmasıdır. Bu durum, üzerinde yazılı olanları okuma ve anlamayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca, birçok şehrin ve bu şehirlerle bağlantılı bazı hükümdar isimlerinin yok olması, hangi döneme ait olduklarını belirlemeyi zorlaştırmış, bu da tarihçilerin yalnızca sınırlı bilgilere dayanarak onları incelemelerine yol açmıştır. Bu durum, modern araştırma yöntemleriyle sikke bilimi alanında keşfedilen bilgilerle uyumsuzdur.⁴⁶

Bununla birlikte, sikkeler hala büyük bir öneme sahip olup, tarihsel yöntemin bu sikkelere başvurmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Sikkeler, tarihsel araştırmalara birçok bilgi sunarak, zaman dilimlerinin belirlenmesine yardımcı olur. Her sikkesinin şeklinin incelenmesi ve basıldığı dönemin belirlenmesi, bu süreci kolaylaştırır. Ayrıca, bu sikkelerin çoğu dini yazıtlar ve figürler taşımaktadır. Bu yazıtlar, eski zamanlara ait mitolojik figürler ve tanrılarla ilgili resimler taşıdığı gibi,⁴⁷

daha yakın zamanlara ait dini semboller de içerebilir. Bu sikkelerin kullanımı, dini fenomenleri anlamada önemli bir araçtır. Ayrıca, bu sikkeler, eksik ve belirsiz bir şekilde ulaşan haber ve belgelerin yorumlanmasında rol oynamaktadır.

⁴⁴ Abdullah es-Selmani, Menahicü'l-bahsi't-tarihi, s. 99.

⁴⁵ Haydar, Menhecü'l-bahsi'l-eseri ve't-tarihi, s. 146.

⁴⁶ Abdürrezzak, el-Meskûkat ve kitabetü't-tarih, s. 5.

⁴⁷ Abdülkadir, Menhecü'l-bahsi't-tarihi, s. 46.

Örneğin, bazı kralların ve halifelerin dönemlerinin belirlenmesi gibi olaylar ve haberler bu şekilde açıklığa kavuşturulmuştur.⁴⁸

2.1.7. Sosyoloji İlmî

Sosyoloji, sosyal olguları anlamada ve insanlık tarihinin gelişim sürecini ortaya koymada önemli ve yardımcı bir bilim dalıdır. Sosyal boyutların incelenmesi, tarihsel olayları anlamada ve açıklamada katkı sağlamaktadır. İbn Haldun, sosyoloji ile tarih arasındaki sıkı ilişkiye ilk kez dikkat çekmiş ve tarihi açıklamada sosyal faktörü esas almıştır. İbn Haldun, sosyolojiye "İlmî'l-'Umran" (medeniyet bilimi) adını vermiş ve tarihsel araştırmaların geçerliliğini, insan toplumunun sosyal yapısının anlaşılmasına bağlamıştır. Ona göre, toplumsal ve insani koşulların anlaşılması, tarihsel araştırmaların doğruluğu için temel bir koşuldur ve bu koşullar, tarihsel araştırmalar için vazgeçilmez şartlar arasında sayılmaktadır.⁴⁹ Birçok sosyolog, tarihi, sosyolojinin bir parçası olarak sınıflandırmış ve tarihsel araştırmalarda toplumun genel durumunun bilinmesini zorunlu görmüşlerdir.

Tarih ile sosyoloji birbirine bağlıdır, bu nedenle sosyoloji biliminde tarih göz ardı edilemez. Sosyoloji, belirli bir dönemdeki toplumun herhangi bir kesimi hakkında değerli bilgiler sunmasının yanı sıra, sosyal ifadenin dinamik yönlerini de ortaya koymaktadır.⁵⁰

İbn Haldun, tarih ile toplum arasındaki bu önemi ve ilişkiyi vurgulamıştır. Çünkü birçok tarihi olay, toplumsal hayattaki gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve bu da bir etkileşim ve karşılıklı etki ilişkisi yaratmıştır.⁵¹ Sosyolojinin, insan ilişkilerinin eylemleri ve doğası üzerine odaklanması, toplumun yapısını, işlevlerini ve evrimini incelemesi, belgenin yazıldığı dönemdeki toplumsal durumu anlamayı kolaylaştırır. Ayrıca tarih bilimi, sosyal değişimle ilgilenir ve bazıları tarih biliminin sosyoloji alanını kapsadığını düşünür. Bu bağlamda sosyal tarih üzerine yapılan bir araştırma türü ortaya çıkmıştır. Tarihçi, araştırma sürecinde toplumsal sınıfları, sosyal hareketliliği ve bunun insan faaliyetleri ve sistemleri üzerindeki etkisini incelemelidir; böylece tarihsel belgeyi daha iyi anlayabilir.⁵²

Sosyoloji, tarih araştırmacılarına, insanın medeniyet tarihine dair birçok gerçeği öğrenme imkânı sunar.

⁴⁸ Abdullah es-Selmani, Menahicü'l-bahsi't-tarihi, s. 98.

⁴⁹ Saib Abdülhamit, İlmü't-tarih ve menahicü'l-müverrihin (Beyrut: Merkezü'l-Ğadir, 1429), s. 42-44.

⁵⁰ Harry Elmer Barnes, Tarihu'l-kitabeti't-tarihiye, çev. Muhammed Abdurrahman Berec (Heyetü'l-Mısriyetü'l-Âmme, 1987), s. 210.

⁵¹ Mirğani Meymune Hamza, Menheciyetü'l-bahsi't-tarihi, s. 107.

⁵² İbrahim el-Cüнди, Muhadarat fi-menahici'l-bahsi't-tarihi -el-kadim-, ts., s. 20.

Ayrıca, ilkel toplumların medeniyetlerini ve bu toplumların evrimini, birbirini izleyen farklı medeniyet modellerinin gelişim süreçlerini de anlamalarına yardımcı olacak bilgiler sağlar.⁵³

2.1.8. Coğrafya İlmî

Coğrafya bilimi, tarih anlayışında önemli ve yardımcı bir bilim dalıdır, çünkü olayların gerçekleştiği coğrafi mekânı anlamaya yardımcı olur. Bu nedenle, coğrafyacı (Dumangeon), tarihi bir ölçüde geçmişin coğrafyası olarak değerlendirmiştir. Tarihçi (Sebeos) ise coğrafyanın tarihle bir ölçüde ilişkilendirildiğini ve gerçekte bağımsız bir bilim dalı olmadığını belirtmiştir. Bu görüş, tarihin yalnızca zaman içinde değil, aynı zamanda mekânda da gerçekleştiği ve yayıldığı gerçeğinden hareketle şekillenmiştir. Bu nedenle tarihçi, çalıştığı bölgenin coğrafyasına hâkim olmalıdır.⁵⁴

Dolayısıyla, eğer tarih bilimi olayların zamanını inceleyen bir bilimse, coğrafya bilimi de olayların mekânını inceleyen bir bilim dalıdır. Tarih, mekân ve bunun zaman olayları üzerindeki etkisini anlamada coğrafyaya ihtiyaç duyar. Zira mekân, insanların karakterlerini etkiler; yer, tarihin gerçekleştiği sahnedir. Eski çağlarda coğrafi fenomenler, diğer etmenlerle birlikte insan üzerinde büyük bir etki yaparak, onun davranışlarını, çevresiyle olan etkileşimini ve koşullara nasıl tepki verdiğini şekillendirmiştir. Çevrenin, insanların bilimsel ve düşünsel faaliyetleri üzerindeki etkisi açıkça görülmekte ve bunun sonucunda tarihleri ve gelişim yönleri belirlenmektedir. Bu sebeple, coğrafya ile tarih bilimi, olayların tam resmini ortaya koymak için birbirini tamamlayan iki disiplindir.⁵⁵

Coğrafya, doğal fenomenleri mekânsal boyutlarıyla incelemekle ilgilidir; belirli bir zaman diliminde bir bölgedeki tüm fenomenleri araştırır. Oysa tarih, zaman boyutuyla düzenli fenomenleri incelemeye odaklanır. Bu nedenle, coğrafya ve tarih birlikte, duysal algılarımızın tam bir bütünü oluşturur.⁵⁶

Müslümanlar, coğrafya ile tarihin bağlantısı nedeniyle ona büyük ilgi göstermişlerdir. Arap coğrafyasının içerdiği birçok gerçek, tarihsel araştırmaları desteklemiştir. Özellikle, coğrafya kitapları, ülkelerin tarif edilmesi, aralarındaki mesafelerin belirtilmesi, her birinin ürünleri, ünlü özellikleri ve halklarının gelenekleri gibi konuları ele almıştır. Bu kitapların yazılma amacı, okuyucuyu eğitmek ve onu eğlendirmektir. Bu kitaplar, birçok tarihsel, edebi ve sosyal yönü anlatmış ve Orta Çağ İslam dünyası hakkında büyük bir kaynak haline gelmiştir. Batılı

⁵³ Haydar, Menhecü'l-bahsi'l-eseri ve't-tarihi, s. 20.

⁵⁴ Saiduni, Esasiyatü menheciyeti't-tarih, s. 20.

⁵⁵ el-Cüdi, Muhadarat fi-menahici'l-bahsi't-tarihi -el-kadim-, s. 107.

⁵⁶ Safuh Hayr, el-Coğrafiye: Mevzuatüha ve menahicüha ve ehdafüha (Dimaşk: Darü'l-Fikr, 2000), s. 34.

araştırmacılar, Müslümanların ülkeler hakkında yazdığı eserleri büyük bir ilgiyle incelemişlerdir.⁵⁷

En önemli İslam coğrafyacılarından biri olan el-Makrîzî, çok olaylı bir dönemde ortaya çıkmıştır ve yazılarında coğrafyayı sadece bir tanımla sınırlamayıp, aynı zamanda bu coğrafyada gerçekleşen insan faaliyetlerini de kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Onun çalışmaları, yer ve coğrafya üzerinden insan faaliyetini inceleyerek, insanın bu coğrafyada zaman içinde gerçekleştirdiği etkinlikleri açıklığa kavuşturmuştur. el-Makrîzî, tarihsel olayları anlamaya yönelik çalışmalarıyla, dini, siyasi, ekonomik, sosyal ve coğrafi faktörlerin etkisini araştırarak, bu faktörlerin olaylar üzerindeki etkilerini ve bu etkilerin tarihsel gelişimini incelemiştir. O, olayların yakın ve uzak sebeplerini analiz etmiş, bunları birbirine bağlı bir şekilde ele alarak birçok faktörün birbirini nasıl etkilediğini göstermiştir.⁵⁸ Yeryüzü, tarihi olayları kaydeden bir kayıt görevi görür ve coğrafyanın etkilerini gösterir. Bu nedenle, coğrafya, tarihsel olayların doğruluğunu test etmek için önemli bir araç olabilir.⁵⁹

İbn Haldun, coğrafi araştırmaları kullanarak, tarihçi el-Mesudi ve diğer birçok tarihçinin, Musa (a.s.) dönemindeki İsrailoğulları'nın askeri sayısını içeren Tevrat'tan gelen rivayetlerin doğruluğunu kontrol etmeye çalışmıştır. Rivayete göre, Musa (a.s.) halkını çölde saymış ve sadece silah taşıyanları, 20 yaş ve üzeri olanları sayarak 600 bin kişiden fazla bir ordu oluşturmuşlardır. İbn Haldun, bu tür büyük ordular arasında bir yürüyüş ya da çatışma olmasının mümkün olmadığını belirterek şu sonuca ulaşmıştır: "Böylesine büyük sayılara ulaşan ordular arasında bir hareket ya da savaşın olması, yerin darlığı nedeniyle pek olası değildir."⁶⁰

Bu, birçok dinin inançlarının coğrafya ile bağlantılı olduğunu gösterir. Mandeizm (Sabii inancı) dinini inceleyen biri, bu dinin temel inancının sadece akan suda yıkanmak olduğunu görecektir. Bu nedenle, bu dinin doğuşu ve varlığı, Irak'taki Dicle ve Fırat nehirleri ile Şam'daki Ürdün Nehri'ne bağlıdır. Bu dinin, su ritüellerini yerine getirebileceği nehirlerin olmadığı Arap Yarımadası'nda var olması mümkün değildir. Bu nedenle, Kuran'da bahsedilen ve merkezi Mekke olan, peygamberleri İbrahim ve İsmail (onlara selam olsun) ile ilgili olarak geçen dinin, aynı din olması mümkün değildir.⁶¹

⁵⁷ Seyyide İsmail Kâşif, Mesadirü't-tarihi'l-İslami ve menahicü'l-bahs fihi (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1983), s. 87.

⁵⁸ Haldun Halil el-Habaşe, el-Makrizi ve menhecühü fi-kitabih -el-Mevaiz ve'l-itibar bi'zikri'l-hutat ve'l-asar (el-Ulumu'l-İnsaniye ve'l-İctimaiye -bahsü menşura-, 2019), s. 288.

⁵⁹ David Sofer, Coğrafiyetü'l-edyan, çev. Ahmet Gassan Sibanu (Daru Kuteybe, 1990), s. 7.

⁶⁰ İbn Haldun, el-Mukaddime, s. 4-47.

⁶¹ Halil Said Abdülkadir, Menhecül-bahsit-tarihi, s. 44.

Coğrafya, tarih araştırmalarıyla yakın bir ilişkiye sahip olduğu için tarih biliminin yardımcı bilimlerinden biri olarak kabul edilir. Zira dünya, tarihi olayların gerçekleştiği bir sahne olmuştur ve coğrafya, eski çağlardaki insanın yolculuklarını anlamada temel bir rol oynamıştır.

Her tarihi olay, gerçekleştiği yerle bağlantılıdır ve bu yer, olayı bir dereceye kadar açıklar. Coğrafi olgular, tarihi olayları açıklamada büyük bir etkiye sahiptir, diğer açıklayıcı faktörlerin yanı sıra.⁶² Bu, tarihsel araştırmalar ile olayın gerçekleştiği yer arasındaki ilişkinin ne kadar önemli olduğunu gösterir. Araştırmacının yapabileceği en önemli şey, toplumun çevresini, zamanını ve araştırmak istediği bölgeyi etkileyen farklı coğrafi koşulları tanımadır. Bu, araştırma ve inceleme imkanlarını artırır.⁶³

2.1.9. Arkeoloji İlimi

Arkeoloji, tarih biliminin yardımcı bilimlerinden biridir, hatta tarih için canlı bir tanıklık olarak kabul edilir. Arkeoloji, geçmiş insanlık kalıntılarının birikimli sonucudur ve zamanın belirli bir dönemine ait izleri içerir. Tarih çalışmasında arkeolojiye olan ihtiyaç tartışmasıdır; çünkü bir olayla ilgili keşfedilen kalıntılar, tarihi yeniden yazmak için yeterli olabilir ve bu kalıntılar, sözlü tarihten daha güvenilir belgelerdir. Bununla birlikte, tarih yorumu açısından arkeolojinin önemi büyük olmasına rağmen, bu alanda bazı eksiklikler de bulunmaktadır. Özellikle, pek çok eski toplum, medeniyetlerini incelemek için fiziksel kalıntılar bırakmamıştır. Ayrıca, mevcut kalıntıların çoğu tahrip edilmiş ve yok olmuştur; hatta bazıları hala keşfedilmemiştir.

Tarihi olarak "Arkeoloji Bilimi" insanın dünyada ilk ortaya çıkışına kadar uzanır ve bu bilim, en eski şekliyle yerbilimi ve insan bilimini takip etmiştir.⁶⁴ Arkeoloji, modern çağda yani 19. yüzyılın başlarında yerin derinliklerinden bilimsel yöntemlerle arkeolojik kalıntıların çıkarılmasıyla keşfedilmiştir. Bu, tarihsel kanıtlar sağlamak amacıyla yapılmıştır.⁶⁵

Arkeoloji bilimi, Kur'an'daki tarihi olaylardan da dışlanmamıştır. Bu olaylar, taşıdığı öğütler ve dersler dışında her birinin bir olay mekânı olması gerektiği gibi, psikolojik ve maddi etkilere de sahiptir. Birçok peygamberin ve kavmin hikayeleri, bu toplumlara ait arkeolojik

⁶² Ferid b. Süleyman, Medhal ila dıraseti't-tarih (Merkez'n-Neşri'l-Camii, 2000), s. 139.

⁶³ Osman, Menhecü'l-bahsi't-tarihi, s. 36.

⁶⁴ E. A. Gardner, İlm'l-sar, ev. Mahmut Hamza (Matbaatü Lecneti't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr), s. 8.

⁶⁵ Abdullah es-Selmani, Menahicü'l-bahsi't-tarihi, s. 100.

izler taşımaktadır. Bu izler, İslam toplumu için olayları canlı tutarak, hayal ürünü değil, gerçek bir şekilde sunulmasına katkı sağlamaktadır.⁶⁶

Arkeolojik kalıntılar, resmi değer taşıyan belgeler olup, geçmişin canlı tanıklarındır. İslam'dan önce Arapların önemli kalıntıları, Arap Yarımadası'nın uç bölgelerinde, özellikle Şam bölgesinde bulunmaktaydı. Bugün, Ürdün'ün doğusunda yer alan Petra, Nabataean Krallığı'nın başkenti olarak hala varlığını sürdürmektedir.⁶⁷

Gerçekten de tarih ve arkeoloji bilimi arasındaki ilişki sıkı ve karmaşıktır; arkeoloji bilimi sadece geçmişin birikmiş izlerini sunmakla kalmaz, aynı zamanda tarihe canlı bilgiler sunarak olayların tam resmini çizmeye yardımcı olur.

Arkeolojik kalıntılar yalnızca maddi kalıntılar değil, geçmişteki olayların anlaşılması için önemli kanıtlardır.⁶⁸

Arkeoloji, tarih bilimiyle kesişse de sahip olduğu hızlı ve güçlü kanıt sunma yeteneğiyle, tarihçilere olayların tam resmini çizmede yardımcı olacak somut deliller sunma açısından ayrıcalıklıdır. Arkeoloji, maddi bulgulara dayanarak, geleneksel tarihsel anlatıların doğruluğunu onaylayabilir veya düzeltebilir; bu da tarih biliminde geçmişi daha derinlemesine ve daha doğru bir şekilde anlamak için araçlar sağlar.⁶⁹

2.2. Müslümanlar Arasında Dini Tarihsel Rivayetlerin Eleştirel Tarihsel Yöntemi

Müslüman alimler arasında dini tarihsel eleştirinin ilk tohumu, özellikle "Tevrat" ve "İncil" kitaplarında meydana gelen tahrifatları ortaya koymaya yönelik Kur'an'daki işaretlerden atılmıştır. Bu, özellikle Allah'ın Nebisi Musa'ya (a.s) indirilen "Tevrat" ve Nebi İsa'ya (a.s) indirilen "İncil" ile ilgilidir. Nebi döneminde Yahudiler ve Hristiyanlarla tartışmalar ve münakaşalar meydana gelmiş olsa da bu eleştirinin doğuşu ve olgunlaşması Abbâsîler dönemiyle başlamıştır.

Bu dönemde, birçok alim, Tevrat ve İncil'in eleştirisi üzerine özel eserler yazmıştır. Bu eleştirel çalışmalar, dini eleştirinin metodolojisinin çeşitliliğiyle tanınır ve birçok farklı adla anılır.

⁶⁶ Halit Faik el-Ubeydi, el-Âsar ve't-tarih (Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1426), s. 20.

⁶⁷ Haydar, Menhecü'l-bahsi'l-eseri ve't-tarihi, s. 101.

⁶⁸ Asım Muhammed Rızık, İlmü'l-asar beyne'n-nazariye ve't-tatbik (Mektebetü Buli, 1996), s. 32.

⁶⁹ Beyyumi, Mihran, et-Tarih ve't-te'rih: Dırasatün fi-mahiyeti't-tarih ve kitabetühu ve mezahibü tefsirihi ve menahicü'l-bahs fihi, s. 188.

Çeşitli adlar ve yaklaşımlar olsa da bu eleştirel "metodoloji"nin⁷⁰ değeri ve bilimselliği konusunda bir görüş ayrılığı yoktur. Bu bölümün önemi, Müslüman alimlerin kutsal kitapların rivayetlerini eleştirirken izledikleri eleştirel yöntemleri ortaya koymak ve bu yöntemlerin bilimsel değerini açıklamaktır. Özellikle bu eleştiri, araştırma ortamlarının incelemeden uzak, bilimsel ve kültürel bir ortamda doğmuş olması nedeniyle önemlidir. Ayrıca, bu eleştirel yaklaşımların incelenmesi, araştırmaya birkaç açıdan katkı sağlar. Bunlardan birini daha önce belirtmiştik, diğer bir katkı ise Kur'an hikayelerinin incelenmesi için temel ve kuralların çıkarılmasına yardımcı olmaktır.

2.2.1. Tarihi Eleştiri Yöntemi ve Bunda Müslüman Âlimlerin Rolü

Müslüman âlimler, tarihî eleştiri alanında temel prensipler ve kurallar geliştirmişlerdir. Bu bağlamda İslam dünyasında ilk olarak önemsenen ilim dallarından biri, hadis ilmi, yani "rivayet" olmuştur.⁷¹

Kur'an-ı Kerim'in sunduğu, tüm peygamberler arasında vahyin sürekliliğini ve mesaj birliğini vurgulayan nübüvvet silsilesi, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) son peygamber olarak gönderilmesiyle tamamlanmıştır. Bu silsile, İslam'a kadar uzanan peygamberlerin mesajlarının ardılığını göstermektedir. Bu durum, Müslüman âlimlerde, önceki peygamberlerin ümmetlerinin tarihî haberlerini, özellikle de hâlen varlığını sürdüren toplumlara dair bilgileri öğrenme arzusu uyandırmıştır.⁷²

Ancak, bu bilgileri edinirken, Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde diğer dinlerin kutsal metinlerinde yapılan tahriflere dikkat çekmesi nedeniyle, doğru bilgilerin seçilmesi ve ayıklanması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Kur'an'da Tevrat ve İncil'de yapılan değişikliklere dair birçok delil bulunmaktadır.⁷³ Örneğin, Maide Suresi 13. ayette şöyle buyrulmaktadır:

⁷⁰ “**Menheciyye**” (Methodology) kelimesi, İngilizce'deki “Methodology” teriminin karşılığıdır ve “yöntemleri ve prosedürleri inceleyen bilim” anlamına gelir. “Menhec” (Method) ile arasındaki fark ise şudur: Menhec (yöntem), belirli bir bilgi alanında araştırma yöntemleri ve uygulamalarını ifade ederken; menheciyye (metodoloji) bu yöntem ve uygulamaları inceleyen bilim dalı olarak tanımlanır. Buna göre metodoloji, araştırmacının yöntemi düzenlemede ve uygulamada takip ettiği çerçeve veya tarz anlamına gelir." bkz. Fethi Hasan Milkâvi, et-Tekâmülü'l-ma'rifi: Mukaddimat fi'l-menheciyyeti'l-İslamiye (Virjinya: Ma'hedül-Âlemil-İslami, 1437), s. 68-69.

⁷¹ Muhammed b. Samil es-Sülemi, Menhecü kitabeti't-tarihi'l-İslami ve tedrisihi (Darü'l-Vefa, 1408), s. 93-106.

⁷² Selmani, Menahic, s. 38.

⁷³ Ramazan Mustafa ed-Düsuki Hüseyin, Cühudü ulemail-Müslimin fi-nakdil-Kitabi'l-Mukaddes mine'l-karnisamini'l-hicri ile'l-asri'l- hâzır -arz ve nakd- (Camiatü'l-Ezher Külliyyetü Usuliddin ve'd-Da've, Risaletü'd-Doktora, 1424), s. 21.

"Sözleşmelerini bozmaları sebebiyle onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar, kelimeleri yerlerinden değiştiriyorlar ve kendilerine hatırlatılan şeylerin bir kısmını unuttular." Ayrıca, Nisa Suresi 46. ayette de şu ifade yer almaktadır: "Yahudilerden öyleleri vardır ki, kelimeleri kondukları yerlerinden değiştirirler." Bu ayetler, Müslüman âlimleri, Ehl-i Kitap'ın inançlarını eleştirel bir bakış açısıyla incelemeye sevk etmiştir. Bu eleştirel çalışmalar, önceki peygamberlerden miras kalan öğretilerin nasıl tahrif edildiğini ve inanç esaslarının nasıl değiştirildiğini ortaya koymayı amaçlamıştır.⁷⁴

Tarihsel eleştirinin ilk kez ortaya çıkışı, Hicrî ikinci yüzyılın başlarında Müslüman âlimler eliyle olmuştur. Bu ilmin öncülerinden bazıları şunlardır: Mâtürîdî, Kādî Abdü'l-Cebbâr, Cüveynî, Karâfî ve İbn Hazm. Bu yöntemin ilk çekirdeğini muhaddisler teşkil etmiş, ardından tarihçiler bu yöntemi geliştirerek tarihî haberlerin doğruluğunu araştırma çabasını sürdürmüşlerdir. Bu alanda öncülük eden kişi ise, büyük âlim İbn Haldûn olmuştur.⁷⁵

2.2.2. Müslüman Âlimler Nezdinde Dinî Tarihî Metinlerin Tarihsel Tenkidi

Tevrat ve İncil gibi kutsal kitapların eleştirisi, İslam dünyasında erken dönemlerde başlamıştır. Bu alanda özellikle İbn Hazm, Kadı Abdülcebbâr, es-Samauel ve el-Bâcî gibi âlimlerin yöntemleri öne çıkmıştır. İbn Hazm'ın yaklaşımı, hem senet (rivayet zinciri) hem de metin açısından kapsamlı bir eleştiri sunmasıyla dikkat çeker. Özellikle, Yahudi topluluklarının Musa'ya attettikleri beş kitabın senedini sorgulayarak, bu metinlerin Musa'ya aidiyetinin güvenilirliğini tartışmıştır.

Müslüman âlimler, Tevrat'ın Musa'ya ait olup olmadığını sorgularken, metinler arasındaki çelişkileri ve tarihî tutarsızlıkları da ele almışlardır. Bu çelişkiler, Tevrat ve İncil metinlerinin güvenilirliğini sorgulamak için bir temel oluşturmuştur. Bu nedenle, dinî haberlerin güvenilirliği konusu, Müslüman âlimlerin eleştirilerinde merkezi bir yer tutmuştur.

Tevrat'ın senedini eleştirirken, Müslüman âlimler, rivayet zincirlerinin doğruluğunu inceleyen hadis ilminin metodolojisini uygulamışlardır. Bu yaklaşım, metinlerin güvenilirliğini değerlendirmek için bilimsel ve titiz bir yöntem sunmuştur.

İbn Hazm, mevcut Tevrat'ın Samirî Tevrat'ından farklı olduğunu ve Yahudilerin Musa'ya attettikleri bu metnin aslında tahrif edildiğini savunmuştur. Yaptığı araştırmalar ve

⁷⁴ Zalman Shazar, Nakdül-Ahdil-Kadim, s. 13-14.

⁷⁵ Abdülkerim Çarib, "en-Nakdüt-tarihi lin-nassi'd-dini -el-Kitabül-Mukaddes nemuzecen-", Mecelletü Alemlî't-Terbiye, (2005), s. 422.

incelemeler sonucunda bu metnin Musa'ya indirilen orijinal Tevrat olamayacağını belirtmiş ve mevcut Tevrat'ın değiştirilmiş ve tahrif edilmiş olduğunu kanıtlayan birçok delil sunmuştur.⁷⁶ Benzer şekilde, Samuel de mevcut Tevrat'ın tahrif edildiğini ve bütünüyle Musa'ya atfedilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre, tahrifat süreci, Musa'nın Tevrat'ı emanet ettiği Levililer'in öldürülmesiyle başlamıştır. Bu olay, Tevrat'ın korunmasında görevli olan Levililer'in ortadan kalkmasına ve böylece Tevrat'ın kaybolmasına yol açmıştır. Daha sonra, Babil sürgününden dönüş sırasında Tevrat yeniden yazılmış, ancak bu süreçte orijinal metnin birçok bölümü kaybolmuştur.⁷⁷

el-Bâcî, Tevrat'ın senedini ele alarak yaptığı incelemelerde, bu metnin Musa'ya (a.s.) dayanan kesintisiz bir rivayet zincirine sahip olmadığını ve mevcut Tevrat'ın Musa'dan çok sonra kaleme alındığını ortaya koymuştur. Bu sonuca ulaşırken, Tevrat'tan çeşitli metinlere atıfta bulunmuştur. Örneğin, Tesniye Kitabı'nda geçen "İsrailoğulları arasında bir daha Musa gibi bir peygamber çıkmadı" ifadesi, metni kaleme alan kişinin Musa'dan sonra yaşamış olduğunu açıkça göstermektedir. Bu da Tevrat'ın Musa'ya ait olmadığını ve onun ölümünden sonra yazıldığını göstermektedir.⁷⁸ el-Bâcî'nin bu eleştirileri, Tevrat'ın Musa'ya aidiyetinin sorgulanmasına ve metnin tarihî güvenilirliğinin tartışılmasına katkı sağlamıştır.

Bu durum, Tevrat'ın senedinin kesintiye uğradığını açıkça göstermektedir. Mevcut Tevrat, Musa'ya (a.s.) dayanan kesintisiz bir rivayet zincirine sahip değildir. Aksine, örneğin Tesniye Kitabı'nda Musa'nın ölümüyle ilgili olarak "Musa, Rabbin kulu olarak Moav ülkesinde öldü ve mezarının yeri bugüne kadar bilinmemektedir" ifadesi yer almaktadır. Bu tür bir metnin Musa tarafından yazılmış olması mümkün değildir. Ayrıca aynı kitapta "İsrailoğulları arasında bir daha Musa gibi bir peygamber çıkmadı" ifadesi de bulunmaktadır. Bu tür ifadeler, metnin Musa'nın ölümünden çok sonra kaleme alındığını göstermektedir.⁷⁹

Müslüman âlimlerin kutsal kitaplara yönelik eleştirileri sadece Tevrat'la sınırlı kalmamış, İncil'leri de kapsamıştır. Özellikle Câhiz, İncil rivayetçilerini ve onların İsa'ya (a.s.) olan bağlantılarını sorgulamıştır. Câhiz, İncil'lerin yazarları olarak kabul edilen Yuhanna, Matta, Markos ve Luka'nın rivayetlerinin güvenilirliğini tartışmıştır. İncil'ler arasındaki anlatım farklılıkları, çelişkili bilgiler, İsa'nın kişiliği konusundaki farklılıklar, şariat hükümlerindeki tutarsızlıklar ve İsa'nın çocukluğu ile hayatına dair rivayetlerin azlığı gibi unsurlar, bu

⁷⁶ İbn Hazm ez-Zahiri, el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), s. 95.

⁷⁷ Samuel b. Yahya el-Mağribi, Bezlül-mechud, s. 128.

⁷⁸ Alaeddin el-Baci, Ale't-Tevrat kitabün fi-nakdi't-Tevrati'l-Yunaniye (Paris: Darü Babilon, 2006), 6.

⁷⁹ Muhammed Seyyid Tantavi, Benu İsrail fil-Kur'an ve's-Sünne (Kahire: Darüş-Şuruk, 1968), s. 74.

metinlerin güvenilirliğini sorgulamak için delil olarak kullanılmıştır. Ayrıca, bazı yazarların İsa'yı hiç görmemiş olmaları veya ona inanmamış olmaları da bu eleştirileri desteklemiştir.

"Bu, 'Luka'nın' İsa'ya (a.s) ait olmayan bir sözü ona isnat etmesinin engel değildir; zira o, Havarilerden biri değildir, aksine Yahudi dinine mensuptur. Hristiyanlığı benimsemeden önce İsa hakkında yazmıştır. el-Cahız, İsa'dan (a.s) nakil yapanların karşılaştığı ve ona eşlik ettiği meseleye dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, dört İncil yazarı olan 'Yuhanna, Matta, Markos ve Luka'nın' hiçbiri Havarilerden değildir ve İsa'nın davetinde ona eşlik etmemişlerdir. Hristiyanların, bu ikisinin (Yuhanna ve Matta) Havarilerden olduğunu ve onların masum olduklarını, yanılmadıklarını iddia etmeleri yalnızca temelsiz bir iddiadır. Zira onların İsa hakkında naklettikleri rivayetler, bu iddiayı çürütmektedir. Sonraki dönemde birçok Batılı âlim, el-Cahız'ın bu konuda doğru bir görüşte olduğunu doğrulamıştır.⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, İncil'i tahrif eden ilk kişinin "Pavlus" olduğunu belirtmiştir. Pavlus ne havarilerden ne de halktan Hz. İsa'ya (a.s.) iman eden kimselerden biri değildi. Hz. İsa'nın ulûhiyetine dair bir inanç ne havarilerde ne de diğer inananlarda mevcuttu. Onlar, ibadetlerine ve Yahudi mabediyle olan ilişkilerine devam etmekteydiler ve Hz. Mûsâ'nın (a.s.) dininden ayrıldıkları yönünde bir bilinç taşıyorlardı. Çünkü inançlarına göre Hz. İsa (a.s.), Tevrat'ı tasdik edip onunla amel etmek üzere gönderilmişti. Ancak Pavlus'un ileri sürdüğü fikirler ve başlattığı davet, Hristiyan inancını ifsat eden temel etken olmuştur. Pavlus'un görüşleri başlangıçta Yahudi kilisesi tarafından reddedilmiş, bunun üzerine o kiliseden ayrılarak kendi fikirlerini yaymaya koyulmuştur. Takipçilerini, Hz. İsa'nın Hz. Mûsâ'nın şeriatını tamamen neshettiğine inandırmaya çalışmış; böylece kendi arzuladığı şekilde yeni bir Hristiyan dini inşa etmeye başlamıştır. Üçleme (teslis) fikrini ortaya atmış, tanrısal özleri (ekânîm) ayrıntılandırmış ve Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu kabul ettirmeye çalışmıştır.⁸¹ Abdü'l-Cebbâr, "Tesbît Delâ'ili'n-nübüvve" adlı eserinde Hristiyanlık dinine yönelik eleştirileri çerçevesinde ciddi bir meseleye dikkat çekmiştir. Ona göre Hristiyanlık, tahrife tek bir seferde değil, çeşitli aşamalar ve dönemler boyunca maruz kalmıştır. Zamanın her döneminde ona bir şey eklenmiş, her eleştiri ve karmaşa karşısında ise kilise geçici çözümler aramaya yönelmiştir. Eğer bu metinler gerçekten İsa aleyhisselâm'dan sadır olmuş olsaydı, kilise neden bunlarda değişiklikler ve ilaveler yapma gereği duysun?⁸²

⁸⁰ Amr b. Bahr el-Câhiz, el-Muhtar fi'r-ed ale'n-Nasara (Beyrut: Darü'l-Cil, 1991), s. 26.

⁸¹ İbn Kayyim el-Cevziye, Kitabü hidayeti'l-hıyara fi-ecvibetil-Yehud ve'n-Nasara (Darü'l-Kalem, ts.), II/ s. 548.

⁸² Abdülcebbâr b. Ahmet el-Hemedani, Tesbitü delaili'n-nübüvve, çev. Abdülkerim Osman (Beyrut: Darü'l-Arabiyye, ts.), II/ s. 152-153.

Bu durum, sadece İbn Hazm'ın Kitâb-ı Mukaddes metinlerine yönelik eleştirisiyle sınırlı kalmamış, neredeyse İslâmî eleştiri geleneğini oluşturan bütün ulemanın ortak yaklaşımı olmuştur. Bu âlimler, yoruma açık birçok metni geride bırakmak suretiyle, farklı açılardan metni tahlil etmeyi sürdürmüşlerdir. Bu eleştiri alanında İbn Hazm, el-Bâcî ve diğer bazı Müslüman âlimler belirgin bir varlık göstermiştir. Bu âlimlerin yöntemleri arasında metin içi tenkit (aynı bölüm içinde karşılaştırmalı inceleme), dışsal tenkit (farklı kitaplar arasında karşılaştırma), mukayeseli tenkit, dilsel tenkit ve aklî tenkit gibi çeşitli eleştiri metotları yer almıştır. Bu eleştiriler, Kitâb-ı Mukaddes'in metinleri arasındaki çelişkileri ve insan eliyle yapılan tahrifleri, gerçeklerin nasıl gizlendiğini ortaya koymuştur.

Müslüman âlimler, Kitâb-ı Mukaddes metinlerini son derece dikkatli bir şekilde incelemiş, metinlerdeki her bir ayrıntıya yoğunlaşmış, hataları tespit etmiş ve kitaplar arasındaki tutarsızlıkları açıkça ortaya koymuşlardır. Bu çelişkilerden yalnızca bir kısmına yer verilecektir; zira tümünü burada sıralamak mümkün değildir. Ancak bunlardan birkaçı, onların Kitâb-ı Mukaddes'in tarihsel tenkidine yaklaşımını örneklemek için yeterlidir.

Yeni Ahit'in (İncil) eleştirisi de Eski Ahit kadar önemli görülmüş ve Müslüman âlimler tarafından yoğun bir şekilde incelenmiştir. Bunun birkaç sebebi vardır. En önemlisi, Hristiyanların Eski Ahit'i, Yeni Ahit'in bir ön hazırlığı ve tamamlayıcısı olarak görmeleridir. Onlara göre İsa aleyhisselâm, Musa aleyhisselâm'ın şeriatını ortadan kaldırmak için değil, onu tamamlamak üzere gönderilmiştir. Nitekim Matta İncili'nde şöyle geçer: "Zannetmeyin ki ben şeriatı veya peygamberleri kaldırmaya geldim. Kaldırmaya değil, tamamlamaya geldim."⁸³ Bu nedenle Yeni Ahit, barındırdığı çelişkiler ve Eski Ahit ile olan açık uyumsuzlukları sebebiyle Müslüman âlimlerin en çok eleştirdiği kitap olmuştur. Onlar, içsel ve dışsal tenkit yollarıyla, dilsel çözümlemelerle ve mantıksal-aklî değerlendirmelerle bu çelişkileri ortaya koymuşlardır. Ayrıca bu metinlerin sened zincirlerinin kopuk olması, müelliflerinin İsa'nın hayatı hakkında bilgi eksikliği içinde olması ve yaşadıkları coğrafyanın kültürel etkileri gibi sebepler de dikkat çekmiştir. Müslüman âlimler, bu çalışmaları sayesinde Sümer, Roma ve Şam bölgelerindeki putperest inançların Hristiyanlıktaki izlerini gün yüzüne çıkarmışlardır. İsa'ya "Allah'ın oğlu" denilmesi gibi akîdevî sapmalar, Müslümanlar nezdinde Hristiyanlığı eleştirinin odak noktası hâline getirmiştir. Bu nedenle İslâm âlimleri kalemlerini, hakikati ortaya koymak üzere kullanmışlardır. Aşağıda sadece birkaç örnek verilecektir; zira bu örnekler, onların Yeni Ahit'e yönelik eleştirel yaklaşım tarzlarını yansıtmak için yeterlidir. İbn Hazm, dört İncil yazarının birbirleriyle çelişkilerini esas alarak bu metinlerin

⁸³ İncilü Metta, 5/ s. 17.

güvenilirliğini sorgulamıştır. Ona göre İsa aleyhisselâm'ın hayatı gibi yüce bir meselede metinler arasında ittifak bulunmaması kabul edilemez. Mesela en genç İncil yazarı olan Yuhanna, sadece kendisine özgü bir rivayetle İsa'nın suyu şaraba çevirdiğinden bahsetmiştir. Bu olayın, Celile bölgesinde havârîlerinin gözü önünde gerçekleştiği iddia edilmiştir. Ancak bu mucizeden diğer üç müellif hiç bahsetmemiştir. Eğer bu olay gerçekten vuku bulmuşsa ve diğer yazarlar bundan haberdar değilse, bu Yuhanna'nın doğruluğunu sorgulatar; şayet doğruysa, diğer üç İncil yazarının eksikliği ortaya çıkar.⁸⁴ Hazrecî, Hristiyanların teslis inancına dair iddialarını çürütmüş ve Hz. İsa'ya (a.s.) ilahlık nispet edilmesi hususunda İncil metnlerinin kendi içindeki çelişkilere dikkat çekmiştir. Zira Hz. İsa (a.s.), görür, yer, sevinir, üzülür; kısacası beşerî vasıflara sahip bir varlıktır. Ayrıca o, yaratıcı değildir ve ezeli de değildir. Buna rağmen onun "Tanrı'nın oğlu" ilan edilmesi makul bir iddia olamaz. Eğer Hz. İsa'nın bir yönünün ilahî, diğer yönünün beşerî olduğu iddia ediliyorsa, bu durumda onun yalnızca ilahî yönüyle ilâh olarak çağırılması gerekir ki bu da onu "yarım tanrı" ya da "eksik tanrı" konumuna indirger. Oysa ilâhlığın en temel vasfı mutlak kemal ve eksiksizliktir. Dolayısıyla bu inanç aklen ve naklen reddedilmiştir.⁸⁵ İbn Hazm, Hristiyanların çelişkilerinden ilkinde, Tevrat hükümlerini yürürlükten kaldırmaları meselesiyle dikkat çekmektedir.⁸⁶ Zira Matta İncili'nde, Hz. İsa'nın (a.s.) Tevrat'a bağlı kalınmasını emrettiği ve onu ilga etmeye değil, tamamlamaya geldiğini açıkça ifade ettiği nakledilmektedir. Nitekim Matta İncili'nde şöyle denilmektedir: "Sanmayın ki ben şeriati veya peygamberleri ortadan kaldırmaya geldim. Ortadan kaldırmaya değil, tamamlamaya geldim."⁸⁷ Ancak bu açık ifadeye rağmen, Hz. İsa'nın bu sözüne riayet edilmemiş ve Tevrat hükümleri devre dışı bırakılmıştır. Bu durum, Hz. İsa'nın vasiyetine açık bir aykırılık ve belirgin bir çelişki teşkil etmektedir. Aynı bölümde Hz. İsa'nın sözlerine devamla şu ifadeler yer almaktadır: "Size doğrusunu söyleyeyim: Gök ve yer ortadan kalkmadan, şeriattan bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacaktır; hepsi gerçekleşinceye kadar."⁸⁸

Aynı kaynağa, yani Hz. İsa'ya (a.s.) dayandırılan rivayetlerin metinleri arasındaki çelişkiler, oldukça açık bir biçimde bu rivayetlerin doğrudan Hz. İsa'dan alınmadığını ya da bu sözlerin tahrife uğradığını göstermektedir. Bu bağlamda İbn Hazm'ın dikkat çektiği çelişkili

⁸⁴ İbn Hazm ez-Zahiri, el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi, I/s. 289-290.

⁸⁵ Ubeyde Ahmet b. Abdussamet el-Hazreci, Mekamiu's-Saliban (Merkezü'd-Dırasat ve'l-Ebhasi'l-İktisadiye ve'l-İctimaiye -el-Cami) s. 184-185.

⁸⁶ İbn Hazm ez-Zahiri, el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi, I/ s. 18.

⁸⁷ Meta, İncilü Meta, 5/ s. 17.

⁸⁸ Meta, İncilü Meta, 5/ s. 18.

örneklerden biri, Matta İncilinde Hz. İsa'nın Yahya el-Ma'mâdânî hakkında "İşte o, İlyas'tır"⁸⁹ demesine karşılık, Yuhanna İncilinde aynı şahsın Yahudiler tarafından "Sen İlyas mısın?"⁹⁰ şeklinde sorguya çekildiğinde "Hayır, ben İlyas değilim" şeklinde cevap vermesidir. Bu durum, açık bir çelişki oluşturmaktadır. Eğer bu çelişkiye karşılık, Yahya el-Ma'mâdânî'nin yalan söyleyerek İlyas olduğunu inkâr ettiği ileri sürülecekse, bu daha büyük bir sorun doğurur.⁹¹ Müslüman âlimlerin geniş basireti ve bütünlüklü eleştirel yöntemleri, onları Kitâb-ı Mukaddes'e yönelik aklî tenkit alanında da öncü kılmıştır. Tarihsel yöntemde aklî tenkit, tarihî gerçekliğin daha doğru ve nesnel biçimde inşasına katkı sağlar; efsanelerden ve abartılardan uzak durulmasına yardımcı olur ve akıl yürütmeye ve delillere dayalı değerlendirmeleri önceler. Zira Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan birçok metin yalnızca isnad zinciri veya metin eleştirisiyle değil, aynı zamanda aklın süzgecinden geçirilerek değerlendirilmelidir. Bu metinlerin pek çoğu, aklen kabul edilemeyecek ölçüde çelişkili veya tevil edilemeyecek niteliktedir. İşte bu noktada Müslüman âlimlerin, özellikle de İbn Hazm'ın, aklî ve mantıkî tutarsızlıklara yönelik eleştirileri, bu eleştirel yaklaşımın en belirgin örneklerinden biridir.⁹² Hazrecî, Hristiyanların "çarmıha gerilenin Tanrı'nın Oğlu olduğu ve bu olayla Allah'ın, Âdem'in işlediği günahı —yani Allah'a isyan edip ağaçtan yemesi— bağışladığı" yönündeki iddialarını aklî delillerle tartışmış ve bu görüşün çeşitli yönlerden geçersizliğini göstermiştir. Ona göre: "Allah, kendisiyle konuşan ve bir kul olarak değerini hiçe sayan âsi kulu Âdem'den intikam almaya güç yetiremeyince; efendinin yüceliği ve kulun derecesinin düşüklüğü sebebiyle onun intikamını, kendi benzeri olan bir 'ilah'tan almak istemiş ve böylece Âdem'in günahına karşılık İsa'nın çarmıha gerilmesiyle intikam almıştır." Hazrecî bu mantığı sorgulayarak şöyle der: "Eğer Allah, efendinin yüceliği ve kulun değersizliği sebebiyle Âdem'den intikam almak istememişse, İsa'ya karşı bu intikam nasıl câiz olur? En doğrusu, Allah'ın günahı affetmesi ve günahkâra tevbe nasip etmesidir. Allah'ın, başkasının günahı yüzünden birini cezalandırması ise, en büyük zulümdür. Kaldı ki, elinizdeki İncil'e göre çarmıha gerilme, Âdem'den yaratılan bedene yönelmiştir; lâhutî olan ikinci kısım ise çarmıha gerilmemiştir.

Aksi görüş sizce küfürdür. Bu durumda, sizin dediğiniz gibi Allah, kendi benzeri bir 'ilah'tan intikam almamış, sadece Âdem'in soyundan bir insandan intikam almıştır. O hâlde, Allah'ın bir insanı, dedesinin günahı sebebiyle cezalandırması nasıl doğru olabilir? Siz de diyorsunuz ki: Allah kendi benzeri bir 'ilah'tan intikam aldı."⁹³

⁸⁹ Meta, İncilü Meta, el-Ishahü'l-hâmis, s. 14.

⁹⁰ Yuhanna, İncilü Yuhanna -el-Ishahül-evvel- ts., s. 21.

⁹¹ Abdurrahman Bacazizade, el-Fark beynel-mahluk vel-halîk, s. 12.

⁹² Adnan el-Mikrani, Nakdü'l-edyan inde İbn Hazm el-Endelusi (el-Mahedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslami), s. 82.

⁹³ Ebi Ubeyde Ahmet b. Abdussamet el-Hazreci, Beynel-İslam vel-Mesihyye, s. 173.

2.2.3. Dinî-Tarihî Metinlerin Tarihîsel Eleştirisinde İslami Katkı

Bu kısmın amacı, İslam âlimlerinin tarihî eleştiri alanında yaptıkları örnek çalışmaların kısa bir değerlendirmesini sunmak ve Tevrat ile İncil'in eleştirisi sürecinde izledikleri eleştirel yaklaşımları ile dini metinlere yönelik tutumlarını bilimsel eleştiri ilkeleri doğrultusunda ortaya koymaktır.

İslam âlimleri, “Kutsal Kitap”ın tarihî eleştirisine büyük önem vermişlerdir. Onların eleştirel katkıları, dini metinlerin ana metni üzerinde kimi zaman detaylı kimi zaman ise özlü olmuştur. Eleştiri yöntemleri, kutsal kitabın kitaplarının sıralanması ve bu metinlerin eleştirisini kapsamaktadır. Bu âlimler, yalnızca tek bir kitabın içindeki metinler arasındaki tutarsızlıkları ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda bu metinlerin sağduyuya ve fitrata aykırı olan yönlerini de açıklamışlardır.

Bilimsel dürüstlüğü gözeterek, karşıt görüşlerin dayandığı kitap ve metinleri titizlikle incelemiş, çok anlamlı veya farklı yorumlara açık metinlerden uzak durmuşlardır. Yani özellikle yalnızca tek bir anlamı olan ve farklı yorumlara imkân vermeyen metinlere odaklanmışlardır.⁹⁴ Bu hususa İbn Hazm, “el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal” adlı eserinde işaret ederek şöyle der: “Kitabımızı okuyan herkes bilmelidir ki, sözünü ettiğimiz kitaplardan hiçbir metni, herhangi bir açıdan çıkarmadık; eğer ayrıntıya inerseniz, buna itiraz etmek anlamsız olur. Aynı şekilde, anlamı anlaşılamayan hiçbir söz de çıkarmadık; ne kadar bu tür ifadeler o kitaplarda mevcut olsa da ‘Allah dilediğini gerçekleştirmiştir’ denilebilir. Biz ancak ne dayanağı olan ne de gizli anlamı bulunan, tamamen mesnetsiz ve yalancı iddialara dayanan ifadeleri ele aldık.”⁹⁵ Yahudi ve Hristiyan dini mensuplarından İslam’a yönelenlerin tarihî yöntem alanına katkıları da göz ardı edilemez. Çünkü onların önceki kutsal kitapları olan Tevrat ve İncil dillerine olan hâkimiyetleri ve bu kitaplarda bulunan çok sayıda çelişkiyi ortaya koymaları, onları İslam’a yönelten sebeplerden biri olmuştur. Bu durum, kutsal kitabı eleştirme görevini onlar için kolaylaştırmıştır. Bu alandaki öncülerden biri de Samûel, Ali bin Rabban et-Taberi'dir.

Ali bin Rabban et-Taberi ise tarihî metinlerin doğruluğunu teyit etme hususunda geniş ve kapsayıcı bir bakış açısına sahipti; bu da tarihî yöntemin temel konusudur. Kendi eseri olan Dîn ve Devlet'te, aktarılan haberlerin doğruluğunun teyit edilmesinin önemine işaret ederek, bunları ya doğru ya da yanlış olarak sınıflandırmıştır. Bu yaklaşım, tarihî rivayetlerin doğruluğunun araştırılması kapısını aralamıştır.

⁹⁴ İbn Hazm ez-Zahiri, el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi, I/ s. 94.

⁹⁵ İbn Hazm ez-Zahiri, el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi, I/ s. 94.

İslam âlimlerinin eleştirileri, tarihî eleştiriye birçok araştırma aracı kazandırmıştır. Bunlardan biri mekânsal (coğrafi) eleştiridir; bu yöntemle alimler, tarihî olayların tasvirindeki çelişkileri ve hataları ortaya koymuşlardır. Ayrıca İslam alimleri, özellikle Mesih'in ilâhiyeti, Teslis inancı ve çarmıha gerilme gibi konularda kutsal kitabın birçok metnini aklın süzgecinden geçirmişlerdir. Böylece sağduyu ile bağdaşmayan, Hristiyan halkına yönelik uydurmaları ifşa etmişlerdir.

Bu bağlamda bu âlimlerin, Kur'an-ı Kerîm ve Nebevi sünnetin etkisiyle bilimsel yöntemler kullanarak bu ilmin temellerini attıkları söylenebilir. Onlar, önceki peygamberlerin kitaplarındaki metinlerde bazılarını doğru kabul edip bazılarını şüpheyile karşılayarak, bunların metinlerinin onların haham ve âlimleri eliyle tahrif edildiği şüphesini ortaya koymuş; böylece sadece kutsal kitap değil, genel anlamda dinler eleştirisi için de kapı aralamışlardır.

2.3. Batı'da Tarihî Yöntemle Dinî Tarihî Metinlerin İncelenmesi

Batı, kilisenin egemenliği döneminde din eleştirisinde bilimsel bir yönetime sahip değildi. Dinî ve kültürel çevrelerde dinin kabul edilmesi kültürü yaygın değildi; bu nedenle karşılaştırmalar yapma, eleştiri gibi ihtiyaçlar doğmamıştı. Ancak, kilisenin otoritesinin hüküm sürdüğü Orta Çağ'da zihni ve felsefî sorgulamalar belirmeye başladı. Bunlar bir eleştiri yöntemi olarak nitelendirilemezdi ve kilise tarafından sert tepkiyle bastırıldı.

Bu tür sorgulamalar, beşinci ve altıncı yüzyılların sonlarına doğru belirgin biçimde artmaya başladı. Başlangıçta kiliseye karşı muhalefet olarak ortaya çıkan bu süreç, kilisenin gücünün zayıflamasıyla güçlenip olgunlaştı. Batılı bilim insanları, özellikle Fransız Devrimi döneminde, kilisenin otoritesine ve bu otoritenin dayandığı kutsal kitaba (İncil) karşı tepki gösterdiler. Eleştiri ve şüphe çağrıları yükseldi; kutsal kitabın tarihîliği sorgulanmaya başlandı.

Bu eleştirel süreç genişleyip gelişerek olgunlaştı ve sonunda kutsal kitabın eleştirisinde “tarihî yöntem” ortaya çıktı.

2.3.1. Tarihsel Eleştirel Yöntem ve Batılı Âlimlerin Bu Süreçteki Rolü

On altıncı yüzyılın sonlarına doğru din eleştirisinde ve dine karşı bir devrimde güçlü gelişmeler yaşandı. Din kavramına itiraz eden ve ondan uzaklaşmayı teşvik eden birçok mesele gündeme geldi. Bu dönemde, daha önce Hristiyan dünyasında görülen dinin yarattığı kaosun ötesine geçildi. Bu durumun arkasında her şeyin doğruluğunu sorgulayan akılcı bir yaklaşım vardı.⁹⁶

⁹⁶ William James Durant, Kısasü'l-Hadara, çev. Fuat Endervas (Beyrut: Darü'l-Cil, 1408), I/ s. 134-135.

Bu süreçte, kabul edilmiş doktrinler ile artık inkâr edilemeyen sağlam tarihî gerçekler arasında bir çatışma başladı.⁹⁷

Tarihî eleştirinin ilk belirtileri, bu dönemde Martin Luther'de (1483-1546) ortaya çıktı. Luther, Eski Ahit'in kaynakları konusunda eleştiriler getirdi; özellikle "Yeşaya" ve "Yeremya" kitaplarını bizzat kendilerinin yazmadığını, yazıcıların onların vaazlarından önemli ölçüde eklemeler yaptığını savundu. Bu durum, kutsal kitabın tarihsel sürekliliğinin korunmasını zorlaştırıyordu. Ayrıca Mezmurlar kitabının ortaya çıktığında belirli bir sıralamaya tabi tutulmadığını belirtti.⁹⁸

On yedinci yüzyıl ise din eleştirisinde felsefî eleştiriden tarihî eleştiriye geçişin yaşandığı bir dönem olarak kabul edilir. Tarihî eleştiri, Thomas Hobbes (1588-1679) ile birlikte ortaya çıktı. Hobbes, tarihsel tutarsızlıkları açıklamak için peygamber Musa'nın kişiliğini değerlendirdi ve onun Tevrat'ın yazarı olmadığını ileri sürdü. Beş Musa kitabının, Musa'dan sonra Ezra adlı yazıcı tarafından kaleme alındığını iddia etti.⁹⁹ Hobbes, kitabın yazarı ve tarihinin, metnin kendisinden çıkarılması gerektiğini savundu.¹⁰⁰

Bu yüzyılın en önemli öncülerinden biri, Baruch Spinoza'dır (1632-1677). Spinoza, kutsal kitabın eleştirisinde ilk kuruculardan biri olarak kabul edilir ve eleştirisi, önceki üç yüzyılda ortaya çıkan tüm eleştiri türlerini bir araya getirmesiyle öne çıkar. Ancak, Spinoza'nın yönteminde tarihî eleştiri özellikle belirgindir; kutsal kitabın ilahi kaynağı olduğunu varsayan kutsallık dokunulmazlığını reddeder ve kitabı tarihî eleştiri kurallarına tabi tutar.¹⁰¹ Bu eleştirisi, "Teoloji ve Politika Üzerine Mektup" adlı eserinde sunulmuş olup, o dönemde kutsal kitabın en güçlü ve derin eleştirilerinden biri olarak kabul edilir. Spinoza'nın bu eleştirisi, kutsal kitabın güvenilirliği konusunda adeta büyük bir patlama etkisi yaratarak, kitabın senedinin çok sayıda kişiye dayanarak aktarıldığı iddiasını (tevatür) reddetti ve böylece halkın kutsal kitaba olan güvenini sarsmayı başardı.¹⁰²

⁹⁷ Hans-Joachim Kraus, Tarihul-bahsü'n-nakdi't-tarihi li'l-ahdil-kadim min zuhuri hareketi'l-ıslahi'd-dini hatta Welhausen, ts., s. 95.

⁹⁸ Scott H. Hendrix, Martin Luther -Mukaddimetün kasiretün cidden-, çev. Kevser Mahmut Muhammed (Müessesetü Hindavi, 2017), s. 16.

⁹⁹ Hans-Joachim Kraus, Tarihul-bahsü'n-nakdi't-tarihi li'l-ahdil-kadim min zuhuri hareketi'l-ıslahi'd-dini hatta Welhausen, s. 95.

¹⁰⁰ Hilmi-Kamis Yakub, Medarisü'n-nakd ve't-teşhik ve'r-red aleyha (Faslü Elvan ve Tıbaa, 2017), II/ s. 230.

¹⁰¹ Baruch Spinoza, Risale fi'l-lahut ve's-siyase, çev. Hasen Hanefi (Darü't-Tenvir, 2005), s. 20-21.

¹⁰² Sultan b. Abdurrahman el-Umeyri, Zahiretü nakdi'd-din fi'l-fikri'l-ğarbi'l-hadis (Tekvin Lid-dırasat vel-Ebhas, 1439), s. 106.

Bazı araştırmacılar onu “Yüksek Eleştiri” olarak bilinen alanın kurucusu olarak görmektedir.¹⁰³ Ayrıca bu yüzyılda Kutsal Kitap tarihini eleştiren diğer önemli isimlerden biri de Richard Simon’dur (1638–1712). Simon, “Eski Ahit’in Tarihî Eleştirisi” adını verdiği bir eser kaleme almıştır. Bu eseri, Musa’ya atfedilen Beş Kitabın orijinalliğine dair yoğun şüpheler uyandırmasıyla tanınır. Simon, kutsal kitabın tek bir kişi tarafından yazılmadığını, farklı kişilerin ortak çalışmasıyla ortaya çıktığını savunmuştur. Eski Ahit’in Musa tarafından yazılamayacağını ve yüzyıllar boyunca çeşitli değişikliklere ve tahriflere uğradığını belirtmiştir.¹⁰⁴

Simon, tarihî eleştiri yönteminin fiili kurucularından biri olarak kabul edilir. Bu nedenle çalışmaları, bu alandaki ilgi odağı olmuştur. Manastırdaki vaizlik görevi, Eski Ahit’in içeriklerine derinlemesine vakıf olmasına imkân sağlamış, ayrıca manastırdaki varlığı, Doğu el yazmalarıyla ve hahamların, patriklerin kutsal kitapla ilgili yazılarıyla yakından ilgilenmesine olanak vermiştir.¹⁰⁵ Simon’un Eski Ahit yazarları hakkındaki görüşleri, ellerindeki eski kaynaklardan alınmış hikayelerle şekillenmiş ve bu sayede Eski Ahit’in yazarının kimliğini ortaya çıkarabilmek için önemli bir araç olmuştur. Simon, Beş Kitabın birden fazla eski kaynağın derlenmesi sonucu ortaya çıktığını ve bu derleme işleminin birden fazla yazar tarafından yapıldığını tespit etmiştir.¹⁰⁶

On dokuzuncu yüzyılın birçok bilginine göre, Simon’un eserleri, Kutsal Kitap tarihini edebi bir çalışma olarak yazmaya yönelik ilk ciddi, kasıtlı ve bilimsel girişim olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁷ Her ne kadar Hobbes, Spinoza ve Simon, Eski Ahit’i eleştiren ilk isimler olsalar da Hermann Samuel Raymarus (1694–1768) bu tür organize ve titiz felsefi eleştirel yaklaşımı başlatan ilk kişi olmuştur.¹⁰⁸

¹⁰³ **Bu okul**, metnin müellifine aidiyetini, metnin yazıldığı tarihi ve dönemi, dayandığı kaynakları, bu kaynaklar arasındaki ayrımı ve metnin akidevî (inançla ilgili) muhtevasını araştırır. Bu okulun araştırma araçlarını ise şu ilimler oluşturur: metinlerin düzenlenmesi ve tertip edilmesi ilmi, tasnif ve sınıflandırma ilmi, dil ve nahiv (gramer) ilmi, tarih ilmi, arkeoloji ilmi (bütün alt disiplinleriyle birlikte), arkeolojik keşifler, kalıntılar ve tarihî miras. bkz. Yakub, Medarisü’n-nakd ve’t-teşvik ve’r-red aleyha, I/ s. 10.

¹⁰⁴ bkz. Ronald Stromberg, Tarihu’l-fikri’l-Urubıyyi’l-hadis, çev. Ahmet eş-Şeybani (el-Kariu’l-Arabi, 1994), 175; Hâmid, Nakdül-Ahdi’l-Kadim Dırasatün tatbikiye ala seferi Samueli’l-evvel ve’s-sani, s. 136.

¹⁰⁵ Hans-Joachim Kraus, Tarihul-bahsü’n-nakdi’t-tarihi li’l-ahdil-kadim min zuhuri hareketi’l-ıslahi’d-dini hatta Welhausen, s. 119-120.

¹⁰⁶ Freedman, Men ketebe’et-Tevrat, s. 21.

¹⁰⁷ Hans-Joachim Kraus, Tarihul-bahsü’n-nakdi’t-tarihi li’l-ahdil-kadim min zuhuri hareketi’l-ıslahi’d-dini hatta Welhausen, s. 119-120.

¹⁰⁸ Raymarus, Keserat fi-nakdil-Kitabil-Mukaddes, s. 11.

Raymarus, çalışmalarında tarihî İsa meselesini detaylı biçimde analiz etmiş; özellikle Yeni Ahit'e ve özellikle İncil yazarlarına yönelttiği eleştirilerle tanınır.¹⁰⁹ Ona göre, İncil yazarları ilahi vahiyden uzak, tarihî gerçekleri çarpıtarak İsa'nın bakire doğumunu, mucizelerini ve dirilişini uydurmuşlardır. Böylece İncil'de tasvir edilen İsa figürü gerçek dışı olup, öğrencilerin kendi inançlarını yaymak için yaratmış oldukları bir kurgudur. İncillerdeki İsa tarihi, öğrencilerin kasıtlı ve bilinçli bir şekilde yaptıkları bir aldatmacadır; onlar “dürüst sahtekârlardır.”¹¹⁰

Raymarus, Çıkış Kitabı'nda yer alan İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı anlatısını eleştirmiş ve böylece araştırmacıların kutsal kitap hikayeleri alanına tereddüt etmeden girmelerinin önünü açmıştır.¹¹¹

Voltaire (1694–1778) ise “Tarihi Felsefi Bir Bakışla Okuduğunuzda” adlı eserinde Eski Ahit'in tarihine yönelik şüpheleri dile getirmiştir.¹¹²

Dikkate değer bir diğer husus ise 18. yüzyılın din adamlarına ve onların otoritesine karşı yoğun bir düşmanlıkla anılmasıdır; bu dönemde hem Katolik hem Protestan Hristiyanlığa karşı çeşitli türden düşmanlık ve yakınmalar öne çıkmıştır.¹¹³

19. yüzyılda ise kutsal kitap metinlerine yönelik tarihsel eleştiri çalışmalarında önemli bir dönüşüm yaşanmış; tarihsel eleştiri, ilahiyat müfredatlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmiş ve bu alanda uzman birçok bilim insanı ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında 19. yüzyıl başlarında Eski Ahit çalışmalarıyla önemli bir isim olan Gottfried Eichhorn (1752–1827) öne çıkmaktadır.¹¹⁴

Eski Ahit'in eleştirisi kapsamında Gottfried Eichhorn “Medhal ila Ahdil-Kadim” adlı eserinde, Tevrat'ın diğer üç kitabı olan (Çıkış, Levililer ve Sayılar) aslında küçük ve çok sayıda kaynağın bir araya getirilmiş hali olduğunu; bu kaynakların aynı sıralamayla toplandığını belirtmiştir. Musa'nın bu kitapları Sina Dağı'nda yazmaya başladığını, Ürdün'deki Moab Çölü'nde tamamladığını ifade etmiştir. Tekvin Kitabı'nı ise Musa'nın yaşamının son günlerinde kaleme alıp, tüm çalışmalarını ve dönemin işlerini özetlediği şeklinde değerlendirmiştir.¹¹⁵

¹⁰⁹ Raymarus, Keserat fi-nakdil-Kitabil-Mukaddes, s. 87-88.

¹¹⁰ Hilmi Kamis Yakub, Medarisü'n-nakd ve't-teşvik ve'r-red aleyha,

¹¹¹ Raymarus, Keserat fi-nakdil-Kitabil-Mukaddes, s. 11.

¹¹² Franklin L. Baumer, el-Fikrû'l-Urubîyyil'l-hadis min 1600-1950, II/ s. 113.

¹¹³ Crane Brinton, Teşkilül-aklil-hadis, s. 175.

¹¹⁴ Hans-Joachim Kraus, Tarihul-bahs, s. 209.

¹¹⁵ Zilman Şazar, Tarihu nakdil-ahdil-kadim, s. 107-106.

Bunun ardından Julius Wellhausen (1844–1918) “el-Mukaddime litarihi İsrail” adlı eserinde teorisini, edebi analizden çok tarihsel temellere dayandırmıştır.¹¹⁶ Wellhausen, özellikle İsrail halkının dininin tarihsel gelişimi üzerine yaptığı eleştirilerle ön plana çıkmış ve tarihçi olarak tanımlanmıştır. Ancak o, sadece kaynaklara ulaşan bir tarihçi olmakla kalmamış, aynı zamanda bu kaynakları tamamen bağımsız ve kendi başına var olan unsurlar haline getirmeyi başarmıştır.¹¹⁷

Wellhausen’ın Tevrat kaynakları hakkındaki teorisi üzerinden bir asırdan fazla zaman geçmiş olmasına rağmen, bu teori günümüzde hâlâ birçok çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Tüm görüşler ya onun teorisini desteklemekte ya da karşı çıkmaktadır; ta ki “eleştiriye eleştiri” (criticism of criticism) adıyla bilinen yaklaşımlar ortaya çıkana dek.¹¹⁸

Wellhausen’ın tarihsel olarak metinlerin eleştirel analizini yapmaktaki amacı, Tevrat’ın beş kitabının bileşik bir metin olarak yazılış ve gelişim tarihini, eski İsrail dininin tarihsel gelişimine dayanarak kanıtlamaktır. Bu nedenle, o, özellikle eski İsrail’in tarihsel dönemlerini odak noktasına almış ve dini inançların ilkel biçimlerinden uzaklaşarak gelişim süreçlerine yoğunlaşmıştır.¹¹⁹

2.3.2. Batılı Bilginlerin Tarihî-Dini Metinlere Yönelik Tarihî Eleştirisi

Batılı birçok bilginin kutsal kitabı tarihî eleştiri yöntemiyle incelerken izlediği temel yol, kitabın doğruluğu, bütünlüğü, samimiyeti, eksiksiz biçimde günümüze ulaşıp ulaşmadığı ve yazarıyla olan ilişkisini sorgulamaktır.

Bu yaklaşım ilk olarak Spinoza’nın kutsal kitap üzerine yaptığı araştırmalarda belirginleşmiştir. Spinoza, Tevrat’ın beş kitabının yazarı olarak Hz. Musa’nın atanmasına itiraz etmiş ve bu beş kitabın tek başına Hz. Musa tarafından yazılamayacağını; bunun yerine, Hz. Musa’dan sonra yıllar içinde farklı yazarların bu metinleri oluşturduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca, Hz. Musa’dan sonraki nesillerin bu metinleri korumakta başarısız olduğunu belirtmiştir. Çünkü eski kopyacılar birçok şüpheli okuma ve bazı kayıp metinlerin varlığını fark etmiş, fakat bunları dikkate almamışlardır. Spinoza, sağduyulu herhangi bir kimsenin metinlerde bazı hataların bulunmasından şüphelenmemesi gerektiğini ifade etmiştir¹²⁰

¹¹⁶ Hilmi Kamis, s. 267.

¹¹⁷ Julius Wellhausen, a.g.e. s. 23-24.

¹¹⁸ Julius Wellhausen, a.g.e. s. 23-24.

¹¹⁹ Thomas L. Thompson, et-Tarihul-kadim liş’a’bi Beni İsrail, s. 9.

¹²⁰ Celalettin Said, Sibinuza vel-kitabül-mukaddes, s. 89.

Spinoza, tarihsel eleştiride bu bilgiye gereken önemin verilmemesini, kendisinden önceki Batılı ilim adamlarına işaretle eleştirmiştir; zira bu bilgi büyük bir önem ve gereklilik arz etmektedir. Spinoza, Tevrat'ın beş kitabını incelerken özellikle bu kitapların senedini ve yazıya geçirildikleri zamanı araştırmıştır. Yaptığı inceleme neticesinde, herkesin bu beş kitabın Mûsâ (a.s.) tarafından yazıya geçirildiğini zannedebileceğini; ancak gerçekte bütün delillerin, bu beş kitabın Mûsâ (a.s.) tarafından değil, Mûsâ'dan çok sonra yaşamış bir başka kişi tarafından yazıldığına işaret ettiğini belirtmiştir. Bunun delili olarak da İbn Ezra'nın Tesniye kitabına dair yaptığı yorumlara değinmiştir. Bunlar arasında, “Şeria nehrinin ötesinde”, “Eğer on ikinin sırrını bilseydin”, “Mûsâ şariatını da yazdı”, “İşte yatağı, demirden bir yataktır” gibi ifadeler bulunmaktadır. Bu ve benzeri açıklamalar, Mûsâ'nın bu kitapları yazmadığını ortaya koymaktadır. Zira Mûsâ'nın Şeria nehrini geçtiği sabit değildir. Ayrıca anlatıcı, İbrahim (a.s.)'ın Kenan diyarındaki yolculuğunu anlatmakta ve Kenanlıların o sırada o topraklarda bulunduğunu söylemektedir ki bu, anlatımın yazıldığı sırada artık durumun böyle olmadığını açıkça göstermektedir.¹²¹

Buna karşılık, Tevrat'ın senedini araştıran bazı Batılı araştırmacılar, Tevrat'ın Mûsâ'ya nispet edilmesi rivayetini kabul etmişlerdir. Ancak bunlar da bazı bölümlerin başkaları tarafından sonradan metne eklendiğini savunmuşlardır. 11. yüzyılda Müslüman Endülüs hükümdarının özel doktoru olan İshak bin Yeşuş, Tekvin kitabında Mûsâ'dan çok sonra yaşamış Edom krallarından bir grubun zikredildiğini belirtmiş, bu durum da söz konusu kitabın Mûsâ'dan sonra yazıldığını ortaya koymuştur.

XII.yüzyılın önde gelen Endülüs hahamlarından biri olan İbrâhim bin Ezra, İshak'a “akılsız” lakabını takmış ve onun için “Bu kitap yakılmayı hak ediyor” demiştir. Ancak ne gariptir ki, İbn Ezra'nın kendi yazılarında, bizzat onun da bazı şüphelere sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu yazılarda Mûsâ'nın bazı kısımları yazmamış olabileceğine dair yorumlar bulunur. Bunlar arasında Mûsâ'dan üçüncü şahıs olarak bahsedilen kısımlar da yer almaktadır.¹²²

Tevrat'ın diğer kitaplarına dönecek olursak, örneğin Tarihler Kitabı'nın, Ezra'dan çok sonra yazıldığı söylenebilir. Belki de bu metin, Yehuda el-Makkabi'nin mabedi yeniden inşa etmesinden sonra yazılmıştır. Zira birinci kitabın dokuzuncu bölümünde anlatıcı, aslen Yeruşalim'de yaşayan esirlerden (yani Ezra zamanında) söz eder. Sonra 17. ayette, 11:19'da

¹²¹ Baruch Spinoza, Risale fi'l-lahut ve's-siyase, çev. Hasen Hanefi (Darü't-Tenvir, 2005), s. 263-267..

¹²² Freedman, Men ketebe et-Tevrat, s. 18.

da isimleri geçen iki kişinin de yer aldığı kapı muhafızlarının isimleri geçer. Bu durum, bu kitapların mabedin yeniden inşasından çok sonra kaleme alındığını gösterir.¹²³

Spinoza, Yeni Ahit'i de incelemiş ve metinleri inceledikten sonra şu sonuca ulaşmıştır: "Gerçekte kutsal kitapların tek bir müellifi yoktur. Bu kitaplar, belirli bir çağda yaşamış halka yönelik olarak yazılmamıştır. Aksine farklı mizaca sahip çok sayıda kişinin, farklı dönemlerde yazdığı eserlerdir."¹²⁴

İncil'in telifine ve yazımına gelince, Batılı araştırmacı Charles Guignebert, İncil'i yazanın Pavlus olduğunu ve Pavlus'un Hristiyanlık inancını tahrif ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre, Pavlus, İsa (a.s.)'ın Benî İsrail'i Allah'a ibadete çağırırken kullandığı ifadeleri çevirirken hata yapmıştır. İsa'nın sıkça kullandığı "Abdullah" ifadesi nasıl çevrilmelidir? Pavlus bu ifadeyi "çocuk" veya "hizmetkâr" olarak çevirmiştir. Oysa o, "Tanrı'nın çocuğu" (Child of God) olarak çevirmeyi tercih etmiştir. Bu, Hristiyanlıkta ve ilah anlayışında büyük bir değişime sebep olmuştur.¹²⁵ Coğrafi çevrelerin farklılığı, İsa'nın kıssalarının anlatımında da farklılıklara yol açmıştır.¹²⁶ Örneğin, Matta İncilinde "Akıllı bir adam evini kaya üzerine kurdu, yağmur yağdı, seller aktı, rüzgarlar esti" ifadesi yer alırken;¹²⁷ Luka İncilinde "Bir adam ev yaptı, kazdı ve derinlemesine temellendirdi, temeli kaya üzerine koydu, su taşınca nehir bastı" denilmektedir.¹²⁸ Bu iki ayetteki kelime farkı, İncil yazarlarının yaşadığı coğrafyanın farklılığına bağlanmaktadır.¹²⁹

Batılı ilim adamları, dilsel-eleştirel çalışmaların, kutsal metinlerin yorumlanmasında ve yazım tarihinin tespitinde çok önemli olduğunu düşünmektedir. Dil bilimi, başlangıcından bu yana "Kutsal Kitap Eleştirisi"yle iç içe gelişmiştir ve her ikisi birbirini beslemiştir. İbranice dili, bu eleştirinin temel dayanağı olmuştur. İlk dilbilimciler, kutsal metinlerden elde ettikleri dilsel sırları kullanarak dilin gelişimi ve kuralları üzerine yöntemler geliştirmişlerdir. Masura¹³⁰

¹²³ Baruch Spinoza, Risale fi'l-lahut ve's-siyase, s. 448.

¹²⁴ Abdurrahman el-Umeyri, Zahiretü nakdi'n-din, s. 107.

¹²⁵ Charles Guignebert, el-Mesihyye, s. 6.

¹²⁶ Riyad Yusuf, Medhal ila nakdil-Kitabey, s. 14.

¹²⁷ İncilü Meta, 7/ s. 24-25

¹²⁸ İncilü Luka, s. 48/6

¹²⁹ Riyad Yusuf, s. 14.

¹³⁰ "Masura (Massorah), İbranice metni tespit ve standardize etmek amacıyla oluşturulmuş bir okul olup, bu süreçte İbranice artık canlı bir dil olmaktan çıkmıştı; Masora ekolünün mensupları ise Aramice ve Arapça lehçelerine mensup kişilerdi." (bkz. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Âlemül-luğa, s. 163).

hareketini başlatanların çalışmalarını daha da ileri götürerek Kutsal Kitap eleştirisini bir üst seviyeye taşımışlardır.¹³¹

Dil bilimi, kutsal metinlerin ayıklanması, müellifine aidiyetinin tespiti ve güvenilirliğinin ortaya konması açısından çok önemli bir katkı sağlamıştır. Bu, Eski Ahit metinlerinde de görülmektedir. Tevrat'ta Mûsâ'dan üçüncü şahıs olarak bahseden pek çok ifade yer almaktadır. Bazı bölümler birinci şahısla yazılmış olsa da “Rab Mûsâ ile konuştu” gibi ifadeler bunu çürütmektedir.¹³² Kitabın sonunda ise, tarihçi, Mûsâ'nın sözlerini naklettikten sonra halkına verdiği öğütleri anlatmakta ve ardından ölümünü betimlemektedir. Üslup, anlatım ve içerik göz önüne alındığında, bu kitapları Mûsâ'nın yazdığı değil, bir başkasının kaleme aldığı anlaşılmaktadır.¹³³

Spinoza, Eski Ahit'in birçok müellifinin kimliğinin tespitinin zor olduğunu da belirtmiştir. Çünkü bu kişilerin kim olduğu bilinmemektedir. Hangi tarihte ve hangi maksatla yazıldıkları, kaç nüsha olduğu, bu nüshaların nereden geldiği ve kimin eline geçtiği gibi hususlar da meçhuldür. Örneğin Eyub kitaplarının hangi dille yazıldığı da tartışmalıdır. İbn Ezra, bu metnin sonradan İbraniceye çevrildiğini söylemektedir. Her ne kadar bazıları İbranice yazılmış olsa da bu metinler, Mûsâ'dan alındığı dönemdeki İbraniceyle yazılmamıştır. Zamanla İbranice değişmiş, lehçelere ayrılmış, farklı kelimeler girmiştir. Eski İbranice, bu metinlerin yazıldığı İbraniceyle aynı değildir. Hareketli harfleri ve anlamı güçlendiren işaretleri yoktu. Bu eksiklikler daha sonraki dönemlerde hareke ve nokta eklenerek giderilmek istenmiş, ama bu da metnin güvenilirliğini zedelemiştir. Eski yazmalar harekesizdir. Pek çok kaynak bu durumu doğrulamaktadır. Harekeler, Tevrat'ı yorumlamak amacıyla çok sonra eklenmiştir.¹³⁴

Harekelenmiş metinler yeni yorumlar olup güvenilirlikleri şüphelidir. Nitekim Pavlus'un İbranilere Mektubu'nda (11:21) geçen bir ifade, Çıkış Kitabı'ndaki (47:31) bir metni yanlış şekilde yorumlamıştır. Sanki havari, anlamı bu metni harekeleyenlerden öğrenmek zorundaymış gibi bir durum oluşmuştur. Spinoza'ya göre, metne sonradan hareke ve noktaları ekleyen bu kişiler, asıl anlamı bozmuşlardır. Örneğin, “İsrail yatağının başına secde etti”

¹³¹ Zilman Şazar, s. 59.

¹³² Tevrat, Aded, 3/ s. 5.

¹³³ Baruch Spinoza, Risale fi'l-lahut ve's-siyase, s. 257-263.

¹³⁴ Baruch Spinoza, Risale fi'l-lahut ve's-siyase, s. 257-263.

ifadesi,¹³⁵ sadece bir harfin değiştirilmesiyle¹³⁶ “İsrail bastonun başına secde etti” anlamına dönüşmüştür.¹³⁷

Ayrıca, Tevrat’ın beş kitabında, Mûsâ’dan sonraki bir döneme ait olan dil, vezin ve üslupla yazılmış atasözleri, şiirler ve alıntılar yer almaktadır. Mûsâ’nın ölümünü ve defnedilişini anlatan bölümler, onun tarafından yazılmış olamaz. Tevrat’taki anlatılar, büyük bir tekrar yoğunluğuna da sahiptir.¹³⁸

Örneğin, Nuh Tufanı anlatımında, Yaratılış Kitabı’nın yedinci bölümünde geçen şu ifadeler çok belirgindir: “Tufan yeryüzünde kırk gün sürdü. Sular çoğaldı ve gemiyi kaldırdı, gemi yerden yükseldi.”¹³⁹ 18. ayette ise “Sular daha da çoğaldı ve yeryüzünde şiddetle arttı, gemi suların yüzeyinde yüzüyordu.”¹⁴⁰ 20. ayette “Sular 15 arşın yükseldi ve dağlar kaplandı.”¹⁴¹ Eğer bu metin tek bir kişi tarafından yazılmış olsaydı, çok daha özlü olurdu. Okuyucunun izlenimi, bu metinlerin tutarsız, farklı zamanlarda ve farklı ellerle yazılmış olduğudur. O kadar çok değiştirilmiş ve düzenlenmiştir ki, artık özgün metni tespit etmek imkânsız hale gelmiştir.¹⁴²

Dahası, anlatılar arasında bir sıra ve bağlam bulunmamaktadır. Örneğin, Yuda ve Tamar kıssası, Yusuf kıssasıyla birleştirilmiştir. Yuda’nın 22 yıl içinde evlenip üç çocuk sahibi olması, büyük oğlunu Tamar’la evlendirmesi, onun dul kalmasından sonra ikinci oğluyla evlenmesi, sonra onun da ölmesi, ardından Yuda’nın Tamar’la evlenip ondan ikiz sahibi olması ve bu çocuklardan birinin baba olması...tüm bu olayların 22 yıl içinde olması mümkün değildir.¹⁴³

Batılı araştırmacılar, Kutsal Kitap metinlerinin akıl ile eleştirisini yapmış ve bu metinlerin birbiriyle ne kadar tutarlı olduğunu incelemişlerdir. Bu metinlerde birçok çelişki yer almaktadır. Örneğin, I. Samuel kitabının 8. bölümünde, İbraniler Kenanlıları öyle ağır bir

¹³⁵ Tevrat, Tekvin, 31/ 47.

¹³⁶ Baruch Spinoza, Risale fi’l-lahut ve’s-siyase, s. 245.

¹³⁷ Tevrat, Tekvin, 31/ 47.

¹³⁸ Kitabı Mukaddes, Ahdül-cedit, Risale ilel-İbraniyyin, 11/ s. 21.

¹³⁹ Tevrat, Tekvin, 7/ 17.

¹⁴⁰ Tevrat, Tekvin, 7/18.

¹⁴¹ Tevrat, Tekvin, 7/20.

¹⁴² Kitabı Mukaddes, Ahdül-cedit, Risale ilel-İbraniyyin, 11/ s. 21.

¹⁴³ Tevrat, Tekvin, 7/23.

yenilgiye uğratmışlardır ki, Samuel hayatta oldukça Kenanlılar İsraililerle karşı karşıya gelmeye cesaret edememiştir. Ancak 13. bölümde, Kenanlıların İbranilere saldırıp onlara büyük sıkıntı ve fakirlik yaşattıkları anlatılmaktadır. Tüm bu anlatılar arasında bir uyum sağlamak gerçekten çok zordur ve bunların tek bir tarihçi tarafından yazıldığı izlenimi vermemektedir.¹⁴⁴

2.3.3. Batı'nın Tarihî-Dinî Metin Eleştirisine Katkısı

Bu bölümün amacı, Batılı bilim insanlarının tarihî eleştiri alanında ortaya koyduğu bazı örneklerin kısa bir değerlendirmesini sunmaktır. Tarihî yöntemle kutsal kitap üzerine yapılan çalışmalar önemli sonuçlar doğurmuştur. Yapılan incelemeler, Tevrat'ın günümüzdeki metninin Hz. Musa ile doğrudan bir bağlantısı olmadığını; aksine, bu metinlerin Yahudi hahamları tarafından yazıldığını ortaya koymuştur. Bu sonuçlara, Tevrat'ın tarihî yöntemle incelenmesi ve insan yapımı tarihî belgeler gibi ele alınmasıyla ulaşılmıştır. Tevrat'taki geniş tarihî içerik, anlatımlardaki tutarsızlıklar ve doğruluk sorunları, Batılı bilim insanlarının yoğun ilgisini çekmiştir. Benzer yaklaşımlar İncil metinleri üzerinde de uygulanmış ve ortaya çıkan sonuçlar, kutsal kitaba uzun süre dokunulmazlık atfeden din adamlarını büyük bir şaşkınlığa uğratmıştır. Çünkü bu sonuçlar, eleştiriye cesaret edenleri uzun yıllar boyunca sert şekilde cezalandıran bu çevreler için tam bir sarsıntı olmuştur.

Kutsal Kitap eleştirisinde tarihsel yöntemin gelişimi, özetle iki eleştiri ekolü aracılığıyla açıklanabilir: Birincisi: “Alt Eleştiri Okulu” (Lower Criticism School) Bu okul, Kutsal Kitap'ın kutsallığına doğrudan dokunmaksızın onu ele alan bir yaklaşıma sahiptir. Kitabın vahiy ürünü olduğunu kabul etmekle birlikte, eleştirel çalışmalarını metinlerin özgün nüshalarla ne derece örtüştüğünü tespit etmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda yazma eserlerin tarihi, yazıldıkları dil ve yazım biçimi gibi konulara odaklanılmış, metinlerin özgünlük dereceleri araştırılmıştır. Bu okulun sonuçları, dinî anlatının eleştirisinde daha çok olumlu ve yapıcı bir niteliğe sahiptir; çünkü temel amacı, anlatının müellifine ne derece doğru şekilde nispet edilebildiğini ortaya koymaktır. İkincisi: “Üst Eleştiri Okulu” (Higher Criticism School). Bu okul, Alt Eleştiri Okulu'na kıyasla çok daha sert bir tutum benimsemiştir. Kutsal Kitap eleştirisindeki ilk görevi, onun kutsallığını kaldırmak ve metni ilahi bir referanstan arındırarak bütünüyle beşerî bir ürün olarak değerlendirmektir. Böylelikle Kutsal Kitap, her yönüyle eleştiriye açık tarihî bir belge muamelesi görmüş; kutsal metin olarak dokunulmazlığı reddedilmiştir. Bu yaklaşım, din adamları nezdinde bu okulun bilimsel niyetlerine dair büyük

¹⁴⁴ Celalettin Said, s. 45.

şüphelerin doğmasına yol açmıştır. Özellikle bu okulun ortaya çıktığı bağlamın, dine karşı genel bir tepki ortamına ve özelde Kutsal Kitap'a yönelik eleştirel yaklaşımların yükseldiği bir döneme denk gelmesi bu şüpheleri artırmıştır.

Üst Eleştiri Okulu, Kutsal Kitap'ın tarihsel arka planını incelemek üzere tarihsel yöntemin tüm araştırma araçlarını kullanmış ve Batı akademik çevrelerinde geniş yankı uyandırmıştır. Bu yaklaşım kısa sürede Avrupa genelinde yayılmış, Kutsal Kitap eleştirisi pek çok Batılı bilim insanı için temel bir uğraş hâline gelmiştir.¹⁴⁵

Her ne kadar Müslüman âlimler, Batı'dan asırlar önce Kutsal Kitap'la ilgili birçok eleştirel çalışmaya imza atmış olsalar da Batı'nın tarihsel eleştiri yönteminde kullandığı birçok araç ve elde ettiği sonuçlar, İslam dünyasındaki eleştirilerde gözden kaçmıştır. Bununla birlikte Batı metodolojisini farklı kılan husus, eleştiri okullarının bu yaklaşımı sistematik bir çerçeveye oturtmaları, genel eleştirileri uzmanlaştırarak kapsamlı ve araçları belirli bir yöntem hâline getirmeleridir. "Tarihsel yöntem" adı verilen bu yaklaşım sayesinde Batılı araştırmacılar, Kutsal Kitap'taki dinî metinlerin tarihsel doğruluğunu test edebilmişlerdir. Bu da hem Eski Ahit'in Musa'ya hem de Yeni Ahit'in İsa'ya nispet edilemeyeceğini, metinlerin zamanla büyük ölçüde tahrifata uğradığını ve içeriklerinin değiştirildiğini ortaya koymuştur.

2.4. Kutsal Kitap Rivayetlerinin Eleştirisinin Kur'an Rivayetlerinin İncelenmesine Etkisi

Kutsal Kitap rivayetlerinin eleştirisi, Kur'an rivayetlerinin incelenmesinde iki düzeyde etki göstermiştir: Birinci düzey: Dolaylı etki. Bu etki, vahyin güvenilir ve hatasız bir bilgi kaynağı olduğu yönündeki dinî tasavvurun yeniden değerlendirilmesiyle ilgilidir. Kutsal Kitap metinlerinin zamanla tahrife uğraması ve barındırdığı çelişkiler, Batılı araştırmacıları, Kur'an vahyine de aynı şüpheyile yaklaşmaya sevk etmiştir. Zira tarih boyunca Musa ve İsa'dan sonra geçen süreçlerde Kutsal Kitap üzerinde oynananlar, vahyin güvenilirliğine ilişkin genel bir kuşkuculuğu beslemiştir.

İkinci düzey: Doğrudan etki. Bu düzeyde etki, Kutsal Kitap araştırmalarında geliştirilen bazı teorilerin doğrudan Kur'an incelemelerine uygulanması biçiminde ortaya çıkmıştır. Özellikle Eski Ahit'e dair yürütülen tarihsel araştırmalar, İslamî ilimlerle ilgilenen Batılı bilim insanları, yani "oryantalistler" tarafından temel alınmıştır. Bu çevrelerde, Tevrat ve İncil eleştirisinin yöntemleri Kur'an'a da taşınmıştır. Örneğin Theodor Nöldeke'nin "Tarihu'l-Kur'an" adlı eseri, bu eleştirel metodolojiden doğrudan etkilenmiş önemli bir örnektir.

¹⁴⁵ Hilmi Kamis Yakub, Medaris, s. 9-10.

Bu tür oryantalist çalışmalar, Kur'an'ın Batı akademik çevrelerinde nasıl anlaşıldığı üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır. Kur'an'daki bazı anlatıların Tevrat ve İncil'deki öykülerle benzerlik göstermesi, bu anlatıların Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hristiyanlardan etkileneceği ve daha sonra düzenleyerek sunduğu iddiasını gündeme getirmiştir. Oysa bu iddianın temelinde, vahyin ortak bir kaynak olduğu inancının reddi yatmaktadır. Halbuki Allah'tan Musa'ya vahyi getiren melek "Cebrâil"dir; aynı melek, İsa'ya ve Hz. Muhammed'e de vahyi ulaştırmıştır. Dolayısıyla Kur'an'daki anlatıların Tevrat ve İncil'deki anlatılarla benzerlik göstermesi, bu anlatıların Kur'an'dan alındığı anlamına gelmez. Aksine bu anlatılar, önceki kitaplarda tahrif edilen bilgilerin doğrularını ortaya koymak ve tüm peygamberlerin Allah'a davet konusundaki ortak misyonunu pekiştirmek amacıyla Kur'an'da yeniden yapılandırılmıştır.

2.4.1. Kur'an-ı Kerîm'in Kitâb-ı Mukaddes'teki Tarihî Olayların Doğruluğuna Yönelik Tutumu

Kur'an-ı Kerîm'in Tevrat ve İncil'e yönelik tutumu açık ve nettir. Kur'an-ı Kerîm, her iki din olan Yahudilik ve Hristiyanlıktaki tarihî ve inançsal olaylara ilişkin pek çok ayetinde açık beyanda bulunmuştur. Kur'an-ı Kerîm, Tevrat ve İncil'e yönelik tutumunu iki çizgide sürdürmüştür: Birinci çizgi: Tevrat'ın Musa (a.s.)'a indirilen bir vahiy olduğunun kabulüdür. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: "Biz Tevrat'ı indirdik; onda bir hidayet ve nur vardı." (el-Mâide, 44) Yine şöyle buyrulur: "(Allah) sana Kitabı hak ile indirdi. Ondan önce geleni doğrulayıcı olarak Tevrat'ı ve İncil'i indirdi." (Âl-i İmrân, 3) Dolayısıyla Musa (a.s.)'a indirilen Tevrat Allah'ın kitabıdır. İkinci çizgi ise Yahudi ve Hristiyanların elindeki mevcut yazılı Tevrat ve İncil'e yani günümüzdeki "Kitâb-ı Mukaddes"e yöneliktir. Bu kitaplar şüpheyle karşılanmaktadır. Zira birçok ayet Yahudiler ve Hristiyanların bu metinleri tahrif ettiklerini bildirmektedir. Bu nedenle, söz konusu kitapların tamamının Allah'a ait olduğu iddia edilemez ve artık peygamberlerle doğrudan bir bağları kalmamıştır. Zira bu metinlerin kaleme alınışı, peygamberlerin yaşadığı dönemden yüzyıllar sonra gerçekleşmiştir. Kur'an birçok ayette hem senedinde hem de metninde tahrifat yapıldığını belirtmektedir.¹⁴⁶

Kur'an-ı Kerîm'in, Tevrat ve İncil'e dair dikkat çektiği bozulma noktalarını daha iyi kavrayabilmek adına, Kur'an'ın bu iki kitaba ilişkin olarak tafsilatlı biçimde değindiği ayetler, Kur'an'ın ortaya koyduğu ilmî ve yöntemsel bağlamlar çerçevesinde ele alınacaktır.

¹⁴⁶ Israel Finkelstein- Neil Asher Silberman, Tevratül-Yehudiyye, s. 11.

Nitekim bu bağlamlar daha sonra hem Müslüman âlimler hem de Batılı araştırmacılar için tarihsel yöntem anlayışının temel dayanaklarından biri hâline gelmiştir.

Kur'an-ı Kerîm, Hz. Mûsâ'ya (a.s.) nispet edilen Tevrat'ı kabul etmiş, Yahudi âlimlerin çoğunluğunun da kabul ettiği üzere bu kitap, Tevrat'ın ilk beş kitabından oluşmaktadır.¹⁴⁷ Ancak Kur'an bu kitaplara sonradan eklenen kısımları onaylamamıştır. Kur'an, lafzın değiştirilmeden anlamın tahrif edilmesine de dikkat çekmiştir. Zira Tevrat'ı yazan kimselerin hakkı bâtıla karıştırarak insanlara hakikat gibi göstermeye çalıştıklarını beyan etmiştir.¹⁴⁸ Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de şöyle buyrulmuştur: “Ey Kitap Ehli! Neden hakkı bâtıl ile karıştırıyor ve bile bile hakkı gizliyorsunuz?” (Âl-i İmrân, 3/71) Bu, onların bazı kelimeleri eğip bükerek gerçek anlamlarından uzaklaştırmak suretiyle, kelimelere başka anlamlar yüklemeleri demektir. Örneğin, “râinâ” kelimesini kötü bir anlam kastederek eğik bir şekilde telaffuz eder, bu yolla Hz. Peygamber'e hakaret etmeye çalışırlardı.¹⁴⁹ Kur'an bu yöneme de şu şekilde işaret eder: “Onlardan bir grup, sözleri kitaba benzeterek dillerini eğip bükerek ki, siz onu kitaptan sanasınız. Hâlbuki o, kitaptan değildir. ‘Bu Allah katındandır’ derler. Hâlbuki o Allah katından değildir. Onlar Allah'a karşı bile bile yalan söylerler.” (Âl-i İmrân, 3/78)

Kur'an, hakkın gizlenmesini de -hakkı bâtıla örtmekle birlikte- ayrıca bir problem olarak zikretmiştir.¹⁵⁰ Çünkü onlar hoşlarına gitmeyen haberleri ya hiç aktarmamış ya da gerçekliklerini gördükleri hâlde gizlemişlerdir. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) geleceğini bildiren haberleri gizlemeleri en açık örneklerden biridir: “Hakkı bâtıla karıştırmayın ve bile bile hakkı gizlemeyin.” (Bakara, 2/42) Kur'an ayrıca “gizleme”yi, Tevrat ve İncil yazarlarının kullandıkları başka bir yöntem olarak nitelemiştir.¹⁵¹ Bu, Hz. Mûsâ ve Hz. İsrâ'dan (a.s.) sözlü olarak nakledilen bilgilerin yazıya geçirilmemesi, sadece arzularına uygun olanların kayda alınması, aksi olanların ise görmezden gelinmesi biçimindedir.¹⁵²

Bu olumsuz yaklaşım Kur'an'da şu şekilde eleştirilmiştir: “Onu kâğıt parçalarına yazıyor, bir kısmını açıklıyor, birçoğunu gizliyorsunuz. Size ne atalarınızın bilmediği şeyler öğretildi. De

¹⁴⁷ Yusuf İyd, Mevsuatül-edyan, s. 110.

¹⁴⁸ Zemahşeri, Keşşaf, s. 132.

¹⁴⁹ M. Seyyid Tantavi, Tefsirül-vasit, II/ s. 156.

¹⁵⁰ M. Ali el-Bar, Medhal, s. 120-123.

¹⁵¹ Şerif Hâmid, Nakdül-ahdil-kadim, s. 103-106.

¹⁵² M. Ali el-Bar, Medhal, s. 123.

ki: Allah (bunu yapmıştır), sonra onları kendi safsatalarında bırak, oynayıp dursunlar.” (En‘âm, 6/91)

Tevrat ve İncil yazarlarının başvurduğu bir diğer yöntem de kelime ve anlam değiştirme, yani “tahrif”tir. Bu durum, bir kelimenin başka bir kelimeyle değiştirilmesi, bir cümlenin yerine başka bir cümlenin konulması ya da cümle/kavram düşürülerek başka ifadelerle değiştirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir.¹⁵³ Kur’an bu tür bir bozulmaya şöyle işaret eder: “Sözleri, yerlerinden değiştirirler. Kendilerine hatırlatılan şeylerin bir kısmını unuttular.” (Mâide, 5/13)

Tevrat yazarlarının yalan beyanlarda bulundukları, Allah’tan geldiğini söyledikleri metinleri kendilerinin yazdıkları da Kur’an’da yer almaktadır:¹⁵⁴ “Ellerinizle kitabı yazıp sonra ‘Bu Allah katındandır’ diyerek, onu az bir bedelle satmak için yapanlara yazıklar olsun. Ellerin yazdıklarından dolayı onlara yazıklar olsun! Kazandıkları şeylerden dolayı onlara yazıklar olsun!” (Bakara, 2/79) Kur’an-ı Kerîm, bu tür tahriflerin gerçekleştiği noktaları birçok sûrede gündeme getirmiş; bu olayları, ilgili toplulukların durumlarını aktararak hem düzeltici hem öğüt verici hem eğitici hem de tarihsel bağlamalı bir perspektifle ele almıştır.

2.4.2. Kur’an Kıssalarının Kitâb-ı Mukaddes Rivayetlerinin Eleştirisi Işığında İncelenmesi

Batılı araştırmacılar, Eski Ahit’in incelenmesi sonucunda ulaşılan sonuçlardan etkilenmişlerdir. Aynı yöntem ve gerekçelerle Kur’an’a da yaklaşılarak, onu Kitâb-ı Mukaddes’in incelendiği ölçütlerle değerlendirme gayretine girmişlerdir. Ancak bunu yaparken bilimsel ve metodolojik kurallara riayet etmeden, rivayetlerin doğruluğunu tahkik etmeden ve delillendirmeden, sadece şüphecilik ilkesiyle hareket etmişlerdir. Oysa ilmî dürüstlük açısından her bir metin kendi bilimsel verileri ve kuralları çerçevesinde müstakil olarak ele alınmalıydı. Fakat Batı’da Kitâb-ı Mukaddes eleştirilerinden sonra oluşan genel algı, bu eserlerin tamamına dair genelleyici bir yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Batılı araştırmacıların ilgisi özellikle Kur’an kıssalarına yönelmiş; bu kıssalarla Kitâb-ı Mukaddes’teki kıssalar arasında karşılaştırmalar yapılmış ve ilgi, özellikle Yahudilik ve Hristiyanlıkla ilgili konulara odaklanmıştır.¹⁵⁵ Kur’an’daki tarihî rivayetler, Kitâb-ı Mukaddes

¹⁵³ Şerif Hâmid, Nakdül-ahdil-kadim, s. 103- 106.

¹⁵⁴ Halife Hasan Ahmet, s. 40-42.

¹⁵⁵ Muhammed Halife Hasan Ahmet, Alakatül-İslam bil-Yehud, s. 40-42.

metinleriyle aynı yöntemlerle incelenmiştir.¹⁵⁶ Bu araştırmacılardan biri olan Abraham Geiger (1810–1874), Kur'an'daki Eski ve Yeni Ahit'le ilgili kıssaları incelemiş ve Kur'an'ın Yahudi mirasından etkilendiği sonucuna ulaşmıştır.¹⁵⁷ Geiger, Kur'an'ın Eski Ahit'ten alıntı yaptığına dair iddiasına örnek olarak tufan kıssasını verir. Ona göre Kur'an'daki ilgili ayet, Talmud'da yer alan “tufan suyunun sıcak olduğu” bilgisine dayanmaktadır.¹⁵⁸ Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Biz ona şöyle vahyettik: Bizim nezaretimizde ve vahyimiz doğrultusunda gemiyi yap. Emrimiz gelip tandır kaynamaya başlayınca, her cinsten birer çifti ve aleyhine hüküm verilmiş olanlar dışında aileni gemiye bindir. Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme. Onlar mutlaka boğulacaklardır.” (el-Mü'minûn, 27) Oysa bu ayette tufan suyunun sıcak olduğuna dair bir ifade yoktur.

Aksine, yağmurun yağması ve yerden suların fışkırması bu iddiayı geçersiz kılar. “Tennûr” kelimesinin anlamı hakkında ise iki görüş vardır: Birinci görüşe göre bu kelime tufanın başladığını haber veren bir işarettir ve Nûh'a (a.s) verilen bir alamettir. İkinci görüşe göre ise bu kelimeyle yerden suyun fışkırması, tandırdan ateşin çıkmasına benzetilmiştir. Birinci görüş esas alınırsa “tennûr”un sıcak suyla ilgisi bulunmaz; çünkü tandır ateşle ilişkilidir ve tufanın başladığını ilan eden bir işarettir. İkinci görüşte ise “tennûr”dan çıkan ateş ile yer altı sularının fışkırması arasında bir benzetme yapılmıştır.¹⁵⁹

Alman ekolü, genel olarak İslam dinini ve özellikle Kur'an'ı inceleme konusunda en çok ilgi gösteren Batılı araştırma okullarından biridir. Bu okul, Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarında elde ettiği birikimle hareket etmiş; 19. yüzyılda bu metinlere dair eleştirel çalışmalar olgunlaştıktan sonra, Kur'an'ın tarihîliği konusuna yönelmiştir. Bu bağlamda Theodor Nöldeke (1836–1930), 19. yüzyılın ortalarında Kur'an'ın tarihîliği üzerine bir çalışma yapmış ve 1860 yılında Almanca olarak “Tarihul-Kur'an” adlı eserini yayımlamıştır.¹⁶⁰

Bu eser, Batı'daki sonraki tüm çalışmalar için temel kaynak niteliği taşımaktadır. Nöldeke'nin bu çalışması, daha önce Gustav Weil'in gerçekleştirdiği çalışmadan etkilenmiştir. Weil, Kitâb-ı Mukaddes'e yönelik tarihî eleştiri yöntemiyle Kur'an'ı inceleyerek 1808–1889 yılları

¹⁵⁶ Ömer Lütfi Âlim, Dırasetü nakdiye, s. 107.

¹⁵⁷ Ahmet Mahmut Huveydi, er-Red aleş-şübühat, s. 136-137.

¹⁵⁸ et-Talmudül-Babili, 30/ s. 7

¹⁵⁹ Sami Âmiri, Helil-Kur'anil-Kerim, s. 249.

¹⁶⁰ M. Tefvik Hasan, el-İslam fil-kitabatil-ğarbiyye, s. 244.

arasında “Medhalün tarihi nakdi ilel-Kur’an” adlı bir eser yazmıştır.¹⁶¹ Nöldeke, Kur’an’daki birçok tarihî olayın tarihîliğini reddetmiş; Kur’an’ın Tevrat’tan aldığı tufan hadisesini Ararat Dağı yerine Arap Yarımadası’na taşıdığını iddia etmiştir. Bu iddiasını, Ebû Temmâm’ın “Dîvânü’l-Hamâse”sinde yer alan ve Cûdî Dağı’nın Tayy kabilesine ait olduğunu belirten bir beyte dayandırmıştır. Ancak bu beyitte Cûdî’nin Tayy topraklarında olduğu veya bir dağ olduğu açıkça belirtilmemiş; aksine “cûdî” kelimesi, bir kadına duyulan aşk bağlamında sadece “yakın bölge” anlamında kullanılmıştır.¹⁶²

Kitâb-ı Mukaddes eleştirisinin öncüsü sayılan Julius Wellhausen, Kitâb-ı Mukaddes’i incelediği yöntemlerle Kur’an’ı ve İslam tarihini incelemiş; rivayetlerin tarihsel aktarım farklarını göz ardı etmiştir. Onun çalışmaları hem Batılı araştırmacılar hem de bazı Arap seküler çevreler tarafından referans alınmıştır. Bu çevreler, sözde “Aydınlanma hareketi” kapsamında din karşıtı bir tavırla Kitâb-ı Mukaddes’i eleştirirken aynı yöntemi Kur’an’a da uygulamışlardır.¹⁶³ Ignaz Goldziher (1850–1921) ise Kur’an kıssalarıyla Kitâb-ı Mukaddes kıssaları arasındaki benzerliklerin Kur’an’ın beşerî olduğu ve Hz. Muhammed’in Yahudi ve Hristiyanlardan etkilendiği anlamına geldiğini savunmuştur. Bu görüşünü Mekke’deki fakir Hristiyanlarla Hz. Muhammed’in ilişkisine dayandırmıştır.¹⁶⁴

Geiger, Kur’an ile Eski Ahit arasında çok sayıda benzer kıssa bulunduğunu iddia etmiş ve Kur’an’ın bu metinlerden alıntı yaptığını ileri sürmüştür.

Özellikle Âdem’in iki oğlunun kıssasını (Hâbil ve Kâbil) örnek göstermiştir. Bu kıssanın farklı kaynaklarda yer aldığını ve Hz. Muhammed’in bunlardan alıntı yaptığını öne sürmüştür. Ancak bu iddia iki nedenden ötürü geçersizdir: Birincisi, Hz. Muhammed (s.a.v) okuma-yazma bilmiyordu; dolayısıyla birçok ciltten oluşan metinleri okuma imkânı yoktu. İkincisi ise Kur’an ve Tevrat’ın kaynağı aynıdır. Kur’an, Tevrat’tan gelen ve tahrif edilmiş kıssaları yeniden aktarmış ve asıl hâline döndürmüştür. Dolayısıyla mesele “alıntı” değil, “muvafakat” meselesidir.¹⁶⁵

¹⁶¹ Rudi Paret, *Dırasatül-Arabiyye vel-İslamiye*, s. 28.

¹⁶² Sami Âmiri, *Şübühatü tarihiyye*, s. 64.

¹⁶³ Mahmut Halife, s. 69.

¹⁶⁴ Sami Salim el-Hac, *Nakdül-hitab*, I/ s. 270.

¹⁶⁵ Sami Âmiri, s. 205.

Batılı araştırmacıların Hristiyanlığı incelerken kullandığı tarihî eleştiri yöntemi Kur'an için geçerli değildir. Hristiyanlığın oluşumunu etkileyen temel unsurlar incelendiğinde bu net bir şekilde anlaşılır. Ayrıca İncil'in tarihîliği ile Kur'an'ın tarihîliği arasında ciddi farklar vardır. İncil, Hz. İsa döneminde veya havariler döneminde yazılmamıştır; onun davetinden sonra kaleme alınmıştır. Oysa Kur'an, Hz. Muhammed (s.a.v) döneminde bizzat onun sağlığında ve indirildiği dilde yazılmıştır.¹⁶⁶

Batılı araştırmacılar, tarihî yöntem çerçevesinde, tarihî-dinî olaylara şüpheyile yaklaşma ve isnad zincirini kabul etmeme eğilimine sahip olmuşlardır. Ancak onlar, haberin içeriğine ve verdiği bilgiye bakarak kabul veya reddetme yönünde değerlendirme yapmışlardır. Bu yaklaşım, Arap düşünürler arasında da yayılmış ve birçok tezde benimsenmiştir. Bunlar arasında Muhammed Arkoun, Tayyib Tizini, Ali Harb, Hasan Hanefi, Muhammed Abid el-Cabiri, Turki Ali er-Rabû ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi isimler yer almaktadır. Bu isimler, çalışmalarıyla Batı'daki bu yaklaşımdan uzaklaşamamış; "Kur'an'ın tarihîliği" ve "Kur'an'ın belli bir tarihî bağlama aidiyeti" gibi başlıklarla bu yaklaşımı sürdürmüşlerdir.¹⁶⁷

Bu yaklaşımı en ileri taşıyan düşünürlerden biri Muhammed Arkoun'dur. Onun fikirleri, Kur'an'ın tarihî bir metin olarak değerlendirilmesini savunan Batılı teorilerin devamı niteliğindedir. Arkoun, Kur'an'ı tarihsel bir metin, bir kültürel miras ürünü olarak görmüş; bu nedenle tarihî eleştiriye tabi tutulması gerektiğini savunmuştur.¹⁶⁸

Sonuç olarak, Kur'an'daki tarihî metinlerle Kitâb-ı Mukaddes'teki tarihî metinler arasında herhangi bir karşılaştırma yapılamaz. Çünkü Kitâb-ı Mukaddes bir halkın (İsrailoğulları) millî tarihi, kabilelerinin isimleri, göçleri, savaşları ve iç mücadeleleriyle doludur. Bu da onun tamamen tarihsel bir anlatım olduğunu ve bu metinleri yazarların kendi dinî tarihlerini oluşturmak amacıyla yazdıklarını göstermektedir.

Bu nedenle Kitâb-ı Mukaddes tenkide açık hale gelmiştir. Batılı araştırmacıların yaptığı hata ise Eski ve Yeni Ahit'te uyguladıkları eleştiri yöntemlerini Kur'an'a da aynen uygulamaları ve Kur'an'ın diğer kitaplardan farklı niteliklere sahip olduğunu göz ardı etmeleridir.

¹⁶⁶ Sami Salim el-Hac, s. 168.

¹⁶⁷ M. Said Serhani, el-İtticahat, s. 144.

¹⁶⁸ M. Said Serhani, el-İtticahat, s. 22.

3. DÎNÎ KISSALARDA ARKEOLOJİK ARAŞTIRMA

Bu bölümde çalışma, "arkeoloji bilimi"nin eleştirel yöntemini araştırma ve analiz konusu edinmektedir. Zira bazı araştırmacılar bu alanı tarihî rivayetleri eleştirme aracı olarak kullanmış, bazıları ise onu hem genel anlamda tarihî rivayetlerin hem de özelde dinî rivayetlerin doğruluğunu kabul etmede temel bir ölçüt hâline getirmiştir. Bu çerçevede çalışmada, arkeoloji ilminin ortaya çıkışı ile birlikte, insanların cansız varlıklara yönelme eğilimleri ve onlara ruhsal bir boyut kazandırarak canlandırma çabalarının arkasındaki psikolojik ve insani motivasyonlar da ele alınmaktadır. Arkeologlar, keşfedilen arkeolojik bulguların çoğunluğunun, temelde şirk inancına dayalı dinî kökenli olduğunu ortaya koymuşlardır. Buna karşılık, tevhid inancı mensuplarına ait bulguların sayısı oldukça sınırlıdır. Bu durum, tevhid dinleri ile şirk dinlerinin dinî yapılarının karşılaştırılmasını ve peygamberlerin sahip olduğu medeniyet oluşturma imkânlarının araştırılmasını gerekli kılmaktadır.

Ayrıca bu bölümde, tarihî dinî rivayetlerin -özellikle Kitâb-ı Mukaddes rivayetlerinin- maruz kaldığı eleştirilerin ardından ortaya atılan görüş ve teoriler de incelenmektedir. Bazı eleştirmenlere göre, arkeoloji ilminin sağladığı veriler, Kitâb-ı Mukaddes rivayetlerini hem ait oldukları coğrafyadan yoksun bırakmış hem de tarihî gerçeklik açısından yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu durum, bazı dinî eleştirmenlerin, kutsal metinlerde zikredilen yerlerin dışında hayalî bölgeler kurgulayarak onları metinlere uygulamalarına neden olmuştur. Neticede, arkeolojik bulgular ışığında tarihî dinî rivayetleri yeniden gözden geçirmeyi ve peygamberlerin tarihî varlıklarını inkâr eden görüşlere karşı keşiflerle karşılık vermeyi amaçlayan yeni bir yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Arkeologlar, ortaya çıkarılan birçok arkeolojik bulgunun efsanelerle ve mitolojik anlatılarla birlikte sunulduğunu tespit etmişlerdir. Bu anlatılar genellikle kaya oymaları, resimler ve diğer benzeri biçimlerle somutlaştırılmıştır. Gerçek ya da kurgusal birçok şahsiyet, olağanüstü bir nitelikle şekillendirilmiş ve böylece mitolojik ilhamdan yola çıkarak tarihsel bir gerçeklikmiş gibi maddi formlara dönüştürülmüştür. Arkeologlar, bu durumu taşlardan yontulmuş devasa heykeller ve benzeri nesnelerle "tanrıları" pazarlama çabalarında da gözlemlemişlerdir. Bu çabaların temelinde, anlatı ve efsanenin arkeolojik biçimlenmeye etkisi olduğu görülmektedir. Buna karşılık, tevhidî dinlerin rivayetleri bu tür temsillerden yoksundur. Bu nedenle yapılan araştırmalar, tevhidî ve şirk inançlarına dayalı dinî anlatılar arasındaki farkları ve bunun sebeplerini tespit etmeye yönelmiştir.

3.1. Arkeolojik Araştırma Yöntemi ve Yazılı Kaydın Doğası

Bu inceleme biriminde, tarihî rivayetlerin eleştirilmesi ve değerlendirilmesinde arkeolojik araştırma biliminin ilmî yönteminin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, tarihî rivayetlerin incelenmesi ve doğrulanmasında arkeolojik araştırmanın alanları ve sınırları tespit edilmeye çalışılmakta; aynı zamanda bu bilimin, dinî rivayetlerin eleştirisi, yeniden değerlendirilmesi ve hükme bağlanmasındaki katkı düzeyi araştırılmaktadır.

Bunun yanı sıra, “arkeoloji ilmi”nin doğuşunu sağlayan yazınsal nitelik açıklanmakta ve insanları taş, kil, resim ve heykelleri dinî alanlarında kullanmaya sevk eden insani ve psikolojik saikler irdelenmektedir. Ayrıca, peygamberlerin dinî ve yaşamsal doğası incelenerek inanç ve dinî öğretilerin arkeolojik oluşum üzerindeki etkisi ortaya konulmakta; peygamberlere ait arkeolojik buluntuların azlığına ilişkin iddialar da araştırılmaktadır.

3.1.1. Arkeolojik Araştırma Sahasının Sınırları

Her ne kadar arkeoloji ilmi yakın dönemde tarihsel yönetime yardımcı bir disiplin olarak eleştiri alanına dâhil olmuşsa da bu bilimin yönünü belirlemek hâlen güçlüğünü korumaktadır. Arkeoloji, eski olanı inceleyen bir bilim olarak, insanlığın geçirdiği tüm dönemlere ait tarihî belgeleri sunmaz. Bu durum, arkeolojinin insanlık tarihindeki gelişim süreçleriyle olan sıkı ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Zira yazının keşfi ve gelişim dönemleri, yazı öncesi dönemlerden farklılık arz eder. Aynı şekilde, insanların mağaralardan köy ve kentlere geçiş dönemleri de farklıdır.

Dolayısıyla arkeoloji, geçmişin tümüne dair bir inceleme alanı olmayıp, daha çok "eski taşlar"ın incelenmesiyle ilgilenir; daha genel bir ifadeyle, insan faaliyetlerine tanıklık eden tüm görülebilir ve somut kalıntıların incelenmesini konu edinir.¹⁶⁹

Buna bağlı olarak, milletlerin kültürlerini ve inançlarını kavramayı hedefleyen arkeolojik araştırma, bu unsurları tanımada güçlüklerle karşı karşıyadır. Zira söz konusu olan bu hususlar, insanların zihinlerindeki düşünceyle canlı bir gerçekliğe ve yeryüzündeki günlük hareketlerine dayanmaktadır. Bu nedenle arkeolojik araştırma, doğrudan bu gerçekliğe ulaşmada yetersiz kalmaktadır. Elde edebileceği en ileri seviye ise, varsayımsal temellere dayalı olarak bazı izlere temas etmekten ibarettir.¹⁷⁰

¹⁶⁹ George Davy, Tarihu ilmil-âsar, s. 6.

¹⁷⁰ Haydar, Menhec, s. 11.

Bu durum, arkeolojik araştırmayı pek çok zorluk ve engelle karşı karşıya bırakmaktadır. Zira arkeoloji, kendi başına müstakıl bir bilim değildir; insana ait maddi kalıntıları analiz ederek insanın toplumsal durumunu açıklayabilmesi için birçok yardımcı bilime ihtiyaç duyar. Ayrıca, insanlığın eski dönemlerine ait tarihsel bir takvimin bulunmaması, bazı tarihlerin belirli halk ve topluluklara bağlı olması ve bu toplulukları kapsayan ortak bir tarih takviminin mevcut olmaması, insan topluluklarının tam tarihini belirleme görevini zorlaştırmıştır.

Bu nedenle, insanlık tarihini belirlemede başvurulan yöntem laboratuvar analizlerine dayanmaktadır; ancak bu da tarihi kesin olarak belirlemede bir başka zorluğu beraberinde getirmektedir. Çünkü laboratuvarlar tarihi belirleyemez ve insan davranışlarını da açıklayamaz. İnsan toplumlarının başlangıcından geç dönemlerine kadar tarihlerini belirlemeye çalışan tüm teoriler ve insan davranışlarına dair yapılan açıklamalar, varsayımsal çalışmalara dayanan zann teorilerdir ve her yeni keşifle değişmeye açık niteliktedir. Bu da tarih alanında kesin bilgiye ulaşmayı daha da zorlaştırmaktadır.¹⁷¹

Bu laboratuvar sonuçları, yazılı tarih açısından büyük bir meydan okuma oluşturmuştur. Zira belirli dönemleri ve arkeolojik bulgularla bağlantılı tarihî olayları anlatan yazılı tarihler, laboratuvar analizlerinin sonuçlarıyla çelişmiş; bu da Kitâb-ı Mukaddes'teki tarihlere dair yeniden değerlendirme ve şüpheyle yaklaşma gerekliliğini doğurmuştur.

Arkeoloji ile tarih arasında büyük bir ilişki olmasına rağmen, tarih biliminin dayandığı yazılı belgelerin çoğu zaman sınırlı olduğu açıktır. Tarihçiler genellikle bu kaynakların doğasıyla sınırlı kalmakta ve bu belgeler insanlık tarihinin yalnızca çok küçük bir kısmını, yaklaşık son beş bin yılını kapsamakta olup, bu da insanlık tarihinin yalnızca yüzde birine tekabül etmektedir. Dolayısıyla elimizde tarihî sürekliliği oluşturan uzun halkalar kayıp durumdadır ya da en azından büyük bir bölümü eksiktir.¹⁷²

Bazı arkeologlara göre insanın kültürel varlığının tespiti, onun geçim, barınma veya diğer insani faaliyetlerde ihtiyaçlarını karşılamasına yardımcı olacak araçları ilk kez üretmeyi başardığı ilk andan itibaren başlamaktadır. Bu yaklaşım, arkeoloji biliminin insan varlığının ilk dönemleriyle doğrudan ilgilenmediğini, bilakis oldukça geniş bir başlangıç dönemini eksik bıraktığını göstermektedir.¹⁷³

Eski tarihî devirler hakkında kaynakların aktardıkları bilgiler, çoğu zaman tutarsızlık ve şüphe ile gölgelenmiş kaynaklar olmaya devam etmiştir.

¹⁷¹ Sami miri, s. 47.

¹⁷² Takiyyd-dibağ, Turuk't-takniyatil-eseriye, s. 18.

¹⁷³ Ali Hasan, el-Muciz fi-ilmil-asar, s. 11.

Yazının ilk ortaya çıktığı dönemlerde kullanım amacı oldukça sınırlıydı ve yazı yalnızca sayılı yazmanlar tarafından, meslekî bir uğraş olarak icra edilmekteydi. Yazının yazılı kayıt alanına girişi ise genellikle kralların ve yöneticilerin başarılarını, dinî ve askerî meseleleri belgelemekle sınırlı kalmıştır. Buna karşılık halk edebiyatı ve toplumsal değerler gibi unsurlar halk arasında sözlü olarak aktarılmaya devam etmiştir.¹⁷⁴

Buradan şu soruyla karşı karşıya kalıyoruz: Acaba bu belgeler bize sağlıklı bir şekilde ulaşabildi mi? Arkeolojik çalışmalar, eski dönem insan topluluklarının geride bıraktığı kalıntıların büyük çoğunluğunun eksik, yetersiz veya tahrip olmuş durumda olduğunu göstermektedir. Doğal afetler ya da savaşlar ve intikam amaçlı istilalar gibi insan eliyle gerçekleştirilen yıkımlar sebebiyle bu kalıntıların sadece çok az bir kısmı sağlam olarak günümüze ulaşabilmiştir. Dolayısıyla, herhangi bir topluluk doğrudan ya da dolaylı bir fikir ya da eser bırakmamışsa veya bıraktıkları silinmişse, tarih açısından yok sayılmaktadır. Bu bağlamda, pek çok arkeolojik belgenin kaybolması nedeniyle insanlık tarihinin çok eski dönemleri hâlâ bilinmezliğini korumaktadır.¹⁷⁵

Foucault, tarih ile arkeoloji arasındaki ilişkiye rağmen bir “alt tarih” (tarih-ihtiyat) inşa etmenin gerekliliğine işaret eder. Ona göre arkeolojik eserlerin taşıdığı bir dil vardır ve bu dil, somut bir anlam içerir. Foucault, arkeolojik araştırma yöntemini beşerî bilimlere uygulamış ve arkeolojinin genel anlamda belirli bir çağdan önce gelen katmanları, yani gömülü tarihî katmanları incelemekle ilgili olduğunu belirtmiştir. Arkeoloji, ona göre, bilimlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan alt zemini analiz eden bir disiplindir.¹⁷⁶

Foucault, “Ciniyaluciyel-ma’rife” adlı eserinde, tarih disiplininin geleneksel formunun geçmişe ait kalıntıları belleğe dönüştürmeye, yani onları arkeolojik belgelere çevirmeye çalıştığını ve bu kalıntılara “konuşmaları” için teşvik ettiğini belirtir. Ancak çoğu zaman bu kalıntılar kendiliğinden sessizdir ya da söyledikleri sözlerle değil, sessizlikleriyle ifade ederler. Günümüzde ise tarih, insanların bıraktığı arkeolojik kalıntıları kazmak, incelemek ve bunların yazıldıkları dönemdeki sosyal durumunu anlamakla yetinmektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Takiyyüd-dibağ, Turukû’t-teknîyatil-eseriye, s. 18.

¹⁷⁵ C.Y. Langlois-Seignobos, Nakdüt-tarihi, s. 5.

¹⁷⁶ Michael Foucault, Nizamül-hitab, s. 94.

¹⁷⁷ Foucault, Cinaluciyel-matife, s. 73-74.

3.1.2. Sözlü ve Yazılı Tarihe Karşı Arkeolojik Yöntemin Geçerliliği

Tarihî anlatıların eleştirisi ve yeniden değerlendirilmesi konusunda arkeolojinin geçerliliğini tartışmaya başlamadan önce belirtmek gerekir ki, arkeoloji tarihsel olayların belgelenmesi alanında bilgi üretim sürecine dahil olur olmaz iki paralel yön izlemiştir:

Birinci yön eleştirel yaklaşım olup, bu yaklaşımı benimseyenler arkeolojik kalıntılar üzerinden dini tarihî belgeleri sorgulamış, özellikle İncil’de geçen şehirler, uygarlıklar, krallar ve liderler gibi isimler ve uygarlıkların ortaya çıktığı önemli yerler hakkında ileri sürülen iddiaların doğruluğunu araştırmıştır. Bu bağlamda Tevrat’taki anlatımların doğruluğunu sınamaya çalışmışlardır.

İkinci yön ise belgeleyici bir yaklaşım olup, bu yaklaşımı benimseyenler, tarihî dini metinlerin doğruluğunu, kaybolmuş uygarlıklar ve milletlere ait arkeolojik kalıntılar aracılığıyla teyit etmeye çalışmış; böylece eleştirel yaklaşımın karşısında bir tür yanıt oluşturmuşlardır. Bu yönün ayrıntıları ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

Arkeoloji bilimi 19. yüzyılda doğmuştur. Doğuş süreci, mümkün olduğunca az zaman, emek ve maliyetle elde edilebilen arkeolojik eserlerin ve kalıntıların toplanmasıyla başlamıştır. Ancak bu süreç, uzman arkeologlar tarafından değil, daha çok tesadüfi ve merak güdüsüyle gerçekleşmiştir; zira arkeoloji kavramı ve bilimi henüz tam olarak tanınmamaktaydı. Arkeolojik araştırmalara yönelişin temel itici gücü, Tevrat anlatılarında geçen ve Mezopotamya Vadisi ile Nil Vadisi uygarlıklarının büyüklüğüne işaret eden yerlerin tespit edilme arzusu ve merakıydı. Bu şehirler, Tevrat’ta zikredilen uygarlıkların keşfi için başlangıç noktası olmuştu. Ancak, arkeolojik buluntulara ulaşılırken, bunların bulunduğu yerlerin dikkatli bir şekilde çizilip fotoğraflanmasına ya da katmanlar ve tarihsel sıralama açısından incelenmesine pek önem verilmemiştir. İlk kazı ve araştırma çalışmaları daha çok gelişi güzel kazı ve hafriyat şeklinde yapılmış, arkeolojik delillerin sunduğu bilimsel yorumlar göz ardı edilmiştir.¹⁷⁸

Birinci yaklaşımı benimseyenlerin argümanlarının geçerliliğini değerlendirmek üzere, çalışma arkeolojik araştırmayı tüm yönleriyle incelemekte, bu yöntemin tarihî anlatıları değerlendirme konusundaki yeterliliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca arkeolojiye başvurma sebepleri, bu bilimin özellikle akademik sahnede yeni bir disiplin olarak ortaya çıkması sebebiyle sunduğu olanaklar ve sınırlılıklar da ele alınmaktadır.

Arkeolojiye yönelme eğilimi, tarih bilimine insanlık tarihinin hem yakın hem de uzak dönemleri hakkında daha fazla belge ve açıklama sağlama amacı taşımasına rağmen,

¹⁷⁸ Behnam, Ebu’s-Suf, et-Tarih min batını’l-arz, s. 56-57.

arkeologların buldukları, var olan arkeolojik kalıntıların çok küçük bir bölümünü temsil etmektedir. Toprak altında bulunanların tamamının ortaya çıkarılması mümkün değildir; çünkü bunun için çok büyük bir zaman ve emek gerekmektedir. Her yeni keşifle, tarih yeniden keşfedilen verilere göre yeniden yorumlanmak zorunda kalmaktadır.

Bu durum, arkeolojik belgeler tamamlanmadan tarihî olayların göz ardı edilmemesi gerektiği gerçeğini doğurmakta, bu da arkeolojik araştırmalara ek bir zorluk getirmektedir. Özellikle de araştırılacak arkeolojik alanların haritalarının ve somut delillerinin bulunmaması, bu zorlukları daha da artırmaktadır.¹⁷⁹

Buna göre, geçmişini bilmek ve onun detaylarına nüfuz etmek iki temel dayanağa bağlıdır: Birincisi, insanların geride bıraktığı maddi ve somut kalıntılarla ilgilenen arkeoloji bilimi; ikincisi ise insanların bıraktığı yazıtlar ve metinlerle ilgilenen dil bilimi. Bu iki temel dayanak, aynı zamanda bazı arkeolojik yapıların yorumlanmasını hedefleyen epigrafi (yazıtbilim) olmadan eksik kalır.¹⁸⁰

Arkeoloji bilimi tek başına doğru ve güvenilir bilimsel sonuçlar sunmakta zorlanır; çünkü onu destekleyen başka araştırma yöntemlerine ihtiyaç duyar. Bu yöntemlerin başında insan davranışlarını tarih öncesi çağlarda kapsamlı biçimde anlamaya çalışan antropoloji¹⁸¹ gelir ve bu yöntemler arasında en karmaşık olanlardan biridir.¹⁸² Bu nedenle sadece arkeolojik kazılara dayanmak geçmişini tam olarak yeniden yapılandırmaya yetmez. Arkeoloji, varlığını sürdürmek için biyoloji, jeoloji¹⁸³ gibi diğer bilimlerden destek almak zorundadır; özellikle de insan varlığının zamanını belirlemek açısından bu bilimler kritik önem taşır.¹⁸⁴

Arkeoloji, dil bilimi ile çok yakın bir ilişki içindedir ve arkeolojinin en önemli yardımcı bilimlerinden biri, yazılı kil tabletlerin okunması ve şifrelerinin çözülmesidir. Bu, özellikle Sümerce, Asurca, hiyeroglifler, Yunanca, Latince ve diğer eski dünya dilleri gibi antik diller için geçerlidir. Bu diller arkeoloji bilimi için büyük bir meydan okumayı temsil eder.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Kâmil Haydar, Menhecü'l-bahsil-eseri, s. 13-14.

¹⁸⁰ Âsım Muhammed Rızık, İlmü'l-asar beyne'n-nazariye ve't-tatbik, s. 13.

¹⁸¹ **Antropoloji:** Bu, kökeni Yunanca'ya dayanan ve iki bileşenden oluşan İngilizce bir kelimedir: 'Anthropos' (insan) ve 'Logos' (bilim), dolayısıyla antropolojinin anlamı sözlükte 'insan' olarak belirlenir, yani insanı inceleyen bilim dalı." Bkz. İsa Şemmas, Medhal ila ilmil-insan, s. 13.

¹⁸² Benham, Ebu's-Suf, et-Tarih min batını'l-arz, s. 557.

¹⁸³ Bu, Yunanca iki kelimeden oluşan ve 'yerbilimi' anlamına gelen bir terimdir; ayrıca yer katmanlarını incelemekle ilgilidir. bkz. Mustafa Şihabi, Mucemüş-Şihabi, s. 163.

¹⁸⁴ Brian Murray Fagan, Muhtasar tarihi'l-arkeolojiya, s. 80-81.

¹⁸⁵ Michael, Fochout, el-Kelimat ve'l-eşya, s. 53.

Arkeoloji, bu dillerin çoğunun çözülmesi konusunda hâlâ zorluklar yaşamakta ve bu durum arkeologlar arasında farklı yorumların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Eski dillerle yazılmış tüm arkeolojik belgeler farklı şekillerde yorumlanmaya açıktır ve kesin bir yoruma varmak zordur; mevcut yorumların tamamı farazi niteliktedir, kesinlik taşımaz.¹⁸⁶

Arkeoloji biliminin karşılaştığı bu engeller ve zorlukların yanı sıra, tabletlerin kaybı, eksikliği ve bir kısmının doğa koşullarına bağlı olarak zarar görmesi gibi sorunlar da devam etmektedir. Bu doğal etkenler, arkeolojik kalıntılar üzerinde çok sayıda ve çeşitli olmuştur; örneğin seller, yağmurlar, sıcaklık ve nem değişimleri, tuzlar, rüzgâr, kumlar, yer sarsıntıları, volkanik lavlar ve yangınlar gibi faktörler bunlar arasındadır. Ayrıca insan kaynaklı tahribatlar da arkeolojik eserlere zarar vermiştir; örneğin taşların sökülerek yeniden kullanılması, eserlerin tahrip edilmesi ve üzerlerinin kasıtlı olarak tahrif edilmesi gibi.¹⁸⁷

Bu sorunlar burada da kalmamış, arkeolojik eserlerin kazılarının ilk dönemlerinde karşılaşılan başka bir problem ise eserlerin orijinal yerlerinden başka bölgelere taşınmasıdır; bu, satış ve alım amacıyla gerçekleşmiştir. Bu durum, arkeolojinin eserlerin orijinal konumlarını belirlemesini ve o bölgede gömülü olan diğer eserleri keşfetmesini güçleştirmiştir. Böylece eserlerin ait olduğu bağlam, ilişkili kalıntıları ve dolayısıyla tarihsel değeri tam olarak anlaşılamamıştır. Arkeologlar, sadece eserlerin maddi değerine göre değerlendirme yapabilmişlerdir. Tarihsel değerleri ise ancak tahmini yöntemlerle, ilgili oldukları dönemlere atfedilerek yorumlanabilmiştir.

Bunun bir örneği olarak, bazı Araplar, Suriye’de bir kilisenin harabelerinde kazı yaparken tesadüfen üzerinde İsa Peygamber (a.s) ve havarilerini tasvir eden figürlerin bulunduğu süslü bir gümüş kadeh bulmuşlardır.¹⁸⁸

Philip Barker, arkeoloji biliminin kazı sürecinde karşılaştığı bazı sorun ve engellere işaret etmiştir. Bunların başında, bazı arkeolojik eser parçalarının kaybolması gelmektedir. Örneğin, İngiltere’de belgeli verileri tarihlendirmek amacıyla 1115–1225 yılları arasına ait seramik kalıntıları yeniden incelenmiştir. Ancak bu incelemelerin sonuçları, tarihin yanlış yönlendirilmesine neden olmuştur. Bunun başlıca sebebi ise yapı taşları ve ahşap parçalarının bir kısmının kaybolmuş olmasıdır. Bu da söz konusu dönemi anlamaya yetecek kadar veri elde edilmesini engellemiştir.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Sami Âmiri, s. 45-46.

¹⁸⁷ Âsım Muhammed Rızık, s. 13.

¹⁸⁸ Sir Leonard Woolley, İlmü’l-asar, s. 17-18.

¹⁸⁹ Âsım Muhammed Rızık, s. 26-27.

Arkeologlar, yok olmuş milletlerin tarihini yorumlarken sürekli varsayımsal teoriler içinde savrulmuşlardır; bu teorilerden bazıları gerçeğe ve hakikate yakınken, bazıları ise tamamen sezgi ve tahminlere dayanmaktadır.¹⁹⁰ Bu bağlamda "Hegel" insanlık tarihi ve hareketi hakkında şunları söylemiştir: "Evrenin bütünü, yani doğa, tarih ve düşünce, bitmeyen bir gelişimin ürünüdür; sürekli bir hareket hâlinindedir ve sonsuz bir değişim ve dönüşüm içindedir." Hegel böylece diyalektik felsefe yönteminin kurucusu olmuştur.¹⁹¹

Buna rağmen, arkeolojinin ortaya çıkardığı kalıntılar, beklenen arkeolojik zenginliğin sadece çok küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Henüz bilim insanlarının kazı aletlerinin ulaşmadığı, içinde ne tür kalıntılar barındırdığı bilinmeyen pek çok arkeolojik alan mevcuttur; bu alanların tarih açısından sağlayacağı yeni kanıtlar henüz keşfedilmemiştir.¹⁹² Tüm bu arkeolojik araştırmalara rağmen, insanlık tarihinin derin geçmişine dair hala çok büyük boşluklar bulunmaktadır ve bu alanlar hakkında neredeyse hiçbir bilgiye sahip değiliz.¹⁹³

Arkeoloji bilimi insanlık tarihinin tüm dönemlerini kapsamamış; belirli bir zaman diliminde ortaya çıkmış ve mesleği neredeyse yalnızca bazı medeniyetlerle sınırlı kalmıştır. Örneğin, Herodot'un Pers kültürüne dair aktardığı; heykel yapımı ve bunların tapınılması yönündeki tutumu, insanların aklıyla bağdaşmayan, ayıplanan ve kınanan bir eylem olarak değerlendirilmiştir. Buna karşılık, Babiller ve Sümerler arasında ise birçok tanrıya tapıldığı; neredeyse kutsal kabul edilen her varlık için bir heykel yapıldığı ve tapınaklar inşa edildiği görülür. Heykeller ve putlar yapılmayan kültürlerin ise tarih boyunca sözlü geleneklerle, daha sonra ise yazılı olarak aktarılmış tarih aracılığıyla tanınması gerekmektedir.¹⁹⁴

Tarih biliminin doğuşu konusunda ise herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır; tarih öncelikle sözlü olarak var olmuş, ardından yazıya geçirilmiştir. Birçok tarihçi, tarih biliminin doğuşunu Herodot'tan başlayarak Michelet ve Voltaire gibi düşünürlere kadar uzanan süreçte, tarih biliminin esasen sözlü aktarıma dayandığını ve ancak 19. yüzyılda akademik bir disiplin olarak yazılı tarih biçiminde ortaya çıktığını belirtir.¹⁹⁵ İslam dünyasında ise tarih yazımı, peygamberlik döneminden sonra başlamış ve yazılı tarihin oluşumu, tarihsel takvimlendirmeye birlikte gelişmiştir.¹⁹⁶

¹⁹⁰ Takiyyüddin ed-Dibağ, s. 8.

¹⁹¹ Joseph Stalin, el-Maddiye, s. 6

¹⁹² Takiyyüddin ed-Dibağ, s. 11.

¹⁹³ Brian Murray Fagan, Muhtasar tarihi'l-arkeolojiya, s. 97.

¹⁹⁴ Herodot, Herodot vel-Cezireül-Arabiyye, s. 41.

¹⁹⁵ Heyet, at-Tarihuş-şefevi, s. 13-15.

¹⁹⁶ Ahmet Halil eş-Şal, İlmüt-tarih, s. 26.

“Bouthour” ise sözlü tarihin başlangıcını anlatırken, tarihsel anlatının sözlü tarihin en temel ve saf ortamı olduğunu ve sözlü anlatının bir tür laboratuvar işlevi gördüğünü ifade eder.¹⁹⁷

Anlatı, toplumsal, siyasi, ekonomik, psikolojik, tarihsel, mitolojik ve halk bilinci gibi tüm bilinç biçimleriyle etkileşim içinde gerçekleşen, interaktif bir sosyal söylemdir ve toplumun bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.¹⁹⁸ Uzun süre sözlü anlatı, toplumun tüm kesimlerinin durumunu incelemede tek kaynak olmuş; bu yönüyle yeni bir alan ortaya çıkmış ve bu alana “Etnografik Tarih (Ethno-history)” adı verilmiştir.¹⁹⁹

Sözlü tarih, uzun zaman dilimleri boyunca, insan topluluklarını incelemede duyguların ve bastırılmış düşüncelerin en iyi ifadesi olan epistemolojik bir araç işlevi görmüştür.²⁰⁰

Ayrıca, birçok milletin tarih biliminin doğuşu sözlü aktarıma dayanır. Örneğin Araplarda tarih, nesilden nesle aktarılan rivayetler ve zincirleme ya da kesintili isnadlarla başlamıştır. Tarihin yazılı ve çok boyutlu alanlara yayıldığı dönemlerde bile, sözlü tanıklık tarihsel bilginin temel ve önemli bir kaynağı olmaya devam etmiştir. Bu durum, Yakubi’den Cevberti’ye, coğrafya, seyahat ve şehir planları kitaplarına kadar görülür; özellikle “Etnolog”²⁰¹ olarak kabul edilen büyük tarihçi Mes’udi’de bu özellik erken dönemde belirgindir. Mes’udi tüm bilgilerini dinleyerek, gözlemleyerek, diyalog kurarak ve görüşmeler yaparak edinmiştir.²⁰²

3.1.3. Peygamberlerin Tarihî Mücadelesi ve Arkeolojik Kayda Geçiriminin Niteliği

Bu alt başlıkta çalışma, peygamberlerin tarihî hareketlerini ve bu hareketlerin arkeolojik olarak kayda geçirilme biçimini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, özellikle ilahî risalet görevini üstlenmiş şahsiyetlerin yaşadıkları coğrafyalarda bıraktıkları izlerin arkeolojik bağlamda ne ölçüde tespit edilebildiğini; bu izlerin hangi yöntemlerle belgelendiğini ve hangi arkeolojik tekniklerle tespit edilmeye çalışıldığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca, bu hareketliliğin dinî, sosyolojik ve tarihî bağlamda nasıl şekillendiği ve bu durumun maddi kalıntılara nasıl yansıdığı da analiz edilerek, peygamberî misyonun arkeolojik yansımaları değerlendirilecektir.

¹⁹⁷ Micheal Botor, Būhus fi’r-rivaye, s. 7.

¹⁹⁸ Muhammed Abbas, Nihayetüt-tarihiş-şefevi, s. 12.

¹⁹⁹ Etnografya: İnsanların faaliyetlerinin maddi yönlerini, örneğin yemek, içmek ve giyinme gibi gelenekler ve görenekleri inceleyen bir bilim dalıdır. Bkz. Yusuf Hayyat, Mucem, (Beyrut: Lisânü'l-Arab Yayınları), s. 15.

²⁰⁰ Heyet, et-Tarihuş-şefevi, s. 13-15.

²⁰¹ **Etnoloji**; İnsan ırklarını, bunların özelliklerini, ahlâkî yapısını ve farklılaşmalarını inceleyen bilim dalıdır. Muhammed Hayr Ebû Harb, el-Mu‘cem el-Medresî, (Suriye: Suriye Eğitim Bakanlığı, 1985), s. 34.

²⁰² Heyet, et-Tarihuş-şefevi, s. 13-15.

Bilginler, “göç”ü, bir güçten diğerine art arda geçiş olarak tanımlarlar. Tarih hareketi kavramı ise, insan toplumlarının tarih boyunca gelişme ve değişim süreçlerini; geçmişten başlayarak bugün ve gelecekle bağlantılı bir bütün olarak inceler.²⁰³

Bu bağlamda Kur’an-ı Kerim, peygamberlerin doğası ve kavimler arasındaki hareketlerini kapsamlı bir biçimde sunar. Bu hareket, gönüllü bir davet yolculuğu olmasının yanı sıra, takipçilerinden gördükleri zulüm nedeniyle zorunlu sürgünleri de içerir. Peygamber kıssalarında bu hususa dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Kur’an, bu hareketin sürekli ve dinamik bir süreç olduğunu vurgular.²⁰⁴

Kur’an-ı Kerim, tarih felsefesi ve tarihsel hareketi, “yararlı olanın” kalıcılığı ve “zararsız olanın” (zebed) yok oluşu kavramlarıyla ilişkilendirir. Bu anlayış, Kur’an’ın belirttiği tarihsel yasa ve yöntemle bağlantılıdır. Nitekim şu ayette bu vurgu açıkça görülür: “Köpüğe gelince, o yok olup gider; insanlara fayda sağlayan ise yeryüzünde kalır. Allah, işte böyle örnekler verir.” (Ra’d, 17) Bu ayet, tarihsel olaylar içinde faydasız olanların yok olup gideceğini, faydalı ve kalıcı olanların ise dünyada kalacağını açıkça belirtmektedir.²⁰⁵

Kur’an-ı Kerim, geçmişte yaşamış bazı milletlerin haberlerini anlatır; örneğin Nuh kavmi, Âd, Semud, Medyen, İbrahim, Musa, İsa ve Yunus kavimleri, onlara selam olsun, bunlardan bahseder. Ayrıca Sebe ve Zülkarneyn hakkında da kısa göndermeler yapar.

Bu ayetlerde Allah’ın peygamberlerini insanlara göndermesinin yüce amacı açıkça belirtilmiştir. Peygamberlerin kavimlerine karşı birincil görevi putlara tapmayı reddetmek ve tevhid (Allah’ın birliği) çağrısıdır. İkincisi ise zulmü ve insanları köleleştiren her türlü baskıyı kaldırmak, kibir ve zorbalıkla mücadele etmek ve takvaya, dünya zevklerinden uzak durmaya davet etmektir. Bu davetin özellikle krallar ve zalimler tarafından hoş karşılanmadığı bilinmektedir; çünkü bu çağrı onların güç ve iktidarlarını tehdit eder ve halkı boyunduruktan kurtarır.

Bu nedenle dünya egemenlerinin ve askerî-ekonomik güç sahiplerinin direnişi, zulmü ve baskısı karşısında peygamberler sürekli hicret etmek zorunda kalmışlardır.

Allah’ın peygamberlerinin hayat hikâyelerinde inkâr, zulüm ve sürgünler eksik olmaz.

Bu yaşananlar ve putperestliğin çok tanrıcılığının sürekli tevhidle mücadelesi, tarihin ve tarihsel hareketin temel dinamiklerinden biri olarak ortaya çıkar.

²⁰³ Âmir Kefîşî, s. 19-23.

²⁰⁴ Âmir Kefîşî, s. 41.

²⁰⁵ Âmir Kefîşî, s. 100.

Bu bağlamda tarihçi Arnold Toynbee şöyle der: “Tarih, insanlığın Allah’a doğru giden yoludur. Milletlerin, medeniyetlerin, inançların ve ahlakın tarihleri; insan ruhunun vicdan özgürlüğüne, ilahî rehberlik altında ulaşmasının anlamı yoksa anlamsızdır.”²⁰⁶

Öte yandan medeniyetin doğuşu teorileri, temel olarak belli başlı faktörlere işaret eder; en önemlisi zaman ve mekânda istikrardır. Büyük yapılar, tapınaklar veya yüksek kuleler ancak coğrafi ve toplumsal istikrar sağlandıktan sonra inşa edilir.

Bu durumu Mezopotamya (Fırat ve Dicle Vadisi), Nil Vadisi ve benzeri medeniyetlerin doğuşuna dair araştırmalarda görmek mümkündür.

Bu medeniyetler geride bize tapınaklar, yapılar, tabletler gibi kalıntılar bırakmıştır.

Diğer yandan, peygamberlerin devamlı hareketi ve yeryüzü zalimleriyle sürekli mücadele hâlinde olmaları, tarihsel sürecin diğer yönüdür.

Bu mücadele sonucunda peygamberlerin pek çoğu sürgün edilmiş, öldürülmüş veya hapsedilmiştir.

Çok azı kendi hükümlanlıkalarını kurmuş ve halklarını yönetmiştir. Kur’an-ı Kerim, yeryüzünde güç sahibi olan iki peygamberinden; Hz. Davud ve oğlu Hz. Süleyman’dan ve Peygamberimiz Hz. Muhammed’den bahseder.

Hz. Davud ve Hz. Süleyman’ın krallığına ait kalıntılar çok azdır; bunun nedenleri daha önce arkeoloji biliminden bahsederken değindiğimiz çeşitli faktörlerdir.

Ancak bu krallığın arkeolojik varlığına dair birçok delil de mevcuttur. Örneğin, üç tarihî bulgu -Tel Dan Yazıtı, Kıyafa ve Tel ‘Atun Harabeleri- bu krallığın varlığına işaret etmektedir. Bunların az sayıda olmasının sebepleri arasında nüfus artışı gibi nedenlerle arkeolojik kazıların yetersizliği de bulunmaktadır.²⁰⁷

Kur’an-ı Kerim’de, Hz. Süleyman’ın krallığına dair ve Allah’ın ona bahşettiği nimetlere ilişkin anlatımlar yer almaktadır.

Allah, ona imar ve inşa işleri için tüm olanakları sağlamış; özellikle cinleri onun emrine vererek hizmet ettirmiştir.

Kur’an’da bu durum şu şekilde ifade edilir: “Onlar, O’na dilediği her şey için yüksek yapılar, heykeller, büyük kaseler ve sabit kazanlar yaparlar.” (Sebe, 13) Bu ayette, cinlerin Hz.

²⁰⁶ Mahmut eş-Şerkavi, et-Tefsirüd’dini lit-tarih, s. 9.

²⁰⁷ Sami Âmiri, el-Vücudüt-tarihi, s. 286-288.

Süleyman için tapınaklar, heykeller, tepsiler ve büyük kazanlar yaptıkları ifade edilmekte, bu konuda tefsir alimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır.²⁰⁸

Buna karşılık, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kurduğu İslam devleti, onun varlığına ait birçok somut tarihi ve arkeolojik esere sahiptir. Peygamberlerin anılarını heykeller, putlar, semboller veya resimlerle ölümsüzleştirmemeleri, onların çağrılarının temelinde yatan tevhid inancından kaynaklanır. Peygamberler, yüceliğin yalnızca Allah'a ait olduğunu vurgulamış, putperestlik ve çoktanrıcılık dinlerinin ilahi güç iddialarına ve heykellerle anıtlara karşı çıkmışlardır. Bu nedenle, putlar, heykeller ve resimlerle dolu tapınakları inkâr etmişlerdir. Ancak bu durum, peygamberlerin arkeolojik varlığının olmadığı anlamına gelmez. Onlar, geride tarih boyunca ayakta kalan ve günümüze kadar ulaşan birçok tapınak ve yapıt bırakmışlardır. Ayrıca Kur'an'ın bu milletler ve peygamberlerin dini ve psikolojik durumları üzerine yaptığı anlatımlar, bu arkeolojik kalıntıların yeniden analiz edilerek peygamberlerin çağrılarının belgelenmesine olanak sağlamaktadır. Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde detaylı olarak ele alınacaktır. Kur'an-ı Kerim, tarih alanında birçok hikâyeye sahiptir ve bu hikâyeler insan iradesinin tarihin hareketindeki temel unsur olduğunu vurgular. İnsanın iyi veya kötü yönlerde kullandığı özgür iradesi, tarihin

²⁰⁸ Bu ayette geçen '**heykeller**' kelimesinin anlamı hakkında birçok müfessir farklı görüşler öne sürmüştür. Bunlardan birine göre, İbn Abbas, bu ayette geçen heykellerin meleklerin, peygamberlerin ve ibadet edenlerin suretleri olduğunu belirtmiş, bu heykellerin tapınaklarda insanlar tarafından görülmek ve inançlarının güçlenmesi amacıyla konduğunu söylemiştir. Abdullah İbn Abbas (ö. 68 H), Tenvîrül-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas, derleyen: Mecidüddin Ebû Tâhir Muhammed bin Yakub el-Feiruzâbâdî, (Lübnan: Dar el-Kütüb el-İlmîye), s. 359.) İbn Kesir, Tefsir adlı eserinde 'heykeller' hakkında alimlerin görüşlerini aktarırken, Atîye el-Avfî, es-Südi ve ed-Dahhâk'ın 'heykellerin' resimler olduğunu belirttiklerini, Mücâhid'den ise bu resimlerin bakırdan yapıldığını aktardığını kaydetmiştir. Katâde ise heykellerin çamur ve camdan yapıldığını söylemiştir. Ebû'l-Fidâ İsmâil bin Ömer bin Kesir el-Kurâşî ed-Dımaşkî (700/774 H), Tefsîrül-Kur'ân el-'Azîm, tahkik: Sâmi bin Muhammed es-Selâme, (Riyad: Dar Tîbe 1420/1999), VI/ s. 500.) Bunun gibi bir görüşü de et-Taberî, Tefsîr eserinde aktarmış, burada Katâde'nin heykellerin camdan ve benzeri maddelerden yapıldığını söylediğini, ed-Dahhâk'ın ise heykellerin resimler olduğunu belirttiğini ifade etmiştir. Ebû Câfer Muhammed bin Cerîr et-Taberî (224/310 H), Tefsîrüt-Taberî, tahkik: Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dar Hicr, 1422/2001), 19/ s. 230.) Celâleddîn es-Suyûtî ise Tirmizî'den aktarılan bir hadiste, İbn Abbas'ın, 'heykellerin' bakırdan yapılan resimler olduğunu ve Hz. Süleyman'ın Rabbinden bu heykellere ruh üflemesini dilediğini, Allah'ın duasına icabet edip, ruh üflediğini ve bu heykellerin ona hizmet ettiğini söylemiştir. Ayrıca, bu heykellerin kalıntılarından 'Esfdiyâr' adlı bir figürün mevcut olduğunu belirtmiştir. Abdurrahman bin Ebû Bekir Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911 H), el-Dürrül-Mensûr, (Beyrut: Dar el-Fikr, Beyrut), VI/579.)

oluşumunda belirleyici rol oynar; tarih, insanın eylem ve davranışlarıyla şekillenir ve insan kendi izlerini bırakır.²⁰⁹

Peygamberlerin hareketleri ile arkeolojik araştırmalar arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için, peygamberlerin neden kendilerini heykeller ve kabartmalar yoluyla ölümsüzleştirmeye yönelmediklerine dair bazı olaylara dikkat çekmek gerekir. Bu durum, o dönemde krallar ve yöneticiler için yaygın bir uygulama iken, peygamberler için neden geçerli olmadığını açıklamaya yardımcı olur.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam arasında Allah'ın peygamberi İbrahim'in (a.s) ruhani yönden sahip olduğu özel mevki konusunda bir görüş birliği vardır. Buna rağmen, arkeoloji alanında şüpheli bazı kişiler, onun varlığını sorgulamak için bu ortak kabulü kullanmış; "Üç din tarafından kutsal kabul edilen bir peygamber nasıl olur da Sümer ve Asur krallarına karşı bir karşıtlık olarak anılmaz ve arkeolojik kalıntılar onu belgeleyemez?" diyerek varlığını tartışmaya açmışlardır.

Bu şüphelerin detaylı incelenmesi ve doğruluk derecesinin ortaya konması için iki farklı yönde ilerlemek gerekmektedir: İlki, burada ele alınacak olan, bazı peygamberlerin yaşam hikâyeleri üzerinden, özellikle İbrahim (a.s) örneğiyle, onların put ve heykel yapımıyla, yani tanrılaştırmayla olan ilişkilerinin incelenmesidir. Bu tür yapıtlar, arkeolojik keşiflerin büyük çoğunluğunu oluşturmakta ve krallar ile insanlar, hayvanlar, doğa olayları ve gök cisimlerine tapınmayı temsil etmektedir. Ayrıca, peygamber İbrahim'in sahip olduğu karar alma merkezlerinin, diğer krallar gibi tarihçiler tarafından belgelenmesini sağlayacak derecede olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Çünkü tarihçilerin ve heykeltıraşların meslekleri, tapınaklarda kralları ve liderleri yüceltmekle sınırlıydı.

İkinci yön ise, üçüncü bölümde detaylı olarak ele alınacak; arkeolojik kalıntılar ve tarihî delillerin, Kur'an'daki İbrahim peygamberin hayatına dair anlatılarla ne kadar örtüştüğünün değerlendirilmesidir.

Dini ve tarihî kaynaklar neredeyse hemfikir şekilde, İbrahim peygamberin kavminin Babil halkı olduğunu bildirirler. Bu durum, Kur'an'daki anlatımlarla da çelişmez; zira Babil şehri Kur'an'da başka bağlamlarda da zikredilmiştir.

İbrahim peygamberin kavmine yönelik çağrısı ise üç farklı yönde gerçekleşmiştir: Birincisi, kavminin maddi anlamda putlara tapması ve onları yüceltmesidir.²¹⁰

²⁰⁹ Âmir-el-Kefî, s. 292.

²¹⁰ İbn Kesir, Kısasü'l-enbiya, s. 22.

Uzun bir tartışmanın ardından İbrahim (a.s), putları kırarak onları yok etti; bunun üzerine kavmi onu öldürmeye kalkıştı ve sonuçta onu sürgüne ve hicrete zorladılar.²¹¹

İkinci yön ise ruhani bir boyut taşıyordu; kavminin gezegenlere ve yıldızlara tapması ve astronomi alanındaki ustalıklarıydı. Bu iki alanda da pek çok arkeolojik buluntu mevcuttur.

Üçüncü yön ise, krallarının kendilerini tanrılaştırma çabalarıdır. Kur'an, İbrahim (a.s) ile kendini ilah ilan eden bir kral arasında geçen diyalogu anlatan ayetlere sahiptir. Bu kralın ismi Kur'an'da belirtilmemekle birlikte, birçok tefsirci bu kralın "Nemrut" olduğunu nakletmektedir. Bazıları bu bilgiyi Kitap Ehli'nden almış olup, Nemrut'un hükümlerinin Mezopotamya'da özellikle tufan sonrasına ait bir dönemde gerçekleştiği bilinmektedir.²¹²

Birinci yönle ilgili olarak, Kur'an'daki anlatılar İbrahim (a.s)'ın putperest bir çevrede yetiştiğini ve kavminin putları ilah olarak gördüğünü, bu putların zamanla sadece tapınaklarda değil, hemen hemen her evde bulunacak kadar yaygınlaştığını gösterir.

İbrahim (a.s), çocukluğundan itibaren putlara tapmaya karşı çıkmaya başladı. Onun ilk çıkışı, put satın almaya gelen insanlara "Size zarar da fayda da vermeyen şeyleri neden alıyorsunuz?" diye sormasıyla oldu. İlk tartışmasını ise put yapımıcısı ve satan babasıyla yaşadı. Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: "Andolsun, babasına dedi ki: "Ey babacığım! Neden ne işitir ne görür ne de sana bir fayda sağlar olanlara tapıyorsun?" [Meryem, 42] Baba ise karşılık verdi: "Ey İbrahim! Tanrılarımın vazgeçmeni istemiyor muyum? Eğer vazgeçmezsen seni taşlar, benden de uzak durursun!" [Meryem, 46]

İbrahim (a.s), kavminin putlara tapmasına karşı mücadelesini bırakmadı; bu tavrı halk arasında yayıldı ve putperestliğe karşı duruşuyla tanındı.²¹³

İbrahim (a.s)'ın putlara, heykellere, dini tasvirlerle ve hatta krallar ile zorba yöneticilerin kendi büyülenmelerini, kibirlerini ve kendilerini ilahlaştırmalarını belgeleyen yazıt ve işaretlere karşı tavrı, tamamen tevhid inancıyla, yani yalnızca Allah'a ibadet edilmesi ve ondan başkasının reddedilmesiyle çelişir. Ayrıca, takva yolunda olanların temel vasfı olan zuhûd (dünya malına karşı el çekme) ve tevazu, Allah'a yaklaşmanın temelidir. Bu sebeple, arkeolojik olarak ortaya çıkan putlar, heykeller ve dini resimlerin dini belgeleme amacı, peygamberlerin doğasına tamamen aykırıdır. Dolayısıyla, hiçbir peygamber için yapılmış bir put veya heykel bulunması imkânsızdır.

Peygamberlerin genel tavrı ve özellikle İbrahim (a.s)'ın put yapımı ve tapınmasına karşı duruşu açıkça reddedicidir. Onların çağrısının temeli, yalnızca Allah'a ibadeti gerçekleştirmek

²¹¹ Taberi, Tarihu-rüsûl vel-müluk, s. 239

²¹² Zemahşeri, Keşşaf, s. 306

²¹³ Taberi, Tarih, s. 239

ve putperestliğı reddetmektir. Bu yüzden İbrahim (a.s), put tapınmasını küçümsemekten vazgeçmedi; tam tersine, putları kırmaya yöneldi. Köy sakinlerinin dini kutlamalar için şehir dışına çıkmalarını fırsat bilerek büyük bir tapınağı girdi ve tüm putları kırdı, ancak bir büyük putu bırakıp baltayı onun boynuna sapladı; böylece halkına onun tarafından yapıldığını ima etti ve gizlice çıktı. Kutlamadan dönen halk, gördükleri karşısında şaşkına döndü. İbrahim'in putperestliğe karşı çıkması, halk tarafından bu olayla tanınmasına vesile oldu.

Bu konuda bulunan arkeolojik kalıntılar, "Ur" kentinin dışında düzenlenen dini festivallerin varlığını kanıtlamaktadır. Bu detaylar, çalışmanın üçüncü bölümünde ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.²¹⁴

Nebi İbrahim (a.s)'ın amacı, onların ağzından şu cevabı almaktı: "Sen onların ne söylediklerini biliyorsun." Yani, kendisiyle tartışanlar bu sözle haklı olduklarını itiraf edip başlarını eğdiler.²¹⁵ Bu durumu Allah Teâlâ şöyle bildirmiştir: "Sonra başlarının üstüne düşürülüp ters çevrildiler. Kesin olarak biliyorsun ki, bu kimseler konuşmazlar." (Enbiya, 65) Arkeolojik kalıntılar Babil ve Sümer dinlerinin çok tanrılı (politeistik) inanca sahip olduğunu ve yüzü aşkın tanrıya ibadet ettiklerini göstermektedir. Bu tanrılar arasında en büyük tanrı başta yer almaktadır.

Bu durum, kutsal Kitaplar ve Kur'an metinlerinde anlatıldığı üzere, İbrahim Peygamber'in küçük putları kırıp yalnızca büyük putu bırakmasıyla büyük oranda örtüşmektedir.²¹⁶ Bu hareket, putların ne zarar ne de fayda getireceğini göstermek içindi.

İbrahim (a.s) hayatı boyunca Irak, Mısır ve Şam arasında sürekli yer değiştirmiştir. Halbuki arkeolojik kayıtların oluşabilmesi için toplulukların yerleşik ve istikrarlı bir yaşam sürmeleri gerekir. Bu durum, peygamberlerin kavimleriyle birlikte geçirdikleri hayat tarzında nadiren gerçekleşmiştir.²¹⁷ İkinci önemli olay ise Musa (a.s) ve Firavun arasında geçen, yalnızca Allah'a ibadetin vurgulandığı ve Firavun'un Musa (a.s)'nın çağrısını baskılamak için giriştiği mücadeledir. Bu dini olay, İbrahim (a.s)'ın putkırmaya hikayesine oldukça benzemektedir; yaratılmış varlıkların yüceltilmesi, anıtlar inşası ve taşlara oyma yapılması gibi uygulamalar her iki hikâyede de ortak temalardır. Musa (a.s) olaylarının yazılı kaydı mevcut değildir. Bu olayların tanığı yalnızca kendisidir. Peygamberlerin basit, mütevazı ve zühd dolu yaşam tarzları gereği Musa (a.s) hayatının detaylarını gereksiz bulmamış ve bu yüzden de kendisi için Firavun gibi anıtsal duvar yazıtları, heykeller veya kaya oymaları yapılmamıştır.

²¹⁴ İbnü'l-Cevzi, el-Muntazam, I/ s. 260.

²¹⁵ Taberi, Tarih, s. 239

²¹⁶ F. Diyakov, el-Hadaratül-kadime, s. 109.

²¹⁷ İbn Kesir, Kısasül-enbiya, I/ s. 153-174.

Firavun ise, kendi saltanatı için tapınaklarda ve duvarlarda mitler yazdıran, heykeller yaptıran ve kaya oymalarıyla kendisini yücelten bir diktatördü.²¹⁸

Kur'an-ı Kerim'de Musa (a.s) kıssası büyük bir ilgiyle yer almakta ve geniş bir yer tutmaktadır. Bu kıssanın kapsamlı olması, çünkü bir milletin, yani zayıf ve ezilen bir halkın Firavun ve çevresinde kölelik yaparken Musa (a.s) vasıtasıyla kurtuluşunun anlatılmasıdır. Musa (a.s)'ın daveti ve kavmiyle birlikte çıkışı sırasında gerçekleşen olaylar Kur'an'da detaylı biçimde aktarılmıştır. Bu olaylar arasında Musa'nın iki kez gizlice kaçışı, uzun bir süre uzak bir yerde kalışı ve tekrar dönerek Firavun'un karşısına çıkıp onu putları terk etmeye, yalnızca Allah'a ibadet etmeye çağırışı bulunmaktadır. Firavun, bu çağırışı kendi saltanatına karşı bir tehdit olarak görmüş ve Musa'yı ortadan kaldırmayı düşünmüştür.

Buna karşılık, Firavun'un büyüklük ve ihtişamına kapılarak mühendislerine yüksek kuleler inşa ettirmesi, Musa'nın Tanrısı'nı görebilmek amacıyla böyle yapması (Kur'an'da bu anlatılır) dikkat çekicidir. Bu durum, kimlerin mühendisleri ve heykeltıraşları yönlendirdiğini göstermesi açısından önemlidir. Nil Vadisi'nde bulunan arkeolojik kalıntılar, Firavun'un heybetli heykeller ve piramitler gibi anıtlar inşa ettirdiğini ortaya koymaktadır. Bu anıtlar Firavun'un kibirli ve zorba bir hükümdar olduğunu yansıtmaktadır.²¹⁹

Mısır'da bulunan bu arkeolojik kalıntılar ve tarihçi Herodot'un M.Ö. 4. yüzyılda aktardığına göre Mısırlılar, dışarıdan gelenlerin dinlerine girmesine izin vermez ve onları kirli olarak görürlerdi. Böyle bir ortamda İsrailoğullarından biri için hem bir yabancı hem de Firavun'a karşı mücadele eden biri için, nasıl tarih yazılabilirdi? ²²⁰

Hiçbir peygamber, halkıyla beraber tam anlamıyla iktidar kurup devletini genişletememiştir; bu istisnalar Davud ve oğlu Süleyman (a.s) ile sınırlıdır. Ancak onların kavimleri dinlerini değiştirmişlerdir. Peygamberimiz Muhammed (s.a.v.)'in kavmi ise putperestlikten kurtulmuş ve onun kurduğu İslam devleti sayesinde Mekke'nin putperestlik izleri ortadan kalkmıştır. Böylece İslam'ın maddi ve manevi izleri devleti korumuş ve günümüze ulaşmıştır.²²¹

Bahsedilen “eserler” tabiri, tapınaklar, çizimler, yazıtlar, putlar, heykeller, mezarlar gibi dini kalıntıları kapsamaktadır. Putperestliği savunan ve peygamberlerin tevhid çağrısına karşı olan bu toplumlarda peygamberlerin anısına ait izlerin bulunması mümkün değildir. Çünkü peygamberler, tek tanrı inancını öğretmiş ve çoğunluğu çok tanrılı inanca sahip olan

²¹⁸ İbn Kesir, I/ s. 153-174.

²¹⁹ Tantavi, el-Kıssa fil-Kur'anil-Kerim, I/395-400; Taberi, Tarihut-Taberi, I/ s. 395-400

²²⁰ Herodot, Herodot yetehaddesü an Mısır, (İmarat: Darul-kalem 1966), s.132.

²²¹ Sami Âmiri, el-Vücutüt-tarihi lil-enbiya ve cedelül-bahsil-arkeoloci, s. 172.

kavimleriyle sürekli mücadele etmişlerdir. Tarih, sadece çok az sayıda insanın putperestliği terk edip Allah’a yöneldiğini kayıt altına almıştır.

Bu bağlamda Thomas, Eski Ahit’ten bazı öyküler aktarmakta ve bunların tarihsel olarak doğrulanabilir olup olmadığını sorgulamaktadır. Örneğin, Yeşu Kitabı’nın ikinci bölümünden itibaren başlayan ve Yeşu’nun iki casusu Yeriko’ya gönderdiği anlatılır. Bu casuslar, Yeriko kalesinin surlarına inşa edilmiş “Raham” adlı bir genelevin evine sığınır. Raham, casusları saklar ve onları arayanlardan korur. Yardımları nedeniyle kendisine, şehre gelecek yıkımdan kurtulması için evinin penceresine kırmızı bir ip bağlaması emredilir.²²²

Bu anlatı, Çıkış Kitabı’nda geçen bir hikâyenin bir çeşitlemesi olarak karşımıza çıkar.²²³ Hz. Musa, İsrailoğullarının her evinin kapısına “Hamursuz Bayramı” için bir koçun kanını sürmelerini emreder. Böylece Ölüm Meleği, bu kanı gördüğünde evleri atlar ve bu evlerde yaşayanlar kurtulur.²²⁴

Benzer biçimde, Yeşu’nun Yeriko kuşatması sırasında da başka bir Ölüm Meleği liderlik eder; bu sefer YHVH ordusunun kumandanıdır. Yeşu, askerlerine şehri altı gün boyunca çevrelemelerini ve yedi rahibin borularını çalmalarını emreder. İsrailoğulları, bu boru sesini duyunca yüksek sesle bağırlar ve surlar yıkılır, şehir yerle bir olur. Ancak Rahab’ın evi ve ailesi bu yıkımdan kurtulur.²²⁵

Tarihçi Thomson bu hikâyeyeyle ilgili şu soruları yöneltir: Böyle bir hikâyenin arkeolojiyle ya da tarihsel rekonstrüksiyonla nasıl bir bağlantısı olabilir? Böyle bir hikâyenin doğruluğunu destekleyecek bir arkeolojik kazıda ne bulunabilir? Bir arkeolojik kazıda “genelev” nasıl tespit edilir? Kırmızı ip nerede aranmalı? Bir binanın duvarları sağlam kaldığında mı bu hikâyeye inanılmalı? Duvarların belirsiz bir sebeple yıkılması mı aranmalı? Yoksa boru sesleri mi bulunmalı? Fakat arkeoloji kazılarında ne duvarlar ne de borular bulunabilmiştir.

Bu durum arkeolojik tartışmaların azalmasına ve konunun zamanlamaya indirgenerek hikâyenin tarihsel doğruluğunun kurtarılmaya çalışılmasına neden olmuştur. Böyle bir durum her tarihçinin endişe duyacağı bir çıkmazdır.

²²² Thoms L. Thompson, Esfarül-ahdil-kadim fit-tarih, s. 58.

²²³ **Mutif:** Edebiyat ve sanat incelemelerinde önemli bir terimdir. Bu terimi ilk kullanan kişi halkbilimci Sitis Thompson olmuştur. Bkz. Naîm Umerî, “el-Mutif fi-şi’ri resmiyye muhibs ”, Mecelletü Ahvaz, Camiatü Şehîd Çemrân, 15/09/2022, s. 265.

²²⁴ et-Tevrat, Yuşa’, 13:5, 27:6.

²²⁵ et-Tevrat, Yuşa’, 13:5, 27:6.

Çünkü İsrailoğullarının tarihinin kaynakları ile arkeolojik veriler arasında bin yıl kadar bir zaman farkı vardır. Bu nedenle Eski Ahit'in erken dönem malzemeleri ile arkeolojik kalıntılar arasında bağlantı kurmak oldukça zordur.²²⁶

Araştırmalar göstermektedir ki Mezopotamya (Fırat-Dicle vadisi) bölgesinde bulunan tüm metinler, “çivi yazısı” adı verilen ve temeli yatay ve dikey açı çizgilerinden oluşan bir yazı sistemine aittir. Bu yazı sistemi MÖ 3. bin yılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Çivi yazısı, Sümer işaretlerinden türemiştir. Bu işaretler, insan, hayvan, bitki, dağ, orman gibi anlamları kolaylıkla çağrıştıran şekillerdir ve her meslek grubunun kendine özgü sembolleri bulunmaktadır.

Mezopotamya'da bulunan en eski ve önemli kalıntılar, taş ya da kaya üzerine kazınmış, her biri belirli bir kelime veya kavramı ifade eden sembollerdir. Daha sonra yazı için en çok kullanılan malzeme pişmiş toprak tabletler olmuştur. Bu tabletlere kazınan çivi yazısı, açılı çizgilerden oluşan semboller şeklindedir.²²⁷

Önceki çağlara dair arkeolojik araştırmalar, insan hayatına dair kesin belgeler sunmamaktadır.

Bu dönemler için önemli bir “kayıp halka” vardır; ancak bu halka ancak kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü tarih sayesinde anlaşılabilir. Tarihin başlangıcının da genel olarak sözlü olduğunu, yazının keşfinden sonra yazılı hale getirildiği konusunda herkes hemfikirdir.

Peygamberler zinciri açısından, din ve peygamberler insanlık tarihi boyunca, Hz. Adem'den (a.s) son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar sürekli olagelmıştır. Tarih öncesi ve Orta Çağ peygamberlerinin çağrıları ağırlıklı olarak sözlü olarak gerçekleşmiştir; bu çağrılar doğrudan peygamberlerden alınmış, söz ve eylemleri kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.

Eski dillerde yazılmış bazı metinler olsa da daha önce de belirtildiği gibi, bu dillerin yok olması ve konuşanlarının kesintiye uğraması nedeniyle bu metinlerin tam ve doğru tercümelerine ulaşmak oldukça zordur. Bu nedenle, bu yazıtların yorumları nispeten tahmini ve kesin olmayan varsayımlar üzerine kuruludur.

Böylece, arkeoloji denince genellikle tapınaklar, resimler, yazıtlar, putlar, heykeller ve mezarlar gibi dini kalıntılardan söz edilir. İlginç olan, peygamberlerin isimlerinin bu kalıntılar arasında yer alması talebinde bulunanların, peygamberlerin tevhid (birlik) çağrısı üzerine kurulu dinini ve çoktanrıcılığı reddeden anlayışını gözden kaçırmasıdır. Tüm peygamberler

²²⁶ Thoms L. Thompson, Esfarül-ahdil-kadim fit-tarih, s. 58.

²²⁷ F. Diyakov, I/ s. 107-108

doğrudan kendi kavimleriyle yüzleşmiş ve tarih yalnızca putları bırakıp Allah'a yönelen az sayıda kişiyi kaydetmiştir.

3.2. Peygamber Hikâyeleriyle İlgili Arkeolojik Araştırma Teorileri

Arkeoloji, tarihsel bilgi alanına, sözlü tarih belgeleriyle birlikte “canlı bir tarihsel belge” olarak dâhil olduktan sonra, tarihsel dini anlatıları eleştirmek için birçok tarih eleştirmeni tarafından hızla kullanılmaya başlanmıştır. Bazıları ise bu yaklaşımı aşırıya götürüp, tarihi metinler üzerinde kesin hüküm veren bir yöntem haline getirmiştir. Bu aceleci ve tarafsız olmayan kullanımlar, arkeoloji alanındaki araştırmacılar arasında bölünmelere yol açmıştır.

Arkeolojik eleştirmenlerin ulaştığı sonuçlar, İsrailoğullarının arkeolojik varlığını reddederken tarihi varlıklarını kabul etmek şeklindedir. Bu görüşe göre, İsrailoğullarının Mısır ve Kenan topraklarında yaşadıklarına dair Tevrat'taki iddialar geçerli değildir. Bu durum, “Tevrat'ın coğrafyası”nı aramaya yönelik bir yönelimin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Örneğin, Kemal Salibi, İsrailoğullarının asıl yurdunun Arap Yarımadası'nda “Asir Bölgesi” olduğunu ileri sürmüş ve bunu dilbilimsel benzerliklere dayandırmıştır. Benzer şekilde, başka araştırmalar İsrailoğullarının asıl yurdunun Yemen olduğunu savunmuştur.

Diğer bir yönelim ise peygamberlerin tarihsel kalıntılarını dini tarihsel belgelerden araştırmak yönündedir. Bu bölümde çalışmanın amacı, bu iki yaklaşımın teorilerini incelemek, her birinin delil ve gerekçelerini analiz etmek ve eleştirmektir.

3.2.1. Peygamberlerin Varlığının Arkeolojik Delillerinin Yokluğunu Savunan Teori

Bu teorinin savunucuları, arkeoloji biliminin ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra, Nil Vadisi ve Fırat-Dicle Havzası'nda bazı arkeolojik kalıntıların keşfedilmesiyle ortaya çıktı. Bu keşiflerin başlangıcı planlı bir hazırlık ya da araştırma değil, daha çok tesadüfi oldu. Daha sonra bu bölgelerde daha fazla arkeolojik keşif yapılmaya başlandı. Kutsal Kitap şehirleri, eldeki metinler ve mitlerle ilgili zengin bilgiler nedeniyle arkeologların ilk hedefleri arasında yer aldı. Tevrat'ta da adı geçen ve gelişmişlik ve büyüklük açısından öne çıkan Babil, Ur, Asur, Akad gibi Mezopotamya şehirleri; ayrıca Mısır ve Şam topraklarındaki medeniyetler bu bölgeler arasındaydı. Bu arkeolojik keşiflerin yükselişi, aynı zamanda Kutsal Kitap'a yönelik tarihsel eleştirilerin de zirve yaptığı döneme denk geldi. Bazı Batılı eleştirmenler, arkeolojinin bu erken gelişimini kullanarak Kutsal Kitap tarihinin sahte olduğunu göstermek istediler. XIX. yüzyıla kadar, Kutsal Kitap İslam Doğusu halklarının tarihi için temel ve tek kaynak olarak kabul edilmekteydi. Ancak Mezopotamya ve Nil Vadisi'nde başlayan arkeolojik kazılar, özellikle Babil ve çevresindeki “Urid”, “Şubar”, “Ur”, “Uruk” gibi şehirlerdeki çivi

yazılı tabletlerin bulunmasıyla, Sümer, Akad, Babil ve Asur medeniyetlerine ait çok sayıda arkeolojik materyal ortaya çıktı.²²⁸

Bu çalışmada arkeolojik araştırmaların ortaya çıkış nedenleri ve tarih alanında ilgilenen bazı kimselerin neden kazılara yöneldikleri incelenmektedir. Kazıların başlangıcı, Batı'daki Kutsal Kitap eleştirilerinin düşünsel dalgasıyla paralel seyretmiştir. Arkeologlar, buluntularını bu eleştirisel çalışmalarda büyük önemle değerlendirmiştir ve bunun etrafında tartışmalar yaşanmıştır. Böylece iki ana hedef ortaya çıkmıştır: Birinci hedef, eleştiri sürecini tamamlamak ve Tevrat'ın Yahudilerin coğrafyasına dair iddialarının sahte olduğunu ortaya koymaktır. İkinci hedef ise, Tevrat'ta anlatılan hikayeler, olaylar ve Nil Vadisi, Fırat-Dicle havzası ve diğer eski Doğu medeniyetlerindeki şehirlerin gerçekliğini merak ederek arkeolojik kanıtlarını araştırmaktır.

Eski Doğu tarihinin arkeolojik araştırmalarla aydınlatılma çabaları, Aydınlanma Çağı ile başlamıştır. Bu dönemde, arkeolojiye dair belirsizlikler ve gizemler üzerine daha detaylı çalışmalar yapılmaya, ülkelerin ve bilinmeyen geleneklerin araştırılmasına girişilmiştir. 18. yüzyılda kutsal toprakların ilk tasvirlerini tanımaya yönelik seyahatler, keşif ve macera arzusu ile birleşmiştir.²²⁹

Tarih ve arkeoloji alanındaki uzmanlar için, Eski Ahit dönemine ait kişileri, Mezopotamya ve Nil Vadisi medeniyetlerinin eski tarihine uygun kronolojik bir düzen içinde kesin olarak belirlemek oldukça zordur. Bu medeniyetlerin halklarıyla dini veya sosyal anlamda neredeyse hiçbir bağlantı bulunmamaktadır. Eski Ahit anlatıları bakımından da durum benzerdir; İbrahim, Yakup, Yusuf, Musa ve Yeşu gibi isimler, Mısır ve Mezopotamya'da Bronz Çağı'na ait çok sayıda hiyeroglif metni veya çivi yazılı belge içerisinde hiçbir şekilde geçmemektedir. Aynı durum, peygamberler Davud ve oğlu Süleyman için de geçerlidir; Mısır kaynaklarında onlar hakkında hiçbir iz bulunmamaktadır ve tek kaynak kutsal kitaplardaki metinlerdir.²³⁰

Eleştiri bilimciler arasında arkeolojik araştırmaların tarihsel eleştiri üzerindeki etkisi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ancak, Welhausen, "İsrail Tarihi" adlı eserinde arkeolojik araştırmaların önemini vurgulamış; Mezopotamya, Nil Vadisi ve Şam bölgelerindeki olayların tarih haritalarının yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca, "Draives" "Metinler ve Arkeoloji" adlı kitabında arkeolojik metinlerin kesin ve belirleyici tanıklıklar olduğunu savunarak, arkeolojinin hakemliğini vurgulamıştır. Buna karşılık, "Or" arkeolojinin destekleyici bir bilim olması gerektiğini, eleştirel ve tarihsel

²²⁸ Süheyl Kaşa, Babil vet-Tevrat, s. 7.

²²⁹ F. Diyakov, I/ s. 107-108.

²³⁰ Hans Furuhaçin, Filistin veş-şarkul-evsat, s. 141-142.

Çalışmalarda kesin hüküm verici konumda olmaması gerektiğini belirtmiş; çünkü arkeolojinin mevcut bulgularının Eski Ahit çevresinde oluşturulan tarihsel atmosferi kerttiğini ifade etmiştir.²³¹ “Frederick Delitzsch” “Babil ve Kutsal Kitap” adlı eserinde, Ninova, Babil ve Babil kralı Bel-Ensar ile doğudan gelen büyücüler hakkındaki anlatımların uzun süre gizemli kaldığını; ancak Babil ve Ninova’da bazı arkeolojik eserlerin bulunmaya başlanmasıyla bu konulara yönelik ilgilerin arttığını belirtmiştir.²³²

Arkeologların dikkati, uzun yıllar boyunca Yüksek Eleştiri Okulu’nun iddia ettiği üzere, Eski Ahit’teki İsrail halkının olay haritasına yönelmiştir. Bu metinler, kilise egemenliği döneminde tarihsel birincil kaynak olarak kabul edilmiş ve şüphe götürmez belgeler sayılmıştır. Bu nedenle Filistin, arkeoloji araştırmalarının en çok odaklandığı bölge olmuştur. Edward Robinson ve Edward Smith, 1831-1842 yıllarında Filistin’in coğrafı çalışmaları için temel esasları oluşturmuş ve medeniyetler tarihi araştırmalarının harita ve görsel belgeler üzerinden geliştiği genel kabul grmştir.²³³

Araştırmalar, İsrailoğulları’nın erken tarihine ilişkin anlayışın, Yakın Doğu’da yapılan arkeolojik keşiflerle yeni bir biçimde ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu gelişmeler, din veya dini düşünceye yönelik odaklanmanın altında yatan derin ve doğal nedeni romantik bir idealizm çerçevesinde şekillendirmiştir.²³⁴

Arkeolojik delillerin peygamberlerin varlığını reddedenler açısından, arkeoloji bilimi bu tablonun doğru anlaşılmasını sağlayan tek disiplindir. Eleştirel tarihçiler kendi işlerini yapabilirler; ancak doğru bir tarih eleştirisi sayılabilmesi için arkeolojinin bulguları söz konusu tarihi ve kültürel gerçeklik içerisinde konumlandırması gerekir. Bu görüşe göre arkeoloji, dönemin sosyal, siyasi, manevi ve edebi durumunu; düşmanlar, özel koşullar ve farklı deneyimlerin etkileriyle birlikte en iyi şekilde analiz edebilen ilimdir.²³⁵

XIX. yüzyılda Filistin zerine yapılan araştırmalarda önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. 1865 yılında “Filistin Kazı ve Keşif Derneđi” kurulmuş ve derneğin “Filistin Kazı ve Keřiflerinin Detaylı Raporu” adlı dergisi yayımlanmaya başlamıştır. Bu derginin adı 1937 yılında “Filistin Detaylı Keşfi” olarak değiştirilmiştir. Aynı dönemde Almanya’da da benzer dernekler kurulmuş, ayrıca Fransız danışman Paul-Émile Botta 19. yüzyılın ortalarında Dicle Nehri kıyısındaki Khorsabad’da kazılar yapmış ve Asur Kralı Sargon’a ait eserler bulmuştur.

²³¹ Velim Vehbe Bebavi, Dairetl-Maarif, s. 173.

²³² Frederick Delitzsch, s. 5-8.

²³³ Hans Y. Krauser, s. 15.

²³⁴ Hans Y. Krauser, s. 15.

²³⁵ Frederick Delitzsch, s. 8.

Buluntuların doğruluğu kabul görmüş, ancak Ninova antik kentinin keşfedildiği konusunda yanlış bir algı oluşmuştur. 1845 yılında Austin Henry Ayart Nimrud'da kazılar yaparken, en önemli keşif İngiliz yüzbaşı Henry Creswicke Rawlinson tarafından gerçekleştirilmiş ve Ninova'nın, Asur İmparatorluğu'nun başkenti olduğu kesinleşmiştir. 19. yüzyıl ortalarında Asur Kralı Asurbanipal'e ait yaklaşık 20.000 adet kil tablet İngiltere'de Londra'daki Britanya Müzesi'ne gönderilmiştir. Başlangıçta bu metinler okunamıyor, çözümlenemiyordu. Ancak 1857 yılında Rawlinson, Hincks ve Oppert'in ortak çabaları sayesinde çivi yazısı ilk kez çözülmüş ve aynı sonuçlara ulaşılmıştır.

Bu çözümleme uzun zaman almış, ancak 19. yüzyılın son çeyreğinde Asur belgeleri üzerine yoğun çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu sayede, Mezopotamya uygarlığı ve dini uzun süre örtülü kalan tarihsel gerçeklerden sıyrılmıştır. Eski Ahit'in anlaşılması ise büyük ölçüde bu arkeolojik keşiflere bağlı hale gelmiştir.²³⁶

Modern dönemin önde gelen Kitâb-ı Mukaddes eleştirmenlerinden ve Yahudi çalışmaları uzmanlarından biri olan "Wiener", eski geleneksel düzenlerin, adetlerin ve belgelerin, özellikle Kitâb-ı Mukaddes ile bağlantılı olanların doğru anlaşılmasının, Welhausen Okulu'nun Kitâb-ı Mukaddes eleştirilerinde ortaya koyduğu konular açısından belirleyici olduğunu vurgular.²³⁷

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Almanya'da doğup gelişen Tevrat tarihine yönelik eleştirel okul, Tevrat anlatılarının tarihine dair kuşkuları artırmış ve Tevrat'ın coğrafi tarihinin, Babil sürgünü döneminde olduğundan önemli ölçüde farklı biçimde biçimlendirildiğini iddia etmiştir. Tevrat araştırmacıları, özellikle Almanlar, İsrail halkının tarihini; İbrahim, İshak ve Yakup döneminden başlayıp Mısır'a göç, oradaki kölelik, ardından son çıkış ve Kenan topraklarının fethedilerek İsrail kabilelerinin orada yerleşmesine kadar uzanan olaylar dizisini, daha çok teolojik ve dinsel amaçlarla sonradan kurgulanmış bir geçmişin hatırlanması olarak görmüşlerdir.²³⁸ Arkeolojik araştırmaları kullanarak Kitâb-ı Mukaddes'te anlatılan olayların tarihî gerçekliğini kanıtlamaya çalışan en önemli isimlerden biri, Tevrat'ın tarihî anlatımlarına güvenmeyen ilk kişiler arasında yer alan Thomas Thompson'dur. Thompson, atalar ve peygamberlerin coğrafyasını, şehirleri ve Kitâb-ı Mukaddes'in anlatısındaki tarihî olayların sahnelerini belirlemek için Tevrat kaynaklarına dayanmayı reddetmiş; Tevrat araştırmalarına dayanarak sözde mabedin kalıntılarını arama çalışmalarının ne denli dayanıksız olduğunu göstermeye çalışmıştır.

²³⁶ Hans Y. Krause, s. 13-17.

²³⁷ Velim Vehbe Bebevi, s. 173.

²³⁸ Kaslin Kinyun, Asarü Filistin, s. 13.

Thompson, “Tevrat’ın Efsanevi Geçmişi” adlı eserinde, Tevrat tarihî anlatılarının ne kadar zayıf olduğunu vurgulamış, özellikle Yaratılış, Musa, Yeşu ve Hakimler kitapları ile Davud ve Süleyman dönemlerine ilişkin anlatılarda ciddi kuşkular ortaya koymuştur. Ayrıca Davud’un tapınağı kurma işini başlatması ve Süleyman’ın tamamlaması gerçeğini reddetmiştir.²³⁹

Thomas Thompson, iddia edilen Davud krallığının ve Kudüs’ün arkeolojik olarak ortaya çıkarılmasının zorluğunu belirtmiş; daha da ilginç, yaklaşık üç kuşak önce İsa’nın yaşadığı dönemle ilişkilendirilen Yeriko’nun arkeolojik olarak tespitinin zorluklarına dikkat çekmiştir. Arkeolojik kalıntıların, Filistin’in eski tarihine dair doğru bir tarihî perspektif çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁴⁰

Bu yönelimin savunucuları, 1850 ile 1900 yılları arasında arkeolojik araştırmaların Eski Ahit’in tarihî anlatılarının doğrulanması sürecinde büyük bir dönüşüm yarattığını belirtirler. Bu gelişmeler sonucunda Eski İsrail’in eski çevresi arkeolojik keşifler yoluyla yeniden incelenmiş ve böylece Kitâb-ı Mukaddes’te yer alan haberlerin tarihîliğinde daha önce bilinmeyen önemli bir boşluk ortaya çıkmıştır. Özellikle 19. yüzyılın son yirmi yılında Mısır ve Mezopotamya kökenli tarihî ve dinî belgelerin ortaya çıkması, Eski Ahit araştırmalarının yeni bir yöne evrilmesini zorunlu kılmıştır.²⁴¹

Bunun neticesinde, Yahudilerin ilk kökenleri meselesi hem Eski Ahit hem de Filistin tarihi alanlarındaki araştırma yönelimlerini domine etmiştir. Thomas’a göre bu arkeolojik araştırmalardan kaynaklanan çıkmaz, tarihî kökenler konusundaki bütün sorunları ilgilendiren bir çıkmazdır ve tarihî paradoksların irdelenmesini gerektirir. Ayrıca, Eski Ahit’in tarihî tanıklıklarını, dış kaynaklı tarihî ve arkeolojik buluntularla bütünleştirme metodunda önemli bir meydan okuma oluşturur. Thomas, Eski İsrail tarihinin anlaşılmasının, tarihî tanıklıkların İsrail öncesi dönemlere ait olanlarının kavranmasına bağlı olduğunu belirtir. Bölgenin zorlukları sebebiyle Eski Ahit tarihine ait kalıntıların net olarak belirlenmesi güç olduğundan, araştırmalar daha çok Kitâb-ı Mukaddes’in mirasında yer alan İsrail anlayışına ister ideolojik ister tarihî bir temellendirme taşısın, dayanmak zorunda kalmaktadır.²⁴²

İsrail Finkelstein ve Neil Asher Silberman, özellikle Filistin’in eski tarihine ve Tevrat’a ilişkin arkeoloji ve tarih alanında önde gelen iki araştırmacıdır.

²³⁹ Abraham Malimat, İbraniyyun, s. 7.

²⁴⁰ Thomas Thompson, el-Mazil-hurafi lit’tevat, s. 92

²⁴¹ Hans Y. Krause, II/ s. 13-17

²⁴² Thomas L. Thompson, Esfar, s.25-26.

Kitâb-ı Mukaddes bağlamında arkeolojik kalıntılar ışığında tarih çalışmaları yapan bu iki isim, kutsal metinler alanında arkeolojinin öncüleri arasında sayılır. İsraili Yahudi Finkelstein, Tel Aviv Üniversitesi'nde profesör olup, İsrail tarihinin Kitâb-ı Mukaddes'le ilişkisine yönelik eleştirel görüşleriyle tanınır ve Armageddon olarak bilinen Megiddo'daki kazı başkanlığını yürütmektedir.²⁴³

Yaklaşık otuz yıla yakın bir süredir işgal altındaki Filistin topraklarında arkeoloji ve kazı deneyimi olan ilk araştırmacı, ikinci araştırmacı ise politika, kültür ve arkeoloji alanında çok sayıda eser vermiş Amerikalı Yahudi bir uzmandır. Bu iki araştırmacı, birlikte "The Bible Unearthed" (İsrail'in Keşfi) adlı bir eser kaleme almıştır. Kitap, yaklaşık İsa'nın doğumundan bin yıl önce Filistin topraklarının bir bölümünde kurulan İsrail Krallığı'nın tarihini ele almaktadır. Çalışma, Filistin, Mısır, Ürdün ve Lübnan'da gerçekleştirilen onlarca arkeolojik kazı ve araştırmanın sonuçlarına dayanmakta ve önceki arkeolojik tarih çalışmalarıyla kıyaslandığında daha cesur ve yenilikçi bir yaklaşım sunmaktadır.

Araştırmacılar, özellikle Tevrat'ta yer alan temel tarihî anlatılar konusunda da yeni bir bakış açısı getirmiştir. Ancak ulaşılan sonuçlar, geleneksel Yahudi inancına ve dinî sembollere karşı sert bir darbe teşkil etmektedir. Araştırmacılar, son arkeolojik kalıntılar ışığında İsrail'in eski tarihi hakkındaki yaygın kabulleri sarsıcı ve köklü biçimde yeniden yorumlamışlardır.

Araştırmacıların vardığı önemli sonuçlardan biri, Tevrat'ta en çok bilinen birçok anlatının -örneğin atalar dönemine ilişkin hikâyeler (İbrahim, İshak, Yakup), Mısır'dan toplu çıkış, Musa'nın öğrencisi Yeşu liderliğinde Kenan'ın fethi ve Süleyman İmparatorluğu- aslında Tevrat'ın nihai biçimini veren sonraki yazarların dünya görüşünü yansıttığıdır. Bu anlatılar, gerçek ve özgün tarihî olayları doğrudan yansıtmak yerine, yazarların dönemi ve amaçları doğrultusunda şekillendirilmiş mitolojik ve ideolojik ürünler olarak değerlendirilmiştir.²⁴⁴

"Finkelstein", Eski Ahit arkeolojisi üzerine yaptığı bir araştırmayı, 1998 yılında Ben-Gurion Üniversitesi'nde düzenlenen ve İsrailoğullarının kökenlerinin ele alındığı bir sempozyumda sunduğu bildiride şu şekilde sonuçlandırmıştır: Tevrat'ın, özellikle İsrailoğullarının kökenlerine dair bölümleriyle ilgili olarak, bugün artık tarihî bir kaynak olma niteliğini yitirdiğini ifade etmiştir. Finkelstein'a göre, Tevrat oldukça geç bir döneme ait bir belgedir; en erken bölümleri, son araştırmalara göre, M.Ö. 7. yüzyılda kaleme alınmıştır. Metin genel olarak siyasî, ideolojik ve teolojik bir karakter arz etmektedir. Bu nedenle, Tevrat'ın tarihsel anlatısının ardında yatan olgulara ulaşmak son derece güç, hatta imkânsızdır. İsrailoğullarının

²⁴³ İsrail Finkelstein ve Neil Asher Silberman, et-Tevrat, s. 12-15.

²⁴⁴ İsrail Finkelstein ve Neil Asher Silberman, et-Tevrat, s. 12-15.

Filistin bölgesindeki kökenlerine dair yapılacak araştırmalar, yalnızca arkeolojik verilere dayanmak zorundadır. Ancak bu tür bilgilerin elde edilmesi oldukça zordur; çünkü yeterli arkeolojik veri bulunmamaktadır.²⁴⁵

Diğer taraftan, Mezopotamya topraklarında arkeoloji, üç kutsal kitapta -Kur'an-ı Kerîm, İncil ve Tevrat- ve diğer bazı tarihî kaynaklarda yer alan en meşhur tarihsel olaylardan biri olan “Tufan” kıssasında bir karşılık bulmuştur. Bu olaya ilişkin olarak Sümer ve Babil'e ait kil tabletlerde yazılı metinler bulunmuş, Tufan kıssası bu metinlerde belgelendirilmiştir. Peki, bu belgeler, görüşlerini bu tür anlatılarla çelişkili biçimde kuran araştırmacılar tarafından nasıl yorumlanmıştır? Asurolog ve Babillilerin kozmoloji anlayışı üzerine uzman olan, ayrıca Gılgamış Destanı üzerine yaptığı önemli çalışmayla tanınan “Einsen”, Eski Ahit'te Musevîler tarafından aktarılan tarihî kıssaların, aslında Gılgamış Destanı'nın yerel bir biçimde ödünç alınarak yeniden biçimlendirilmesinden ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, İncil'de Vaftizci Yahyâ, İsa Mesîh ve Pavlus'a dair anlatılar da Gılgamış Destanı'nda zamanla ortaya çıkan değişimlerin birer yansımasıdır.²⁴⁶

Gustave Le Bon, İsrailoğullarının Babil Sürgünü sırasında Babil'de geçirdikleri sürenin, onların inanç ve karakterleri üzerinde büyük ölçüde etkili olduğunu, bu etkinin Sümer ve Akad dinlerinin yanı sıra bu halkların geleneklerinden kaynaklandığını belirtir.²⁴⁷

Bu bakış açısına sahip araştırmacılar, Kutsal Kitap eleştirisinin sonuçlarını arkeolojik verilerle karşılaştırmak suretiyle meyvelerini toplamak üzere bir girişim başlatmışlardır. Bu doğrultuda Eberhard Schrader, Eski Ahit araştırmacısının temel görev tanımını ilk kez ortaya koyan kişi olarak kabul edilir. Schrader aynı zamanda bu görevin uygulanması yönünde de öncülük etmiştir. Elinde bulunan yirmi dört kutsal kitabı (Eski Ahit metinlerini) yeniden okumaya yönelmiş; bu metinleri, Kalhu (Nimrud), Ninova, Sargon'un şehri, Babil kalıntıları ve Uruk mezarları gibi arkeolojik alanlardaki kazılardan elde edilen verilerle karşılaştırmıştır. Özellikle, kil ve çamurdan yapılmış tabletlerdeki çivi yazıları üzerinde durmuş, Tevrat'a benzer ifadeleri tespit ederek bunları toplamış ve Eski Ahit'in düzenine göre karşılaştırmalı analizler yapmıştır.²⁴⁸

Öte yandan, Jonathan N. Tubb ve Robert L. Chapman, Arkeoloji ve Tevrat adlı eserlerinde, Kenanî karakterli Filistin halkının tarihî varlığının M.Ö. üçüncü binyıldan başlayarak Helenistik döneme kadar kesintisiz bir biçimde sürdüğünü arkeolojik delillerle ortaya

²⁴⁵ Firas es-Sivah, Tarihu Urşelim, s. 89

²⁴⁶ Ernest Dubluhover, Rumuz ve Mu'cizat, s. 184.

²⁴⁷ Gustave Le Bone, el-Yehud fi tarihi'l-Hadaratil-ula, s. 39.

²⁴⁸ Zalman Şazar, Tarihu nakdi ahdil-kadim, s. 153.

koymuşlardır. Ancak, bu araştırmalarda “ilk atalar”ın Filistin’de yaşadığına, “Mısır’dan Çıkış”ın gerçekleştiğine ya da “Filistin’in fethi”ne dair herhangi bir arkeolojik kanıt bulunamamıştır.²⁴⁹

Tevrat’ta yer alan çok sayıdaki tarihsel olay arasında İsrailoğullarının Mısır’dan Çıkışı meselesi, peygamberlerin tarihsel varlığını inkâr eden eğilime sahip araştırmacıların en çok ilgilendiği konulardan biri olmuştur. Onlara göre, Mısır’daki tüm hiyeroglif yazılar, taşlar ve tapınaklar üzerindeki yazıtlar okunmuş, Firavunların tarihleri belirlenmiş, şehirlerin ve tapınakların geçmişi açığa çıkarılmıştır. Ancak “Çıkış” olayına gelince, teologların M.Ö. 15. yüzyılın başlarına tarihlediği bu anlatının, III. Thutmose veya III. Amenhotep dönemlerinde yaşanmış olması gerekmektedir. Ne var ki, bu iki güçlü firavunun tarihsel faaliyetleri, *Çıkış* anlatısıyla örtüşmemektedir. Zira bu iki firavun, hâkimiyetlerini Habeşistan, Arap Yarımadası, Mezopotamya, Kenan, Ninova ve Kıbrıs adası gibi geniş coğrafyalara kadar yaymışlardır.²⁵⁰

Bu yaklaşımı benimseyen araştırmacılar, İsrailoğullarının Mısır’dan Çıkışı kıssasının gerçek dışı olduğunu şu şekilde temellendirirler: Tevrat anlatısına göre İsrailoğulları Mısır’dan ayrılarak Sina Yarımadası’na yönelmiş ve burada kırk yıl boyunca çölde yaşamışlardır. Bu süre zarfında farklı bölgelerde çeşitli kamplar kurmuşlardır. Ayrıca, Tevrat’ta verilen rakamlara göre bu topluluk yarım milyondan fazla kişiden oluşmaktadır ki, bu denli büyük bir insan grubunun hareketliliği, geride mutlaka arkeolojik izler bırakmalıdır. Aksi takdirde, herhangi bir kalıntı ya da kanıt olmadan bu anlatıya nasıl inanılabilir?²⁵¹

Ancak, arkeologların yoğun çabalarına rağmen, arkeoloji bilimi Sina’daki bu yolculuklara dair herhangi bir iz tespit edememiştir. Tevrat’ın belirttiği otuz bir kamp yerinden yalnızca iki ya da üçü tespit edilebilmiş; geri kalanları ya tamamen tahrip olmuş ya da tespit edilenler İsrailoğullarına ait olmaktan uzaktır.²⁵²

Sina Yarımadası’nın kuzey kıyısı boyunca uzanan Mısır’a ait kaleler dışında İsrailoğullarının burada herhangi bir kamp kurduklarına ya da çöl bölgelerinden herhangi birini işgal ettiklerine dair, II. Ramses dönemi ve onun öncesi ya da sonrası firavunları zamanından kalma hiçbir arkeolojik bulguya rastlanmamıştır.²⁵³

²⁴⁹ Muhammed Esat, el-Müsteşrikun, s. 34.

²⁵⁰ Leo Taksel, et-Tevrat, s. 166.

²⁵¹ İsrail Finkelstein ve Neil Asher Silberman, s. 96-98.

²⁵² Maksimus Samuel, Tarihu âmul-asar, s.100.

²⁵³ İsrail Finkelstein ve Neil Asher Silberman, s. 96-98.

Bu durum, araştırma eksikliğinden değil, aksine çok aşamalı ve kapsamlı bir arkeolojik tarama yapılmış olmasına rağmen ortaya çıkmıştır. Sina Yarımadası'nın dağlık bölgeleri ve özellikle Azîze Katerina Manastırı çevresi dahil olmak üzere pek çok alan taranmıştır. Ancak elde edilen sonuçlar yalnızca yetersiz değil, aynı zamanda Tevrat'ın kırk yıl süren konaklamaya ilişkin anlatısını destekleyecek en ufak bir arkeolojik bulgunun bile bulunamayacak düzeyde olumsuzdur. Hatta öyle ki, dünyadaki herhangi bir bölgede göçebe avcı-toplayıcı bir Bedevî grubun bile izleri kolayca sürülebilirken, bu kadar büyük bir topluluğa ait tek bir iz dahi bulunamamıştır.²⁵⁴

Durumu daha da karmaşıklaştıran bir diğer husus ise, yapılan arkeolojik kazıların Fenikeliler ve Ermeniler gibi Mısır firavunlarının egemenliği altında yaşamış halkların kralları ve isimlerine dair uzun bir liste sunmasına rağmen, Tevrat'ın anlattığı gibi firavunların İsrailoğulları üzerindeki egemenliğine dair hiçbir kayıt veya bulguya rastlanmamış olmasıdır.²⁵⁵

Sonuç olarak, bu yaklaşımı benimseyen araştırmacılar, Tevrat'ta anlatılan toplu çıkış olayının tarihsel gerçekliğe dayanmadığını; zira bu anlatıyı destekleyecek herhangi bir arkeolojik delilin bulunmadığını ifade etmektedirler.²⁵⁶

Kenan diyarı (Filistin), Tevrat'ın "Mısır'dan Çıkış" anlatısına göre İsrailoğullarının yerleştiği ikinci durak olarak, arkeolojik araştırmaların odaklandığı önemli bir bölgeydi. Zira bu topraklarda Yahudilerin ibadetlerini ve dini ritüellerini gerçekleştirdikleri, mabetler ve sunaklar inşa ettikleri, Allah'ın peygamberi Dâvûd ve oğlu Süleyman'ın (a.s) krallıklarını kurdukları ve bu krallığın uzun yıllar boyunca gelişip güç kazandığı, farklı kralların ardı ardına hüküm sürdüğü; nihayetinde ise Babil kralı Buhtunnasr (Nebukadnezar) tarafından Kudüs'ün (Urşelim) yıkılmasıyla bu krallığın son bulduğu ifade edilmektedir. Bütün bu tarihî hadiseler göz önüne alındığında Kenan diyarı, arkeologlar açısından zengin bir arkeolojik maden niteliğindedir. Bu durum, Sina Yarımadası'ndaki geçici konaklamalara dair arkeolojik kalıntıların yokluğuyla zıtlık teşkil eder.

Ne var ki, bu araştırma sonuçları da söz konusu anlatıyı desteklemekten uzaktır. Bu görüşü benimseyen araştırmacılara göre, Hâkimler ve Samuel kitaplarında bir sunak inşa edilen ya da kurban sunulan yerlerin neredeyse hiç anılmaması dikkat çekicidir. Onlara göre, İbranilerde kutsal mekânların çokluğu, büyük ölçüde Kenanî mirasın bir uzantısıdır. Tıpkı eski halkların

²⁵⁴ A.g.e.

²⁵⁵ Leo Taksel, et-Tevrat, s. 166.

²⁵⁶ İsrail Finkelstein ve Neil Asher Silberman, s. 96-98.

şehirlerinde ve medeniyetlerinde olduğu gibi, İbraniler de bu kutsal mekânlarda gelişim göstermiştir.²⁵⁷

Öte yandan, Tevrat anlatılarında önemli bir yere sahip olan Mezopotamya uygarlığı, özellikle Yahudiliğin manevi atası olarak kabul edilen Hz. İbrahim'in doğum ve yetişme yeri olarak anılan "Ur" şehri üzerinden sıkça zikredilmiştir. Bu nedenle, bu bölge de araştırmacıların kazı çalışmalarına yöneldiği merkezlerden biri olmuştur. Ancak, yapılan kazılarda elde edilen kalıntılar, Tevrat'ın ortaya koyduğu iddiaları destekleyecek nitelikte herhangi bir veri sunmamıştır.²⁵⁸

Bu yaklaşıma sahip olan araştırmacılar, dini anlatının doğruluğunu arkeolojik kalıntılarla sınımayı esas almışlardır. Nitekim “arkeolojik eleştiri” yaklaşımı, aslında tarihsel eleştirinin bir alt dalı olup, Batılı bilim insanlarının kutsal kitap tarihine yönelttikleri eleştirel tavrın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımın amacı, yüzyıllar boyunca tarihî araştırmalar üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmuş, hatta tek ve mutlak kaynak olarak kabul edilmiş olan kutsal metinlerin “kutsallığını” sorgulamaktır.

Bu bağlamda söz konusu yaklaşımı benimseyenler çoğu zaman bilimsel tarafsızlıktan uzaklaşarak, henüz tüm arkeolojik alanlar kazılmamış, mevcut veriler sınırlı olmasına rağmen, dini anlatıyı peşinen geçersiz sayan hükümler ortaya koymuşlardır.

3.2.2. Peygamberlerin Varlığını Pekiştiren Arkeolojik Tez

Bu yaklaşım, peygamberlerin tarihsel varlığını inkâr edenlere doğal bir tepki olarak doğmuştur. Bu inkârcıların bazıları Tevrat'taki tarihsel yerleri bilimsel bir inceleme amacıyla araştırmış olsa da dini bir motivasyonla değil; hatta bu kişiler arasında dine inanmayanlar da bulunmaktadır. Söz konusu kişilerin arkeolojik kazılarla ilgilenmeleri, peygamberlik tarihine dair şüphelerin ortaya atılmasından önce söz konusu değildi. Bunun çeşitli gerekçeleri vardır: Zira peygamberler tarihi, ilgili bölge halklarının tarihini doğrudan kaydetmek amacıyla değil, sonraki nesillerin ibret alacağı olaylara işaret etmek amacıyla aktarılmıştır. Ancak Tevrat yazarlarının, Tevrat'ın yazıya geçirilmesinden önceki tarihî olaylara dair geniş anlatımları ve bu anlatımlarda yapılan hatalar, din karşıtı çevreler için uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu eleştirel yaklaşımın doğuşu da esasen Kitab-ı Mukaddes'e yönelik eleştirel kampanyalarla eşzamanlı olmuştur.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, kastımız Kitab-ı Mukaddes'in tamamının tarihsel doğruluğunu savunmak değildir. Bizim için önemli olan, eleştirmenlerin üzerinde durduğu

²⁵⁷ Julius Welhausen, s. 64.

²⁵⁸ Muhammed Esat, s. 14.

tarihsel kıssaların, Kur'an'da da benzerlerinin bulunmasıdır. Ayrıca unutulmamalıdır ki, Kitab-ı Mukaddes'e eleştirel yaklaşımı ilk başlatanlar Müslüman âlimlerdir. XIX. yüzyıldan itibaren arkeoloji bilimi, kutsal metinlerdeki bazı tarihî gerçekliklerin doğrulanmasında önemli bir rol oynamıştır. Ancak bazı arkeolojik eleştiri yanlıları, dinî anlatımları destekleyen birçok arkeolojik bulguyu kasıtlı olarak görmezden gelmişlerdir. Buna karşılık, arkeolojik araştırma yanlısı bilim insanları, Tevrat'taki tarihsel anlatımları destekleyen bazı arkeolojik keşifleri gündeme getirerek, kutsal metinlerdeki bazı anlatıların doğruluğunu ortaya koymuşlardır. Özellikle Tekvin (Yaratılış) Kitabı'ndaki "Çıkış", "Tufan", "Babil Kulesi", "İbrahim", "Yusuf", "Musa", "Sodom ve Gomora'nın helâkı", "Hitit halkının gerçekliği" gibi anlatıların arkeolojik keşiflerle desteklenmesi bu duruma örnektir. Aşağıda bu doğrulamaların bazıları ele alınacaktır.²⁵⁹

Öncelikle şunu sormak gerekir: Kitab-ı Mukaddes'in amacı bölgenin tarihini kaydetmek miydi? Bu konuda Foruhagen şöyle der: "Eski ve Yeni Ahit yazarlarının amacı, tarih öncesi Yakındoğu tarihini objektif biçimde anlatmak değildi. Kitab-ı Mukaddes'i bir tarih kitabı değil, bir inanç metni olarak değerlendirmeliyiz. Eski Ahit'in temel bağlamı, vaat edilmiş topraklar etrafında şekillenen ulusal bir efsanedir."²⁶⁰

"L. Etsek" ise çalışmalarında radikal eleştirmenlerin geliştirdiği çağdaş yaklaşımları tartışır. Bu yaklaşımlar, kutsal metinlerdeki kıssaların güvenilirliğini sorgular ve bu sorgulamaların olumsuz sonuçlarını gözler önüne serer. Ancak Etsek bunun aksini savunur: Ona göre, kutsal metinlerdeki anlatımlar, dışsal belgelerle desteklenmiş ve tarihsel gerçekliğe her zamankinden daha fazla yaklaşmıştır. Bulunan arkeolojik parçalar Tevrat'ın anlatılarını doğrulamaktadır.²⁶¹ Peygamberlerin arkeolojik varlığını inkâr edenlerin ulaştığı sonuçlar, arkeolojinin sunduğu bilimsel verilerle test edilip doğrulanmadıkça kabul edilemez. J. A. Smith, Napolyon'un yıkık yapılar arasında durup "Acaba coğrafya, bütün bu asırlar ve değişimlerden sonra bize Kitab-ı Mukaddes'in gerçekliğini gösterebilir mi?" diyerek aktardığı bir sözü destekler. Coğrafya bize yalnızca yerleri gösterebilir; o yerler bile çoğu zaman elimizin ulaşamayacağı mesafededir.²⁶²

L. Gemenbruch da arkeolojik keşiflerin Kitab-ı Mukaddes'teki birçok tarihsel anlatıyı canlandırdığını belirtir. Eski dönem belgelerine dayalı eleştirel yaklaşımların aksine, modern

²⁵⁹ Hilmi Kamis, Medarisün-nakd, V/ s. 92

²⁶⁰ Hans Furuhaçin, Filistin, s. 18.

²⁶¹ Ceviş Mekdevil, Bürhanün cedit, s. 333

²⁶² Bebvavi, s. 177.

çağda arkeologların katkısıyla kutsal metinlerin tarihsel güvenilirliği yeniden kazanılmış, atalara dair anlatılar tarihsel temellere dayandırılmıştır.²⁶³

Herodot'un tarihsel olayları aktarması ile Eski Ahit'teki Asur, Babil, Firavunlar, Kenan olaylarını anlatan yaklaşımlar arasında açık bir fark vardır. Herodot, tarihçi kimliğiyle halkların arasına karışmış, onların dinî ve sosyal hayatlarını gözlemleyip yazıya geçirmiştir. Eski Ahit yazarları ise tarihçi değil, toplumun ahlaki ve dinî düzenleyicileriydi. Bu yüzden kutsal metinlerde yer alan tarihsel anlatımların doğrudan edebi bir metin gibi okunmaması, dikkatle ve eleştirel bir bakışla değerlendirilmesi gerekir.²⁶⁴

İ.H. Marshall, kilisenin ortaya çıkışı ve İncil yazmaları gibi unsurların, Hristiyanlığın tarihsel bir kökene sahip olduğunun kabul edilmemesinden dolayı gerektiği şekilde açıklanamadığını ifade eder.²⁶⁵

Sir Frederick Kenyon, 19. yüzyılın ikinci yarısında kutsal metinlerin tarihsel doğruluğuna karşı yürütülen arkeolojik eleştiri kampanyasının, sonunda Eski Ahit'in değerini artırdığını ve metnin daha net bir şekilde anlaşılmasını sağladığını belirtir. Arkeolojik kalıntılar, kutsal metinlerin tarihsel gerçekliği lehine olumlu sonuçlar vermiştir.²⁶⁶

Tarihsel rivayetler, İsrailoğulları'nın Mısır, Mezopotamya ve Fenike uygarlıkları arasında nasıl hareket ettiğini anlatır. Tevrat'a göre İsrailoğulları'nın en uzun süre yaşadığı bölge Fenike'dir. Krallıklarının son bulması ve tapınaklarının yıkılmasıyla Babil'e sürgün edilen İsrailoğulları, beraberlerinde dünya, yaratılış ve kutsal öykülerle ilgili anlatıları da getirmiştir. Bu metinlerin bölümlerinin tarihsel doğruluğu ve edebî miras değeri günümüzde de kanıtlanabilir niteliktedir.²⁶⁷

Eleştirel yaklaşımlar, Tevrat anlatılarını temel alan arkeolojik araştırmaların aslında yine Tevrat'ın yönlendirmesiyle gerçekleştiğini belirtmemiştir. Oysa Mısır, Mezopotamya, Kenan gibi medeniyetlerin ve Babil, Asur gibi şehirlerin büyüklüğüne dair Tevrat'ta geçen anlatımlar, arkeologların araştırma alanlarını belirlemiş ve bu anlatılar arkeolojik keşiflerle desteklenmiştir.²⁶⁸

Kitab-ı Mukaddes'te geçen Davud ve Süleyman krallığına dair anlatılar, eleştirel tarihçilerce özellikle sorgulanmıştır. Tevrat'ın bu kadar güçlü ve zengin bir krallıktan bahsetmesi, geride

²⁶³ Ceviş Mekdevil, Bürhanün cedit, s. 336.

²⁶⁴ Hans Furuhaçin, Filistin, s. 31.

²⁶⁵ Ceviş Mekdevil, Bürhanün cedit, s. 150.

²⁶⁶ Ceviş Mekdevil, Bürhanün cedit, s. 336.

²⁶⁷ William Olbert, s. 217.

²⁶⁸ Veli Vehbe Bebavi, s.178.

açık arkeolojik kalıntılar bırakması gerektiğini düşündürmüştür. Ancak 1993'te Tel Dan (Tel el-Kadı) kazılarında antik bir sura ait taşta, Aram kralı Hazael'in 835 yılında İsrail kralı Ahav'ın oğlu Yoram'ı öldürdüğünü ve Yahuda kralı "Davud'un Hanedanı"ndan birini de öldürdüğünü anlatan bir yazıt bulunmuştur. Bu, Davud soyunun tarihsel bir figür olduğunu ortaya koyan önemli bir kanıttır. Ayrıca bu soya dair atıflar, Hiksoslara (çoban krallar) dayandırılmakta ve bu halkın da Sami kökenli olduğu kabul edilmektedir.²⁶⁹

Yahudiler, Firavunlar döneminde Mısır'da Reamses ve Pithom şehirlerinin inşasında çalıştırılmıştır. Edward Naville tarafından keşfedilen Pithom harabeleri, kalın duvarlı ve tahıl depolama amacıyla kullanıldığı anlaşılan binalarıyla bu anlatıyı doğrulamaktadır.²⁷⁰

İsrailoğulları'nın Sina Yarımadası'ndaki uzun süreli ikametiyile ilgili olarak, göçebe hayatın doğası gereği geride fazla bir arkeolojik kalıntı bırakmadığı anlaşılmaktadır. İnşa edilen yapılardan çok, taşınabilir çadırlar söz konusudur. Dolayısıyla arkeolojik kalıntılar az ve dayanıksız olmuş, zamanla yok olmuştur.²⁷¹

California Üniversitesi'nin 1947–1948 yıllarında Sina Yarımadası'na gönderdiği arkeolojik ekip, bölgeyle ilgili coğrafi gerçekleri yeniden ortaya çıkarmıştır. Tevrat anlatılarını reddeden bazı arkeologlar dahi, bu metinlerin Delta bölgesi ve Sina Yarımadası'nın coğrafyasını iyi tanıdığını kabul etmektedir. Bu bağlamda Amihai, Delta'dan kaçan bazı Sami kökenli kölelerin İsrailoğulları ile birlikte çıkış yaptığını ve bu anlatıyı taşıdığını ileri sürer.²⁷² Hayes, 1954'te, Tevrat'ta adı geçen Asyalı cariyelerin ve ebelik yapan kadınların isimlerinin, MÖ 2. binyılın ortalarındaki kayıtlarda geçtiğini kanıtlamıştır.²⁷³

Yusuf'un (a.s.) Firavun sarayında üst düzey görevli olması ve ailesini de Mısır'a getirmesi düşünüldüğünde, onları köle olarak tanımlamak doğru değildir. Mısırlıların, yabancılara karşı olumsuz tutumları ve tarihî yazım sistemleri (bir tür propaganda aracı olarak sadece kralı öven anlatılar yazmaları) sebebiyle Yusuf'un başarılarının belgelenmemiş olması doğaldır. Ancak ileride bu döneme ait açık kalıntılar bulunması da ihtimal dahilindedir. Mevcut arkeolojik işaretler, Yusuf'un hikâyesinin doğruluğunu destekler niteliktedir.

Mısırbilimciler, Yusuf ve kardeşlerinin MÖ 1700 civarında Mısır'a gelen Hiksoslar döneminde yaşamış olabileceklerini tahmin etmektedir. Yusuf'un hikâyesi, Tevrat ve Kur'an'da geçen en önemli anlatılardandır.

²⁶⁹ M. hamdi İbrahim, *Asarül-yahudil-kadime*, s. 43.

²⁷⁰ John İlder, *İlmül-asar*, s. 63.

²⁷¹ Bebavi, s. 255.

²⁷² William Olbert, s. 229

²⁷³ Sami Âmiri, *el-Vücud*, s. 394.

Bu nedenle arkeologlar, bu kıssanın Firavun dönemine ait kayıtlarda mutlaka iz bırakmış olması gerektiğini düşünürler. Ancak bu olaylara dair bir iz bulunamaması, anlatının gerçek dışı ve efsanevi olduğu iddialarına neden olmuştur.²⁷⁴

Yabancı bir kölenin, Firavun'un rüyasını yorumlayarak ülkeyi kıtlıktan kurtarması ve bu başarının ona değil, Firavun'a mal edilmesi şaşırtıcı değildir. Bu, Yusuf'un izine rastlanamamasını açıklayan tarihsel bağlamdır. Ancak bu, Yusuf'un ve diğer peygamberlerin arkeolojik izlerinin tamamen araştırılmaması gerektiği anlamına gelmez. Araştırmalar, akılcı bir şekilde yapılmalı; arkeolojik işaretlerle tarihsel veriler arasında bağlantılar kurulmalıdır. Örneğin, Mısır'da bulunan ve "iki kardeşin hikâyesi" adı verilen bir papirüste yazılı eski Mısır anlatısı, Yusuf'un hikâyesiyle benzerlik göstermektedir. Bu papirüste, Batâ adlı kişinin, abisinin güzel eşinin baştan çıkarma girişimini reddetmesi anlatılmakta, bu da Yusuf'un Potifar'ın karısıyla olan hikâyesine benzemektedir.²⁷⁵

Yusuf (aleyhisselam)'ın etkileri hakkında konuşmadan önce, iki önemli noktayı açıklığa kavuşturmalıyız: İlki, Mısırlılar arasında yazılı belgelerin doğasıdır. Bu belgeler, günümüzün reklam bakanlıklarına benzer şekilde, sadece sınırlı kişiler tarafından ve kralın denetimi altında yazılmıştır. Çoğu iş, kralın gücünü ve prestijini simgeleyen semboller aracılığıyla kaydedilmiştir. İkincisi ise, Mısırlıların yabancılara karşı tutumları ve onların Mısır toplumuna entegrasyon biçimleridir. Herodot, firavunlar döneminde Mısır'ı keşfe çıkarken, Mısırlıların bir yabancıya tapıp, ona Mısır'ı kıtlıktan kurtarma konusunda teşekkür etmelerinin imkânsız bir durum olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, Yusuf'un Mısır'daki dönemine dair gelecekte somut kalıntıların keşfedilmesi mümkündür. Şu anda bulunan arkeolojik bulgular, onun hikâyesinin doğruluğunu desteklemek için yeterlidir.²⁷⁶

Mısırlı bilim insanları, Yusuf ve kardeşlerinin gelişinin, Hiksoslar dönemine denk geldiğini, bu halkın Mısır'ı yaklaşık M.Ö. 1700 civarında işgal ettiğini tahmin etmektedir. Hiksosların kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte, arkeologlar onların Sina Yarımadası yoluyla Mısır'a göç ettiklerini kabul etmektedirler.²⁷⁷

Yusuf'un hikâyesi hem Tevrat'ta hem de Kur'an'da yer alan en önemli hikâyelerden biridir. Bu nedenle, arkeolojik eleştirmenler, bu hikâyenin firavunlar döneminin kayıtlarında yer

²⁷⁴ William Olbert, s. 229.

²⁷⁵ M. Hamdi İbrahim, Asarül-Yehud, s. 46.

²⁷⁶ John İlder, s. 59.

²⁷⁷ Necip Kilini, s. 40.

alması gerektiğini savunmaktadırlar. Zira hikâye, Mısırlıların yıllarca süren kıtlıkla karşılaştığı bir döneme aittir. Mısırlılara ait herhangi bir arkeolojik bulguya, bu olayların kaydedilmediği yönündeki iddialarına göre, bu hikâye yalnızca bir efsane olabilir.²⁷⁸

Büyük bir zaferi, firavun soyundan gelen bir yabancı köleye atfetmek, neredeyse imkânsız bir durumdur. Eğer bu zafer, hapisten çıkarak Mısır'ın hükümdarına bir rüya yorumlamak için getirilen bir yabancıya aitse, bu arkeolojik araştırmaları terk etmek mi gerekir? Kesinlikle hayır. Yusuf ve Musa gibi peygamberler için arkeolojik araştırmalar, mantıklı bir şekilde yönlendirilmelidir. Yani arkeolojik işaretler tarihsel verilerle karşılaştırılmalı ve bağlantıları ortaya konulmalıdır. Bu doğrultuda, örnek olarak, Mısır'da keşfedilen eski bir Mısır hikayesi olan "İki Kardeş" hikâyesi, Yusuf'un, Mısırlı Potifar'ın karısı ile olan ilişkisini andıran birçok benzer özelliğe sahiptir. Bu hikâye, eski bir papirüs üzerine yazılmış olup, bir Mısırlı kadının, Nubis'in karısının, Batâ adlı kardeşini baştan çıkarmaya çalıştığını, ancak Batânın buna karşı koyduğunu anlatmaktadır. Kadın, kocasına bu durumu bildirdiğinde, kocası ona, "Kardeşin seni baştan çıkarmaya çalıştı, öldürülmeyi hak ediyor" demektedir. Batâ kardeşinin onu öldürmeye çalıştığını duyduğunda kaçmış ve tanrılara başvurmuştur.²⁷⁹ Johnson burada, Tevrat'taki tarihsel verilerin her soruyu açıklamasa da Mısır'ın M.Ö. ikinci binyıldaki durumu hakkında doğru bilgiler sunduğunu belirtmektedir.²⁸⁰

Bazı arkeologlar, Kenan ve İsrailoğulları tarihlerini karıştırmış ve Tevrat'taki Yakup soyunun hikâyeleri ile Ugarit efsanelerinin, bazı yönleriyle, aynı kadim hikâyenin farklı versiyonları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu düşünceler, henüz olgunlaşmamış görüşler olup, pek çok yazar tarafından kabul edilmemektedir. Bugün, bu görüşler Ugarit edebiyatı üzerinde yapılan araştırmalarda terk edilmiştir, çünkü bu yeni Kenan dilinin ve sözlüğünün hızla değişen verileri takip edilmekte zorluk yaşanmaktadır.²⁸¹

Filistin'de Yahudiler hakkında çok az arkeolojik bulgu bulunmuş olsa da pek çok tarihsel şahsiyetin isimlerinin Filistin dışında bulunan yazıtlarda geçtiği belirtilmiştir. Bu durum,

²⁷⁸ John İlder, s. 59.

²⁷⁹ Ahmet Sevice, s. 203

²⁸⁰ Sami Âmiri, s. 409.

²⁸¹ William Olbert, s. 228.

İsrailoğulları'nın göçebe yaşam tarzından, sürekli savaşlar ve yağmalamalar sonucu tapınaklarının yok edilmesinden ve mallarının çalınmasından kaynaklanmış olabilir.²⁸²

Sümer ve Babil mitolojilerinin, Tevrat'taki hikâyeler üzerinde güçlü bir etkisi olduğu artık açıktır. Örneğin, Sümer efsanelerindeki yaratılış hikâyesi, Tevrat'tan alıntı yapılmış gibi görünmektedir. Musa'nın doğumu ve Sargon'un doğumu da benzerlikler taşımaktadır. Ayrıca, Tufan hikâyesi, Eski Ahit'teki bir hikâyenin tam kopyasıdır. Yaratılış hikâyesindeki benzerlikler açıkça görülebilir. Her iki kaynak da karanlık bir su kütlesinden bahsetmekte ve her ikisi de karanlık için aynı kelimeleri kullanmaktadır. Ancak, Tevrat'ta Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu belirtilirken, Babil mitolojisinde, madde evrenin başlangıcı olarak kabul edilmiştir.²⁸³

Arkeolojik bulgular, Musa'nın doğumu ile Sargon'un doğumu arasındaki benzerlikleri göstermektedir. Her iki hikâye, tanrılarla bağlantılı bir doğum öyküsü sunmaktadır.²⁸⁴ Ancak M.Ö. 1000'li yılların başlarında yönetim el değiştirdikten sonra çıkarılan yasa, kutsal evlilik sonucu doğan bir çocuğun ilahî statü iddiasını yasaklamıştı. Kutsal evlilik ritüelini icra eden rahibelerin çocuk doğurması da yasaklanmıştı. Bu yasağın varlığı, Hammurabi Kanunları'ndaki metinlerle de doğrulanmaktadır. Bu yasalara aykırı davranan kadınların çocuklarını kaybedecekleri belirtilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Sargon'un annesi, bu yasağı bildiği için doğumunu gizlice gerçekleştirmiş, bir sepet örerek içine zift sürmüş ve bebeğini bu sepete koyup Fırat Nehri'ne bırakmıştır. Nehir, bu sepeti suyu Akkî'ye kadar sürüklemiş, o da su çekerken sepeti fark etmiş ve içindeki bebeği evlat edinerek büyütmüştür.²⁸⁵

Akadlı Sargon'un doğumuna dair çivi yazısıyla kaydedilmiş bu kıssa, Akad bölgesinde bulunmuştur ve M.Ö. 2381–2316 yıllarına tarihlenmektedir.²⁸⁶

Bu keşiflerin ün kazanmasının sebebi, Musa'nın doğumuyla olan şaşırtıcı benzerliğidir.²⁸⁷

Tufan kıssası, vâkiliği tartışma konusu olmayan kıssalardandır. Sadece belli bir topluma değil, tüm yeryüzüne yayılmış bir olay olarak dinî metinlerde anlatılmış, halk arasında aktarılmış, tarihî belgelerde kayda geçirilmiş ve arkeolojik buluntularla da desteklenmiştir. Tevrat

²⁸² William Olbert, s. 228.

²⁸³ Sevis Ahmet, s. 187-188.

²⁸⁴ Fevzi Reşit, Sercunül-Akadi, 1990/ s. 17-19.

²⁸⁵ Fevzi Reşit, Sercunül-Akadi, 1990/ s. 17-19.

²⁸⁶ Sevis Ahmet, s. 203.

²⁸⁷ Sami Âmiri, e-Vücudüt-tarihi lil-enbiya ve cedelül-bahsil-arkeoloci, s. 395.

rivayetleri ile Babil tabletleri arasında büyük benzerlikler olmakla birlikte, Babil anlatısında olayların aktarımı, alıcı dinin yapısına uyacak şekilde değiştirilmiştir.²⁸⁸

Burada önemli olan soru, arkeolojik eleştiri yapan bilim insanlarının bu kıssaya nasıl yaklaştığıdır. Onlar bu anlatıyı, Eski Ahit'in yazıya geçirilmiş anlatılarından biri olarak mı gördüler, yoksa peygamberlere dair hiçbir arkeolojik bulgunun olmadığını savunan görüş doğrultusunda mı değerlendirdiler?²⁸⁹

Tufan kıssasının gerçekten yaşandığına dair bir fikir birliği vardır ve bu olaya dair çok sayıda ve farklı türde kanıt bulunmaktadır. Yousser'in meşhur çalışmasında insan soyunun tufanla yok olduğuna dair anlatının dünya çapında çeşitli formlarda yer aldığı belirtilmiştir.²⁹⁰

Tufan kıssasının Mezopotamya uygarlığında, özellikle Babil dönemine ait arkeolojik buluntularda yer alan versiyonları ile Yahudi kaynaklarındaki anlatımlar arasında detaylara varacak ölçüde benzerlik söz konusudur. Bu benzerlikler, insanlığın yok oluşunun gerekçesi olan ilahî buyruklara itaatsizlik, günahkârlık ve ahlaki çöküş gibi temel hususlarda da aynıdır. Ancak, Babil ve Sümer anlatılarında çok tanrıcılığa dair inanç unsurları varken, Tevrat'ta mutlak teklik (tevhid) vurgulanmaktadır.

Jeolojik çalışmalar, tufanın yeryüzünde büyük bir değişim meydana getirdiğini göstermektedir. Dağlar ve vadilerde yapılan kalıntı incelemeleriyle bu doğrulanmıştır.

Tekvin kitabında tufan sırasında yaşanan olaylar, yağmursuz, kurak bir arazide geçtiği ve nehirle sulama sistemine dayalı tarımsal faaliyetlerin yürütüldüğü bir ortamda cereyan ettiği belirtilir. Bu, insanlık tarihindeki en eski sulama şeklidir.²⁹¹

“Rab Tanrı henüz yeryüzüne yağmur yağdırmamıştı; fakat yerden bir buğu çıkar ve toprağın yüzünü sulardı.”²⁹²

Tufanın zamanı konusunda yapılan çalışmalardan en bilineni, Eduard Suess tarafından yapılmış ve Babil'de bulunan kil tabletler üzerine kurulmuştur. Bu tabletlerden biri, Ninova'da, Asur Kralı Asurbanipal'ın sarayında bulunmuş ve M.Ö. 2. binyıla ait olduğu, tufan gemisini inşa eden Ziusudra'ya ait olduğu belirlenmiştir.²⁹³ Tufan kıssasına dair diğer bulgular arasında, Babil kalıntılarında bulunan ve Tevrat'taki Habil ve Kabil anlatısıyla benzerlik gösteren metinler de yer almaktadır. Sümer anlatısı, köylü ile çoban arasında çok

²⁸⁸ Samuel Henry Hooke, *el-Esatir fi-biladi ma beynen-nehreyn*, (Mısır: Müessesetül-amme, 1968) s. 18.

²⁸⁹ Sevis Ahmet, s. 201.

²⁹⁰ Velim Vehbe Bebevi, I/s. 179.

²⁹¹ Süheyl Kaş, s. 13.

²⁹² Tevrat, Tekvin, 5/s. 2.

²⁹³ Frederik Dilthey, s. 35-36.

eskiye dayanan bir çatışmayı konu edinir ve kahramanları “İmiş” ile “Enşen”dir. Bu anlatı, Tevrat’taki Habil ve Kabil kıssasıyla büyük benzerlik göstermektedir.²⁹⁴

Tevrat’ta adı geçen bazı şehirler, örneğin Sodom ve Gomorra gibi yerler, uzun süre hayal ürünü sayılmışken, arkeolojik kanıtlar beş şehrin gerçekten de bölgede ticaret merkezleri olarak var olduklarını ve Tevrat’taki coğrafi tanımlamalara uygun şekilde yer aldıklarını ortaya koymuştur.²⁹⁵

Ayrıca, Ölüdeniz’in güneyindeki toprakların bir zamanlar meskûn olduğu, ardından bir felaket sonucu harabeye döndüğü anlaşılmıştır. Bu bölgede kazı yapan Kyle Meredith Phillips Jr ve Alexis Mallon, Sodom’un büyük bir yangına maruz kaldığını ve sonrasında bir daha iskân edilmediğini belirtmişlerdir.

John Elder, bölgenin toprak analizlerinde sülfür ve lav kalıntılarına rastlandığını belirtmiş ve araştırmalar sonucunda Sodom bölgesinin kaya tuzu ve kükürtlü kil tabakalarıyla kaplı olduğu tespit edilmiştir.²⁹⁶

3.2.3. Tevrat Rivayetlerinde Aykırı Arkeolojik Varlık Teorisi

Bu eğilim, peygamberlerin izlerinin varlığını reddeden bir görüşün ortaya koyduğu çalışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar, Tevrat’ın tarihî anlatılarının yerini ve zamanını boşaltarak, İsrailoğulları’nın insanî ve tarihî varlığını ispatlamış, ancak onların yerini belirlememiştir. Bu durum, İsrailoğulları’nın yerini hayal etmek isteyenler için kapıyı açık bırakmıştır. Böylece, Tevrat’ın yer ve zamanını metinden çıkarma eğiliminde olan bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Ancak, bu görüş, "Yahudi halkının var olduğu" fikrini devam ettirmiş, fakat Tevrat’ın sunduğu şekilde değil. Yani, bu eleştirel yaklaşım, söz konusu olayların Tevrat’ın tanımladığı topraklarda yaşanmadığını ileri sürmüştür. Bu görüş, yerin Tevrat’ın önerdiği yerin dışındaki bir yerde bulunmasını amaçlamıştır.

Bu fikir ilk kez Kemal Salibi tarafından öne sürülmüş, ardından bazı Tevrat araştırmalarıyla ilgilenen kişiler, örneğin Nebha Ziyad, Mina el-Kumni, Fâzıl er-Rabîi, Ahmed Debeş gibi isimler tarafından aktarılmıştır. Bu kişiler, Salibi’nin görüşünü büyük ölçüde kabul etmekle birlikte, yer konusunda bazı farklılıklar ortaya koymuşlardır. Bu nedenle, burada özellikle Salibi’nin görüşü üzerinde durulacaktır. Salibi, İsrailoğulları’nın hayali yerlerinin Arap

²⁹⁴ Ahmet Sevis, s. 200.

²⁹⁵ Ceviş Makdevil, s. 340.

²⁹⁶ Hilmi Kamis, V/ s. 106.

Yarımadası'ndaki "Asir" bölgesinde olduğu görüşünü dile getirirken, bunun tamamen tesadüfi bir buluş olduğuna dikkat çekmiştir. Şöyle demektedir: "Ben, Arap Yarımadası'nın batısında, Arapça kökenli olmayan yer adlarını araştırıyordum ve birdenbire Tevrat'taki tüm toprakların orada olduğunu fark ettim. Bu bölge, yaklaşık 600 kilometre uzunluğunda ve 200 kilometre genişliğindedir; Asir ve Hicaz'ın güneyi bu alanın içinde yer almaktadır." Salibi, ilk dikkatini çeken şeyin, bu yerlerin çoğunun Tevrat'ta yer alanlarla benzerlik taşıması olduğunu belirtir. Hatta, onun ifadesiyle, neredeyse tüm bu yerler Tevrat'taki isimlerle örtüşmektedir ve bu yerler hâlâ adlarını korumaktadır. Bu durum, İsrailoğulları'nın haritalandığı bölgenin, Asir bölgesiyle ne kadar örtüştüğünü gösterdiğini vurgulamaktadır.²⁹⁷

Kemal Salibi'nin "et-Tevrat caet min ceziretil-Arab" adlı kitabında, Yahudilerin vaat edilen topraklarının Asir'de olduğunu ve Kenan'da olmadığını ispatlamak için sunduğu delillerin tamamı, kelimelerin kökenlerinden kaydırılmasına ve İbranice isimlerin Kenan'daki şehirlerin adlarının yanı sıra Asir'deki yerlerin ve isimlerin de birleştirilmesine dayanır. Bu şekilde, isimler birbirine yakınlaştırılmıştır.²⁹⁸

Kemal Salibi'nin "et-Tevrat caet min ceziretil-Arab" adlı kitabı, yalnızca bir konu etrafında dönmektedir, o da Tevrat'ın olaylarının Arap Yarımadası'nda geçtiği fikridir. Bu bölgede, İbrahim, İshak, Yakup, Yusuf ve İsrailoğulları halkı yaşamıştır. Bazı yazarlar bu görüşü almışlardır.²⁹⁹

Kemal Salibi, tarih kitaplarına, İbranice sözlüklerine, hatta Arapçaya başvurmadı ve görüşünün kendi başına bir delil teşkil etmesini sağlayacak kadar uzman değildi. Ayrıca Salibi, kendisinden önceki arkeolojik eleştiri bilimcilerinin yaptığı keşiflere de ilgi göstermedi; bu keşifler, tartışmaya kapalı birer kesin delil olarak kabul ediliyordu. Salibi yalnızca dilsel yaklaşımlara dayandı ve kelimelerde yapılan değişikliklerle, İbranice kelimelerle uyum sağlaması amacıyla düzeltmeler yaptı.³⁰⁰

²⁹⁷ Kemal es-Salibi, et-Tevrat caet min ceziretil-Arab, s. 27

²⁹⁸ Abdülmünim Abdülhalim, Muğalatat vel-ahta', ss. 192

²⁹⁹ Hilmi Kamis, V/ s. 106.

³⁰⁰ Abdülmünim Abdülhalim, Muğalatat vel-ahta', s. 192

Firavun'un Seşank Seferi ile ilgili arkeolojik keşif, tartışmaya yer bırakmayan kesinlikte olup, Kemal Salibi'nin çalışmalarını bilgi eksikliğiyle ve gerekli belgelere sahip olmamakla birlikte, dilsel kavramları çarpıtma ve dilsel benzerliklere dayandırma ile sınırlı bırakmıştır.³⁰¹

Bu arkeolojik keşifle birlikte, Kemal Salibi bir süre geri adım atarak, İsrailoğulları'nın Kenan topraklarında varlık gösterdiğini savunmaya başlamıştır. Ancak, onların varlıkları, Tevrat'ta anlatıldığı gibi değildi. Tevrat'ın tarihî kaydı, İsrailoğulları'nın Batı Şemsiye Yarımadası'nda yaşadığı dönemi işaret etmektedir. Kemal Salibi, görüşünün tahminlere dayandığını ve bir kanıtla desteklenmediğini açıkça belirtmiştir. Bunun nedeni, gerekli belgelerin eksikliği olarak açıklanmıştır.³⁰²

Kemal Salibi, eski dillerin uzmanlarının ve tarihçilerin yaptığı tüm çabaları göz ardı etti. Bu bilim insanları, Tevrat'ın olaylarının Kenan, Mısır ve Şam topraklarında gerçekleştiğini, Asir topraklarında değil, ısrarla vurgulamışlardır.³⁰³

Kemal Salibi, birçok arkeolojik kanıtı, özellikle Filistin'deki şehirlerdeki kaleler ve tapınaklar gibi belirgin yapıları göz ardı etti. Bu kalıntıların çoğu hâlâ yerlerinde bulunmaktadır ve bu, Firavunlar tarafından kaydedilen isimlerin Filistin'deki şehirlerle ilgili olduğunu ve Asir'deki şehirlerle değil, kesin bir delil olarak kabul edilmektedir.³⁰⁴

Bu yaklaşımın eleştirisi ve Tevrat'taki bazı metinleri doğrulayan keşiflerle karşılaştırıldığında, şu noktalar öne çıkmaktadır: Kemal Salibi'nin iddialarından biri, "Beyt Şean"ın Tevrat'ın belirttiği gibi Kenan topraklarında değil, Arap Yarımadası'ndaki Tayf bölgesinde olduğu ve adının "Şine" olduğu yönündedir. Her ne kadar her iki kelime arasındaki ses ve anlam farkı büyükse de Salibi, her iki kelimenin anlamlarını İbranice ve Arapça dilbilgisi sözlüklerinde dikkate almamış ve yazılı ve kazınmış tarihî kalıntılar üzerinde araştırma yapmamıştır.³⁰⁵

Salibi'nin iddialarını çürütücü delil, Kenan topraklarında, Filistin'de bulunan bir anıttır. Bu anıt, Kral Seti I'in, Bet Şean'da toplanan düşmanlarını yenerek kazandığı zaferin haberlerini taşımaktadır. Bu belge, Kral Seti I'in yazılı metnini sunar ve Bet Şean şehrinin Tevrat'ta bahsedilen Kenan'daki konumunu kanıtlar. Bu belgenin, yalnızca arkeolojik değil, aynı zamanda yazılı bir kanıt olduğu açıktır, çünkü şehir ismi, keşfedilen belgede açıkça

³⁰¹ Abdülmünim Abdülhalim, Muğalatat vel-ahta', s. 192

³⁰² Kemal es-Salibi, et-Tevrat caet min ceziretil-Arab, s. 28.

³⁰³ Hilmi Kamis, V/ s. 85-86.

³⁰⁴ Abdülmünim Abdülhalim, el-Muğalatat, s. 192

³⁰⁵ Firas Sivah, s. 63.

görülmektedir. Ayrıca, bu keşif, Mısır'ın seferlerinin Şam topraklarına yönelik olduğunu, Arap Yarımadası'nın batısına değil, gösteriyor. Aksi takdirde, nasıl olur da Mısır Firavunu Filistin'de bir anıt kazandırır, zaferini Asir'de (Arap Yarımadası'nda) kazandığı bir zaferi ölümsüzleştirir? Dahası, Beyt Şaan'daki bir başka anıt, Seti I tarafından bırakılmış ve bu anıtta, Firavun'un Ürdün'den gelen göçmenlere karşı orada bir saldırıyı püskürttüğü anlaşılmaktadır.³⁰⁶

Anıtta, övücü girişin ardından şu ifadeler yer almaktadır: "O, Asyalılar'ın ordularına ulaşarak onları teslim olmaya zorlayan, Ritenno prenslerini yıkan ve ona karşı çıkan her şeyi yok eden kişidir. O günde, ona Hamth kasabasında düşmanın topladığı büyük bir askerî gücü ve Beyt Şaan'ı ele geçirdiğini haber veren biri geldi. Ardından, Bahil'den bir ittifak kurdular ve Rahub emiri çıkmakta zorlandı. Bunun üzerine, Firavun ordusunu Beyt Şaan'a ve bir üçüncüsünü Yenum'a gönderdi. Gün batana kadar hepsi, Firavun'un büyüklüğü karşısında hezime uğradılar."³⁰⁷

Kemal Salibi, kelimelerin dilsel benzerliklerine dayalı bir yaklaşım geliştirmeye çalıştı ve İbranice kelimeleri, Arapça kelimelerle karşılaştırarak benzerlikler bulmaya çalıştı. Daha da garibi, tüm tarihî ve arkeolojik belgelerden feragat ederek, farklı dillerdeki kelimeleri karşılaştırmak için yalnızca dilsel yaklaşımına dayanmış olmasıdır. Salibi, bu tek yönlü yaklaşımında, Tevrat'taki yerlerin anlamlarını yeniden okuma noktasında İbranice dil sözlüklerine başvurmadığı gibi, Arapça dil sözlüklerine de başvurmayı reddetmiş ve yalnızca bazı dilsel ve şiirsel kaynaklarla fikrini geçirmeye çalışmıştır. İbranice'de "Misrayim" kelimesi Mısır anlamına gelir ve Salibi, bu ismin, Arap Yarımadası'ndaki "Mısıрма" köyüyle benzerliğini ileri sürmüştür. Bu köyün yerel adı Mısırame (Mısır-ıme) olup, Aser bölgesinin Abha ile Khamis Mushait arasında yer alır. Veya Mısır adı Bişa Vadisi'nde, Asir'in iç bölgelerinde yer alan bir başka köyde de kullanılır.³⁰⁸

Salibi'nin örnek gösterdiği köy, Beni Malık Asir kabilesine ait bir köy olup, Abha şehrinin kuzeyinde yer almaktadır. Ayrıca, Mısıрма adlı köy, Raşel Alm'a il sınırındaki Wadi el-Aws'da, Rical Al-Ma ilçesinde ünlü bir kuyuya sahiptir ve bu kabile, kökeni itibarıyla Arap'tır.³⁰⁹ Bu bölgede tatlı sular bulunan kuyular, Arap şairleri ve yazarları tarafından

³⁰⁶ Hilmi Kamis, V/ s. 86.

³⁰⁷ Firas Sivah, s. 63.

³⁰⁸ Kemal es-Salibi, et-Tevrat caet min ceziretil-Arab, s. 94.

³⁰⁹ Ali b. Nası el-Harbi, Mucem, III/s. 1511.

anılmıştır, ancak bu topraklar günümüzde yoksul bir bölge haline gelmiştir. Burada, on bir köy ve Thaniya Vadisi'nde yedi köy bulunmaktadır.³¹⁰

Kemal Salibi, Asir bölgesinin çoğu sakininin mensup olduğu kabile isimleri ile yer adları arasındaki farkı ayırt etmemiştir. O, bunları yer isimleri sanarak kullanmış, ancak dilsel kaynakları göz ardı ederek ve yalnızca kendi analizlerine dayanarak bilimsel bir değer elde edememiştir. Salibi, binlerce yıl öncesine ait yerlerin ve günümüzdeki yerlerin zaman içindeki bağlarını kurmaya çalıştı, ancak çoğu bu bağlamda daha sonradan ortaya çıkmış yerleşim alanlarıydı. Salibi, isimleri sunduğunda, bu yerlerin tarihi ve kökenleriyle ilgili hiçbir bilgi sunmamış, neden bu ismin verildiğini açıklamaktan kaçınmış ve bu tür bilgileri göz ardı etmiştir.³¹¹

Kemal Salibi, Yusuf peygamberin Asir topraklarında yaşadığını, özellikle Misrayim bölgesinde, Beni İsrail'in yerleştiği ve yaşamaya başladığı yerin Mısır değil, eski Mısır kolonisinin bulunduğu Misrayim olduğunu iddia etmektedir. Bu bölge, şu anda Asir'in iç bölgelerinde, Bişa Vadisi'nde yer alan Mısıрма köyüdür. Beni İsrail tarihindeki en önemli olay olan Mısır'dan çıkış meselesine gelince, Salibi'ye göre bu çıkış, tarihsel çalışmaların sunduğu gibi Mısır'dan Kenan'a doğru olmamıştır. Aksine, bu çıkış Asir topraklarında gerçekleşmiş ve çıkış Yemen yönünde olmuştur. Yahudi halkı, çıkış için belirlenen zamanda Hemasin bölgesine doğru güney yönüne gitmiş ve Yemen'e Wadi Habuna üzerinden ulaşmayı hedeflemişlerdir. Ancak Mısırlılar onları engellemek için peşlerinden gitmiş, fakat Salibi'ye göre İbraniler onlardan önce çıkışı gerçekleştirmiştir. Musa durumu öğrenince, onları güneydeki Bam bölgesine doğru yönlendirmiş, ardından kuzeye doğru ilerleyip Cizan bölgesine, Tihame topraklarına inmiştir.³¹² Kemal Salibi'nin yaklaşımında, Arapça ve İbranice dilleri arasında görülen kalıp değiştirme ve yer değiştirme fenomeninin anlaşılması, temel dayanaklardan biri olarak kabul edilmektedir.³¹³

3.3. Dini Anlatıların Tarihle ve Arkeolojik Belgelemeyle İlişkisi

Bugüne dek ortaya çıkarılan maddi arkeolojik kalıntıların büyük bölümü, kadim insan topluluklarının dinî yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Bu kalıntıların büyük kısmı putperest/şirk inançlarına aittir. Tevhit dinlerine ilişkin arkeolojik kanıtlar ise oldukça sınırlıdır. Öyle ki, Nil

³¹⁰ Fuad Hamaza, Fi biladi asir, s. 58.

³¹¹ Casir Hamit, XX/s. 15-16

³¹² el-Huri Buls el-Fiğali, er-Red ala Kemal es-Salibi, s. 106.

³¹³ Hilmi Kamis, V/ s. 88.

Vadisi uygarlıklarında bulunan mabetler ve firavun mezarları, bölgenin dinî inanışlarına dair geniş bir tablo sunarken, Mezopotamya’da keşfedilen şehirler ve höyükler -Babil, Sümer, Elam ve Asur medeniyetlerine ait olanlar- da büyük ölçüde dini yapılar, heykeller, mabetler, putlar ve mezarlarla ilişkilidir. Hatta Babil kaynaklarında bazı şehirlerin “ilâhî” bir temele dayanarak kurulduğu ve tanrıların kral seçimlerine müdahil olduğu anlatılır.

Yunan ve Roma mabetleri de aynı şekilde tanrılara ibadet amacıyla inşa edilmiştir. Zeus, Athena gibi ilahlara adanan tapınaklar bu çerçevede ortaya çıkmıştır. Bu arkeolojik kalıntılar; mabetler, tanrı heykelleri, krallara dair yüceltilmiş betimlemeler, gücü simgeleyen hayvan figürleri, mitolojik anlatıları temsil eden heykeller, dini ritüellerde kullanılan tabutlar, mabet süslemeleri ve tören malzemeleri; ayrıca şehirler, surlar ve kaleler gibi yapılar şeklinde çeşitlilik gösterir.

Tevhid dinlerine ait arkeolojik kalıntılar ise bu zengin çeşitliliğin çok küçük bir kısmını oluşturur. Bu dinler, özellikle put, heykel ve ibadet amacıyla yapılan her türlü canlı varlık tasvirini reddetmiş, bunların yeryüzünden ve insan zihninden silinmesi için mücadele etmiştir. Bu bağlamda şu sorular önem kazanmaktadır: Bu dinsel/arkeolojik yapının ortaya çıkış nedeni nedir? Neden tevhid dinlerine dair kalıntılar çok azdır? Bazı eleştirel tarihçiler, geçmişteki medeniyet ve dinlerin tüm detaylarına ulaşabildiklerini ama buna rağmen peygamberlerin izlerine neredeyse hiç rastlayamadıklarını dile getirmiştir. Oysa bu kişilerin tarihsel varlıklarının arkeolojik izlerle desteklenmesi beklenirdi. Bu durum, onların akıbetlerinin neden arkeolojik olarak tespit edilemediği sorusunu da gündeme getirir.

3.3.1. Tevhid ile Putlar Arasındaki Diyalektik

Tevhid ile putperestlik arasındaki tartışmadan söz edildiğinde, burada birbirine zıt iki tarafın çatışması anlaşılmaktadır. Birinci taraf, tek bir ilaha ibadeti, insanların eşitliğini, mazlumun desteklenmesini ve diğer insani değerleri savunan peygamberlerdir. İkinci taraf ise, bu değerlerin siyasi ve toplumsal gerçeklerle çatıştığı, genellikle yönetici sınıf ve ileri gelenlerdir. Bu nedenle, onlar peygamberlere her türlü yöntemle karşı koymuş; onları toplum içinde sürgün etmiş, ellerinde sadece söz kalmıştır. Bu durum ikinci tarafın kibir ve inatçılığını artırmış, kendilerini ve gücün simgelerini yüceltme yoluna gitmişlerdir. Bunun için putlarına yüksek tapınaklar inşa etmiş, büyük heykeller yapmış ve onlara kurbanlar sunmuşlardır. Hatta bazıları, yönetimlerini devam ettirmek için ilahlık iddiasında bulunmuş ve her şeyi kendilerini yüceltmek için kullanmışlardır. Bu bağlamda yazıcılar, mühendisler ve heykeltıraşlar dahi kralların yüceltilmesi amacıyla çalışmıştır.

Kur'an-ı Kerim, hiçbir kavmi kendi içinden bir elçi göndermeden bırakmadığını bildirir; bu elçiler, kavimlerini Allah'a ibadete ve putlara tapmaktan vazgeçmeye çağırmışlardır. Kur'an'da anlatılan peygamber hikâyeleri, bu elçilerin seçkin bir kısmını yansıtır.³¹⁴ “Biz hiçbir peygamberi kendi milletin dilinden başka bir dille göndermedik.” [Nisâ, 4/64]

Kur'an, peygamberlerin davetlerinde karşılaştıkları önemli olayları muhafaza etmiş ve bunların hepsinin ortak bir amaca hizmet ettiğini vurgulamıştır: İnsanların yeryüzünde Allah'a kulluk etmelerini sağlamak.³¹⁵

Bu çatışmanın ilk belirtileri Kur'an'a göre tufandan önce, özellikle Hz. Nuh'un (a.s) çağrısıyla başlar. Nuh'un kavmi, dini sapmanın ve Allah dışı kutsallaştırmanın ilk ortaya çıktığı topluluk olarak gösterilir. Hz. Nuh, onları doğru yola çağırmak için büyük çaba göstermiş ancak her nesil bir öncekinden daha kötü olmuş, bir türlü düzelme olmamıştır.

İnsanların eski çağlarda maddi varlıkları kutsal sayma, görünmeyen olanı somutlaştırma eğilimleri, onların somut araçlarla ibadeti tercih etmelerine yol açmıştır. Bu eğilim, putların tapınaklar ve evlerde yaygınlaşmasına neden olmuştur.³¹⁶

Putların ortaya çıkışı ve yayılması ile ilgili bazı rivayetlerde, Âdem'in beş oğlu olduğu (Vedd, Suva, Yagut, Ya'uk ve Nesr) ve bu oğullardan birinin ölümü üzerine ailesinin hüznü kapıldığı, Şeytan'ın onları tuzağa düşürmek için onun suretini put olarak yapmayı teklif ettiği anlatılır. Bu putlar, her oğul öldükçe çoğalmış ve zamanla insanlar putları ibadet konusu haline getirmiştir. Sonunda Allah, Hz. Nuh'u göndererek onları putlardan vazgeçmeye çağırmış, ancak onlar bu daveti reddetmişlerdir. Hz. Nuh, yüzyıllarca bu çağrısını sürdürmüştür. Arkeolojik kalıntılar da Sümer, Babil, Mısır gibi eski uygarlıklarda putlara özel isimler verildiğini göstermiştir. Her putun ve heykelin kendine özgü bir ismi bulunmaktadır.³¹⁷ Bu durum, putların dini inançların merkezinde yer aldığını ve bu uygarlıkların dini yapısının temel unsurunu oluşturduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, eski uygarlıklara ait arkeolojik kalıntılar -heykeller, anıtlar, tapınaklar- bu toplumların dinî inançlarını, özellikle putperestliğe dayalı sistemlerini yansıtır. Bu nedenle, arkeolojik kalıntıların anlaşılması, dinî bağlamlarının dikkate alınmasıyla mümkündür.

Hz. Nuh'un (a.s) hikâyesinden anlaşılacağı üzere, onun kavmiyle çatışması esasen onları putlara, heykellere ve kutsallaştırdıkları diğer her türlü figüre tapmaktan vazgeçirmeye yönelikti. Aynı zamanda insanlar tarafından uydurulan çoktanrıcılık inancından

³¹⁴ Muhammed Ali es-Sabuni, en-Nübüvve vel-enbiya, s. 13-14.

³¹⁵ Şemsüddin el-Kilani, el-Enbiya fil-Irak, s. 77.

³¹⁶ Abdünnasır Muhsin Selame, Diyanetü'l-Arab kable'l-İslam, s. 86.

³¹⁷ Taberi, Camiul-beyan, XXIII/ s. 303.

uzaklaştırarak, sadece bir ve tek Allah'a kulluk etmeye yönlendirmeye çalışıyordu. Bu, putların veya diğer benzeri nesnelerin yapımıyla ilgili bir zorunluluk veya dolayısıyla onların kutsanması olmaması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, peygamberlerin yaşamlarının putlar, heykeller ve oymalar gibi arkeolojik izlerle anılmaması gerçeğini açıklamaktadır. Babil halkı ise, Hz. Nuh'un kavminin yerli sakinleri olarak birçok kutsal metin ve arkeolojik bulguyla desteklenen kanaatlere göre, put ve heykel yapımını sürdürmüşlerdir. Eğer Hz. Nuh başarıyla kavmini tevhide yöneltmiş olsaydı, putlara veya Allah dışında hiçbir nesneye tapıldığına dair hiçbir arkeolojik eser bırakmazdı. Bu durum, Hz. İbrahim'in (a.s) tapınağa gizlice girip putları kırması eyleminde ve Peygamber Muhammed'in (s.a.v) Mekke fethinde putları yıkmasında da benzer şekilde kendini göstermektedir. Bahsedilen bu olayların bazılarının Hz. Nuh'un kavminin uygulamalarından Arap Yarımadası'na, özellikle Mekke'ye taşındığı söylenebilir.

Bu tür putların yıkılması eylemi, peygamberlerin kavimleriyle putperestlik mücadelesinde tekrar eden ortak bir tema olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, çoğu arkeolojik kalıntının, ardışık medeniyetlerin benzer dini temellere dayandığını ve putperestlikle ilgili kalıntılar olduğunu belirtmek gerekir.

Allah'ın peygamberi Hûd'a (a.s) gelince, onu kavmine gönderdi. Kavmi ise üç putu ibadet ediyordu; bunlardan birinin adı "Saddâ", diğerlerinin ise "Sîmûd" ve "el-Hebâ" idi. Hûd, onları bu putlardan vazgeçmeye, sadece Allah'a inanıp O'nu birlemeye çağırdı ve yeryüzünde zulüm ve zorbalıktan vazgeçmelerini istedi. Ancak kavmi onun çağrısına kulak vermedi ve sadece az sayıda kişi putlardan vazgeçti. Bu durum, Allah'ın peygamberlerine gönderdiği kavimlerin genel halini gösteren ikinci delildir; yani, peygamberler onları putları bırakıp yalnızca Allah'a kulluk etmeye çağırmışlardır.³¹⁸

Peygamber İbrahim'in (a.s) doğum yeri, Eski Ahit metinlerinde belirtildiği üzere, Keldanilerin topraklarıdır. Taberî'ye göre doğumu "Uruk"ta gerçekleşmiş, babası onu Babil şehrindeki "Kûtha"ya götürmüştür. Burada Nemrud'un yaşadığı bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim'in işaretleri ve Babil uygarlığına ait arkeolojik kalıntılar bu bilgiyi teyit etmektedir. Peygamber İbrahim'in, çoktanrıçılığa ve putperestliğe inanan bir ortamda dünyaya geldiği hususunda âlimler arasında ihtilaf yoktur.³¹⁹

Dini metinler ve tarihî belgeler, Ur kentinin belirli dönemlerinde taş ve benzeri malzemelerden yapılan putların halk arasında yaygın olduğunu, neredeyse her evde bir put

³¹⁸ Taberî, Tarih, I/ s. 216.

³¹⁹ Velim Vehbe Bebevi, I/ s. 23.

bulunduğunu gösterir. Put yapıp satanlar vardı ve bu işte İbrahim'in babasının da yer aldığı aktarılır. İbrahim, babasını ve yakın çevresini bu putlara kulluktan vazgeçirmeye çalışmış, bu inancı tartışmaya ve küçümsemeye yönelmiştir.³²⁰

İbrahim, kavminin putlara tapmasını, kralları ve zorbalığı yücelten tutumlarını reddetmiş, onları sürekli olarak bu ibadetleri bırakmaya çağırmış, ancak kavmi putlara tapmaya devam etmiştir. Putların kendilerine fayda sağlayacağına ve zararları uzak tutacağına inanmışlardır. Bunun üzerine İbrahim, halkın dini kutlama için şehirden ayrıldığı bir zamanı fırsat bilerek putları tamamen kırmıştır. Böylece putların kendilerini savunma gücünün olmadığını göstermek istemiştir. Bu hareketi öğrenen kavmi onu yakmaya kalkışmış, ancak Allah onu koruyarak şehirden sürgün olarak çıkarmıştır.³²¹

Arkeolojik kalıntılar, Ur kentinin İbrahim'in zamanındaki durumunun aynı kaldığını göstermiştir.³²² Buluntular, Kur'an ve Eski Ahit'te anlatılanları doğrulamış, Babil halkının gök cisimlerine tapmaya başladığını, ellerinde sayısız put ve heykeller bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu putperestlik, peygamber İbrahim ile Keldaniler ve Asurlular arasındaki temel ihtilafın sebebidir ve İbrahim, kavmini bu putlardan vazgeçirmeye çalışmıştır.

Musa (a.s) ve Firavun arasındaki olaylar ise hak ile batıl, adalet ile zulüm, tevazu ile kibir arasındaki en büyük mücadeleyi yansıtmaktadır. Tarihî ve arkeolojik veriler ışığında bu olaylardan çıkarılabilecek çok sayıda ders bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı, bu olayların bir kısmını analiz etmek ve bunların arkeolojik belgelendirmeye ilişkisini ortaya koymaktır.

Dini rivayetlere göre, Mısır Firavunu kendini zorbalığa kaptırmış, İsrailoğullarını ezmiş ve onları bölük bölük gruplar halinde zayıflatmıştır. Yakup peygamberin soyundan olan İsrailoğullarına yönelik yıllık bir uygulamayla erkek çocukları öldürtmüştü, diğer yıllarda ise bırakmıştır. Bunun sebebi, İsrailoğullarından doğacak bir çocuğun hükümlerini yıkmasından korkmasıdır.³²³

Kaderin cilvesi olarak, Hz. Musa (a.s) o yıl doğdu ki, o yıl Firavun'un emriyle erkek çocuklar öldürülmekteydi. Annesi, oğlunu Firavun'un askerlerinin bulup öldürmesinden korktu. Allah ona bir kutu (sepet) yapmasını, içine çocuğu koymasını ve Nehir'e bırakmasını vahyetti. Allah, bu kutuyu Firavun'un sarayına kadar sürükledi. Firavun'un karısı kutuyu buldu ve onu kendi çocukları gibi benimsedi. Musa, Firavun'un evinde büyüdü ve yetişti.³²⁴

³²⁰ İbn Kesir, Kısas, s. 156.

³²¹ Şaravi, I/ s. 449-464.

³²² Hayat, Kamus, s. 12.

³²³ Muhammed Mütevelli eş-Şa'avi, Kısasül-enbiya, s. 348-374.

³²⁴ İbn Kesir, Kısas, s. 7.

Daha sonra, Mısır'dan çıkarak bir Mısırlıyı öldürmesi üzerine Medyen'e sığındı ve orada yaklaşık on yıl kaldı. Ardından ailesiyle birlikte geri döndü ve peygamberlik görevi başladı. Allah, Musa'ya Firavun'a gidip onu yalnızca Allah'a kulluk etmeye, zulmü ve adaletsizliği İsrailoğulları üzerine kaldırmaya çağırmasını emretti.³²⁵

Allah, Musa'yı mucizelerle destekledi; bunlar, Firavun ve kavmi karşısında getirdiği hak dinin doğruluğunu kanıtlamak içindi. Firavun kibirlenip kendini büyücülükle suçladı. Büyücüleri çağırdı ve Musa ile karşı karşıya getirdi. Büyücüler, büyülerinin hile olduğunu anladıklarında Allah'a iman ettiler. Bu durum Firavun'un öfkesini artırdı. Kibirle dolan Firavun, vezirine ve mimarına kendisi için göğe yükselen bir yapı inşa ettirdi; bu, Musa'nın tanrısına olan alaycılığını ve küçümsemesini gösteriyordu.

Firavun, Musa'nın davetine cevap vermedi, tam tersine onu yalanlayıp öldürmekle tehdit etti. Sonunda İsrailoğulları Mısır'dan çıktı, Firavun ve ordusu ise helak oldu.³²⁶

Burada gözlemlememiz gereken, bir tarafta zayıflatılmış, hakları çiğnenmiş, malları ve canları gasp edilen bir grup insan; diğer tarafta ise tüm maddi ve beşerî olanaklarını kullanarak krallarını yücelten, onları Allah dışında ilah kabul eden zalim ve zorba bir topluluk vardır. Bu topluluk tapınaklar inşa etmiş, dini heykeller, kraliyet mezarları yapmış, taşları oymuş ve putlar yapmıştır; bunlar inançlarının ayrılmaz parçalarıdır. Bulunan arkeolojik kalıntılar büyük oranda dini niteliktedir ve bu putlar, tapılan krallar ve mitolojik figürleri temsil etmektedir.

Mısırlıların İsrailoğullarının tarihini kendi tapınak kayıtlarına dâhil etmeleri mümkün değildir. Bunun birden çok dini ve sosyal sebebi vardır: Dinsel açıdan, Mısırlıların inancı, ilk İsrailoğulları inancından farklıdır. Firavun ile Musa arasındaki mücadelenin özü, insanların tapınmaktan vazgeçip yalnızca Allah'a kulluk etmeye yönelmeleri üzerinedir. Sosyal açıdan ise, İsrailoğulları Mısır'da kaldıkları süre boyunca yabancı kimliği taşımış ve Mısır toplumuna tam olarak entegre olmamışlardır.³²⁷ Mısırlıların yabancılara, ister Yahudiler isterse Hiksoslar ya da Yunanlılar olsun, yönelik genel bakışı da bilinmektedir.³²⁸

Peygamberimiz Muhammed'in (s.a.v) daveti, diğer peygamberlerin davetinden farklı değildir. Peygamber Muhammed (s.a.v), putlara tapılan ve bunların Allah'a yakınlaşmanın bir aracı olarak görüldüğü bir ortamda yetişmiştir. Arap kültürüne putların tanrı olarak girişiyle ilgili bazı rivayetlere göre, Amr bin Lahi Mekke'den Şam'a bazı işleri için gitmiş, orada Belkâa

³²⁵ Taberi, Tarih, I/ s. 386.

³²⁶ İbnül-Esir, I/ s. 131-142.

³²⁷ Jhon İlder, s. 59.

³²⁸ Hans Furuhaçin, s. 31.

bölgesine ulaşınca oradaki putları sormuştur. Onlar da “Bunlar bizim taptığımız putlardır. Onlardan yağmur dileriz, yağmur yağdırırlar; yardım isteriz, bizi korurlar.” diye cevap vermişlerdir. Amr bin Lehia, “Bana da bir put verin, onu Arapların arasına götüreyim, onlar ona tapsınlar,” demiştir. Kendisine “Hübel” isimli bir put verilmiş, bunu Mekke’ye getirip dikmiş ve insanları onun tapınması ve yüceltilmesi için emir vermiştir.³²⁹

Kureyş ve diğer Arap kabileleri, Peygamber Muhammed’in (s.a.v) gelişiyile bu haliyle devam etmiştir. Peygamber (s.a.v), insanları yalnızca bir olan Allah’a kulluk etmeye ve fayda ya da zarar vermeyen putlara tapmaktan vazgeçmeye çağırmıştır. Davetinin başında özellikle Kureyş’in önde gelenleri ve ileri gelenleri tarafından reddedilmiştir.³³⁰

Onlar, insanlar arasında eşitlik fikrini kabul etmemişlerdir. Ancak bu davet, toplumun zayıf ve ezilen kesimlerinde kabul görmüş ve onların zulüm ve haksızlıktan kurtulma yollarını aramalarına vesile olmuştur. Müslümanlar, peygamberleriyle birlikte her türlü işkence, sürgün ve baskıya mâruz kalmışlardır. Nihayet Allah onlara güç vermiş, devletlerini kurmalarına ve işlerini düzenlemelerine imkân tanımıştır. Güçleri büyüyüp nüfuzları arttığında Allah onlara Mekke’ye yönelme ve şehri fethetme izni vermiştir. Mekke’nin fethi, putların yıkıldığı ve zorbalık yönetiminin sona erdiği son büyük savaştır; böylece sadece bir olan Allah’a kulluk dönemi başlamıştır.

Böylece, Mekke ve çevresindeki putlar, putlar ve heykeller gibi dini eserler tamamen ortadan kalkmıştır; artık bu tür putlara dair hiçbir kalıntı kalmamıştır. Ancak diğer dini eserler, örneğin Mekke, Mescid-i Nebevi ve peygamberlerin çağrısıyla uyumlu olan diğer kutsal mekânlar hem Mekke’de hem de dışarıda varlıklarını korumuş ve muhafaza edilmiştir. Bu husus, çalışmanın üçüncü bölümünde özellikle ele alınacaktır.

3.3.2. Putperest Dinler ve Arkeoloji

İnsan, yaratılışından bu yana bugüne kadar din ile iç içe olmuş bir varlık olarak yaratılmıştır. Yaratıcıya yönelmek, insanın temel yapısının bir parçasıdır ve bu, onu Allah’a ibadete yönlendiren bir içgüdüdür. İnsan ruhunda arzu ve korku her zaman mevcuttur. Allah, insanı rehbersiz bırakmamış, bu arzuyu tatmin etmek ve yönlendirmek için peygamberler göndermiştir; her birini, insanlarla iletişim kurmalarını kolaylaştırmak için kendi işlerinden seçmiştir. Ancak, inançsal sapmalar insanla birlikte devam etmiş, insan maddeleri Tanrı’ya yaklaşma aracı olarak kullanmaya başlamıştır. Maddeyi şekillendirip ona tapmış, sayısını artırmıştır.

³²⁹ İbn Hişam, es-Siretün-nebeviyye, I/ s. 77

³³⁰ Şa’ravi, s. 228.

Evrenin her bir fenomeni bir tanrıya tapılacak şekilde kabul edilmiştir ya iyilik getirmesi için ya da kötülükten korunmak amacıyla, böylece insan hayatı büyük ölçüde din etrafında şekillenmiştir. Bu önemli rol, dinin Irak ve Mısır gibi medeniyetlerin doğuşunda büyük bir etki yaratmıştır. Babil ve Sümer medeniyetlerinde insan, varlığının sürekliliğini tamamen ilahi iradeye dayandırıyordu. Eski Sümer toplumunun varlığı, tapınaklar etrafında şekillenmiş ve bunlara uzun vadeli bir bağımlılık oluşturulmuştur. Bu nedenle, Sümerler, yeryüzünü tanrılara ait bir alan olarak kabul etmiş ve onu kontrol altına alıp tanrılara sunmak gerektiğini düşünmüşlerdir.³³¹

Kısa süre sonra, krallar, dinin, yerlerini korumalarını ve halkın itaati artırmalarını sağlamak için önemli bir araç olduğunu fark ettiler. Aldıkları büyük mali katkıları gördükçe tanrılarını çoğaltmaya ve tapınaklar inşa etmeye hızla başladılar. Bazı krallar ise kendilerini tanrı ya da tanrının temsilcisi olarak ilan etmişlerdir. Böylece tanrılar, bu açıdan faydalı hale gelmiş, sayıları artmış ve her şehir ile bölgeye bir tanrı yerleştirilmiş, her insan etkinliği için bir tanrıya tapılmaya başlanmıştır.³³²

Bu yüzden, bu krallar, tapınaklarda tanrılarla ilgili her şeyi yazıya geçirmiş ve bunlar için tapınaklarda bir tür kütüphane oluşturmuşlardır, özellikle *Ninova*'daki *Asur Tapınağı* ve *Sarayı* merkezinde. Bu yazılar, sadece dini ve tanrılarla ilgili şeyleri, dini efsaneleri kapsıyordu.³³³

Mezopotamya'da insanın inşa ettiği dini yapılar, burada hâkim olan dini düşüncenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve bu düşünce, Sümer ve Babil toplumlarında büyük bir etki yaratmıştır. İnsanlar, yüksek binalar inşa etmeye, taşları oyarak tanrı heykelleri yapmaya başladılar; tapınaklar ve şehirler neredeyse her zaman bu heykellerle doluydu. Dini inançları, tanrıların rızasının insana iyilik getirdiği, öfkesinin ise kötülük getirdiği düşüncesine dayanıyordu. Bu yüzden, tanrılara tapmak için sürekli olarak kurbanlar ve hediyeler sunmaya özen gösteriyorlardı.³³⁴ Politeist dinlere sahip Sümer, Babil ve Asur halkları, her kasabada daha fazla tapınak inşa etmeye çalıştılar. Çünkü inançlarına göre, tanrılar tapınaklarda yerleşir, halk ise burada kurbanlarını, para, yiyecek ve hayvanları sunardı. Bu dini inançları

³³¹ George Ravi, *Irakul-kadim*, s. 128.

³³² William Durant, *Kıssatül-hadara*, II/ s. 28.

³³³ George Ravi, *Irakul-kadim*, s. 129.

³³⁴ Numan Cuma İbrahim, *Mefhumüd-dini*, s. 224.

taşıyan bir kil tablet bulunmuş, üzerinde yazılı olan dini dualardan biri şunlardır: "Koyunlar, insan etinin bedelidir; insan hayatını bu şekilde kurtarır."³³⁵

Bu kültür, Mısırlılar'da da vardı. Herodot'tan aktarılanlara göre: "Mısırlılar tanrılara on iki isim verirlerdi ve Yunanlılar bunu onlardan almışlardır. Mısırlılar, tanrılara tapınaklar, heykeller ve tapınaklar inşa eden ilk halktı ve taşlara figürler kazımayı da ilk onlar başlatmıştır."³³⁶ Eski Mısırlılar, hiyeroglif yazısını kutsal yazıtları yazmak için kullanmışlardır. Bu yazılar, Mısırlılar'ın tanrılarına yönelik ilahiler olarak sınırlıydı ve yalnızca bu kutsal alanlarda, ebedilik ve süreklilikle ilişkili olan yerlerde yazılmıştır.³³⁷

Mezopotamya'da olduğu gibi, Eski Mısır'da yazı, ekonomik işlemler için değil, daha çok dini ve siyasi organizasyonlar altında doğmuş ve gelişmiştir. Eski Mısır yazısı, dini ve siyasi anlam taşıyan olayları yazmak için kullanılmıştır.³³⁸ Ayrıca, tapınaklar ve heykeller inşa etme konusunda aşırıya gidilmiş, bu da tanrıların ve heykellerin büyük dini ve kutsal bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.³³⁹

Eski Mısır'da yazıcıların rolü, yüksek ve önemli bir meslek olarak kabul edilmiştir ve bu, halkın düşünsel gelişmişliğinin bir göstergesiydi. Eskiden *Mısır* hükümdarlarının, *Ra* tanrısının yazıcısı olacağına inanılırdı. Ayrıca yazı ve rahiplik arasında önemli bir ilişki vardı; birçok rahip, tapınaklarda yazı görevini üstlenir ve devlete hizmet ederdi. Görünüşe göre rahipler, yazıcılar arasından seçilirdi.³⁴⁰

Heykellere verilen bu yüceltilmiş değer, halkın onlara daha yakın hissetmesini sağlıyor ve kalplerinde korkuyu artırıyordu. Ayrıca bu, Mısır'daki refah ve istikrarı gösteriyordu. Kral Amenhotep III'ün heykelleri, her biri yetmiş fit yüksekliğinde olan taş bloklardan yapılmış heykeller, Mısır hükümdarlarının ve krallarının büyüklüğünü hedef almayı gösteren bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Peygamberler ise, halkın içindeki bu gururu ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.³⁴¹

³³⁵ William Durant, *Kıssatül-hadara*, s. 29.

³³⁶ Herodot, s. 72-73.

³³⁷ Yan Esmen, *Zakiretül-hadariye*, s. 315-316.

³³⁸ Yan Esmen, *Zakiretül-hadariye*, s. 315-316.

³³⁹ William Durant, *Kıssatül-hadara*, II/ s. 55.

³⁴⁰ Fatıma Medkûr-Ahmet Abdülfettah, *Kıraatü fenniye*, s. 9.

³⁴¹ William Durant, *Kıssatül-hadara*, s. 56.

Bu sebepten dolayı Akhenaton, bu heykelleri yıkmış ve onları Aton tanrısının egemenliğinde birleştirmeyi ve sadece güneş tanrısı Aton'u tapmayı savunmuştur. Aton'u tapma teorisini benimsemiş ve babası Amenhotep'in getirdiği diğer tanrıları reddetmiştir. Böylece güneş tanrısının tek egemenliği için tanrılar arasında birliği savunmuş ve farklı tanrıların varlığını yasaklamıştır. Ancak Akhenaton'un bu çağrısı halk tarafından reddedilmiştir. Aton, Akhenaton tarafından kabul edilen yeni bir tanrı değildi, aslında Ra tanrısıyla ilişkilendirilen eski bir tanrıydı. Bu nedenle, Akhenaton'un öğretisi halk arasında kabul görmemiş, başarılı olamamış ve yirmi yıl içinde ölmüştür. Krallığı on yedi yıldan fazla sürmemiş, halkı ona karşı isyan etmiş ve onu "heretik kral" olarak nitelendirmiştir.³⁴²

Mezopotamya ve Mısır arasında yazının ve oymacılığın yönlendirilmesinde büyük bir fark bulunmamaktadır. Yazının amacı, dini törenler ve askeri-siyasi olayları kaydetmektir. Kralların hükümetlerini, askeri seferlerini ve hükümet değişimlerini kaydederlerdi. Asur kralları da yaptıkları büyük yapıları, savaş zaferlerini ve farklı etkinliklerini, yıllar içinde taşlar, steller ve farklı şekil ve boyutlardaki levhalara yazarak ölümsüzleştirdiler. Bu yazıların amacı genellikle tarihi kaydetmek değil, halkı bilgilendirmektir.³⁴³

Mezopotamya'daki yapılar, dini törenleri, ibadet biçimlerini ve özel önem taşıyan düşünsel ve manevi bilinçleri yansıtan ilk yapılar olarak inşa edilmiştir.³⁴⁴ Babilliler, krallarını ve yönetimlerini listeler halinde düzenlemişlerdir. Bunlar, Babil'in ilk hükümdarları döneminden başlayarak, Chaldean dönemi (MÖ 626-539) boyunca devam etmiştir. Bu, onların dini ve siyasi hayatlarını belgelemeye verdikleri önemin göstergesidir.³⁴⁵

Bu nedenle, biz burada Mezopotamya ve Mısır gibi eski Doğu medeniyetlerinde, tapınaklar ve tanrıların egemenliği altındaki dini ve siyasi temeller üzerine yazılı tarihin kurulduğunu görmekteyiz. Bu tarih, kralların büyüklüğünü vurgulamak için yapılmıştır ve bu heykeller, figürler ve yazılar, tanrıların her zaman görünür bir şekilde var olduğu "durumsal" bir çerçevede halk tarafından görülmesi amaçlanmıştır.³⁴⁶

³⁴² Hüseyin Abdülbasir, Muciz, s. 50-51.

³⁴³ Âmir Süleyman, Irak, s. 48-49.

³⁴⁴ Seton Howard Frederick Lloyd, Asarü biladir-rafideyn, s. 59.

³⁴⁵ Süleyman, Irak, s. 46-47.

³⁴⁶ Yan Esmen, Zakire, s. 315-316.

3.3.3. Dini Anlatı ile Mitolojik Anlatı ve Bunların Arkeolojik Belgeleme ile İlişkisi

Tarihsel anlatıda maddi olana ruhani ve mitolojik bir anlam katılması, Tevrat anlatıları ile putperest (burada “Doğu’nun eski dinleri” anlamında) mitolojik anlatılar arasındaki temel farkı oluşturur. Nil Vadisi, Fırat-Dicle Vadisi ve diğer bölgelerde keşfedilen arkeolojik eserlerin çoğu, aslında efsanevi mitlerin maddi betimlemelerinden ibarettir. Bu maddi tezahür, insanın ibadetteki maddi içgüdüsüne hitap etmek amacıyla verilmiştir. Bu yüzden putperest anlatıların “teması”³⁴⁷ maddi unsurlar etrafında şekillenirken, Tevrat teması ise ahlaki temsile dayanır. Tevrat’ın eski ve yeni ahitlerinde bu ahlaki betimlemeler sıkça görülür.

Kesin bir Tevrat anlatısına bağlı kalmadan arkeolojik kanıtlarla başlamak da çok faydalı değildir. Bu durum, arkeologların Şam bölgesinin maddi kültürünü tanımasıyla netleşmiştir. Çünkü Yahudi halkının sözlü edebiyatında soy kütükleri ve mitler tarih yazımı sayılmaz.³⁴⁸

Babil, Sümer, Asur kralları gibi güç sahipleri, efsaneyi kralın kişiliğinde somutlaştırmaya çalışmış; tanrının kralın bedeninin bir parçasında var olduğunu, ancak kralın ilah olmadığını, sadece tanrının temsilcisi olduğunu göstermişlerdir. Efsane kralı, insanlarla tanrılar arasında aracı olarak tasvir etmiş ve kralın çift karakterli bir doğası olduğu, mecazi olarak hayat ve bereketin yaratıcısı gibi bir mertebeye sahip olduğu ifade edilmiştir; ancak kral gerçek anlamda bir tanrı değildir.³⁴⁹

Sorun, kutsal kitap anlatılarının abartılı, gerçeklikten uzak ya da sahte olması değildir. Aksine, Eski Ahit’in birçok anlatısı gerçektir ve samimidir; bunlar Yahudi toplumunun dünya algısını kendi perspektiflerinden ifade eder. Bu perspektif, tarihsel-eleştirel bakış açısından farklıdır. Yahudiler, gerçek bir dünyadan bahsederler ancak bunu kendi anlayışlarıyla, semboller, metaforlar, motifler ve amaçlarla anlatırlar. Bu nedenle, modern tarihçiler ve arkeologlar için Eski Ahit’in birçok anlatısının önemi sınırlıdır.³⁵⁰

Bu konuda deliller oldukça fazladır. Eski Ahit’in hemen her öyküsünü incelediğimizde, onların Fırat-Dicle ve Nil Vadisi putperest dinlerinin mitolojik anlatılarından tamamen farklı olduğunu görürüz. Çünkü bu öyküler, daha çok ahlaki dersler vermek üzere şekillenmiştir. Örneğin, Sayılar Kitabı’nda geçen “Casuslar” hikayesinde, devlerin yaşadığı büyülü bir vadiden söz edilir; bu vadiye hayali bir verimlilik anlatılır ve nehirler süt ve bal gibi akar. Bu

³⁴⁷ **et-Teym**; İzlenimsel bir terim olarak, her yazarın eserinde bulunan ısrarlı ve özgün bir imgeye özel bir anlamda verilen addır. Bkz. Saïd ‘Allûş, Mu‘cemu’l-muştalâhâtî’l-edebîyye’l-mu‘âşıra, [Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 1405/1985], s. 56)

³⁴⁸ Thomas L. Thompson, Esfar, s. 59.

³⁴⁹ Mirsiya İlyad, Tarihul-mu’tekadat vel-efkrid-diniye, s. 101.

³⁵⁰ Thomas L. Thompson, s. 132.

tür motiflerin Homeros'un "Odysseyası" gibi eserlerle bağlantılı olduğu düşünülebilir. Bu tematik çeşitlilik, Eski Ahit anlatılarının mitolojik özelliğini zayıflatmıştır; dolayısıyla bunlar tarihsel veya arkeolojik kaynak olarak kullanılamaz.³⁵¹

Yine Yaratılış Kitabı'nda geçen ve "Tanrı ile Yürüyen Enoh" başlığı altında anlatılan "Akhnoh" (İdris a.se) hikayesi, zahitlik ve toplumsal inzivanın en güzel örneklerini sunar. Bu anlatı, Enoh'un halkıyla olan kısa ama derin ilişkisini betimler ve Yaratılış Kitabı'nda şöyle der: "Ve Enoh Tanrı ile yürüdü ve Tanrı onu aldı, çünkü o artık yoktu."³⁵² Adem'in ölümünden sonra Enoh, ibadet ve münzevilik arzusuyla halkından yavaş yavaş uzaklaşır. İlk başlarda üç gün halkın içinde kalıp dört gün inzivaya çekilir; daha sonra bu süreler artar, nihayet bir yıl boyunca yalnız kalıp halkın önünde sadece bir gün görünür olur ve Tanrı ile zahit bir hayat sürer.³⁵³

Rivayetlere göre Enoh, geniş ufuklu, kültürlü, saygın ve yüce gönüllü bir bilgeydi. Tanrı ile doğrudan bağlantısı vardı ve bu bağ arttıkça tevazusu, zahitliği ve zayıflığı artar, ancak Tanrı'nın kudretiyle güçlenirdi. Bu durum, mitolojik anlatılardaki insan gücü ve ihtişamını yücelten, zalimliği ve baskıyı artıran temaların tam tersidir.³⁵⁴ Enoh, dünyadan kopmadan gerçek bir kendini adama hayatı yaşamıştır ki bu, insanlardan ve çeşitli durumlarla ilişkilerden uzak inziva hayatından çok daha zordur. Kuşkusuz, Enoh Tanrı'dan yaşamını sürdürmek için gerekli gücü almıştır.³⁵⁵

"Tanrı ile yürüdü" ifadesi, Tanrı ile yakın ve adanmış bir birliktelik yaşamını ifade eder.³⁵⁶

Enoh'un halkıyla ilişkisi ise şöyle açıklanır: Halkının kötülüklerinin artmasından dolayı rahatsız olur; onların etkisinden korunmak ve Tanrı'ya olan saygısını azaltmamaları için onlarla ilişkisini azaltır. Uzun zamanlar inzivada ibadet, tefekkür ve dua içinde geçirir. Böylece Rab'bin önünde durur, O'nun iradesini daha iyi anlayabilmek için sabırla bekler.³⁵⁷

Hikâyeye göre, bir gün Enoş atına binerek halkından uzaklara doğru yol aldı. Bazı meraklıları onu gün boyunca takip etti. Enoş, onlara geri dönmelerini söyledi; bazıları döndü, bazıları dönmedi. İkinci gün de aynı şekilde takip edildi, yine bazıları dönerken bazıları takip etmeye devam etti. Bu durum üçüncü, dördüncü ve altıncı günlere kadar sürdü. Enoş, onları uyarıp

³⁵¹ Thompson, s. 58.

³⁵² Tevrat, Tekvin, 5/24.

³⁵³ Lebib Meşrıki, Kısasül-kitabı'l-mukaddes, s. 26-29.

³⁵⁴ İlen Hivayet, el-Âba' vel-enbiya, s. 65.

³⁵⁵ Hani Zarif, et-Tekvin, s. 135-136.

³⁵⁶ Bebavi, I/ s. 128.

³⁵⁷ İlen Hivayet, el-Âba' vel-enbiya, s. 65.

vazgeçirmeye çalıştıysa da altıncı gün sonunda onlarla konuşmayı bıraktı. Yedinci gün ise fırtınalı bir günde, ateşten arabayla ve ateşten atların çektiği bir taşıyla göğe yükseldi. Onu yedinci güne kadar takip edenlerin ise akıbeti bilinmemektedir. Halkları onları aramaya çıkıp, bıraktıkları noktaya ulaştıklarında buz ve karla karşılaştılar. Defalarca kazdılar ve sonunda takipçilerin cesetlerine ulaştılar, ama Enoş'u bulamadılar çünkü Tanrı onu almıştı.³⁵⁸

Tora anlatısının temel teması, Tanrı'ya itaat, ibadet ve dünyaya karşı zahitliktir. Enoş bu anlatının merkezindedir; mitolojik anlatılardaki gibi olağanüstü kahramanlar ya da mutlak güç sahibi hükümdarlar değildir. Sümer, Firavun ve benzeri mitolojik heykellerde gördüğümüz görkemli anlatıların aksine, Tora anlatısı oldukça sade, öğüt verme, rehberlik ve ibadete yönlendirme üzerine kuruludur; dünyevi zevklerden vazgeçme esas alınır. Hikâyenin sonunda Enoş'un göğe yükselişini tanımlayan kişi ölür ve bu nedenle tanıklık, Enoş'tan sonraki vahye geçer. Hikâye ne uzaktan ne yakından kayalara oyulacak ya da heykeller yapılacak bir nitelik taşımaz. İbrahim Peygamber'in ve eşinin Mısır'a gidişine dair birçok hikâye vardır. Arkeolojik araştırmacılar, İbrahim'in Mısır ziyaretinin kalıntılarını ve Mısırlıların bu ziyareti kayıt altına alıp almadığını sorgulamışlardır. Bu anlatının doğası ve yapısı, Firavun tarafının bu olayı tarihsel olarak belgelendirip belgelemediğini anlamamıza yardımcı olabilir.³⁵⁹

Tora metinlerinde şöyle anlatılır: “Mısır'a girmeye yaklaştığında karısı Sara'ya dedi ki: ‘Sen güzel bir kadın olduğunu biliyorum. Mısırlılar seni gördüklerinde, ‘Bu onun karısıdır’ diyecekler; beni öldürüp seni alabilirler. Bana de ki, ‘Ben onun kız kardeşiyim’ ki senin yüzünden iyilik göreyim ve canım korunsun.’”³⁶⁰

Yaratılış Kitabı'nda İbrahim ve eşinin Mısır'a kısa bir yolculuğu anlatılır. Sebep, kuraklık ve açlık yüzünden insanların zor durumda olmasıdır. O dönemde Firavunlar Mısır'da hüküm sürmekteydi ancak hangi Firavun olduğu kesin değildir. İbrahim, karısı Saray'dan Firavun'a eş olduğunu söylememesini ister, zira Sara çok güzeldir.³⁶¹ İbrahim'in bu talebinin temel nedeni açık bir şekilde bilinmemekle birlikte, muhtemelen firavunun ilgisini çekmek ve onun nezdinde bir barınma hakkı ve ilgi kazanmak istemiştir. Çünkü o dönemde farklı halklar arasında bağ kurmak amacıyla yabancılarla evlilik yapmak yaygın bir uygulamaydı.

Bu sebeple İbrahim, kendisini Sâre'nin ağabeyi olarak tanıtarak Mısır firavununun ilgisini çekmeye ve onun tarafından kendisine hediyeler sunulmasına ve himaye edilmesine

³⁵⁸ Lebib Meşriki, s. 26-29.

³⁵⁹ et-tefsiru't-tatbiki lil-Kitabil-Mukaddes, s. 54.

³⁶⁰ Tevrat, Seferüt-tekin, XII/ s. 11-20.

³⁶¹ Lebib Meşriki, s. 36-39.

çalışmıştır.³⁶² Mısır'da kaldığı süre boyunca, Mısırlıların putlara taptıklarını da görmüştür.³⁶³ Ancak İbrahim'in bu durumu firavundan gizlemesi uzun sürmez; gerçek kısa sürede ortaya çıkar. Firavun, Sâre'ye yaklaşmak istediğinde onun İbrahim'in kız kardeşi değil, yaşlı bir adamın karısı olduğunu öğrenir. Sâre, firavunun kötülüğünden Allah'a sığınır ve Allah onu korur.³⁶⁴ Bu durumu gören firavun, Sâre'ye inanır, ardından İbrahim'i huzuruna çağırır ve kendisini yalan söylediği için sert bir şekilde azarlayarak onu ülkeden kovar. Firavun şöyle der: "İşte karın burada, onu al ve çık git." Ayrıca, İbrahim'in güvenli bir şekilde ülkeden ayrılması için bazı adamlara da talimat verir. Böylece İbrahim, eşi ve sahip olduğu her şeyle birlikte halkın arasından çıkarılır.³⁶⁵

İbrahim Peygamber'in ve eşinin Mısır ziyareti resmi bir ziyaret değildi. O zamanlar İbrahim ne bir ordu komutanıydı ne de bir kabile lideri; dolayısıyla krallar ve liderler gibi ağırlandı. Aksine, açlıktan ve kavminin zulmünden kaçan biri olarak gizlenerek gelmişti. Mısır'da İbrahim'in geçici olarak misafir edilmesi uzun sürmedi; gerçeği ortaya çıkınca Firavun tarafından öldürülmek üzereydi. Allah'ın lütfu olmasaydı, Firavun onu öldürürdü. Arkeoloji araştırmacıları, bu anlatının doğruluğunu kanıtlayacak arkeolojik bir delil talep etti. Böyle bir olay belgelenseydi, bu hangi başlık altında yer alabilirdi? Hiçbir şekilde Mısır Firavunu, fakir ve yaşlı bir adamdan gördüğü hakaret ve aldatmacayı yazmazdı.

Yaratılış Kitabı'nda Sodom halkının (Lut Peygamber'in kavmi) ahlaksızlıkları ve Allah'ın onları cezalandırması anlatılır. Lut Peygamber'in eşi de bu cezadan nasibini alır.³⁶⁶ Hikâye şöyledir: "Lut'un karısı arkasına baktı ve tuz sütununa dönüştü."³⁶⁷ Allah, Sodom'un günahkâr halkını kükürt ve ateşle helak ederken, Lut'un karısı uyarıya karşı gelmiş ve cezalandırılmıştır. O, sağlam bir imana sahip olmadığı için halkının başına gelen akıbeti yaşamıştır.³⁶⁸ Bu ceza, şafak vakti gerçekleşir. Anlatıya göre: "Şafak sökerken, ileri gelenler Lût'a gelip, 'Kalk, karını ve kızlarını al, yoksa kentin günahı seni de yok eder' derler."³⁶⁹

Lut'un eşi, Lut'un ardından giderken geri dönüp bakar. Bu nedenle arkasından kükürt dumanı gelir, bedenini tuz kaplar ve bulunduğu yerde ölüp kalır. Mezarının olduğu yer tuz sütununa

³⁶² Dily, Tarihu şa'bil-kadim, s. 97.

³⁶³ Bişevi Metarin Dimyat, s. 12.

³⁶⁴ Huri pols Ğifali, Medhal, II/ s. 26.

³⁶⁵ Lebib Meşriki, s. 36-39.

³⁶⁶ Lebib Meşriki, s. 36-39.

³⁶⁷ et-Tefsirüt-tatbiki, s. 52.

³⁶⁸ Herbert Lukeer, Kitabü Külli Nisail-Kitabil-Mukaddes, s. 232-233.

³⁶⁹ Tevrat, Seferüt-tekvin, 15/ s. 19

dönüşür ve günümüzde bile oradan yükselen duman, kötülüğünün delili olarak kabul edilir.³⁷⁰ Lût'un eşi, günahkâr hazlarını terk etmekten dolayı duyduğu pişmanlıkla, ardında bıraktığı şehrine dönüp baktı; Sedom gibi bir şehri terk etmeye mecbur bırakılmıştı.³⁷¹

Bu hikâye arkeoloji açısından değil, daha çok ahlaki ve öğüt verici bir anlatıdır. Sodom'dan geriye olaylara tanıklık edecek kimse kalmamıştır. Lut Peygamber'in kendisi de şehri doğrudan görmemiştir. Lut'un eşi, Allah'ın kendilerine verdiği emre uymamış, arkasına bakarak tuz sütununa dönüşmüştür. Bu durum, imanı sağlam olmayan kadın için kötü bir örnek teşkil eder; ailesinin sırlarına sahip çıkmayan kadın sembolüdür. Lut'un kavminin azabı ise onların büyük günahları sebebiyle gerçekleşmiştir.

Başka bir anlatı ise Tora'da geçen "Altın Buzağı" hikayesidir. Bu olay uzun sürmemiş ve Musa Peygamber tarafından yok edilmiştir. Metinde şöyle der: "Rab Musa'ya dedi ki, 'Git ve geldiğin Mısır'dan çıkardığım halk bozuldu. Bana verdiğim yolu hemen terk ettiler. Onlar bir buzağıya tapıyor, ona kurban kesiyorlar ve diyorlar ki: 'Ey İsrail, seni Mısır'dan çıkaran bu tanrıdır.'"³⁷²

Bu olay, Musa (a.s) kavmini bırakıp Allah'ın kendisiyle belirlediği randevuya gitmesinden sonra gerçekleşmiştir. Musa, kavminde kardeşi Harun'u (a.s) vekil bırakmıştı. Ancak Yahudi liderleri ve halkın alt tabakası, Harun'dan kendileri için bir boğa heykeli yapmasını istemişlerdir. Böylece ona tapıp, önünde secde edebilsinler diye. Harun, bu fiili yapmamaları için defalarca uyarılarda bulunmuş, çünkü bu davranış bütün peygamberlerin Allah'ın birliği inancını ve putperestlikten kaçınma çağrısını tamamen çiğnemektedir. Peygamberler, bazen putları sadece Allah'a yaklaşmanın bir aracı olarak kullanmaya izin vermiş olsalar da bu, asla putların kendisine tapılması anlamına gelmez. Bunun üzerine halk, ellerindeki altın takıları toplayıp eritmiş ve bir buzağı heykeli yapmışlardır.³⁷³ "Halk şöyle dedi: 'Ey İsrail, bu senin tanrıdır; seni Mısır diyarından çıkaran budur.'" Musa, yanında genç Yehoshua (Yeşu) ile birlikte dağdan indiğinde, kavminin bu buzağıya tapmakta olduğunu görünce büyük bir öfkeye kapıldı. Hemen altından yapılmış buzağıyı alıp yaktı. Bu yetmedi; benzer bir putun tekrar yapılmasını engellemek ve putperestliğin ne kadar çirkin olduğunu göstermek için heykeli öğüttü, tozunu suya serpti. Musa, bu fiilin emrini verenleri ölüm cezasına çarptırdı.³⁷⁴ Böylece İsrailoğulları, birinci ve ikinci emri açıkça ihlal etmiş oldular: Allah'a şirk koşup

³⁷⁰ Tevrat, Seferül-hikme, 10/ 7.

³⁷¹ Herbert Lukeer, Kitabü Külli Nisail-Kitabil-Mukaddes, s. 232-233.

³⁷² Tevrat, Seferül-huruc, 32/7, s. 8.

³⁷³ Lebib Meşriki, s. 166-177.

³⁷⁴ Velim Vehbe Bebevi, s. 199.

kendi tanrılarını yapmış ve onlara tapmışlardır.³⁷⁵ Peki, neden İsrailoğulları böyle bir hata yaptılar? Üstelik Musa'yı bırakmaları kısa bir süreye rağmen... Bu davranışları, Musa peygamberin ve öncesinde Yakup ile Yusuf peygamberlerin çağrısına tamamen aykırıdır. Araştırmacılar bunun nedenini, İsrailoğullarının Mısır'da uzun süre kalmaları ve Mısırlıların dinsel uygulamalarından etkilenmelerine bağlarlar. Özellikle Mısırlıların öküz putuna gösterdiği kutsallık buradaki davranışı etkiledi. Çünkü "Ebis" denilen öküz kutsal kabul edilirdi³⁷⁶. Bu kutsallık, Kenanlılar arasında da yaygındı. Kenanlılar, öküzü fırtına ve verim tanrısı Baal ya da Hadad'ın bindiği hayvan olarak görürlerdi.³⁷⁷ Rahab adlı Kenan kökenli bir fahişe kadının hikayesi, Tevrat'ın tematik yapısını anlamamızda önemli bir örnektir. Tevrat, Kenan topraklarındaki Yeriko kentinde yaşayan bu kadının hikâyesini "Yuşa Kitabı" ve "İbraniler Mektubu"nda anlatır. Rahab, İsrailoğulları'nın casuslarına yardım etmiş ve onları saklamıştır. Casuslar fark edilince evine sığınmış, muhafızları yanıltmıştır. Çıktıklarında ise, hayatını kurtaracaklarını ve yardım edeceklerini söyleyerek ona kapısına kızıl ip bağlamasını istemişlerdir.³⁷⁸ Çıkış Kitabı'nda yer alan başka bir hikâye ise Musa'nın İsrailoğullarına, Hamursuz Bayramı'nda evlerinin kapılarını koç kanıyla boyamalarını emretmesidir. Bu, ölüm meleşinin onları tanıyıp geçmesi ve kurtuluşun yazılması için yapılmıştır. Çünkü anlatı, cezalandırılanların esasen Kenan diyarındaki Eriha halkı olduğunu vurgular.³⁷⁹

Tevrat'ta pek çok öğüt ve ahlaki ders içeren benzer hikayeler sıralanır. Örneğin, putperest kökenli ama İsrail Tanrısına iman eden bir kadının hikâyesi anlatılır. İnancının kökleri zayıf olsa da iman ettiği için cehennem azabından kurtulmuştur.³⁸⁰ Bu tür anlatılarla dolu Kutsal Kitap metinlerinin arkeolojik bir okumayla değerlendirilmesi fayda sağlamaz. Hiçbir şekilde bu anlatılara dair arkeolojik bir iz bulunamaz. Rahab'ın evine bağlanan kırmızı iplik ve koç kanıyla kapıların boyanması gibi uygulamalar ancak birkaç gün dayanabilir. Bu yüzden eleştirmenlerin ve arkeologların tarihsel gerçeklik ile didaktik ve anlatımsal hikayeleri birbirinden ayırması gerekir. Kutsal Kitap'taki tüm anlatıların tarihsel nitelikteymiş gibi değerlendirilmesi doğru değildir. Tarihsel anlatıların, tıpkı Babil, Asur, Sümer ve Mısır gibi putperest uygarlıkların anlatılarında olduğu gibi, somut bir arkeolojik karşılığı olması gerekir.

³⁷⁵ Necip Cercis, el-Kitabü tefsirü kitabı-l-mukaddes, s. 256.

³⁷⁶ Mario Tussy- Karlo Revreda, Mu'cemü âlihe, s. 22.

³⁷⁷ Bebavi, s. 199.

³⁷⁸ Bebavi, II/s. 4.

³⁷⁹ Thompson, s. 58.

³⁸⁰ Bebavi, s. 2.

Ayrıca bu anlatıların tematik işlevleri göz önüne alınmalı, yani bu hikâyeler tarih yazımına ya da arkeolojik belgelemeye değil, Yahudi halkının folkloruna ve ahlaki öğütlerine dâhildir.³⁸¹

Öte yandan Babil, Sümer, Firavun (Mısır) gibi Mezopotamya ve Yakındoğu dinlerinin mitolojilerinde, çoğunlukla mitolojik ya da tarihsel bir kral ya da lider figürü esas alınarak, doğaüstü imgelemler görsel olarak somutlaştırılır. Kahramanlık figürleri ilahi özelliklerle donatılır; bu da halk nezdinde daha derin bir dini etki yaratır. Bu, Babil, Firavun, Asur gibi putperest dinlerde sıkça karşılaşılan bir durumdur.³⁸² Arkeologlar, Mezopotamya'nın çeşitli bölgelerinde farklı zamanlara ve uygarlıklara ait pek çok mitolojik anlatı keşfetmişlerdir. Bunların çoğu, kralların yüceltilmesi ve gücünün vurgulanması amacıyla oluşturulmuştur. Bu mitlerde genellikle hükümdarlar, bazı tanrılar tarafından gönderilmiş kişiler olarak tasvir edilir. Örneğin, "Adapa" mitinde, tufandan önceki dönemin yedi bilgesinden biri olarak anlatılan Adapa, "Ea" (veya "İa") adlı "Eridu" tanrısı tarafından insanlığa medeniyeti öğretmek üzere gönderilmiştir. Bu bağlamda Eridu, Mezopotamya'nın en eski kenti ve tanrılar tarafından krallık armağan edilen ilk şehir olarak kabul edilmiştir.³⁸³ Mezopotamya ile Nil Vadisi uygarlıklarının kralları, uzun süre devlet yönetimini tanrılar adına yürütme anlayışını toplumun bilincine yerleştirmişlerdir. Kralı karşı çıkmak, aynı zamanda tanrılara karşı gelmek ve itaatsizlik anlamına gelmekteydi. Hükümdarlar, dini ve törensel görevleri de üstlenirlerdi. Örneğin, Naram-Sin hayattayken "Tanrı Yolunun Sahibi" (İlahı) olarak adlandırılmış; kendilerine ait tapınakları ve putları vardı.³⁸⁴ Her iki anlatının takipçisi, bunların sunuluş biçimi ve amaçları açısından bariz farklar görecektir. Putperest anlatılar, açıkça kralların yüceltilmesi ve saygı duyulmasına, hatta ilahileştirilmesine yöneliktir. Birçoğu tanrılarla ilişkilendirilmiş ve bu mitolojiler, rahiplerin inanç sisteminin bir parçası haline gelmiştir. İyilik ve kötülüğün, ışık ve karanlığın tanrıları arasındaki mücadele, tanrıların kralları kutsaması ve onları kendi adına halka hükmetmekle görevlendirmesi, putperest mitolojinin temel temalarındandır ve bunlar tapınaklarda somutlaşmıştır. Buna karşın, Kutsal Kitap'taki birçok anlatı tarihsel metin olarak kabul edilmiş, ancak bunların hangilerinin gerçekten tarihsel nitelikte olduğu ile hangilerinin didaktik ve anlatısal amaçlar taşıdığı arasında ayırım yapılmamıştır. Oysa Eski Ahit'te yer alan tüm hikâyeler tarih yazımının parçası sayılamaz ve arkeolojik izleri aranması gerekmemektedir.

³⁸¹ Thompson, s. 53.

³⁸² Azmi Beşşare, ed-Din vel-Ilmaniye fi-siyaki tarihi, s. 68.

³⁸³ Stefani Daly, Esatir ma biladin-nehreyn, s. 223.

³⁸⁴ L. Delaport, Biladü ma beynen-nehreyn el-hadaretanil-Babiliye vel-Asuriyye, s. 71.

4. KUR'ANÎ HİKÂYELERİN ARKEOLOJİK BULGULAR ÜZERİNDEN BELGELENDİRİLMESİNDE BİLİMSEL TEMELLER VE KRİTERLER

Dini hikâyelerin tarihsel gerçekliği üzerine eleştirel çalışmalar oldukça fazlaşmıştır. Bu eleştiriler iki ana yaklaşımdan kaynaklanmıştır: Birincisi, Batılı araştırmacıların Kutsal Kitap anlatılarını eleştirmesi ve bunlar arasında Kur'an'daki bazı anlatılarla benzerlikler olsa da bazı detaylarda farklılıklar bulunmasıdır; bu eleştiriler tarihî anlatılar üzerine genel sonuçlar çıkarmıştır. İkincisi ise bu eleştirilerin Batılı laikler tarafından benimsenerek Kur'an'daki hikâyelerin tarihsel gerçekliği üzerinde de uygulanmasıdır; bu bağlamda tarihî olayların arkeolojik kalıntılarla örtüşmemesi gerekçe gösterilmiştir.

Kur'an'daki hikâyelerle ilgili bazı küçük tartışmalar (tekrarlar, sıralama gibi) gündeme gelmiş, İslami çalışmalar ise bu iddiaların gerçek dışılığını ortaya koyarak yeterli cevaplar sunmuştur. Ancak arkeolojik araştırmalar yoluyla tarihî şüpheler o dönemde var olmamış, bu şüpheler daha çok yakın zamanda ortaya çıkmıştır. Eski dönemlerde Kur'anî hikâyelerin belgelendirilmesine yönelik metodolojik temellere ihtiyaç duyulmamış, çünkü bu hikâyelerin tarihî gerçekliği inkâr edilmemiştir. Ancak son zamanlarda bazı çevreler Kur'an ve Tevrat hikâyelerinin arkeolojik kalıntılarla desteklenmediğini iddia etmişlerdir. Bu iddiaların bilimsel yöntemlerle araştırılması zorunlu hale gelmiştir. Böylece, dini hikâyelerin tarihsel araştırması ve arkeolojik belgelendirilmesi için bilimsel temeller oluşturulması gerekliliği doğmuştur. Kur'anî hikâyelerin arkeolojik açıdan belgelendirilmesi, metinlerin analizi, arkeolojik keşiflerle karşılaştırılması, tarihî kaynakların ve bilimsel kanıtların incelenmesi gibi bilimsel ve sistematik bir metodolojiyi zorunlu kılar. Kur'an'daki hikâyelerin arkeolojik belgelerle desteklenmesi, arkeoloji, tarih ve din bilimlerini bir araya getiren önemli bir araştırma alanıdır ve Kur'an'da geçen anlatıların arkeolojik kalıntılarla ne ölçüde uyumlu olduğunu anlamayı hedefler.

Bu bilimsel temeller, hikâyelerin değerlendirilmesi için genel bir çerçeve sunar. Ancak bu çerçeve içinde belirli ölçütler olmalıdır. Bu ölçütler, tarihî anlatıların incelenmesinde kullanılan eleştirel araçlar niteliğindedir. Bunlar, hikâyelerin tarihî gerçeklik açısından doğruluğunu test etmek, bilimsel gerçeklere uygunluğunu sağlamak ve anlatılara sonradan eklenmiş ya da bulaşmış unsurlardan arındırmak amacıyla uygulanır. Ayrıca bu ölçütler, tarihî anlatıların yazarları, yazıldıkları dönemler ve çevresel koşulları ile olan uyumunu ortaya koyar. Çalışmada Kur'anî hikâyelerin eleştirel incelenmesinde kullanılan bilimsel temeller ortaya konduktan sonra, bu temellerin uygulaması ve işleyişini belirleyen ölçütler devreye girer. Özetle, bilimsel temeller hikâyelerin genel yapısını, ölçütler ise bu temellerin

uygulanmasını ve hikâyelerin bilimsel değerlendirmesini sağlar. Çalışma, özellikle peygamberlerin çağrılarıyla ilişkilendirildiği düşünülen arkeolojik buluntulara dayanarak, Mezopotamya topraklarındaki arkeolojik keşifler üzerinden Kur'anî hikâyelerin arkeolojik belgelendirilmesini amaçlamaktadır. Bu bölümde, Kur'an'daki tarihî referanslar ile Mezopotamya uygarlıklarına ait arkeolojik kalıntılar karşılaştırılacaktır. Çalışma, Kur'anî hikâyelerin doğruluğunu kanıtlama iddiasında değildir; çünkü Kur'an'ın doğruluğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Bunun yerine, bazı tarihsel araştırmalarda yer alan, özellikle laik çevrelerce ileri sürülen ve peygamberlerin arkeolojik varlığına ilişkin şüpheleri içeren sorgulamaları çürütmeyi hedeflemektedir. Bu nedenle, söz konusu şüphelerin ve sorgulamaların geçerliliği, arkeolojik veriler ışığında incelenip analiz edilerek tartışılacaktır.

Araştırma özellikle, peygamberlerin çağrılarının Mezopotamya uygarlıklarıyla ilişkilendirildiği varsayılan durumlara odaklanmaktadır. Bu bağlamda “Nuh Peygamber (a.s), İbrahim Peygamber (a.s) ve Yunus Peygamber (a.s) özel olarak ele alınacaktır. Bu peygamberlerin arkeolojik, toplumsal, dinsel ve siyasal bağlamda kalıntıları araştırılacak, ancak daha önce belirtildiği üzere “putlar, heykeller ve kutsal sayılan resimler” gibi unsurlar çalışmanın dışındadır; zira bunlar peygamberlerin çağrısıyla çelişmektedir. Bunlar hariç kalan her türlü buluntu ise araştırmanın inceleme konusu olacaktır.

4.1. Kur'anî Hikâyelerin Arkeolojik Belgelendirilmesinde Bilimsel Temeller

Kur'an'daki hikâyelerle ilgili tekrarlama, sıralama gibi küçük bazı meseleler gündeme gelmiş, İslami araştırmalar ise bu iddiaların gerçek dışılığını ortaya koyarak yeterli cevaplar sunmuştur. Ancak tarihî şüphelerin arkeolojik araştırmalar temelinde ortaya çıkması yakın zamandadır; geçmişte böyle bir sorgulama mevcut değildi. Eskiden Kur'anî hikâyelerin belgelenmesine yönelik metodolojik bir ihtiyaç bulunmamaktaydı, çünkü hikâyelerin tarihsel gerçekliği konusunda hiçbir itiraz yoktu. Fakat son zamanlarda bazı çevreler hem Tevrat hem Kur'an'daki hikâyelerin arkeolojik olarak desteklenmediğini iddia etmişlerdir. Bu iddiaların bilimsel metodolojiyle incelenmesi zorunludur. Bu nedenle, dini hikâyelerin tarihsel araştırması ve arkeolojik belgelendirilmesi için bilimsel temellerin oluşturulması şarttır.

Kur'anî hikâyelerin arkeolojik açıdan belgelenmesi; Kur'an metinlerinin analiz edilmesi, arkeolojik buluntularla karşılaştırılması, tarihî kaynakların ve bilimsel kanıtların incelenmesini gerektiren titiz ve sistematik bir metodolojiyi zorunlu kılar. Kur'an'daki hikâyelerin arkeolojik kalıntılarla uyumluluğunu anlamaya yönelik bu çalışma, arkeoloji, tarih ve din bilimlerini bir araya getiren önemli bir araştırma alanıdır.

4.1.1. Kaynak Eleştirisi

Kaynak eleştirisi, belgenin kaynağının her yönüyle yeniden incelenmesi, analiz edilmesi ve değerlendirilmesi anlamına gelir. Bu süreçte, belgenin yazıldığı çevre, belgeyi kaleme alan kişi, yazılış zamanı, yazıldığı dil, belgenin nasıl ulaşıldığı ve belgeyle sahibinin ilişkisi gibi unsurlar, güvenilir kanıtlara dayanılarak bilimsel ve metodolojik genel ilkeler çerçevesinde ele alınır. Ama bu, Kur'an'daki hikâyenin kutsallığının elinden alınarak herhangi bir edebi anlatı gibi değerlendirilmesi anlamına gelmez. Çünkü Batılı eleştiri bilimcilerinin Tevrat anlatılarını taraflı şekilde değerlendirip önceden hüküm vermeleri gibi bir yaklaşım söz konusu değildir. Kur'anî hikâyenin tarihî eleştirisine başlamadan önce, hikâyenin yazıldığı çevrenin iyi incelenmesi zorunludur. Çünkü Kur'an'daki tarihî hikâyeler, Kur'an'ın bütüncül yapısından ayrı düşünülemez. Hikâyeler, Kur'an'ın çok yönlü içeriğinin bir parçasıdır. Bu nedenle, Kur'an metni tarihî bir anlatı veya hikâye kaynağı olarak ele alınırken, eleştirel bir yaklaşımla incelenmeli; bu inceleme, çalışmada benimsenen ilke ve ölçütlere uygun biçimde yapılmalıdır. Kaynak eleştirisi, metnin özgünlüğünü değerlendirmek, metnin yazarıyla ve yazıldığı dönemin koşullarıyla ilişkisini ortaya koymak, metnin yazıldığı dili ve yazılış zamanını, bize nasıl ulaştığını belirlemek için gereklidir.

Tarihî belgelerin tümü, Kur'an'ın indirildiği yerin Kureyş olduğunu ve Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) de Kureyş kabilesine mensup olduğunu doğrulamaktadır. Kur'an'da önceki milletlere dair haberlerin, özellikle Yahudi ve Hristiyanlar hakkındaki bilgilerin geçmesi, birçok şüpheyi gündeme getirmiştir. Bu şüpheler, Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) bu bilgileri Yahudi hahamlar veya Hristiyan rahiplerden aldığı iddialarını içermektedir. Ancak bu iddialar, vahyin mucizevi ve ibret verici doğasına karşı çıkanların ortaya attığı şüphelerdir. Çünkü bu kişiler ilahi vahiy gerçeğine inanmazlar. Dolayısıyla, Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) doğumundan başlayarak Kur'an'ı aldığı döneme kadar yettiği çevreyi, sosyal, bilimsel ve dinî koşulları ayrıntılı şekilde incelemek, onun söz konusu bilgileri hahamlardan ya da rahiplerden almış olduğu iddiasının doğruluğunu test etmek açısından gereklidir. Kaynaklar, Mekke'de Yahudiler ve Hristiyanların güçlü bir varlığını ya da Kureyş ile Yahudilik ve Hristiyanlığı benimseyen kabileler arasında yeni bir dini-fikri çatışmayı kayıt altına almamıştır. Tam tersine, Kureyş zihnen, Hz. İbrahim (a.s.) ve oğlu İsmail'den (a.s.) miras kalan inançlar ve hac ritüellerine bağlı olarak kapalı bir tutum içindeydi. Tarihin kaydettiği tek olay, Kureyş'in dinsel çevresinden etkilenmesinin sonucudur; bu da ticaret maksadıyla Mekke'ye gelen Amr bin Luhay adlı bir kişinin Roma'daki putperestlik ve putlara tapınma uygulamalarını görmesiyle ilgilidir. Bu kişi bu

fikirden etkilenererek Mekke'ye putlar getirmiştir. Buna rağmen belgeler, Kureyş'in dini açıdan bu olay dışında başka bir etkilenme yaşamadığını göstermektedir. Bu durum, eski çağlarda inançların, dini etkilerin veya efsanelerin bir bölgeden başka bir bölgeye göçü ya da yayılması bilinirken, Mekke'deki bu tür bir etkileşimin olmaması açısından dikkat çekicidir.³⁸⁵ Tarihsel eleştiri terimiyle “belge nakleden” anlamına gelen kişi, İslam terimiyle Allah'tan vahiy alan ve tebliğ eden Peygamber Muhammed (s.a.v.)'dir. Tarihi kaynaklarda hatta kendisinin Yahudi veya Hristiyan alimlerden etkilenip onlardan ders aldığı yönündeki şüpheleri ileri sürenlerde dahi, Peygamber'in Mekke dışına yaptığı bir seyahatten söz edilmemektedir. Tüm tarihî kaynakların incelenmesi sonucunda Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) Mekke dışına sadece iki kez çıktığı kayda geçmiştir: İlki çocukluk döneminde amcası Ebu Talib ile gerçekleştirdiği Şam'a ticari kısa bir yolculuk, ikincisi ise gençlik yıllarında hanımı Hz. Hatice'nin (r.a.) ticareti sırasında yanında hizmetçi Meysere ile yaptığı seyahattir.³⁸⁶ Peygamber'in, risalet görevi süresince (vahyin inmesi boyunca) Mekke dışına seyahat ettiği ya da orada ikamet ettiği hiçbir kaynakta yer almamaktadır.

Tüm tarihî kaynaklar, Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) vahiy alır almaz Kur'an'ı titizlikle yazdırmaya özen gösterdiği hususunda ittifak etmektedir. Vahiy tamamlandığında Cebrail geldiğinde Peygamber, vahyi yazan kâtiplerin yanına gider ve onlara vahiy metnini okutur; yazdıklarını dikkatlice dinler, eksiksiz ve doğru yazıldığından emin olurdu. Peygamber'in birden fazla kâtibi vardı; en iyi yazıcıları seçerdi.³⁸⁷

Ayrıca Peygamber (s.a.v.) sadece yazdırmakla kalmamış, aynı zamanda sahabelerini Kur'an'ı ezberlemeye ve tekrarlamaya teşvik etmiştir. Peygamber, inen sure ve ayetleri ezberler, onları namazlarda ve öğrettiklerinde okur, sahabeler de bu sure ve ayetleri onun üzerinden hafızalarına kaydederlerdi. Peygamber (s.a.v.) vahiy inip Kur'an tamamlanana kadar yazdırmaya devam etmiştir. Böylece Kur'an tamamıyla onun döneminde yazılmıştır. Peygamber (s.a.v.), vahiy dönemi boyunca hadislerini yazdırılmaması yönünde dikkatli davranmış, bunun sebebi ise yazıcıların Kur'an dışı bir şey kaydetmesini önlemektir. Öte yandan, bazı sahabeler Kur'an'ı duydukları şekilde yazmışlardır.³⁸⁸ Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Kur'an'ı tek bir kitap halinde, başından sonuna kadar derlememiştir. Kur'an ayetleri ve sureleri hem yazılı metinler arasında hem de Müminlerin kalplerinde dağınık şekilde kalmıştır. Bunun iki önemli sebebi vardır:

³⁸⁵ Lutfi Abdülvehhab, el-Arab fil-usuril-kadime, s. 390.

³⁸⁶ İbni Hişam, es-Sire, I/ s. 189.

³⁸⁷ Muhammed Habeş, el-Kıra'atül-mütevati'e, s. 83-85.

³⁸⁸ Celaleddin es-Suyuti, et-İtkan fi-ulumil-Kur'an, I/ s. 202-205.

Birincisi, Kur'an 23 yıl boyunca parça parça indirildiğinden, Peygamber (s.a.v) vahyin ne zaman sona ereceğini ve Kur'an'ın ne zaman tamamlanacağını hayatının son günlerine kadar bilememiştir. Böyle uzun bir süreçte Kur'an'ı tek bir sayfaya veya kitaba toplamak hemen hemen imkânsızdır. Üstelik, toplandıktan sonra vahiy devam edip yeni ayetler indiğinde, bu durumda yeni ayetleri mevcut surelerin arasına eklemek için bazı bölümleri silmek ya da değiştirmek gerekebilirdi ki bu da metnin bütünlüğünü ve doğruluğunu tehlikeye atardı. İkinci sebep ise, Peygamber (s.a.v) her zaman vahyin devamını beklemekteydi; Kur'an'ı tamamen bir araya getirip ciltlemek, vahyin sona erdiğine işaret olurdu ki bu durum yeni bir vahiy inmesini engelleyen ya da çoğul farklı nüshaların oluşmasına sebep olacak bir durum yarattı. Dolayısıyla böyle bir derleme yapmaktan kaçınılmıştır.³⁸⁹

Resulullah (s.a.v), Kur'an'ın yazılması konusunda büyük bir hassasiyet göstermiş, okuma ve yazma öğrenmeyi teşvik etmiştir. O vefat ettiğinde Kur'an hem yazılı metinler halinde çeşitli malzemeler üzerine (tahta levhalar, deri, kemik, vb.) hem de müminlerin zihinlerinde korunmuş ve hafızalarda muhafaza edilmişti. Kur'an'ın yazımı, Peygamberimizin vahyi aldıktan sonra onları yazdırmasıyla gerçekleşmiştir; vahyi yazanlar, "kâtibü'l-vahy" olarak anılmıştır.³⁹⁰ Kaynak eleştirisi bağlamında dilsel boyut, metnin yazıldığı dil kurallarına ve dilin gelişimine uygunluk açısından incelenir. Bu nedenle, tarihsel edebi anlatılar ve Kutsal Kitap anlatıları uzun süreli ve titiz bir dil çalışmasına tabi tutulmuştur. Yazarın dili ile metnin yazıldığı dil ve vahyin indiği dil arasında uyum aranmıştır. Çünkü dil sürekli değişim ve gelişim içerisindedir, özellikle kuralları henüz tam olarak belirlenmemiş dillerde metnin anlamını doğru kavramak oldukça zordur. Metnin yazıldığı dili tam olarak bilmeden, anlamını doğru yorumlamak mümkün olmaz. Tarih ve dil bilimciler, belgeyi oluşturan dil üzerinde yoğunlaşmış ve bu dilin kurallarını ortaya çıkarmaya çalışmışlardır; böylece metinleri daha iyi anlayabilmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'i diğer önceki milletlerin kitaplarından ayıran en önemli özellik, doğrudan indiği dilde yazıya geçirilmiş olmasıdır. Oysa Kutsal Kitap gibi metinler, yazıldıkları dönemin dilinden farklı ve kuralları belirlenmemiş eski bir dille yazıldığı için bazı pasajlarının anlaşılması zorlaşmıştır. Kur'an ise, indiği dil ve zamanda kayıt altına alınmıştır. Ayrıca o dönemde Araplar dil konusunda büyük bir ustalığa sahipti; o kadar ki bazı şiirler Kâbe'ye asılmıştı. Bu durum Kur'an'ın onlara meydan okuyarak

³⁸⁹ Zerkesi, Burhan fi-ulumil-Kur'an, I/ s. 238

³⁹⁰ el-Kurtubi, el-Camiu li'ahkâmil-Kur'an, I/ s. 49.

benzerini getirmelerini talep etmesine vesile olmuştur ki bu da Kur'an'ın Arap dili kurallarını tam olarak kapsadığını göstermektedir.³⁹¹

Belge yazım sürecinde yaşanan olaylar, yani metnin yazılmasını tehdit eden veya olumsuz etkileyebilecek gelişmeler de önemlidir. En tehlikeli olanı metnin kaybolması veya tahrip edilmesidir. Örneğin, Tevrat'ın yazımının ilk dönemlerinde, kaynaklar Babil işgali sırasında bu metinlerin yakılıp yok edildiğini kaydetmektedir.³⁹²

Siyer kitapları ise, peygamberlere karşı halklarının gösterdiği tepkilerin Hz. Muhammed (s.a.v) için de yaşandığını bildirir. Ancak Peygamber (s.a.v) kısa sürede devletini kurmuş ve güçlü bir ordu inşa etmiştir. Bu sayede Müslümanları müşriklerin zulmünden korumuş ve tevhid davetini yaymaya başlamıştır. Putperestliği sona erdirmiş, Mekke'yi temizlemiştir. Göç ve savaşlar, Kur'an'ın yazımını olumsuz etkilememiştir.³⁹³

Tarihî kaynaklar, Peygamber (s.a.v) Mekke'den Medine'ye hicret ederken yanında yazı araçlarını da taşıdığını bildirir. Medine'de, kendisini karşılayan Müslümanlar vardı; orada mescidini inşa etti, devletini kurdu ve vahiy inmeye devam etti. Bu durum, Peygamber'in Kur'an'ın yazımı konusunda ne denli titiz ve kararlı olduğunu göstermektedir. Zor koşullar altında bile yazı malzemelerini yanında bulundurması, indirilen vahiylerin herhangi bir şekilde ihmale uğramayacağını işaretidir.³⁹⁴

Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra, Sahabeler Resulullah'ın yazdığı Kur'an metinlerini tek bir kitapta toplama fikrini benimsemişlerdir. Bu çalışma, Hz. Ebubekir'in halife seçilmesinden sonra gündeme gelmiştir. Hz. Ömer, Kur'an'ın bir kitapta toplatılması niyeti, Hz. Ebubekir'i başlangıçta tereddüde düşürmüştür. Fakat, özellikle bir ciltte toplanmasını teklif etmiştir. Ancak, sahabenin Nebevi dönemdeki düzenin korunması konusundaki hassas Kur'an hafızının şehit olduğu Yemame Savaşı sonrasında Kur'an'ın kaybolma tehlikesi endişesi bu kararın alınmasını zorunlu kılmıştır. Ayrıca, bu çalışma, Peygamber'in Kur'an'ın korunması için gösterdiği özenin bir devamı olarak görülmüştür. Bu nedenlerle Hz. Ebubekir, Hz. Ömer'in teklifine onay vermiştir.³⁹⁵ Hz. Ebubekir'in bu kararı onaylamasının ardından, Peygamber'in vahiy kâtiplerinden olan ve ona büyük güven duyulan Zeyd bin Sabit görevlendirilmiştir. Başlangıçta Zeyd, Nebevi dönemde yapılmamış bir işi yapmak istemediğini belirtmiş, bu da Sahabelerin ne kadar titiz ve Peygamber'in öğretilerine

³⁹¹ M. Faruk en-Nebhan, el-Medhal, s. 17-21.

³⁹² M. Abdurrahman Kadh, Muciz tarih, s. 258.

³⁹³ İbn Kesir, Siretür-Resul, s. 114.

³⁹⁴ İbn Hişam, es-Sire, I/ s. 490.

³⁹⁵ Suyuti, el-İtkan, I/ s. 203.

bağlı olduklarını göstermektedir. Ancak sonrasında görevi kabul etmiş ve Kur'an'ı, insanların hafızalarından, derilere yazılmış parçalarından ve diğer yazılı malzemelerden toplamaya başlamıştır.³⁹⁶

4.1.2. Olayların Tarihi

Kur'an-ı Kerim, farklı çağlara ait olayları çeşitli bağlamlarda ele alır. Her tarihi olayın kendine özgü zamanı, mekânı ve olaya tanıklık eden şahısları vardır ve bu olaylar farklı devirlere yayılmıştır. Bunlar şu şekilde sınıflandırılabilir: Peygamberler Çağı: Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed (hepsine selam olsun) gibi peygamberlerin kıssalarını kapsar. Her peygamberin, kavmine yaptığı davetle ilgili kendine özgü bir hikâyesi vardır.

Önceki Milletler Çağı: Kur'an'ın anlattığı, İsrailoğulları gibi geçmiş milletlerin kıssalarını içerir. Örneğin, Firavun'dan kurtuluşları, Sodom ve Gomora gibi şehirlerin yıkılışı ve diğer kayıp kavimlerin hikâyeleri.³⁹⁷

Kur'an-ı Kerim'in tarihi olayları sunuş biçimi, edebi anlatımlardan farklıdır. Kur'an, tarihi olaylar arasından en önemli olanları seçer ve bunlara odaklanır; yan detaylara derinlemesine girmez. Böylece okuyucunun dikkatini, hikâyenin ana mesajından uzaklaştırmadan vermek istediği değerler üzerinde yoğunlaştırır. Ayrıca Allah'ın bu olayları kendi hikmeti ve iradesiyle yönetme büyüklüğünü ortaya koyar. Bu olaylar her zaman ve mekânda geçerli olabilecek birer ibret vesilesi haline gelir ve Müslümanlar bu olaylarla empati kurup onlardan etkilenir. Geçmişte yaşanmış olayların bu şekilde yeniden sunulması, onları bizzat yaşamamış olanların bu olayları hissedebilmesi ve atmosferini anlayabilmesi için bir eğitim aracıdır.³⁹⁸

Bazı eleştirmenler Kur'an'ın tarihi olayları kronolojik sıraya göre vermemesi konusunda itirazda bulunur. Örneğin Kur'an'da yağmur duası (istiska) ve taşın vurulması olayı, "tîh" (çölde 40 yıl dolaşma) ve köye girme emrinden önce anılmıştır. Bu olayların sıra dışı sunumu eleştirilir. Ancak bu eleştiriye cevap olarak şunu söylemek gerekir ki, Kur'an'da yer alan peygamberlerin ve milletlerin kıssaları tarihî kayıt amacıyla değil, ibret ve ders çıkarılması, nimetlerin sebepleriyle beraber anlatılması ve bela ve azapların nedenlerinin açıklanması amacıyla yer almıştır. Bu nedenle anlatımın sıralaması, mesajın daha etkili ve hatırlanır olması için bilinçli olarak değiştirilebilir. Olayların kronolojik sıralaması, hikâyeye estetik bir güzellik ve süs katan bir unsurdur, fakat esas olan, verilen öğüdün etkililiğidir.³⁹⁹

³⁹⁶ Kurtubi, el-Cami', 1/s. 50

³⁹⁷ Ahmet Rağıp Abdüsselam, Vazifetü's-suretil-fenniye fil-Kur'an, s. 235-270

³⁹⁸ M. Reşit Rıza, Tefsirül-Kur'anil-Hekim, X/ s. 171.

³⁹⁹ Abdülkerim el-Hatip, el-Kıssasül-Kur'ani, s. 81-86.

Kur'an'ın olayları kronolojik sıralamaması ve tüm detaylarına girmemesi eleştirilerine karşı iki temel argüman vardır: Birincisi, detaylara aşırı girilmesi metni uzatır, okuyucuyu sıkabilir ve esas amaçtan sapılmasına neden olabilir. İkincisi ise, olayın ana unsurları ve kahramanları ortaya konulduğu sürece, detayların tamamının verilmesine gerek yoktur. Kur'an da tarihi olayları bu şekilde anlatır; okuyucuya açık ve net bir mesaj verir, gereksiz ayrıntılarla meşgul etmez.⁴⁰⁰ Olay, hikâyenin önemli bir unsuru ve parçasıdır; ayrıca “kişilikler” unsuru ile yakından bağlantılıdır. Çünkü bu iki unsur, hikâyenin omurgasını ve temel taşlarını oluşturur ve en önemli öğeleridir.

Hayatlarında gerçekleşen olaylar olmadan kişiler sunmak mümkün değildir; aynı şekilde, olaylar da kişi olmadan var olamaz. Bu iki unsur birbirini tamamlar. Ancak birinin diğerine ağırlık verdiği durum, Kur'an hikâyeciliğinde kendine özgü bir tarz oluşturur. Kur'an'da bazen olaylar ön plana çıkarılır ve üzerinde yoğunlaşılır, böylece öğüt ve ibret noktası vurgulanır; bazen de olaylardan önce kişiler öne çıkarılır. Bu durum, Kur'an hikâyeciliğinin iki unsurdan birinin eksik olduğu anlamına gelmez. Kur'an'daki olaylar, Allah'ın kudretini ortaya koyan ve insan ruhunda derin izler bırakan özel bir nitelik taşır.⁴⁰¹

Genel olarak, hikâyelerde metin yazarlarının olayları sunuş ve karakterleri hareket ettiriş tarzları farklıdır. Hatta kimi anlatıcı, karakterlerin ağzından konuşur, onları olayların akışında ileriye doğru hareket ettirir. Zaman geriye döndürülemez ve doğasından çıkarılamaz; ancak olayları başlangıç noktasından geriye götürmek, hikâyeyi yenilemek için mümkündür. Bu tür anlatımlar, kurgusal hikâye sanatında yazarın olaya müdahalesine izin verir. Anlatıcı, bazen olayları sonundan başlatarak okuyucunun ilgisini çeker, dikkatini çeker ve hikâyenin başlangıcından itibaren tam bir bütün olarak zihninde canlandırmasını sağlar.⁴⁰²

Kur'an kıssalarını takip edenler, bunların tarihsel olayların kronolojik sırasına bağlı olmadığını görür. Çünkü amaç sadece tarihi olayları yazmak değil, bu olaylardan çıkarılacak seçkin ibretleri sunmak ve bunları dini gerçeklerin ilahi kanunlarına uygun şekilde sunmaktır. Kur'an'ın olayları sunuş tarzlarından biri de bazı olayları dua biçiminde anlatmasıdır. Örneğin Nuh peygamber kıssasında Nuh ve kavmi ile yaşanan olaylar art arda verilir. Bu olaylar, yüzyıllar boyunca sürmüş olmasına rağmen kavim için faydasız kalmıştır. Nesillerin kötünden daha kötüye gitmesi Nuh'u Rabbine yardım dileğiyle dua etmeye sevk etmiştir.⁴⁰³

⁴⁰⁰ Ahmet Rağıp Abdüsselam, Vazifetü's-suretil-fenniye fil-Kur'an, s. 264.

⁴⁰¹ Abdülkerim el-Hatip, el-Kıssatü'l-Kur'ani, s. 81-86

⁴⁰² Nakra et-Tihami, Siyekuluciyetül-kıssa fil-Kur'an, s. 99.

⁴⁰³ Ahmet Rağıp Abdüsselam, Vazifetü's-suretil-fenniye fil-Kur'an, s. 268.

Kur'an, olayları sunarken olayların kronolojik sırasını her zaman takip etmemiştir; bu sıra takip edilmiştir ancak sadece olayların düzenlenmesinin bir faydası ve anlamı olduğu durumlarda. Yani Kur'an, olaylar arasında zaman açısından bir bağ kurulması ve bu bağın hikâyenin gelişimi ile beklenen sonuçları sağlaması hâlinde sıralamaya riayet eder. Örneğin, Lut peygamberin kıssasında meleklerin önce İbrahim'e, sonra Lut'a uğraması olayı, kıssanın geçtiği bütün ayetlerde aynı sıra ile anlatılmıştır.⁴⁰⁴

Bazı eleştirmenler, Kur'an'ın hikâyelerdeki olaylara zaman bağlamında değinmediğini, nasıl olur da tarihi bir olayı zamansal bir bağlam olmadan anlatabildiğini sorgularlar.⁴⁰⁵

Oysa Kur'an'da anlatılan olaylar, klasik edebi hikâyelerde olduğu gibi kesin ve net bir kronolojik zaman çizgisine bağlı değildir. Kur'an, tarih öncesi kavimlerin ve peygamberlerin hikâyelerini aktarırken çoğunlukla olayları sıkıştırarak ve özetleyerek aktarır; arada uzun zaman dilimlerini atlayabilir. Mesela, Musa Peygamber'in Mısır'dan Medyen'e gidişi sırasında geçen yıllar Kur'an'da detaylandırılmaz. Bu durumun iki sebebi vardır: Birincisi, peygamberlerin kavimleriyle yaşadıkları olaylar, sadece belli bir başlangıç ve bitiş dönemi değil, sürekli bir süreç olarak sunulur. İkincisi ise o dönemde insanların üzerinde anlaşılabileceği ortak tarih kayıtlarının bulunmaması, dolayısıyla zamanı kesin olarak tayin etmenin zor olmasıdır. Bu durum, Eski Ahit'in hikâyelerinde kronolojik tarihler ve yılların detaylandırılması ile değişmiş; insanların ilgisi tarihsel doğruluk üzerine kaymıştır. Böylece hikâyenin esas vermek istediği ibret, okuyucunun dikkatinden uzaklaşmıştır.⁴⁰⁶

İbrahim ve Musa peygamberlerin kıssaları, Kur'an'da özel bir öneme sahiptir ve diğer peygamber kıssalarına göre daha detaylıdır. Bunun sebebi, bu iki peygamberin tarih boyunca Mezopotamya ve Nil Vadisi uygarlıkları gibi önemli medeniyetlerle ilişkili olmalarıdır. Bu nedenle kıssalarında olaylar, yerler ve zamanlar çeşitlilik göstermektedir.⁴⁰⁷

Kur'an'ın olayları sunuşu edebi bir tarz izlemekle birlikte, zamanın ayrıntılarına fazla odaklanmaması yukarıda belirtilen sebeplerden kaynaklanır. Ancak bu, Kur'an'ın kronolojik sıralamayı tamamen terk ettiği anlamına gelmez. Zira ayetlerde peygamberlerin dönemlerinin birbirini takip ettiği, aralarında zaman mesafeleri bulunduğu anlamı çıkarılabilir. Örneğin, Nuh Peygamber, İbrahim Peygamber'den önce; İsmail ve İshak, Yakup Peygamber'den önce; Yusuf Peygamber, Musa Peygamber'den önce gelmiştir. Yusuf kıssasında ise olayların

⁴⁰⁴ et-Tihami, s. 177.

⁴⁰⁵ Bin Zehibe Latruş, İşkâliyetüz-zemen fil-kıssasil-Kur'anil-Kerim, s. 120-121.

⁴⁰⁶ Bin Zehibe Latruş, s. 120-121.

⁴⁰⁷ Mihran Muhammed Beyyumi, Dırasat, I/ s. 41.

sıralanması ve hapis süresi gibi zaman bilgileri açıkça verilir. Ayrıca, Kur'an birçok kavmin başına gelen azabın süresini de belirtmiştir.⁴⁰⁸

Kur'an kıssalarının olayları sunuşunda gerçeklikten uzak olduğu iddiası doğru değildir; aksine, Kur'an kıssaları, olay ve olgular arasından ibret ve ders alınabilecek olanları seçer. Kur'an'daki olaylar durağan değil, hareketlidir; zaman ise olaylar ve kişilerle sıkı şekilde bağlantılıdır.⁴⁰⁹

4.1.3. Eleştirel Yöntem

Tarihî anlatıların analizinde, kaynakların ve mevcut bilgilerin değerlendirilmesine odaklanan eleştirel bir yöntem kullanmak gerekir. Bu, eski tarihlerin doğrulanmasına ve düzeltilmesine katkı sağlar. Tarihî anlatının eleştirisi, metinleri titizlikle inceleyen ve bunların tarihî gerçeklerle ve edebi değerlerle uyumunu araştıran hassas bir metodolojiyi takip eder.

Herhangi bir tarihî olayın doğrulanması iki şekilde olur: Birincisi, olayın gerçekleştiği anda gözlemlenmesi; ikincisi ise doğrudan gözlem olmaksızın, olayın geride bıraktığı izlerin incelenmesiyle -ki buna tarihî bilgi denir- olur. Bu sebeple tarih metodu, gözleme dayanan diğer bilimlerden kökten farklı olmak zorundadır. Tarihî bir olayı incelemek ve teşhis etmek için kesinlikle eleştirel bir metodoloji gereklidir.⁴¹⁰

Eleştirel yöntemin önceliklerinden biri, tarihî anlatı ile edebi anlatı arasındaki farkı netleştirmektir. Çünkü her iki anlatı türü farklı yöntemlerle incelenir. Anlatıcı tarihî anlatıya geldiğinde, hayal gücünden bir şeyler katma yoluyla anlatıyı zenginleştirmeye çalışabilir ki bu anlatının gerçekliğini azaltır. Oysa Kur'an kıssaları gerçekçi ve kaynağını takip ederek oluşturulmuştur; yani bir iz sürme (takip) yöntemine dayanır.⁴¹¹

Edebi anlatı, dinsel anlatıdan farklıdır. Edebi anlatı, eski epik metinlerden doğan ve özellikle Avrupa'da feodal düzenle birlikte ortaya çıkan bir nesir formu olarak tanımlanabilir. Başlangıçta kurmaca ve gerçek dışı olan bu tür, insanları olumsuz gerçeklikten olumlu gerçekliğe taşımayı, sorunlarına çözüm bulmayı ve onları kötü dünyalarından ideal bir dünyaya götürmeyi amaçlamıştır. Bu edebiyat, aristokratik edebiyat olarak görülmüştür; çünkü teşvik ettiği yönelimler egemen sınıfın desteklediği değerlerle paralel olmuştur. Bazı görüşlere göre ise, bu anlatı türü, okuryazar halkın artan ilgisi ve okuma alışkanlıklarının ortaya çıkması sonucu ortaya çıkmıştır; bu yüzden İngiltere'de hikâye türü, şiirsel tiyatronun

⁴⁰⁸ İbrahim Beşşar Nayif, el-Beniyyetüz-zemeniyye, s. 24-25.

⁴⁰⁹ el-Hatip, s. 70.

⁴¹⁰ Lancelu Vasinius, s. 44-45

⁴¹¹ eş-Şaravi, Kısas, I/ s. 40.

yerini almıştır.⁴¹² Hem edebi hem tarihî anlatılar tarihî malzemeyi kullanmayı amaçlasa da aralarındaki temel fark, tarihi kullanma biçimleridir.⁴¹³

On yedinci yüzyılda büyük romancılar, kapitalist çerçeveler içinde konumlanarak kendilerini gerçekçi temsil için nesnel bir alan yaratmaya ve dünyayı kendi hizmetlerine sunmaya adanmışlardır. Ancak Émile Zola, edebi romandaki bu eğilimi aşmaya çalışmış ve romanı, deneyimin gerçekçiliğini hayal gücü ve düzensiz yaratıcılığın yerine koyan sistematik bir temele oturtmaya gayret etmiştir.⁴¹⁴

Edebi roman ile tarih arasındaki ilişkiyi, tarih geçmiş olayların kaydı olarak algılamak, tarihî gerçeklerle hayal ürünü sanatı bağdaştırma çabasından başka bir şey değildir. Bu ilişki ancak aralarında uyum ve ortak noktalar bulunmasıyla mümkün olabilir. Bu ortak noktalar ise romanın üç temel unsuru olan “kişiler, zaman ve mekân” üzerinden aranabilir. Bu temel bileşenler aracılığıyla anlatıcının hayal gücü kendi dünyasında hareket eder.⁴¹⁵

Çağdaş anlamda Arap edebi öyküsünün doğuşu hakkında ise bazı oryantalistler, Arapların eskiden beri öyküye sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu iddianın bir temeli yoktur; zira Arapların, sosyal ve psikolojik hayatı bütünlüklü biçimde betimleyen tam teşekküllü bir edebi sanat eseri ortaya koydukları kanıtlanmamıştır. Bu, Arapların öyküyü bilmediği anlamına gelmez. Aksine, Araplar öyküyü, olayların anlatımı, hikayelerin ve vakaların nakli şeklinde anlamışlardır; ancak onu modern anlamda karmaşık ve gerçekçi bir edebi sanat eseri olarak benimsememişlerdir.⁴¹⁶

Cahiliye dönemi Arapları, modern anlamdaki edebi öyküyü tanımamış, sahnelenmek üzere öykü sunan tiyatrolara sahip olmamış ve bu iki sanat dalı hakkında bilimsel bilgiye sahip değildi. Ticaretin ülkeler ve medeniyetler arasında kültürlerin taşınmasında oynadığı rolün aksine, Araplar edebi öykü ve tiyatroya ilgi göstermemişlerdir. Ticari seyahatleri ve diğer halklarla karışmalarına rağmen, bu sanatı benimsememişlerdir. Onların sanat anlayışı şiir üzerine kuruluydu; şiirle yetiniyor, diğer sanat dallarına ihtiyaç duymuyorlardı. Edebi nesir ise ancak İslam sonrası dönemde gelişmiş; diğer ilimlerle birlikte öykü sanatını da tanımışlardır. Şiirlerinde aktardıkları hikâyeler ise, onları edebi öyküyle uğraşmaktan uzak tutmuştur.⁴¹⁷

⁴¹² İzzüddin İsmail, el-Edeb ve fûnunühu, s. 11-113.

⁴¹³ Muhammed Riyad Vitar, Tavzifüt-tûras, s. 104.

⁴¹⁴ George Lukaş, Nazariyetür-rivaye ve tatavuruha, s. 71.

⁴¹⁵ Meryem Cübeyr Mahmud, et-Tecelliatül-melhamiyye, s. 52.

⁴¹⁶ Abdulhafız Abdi Rabbih, Buhus fi-kısasıl-Kur'an, s. 36.

⁴¹⁷ Servet Abaza, el-Kıssa fi'ş-şîril-Arabi, s. 4.

Sonuç olarak, edebi öykü ile gerçek tarihî öykü arasındaki ayrım kesinleşir. Ayrıntılı edebi öykü incelemesinden sonra ortaya çıkan durum, edebi öykünün yalnızca hayal ürünü üzerine kurulu olduğu ve güzelliğinin ancak abartılı betimlemeler ve hayallerle zenginleştirilmesiyle ortaya çıkabileceğidir. Edebi öykü, gerçeği yansıtmaya açısından oldukça uzaktır.

Buna karşılık, Kur'an öyküsünün tarihî nitelikte olduğu, taşıdığı olay ve tarihî anlatımlar ile açık görüş ve ibret içeriği nedeniyle edebi öyküden uzak olduğu görülmektedir.⁴¹⁸

Kur'an öyküsü hakkında birçok oryantalist ve diğer araştırmacılar tarafından çeşitli sorular ve problemler gündeme getirilmiş; bu durum, Kur'an öyküsünün eleştirel bir yöntemle doğru değerlendirilmesini gerektirmiştir. Özellikle bu öykülerin kaynağı ve özgünlüğü konusunda bilgisizlikten veya kasıtlı eksiklikten dolayı farklı sınıflandırmalar yapılmıştır. Bazıları Kur'an öykülerini kutsal kitaplardan alınan alıntılar olarak görmüş, bazıları eski medeniyetlerin mitolojisi olarak değerlendirmiş, bazıları ise bu öykülerin Kur'an'da o dönemde anlatıcıların ağzından Allah'ın bilgi verdiği hikâyeler olduğunu iddia etmişlerdir; bunlar, söz konusu hikâyelerin başka mitolojiler olup olmadığı sorusunun ötesindedir. Eleştiriler burada kalmamış, kimi eleştirmenler tekrarı sıkıcı bulmuş ve bu konuda olumsuz yargılar öne sürmüşlerdir. Bu iddiaların doğruluğu ise ciddi bir incelemeyi hak etmektedir.⁴¹⁹

Tarihî anlatı, edebi anlatıdan tarihten farklıdır. Uzmanlar, tarihî anlatının geçmiş ne kadar derin olursa olsun, her zaman günümüzle bağlantılı olduğunu fark etmişlerdir; tarihî anlatı günümüzden kopuk olamaz. Goncours'un da belirttiği gibi, "romancı, günümüzün tarihçisidir." Bu anlayışa göre, romancı, anlattığı olayların zaman bağlamına göre değişir; tarih "olmuş bitmişin anlatımı" iken, roman "olmuş veya olabileceklerin tarihidir."⁴²⁰

Bu durum, dinî tarihî anlatı olan "Kur'an öyküsü" için de geçerlidir. Geçmişe dayansa da asıl amaç günümüzdür. Kur'an'daki tarihî anlatımlar, belirli bir toplum veya zamanla sınırlı kalıp o zamanla sona ermez; bilakis geçmiş deneyimlerden ders çıkararak bugünü inşa etmeye yöneliktir. Böylece Kur'an öyküsü, bazı iddiaların aksine ne efsanevi bir edebi öykü ne de sadece tarih anlatısıdır; kendi özgün çerçevesi içinde anlam kazanır.

Kur'an öyküsünün kaynaklarını araştırmak, aslında Kur'an'ın tamamının kaynağını incelemeyi gerektirir; zira Kur'an öyküleri onun ayrılmaz bir parçasıdır. Öykülerin kaynağını, yazıldığı dili ve metni ayrı ayrı ele almak mümkün değildir; çünkü bu öyküler Kur'an'ın çeşitli sure ve ayetlerine dağılmıştır. Kur'an, bir hikâye kitabı olmayıp, içinde bu tür anlatımlar barındıran bir bütündür. Dolayısıyla, öyküler hakkında yapılacak çalışmalarda bu

⁴¹⁸ Abdi Rabbih, s. 47-48.

⁴¹⁹ Mahmut Kışane, el-Kıssatül-Kur'ani fi-mira'til-istişrak, s. 8.

⁴²⁰ Muhammed el-Kadi, er-Rivayetüt-tarihiyye, s. 26.

öykülerin asıl ve temel kaynağı olarak Kur'an'ın bütünü dikkate alınmalıdır. Müslüman âlimler, Kur'an öykülerinin doğruluğuna ve güvenilirliğine tam bir inanışla yaklaştıkları için bu alanda ciddi çalışmalar yapmamışlardır. Ancak, Kur'an öyküleri hakkında ortaya atılan çelişki, tekrar ve tarihî hata iddiaları, bu konularda bilimsel bir eleştiri ve değerlendirme yapılmasını zorunlu kılmıştır.⁴²¹

Kur'an öykülerini bilimsel yöntemle incelemek isteyen araştırmacılar için öncelikli görev, bu öykülerin kaynaklarını kanıtlamaktır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bu öykülerin kaynağı değildir; hatta onları işitmiş ya da bizzat bilmiş de değildir. O, sadece bir elçi ve haberci konumundadır. Kaynak, vahiydir; yani birinci kaynaktan (Allah'tan) vahiy aracılığıyla gelen bilgi, Peygambere ulaştırılır. Vahyin insan türünden farklı bir niteliğe sahip olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, dinler arası felsefeciler, ateistler ve inanç sahipleri arasında vahiy konusu oldukça tartışmalıdır. Bu yüzden, Kur'an öykülerinin kaynağı olarak vahiy olgusuna dikkatle yaklaşmak gerekir.

Herkesin mutabık olduğu gerçek şudur ki, Kur'an, okuma yazma bilmeyen, Arap bir adam olan Muhammed (s.a.v.)'e indirilmiştir; bu durum hem dostları hem de düşmanları tarafından tarihsel birikimle teyit edilmiştir ve bu konuda şüpheye yer yoktur. O halde, bu kadar geniş ve derin bilgi kaynağını nereden edinmiştir? Kur'an bu soruya şu şekilde cevap verir: Muhammed (s.a.v.) Kur'an'ı kendi uydurmuş değildir. Allah şöyle buyurur: “[et-Tekvîr, 18-20]”. Peygamber, kendisine indirilen ilahi mesajı sadece haber veren ve taşıyandır; bunda hiçbir sanat veya yaratıcı katkısı yoktur. Sözleri, anlamları ve düzeni tamamen Allah'a aittir. Peygamber'in görevi ancak anlamak, ezberlemek, iletmek ve yazdırmaktır. Kur'an'ın Muhammed (s.a.v.)'e ait olduğu iddiası yanlış ve asılsızdır; zira Peygamber söz konusu ifadeleri kendine isnat etmemiştir. Onun bu duruşu tüm asılsız iddiaları çürütmeye yeter. Bu konuda Kur'an'ın Allah'ın, Cebrail (a.s.) aracılığıyla Peygamber'in kalbine vahyettiği ilahi söz olduğu yönünde sayısız delil vardır; bunların tamamını saymak mümkün değildir, ancak bazılarını ilerleyen kısımlarda açıklayacağız.⁴²²

Tefsir ve dil bilimciler, “vahiy” kavramını farklı açılardan ele almış ve anlamlarını çeşitlendirmişlerdir. “Vahiy” kelimesi Kur'an'da çeşitli yerlerde farklı anlamlarda geçmektedir. Genel tanımı ise, Allah'ın meleği Cebrail (a.s.) vasıtasıyla peygamberlere belirli yöntemlerle gönderdiği mesajlar, emirler ve haberlerdir; bunlar insanlara ulaştırılır.⁴²³

⁴²¹ Nakra et-Tihami, s. 49-50.

⁴²² M. Abdullah Draz, Nazaratün Cedide, s. 49-51.

⁴²³ Amr eş-Şerkâvi, ed-Delil ilel-Kur'an, s. 34.

Eleştiri âlimleri, vahiy olgusunu reddedenler arasında objektif bir yaklaşım sergilememişlerdir. Çünkü dini açıklamalara dayanarak vahyi tanımlamak yerine, görüşlerini kanıtlayıcı kesin deliller sunmadan yorumlamışlardır. Eğer onların görüşleri, vahiy kaynaklı tarihî materyal üzerine yapılan araştırmaların sonuçları temelinde yapılırdı ve bu veriler doğrulanıp incelenseydi, teorileri, “bilginin ilahi vahiy aracılığıyla, yüce bir kaynaktan geldiği” iddiasını önceden hükme bağlamak yerine, daha objektif olurdu. Buna karşılık, vahiy “delilik” olarak yorumlamak veya “psikolojik bir fenomen” saymak, tarihî belgenin kaynağını reddetmek anlamına gelir ki, bu da sonuçların güvenilirliğini zayıflatır.⁴²⁴

Vahiy olgusuna dair yapılan çok sayıda çalışmada “ilham” terimi de yer alır; bu terim “içsel bilgi” veya “psikolojik vahiy” şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu tanım, Peygamber Muhammed (s.a.v.)’in mesaj aldığı vahiy türünü açıklamak için yeterli değildir. Çünkü Peygamber’in vahiy alırken yaşadığı durumlar ve çevresindekilerin bu anlarda hissettikleri, psikolojik vahiy veya ilham kavramlarına uymamaktadır. Bazı eleştirmenlerin “ilham” ya da “mükâşefe” (tecelli) diye tanımladığı vahiy olgusu ise geçerli değildir. Çünkü mükâşefe kesinlik sağlamaz; şüphe ve olasılık arasında kalır, ancak kesinlik ancak delille desteklendiğinde ortaya çıkar. Bu kesinlik ve belirginlik, vahiy ile mükâşefe arasındaki temel ayrımı oluşturur.⁴²⁵

Kur’an’daki olayların zamansal bağlamına gelince; Kur’an öykülerini dikkatle takip edenler, bu hikâyelerde belirgin bir zaman unsuru olduğunu görürler. Kur’an’da anlatılan bu olayların birçoğu, peygambere öğretilmeyen, kendisinin bilmediği ve “gayb ilmi” olarak tanımlanan, yani gizli ilim kapsamında olan tarihî bilgiler olarak verilir. Bu durum, çoğu kez anlatılan her tarihî olayın sonunda peygambere Allah tarafından bahşedilen bu üstün hikâyeyi hatırlatmak amacıyla, farklı şekillerde ifadelerle belirtilir. Allah şöyle buyurur:

"Bu, gayb haberlerindendir. Onu sana vahyediyoruz. Onlar, Meryem’e hangisi kefil olacak diye kalemelerini kur’a için attıkları zaman yanlarında değildin; yine onlar tartışırken de yanlarında değildin." (Âl-i İmrân, 44) "İşte bu, gayb haberlerindendir. Onu sana vahyediyoruz. Yoksa onlar düzen kurarlarken sen onların yanında değildin." (Yûsuf, 102) Roman anlatısında zaman kurgusundaki ilk sorunlardan biri, anlatı içindeki zamanların dilbilgisel zamanlarla farklılık göstermesidir. Bu temelde, "Todorov" anlatı zamanlarını üç türde sınıflandırmıştır: Birincisi, anlatının gerçekleştiği zaman, yani dini anlamda olayın vuku bulduğu zaman veya edebi roman anlatısında kurgusal zaman; ikincisi, anlatım veya söyleyiş zamanı olan "söylem

⁴²⁴ Mustada Dib el-Biğa, el-Vazıh fi-ulumil-Kur’an, s. 20.

⁴²⁵ Malik Binnebi, ez-Zahiretül-Kur’aniye, s. 143.

zamanı"dır; üçüncüsü ise metnin yazıldığı ve okunduğu zamandır. Bu üç zaman, metnin dışsal zamanlarıdır. Kur'an'daki hikâyelerin anlatım zamanı, olayların gerçekleştiği zamandan farklıdır; metnin yazım zamanı da bizim onu okuduğumuz zamandan farklıdır. Anlatıcı ve haber veren Allah'tır; O, olayın vukuu, nedenleri ve zamanı hakkında tam bilgi sahibidir. Buna karşılık, bu haberleri söyleyen ve yazan Peygamber, söz konusu olaylardan habersizdir ve ancak Allah tarafından kendisine bildirilince bu hikâyeleri anlatır.⁴²⁶

Bu bağlamda bir araştırmacı "iç içe geçmiş anlatı" adını verdiği bir sınıflandırma yapmıştır; burada sonraki anlatı zamanı, eşzamanlı anlatı zamanıyla birleşerek anlatının parçalı bir yapıya dönüşmesini sağlar. Bu yapı, batı romanlarında ve mektuplarda yaygındır. Zaman anlatımı, genişlik ve kapsam açısından önemli özellikler taşır; genişlik, anlatının kesildiği zaman ile anlatının yeniden başladığı zaman arasındaki farkı ifade eder.⁴²⁷

Kur'an'daki hikâyeler hem içerik hem de zaman açısından her zaman mucizevi bir olguyu temsil eder. Bu olgu, Allah'ın sınırsız kudretinin ve engin ilminin bir tezahürüdür; böylece her okur, vahyin kaynağının Allah, yani yaratıcı, kudretli ve bilge olduğuna kanaat getirir.⁴²⁸

Hikâyenin unsurlarından biri karakterlerdir; Kur'an'daki hiçbir hikâye, kişiler olmadan anlatılamaz. Olayların gerçekliğini ve anlamını taşıyan karakterler, anlatının olmazsa olmazıdır. Kur'an'daki karakterler hem olaylarla bağlantılıdır hem de derin anlamlar içerir. Karakterler ancak hikâye bağlamında anılır ve anlatılan olaylara anlam katar. Kur'an'daki hikâyeler etkileyici, canlı ve amaca yönelik ifadelerle doludur; okuyucunun ruhunda derin bir iz bırakmayı hedefler. Bu yüzden hikâyeler gerçekçi, özlü ve belirli bir noktaya odaklanmıştır. Bu da hikâyelerin kısa ve öz olmasını sağlar ki, dikkat asıl hedefe ve alınacak derse yoğunlaşsın.⁴²⁹

Kur'an'daki karakterler ikiye ayrılır: Birincisi, olayın merkezinde olan ve anlatının ana karakteri sayılan "temel karakter"dir. İkincisi ise olayda yan figür olan, yani anlatının odak noktası olmayan, geçici ya da yan karakterlerdir. Örneğin, Hz. Musa ile Firavun hikâyesinde Musa, anlatının merkezinde ve başkarakteridir. Firavun'un suikast planını Musa'ya haber veren kişi ise yan karakterdir. Kur'an bu haberi getiren kişinin adını vermemiştir çünkü o kişi, hikâyenin odağı değildir ve ana hedefin dikkatinin dağılmaması için isimlendirilmemiştir. Allah şöyle buyurur: "Şehrin uzak bir tarafından bir adam koşarak geldi ve dedi ki: 'Ey Musa! İleri gelenler seni öldürmek için aralarında istişare ediyorlar. Derhal çık git! Şüphesiz ben

⁴²⁶ Hasan Behravi, Bünyetü's-ş-şeklir-rivai, s. 114.

⁴²⁷ Cerayir Cinit, Nazariyetüs-serd, s. 123-124.

⁴²⁸ Bin Zehibe, s. 134.

⁴²⁹ M. Faruk en-Nebhan, el-Medhal, s. 263.

sana öğüt verenlerdenim.” (el-Kasas, 20) Edebiyatta temel karakter “düz karakter” olarak da adlandırılır. Bu karakter türü, hikâye boyunca değişmeyen, sabit kişilik özelliklerine sahip olan karakterdir; değişim, daha çok çevresi ve yan karakterlerle ilişkileri üzerinden yaşanır.⁴³⁰ Karakterler, hikâyenin temel unsurlarından biridir; çünkü olayları onlar yaratır ve onlarla etkileşim hâlinde dirler. Karakterler sadece insan biçiminde olmak zorunda değildir; hayvanlar-örneğin kuş, karınca, köpek- ya da cansız varlıklar şeklinde de olabilirler. Bu tür farklı karakterler Kur’an hikâyelerinde de yer almaktadır.⁴³¹ Bu durum, Kur’an’daki karakterlerin önemini ve hikâyenin oluşumundaki rolünü açıkça ortaya koyar. Çünkü Kur’an’daki olaylar hayal ürünü değil, karakterlerin gerçekleştirdiği gerçek olaylardır. Kur’an’daki hikâyelerde genellikle olayların merkezinde iki veya daha fazla karakter bulunur; bunlar çoğunlukla iyiye temsil eden bir karakter ile kötüyü temsil eden bir karakter şeklinde dağılım gösterir. Bu tür karşıt karakterler Kur’an’da sıkça rastlanır; örneğin Hz. Musa ile Firavun arasındaki hikâye ya da Âdem’in çocukları gibi. Bazen iyiye temsil eden tek bir karakter olurken, kötüyü temsil eden birden fazla karakter bulunabilir. Bu, peygamberlerin kavimleriyle yaşadıkları mücadelelerde sıkça görülür.⁴³²

4.1.4. Dilsel (Lügavi) Anlamlar

Tarihsel olayların anlatımında kullanılan dilsel ve belagat unsurlarının analizi, anlatılan anlamların daha iyi kavranmasına katkı sağlar. Tarihî anlatıda bu analiz, gerçeklerin ortaya konmasına ve olayların doğru anlaşılmasına yardımcı olur. Böylece metinlerin olayları hassas ve etkili biçimde yansıtmaya gücü ile toplumların kültürel yapısı ortaya çıkar.

Kur’an’ın gerçekleri anlatırken, bu gerçekleri gözle görülmüş ve kulakla duyulmuş halleriyle sadakatle aktarır aktarmadığı zaman zaman sorgulanır. Kur’an’daki olayların dilsel anlatımı, gerçeklerin olduğu gibi sunulmasıdır; ancak bu sunum, okuyucunun ruhunda daha derin ve etkileyici izler bırakmak için daha anlamlı, etkileyici ve derin bir dille yapılır.⁴³³

Genel olarak, hikâyelerde ve Kur’an’daki hikâyelerde kullanılan kelimeler farklı anlamlar ve bağlamlarda yer alır; bazıları açık, bazıları ise örtülü olur.

Bu anlamların doğru tespiti için her bir kelimenin geçtiği bağlama dikkatle bakmak gerekir. Bu da tarihsel eleştirinin dilsel terimlerin anlamlarını incelemek için başvurduğu temel yöntemidir. Çünkü doğru yorum için her metnin geçtiği bağlam bilinmelidir.

⁴³⁰ İzzüddin İsmail, el-Edeb ve fûnun, s. 108.

⁴³¹ Mahmut Debur, Üsûsü binail-kıssa minel-Kur’ani’l-Kerim, s. 167-169.

⁴³² en-Nebhan, s. 263.

⁴³³ Abdülkerim e-Hatip, s. 161.

Örneğin Kur'an hikâyelerinde geçen bazı kelimelere bakalım: "Rüya" kelimesi Mısır kralının gördüğü şey için kullanılmış ve o da bu durumu rüya olarak yorumlamıştır. Ancak kralın ileri gelenleri bu rüyayı "karışık, anlamsız hayaller" olarak değerlendirmiştir çünkü anlamını kavrayamamışlardır. Buna karşın, Hz. Yusuf'a (a.s.) peygamber tarafından rüyanın sembollerinden oluşan yorumu doğrudan verilmiş ve o, bu yorumu kesin bilgi (ilmen kesinlik) olarak anlamıştır. Bu tür anlam farkları Kur'an'da birçok kez tekrar eder ve kelimelerin anlamları geçtiği bağlamlarca belirlenir. Bu nedenle tarihsel anlatı ya da hikâye eleştirisinde, dilsel ifadelerin bağlam içindeki anlamları dikkatle incelenmelidir.⁴³⁴

Bazı kelimeler hikâyede farklı biçimlerde geçse de aynı anlamı taşırlar. Hikâyenin her sahnesinde, aynı anlama gelen farklı kelimeler kullanılabilir ve bu durum Kur'an hikâyelerinde de görülür. Örneğin, Hz. Musa'nın asasının yılan şekline dönüşmesi olayı farklı ifadelerle anlatılmıştır; her biri farklı kelimelerle geçmesine rağmen anlam aynıdır ve her kelimenin kullanıldığı bağlama uygun düşmüştür.⁴³⁵

Kelimelerin biçimi, metnin dışsal zihinsel tasvirini yansıtır; bu kelimelerin bir araya gelmesiyle edebi metin oluşur. Anlam derinliğinde ise kelimeler iç konuşmayı temsil eder; reddediş veya kabul gibi tutumlar kelimenin etkisi ve konumuna göre değişir. Kelimelerin anlamı, bir yandan tam anlamıyla karşılık bulmasıyla, diğer yandan ise kelimenin öncesi ve sonrası ile oluşturduğu müzikal uyumla ifade edilir. Kur'an, bu sanatsal yönüyle hikâyede kelimelerin müzikalitesi ve ifadenin estetiğine büyük önem vermiştir. Kelimeler, yapı içindeki konumlarına göre farklı anlamlar kazanarak metnin güzelliğini artırmıştır.⁴³⁶

4.1.5. Tarihi Kaynaklar

Burada kastedilen, hikâyenin olaylarını açıklamada dayandığı tarihî belgelerin toplanmasıdır. Bu kaynaklar iç ve dış kaynaklar olarak ikiye ayrılır. Dış kaynaklar, hikâyenin doğruluğunu destekleyen ve olayın gerçekleştiğine dair kanıt sunan belgelerdir. Bunlar, hikâyenin dış dünyadaki başka kaynaklarda da geçmesini içerir ve böylece hikâyenin ikincil kaynakları olarak sınıflandırılır. İç kaynaklar ise hikâyenin içinde yer alan ve hikâyenin yorumlanmasında doğrudan kullanılan özgün kaynaklardır; bunlar birincil kaynaklardır.

Kur'an hikâyelerinin yanı sıra, hikâyeyi inceleme ve anlamada hem birincil hem ikincil kaynaklara başvurulabilir. Kur'an, birincil kaynak olarak temel dayanak iken, Kur'an hikâyelerinin yorumlanmasında ikinci bir kaynak olarak sahabe rivayetleri önemli bir yer

⁴³⁴ Abdülkerim el-Hatip, Kısasül-Kur'ani, s. 161.

⁴³⁵ Buzid Rahmun, ed-Dilaletüs-siyakiyye lil-kısasıl-Kur'ani, (Cezayir: 2010), s. 40

⁴³⁶ Abdülkerim el-Hatip, Kısasül-Kur'ani, s. 71.

tutar. Çünkü sahabe, Peygamberimizden (s.a.v.) sonra Kur'an'ı en iyi anlayan ve açıklayanlardır. Onlar, ayetlerin anlamında zorlandıklarında doğrudan Peygamberimize başvurmuşlardır. Çünkü Allah Teâlâ, Peygamberimize Kur'an'daki hükümlerin ve diğer konuların açıklanması görevini vermiştir. Yüce Allah şöyle buyurur: “Açık deliller ve kitaplarla (Zebur) gönderildi. Sana da hatırlatma indirdik ki, insanlara indirilenleri açıklayasın ve onlar düşünüp anlayabilsinler.” (en-Nahl, 44) Kur'an hikâyelerinin yorumlanmasında başvurulabilecek diğer önemli kaynaklar sahabenin sözleri olup, onlar Peygamber'den sonraki en yetkin Kur'an bilgisine sahiptirler. Bunun ardından, Kur'an'ın ve hikâyelerin indirildiği Arapça diline dönmek gerekir. Çünkü metinler, Arapların diliyle indirilmiştir ve anlamak için Arap diline dönmek şarttır. Ayrıca, Tevrat ve İncil gibi “Ehl-i Kitap” kaynakları, Kur'an'daki bazı hikâyelerle benzerlik taşıdıkları durumlarda ikincil kaynak olarak kullanılabilir. Ancak bu kaynaklardan alınacak bilgiler, öncelikle doğruluğu titizlikle araştırıldıktan sonra kabul edilir. Tefsir kitaplarını inceleyenler, özellikle İsrailoğullarına ait peygamberlerin soyları hakkında çokça bu kaynaklara başvurulduğunu görürler.⁴³⁷

Kur'an tarihî anlatılarının incelenmesinde İslam öncesi kaynaklar da önemlidir. Çünkü Araplar, lisan ve belagat açısından çok üst düzeyde idiler. Onların asıl uğraşı dili ve şiiri idi. İslam öncesi Arap şiiri onların ilimlerinin bir hazinesi olarak kabul edilirdi. Kur'an, onların lisanıyla indirilmiş ve bu nedenle Arapların en yüksek düzeydeki edebî yeterlilikleriyle karşılaştırıldığında büyük bir mucize olarak görülmüştür. Kur'an'ın inşi, insanlık tarihindeki önemli bir dönüm noktasıdır. Kur'an'a iman edenler, genellikle o dönemin Arapları, yani cahiliye şiirinin sahipleri idi. Dolayısıyla, o çağın toplumsal ve kültürel atmosferi ile dönemin insanların yapısı, şiirin ve rivayetlerin doğruluğu ve geçerliliği açısından önemli bir temel oluşturur. Ayrıca, müfessirler Kur'an'daki kelimelerin yorumlanmasında Câhiliye şiirine ve Arapların diline dayanmışlardır. Rivayet olunur ki Ömer b. Hattâb hutbede şöyle demiştir: “Allah Teâlâ'nın ‘(Kuran'da) ne demek istediğini’ sormaktasınız” dediğinde, cemaat susmuştu. Bunun üzerine Hüdail kabilesinden yaşlı bir adam kalkıp şöyle dedi: “Bu bizim dilimizdir. ‘Tehavvuf’ kelimesi ‘tenkis’ (azaltma, eksiltme) anlamına gelir.” Ömer: “Araplar şiirlerinde bunu bilir mi?” diye sordu. Yaşlı adam cevaben, “Evet, şiirimizde ‘Ebu Kebir’ adlı şair de devenin yolculuk esnasında dikenlerden çekindiğini ‘tahavvufu’r-rihlü minha tamekâ kirden’ diye anlatır; tıpkı ‘nebahte ağacının dalının sallanması gibi’” dedi. Ömer ise, “Kendi divanlarınıza (şiirlerinize) tutunun; sapmayın,” buyurdu. Onlar, “Divanımız nedir?” diye

⁴³⁷ M. Hüseyin Ali, el-Müsteşrikun ved-dırasatü'l-Kur'aniye, (Beyrut: 1999), s. 127.

sorduklarında “Câhiliye şiiri” diye cevap verdi. Çünkü o şiirler sizin kitabınızın, yani Kur’an’ın anlamlarını açıklamaktadır.⁴³⁸

4.1.6. Maddi Kalıntılar

Dini metinlerin yorumlanması ve desteklenmesinde eski yazıtlar, tapınaklar ve Kur’an’da adı geçen dönemlere ait el yazmaları gibi arkeolojik delillerin kullanılması son derece önemlidir. Çünkü arkeolojik eserler, tarih için canlı birer tanıktır. Tarihî dini anlatıların eleştirisinde temel dayanaklardan biri, anlatıya ilişkin maddi eserlerdir. Maddi delillerin varlığı, anlatının güvenilirliğini artırır. Laboratuvar analizleri sayesinde yazıtların yazılış zamanları da tespit edilebilir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Kur’an hikâyelerinin tarihî anlatı olarak incelenmesi, tarihî eleştiri açısından metnin kendisi olarak Kur’an’ın bütününe çalışılmasını gerektirir. Çünkü bu hikâyeler, Kur’an’dan ayrı düşünülmemeli; Kur’an kitabının parçasıdır. İslamî döneme ait arkeolojik kalıntılar, Kur’an’ın inişi, yazılışı ve onun yazarı ile olan ilişkisi hakkında önemli bilgiler sunabilir. Burada sorulması gereken soru şudur: “İslam’a ait maddi eserler var mıdır?” Arkeoloji bilimi tarih biliminin bir dalı olarak kabul edilir ve insanın geçmişteki politik ve bilimsel faaliyetlerini inceler. Arkeologların, eski yerleşimlerde buldukları araç-gereç ve yazıtlar gibi buluntulara dayanarak yaptığı çalışmalar, Kur’an’da 14 asır önce yer alan ve ancak yakın zamanlarda keşfedilen ya da bilinen tarihî belgelerin önemini göstermektedir.⁴³⁹

İslam mirası, çok çeşitli ve zengin maddi eserlerle doludur; bu eserler, vahyin başlangıcından günümüze kadar İslam davetinin ayakta kalmasına tanıklık etmiştir. Pek çok din için kıt olan bu türden miras, İslam kültüründe oldukça zengindir. Bunlar arasında “Mekke ve Medine’deki Mescid-i Nebevi, Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa, Kuba Mescidi” gibi ibadet yerleri ve Müslümanların koruyup nesilden nesile aktardığı sayısız diğer İslami mekanlar bulunmaktadır. Ayrıca savaş meydanlarının surları, alanları ve hatta günümüz bayraklarına karşılık gelen sancaklar gibi materyaller de mevcuttur. Peygamber döneminde sancaklar beyaz renkliydi; Emeviler’in sembolü de beyaz, Abbasiler’in ise siyah renkti. Bunların yanında Peygamber dönemine ve Raşid Halifeler dönemine ait Kur’an yazmalarını içeren el yazmaları da bulunmaktadır. Hatta Peygamberimizin bazı eşyaları hâlen korunmaktadır. Çalışmamızda bu tür materyallerle ilgili ayrıntılar ve kriterler de ele alınacaktır.⁴⁴⁰

⁴³⁸ Muhammed Ömer el-Haci, Mevsuatüt-tefsir kable ahdit-tedvin, s. 195-196.

⁴³⁹ Müsâid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyar, Fusul fi-Usulit-tefsir, s. 72.

⁴⁴⁰ Abdurrahman b. Muaz eş-Şehri, eş-Şahidüş-şi’ri fi-tefsiril-Kur’anil-Kerim, (Riyad: Darülmihac), s. 212-214.

4.2. Kur'an Kıssalarının Belgelendirilmesine Dair Bilimsel Ölçütler

Nesnel eleştiri, metni birden fazla paralel seviyede araştırma ve analiz etmeyi kapsar. Metnin şifrelerini çözmede ve anlamlarını kavramada derinleşir. Metnin yazılışından günümüze kadar geçirdiği gelişmeleri, metinde meydana gelen değişiklikleri özellikle dilsel açıdan inceler; belgenin zaman içinde dil gelişimi sonucu orijinal özelliklerinden herhangi birini kaybedip kaybetmediğini araştırır. Kur'an-ı Kerim'in dili, Peygamber Muhammed (s.a.v.) ve ashâbının konuştuğu Arapçadır; bu dil onun kavminin dilidir. Kur'an'ın anlamlarının doğru anlaşılması ancak bu dil aracılığıyla mümkündür. Bu sebeple, sahâbîler Kur'an'daki bazı kelimelerin anlamında tereddüt ettiklerinde, bunları Arap dili ve özellikle Cahiliye şiiiriyle mukayese ederlerdi. Kur'an'daki kelimelerin anlamlarını kavramak için Arapçaya aşina olmak zorunludur. Bu nedenle, Müslüman âlimler Arap dili kurallarını koymaya ve kelime sözlükleri üzerinde çalışmaya büyük önem vermişlerdir; zira İslam öncesi dönemde Arap dili çalışmalarının sınırı daha çok şiir ve edebiyatla sınırlıydı.

4.2.1. Belgelerin Tenkidi

Bu ilke, belgenin (burada kastedilen Kur'an kıssası) incelenmesi ve doğruluğunun tespiti için titiz bilimsel ölçütlere tabi tutulmasını konu edinir. Bu ilkenin uygulanması, belgenin kaynağının incelenmesiyle başlar. Bilinmektedir ki edebî kıssaların kaynağı insandır; ancak Kur'an kıssalarının ilim kaynağı Allah Teâlâ'dır. Dolayısıyla, vahiy hem haberin kaynağı hem de nakil aracıdır. Bu nedenle, öncelikle bu belgenin (Kur'an kıssasının) kaynağı olan “vahiy”in tenkidi gereklidir. Sonrasında ise bu kıssaları alan, yani “belgeyi” kayda geçiren Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ele alınması gerekir: Kıssalar hangi dönemde yazıya geçirildi? Hangi yöntemle yazıldı? Hangi dilde kaydedildi? Bu kıssalar bize nasıl ulaştı? Zamanla bir değişime uğradılar mı? Edebî rivayetleri eleştiren çalışmalar, İslam'ın sabiteleri ve Müslümanlar arasında ihtilaf konusu olmayan temel kabulleri üzerinde şüpheler uyandırmaya çalışmıştır. Bu yaklaşım, Batılı tarihî yöntemlerin Kur'an metnine uygulanmaya çalışılmasıyla da örtüşmektedir. Bu eleştirilerin bir kısmı, vahyi sorgulamakta, onu Kur'an'ın tek kaynağı olarak görmesine rağmen bu kaynağın güvenilirliğini zedelemeye çalışmaktadır. Bu nedenle, vahiy olgusu; inişi, alınışı, toplanması ve yazıya geçirilmesi açısından belirli ölçütlere göre incelenmeli, fakat kutsiyeti zedelenmeden ele alınmalıdır. Zira Kur'an'ın tarihsel metni, Kitâb-ı Mukaddes'in tarihsel metninden tamamen farklıdır. Kur'an kıssalarının zaman ve mekân boyutlarıyla tarihî gerçekliği göz önünde bulundurularak bu ölçütler çerçevesinde incelenmesi, onun tarihi değerini ortaya koyacak ve kaynak hakkındaki

şüpheleri ortadan kaldıracaktır. Batılı araştırmacılar, özellikle Kur'an kıssalarının incelenmesinde objektif davranmamışlardır. İslami vahiy anlayışını reddetmişler ve vahiy olgusunu inkâr etmişlerdir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bilgileri "Varaka b. Nevfel"den, bazen "Rahip Bahîra"dan, bazen de Mekke'deki Yahudilerden aldığı iddia edilmiştir. Bu iddiaların hiçbirinin sağlam bir temeli yoktur. Zira "Varaka b. Nevfel" vahyin ilk dönemlerinde vefat etmiş, Kur'an'ın tamamının inişine şahit olmamıştır. Kur'an'ın yirmi üç yıl süren iniş süreci boyunca Varaka hayatta değildi. Ayrıca Mekke'de Yahudilerin ikamet ettiğine dair tarihî bir kayıt bulunmamaktadır.⁴⁴¹

Bazı araştırmacılar vahyi "keşf" olarak değerlendirmiş, bazıları ise vahyin peygamberin "deha"sı veya "derin sezgisi" olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁴²

Vahiy olgusunu reddedenler arasında da görüş birliği yoktur. Çeşitli akımlar bu olguyu farklı şekillerde yorumlamıştır. Bunlardan biri de "yorumlayıcı-fenomenolojik" yaklaşımdır. Bu yaklaşım, vahyi dışsal bir olay olarak görüp metne dışarıdan bakan bir yorumlamaya dayanmaktadır. Onlara göre vahiy, zihinsel ve ruhsal tefekkürlerden ibaret olup kişinin manevî yüceliğiyle ilişkili bir iç konuşmadır. Bu görüşte peygamber, üstün bir şahsiyet olarak sunulur ve aldığı bilgi yalnızca zihinsel bir ilham veya içsel sezgi olarak değerlendirilir.⁴⁴³

İslam ise vahiy olgusuna dair kapsamlı bir açıklama sunmuştur. Kur'an'da geçen her "vahiy" kelimesi, bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar taşır. Ancak "şer'i vahiy" anlamında kullanılan vahyin anlamı konusunda İslam âlimleri arasında ihtilaf yoktur. Bu anlamda vahiy, Cebrâil (a.s.) aracılığıyla Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen bilgidir. Cebrâil, Kur'an'ın ve dolayısıyla Kur'an kıssalarının nakledicisi ve güvenilir haber kaynağıdır. Bu yönüyle Kur'an, bir "belge" (vesîka) olarak kabul edilir.⁴⁴⁴

Kur'an, Hz. Musa'ya indirilen ve tabut içinde taşınan Tevrat'tan farklı olarak, parça parça (tencîmen) nazil olmuş, çeşitli olaylarla birlikte inişine devam edilmiştir. Vahiy, olayların gelişimine bağlı olarak aralıklı bir şekilde inmiş ve bu durum Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Kur'an'ı bölüm bölüm ezberlemesini kolaylaştırmıştır.⁴⁴⁵ Nitekim vahyin inişi sırasında Hz. Peygamber (s.a.v.) vahyi unutma endişesiyle Cebrâil'in okuduklarını tekrar ederdi:

"Onu (Kur'an'ı) aceleyle (Cebrâil'den) almak için dilini kıpırdatma! Şüphesiz onu senin kalbine yerleştirmek ve onu okutmak bize aittir. Artık biz onu okuduğumuz zaman, sen onun

⁴⁴¹ Nasırüddin el-Esed, eş-Şahidü's-ş-ri fi-tefsiril-Kur'ani'l-Kerim ve ehemmiyetühu, s. 146-153.

⁴⁴² Basim Tarık, Lefetetün Kur'aniye fi-ilmil-asar, 14/ s. 32.

⁴⁴³ M. Hüsamettin İsmail, Menhecül-bahs fil-asaril-İslamiye, s. 24-25.

⁴⁴⁴ Ekrem Ziya Umeri, Siretün-nebeviye, I/s. 125-131.

⁴⁴⁵ Hilmi Kamis Yakub, Kitabü medaris, I/ s. 360.

okunuşunu takip et.” (Kıyâme, 16–18)⁴⁴⁶ Hz. Peygamber (s.a.v.) aldığı her vahiy büyük bir titizlikle ezberlemiş, unutma korkusuyla sürekli tekrarlamıştır. Bu, onun vahiy karşısındaki sorumluluk bilinci ve güvenilirliğinin açık bir göstergesidir. Aynı şekilde, aldığı vahiy hemen yazıya geçirilmiştir.⁴⁴⁷ Kur’an’ın bu şekilde parça parça inmesinin hikmetlerinden biri de Kureyşli Arapların okuryazarlığının az olmasıydı. İlk dönemlerde Mekke’de okuma-yazma bilenlerin sayısı sınırlıydı.

Kur’an bir defada inseydi, hepsinin kaydı zor olurdu. Diğer bir hikmet de Kur’an’ın bir anda inseydi bütün hükümlerinin bir anda uygulanması gerekecekti; bu da insanlara ağır gelebilirdi.⁴⁴⁸ Kur’an’ın ne kadar sürede indiği hususunda İslam tarihî kaynakları, nübüvvetle başlayan vahyin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatına kadar devam ettiğini bildirmektedir. Bu süre, bazı âlimlere göre yirmi yıl, bazılarına göre yirmi üç yıl, bazılarına göre de yirmi beş yıl olarak belirtilmiştir. Farklılık, Mekke’de ne kadar kaldığına ilişkin görüş ayrılıklarından kaynaklanır. Medine’deki sürede ise ittifakla on yıl kaldığı kabul edilir.⁴⁴⁹

Hz. Peygamber (s.a.v.), nazil olan her vahyin yazıya geçirilmesine büyük önem vermiştir. Vahyin inişi biter bitmez vahiy kâtiplerine yazdırmıştır. Dolayısıyla Kur’an hem sözlü olarak ezberlenmiş hem de yazıya geçirilmiştir. Kur’an’ın yazıya geçirilmesinde öyle bir titizlik gösterilmiştir ki, en son nazil olan ayet dahi kayıt altına alınmıştır. Bu ayet şöyledir: “Allah’a döndürüleceğiniz bir günden sakının. Sonra herkese kazandığı eksiksiz verilir. Kimseye zulmedilmez.” (Bakara, 281) İbn Abbas’tan gelen rivayete göre bu ayet, Kur’an’dan inen son ayettir.⁴⁵⁰ Nübüvvet döneminde yazı, Arabistan’daki önceki döneme kıyasla çok daha yaygın hâle gelmişti. Bu gelişme, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’an’ın yazıya geçirilmesine verdiği önemin, eğitime teşvikin ve ilk inen ayetlerin “oku” emriyle başlamasının sonucudur. Kur’an yazılmak üzere kâğıtlara kaydedilmiş, böylece önceki ilahî kitaplardan farklı olarak eksiksiz şekilde muhafaza edilmiştir. Yahudilerin Tevrat’ı koruyamadıkları, Hz. İsa’nın da İncil’i yazıya geçiremediği bilinmektedir.⁴⁵¹

Kur’an’ın Hz. Peygamber zamanında iki şekilde korunmuştur: İlki “ezberleme” yöntemiyle; buna “sözlü yazım” denebilir. Allah Teâlâ, Peygamber’inin okuma-yazma bilmemesini murat

⁴⁴⁶ Şefik Ceradi, el-Vahiy ve nakzün-nassi’d-dini, s. 87.

⁴⁴⁷ M. Seyyid Celind, el-Vahiy vel-insan, s. 49-59.

⁴⁴⁸ Menna Halil Kattan, Mebahisü fi-ulumil-Kur’an, s. 106.

⁴⁴⁹ Muhammed Ebu Zehra, Mucizetül-Kübra, s. 18.

⁴⁵⁰ Şa’ravi, XV/s. 411.

⁴⁵¹ Muhammed Ebu Zehra, s. 18.

etmişti; ancak bu, onun ezberleme gücünü engellememiştir. Cebrâil'den duyduğu ayetleri hemen ezberlemiştir. İkincisi ise “yazılı yazım”dır.

Vahyin unutulması veya kaybolması ihtimaline karşı yazıya geçirilmesi gerekmiştir. Zira yazı kalıcıdır; söz ise zamanla unutulabilir.⁴⁵²

Kur'an'ın tek bir mushaf hâline getirilmesi ise nübüvvet sonrasına rastlar. Bu süreç ilk olarak Hz. Ebû Bekir devrinde başlamış, Hz. Osman döneminde ise tamamlanmıştır. Bu süreçte Kur'an'ın toplanması çok sıkı kurallara göre yapılmıştır.

Hz. Osman'ın yaptığı “toplama” aslında mevcut ayetleri bir araya getirmekten ziyade, Müslümanları tek bir kıraatte birleştirmektir. Çünkü İslam çok farklı bölgelere yayılmış, yeni Müslüman olan topluluklar farklı lehçelerle okumaya başlamıştı. Bu nedenle kıraat farklılıkları artmıştı. Hz. Osman, Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle yazılmasını emretmiş, çünkü Kur'an bu lehçeyle indirilmişti. Harflerin noktalama işaretlerini ise ilk kez Ebu'l-Esved ed-Düelî koymuştur. Bunun sebebi, bir kişinin aşağıdaki ayeti yanlış okumasıydı: “Allah, müşriklerden ve elçisinden uzaktır.” (Tevbe, 3)⁴⁵³

Kişi, “Resûlühû” yerine “Resûlihî” okuyarak anlamı bozmuştu. Bunun üzerine Ebu'l-Esved, bir öğrencisinden harflerin üzerine nokta koymasını istemiştir. İlerleyen süreçte dil âlimi Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, bugünkü hareke sistemini geliştirerek fetha için üstte küçük elif, kesra için altta küçük yâ, damme için üstte küçük vav, tenvinler için ise iki harf şeklinde şekil sistemi getirmiştir.

4.2.2. Mevzuî (Bağlamsal) Eleştiri

Bağlamsal eleştiri, metni çoklu ve paralel düzlemlerde inceleme ve analiz etmeyi konu edinir; metnin şifrelerini çözme ve anlamlarını kavrama konusunda derinleşir. Metnin yazılmasından bize ulaşmasına kadar geçen süredeki gelişimini ve metne uğrayan değişiklikleri izlemeye çalışır. Özellikle belgenin geçirdiği dilsel gelişim ve zaman içinde ilk hâlindeki bazı özellikleri kaybedip kaybetmediği hususu üzerinde durur. Kur'ân-ı Kerîm'in dili, Hz. Muhammed (s.a.s) ve ashabının konuştuğu Arapçadır. Bu, onun kavminin dilidir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlamlarının kavranması da ancak bu dil üzerinden mümkündür. Bu sebeple, sahâbîler Kur'an'daki bazı kelimelerin anlamları hususunda bir zorlukla karşılaştıklarında, onu Arap diline, özellikle de câhiliye dönemi şiirine arz ederek anlamaya çalışırlardı. Bu

⁴⁵² M. Abdülazizm Zürkani, Menahil-irfan, I/ s. 50-52.

⁴⁵³ Mustafa Dib el-Biğa, s. 56-57.

yönüyle, Kur'an'daki kelimeleri anlamada Arapça bilgisine olan ihtiyaç herkes için vazgeçilmezdir. Bu nedenle İslâm âlimleri, Arapça dil kaidelerini belirleme, kelime sözlüklerini hazırlama konusunda büyük bir ilgi göstermişlerdir. Zira Arap dili, İslam öncesi dönemde esasen sadece şiir ve hitabetle sınırlı kalmıştı.⁴⁵⁴

Metnin dilsel bağlamı, kelimelerin anlamlarının anlaşılmasında en önemli yöntemlerden biridir ve “iç bağlam” ile “dış bağlam” olmak üzere ikiye ayrılır. İç bağlama bir örnek olarak “kitâb” kelimesi verilebilir; Kur'an'da bu kelime çeşitli anlamlarda kullanılmış ve anlamı bulunduğu bağlama göre değişmektedir. Allah Teâlâ buyurur: “Onların içinde bir de ümmiler var ki, Kitabı bilmezler, bütün bildikleri birtakım kuruntular (yahut kulaktan dolma şeyler)dir; onlar sadece zannediyorlar.” [Bakara, 78] (Savaşta tutsak olarak) ellerinize geçenler dışında, evli kadınlarla evlenmeniz de haramdır. [Nisâ, 24] “Hayır, (ölçü ve tartıda hile yapılamaz), doğrusu sapanların yazıcısı Siccin(aşağı zindan)dadır. (İşte bunlar) size Allah'ın yazdığı yasaklardı.” [Mütaffinîn, 7] “Biz hiçbir kenti yok etmedik ki, onun mutlaka bilinen bir yazısı olmasın (helak ettiğimiz her ülkenin yazılmış, tesbit edilmiş bir süresi vardır. O süre dolunca onları yok etmişizdir). [Hicr, 4] Kur'an'daki “kitâb” kelimesi birçok ayette geçmesine rağmen her ayette farklı bir anlam taşır: İlk ayette “kitâb” kelimesi, “Tevrat” anlamına gelmekte ve belirli bir isim olan “el-kitâb” şeklinde kullanılmıştır. İkinci ayette “kitâb”, Allah'ın hükmü ve buyruğu anlamındadır. Üçüncü ayette “kitâb”, ömür ve rızık anlamını taşır. Dördüncü ayette ise insanların yaptıkları ameller kastedilmektedir.⁴⁵⁵ Metnin dış bağlamı ise, metni çevreleyen dış etkenlerdir ve metnin anlaşılmasında etkili olur; aynı zamanda metnin niyet ve maksadını da belirler. Örneğin, Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Sana hilallerden (yeni doğan ayların şekillerinden) sorarlar. De ki: ‘Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.’ İyilik, evlere arkalarından gelmeniz değildir; fakat iyilik, Allah'a karşı gelmekten sakınan kimsenin gösterdiği tavidir. Evlere kapılarından girin ve Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.” [Bakara, 189] Bu ayetin doğru anlaşılması için dış bağlamının bilinmesi şarttır⁴⁵⁶. Ayette, insanların evlere kapıdan girmeleri emredilir; ancak bu durum günlük hayatın tabiatında zaten vardır ve ayette bunu açıkça belirtmenin anlamı sorgulanabilir.⁴⁵⁷ Dış bağlam incelendiğinde, o dönemde Ensar'ın ihram durumundayken evlerine kapıdan girmedikleri, farklı yerlerden

⁴⁵⁴ M. Accac el-Hatip, es-Sünnetü kablet-tedvin, I/s. 298-301.

⁴⁵⁵ Abdullah Cudey' el-Mukaddimatül-esasiye, s. 89-98.

⁴⁵⁶ Şehrani, es-Siyak, s. 26-27.

⁴⁵⁷ M. Hüseyin ez-Zehebi, Vahyül-Kur'ani, s. 123-132.

evlerine girdikleri anlaşılır.⁴⁵⁸ Bu yüzden Allah onlara kapılardan girmelerini emretmiştir.⁴⁵⁹ İşte nesnel eleştiri metnin dış bağlamını incelemeyi zorunlu kılar ve böylece metnin doğru anlaşılmasına katkıda bulunur. Kur'an'daki her kelime anlam ve kavram taşır; anlam ancak kelimenin bağlamı ile birlikte anlaşılabilir. Bir kelime, farklı bağlamlarda farklı anlamlar taşıyabilir ve metnin akışına, konuşmanın seyrine göre anlam değişiklik gösterebilir. Bu husus önemlidir; zira başka anlamlar doğru olsa dahi, bağlamı dikkate almak daha doğru yorum yapmayı sağlar. Bu yüzden “El-Menâr” sahibi, bağlamın anlamın ortaya çıkmasında en iyi yardımcı olduğunu belirtmiştir. Örneğin Kur'an'da “emr” (emir) kelimesi on altı farklı anlamda “rahmet” kelimesi on dört, “fitne” kelimesi ise on bir farklı anlamda kullanılmıştır. Her biri, içinde bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar kazanmıştır.⁴⁶⁰

Anlamayı kolaylaştıran en önemli yöntemlerden biri, bağlamsal bütünlük ilkesidir. Bu ilke, bir hikâyenin bütün unsurlarının tek bir ana fikir veya merkezî tema etrafında uyum ve bağlılık içinde incelenmesini ifade eder. Konusal bütünlük, Kur'an'daki hikâyeciliğin en temel özelliklerinden biridir; çünkü metnin okuyucuyu farklı ve dağınık düşünceler arasında sürüklemeyi, belirli bir mesaj veya maksada odaklanmasını sağlar. Bu da metnin estetiğini ve okuyucu üzerindeki etkisini güçlendirir. Kur'an'daki her bir kıssanın kendine özgü bir konusal bütünlüğü vardır. Neredeyse bütün sûreler bu özelliği taşır, ancak bazı kıssalar -örneğin Yusuf kıssası, Ashâb-ı Kehf, Musa ve salih adam hikâyesi gibi- tek bir bağlam içinde yer alır ve ana temalarıyla kolayca anlaşılır. Diğer kıssalar ise farklı temaların bir araya getirilmesiyle oluştuğundan, bunların konusal eksenlerini belirlemek için tematik bir derleme gerektirir.⁴⁶¹

Tarihsel eleştiri ilminin önde gelen yöntemlerinden biri, rivayet edilen tarihî olayların gerçekte ne ölçüde örtüştüğünü araştırmaktır. Tarihsel olaylarla uyumu doğrulanan rivayetlerin geçerliliği kabul edilir; aksi takdirde şüphe doğar ve o rivayet eleştiriye tabi tutulur.

Burada amaç, Kur'an kıssalarındaki tarihî olaylardan bazılarını ele alarak, bu kıssaların tarihsel gerçeklerle ne derece uyumunu ortaya koymaktır. Ancak öncelikle, Kur'an kıssalarının tarihsel bağlamına dikkat etmek ve Kur'an'ın sunduğu tarihî malzemeyi nasıl

⁴⁵⁸ Cemal Hacı, Nakdül-menhecit-tarihi, s. 105.

⁴⁵⁹ İbn Kesir, Tefsir, I/s. 522.

⁴⁶⁰ Abdülfettah Mahmut el-Müsenna, es-Siyakul-Kur'ani, s. 124.

⁴⁶¹ Sa'd b. Muhammed Şehrani, Siyakul-Kur'ani, s. 26-27.

kullandığını anlamak gerekmektedir. Bazı eleştirmenler, Kur'an kıssalarının sabit ve mutlak tarihî gerçekler olarak kabul edilemeyeceğini, bu kıssaların daha çok insanların o dönemde aşına olduğu türden efsane ve sanat unsurları olduğunu iddia ederler. Bu görüşe göre, Kur'an kıssaları önceden bilinen mitler veya hurafelerle paralellik taşır ve gerçeklikten çok kurgusal unsurlar içerir. Ancak bu iddialar, bilimsel temellere ve kanıtlara dayanmayan zayıf tezlerdir ve kıssaların tarihî gerçekliğini gösteren güçlü delillerle çürütülür.⁴⁶²

Eleştirmenlerin sıkça gündeme getirdiği bir örnek, kıssaların nesnel tutarlılığı üzerinedir. Mesela, İsrailoğullarına yönelik azap, öldürme ve işkence olaylarının Firavun tarafından Musa'dan önce gerçekleştirildiği, Musa'nın doğumu sırasında ise öldürülmekle tehdit edildiği, annesine ise Musa'yı bir sandık içinde nehre bırakması ilhamının verildiği anlatılır. Bu sandık, dalgalar tarafından kıyıya sürüklenmiş ve orada Firavun'un ailesi tarafından bulunup yetiştirilmiştir. Şüphecilerin iddialarına göre A'râf Sûresi'nde yer alan ayette anlatılan İsrailoğullarına yönelik işkence ve eziyetin, Allah'ın Mûsâ'yı peygamber olarak göndermesinden sonra ve onun Firavun'u Allah'a iman etmeye çağırmasının ardından gerçekleştiği ifade edilmektedir. Yüce Allah şöyle buyurur: "Firavun kavminden ileri gelenler, 'Mûsâ'yı ve kavmini, yeryüzünde bozgunculuk etmeleri ve seni ve ilâhlarını terk etmeleri için mi serbest bırakacaksın?' dediler. (Firavun) dedi ki: 'Biz onların oğullarını öldüreceğiz, kadınlarını ise sağ bırakacağız. Şüphesiz biz onların üstünde galibiz.'" (el-A'râf, 127) Ancak metnin doğru anlaşılması, ilgili ayetlerin tamamının bir bütün hâlinde ele alınması ve konu bağlamında kavranmasıyla mümkündür. Bu ayetlere dikkatle bakıldığında rivayetin aktarımında bir çelişki ya da şüpheye mahal verecek bir durum bulunmamaktadır. Zira Kur'an'ın, Mûsâ doğmadan önce Firavun'un İsrailoğullarına uyguladığı işkenceyi anlatması ve daha sonra aynı işkenceden Mûsâ döneminde de bahsetmesi, bu olayın farklı zamanlarda tekrarlandığını göstermektedir. Firavun'un İsrailoğullarına yönelik zulmü, Mûsâ'nın doğumuyla son bulmamış, aksine devam etmiştir. Ayrıca bu hitaplar belirli bir tarihsel zaman ya da tek bir şahısla sınırlı değildir.⁴⁶³

Kur'an'daki ayetler arasında çelişki olduğu iddiasına örnek olarak getirilen bir başka konu ise, Âdem'in yaratılış süreciyle ilgili ayetlerdir. Âl-i İmrân Sûresi'nde Yüce Allah şöyle buyurur: "Allah katında İsâ'nın misali, Âdem'in misali gibidir. Onu topraktan yarattı, sonra ona 'ol!' dedi, o da oluverdi." (Âl-i İmrân, 59) Ancak Hicr Sûresi'nde insanın yaratılışıyla

⁴⁶² Şehrani, Siyakul-Kur'ani, s. 26-27.

⁴⁶³ İbn Kesir, Tefsir, I/ s. 522.

ilgili farklı bir anlatım yer alır: “Andolsun, insanı, şekillenmiş kara balçıktan yarattık.” (el-Hicr, 26) Bu anlatım, Sâffât Sûresi’nde de şöyle geçer: “Onlara sor: Onları yaratmak mı daha güçtür yoksa bizim yarattıklarımızı mı? Doğrusu biz onları yapışkan çamurdan yarattık.” (es-Sâffât, 11) Sûresi’nde ise şöyle buyrulur: “İnsanı, pişmiş çamur gibi kuru balçıktan yarattı.” (er-Rahmân, 14) Şüpheciler, bu ayetler arasında çelişki bulunduğunu iddia ederek, Âdem’in dört farklı yaratılış biçiminden söz edildiğini ileri sürmüşlerdir. Oysa gerçekte bu ayetlerde anlatılanlar arasında herhangi bir çelişki yoktur. Çünkü Kur’an-ı Kerîm’de Âdem’in yaratılışından söz eden bu dört ayet, yaratılışın farklı aşamalarını ve safhalarını açıklamaktadır; ilk yaratılışın mahiyetine dair çelişkili ifadeler değildir.⁴⁶⁴

Kur’an kıssalarının tarihî yönüyle ilgili olarak da bazı reddiyeci yaklaşımlar sergilenmiştir. Örneğin, “Halefullah”, Kur’an’daki tarihî kıssaların, birebir tarihsel olaylarla örtüşmesi gereken anlatılar değil; etkileyici ve gerçeğe yakın üslubuyla doğruluğu edebî bir düzlemde sağlayan anlatılar olduğunu iddia etmiştir.⁴⁶⁵ O, Kur’an kıssalarının tarihî malzeme içerdiğini kabul etmekle birlikte, bu anlatıların aslında edebî bir sunum olduğunu savunmuştur. Benzer şekilde Taha Hüseyin de İbrâhim peygamberin Tevrat ve Kur’an’da adının geçmesinin, onun tarihsel olarak gerçek bir şahsiyet olduğunu ispat etmeye yeterli olmadığını iddia etmiştir. Oysa Kur’an kıssalarındaki olayların tarihîliği, yalnızca dinî kaynaklarla değil, aynı zamanda tarihî ve arkeolojik kalıntılarla da teyit edilmiştir. Özellikle İbrâhim peygamberin tarihsel bir kişilik olduğu, Nuh Tufanı’ndan sonra Mezopotamya topraklarında yaşadığına dair pek çok arkeolojik keşifle desteklenmiştir. Babil tabletleri üzerinde yapılan incelemelerde, Tevrat’ta ve Kur’an’da zikredilen bazı şahıs ve şehir adlarına rastlanmıştır. Bu da gösteriyor ki, bir şeyin tarihsel olarak varlığına dair kanıt bulunmaması, onun yokluğunu ispat etmez; var olmadığını iddia edebilmek için yokluğunu ortaya koyan somut bir delil sunulması gerekir.⁴⁶⁶

Kur’an-ı Kerîm’de yer alan kıssaların büyük bir kısmı, bazılarının iddia ettiği gibi hayal ürünü değil, bilakis tarihsel gerçekliği olan vakalardan bahsetmektedir. Bu kıssalar, Arap ve Arap olmayan birçok toplumu içine alan olayları anlatmakta, hatta hayatın gereklerinden bihaber barbar kavimlere dair hikâyelere bile yer vermektedir. Kur’an-ı Kerîm’in Benî İsrail hakkındaki anlatımları ise, bu toplumun başından geçen olayları Tevrat’taki bilgilerle örtüşecek şekilde aktarmış, ayrıca Tevrat metinlerinde yapılan tahrifatları da açığa

⁴⁶⁴ Zeyd Ömer Abdullah, Siyak, s. 440-442.

⁴⁶⁵ Fazıl Abbas, Tefsir vel-müfessirun, IV/ s. 547.

⁴⁶⁶ Fazıl Hüseyin Abbas, Kısasül-Kur’anil-Kerim, s. 58.

çıkarmıştır.⁴⁶⁷ Buna karşın, bazıları Kur'an'daki kıssaların doğruluğunu inkâr ederek, bu kıssaların hem eski tarihî belgelerle hem de Kitâb-ı Mukaddes'teki anlatımlarla çeliştiğini öne sürmüşlerdir. Onların iddiasına göre, yapılan tarihî araştırmaların sonuçları Tevrat ve İncil'deki kıssaların reddedilmesini gerekli kılmış, dolayısıyla aynı reddediş Kur'an'daki kıssalar için de geçerli olmalıdır. Bu yaklaşımı Kur'an'a da tatbik ederek, Kur'an kıssalarının birbirleriyle çeliştiğini ve tarihsel sıralamaya uymadığını iddia etmişlerdir. Bununla birlikte, Kur'an'da bu tarihsel haberlere yer verilmesinin sebebini de Peygamber'in (s.a.v.) kendisine bu konularda yöneltilen sorulara cevap vermeye çalışmasıyla açıklamaya kalkışmışlardır.

Oysa bu, açık bir iftiradır. Zira Kur'an kıssalarının büyük bir kısmı herhangi bir soruya cevap olarak değil, bizzat ibret ve öğüt vermek için, hatta gaybî haberlerin bir türü olarak ve Kur'an'ın mucizeliğinin bir parçası olarak aktarılmıştır. Çünkü Tevrat ve İncil'deki ilimlerin kaynağı olan vahiy, Kur'an'ın da kaynağıdır; hepsi Allah'tan gelen bilgidir.⁴⁶⁸ Kur'an-ı Kerim'in anlattığı haberleri ve vakaları dikkatle takip eden kimse, bu anlatılarda hakikat ve doğruluk bulunduğunu hemen fark eder. Nitekim şu âyet-i kerîmede bu durum açıkça dile getirilmiştir: “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğuna baksınlar? Onlar, kendilerinden daha güçlüydüler ve yeryüzünde daha fazla eserler bırakmışlardı. Ama Allah onları günahları sebebiyle yakaladı. Onları Allah'tan koruyacak hiç kimse de yoktu. Bu, onlara peygamberleri apaçık delillerle geldikleri hâlde inkâr ettikleri içindi. Allah da onları yakaladı. Şüphesiz ki O, kuvvetlidir, azabı şiddetlidir.” [Gâfir, 21-22]

Bu âyet, Allah Teâlâ'nın kıssa ve haberlerin sonunda akıl sahiplerini araştırmaya, düşünmeye ve kendilerinden önce geçen toplumların başına gelenlerden ibret almaya çağırdığını göstermektedir. Bu davetin kendisi bile anlatılan olayların doğruluğuna bir delildir. Ayrıca Allah'ın yeryüzünde bizlere bıraktığı kalıntılar, Kur'an'ın anlattığı hakikatleri belgeleyen izlerdir. Bu bağlamda Kur'an'da adı geçen birçok yerin ve olayın izlerine ulaşılmış, bazıları üzerinde hâlen araştırmalar sürmektedir. Bu gerçeklik, Kur'an kıssaları hakkındaki tüm şüpheleri ve iddiaları boşa çıkarmaktadır.⁴⁶⁹

Tarihsel yöntemin, tarihî metnin özgünlüğünü ortaya koymaya çalıştığı meselelerden biri; bir metnin önceki metinlerle çelişmemesi yahut metinler arasında benzer tekrarların bulunmamasıdır. Çünkü bu tür tekrarlar, metnin birden fazla yazar tarafından kaleme

⁴⁶⁷ Salah Abdülfettah el-Halidi, el-Kur'an ve nakzu meta'inir-ruhban, I/ s. 138-139

⁴⁶⁸ İmad Rauş, Mevhimüt-tenakuz, s. 38.

⁴⁶⁹ M. Ahmet Halefullah, s. 150.

alındığını ya da metnin kendi döneminde yazılmadığını ima eder; böylece belgenin güvenilirliğini sarsar ve tarihsel otantikliğini zayıflatır. Bu durum genellikle metin eleştirisinin içsel tenkit (nassın içeriğine yönelik eleştiri) yöntemleriyle ortaya çıkarılmaya çalışılır. Bu bağlamda şu soru önem kazanır: Kur'an kıssalarında olayların düzenini bozan bir tekrar mevcut mudur? İşte bu çalışma, nesnel metin eleştirisi çerçevesinde bu soruya cevap vermeyi hedeflemektedir. Bazı Batılı ve diğer tenkitçiler, Kur'an kıssalarındaki tekrar meselesini gündeme getirmiş ve bu tekrarların Hz. Muhammed'in (s.a.v.) psikolojik hâllerinden kaynaklandığını, dolayısıyla bu ifadelerin onun bilinçaltından çıktığını öne sürmüşlerdir. Ancak bu iddiaların sağlıklı biçimde incelenebilmesi için, tekrar olgusunun çeşitli açılardan ele alınması gerekmektedir. Dilsel açıdan bakıldığında İmam Bâkılânî, Kur'an'da yer alan tekrarların Araplar için bir i'câz (mucizevi üstünlük) biçimi olduğunu belirtmiştir.

Bu tekrarlar ister ilk defa gelsin ister daha önceki bir anlatımı tekrarlasın, asıl amaç Araplara benzerini getirmeleri yönünde bir meydan okumadır.⁴⁷⁰ Öte yandan, Kur'an kıssalarındaki tekrarlar, olayların gelişimine bağlı olarak haber bağlamı içinde şekillenen bir dizi tasavvurun parçasıdır. Her bir bağlamda kıssanın bir yönü anlatılarak bütünsel olay örgüsü tamamlanır. Bu nedenle, bu tekrarlar, lafzen yapılan basit bir tekrar değildir; bilakis haber yapılarıyla örülmüş bütüncül bir anlatı sahnesi oluşturur. Başka bir açıdan bakıldığında ise birçok İslâm âlimi, Kur'an'daki tekrarların aslında anlamın bağlama göre yeniden biçimlendirilmesi olduğunu ve farklı maksatlar için yeniden düzenlendiğini ifade etmişlerdir. Kur'an'daki tekrar, anlatının tamamlanması içindir; yazarın tekrar ettiğini fark edip metni kısaltmak zorunda kaldığı bir eksiklik veya çaresizlik değildir. Bu tür bir zaaf, Kur'an'da asla söz konusu değildir.⁴⁷¹ “Gérard Genette”, anlatı metinlerindeki olay benzerliklerinin aynı metin içinde birçok kez tekrarlanabileceğini, bunun da tekrarın mahiyetini değiştirmeyeceğini savunur. Örneğin “Petrus geldi”, “Petrus geldi”, “Petrus geldi” şeklinde art arda gelen cümleler, yüzeysel olarak tekrar gibi görünse de bu tür tekrarlar, ses veya yazı düzleminde birebir örtüşmediği gibi dilsel olarak da ideal anlamda aynı olaylara işaret etmezler. Bu tekrar, daha çok soyutlama sürecinin bir ürünüdür.⁴⁷²

⁴⁷⁰ İbrahim Muhammed Sersik, Tâha Huseyn hayatühu, s. 190-191.

⁴⁷¹ M. Âbid Cabiri, Medhal, s. 259.

⁴⁷² Fazıl H. Abbas, Kısas, s. 57.

Kur'an kıssalarındaki tekrarlar da benzer şekilde, anlatının yöntemine uygun olarak ortaya çıkar ve iki temel amacı gerçekleştirmeye yöneliktir: Birincisi, üslubun ve anlatımın yenilenmesi, olayın farklı yönlerden sunularak sanatsal ve içeriksel derinlik kazandırılması.⁴⁷³ İkincisi, psikolojik etki oluşturma, okuyucunun/metin muhatabının ruh dünyasında yankı uyandırma ve onu metne bağlama.⁴⁷⁴

Gérard Genette'nin görüşünü Kur'an kıssalarıyla örneklendirdiğimizde bunu açıkça görebiliriz. Örneğin, Kur'an-ı Kerîm'de "hakk" kelimesi birden fazla kez geçmektedir ve her bir kullanımı, bağlamına göre farklı bir anlam taşır: Bakara Suresi'nde, "Ve nebileri haksız yere öldürüyorlardı." [Bakara, 61] Burada "el-hakk" kelimesi belirli (marife) olarak gelmiştir; çünkü burada "hak" Allah katından gelen bir haktır. Âl-i İmrân Suresi'nde, "Ve nebileri haksız yere öldürüyorlardı." [Âl-i İmrân, 21] Nisâ Suresi'nde, "Ve nebileri haksız yere öldürmelerinden dolayı..." [Nisâ, 155] Bu iki ayette ise "hakk" kelimesi nekre (belirsiz) olarak kullanılmıştır; çünkü burada kastedilen, onların kendi din anlayışlarına göre gayrimeşru gördükleri bir "hak"tır.⁴⁷⁵

Gérard Genette'nin, "Hitabül-hikâye: Bahsün fil-menhec" adlı eserinde edebî anlatılardaki tekrar olgusuna dair yaptığı açıklamalar, İslâm müfessirlerinin ve dil âlimlerinin Kur'an kıssalarındaki tekrarlar hakkında yaptıkları yorumlarla tam bir uyum içindedir. Genette'e göre bir olayın gerçekleşmiş olması, onun tekrar etmeyeceği anlamına gelmez; aksine, bazı olaylar defalarca tekrarlanabilir. Örneğin, "güneşin her sabah doğması" olayı gibi. Ancak bu görünüşteki tekrarlar mutlak bir özdeşlik arz etmez. Çünkü bugün doğan güneş ile yarın doğacak güneş aynı değildir. Genette'ye göre tekrar, zihinsel bir inşa sürecidir. Her olay, ait olduğu olaylar kümesinden zihinsel olarak seçilir ve "benzer olaylar" ya da "aynı olayın yeniden üretilmesi" olarak adlandırılabilir. Bu çerçevede Kur'an'daki kıssalar da birbirinin aynısı değil, benzer bağlamlarda yeniden kurgulanan ve anlamı derinleştiren anlatılardır.⁴⁷⁶

Müfessirler, belagat âlimleri, nahivciler ve dilciler arasında "tekrar" (takrâr) teriminin tanımı farklı şekillerde ele alınmıştır. Nahivciler, tekrar olgusunu "lafzî tekit" (lafzen pekiştirme) kavramıyla açıklarken; dilciler bu fenomenin farkına varmış, onu derinlemesine incelemiş ve anlamını yansıtan uygun bir terim geliştirmişlerdir. Bu bağlamda Arap dilinin önde gelen

⁴⁷³ et-Tihami, Siyekolociyetül-kıssa, s. 115-116.

⁴⁷⁴ İmadüddin Halil, Tefsirül-İslami, s. 114.

⁴⁷⁵ Fazıl Abbas, Tefsir vel-müfessirun, III/ s. 456.

⁴⁷⁶ Ebu Zehra, Mucizetül-kübra, s. 149-150.

âlimlerinden ve filozoflarından biri olan İbn Cinnî, bu durumu “ihtiyat” (önlem, teyit) terimiyle karşılamayı tercih etmiş ve bu isimlendirmeyi şu ifadeye dayandırmıştır: “Bil ki, Araplar bir manayı kastettiklerinde onu sağlamlaştırır, onun için önlem alır ve bunu da tekit yoluyla gerçekleştirirler.”⁴⁷⁷

Ayrıca Arapların bir şeye önem verdiklerinde ve onun gerçekleşmesini istediklerinde, onu konuşmalarında tekrar ettikleri bilinmektedir. Bu tekrarlar, o meselenin ciddiyetini ifade eden bir yemin veya içten gelen yoğun bir dua çabası gibi değerlendirilebilir. Kur’an-ı Kerîm de onların diliyle nazil olduğundan, lafzen tekrar edilen kimi unsurlar, aslında önemine binaen vurgulanmakta ve teyit amacı taşımaktadır.⁴⁷⁸

4.2.3. Zamansal Bağlam

Tarihî hikâyelerde zaman bağlamı (zamanın geçtiği bağlam), hikâyede yer alan olayların arka planını anlamada son derece önemli bir unsur olarak kabul edilir. Bu bağlam, tarihî hikâyenin olaylarını zaman sırasına göre düzenlemeyi, olayların ne zaman ve nerede gerçekleştiğini tespit etmeyi sağlar. Ayrıca sosyal, siyasal ve ekonomik değişimlerin zaman içerisindeki etkilerini yeniden canlandırarak rivayete tarihî ve kültürel bir derinlik kazandırır. Bununla birlikte zaman bağlamı, tarihî rivayetin yapısını düzenleyen ve olayların doğru ve ardışık bir şekilde yönlendirilmesine katkı sunan bir “ölçüt” işlevi görür. Böylece olayların ne zaman ve nasıl gerçekleştiği, karakterlerin zamanla nasıl geliştiği anlaşılabilir. Hikâyenin zaman bağlamını anlamak, olayların takibinde bir merak ve heyecan duygusu oluşturur; aynı zamanda tarihî metnin değerlendirilmesine, tarihî gerçekliğinin tespit edilmesine ve bu sayede edebî kurgudan ayırt edilmesine yardımcı olur.

Tarihî rivayetlerde veya hikâyelerde zaman bağlamı; olayların neden-sonuç ilişkisine dayanarak birbirini izlemesiyle ortaya çıkar. Burada anlatım sıfır noktasından başlar ve genelde geriye dönüş yapılmaksızın ileri doğru seyreder. Nadiren yapılan kısa geri dönüşler ise anlatının genel yapısını bozmaz. Bu anlayış, klasik rivayet yapısında yaygın olup muhtemelen tarihsel haberin anlatı sanatı üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Genel olarak Kur’an kıssalarının da olay örgüsünde ardışık bir yapı üzerine kurulu olduğu görülür. Kur’ânî anlatı, olayın başlangıç noktasından başlar ve olayın sona erdiği yere kadar istikrarlı ve yükselen bir çizgi takip eder. Örneğin, Yusuf (a.s.) kıssasında olaylar ardışık bir anlatımla

⁴⁷⁷ Gérard Genette, s. 129.

⁴⁷⁸ et-Tihami, Siyekolociyetül-kıssa, s. 115-166.

verilir: Yusuf'un gördüğü rüya ile başlayan anlatı, olayların bu rüya ekseninde ardı ardına gelişmesiyle ilerler ve nihayetinde yine bu rüyanın gerçekleşmesiyle sona erer.⁴⁷⁹ Öte yandan, rivayet yapısında olayların klasik sıralamasından sapılması, anlatımda sanatsal bir anlam derinliği yaratma amacına yöneliktir. Böylece odaklanılan olay ön plana çıkarılır ve dikkatin merkezi hâline gelir. Zaman bağlamında yapılan bu tür değişiklikler, kıssanın inşasında estetik bir unsur olarak kabul edilir.⁴⁸⁰

Bazen anlatı yapısında zamanın yokluğu, kişilerin zaman duygusunu yitirmesinden kaynaklanır. Bu durumda hikâyenin yeniden anlatılması mümkün değildir; zira zamanı hissedemeyen kimseler için geçen zamanın bir anlamı yoktur. Bu bağlamda Thomas Mann, uzun anlatılarda zamanın geçişinin bazı insanlar için bir anlam ifade etmediğini dile getirmiştir. Ona göre, zamanın dışında kalan kimseler için olup biten olaylar önemli değildir; onların düşünce ve görüşleri de değil, bilakis dış dünyayla bağlarının kopmuş olması önem taşır. Böyle kişiler için zamanın uzun ya da kısa olması fark etmez; çünkü zaman onlar için tamamen silinmiştir.⁴⁸¹

Kur'an-ı Kerîm'deki bazı tarihî kıssalarda kronolojik sıraya riayet edilmemesi, bu tür anlatıların yapısından kaynaklanır. Örneğin, Allah'ın bir adamı ve eşeğini yüz yıl boyunca öldürüp ardından diriltmesi olayına baktığımızda burada zamanın kişisel algı düzeyinde bir anlam ifade etmediğini görürüz. Çünkü tüm olaylar durmuştur ve adam, geçen süreyi kavrayamamıştır. Aynı durum Ashâb-ı Kehf (Yedi Uyurlar) kıssasında da geçerlidir. Zaman, onlar için yüzyıllar boyunca durmuş gibidir; uykularından uyandıklarında geçen süreye dair hiçbir şey idrak edemezler.⁴⁸² Bu sebeple, Ashâb-ı Kehf'in uyku hâlindeyken geçen olayların anlatılmasının bir faydası yoktur; zira kıssada odaklanan kişiler yalnızca kendileridir. Dolayısıyla zaman, bu hikâyede olayların durmasıyla birlikte adeta donmuştur ve bu da anlatının esas noktasına odaklanmayı sağlamaktadır.

Öte yandan, anlatıdaki zamansal sıralama ile anlatının dışındaki olayların kronolojik düzeni arasında önemli bir fark vardır. Bu farkın bilinmesi, anlatının analitik olarak incelenmesinde ve edebî hikâyeyi oluşturmada hikâyeciye büyük fayda sağlar. Zira aynı anda farklı yerlerde

⁴⁷⁹ Nayif, el-Beniyyetüz-zemeniyye, s. 34-37.

⁴⁸⁰ Muhammed b. Hamza el-Kirmani, Esrarüt-tekrar, s. 75.

⁴⁸¹ Gérard Genette, s. 129.

⁴⁸² Yarzaman Cennet Kül, et-Tekrar fil-Kur'anil-Kerim, s. 38.

gerçekleşen olayları anlatıcının sanatsal bir zevkle ardışık biçimde düzenlemesi mümkün değildir. Bu nedenle anlatıcı, olaylar arasından belli başlı olanları seçerek anlatısını kurar.⁴⁸³

Zaman unsurunun anlatıdaki kullanımı için sabit bir kural bulunmamaktadır. Bu unsur, anlatıcının elinde bir araç gibidir; tıpkı ressamın elindeki fırça gibi, anlatıdaki zaman ögesi uygun yere yerleştirilir. Kur'an kıssalarında ise zaman, olayların taşındığı bir kap ve onları harekete geçiren bir unsur olarak değerlendirilir.⁴⁸⁴

Genel olarak Kur'an kıssaları ardışık bir yapı üzerine inşa edilmiştir. Kur'ânî anlatı, olayın başlangıcıyla başlar ve olayların sonuna kadar yükselen, düzenli bir yapı izler. Örneğin, Hz. Yusuf'un kıssasında bu ardışık yapı açıkça görülür. Kıssa, Yusuf'un rüyasıyla başlar; ardından olaylar mantıklı bir şekilde yükselerek rüyanın gerçekleşmesiyle sona erer.⁴⁸⁵ Kur'an'daki anlatı yapısı, zamanı bir araç olarak kullanarak Kur'an'ın öğüt verme misyonunu ve insanlara rehberlik etme yönünü ortaya koyar⁴⁸⁶. Bununla birlikte, zamanı sanatsal bir öğeye dönüştürerek tarihî olayların gelişim sürecinin çiziminde, yapısının inşasında ve olgunlaşmasında estetik bir işlev de üstlenmiştir. Kur'an'daki anlatının zaman bağlamından sapması, onu günlük yaşamdan ve beslendiği kaynaklardan kopuk hâle getirmez. Zira Kur'an'da zaman kullanımı, beşerî anlatılarda olduğu gibi belirli kurallara veya kullanıma dair sorunlara bağlı kılınmamıştır.⁴⁸⁷

Kıssalardaki olayların ardışıklığı ne yatay zaman dizgesine ne de hiyerarşik bir düzene boyun eğer. Aksine, bu ardışıklık mutlak ve kuşatıcı bir ilim olan Allah'ın ilminden kaynaklanır. Olayların düz bir hat üzerinde sıralanması, yani geçmişin önce, ardından şimdinin ve geleceğin gelmesi, zaman bağlamında görünen ardışıklığı ifade eder. Bu yapı, anlatı içerisinde artan bir şekilde ilerleyen yapıda ortaya çıkar ve bu artış, zaman dizimiyle nedensellik dizisinin uyuşmasından doğar.⁴⁸⁸

⁴⁸³ İbrahim Muhammed el-Mut'ini, *Hasaisüt-tabir*, I/ s. 334.

⁴⁸⁴ Nayif, *el-Beniyye*, s. 34-37.

⁴⁸⁵ Mendula, *ez-Zemen ver-rivaye*, s. 159.

⁴⁸⁶ M. Mutasım Abdülkadir, *ez-Zaman vel-hidaye*, s. 57.

⁴⁸⁷ Halim Abbas Ubeyd, *el-İcazüz-zemeni*, .s. 118.

⁴⁸⁸ Davut Süleyman Şevili, *Elfü leyle ve leyle*, s. 49.

Bu bağlamda tarihî anlatının iki katmanlı bir zaman yapısına sahip olduğu söylenebilir: İlki, anlatının iç yapısında yer alan kurgu zamanıdır, ikincisi ise anlatının ortaya çıktığı ve sergilendiği andaki reel zamanıdır.⁴⁸⁹

Bu iki zaman boyutunun birleşmesiyle ortaya çıkan şey, anlatının gerçeklik içinde kurgusal bir zaman örgüsü oluşturmaktır. Böylelikle anlatı, nesnel tarih içinde yer alan öznel bir tarih anlayışına dönüşür. Bu öznel tarih, bir kişiyle, bir olayla ya da belirli bir döneme ait olabilir; genel ya da özel bir karakter taşıyabilir.⁴⁹⁰

Kur'an-ı Kerîm, çok çeşitli kıssalar içermektedir. Bu kıssalar, tüm kıssa türlerini kapsayacak şekilde geniş bir anlatı yelpazesine sahiptir ve hem tarihî hem de edebî kıssa türlerine ciddi katkılar sunmuştur. Bu çeşitlilik, tarihî olayların sıralanışında belirli tarihî olayların seçilmesinde ve bazı kıssalarda zaman bağlamına dikkat edilmesinde, bazı kıssalarda ise zamanın tamamen durdurulmasında kendini gösterir. Kur'an kıssalarının çoğu, edebî kıssanın belâgat (etkileyici anlatım) yönlerini barındıran örneklerdendir.

4.2.4. Arkeolojik Delil

Arkeolojik delil, tarihî anlatının tenkidinde önemli bir rol oynar. Bu delil, anlatılan tarihî olayların doğruluğunu sınamada yardımcı bir araç olarak işlev görür. Aynı zamanda kıssa veya hikâyelerdeki tarihî gerçeklikleri doğrulamak için başvurulabilecek maddi ve somut kanıtlar sunar. Bu kanıtlar, yazıtlar, çizimler, yapılar ve benzeri arkeolojik kalıntılar şeklinde olabilir. Arkeolojik veriler, tarihî anlatıların bıraktığı boşlukları doldurur, tarihî hataların düzeltilmesine katkı sağlar ve anlatıların toplumsal, siyasal ve ekonomik boyutlarının daha iyi anlaşılmasına olanak verir. Böylece hikâyenin ya da tarihî anlatının çözümlemesi kolaylaşır.

Bu süreç, arkeolojik bulguların konuşturulmasıyla (yorumlanmasıyla) gerçekleşir ve geçmiş ile şimdi arasında bir bağ kurulmasını sağlar. Arkeolojik tenkit yöntemi, tarih araştırmaları bağlamında yakın zamanda kullanıma giren bir yöntem olsa da tarihî anlatıların tenkidinde oldukça işlevsel olmuştur. Bu çalışmanın amacı, arkeolojik delili Kur'an kıssalarının tahlilinde bir ölçüt olarak kullanmak ve bu kıssaların doğruluğunu, İslamî arkeolojik kalıntılar üzerinden incelemektir. Böylelikle Kur'an kıssalarındaki olaylar analiz edilip tarihî kıssalarla karşılaştırılarak gerçekliğe uygunluğu test edilebilecektir.

⁴⁸⁹ Abdülkerim el-Hatip, Kısas, 83.

⁴⁹⁰ Nayif, el-Beniyye, 34-37.

Konuyu daha derinlemesine ele almak ve ayrıntıları daha net ortaya koymak amacıyla arkeolojik delil iki ana başlık altında incelenebilir: eser bazlı arkeolojik delil ve belgesel arkeolojik delil. Eser bazlı arkeolojik delil, geçmiş toplumlara ait olup belirli olaylara doğrudan tanıklık eden somut arkeolojik buluntulardır.

Belgesel arkeolojik delil ise, doğrudan ya da dolaylı biçimde Eski Ahit'teki tarihî olayları destekleyen yazılı olmayan (belgelenmiş metinler şeklindeki) kaynaklardır. İslam'ın doğuşuyla ilgili tarihî olaylar gerek doğal gerekse yapay coğrafi mekânlar; camiler, yapılar, kutsal alanlar, yazıtlar, süslemeler, arkeolojik kalıntılar ve yazma eserler açısından zengin ve çeşitli arkeolojik sahalarla doludur. Bu alanlar, tarihî kaynaklarda yer alan bilgilerle örtüşmekte ve bu coğrafi alanların yeri konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu durum, Eski Ahit kıssalarının geçtiği yerlerin çoğunun arkeolojik olarak tespit edilememesiyle belirgin bir tezat oluşturur. Araştırmacılar, bu kıssaların geçtiği yerleri belirlemekte veya bu olayları doğrulayıcı kalıntılar bulmakta zorlanmaktadır. Bu çalışmada Kur'an'daki olayların doğruluğunu desteklemek amacıyla bazı İslami arkeolojik bulgulara örnek olarak yer verilecektir. Tarihî ve arkeolojik açıdan en önemli ve en eski yerleşim alanlarının başında Mekke gelir. Mekke'nin önemi yalnızca İslam'ın doğuşuna tanıklık etmesiyle sınırlı değildir; aynı zamanda tevhid inancının ortaya çıkışına da tanıklık eden bir merkezdir. Zira bu şehir, Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in hayatıyla ilişkilendirilmiştir. Benzer şekilde Filistin'deki Mescid-i Aksâ, çok sayıda peygamberin davetine şahitlik etmiş bir kutsal mekân olup, günümüze dek varlığını sürdürmektedir. Hiç şüphe yok ki İslâmî miras, Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar titizlikle korunmuş çok sayıda maddi ve belgesel eser içermektedir. Bu eserler, bir kısmı İslam akidesiyle doğrudan ilişkili olup dinin özülüyle bağlantılı olan, bir kısmı ikincil derecede dinî mahiyet taşıyan, bir kısmı ise Müslümanların tarihsel tecrübelerine tanıklık eden unsurlar olarak sınıflandırılabilir. Bu çalışmada söz konusu eserlerden sadece en önemlilerine ve özet şekilde yer verilecektir.⁴⁹¹

Mekke-i Mükەرreme, Hz. Peygamber'in ataları olan Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'den miras aldığı en kadim dinî mekânlardan biridir. Yeryüzü kadar eski olan bu şehir, tarih boyunca pek çok dönemden geçmiş ve birçok kez restore edilmiştir. Buna rağmen, şehrin yeri ve statüsü konusunda tarihçiler ve kaynaklar arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Mekke halkı ve genel olarak Arap Yarımadası sakinleri bu kutsal mekânı sürekli koruma altına almışlardır. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.) da bu şehrin dışından biri değildi. Tarihî

⁴⁹¹ Halim Abbas Ubeyd, el-İcazüz-zemini, 118.

kaynaklar ve İslamî rivayetler, onun nübüvvet öncesinde gerçekleşen bir genişletme çalışmasına katıldığını açıkça belirtmektedir Rivayetlere göre Mekke'deki ilk inşa edilen yapı, şehre kutsiyet kazandıran ve insanların gönlünü kendisine çeken Beytullah olmuştur. Bu yapı, Mekke'yi Hicaz'daki diğer şehirlerden ayırarak ona özel bir statü kazandırmıştır.⁴⁹² Bununla birlikte, bazı oryantalist araştırmacılar başlangıçta Beytullah'ın yalnızca Kâbe'nin Hacerü'l-Esved taşını çevreleyen bir alan olduğunu ve bu taşın Kureyş tarafından kutsal sayıldığını, hatta atalarının cahiliye döneminde bu taşı tanrı olarak gördüklerini ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte, Hacerü'l-Esved Kureyş'in tek tapındığı unsur değildi; onun yanında başka putlar da yer almaktaydı. Mekke-i Mükerrreme'nin en kadim dinî merkez olma özelliğinin yanında Medine-i Münevvere de İslam'ın doğuşuna tanıklık eden zengin arkeolojik kalıntılar barındırmaktadır. Şehir, başta Mescid-i Nebevî olmak üzere birçok ibadethaneye ev sahipliği yapar. Mescid-i Nebevî, Hz. Peygamber döneminde İslam Devleti'nin idarî merkezi olmuş, taşlarında onun el izini taşıyan eşsiz bir eserdir. Bu yapı, İslamî tarih ve medeniyetin en değerli kalıntılarında biri kabul edilir.⁴⁹³ Ayrıca Kuba Mescidi, İslam tarihindeki ilk mescid olup, "yedinci mescid" olarak bilinen meşhur yapılar arasında yer almaktadır.⁴⁹⁴

Kaynaklar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Mescid-i Harâm"ın inşasına katılımıyla ilgili bilgileri aktarmakla yetinmemiş; aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi mescidinin inşasında çizdiği yapısal planı da bize ulaştırmıştır. Buna göre mescid kare şeklinde inşa edilmiş, kiblesi daha sonra Mekke'ye çevrilmeden önce Müslümanların ilk kiblesi olan "Beytü'l-Makdis'e" yönlendirilmiştir. Mescidin uzunluğu yetmiş arşın veya biraz daha fazla olarak belirlenmiştir. Mescidin üç kapısı vardı: biri arka tarafında, ikincisi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) içeri girdiği "Âtike Kapısı"ydı. Kible Mekke'ye çevrilince, bu kapı kapatılmış ve başka bir kapı açılmıştır. Namaz kılınan yerin sağında ve solunda da birer kapı bulunuyordu. Mescidin temeli taştan yapılmış, geri kalan kısmı ise çamurdan yapılan kerpiçle tamamlanmıştır. Bu tür detayların aktarılması, Müslümanların rivayetleri ne denli titizlikle naklettiklerini göstermektedir.⁴⁹⁵

Arap Yarımadası dışındaki arkeolojik semboller arasında ise, günümüzde işgal altındaki Filistin topraklarında, Şam diyarında yer alan "Mescid-i Aksâ" en önemli dini yapılardan biri

⁴⁹² Mahmut Emin Âlem, Erbaune âmen, s. 13.

⁴⁹³ Muhammed Mihran Beyyumi, Dırasat, s. 345-357.

⁴⁹⁴ Ahmet İbrahim Şerif, Mekke vel-Medine, s. 24.

⁴⁹⁵ Cevat Ali, el-Mufasssal fi-tarihil-Arab kablel-İslam, XII/12-13.

Takiyyüddin, Şifa, II/417-419.

olarak öne çıkar. O, İslam inancına göre ilk kible, üçüncü harem ve “İsrâ ve Mi’rac” mucizesinin gerçekleştiği yerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) burada peygamberlere imamlık ettikten sonra göğe yükselmiş, aynı gece farz olan namaz emri gelmiş, Rabbinin birçok ayetlerini görmüştür. İslamî kaynaklara göre inşası Mekke’den sonra gerçekleşmiş olup, Hz. İbrahim (a.s.) ile ilişkilendirilmektedir. Burası, İsrailoğulları’na gönderilen birçok peygamberin davetine sahne olmuş, birçok önemli olaya ev sahipliği yapmıştır. Bunlar arasında en önemlisi, Hz. Ömer b. Hattâb’ın (r.a.) komutasındaki İslam ordularının burayı fethetmesi ve ardından Selâhaddin Eyyûbî’nin⁴⁹⁶ burayı ikinci kez fethetmesidir. Ancak günümüzde burası hâlâ gaspçı Yahudilerin elindedir (Allah onun hürriyetini yeniden ihsan etsin). Daha önce anılan önde gelen İslamî arkeolojik yapılar dışında, İslamî mirasa ait başka birçok yapı da bu listeye eklenebilir. Bu yapılar İslam dinini ve onunla ilgili olguları belgeleyen arkeolojik kanıtlardır. Bazıları Müslümanların ibadet ve ritüelleriyle bağlantılıdır; hac ibadetinin rükünlerinden bazıları bu mekânlarla tamamlanır. Bu mekânlardan bazıları belli yerler, bazıları ise dağlardır. Bu ibadetler Allah tarafından Hz. İbrahim’e (a.s.) farz kılınmış; daha sonra putlarla kirletilse de Hz. Muhammed’in (s.a.v.) gelişiyle bu mekânlar yeniden temizlenmiş ve ibadetler ihya edilmiştir. “Safa” ve “Merve” tepeleri hâlâ hac ibadetinin bir parçası olarak ayakta durmakta, “Arafat” Dağı da bu sembollerden biri olarak yerini korumaktadır.⁴⁹⁷

Belgesel delil, yazılı olmayan metinler (kayıtlı belgeler) olup, Eski Ahit dönemine dair tarihî olayları doğrudan veya dolaylı olarak destekleyen metinlerdir. İslamî arkeolojik keşifler, bazıları Kur’ân-ı Kerîm ayetleri içeren, bazıları ise antlaşma ve satış sözleşmeleri gibi belgeler taşıyan çok sayıda yazılı kaya yazıtını ortaya koymuştur. Bu yazıtların yazım tarihleri de belgelenmiştir. Arap kültüründe kaya üzerine yazı yazmak yaygın olmamakla birlikte, papirüs kamışlarına, hayvan derilerine ve benzeri materyallere yazı yazmak mevcuttu. Mekke’de bulunan büyük bir taşta, Hz. Peygamber dönemiyle tarihlendirilen bir yazıt tespit edilmiştir. Bu yazıt zarar görmemiş olup, Hz. Osman b. Affân’a ait olan bir ev için hazırlanmış vakıf yazısını içermekte ve bu ev “Ümmü’d-Dâr” olarak adlandırılmaktadır.⁴⁹⁸

Arkeolojik belgeler bağlamında, İslam mirası Kur’ân-ı Kerîm’e ait birçok yazma nüshanın günümüze kadar korunmuş olduğunu ortaya koyar. Bu durum, Kur’ân-ı Kerîm’in önceki

⁴⁹⁶ Takıyyüddin Muhammed b. Ahmet b. Ali, Şifâül-ğaram, II/493.

⁴⁹⁷ Takıyyüddin, I/328-329.

⁴⁹⁸ Ebül-ferec İbnül-Cevzi, Tarihu beytil-makdis, s. 61-37.

kutsal kitaplara kıyasla çok daha iyi korunmuş olduğunu gösterir. Çünkü önceki kitaplara ait nüshaların ya yazıldıkları döneme ait olanları bulunamamış ya da o dönemlere yakın nüshaları dahi mevcut değildir. El yazmaları alanında uzman Fransız araştırmacı François Déroche, Kur'ân-ı Kerîm'in Osmanlı dönemiyle aynı döneme ait mevcut nüshalarıyla yazım zamanlarının uyuştuğunu ve bu nüshaların en geç hicrî yedinci yüzyıla ait olduğunu belirtir. Ayrıca, Kur'ân sûreleriyle ilgili ortaya atılan tartışmalara rağmen bu sûrelerin nübüvvet dönemine ait olduğu fikrinin değişmediğini vurgular. Şarkiyatçı Estelle Whelan da İslamî kaynakları inceleyerek hicrî birinci yüzyılın sonlarına doğru Kur'ân nüshalarının çoğaltılmasının yaygınlaştığını doğrulamıştır. Bu görüşünü Kudüs'teki Kubbetü's-Sahrâ'nın kubbesine yazılmış ayetlerden hareketle temellendirmiştir. Böylece Kur'ân-ı Kerîm'in hicrî birinci yüzyılın ikinci yarısında yazılı olarak dolaşımda olduğu ortaya konulmuştur.⁴⁹⁹

Keşfedilen arkeolojik metinlerde Osmanî hattının (yazı tarzının) özellikleri gözlemlenmiştir. Bu, Mushafların aynı yazı tarzıyla çoğaltıldığını gösterir. Kur'ân-ı Kerîm, indirildiği dil olan Kureyş lehçesiyle yazılmıştır. Bazı oryantalistlerin, dağınık kayalıklarda ortaya çıkan ve “taşların Kur'ân'ı” olarak adlandırdıkları yazıtlar hakkındaki iddiaları ise gerçek dışıdır. Bunlar, çeşitli kişilerin Kur'ân'dan aldıkları ayet parçacıklarını taşlara yazmalarıyla oluşan metinlerdir ve Kur'ân-ı Kerîm'den alınmış ayetlerin iç içe geçmiş şekilleridir. Bu yazıtların asıl kaynağının Mushaf olduğu açıktır. Kur'ân-ı Kerîm'in hicrî birinci yüzyılda yazıya geçirildiği hususunda ise herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁵⁰⁰

4.3. Kur'an Kıssalarının Mezopotamya Kalıntıları Aracılığıyla Arkeolojik Belgelendirilmesi

Bu bölümde çalışma, Mezopotamya topraklarında ortaya çıkarılan arkeolojik kalıntılar üzerinde yoğunlaşmakta ve özellikle Kur'an'da kıssaları anlatılan peygamberlerin tebliğ faaliyetleriyle ilişkili olabilecek izleri araştırmayı hedeflemektedir. Çalışma bu noktada Kur'an kıssalarındaki tarihsel verilere dayanarak Mezopotamya medeniyetlerine ait arkeolojik keşiflerle bir karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır. Bu araştırmanın amacı, Kur'an kıssalarının doğruluğunu ispatlamak değildir; çünkü onların doğruluğunda hiçbir şüphe yoktur. Aksine, bu bölüm, bazı seküler tarih çalışmalarıyla bağlantılı olarak ortaya atılan ve peygamberlerin tarihsel varlıklarına ilişkin şüphe uyandıran yaklaşımları çürütmeyi

⁴⁹⁹ Abdülhamit Başa, Mevsuatü sefir, V/ s. 50.

⁵⁰⁰ Takıyyüddin, I/ s. 328-329.

hedeflemektedir. Bu şüphelerin geçerliliği, arkeolojik keşiflerin incelenmesi ve söz konusu bulguların Kur'an'da yer alan tarihsel verilerle ne derece örtüştüğünün ortaya konmasıyla değerlendirilecektir. Bu çerçevede araştırma, tebliğlerinin Mezopotamya uygarlıklarıyla bağlantılı olduğu kaynaklarda belirtilen üç peygambere odaklanacaktır: Hz. Nûh (a.s), Hz. İbrâhîm (a.s) ve Hz. Yûnus (a.s). Araştırmanın amacı, bu peygamberlerin yaşadığı düşünülen dönemlere ait arkeolojik izleri maddî, sosyal, dinî ve siyasî açılardan ele alarak değerlendirmektir. Ancak, daha önce çalışmanın başka bir yerinde belirtildiği üzere, putlar, heykeller ve yüceltme amaçlı resimler gibi kalıntılar, peygamberlerin tevhid mesajıyla çeliştiği için inceleme kapsamı dışında tutulacaktır. Bunlar dışında kalan tüm arkeolojik kalıntılar, araştırmanın odağında yer alacaktır.

4.3.1. Hz. Nûh'un Tebliğinin Arkeolojik Belgelendirilmesi

Kur'an'da yer alan tarihsel anlatıma göre Hz. Nûh'un (a.s) kıssasının arkeolojik açıdan belgelendirilmesine geçmeden önce, bu peygamberin diğer tarihî kaynaklardaki varlığına dair kısa bir tarihî çerçeve sunmak gerekir. Bu çerçeve, Hz. Nûh'un (a.s) yalnızca Kur'an'a özgü hayalî bir figür olup olmadığını –bazı Batılı araştırmacılar ve onları takip eden Arap seküler çevrelerce ileri sürüldüğü gibi– değerlendirmemizi sağlayacaktır. Söz konusu değerlendirme kapsamında başvurulacak kaynaklar, “Kutsal Kitap” (Tevrat ve İncil) başta olmak üzere, milattan önceye uzanan bazı tarihî eserlerdir. Bunlar arasında Berossus'un Tarihi, Herodot'un Tarihi ve Yosefus'un Tarihi gibi en eski yazılı tarihî belgeler yer almaktadır. Bu kaynaklardan, Hz. Nûh'un (a.s) varlığına dair aktarımlardan bazı örnekler alınacaktır. Ancak, burada söz konusu kaynaklara başvurulması, arkeolojik belge olarak kullanmak amacıyla değil; yalnızca Hz. Nûh'un tarihsel bir şahsiyet olarak başka metinlerde de yer aldığını göstermek için kısa ve öz bir tarihsel tanıklık olarak değerlendirilecektir. Allah Teâlâ, Kitab-ı Kerîm'inde Hz. Nûh'un (a.s.) kıssasını ve kavmiyle yaşadığı olayları birçok yerde anlatmıştır. Onu yalnızca ismiyle zikretmiştir. Tefsir ve tarih kitaplarına geri döndüğümüzde, müfessirlerin çoğunun onun nesebini nakletmede Ehl-i Kitap kaynaklarına dayandıkları görülür. Bunun sebebi, Kur'an-ı Kerîm'de zikredilen bu kıssanın Tevrat'ta da bir benzerinin bulunmasıdır. Ancak onların Ehl-i Kitap kaynaklarına dönüşü belirli kurallara ve ölçülere tabidir.⁵⁰¹

⁵⁰¹ Abdülkuddus el-Ensari, Beynet-tarih vel-asar, s. 51.

Müfessir İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye adlı eserinde Hz. Nûh'un (a.s.) nesebini şu şekilde vermektedir: Nûh b. Lâmik b. Metûşeleh b. Hânûh (ki İdrîs'tir) b. Yered b. Mehlâîl b. Kaynân b. Enûş b. Şît b. Âdem –ki insanların babasıdır– (a.s.). İbn Kesîr, Hz. Nûh'un (a.s.) doğumunun Hz. Âdem'den (a.s.) yüz yıl sonra gerçekleştiğini aktarmış; onun gönderilişinin, putlara ve tâgûtlara tapmaya yönelmiş, küfür ve sapıklık içinde yaşayan bir topluma olduğunu belirtmiştir. Allah, insanlara hidayet rehberi olarak Hz. Nûh'u göndermiştir. O, yeryüzüne gönderilen ilk peygamberdir.⁵⁰²

İbnü'l-Cevzî ise el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk adlı eserinde, Zübeyr b. Bekkâr'dan Hz. Nûh'un nesebi hakkında şu rivayeti aktarmıştır: “O, Nûh b. Milkân b. Mesûb b. İdrîs'tir.” Ayrıca Hz. Âdem (a.s.) ile Hz. Nûh (a.s.) arasında yaklaşık bin yıllık bir süre bulunduğunu, Hz. Nûh'un doğumunun ve gönderilişinin Hz. Âdem'den (a.s.) yaklaşık sekiz yüz yirmi altı yıl sonra gerçekleştiğini bildirmiştir. Allah, onu üç yüz elli yaşında iken peygamber olarak göndermiştir. Bazı rivayetlerde ise, dört yüz seksen yaşındayken gönderildiği zikredilir. Allah onu kavmine iyiliği emredip kötülükten sakındırması için görevlendirmiştir.⁵⁰³

Hz. Nûh'un kavminin dini konusunda ihtilaf edilmiştir. Onların putlara ve heykellere taptıkları, hatta ilk putperest topluluk oldukları, ahlâk dışı fiillerde bulundukları ve münker işledikleri belirtilmiştir. Bu yüzden Allah, onlara Hz. Nûh'u (a.s.) bir hidayet rehberi ve uyarıcı olarak göndermiştir. Kur'an-ı Kerîm'de onların durumuna şu şekilde işaret edilmiştir: “Dediler ki: ‘Sakın tanrılarınızı bırakmayın! Ved'i de Suvâ'ı da Yeğûs'u da Ye'ûk'u da Nesr'i de bırakmayın.’” [Nûh, 71/23) Hz. Nûh (a.s.), onları uzun bir süre boyunca tevhide davet etti, ancak onların inkârı ve sapıklığı daha da arttı. Kendisine iman edenlerin sayısı az oldu.⁵⁰⁴ Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Nûh'un (a.s.) haberine dair zikredilenlerin yanı sıra, onun şahsiyetine diğer bazı dinî ve tarihî kaynaklarda da rastlanır. Bu da onun tarihsel bir şahsiyet olduğunu ve Kur'an'da hakkında verilen bilgilerin hayal ürünü olmadığını teyit eder. Nitekim bazı kişiler Kur'an kıssalarının hayalî olduğunu iddia etmiş ve bu kıssaları asılsız olmakla itham etmişlerdir. Bizim bu kaynaklara atıfta bulunmamız, sadece tarihsel bir teyit niteliğindedir; arkeolojik bir eşleşme amacı taşımaz. Zira bu çalışmada Hz. Nûh'un (a.s.) haberi yalnızca Kur'an-ı Kerîm'e dayanarak ele alınmakta ve varsa arkeolojik buluntularla örtüşmesi araştırılmaktadır.

⁵⁰² Sami Âmiri, el-Vücud, s. 180-181.

⁵⁰³ Hamid Çanim Kuduri, en-Nukuş, s. 446.

⁵⁰⁴ Halit Osman es-Sebt, Kava'idüt-tefsir, s. 166.

Hız. Nûh'un (a.s.) haberi, Tıvrat'ta da yer almakta ve burada anlatılanlar ile Kur'an'da zikredilenler arasında büyük bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak Tıvrat kıssaları tarihsel rivayetleri aktarırken ayrıntılara daha fazla yer verir. Bununla birlikte, bu anlatımlar tahrife ve tahribata uğramaktan kurtulamamıştır. Ancak Tıvrat'ın da Allah tarafından indirilmiş kitaplardan biri olduğunda kimsenin şüphesi yoktur. Dolayısıyla, bu metinlere ihtiyat ve teyitle yaklaşmak gerekir. Biz burada onun yalnızca nesebiyle ilgili kısmı ile yetineceğiz.

Tıvrat'ta onun nesebi şu şekilde geçmektedir: "Nûh b. Lâmik b. Metûşelah b. Peygamber Hanûh (İdrîs)." Onun Sâm, Hâm ve Yâfes adlarında üç oğlu olduğu belirtilmiştir. Babası ona ⁵⁰⁵"Nûh" ismini koyarken şöyle demiştir: ⁵⁰⁶"Bu, Rabb'in lanetlediği toprak yüzünden uğradığımız zahmet ve yorgunluktan bizi rahatlatacaktır."⁵⁰⁷ Tufan hadisesi, onun ismiyle özdeşleşmiş ve bütün yeryüzünü kapsayan büyük bir olay olarak anlatılmıştır.⁵⁰⁸

Diğer dinî kaynaklarda ise Hız. Nûh'un (a.s.) isminin Süryanî kitaplarında geçtiği ve kıssasının Tıvrat ve Kur'an'daki anlatımlara oldukça yakın olduğu görülmektedir. Kökenleri hakkında araştırmacılar arasında farklı görüşler bulunmaktadır; kimileri onları Sümer ve Babil kökenli saymakta, bazı inançların ise zamanla yenilendiğini belirtmektedir. Süryanî kitaplarında Hız. Nûh'un haberi (N) harfiyle sembolize edilmiştir. O, Allah'ın peygamberleri arasında büyük bir mevkiye sahiptir. Hız. Nûh (a.s.) şiddet ve altın liderleriyle, yani halkı uyaran, alay eden ve onunla alay eden kişilerle tartışmaya, münakaşaya başlamıştır. Bu kişiler Allah'ın seleflerine indirdiği azabın ibretlerinden ders almamışlardır. Hız. Nûh (a.s.) yıllarca bu insanlarla mücadele etmiş, onları hatadan vazgeçirmeye çalışmıştır. Fakat sonunda onlardan ümidini kesmiş ve Rabbine yönelerek şöyle demiştir: "Ey Rabbim! Kavmim kendini beğenmiş, zulmeden ve kendi sonlarını arayan kimselerdir. Allah'ım onları helak et ki diğerleri için ibret olsunlar." Bunun üzerine Allah şöyle buyurmuştur: "Sabret, onlara üzerine yağmur yağdıracağım; onların hiçbirini bırakmayacağım." Hız. Nûh (a.s.) kavmini ıslah etmeleri için azapla uyarıda bulunmuştur.⁵⁰⁹

Ünlü tufan hadisesi, eski tarihçiler arasında sıkça dile getirilmiştir. Bunlardan biri, Babilli tarihçi Berossos'tur (Berossos), dünyanın en eski tarihçilerinden biri olarak kabul edilir. M.Ö. 3. yüzyılda Babil'de doğmuş, kâhinlik yapmış ve tanrı Marduk'a tapmıştır. Kültürlü biri

⁵⁰⁵ Tıvrat, Tekvin, 5/29.

⁵⁰⁶ İbn Kesir, el-Bidaye ven-nihaye, I/ s. 237.

⁵⁰⁷ Ebül-ferec İbnül-Cevzi, el-Muntazam, I/s. 238-240.

⁵⁰⁸ İbnül-esir, el-Kâmil, I/ s. 62-63.

⁵⁰⁹ Bebavi, Dairetül-maarif, VIII/ s. 99.

olarak tanınan Berossos, tarihini Yunanca yazmış, Babil'in dinsel ve kültürel durumunu, Hellenistik dünyaya Babil kozmolojisini, insan yaratılışını, astronomi ve diğer bilimlerdeki başarılarını aktarmaya çalışmıştır.⁵¹⁰

Berossos'un tufan anlatısı, Batılı tarihçiler tarafından Babil'e ait en eski tarihî tufan rivayetlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Arkeolojik kalıntılar, Mezopotamya uygarlığına ait yerde bulunan tabletlerde tufan hikâyesinin yer aldığını ortaya koymuştur.⁵¹¹ Bu tarihî sunum, Babil ve Asur medeniyetlerinin olayları belgeleme ve sınıflandırmada Mısırlı muadillerinden daha ileri olduklarını göstermektedir. Kaynaklar, Babillilerin bu anlatımlarında Helen uygarlığından etkilenmediklerini belirtir; zira Berossos, Babil tarihini kendi çağında yaşamış olan Mantuo adlı tarihçi ile aynı yüzyılda yazmıştır.⁵¹²

Berossos, Babil tufan hikâyesini Yunanca yazmaya özen göstermiştir. Bunun nedeni, Büyük İskender'in Babil ve geniş coğrafyayı ele geçirerek Yunancayı yaygınlaştırmasıdır. Berossos, bilimi ve Helen felsefesini yaymak amacıyla bu dili tercih etmiştir. Ancak elimizde Berossos'un rivayeti tamamıyla değil, yalnızca parçalar halinde ulaşmıştır.⁵¹³

Tufan hadisesi, M.Ö.'ye ait eski tarihî kaynaklarda da anılmıştır. Örneğin, tarihçi Yusuf Has Hacip'in aktardığına göre: “Tufan sonrası insanlar yeryüzünde tek bir yerde toplanmış ve orada yerleşmişlerdi. Dilleri bir olduğu halde Allah onları yeryüzüne dağıtmış, dillerini ve lehçelerini değiştirmiştir; böylece farklı milletler ortaya çıkmıştır.”⁵¹⁴

Büyük tufanla ilgili olarak, Hz. Nûh (a.s.) ile ilişkilendirilen bu haberlerin yanı sıra, Mısır mitolojisinde de benzer bir tufan anlatısı yer alır. Bu anlatı, büyük ölçüde “insanlığın yok oluşu ve Mısır topraklarını suların basması” teması etrafında şekillenir. Ancak anlatım, diğer dinî ve tarihî kaynaklardaki tufan hikâyelerinden farklıdır ve aktarılan olayların sunuluşunda değişiklikler görülür.⁵¹⁵

⁵¹⁰ Tevrat, Tekvin, 5/29.

⁵¹¹ Tefsirüt-tatbiki, s. 23.

⁵¹² Selim Berenci, Sabietül-Mendaiyyun, s. 65.

⁵¹³ Adonuis, Divanül-esatir, s. 304.

⁵¹⁴ Hişam Muhammed Mübareki, Kıssatüt-tufan, s. 43.

⁵¹⁵ Ali Edhem, Tarihut-tarih, s. 13.

4.3.2. Genel Arkeolojik Delil

Burada, belirli noktaları ispatlamaksızın arkeolojik bir uyumu ortaya koymaya çalışmaktayız. Tartışacağımız hususların çoğu, Kur'ân kıssasından seçilen bazı delaletler ve işaretlerin analizine dayanmaktadır. Bu işaretler analiz edildikten sonra keşfedilen arkeolojik tabletlere sunulmakta, olayların sahnesi incelenmekte ve bu işaretler ile kil tabletlerde yer alan bilgiler arasındaki uyum araştırılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm olayın yerini, şehrini ve tarihini zikretmemiştir ki bunda büyük bir hikmet vardır. Şayet Kur'ân, zamanla ortadan kalkacağı bilinen kavimlerin adlarını zikretmiş olsaydı, ilk Müslümanların bu kavimlerin izini sürmeleri, Kur'an'ın işaret ettiği şeyleri belirleyip tefsir etmeleri ve kalıntılar arasında araştırma yapmaları gerekirdi. Oysa o dönemin ilmi imkânları, arkeolojik kazılar ve araştırma araçları buna elverişli değildi. Dahası bu çaba, Kur'an'ın geçmiş milletlerin haberlerini zikretmekteki asıl maksadı olan öğüt ve ibret amacından insanları uzaklaştırabilirdi.

Bu yönelimi gündeme getiren iki sebep vardır: Birincisi, Batı'nın, arkeolojik çalışmaları dini olayların tarihîliğini inkâr etmek için kullanmasıdır. Belgelerin hangi dine ait olduğuna bakmaksızın elde ettikleri sonuçları tüm dinî kıssalara, hatta Kur'an kıssalarına dahi teşmil etmektedirler. Bunları gerçek dışı efsaneler olarak takdim etmektedirler. İkincisi ise, Kur'an'ın geçmiş kavimlerin haberlerine dair değerlendirmeyi bize bırakması ve bizi bunların tüm ayrıntılarını araştırmakla mükellef tutmamasıdır. Bu alanda içtihat ve araştırma kapısı açıktır. Yapılan hatalar beşerî araştırmalara ait olup ilahî haberlere zarar vermez; zira bu araştırmalar kıssaların tüm detaylarını kapsamaz.

Bu nedenle mesele ne Nûh'un yaşadığı çağ ne de bulunduğu yerdir. Bunlar, eski tarih uzmanlarının bile doğrulamakta aciz kaldığı gaybî meselelerdir. İnsanlık tarihinin çok eski dönemlerine dair meseleler, çoğunlukla varsayım ve teorilere açık olup kesin olarak doğruluk ya da yanlışlıkları ispatlanamaz. Bu bağlamda insanın kökeni, dilin ortaya çıkışı ve insanla ilişkisi, yazının kullanımı, tarımın, yiyecek depolamanın, ateşin ve madenlerin kullanımı gibi temel gelişmeler en karmaşık meselelerdendir.⁵¹⁶

Allah Teâlâ'nın, Nûh'un kendi kavmini uzun süre boyunca Allah'a kulluk etmeye çağırdığını bildirdiği dönem hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulmuştur:⁵¹⁷
“Andolsun, Nûh'u kavmine gönderdik. Aralarında bin yılın elli yılı eksik (yani 950 yıl) kaldı. Sonunda onlar zulme devam ederken tufan onları yakalayıverdi.” [Ankebut, 14]

⁵¹⁶ James Frazer, el-Foklur, I/ s. 163.

⁵¹⁷ Josephus, Tarihi Josephus, s. 4.

Bu ayette Allah Teâlâ, Nûh'un kendi kavmi arasında geçirdiği süreyi net bir şekilde belirtmektedir. Bu sürede Nûh, onları Allah'a kulluğa, putları terk etmeye çağırmıştır. Hiçbir peygamber, kavmi içinde bu kadar uzun süre kalmamıştır.⁵¹⁸

Bu uzun ömür bilgisi, insanlığın alışık olduğu ömür sürelerinin çok üzerindedir. Bu durum, ilk insanların daha uzun ömürlü olup olmadığı ve zamanla ömürlerin kısalıp kısalmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu kadar uzun süre yaşayan insanların varlığına dair kil tabletlerde arkeolojik bir kayıt var mıdır? İlk bakışta böyle bir şeyin mümkün olmadığı sanılabilir, fakat Sümerli kralların çok uzun ömürler yaşadığını gösteren tabletler bulunmuştur. Nitekim Kur'an'da zikredilen uzun ömür ile Sümerlerin krallarının uzun süre hüküm sürdüğünü gösteren bilgiler arasında bir benzerlik vardır. Arkeolojik çalışmalar sırasında Sümer krallarının saltanat sürelerini kaydeden tabletler keşfedilmiştir. Bu tabletlerde tufandan önce hüküm süren sekiz kralın ismi ve saltanat süreleri yer almakta, bu sürelerin 341.200 ile 456.000 yıl arasında olduğu belirtilmektedir. Bu rakamlar abartılı görünse de muhtemelen onların zaman hesaplama sistemlerinden kaynaklanmaktadır. Bu sayıların nasıl hesaplandığı hâlâ çözülememiştir.⁵¹⁹

Tufandan önce insanlar çoğalmış, refah ve uygarlık izleri ortaya çıkmıştır. Kur'an, kıssanın başında toplumun durumunu bu şekilde tasvir etmektedir. George Zeydan, Babil rahibi ve tarihçisi Berossus'un kitabından yaptığı tercümeğe göre, tufandan önce Mezopotamya'da birçok şehir devleti ortaya çıkmış ve on kralın toplam 432.000 yıl hüküm sürdüğü belirtilmiştir. Büyük ihtimalle bu sayının sıfırlarında hata vardır. Daha akla yatkın olanı, bu sürenin 4320 yıl olmasıdır. Bu durumda her kralın yaklaşık 432 yıl hüküm sürdüğü anlaşılır ki bu, o dönem şartlarında makul bir süredir.⁵²⁰

Babil tufanı ile ilgili bir tablette yer alan metin büyük ölçüde eksiktir. Metnin çoğu silinmiş ya da yok olmuştur. Metnin boşlukları Asur kaynaklarına dayanılarak tamamlanmıştır. Geriye kalan satırlarda belirli zaman dilimleri zikredilmiştir. Dikkat çeken nokta ise bu zaman dilimlerinden birinin “dokuz yüz yıl” olarak belirtilmesidir ki bu da Kur'an'da Nûh'un kavmiyle geçirdiği süreye yakın bir ifadedir. Metinde şöyle yazmaktadır:

“Yüz yıl boyunca “çalıştılar”

“Beş yüz yıl boyunca “çalıştılar”

“Dokuz yüz yıl boyunca “çalıştılar”

⁵¹⁸ Selim Hasan, Mevsuatü Mısıril-kadime, s. 91.

⁵¹⁹ Ahmet Sevis, Hadaretü vadir-rafideyn, s. 18.

⁵²⁰ İbn Kesir, Kısasül-enbiya, s. 107.

“Bin yıl boyunca “çalıştılar.”⁵²¹

Jacobsen, arkeolojik kazılarda bulunan Babil kral listeleriyle ilgilenmiş ve bu listeleri on beş farklı metne ayırmıştır. Bu listelerin, Babil ve Sümer tarihinin kronolojisini belirlemede büyük bir önem taşıdığını vurgulamıştır.⁵²² Arkeolojik kaynaklara göre tufandan önceki kralların isimleri Sümer şehri “Eridu” ile bağlantılıdır. Tufandan önce hüküm süren ilk kralın adı “İlûlem” olup Sami kökenli bir isim taşımaktadır. Aynı durum diğer Sümer şehirleri için de geçerlidir.⁵²³

Sümer kral listesine göre, efsaneye göre ilk kraliçe gökten “Eridu” şehrine inmiş, bu da Eridu’nun insan yerleşimi için bilinen ilk şehir ve Mezopotamya’nın ilk uygarlığı olduğuna işaret etmektedir. Kraliçeden sonra 6400 yıl içinde “Eridu”da yalnızca iki kral hüküm sürmüştür. Sonrasında kraliçe, bilinmeyen bir sebeple “Bad-Tibira” şehrine taşınmıştır. Bu kraliçenin tüm bu süre boyunca hüküm sürüp sürmediği bilinmemektedir.⁵²⁴ Sümer ve Babil metinlerinde, insan ile Tanrı arasındaki ilişkide gök ile yer bağlantısına vurgu yapılmakta, ilahi emirlerin gökten geldiği anlatılmaktadır. Bazı metinlerde kralların atanması anlatılırken bile “krallık gökten indi” gibi ifadeler geçmektedir. Bu tür ifadeler peygamberlerin risalet alması ile ilgili anlam çağrışımları taşımaktadır.⁵²⁵

Tufan öncesinde Mezopotamya halkının yaşadığı ekonomik hayatı ve refah düzeyini ele almadan önce, Allah Teâlâ’nın bu nimetleri hatırlatmak amacıyla Nûh kıssasında zikrettiği üzere, bu çalışma, özellikle tufan öncesi dönemde Mezopotamya halkının dinî hayatını incelemektedir.⁵²⁶

Amaç, Kur’an’da Nûh kıssasında yer alan unsurlar ile Mezopotamya halkının dinî olguları arasında herhangi bir uyumun olup olmadığını ve özellikle tufan öncesi dönemde "Eridu" şehri özelinde ne gibi arkeolojik bulguların bulunduğunu ortaya koymaktır. Arkeolojik bulgulara göre, putperestliğin başlangıcı, ilahların “insanî” şekillerde tasvir edilmesiyle başlamış, taşlardan yapılmış insan biçimli heykellerin üstün güçlere sahip olduğu inancı yaygınlaşmış, bu heykeller mabetlere yerleştirilmiş ve onlara kurbanlar sunulmuştur.⁵²⁷

⁵²¹ Fazıl Hasan Abbas, s. 197.

⁵²² Şemsüddin el-Kilani, Enbiya fil-Irak, s. 82-83.

⁵²³ Rüşdi Bedravi, Kısasül-enbiya, I/ s. 85.

⁵²⁴ Adonuis, Divanül-esatir, s. 232.

⁵²⁵ George, Irakul-kadim, s. 157.

⁵²⁶ Taha Bakır, Mukaddime fi-tarihil-hadarat, I/s. 330.

⁵²⁷ Ahmet Sevis, s. 27.

Bu arkeolojik bulgular tufan öncesi toplulukların dinî hayatını anlatmakla birlikte, dini yönelimin başlangıcının insan ya da insan şeklindeki heykellerin kutsallaştırılması olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Allah Teâlâ'nın bize Nûh kavmiyle ilgili aktardığı şu kıssa ile tamamen örtüşmektedir. Yüce Allah şöyle buyurur: “Dediler ki: Sakın ilahlarınızı bırakmayın; Ved'i, Suva'ı, Yeğus'u, Ye'uk'u ve Nesr'i de bırakmayın.” [Nûh, 23] Taberî, Câmi'u'l-beyân adlı eserinde bu isimlerin, Nûh zamanında yaşamış salih kişilere ait olduğunu, bu kişilerin ölümünün ardından Nûh'un kavminin onların heykellerini dikerek onlara ibadet etmeye başladığını aktarır. Böylece bu isimler, geniş çapta yayılan putların isimleri hâline gelmiştir.⁵²⁸

Nûh (a.s.)'ın yaşadığı topluma dair metinlere dönecek olursak, bu metinlerin nimetlere, tarıma, su ile ziraat arasındaki ilişkiye, bitkilere ve cennetlere vurgu yaptığını görürüz. Bu da Nûh'un yaşadığı dönemin bir tarım çağı olduğunu göstermektedir. Nûh, kavmini Allah'ın nimetlerini hatırlatarak uyarıyordu. Yüce Allah şöyle buyurur: “Böylece dedim ki: Rabbinizden bağışlanma dileyin. Çünkü O, çok bağışlayıcıdır. Üzerinize bol bol yağmur göndersin, sizi mallar ve oğullarla desteklesin, sizin için bahçeler meydana getirsin, sizin için ırmaklar var etsin.” [Nûh, 10–12] Burada zikredilen “mallar”, evcil hayvanlar anlamındadır. Zira o dönemde “mal” kavramı, ziraat, hayvancılık, ırmaklar ve bahçelerle sınırlıydı.⁵²⁹

Babil ve Sümer mitolojisinin tufanın meydana geldiği dönemi anlattığı metinlere baktığımızda, Kur'an'ın bu toplumların sahip olduğu mal varlığıyla ilgili tasvirleri, kil tabletlerde yer alan bilgiler ve arkeolojik kalıntılarla tam bir uyum göstermektedir. Tarım, insan hayatının gelişiminde ve Mezopotamya uygarlığının ilerlemesinde temel unsurdur. Tarım sayesinde insanlar yerleşik hayata geçmiş, hayvanları evcilleştirmiş, şehirler inşa etmiş, çeşitli sanayiler icat etmiş, ürettikleri ürünleri başka ürünlerle takas ederek insanî etkileşimlerini artırmışlardır. Bu durum, “Ur” halkı arasında refah ve lüks bir yaşamın doğmasına yol açmıştır.⁵³⁰ Sümer halkı meyve ve sebze tarımını biliyor, hayvan besliyor ve bazılarını evcilleştiriyordu. Bu durum, bol yağmur ve Dicle-Fırat nehirlerinin varlığı sayesinde gerçekleşmişti. Sümer insanı, günlük yiyecek toplama mücadelesinden kurtularak refah ve gelişime yönelmişti. Hayatlarına çanak çömlek gibi pek çok seramik ürünü dahil etmişlerdi. Bütün bunlar, tufanın yaşandığı dönemin bir refah ve gelişim dönemi olduğunu

⁵²⁸ Taberî, Camiul-beyan, XXIII/s. 540.

⁵²⁹ Taha Bakır, Mukaddime fi-tarihil-hadarat, I/ s. 330.

⁵³⁰ Ali Şehilat vd. Muhtasar tarihul-Irak, I/ s. 230.

göstermektedir. Nûh'un, kavmini bu nimetlerle uyararak bu nimetlerin kaynağına itaate çağırması, bu nimetleri veren Allah'a şükretmelerini istemesi anlamına gelmektedir.⁵³¹ Nûh kıssasında yer alan ayetlere bakıldığında, o dönemdeki toplumun refah ve lüks içerisinde yaşadığı, ancak bu hayatın onları maneviyattan uzaklaştırdığı anlaşılmaktadır. Putperestlik, heva-heves peşinde koşma ve mala tapınma yaygın hâle gelmişti. Bu durumu Kur'an şöyle ifade etmektedir: "Nûh dedi ki: Rabbim! Doğrusu onlar bana isyan ettiler, malları ve evlatları kendisine ancak zarar getiren kimselere uydular." [Nûh, 21] Arkeolojik bulgular da "Ur" şehrinin refah ve zenginlik içinde olduğunu göstermektedir. Bu refah dönemi M.Ö. 3500 yılından başlayarak M.Ö. 700 yılına kadar devam etmiş, şehir geniş bir bölgeye hâkim olmuş, büyük mabetler ve surlar inşa edilmiştir.⁵³²

Allah Teâlâ, Nûh'u kavmini putlara ve heykellere tapmaktan alıkoymak için peygamber olarak göndermiştir. Bu kişiler başlangıçta salih insanlardı. Öldüklerinde, toplum onları yâd etmek amacıyla heykellerini dikmiş, zamanla bu heykeller ilahlaştırılmış ve tapılmaya başlanmıştır.⁵³³ Arkeolojik araştırmalar, tufandan önce putperestliğin yayıldığı ortamın "Ur" şehri olduğunu göstermiştir. Kur'an'da zikredilen put isimleri, gerçekten de o dönemde var olmuştur. Bazı kaynaklarda Kur'an'da geçen "Ved" isminin, Mezopotamya'daki "Adad" putu ile aynı olduğu aktarılmıştır. "Ugarit" kazılarında bulunan ve "Müt" ya da "Meded-İl" olarak bilinen put da buna örnektir. Bazıları ilah, bazıları da şahıs isimleriyle anılmaktaydı.⁵³⁴ Çalışmalar, Mezopotamya halkının eski inançlarında "teşbih" (Anthropomorphism) ilkesini benimsediklerini, yani tanrıların insan gibi tasvir edildiğini ve onların hem fiziksel hem de ruhsal özelliklerinin insana benzetildiğini ortaya koymuştur.⁵³⁵ "Adad" (Ved) ismi Hammurabi sütununda ve onun kanunlarında da geçmektedir. Bu ilahın görevleri arasında "bereketin efendisi", yani bol yağmurun tanrısı olmak yer almaktadır. Tarlanın sel altında kalması, Adad'ın bir eylemi olarak yorumlanmıştır. Adad, gökten ve yerden gelen taşkınların hâkimi olarak kabul edilmekteydi ve Asur tanrıları arasında en büyüklerden biri sayılmaktaydı.⁵³⁶ Arkeolojik bulgulara geçen "Adad" ile Kur'an'da geçen "Ved" arasında bir ilişki söz konusudur. Bu isim, Nûh'un kavmi tarafından ibadet edilen bir tanrının adı olup,

⁵³¹ Taberi, Camiul-beyan, XXIII/ s. 540.

⁵³² William J. Durant, Kıssatül-hadara, II/ s. 21.

⁵³³ Samuel Noah Kramer, Sümeriyyun, Daru Ğarib.

⁵³⁴ Ğalin Danyal, Hadaratül-ula, s. 83.

⁵³⁵ William J. Durant, Kıssatül-hadara, II/ s. 97.

⁵³⁶ İbn Kesir, Kıssatül-enbiya, s. 81-91.

aslında salih bir kişinin anısını yaşatma amacıyla başlamış, zamanla tanrılaştırılmış ve yardım umulan bir varlığa dönüştürülmüştür. Ayrıca bu figürün sel ile ilişkilendirilmesi, onun tufanla ilgili döneme ait olabileceğini düşündürmektedir.

4.3.3. Özel Arkeolojik Kalıntılar

Çalışmanın önceki kısımlarında, Kur'an-ı Kerim'de Nûh kıssasıyla örtüşen arkeolojik veriler ele alınmıştır. Bu veriler, Kur'an'da geçen tasvirlerle tamamen uyumlu olmakla birlikte, bunların kesin olarak doğruluğu iddia edilmemektedir. Bunun sebebi, Kur'an'daki anlatımla çelişmeleri değil, bilakis Kur'an'daki tasvirlerle çevre ve yer bağlamında örtüşmelerine rağmen, söz konusu verilerin çeşitli varsayımlara dayalı olmasıdır. Özel arkeolojik delilden kasıt, Kur'an'da yer alan yazılı metinlerin, Mezopotamya halkının ilk medeniyet dönemlerinde özellikle Irak'ın güneyinde yer alan **Babil** şehrinde kayıt altına aldığı yazıtlarla örtüşmesidir.⁵³⁷ Arkeologlar, tufandan sonra Nûh'un (a.s) ilk yerleştiği yerin bu bölge olduğunu tahmin etmektedir. Bu şehir, insanlık tarihine tanıklık etmiş olayların kayıt altına alındığı bir uygarlık merkezi hâline gelmiştir. Kur'anî anlatımda ilk insan topluluğuna değinilmekte ve bu topluluğun sayıca az olduğu, buna rağmen çoğunun fitratından saptığı, puta tapıcılık ve sapkınlığa yöneldiği belirtilmektedir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, onları uyarmak ve tövbeye çağırmak için bir peygamber göndermiş; ancak her nesil, kendisinden önceki nesilden daha azgın olmuş, sonunda Allah Teâlâ onları tufanla yeryüzünden silmiştir. Bu olay, Kur'an'da tafsilatlı şekilde aktarılmış, aynı zamanda zanaatkârlar tarafından yazıtlar ve kabartmalarla kayda geçirilmiş ve böylece elimizde Kur'an'daki anlatımla neredeyse birebir örtüşen belgeler oluşmuştur. Kur'an'daki kıssaya göre tufanın sebebi; insanların isyanı, Allah'a itaat etmemeleri, zulüm işlemeleri, sapkınlıkta birleşmeleri, Allah'tan başkasına kulluk etmeleri ve peygamberleri yalanlamalarıdır. Nûh (a.s) bu kavimden büyük eziyet, alay ve inat görmüş; her nesil, bir öncekinden daha sapkın olmuş ve sonunda Allah Teâlâ onları cezalandırmıştır. Babil ve Asur anlatılarının tümü, tufanın merkezinde tek bir kişinin bulunduğu ve olayın insanların günahları sebebiyle tanrıların cezası olarak meydana geldiği konusunda hemfikirdir. Tufanın meydana geleceği önceden haber verilmiş, olayın Irak'ın güneyinde, yani Babil ve Sümer uygarlıklarının merkezinde gerçekleştiği belirtilmiştir. Diğer bölgelere ait tufan rivayetlerinin kanıtları ise oldukça zayıftır. Kazı ekiplerinin bulduğu çamur tortuları, MÖ 4. binyıldaki krallık dönemlerine aittir.

⁵³⁷ William J. Durant, Kısasül-hadara, II/97.

Tufanı konu alan “Atrahasis Destanı”nda, tanrının insan nüfusunu azaltmak için tufan gönderdiği anlatılır. Bu da Kur’an’da tufandan kurtulan iman eden toplulukla örtüşmektedir.⁵³⁸

Sümer-Babil tabletlerinde yer alan anlatımda tanrı “Absu”, insanları yok etme kararı alır ve bu fikrini bakanı Mumu ve eşi Tiyama ile paylaşır. Tiamat bu karara karşı çıkar:

“Bizim kendi ellerimizle yarattığımız şeyi neden yok edelim?

Evet, davranışları gerçekten rahatsız edici ama bunu doğal bir şey olarak kabul etmeliyiz.”

Ancak bakanı Mumu şöyle karşılık verir:

“Evet babam, onların düzensiz davranışlarını yok et.

Böylece gündüzleri huzur bulur, geceleri rahat uyursun.”⁵³⁹

Bu anlatımlar, tufanın ilk sebebinin tanrıların insanlara duyduğu öfke ve isyan karşısında verdikleri karar olduğunu gösterir. Tanrı diye anılanların, Nûh’un çevresindeki salih kullar olması muhtemeldir. Zira bu salihler zamanla ilahlaştırılmış ve onlara ibadet edilmiştir. Bunun yanında Sümer tabletlerinde de benzer bir tufan anlatısı yer alır. Anlatımın bazı isimleri farklı olmakla birlikte genel tema benzerdir. Bu anlatıya göre tanrılar insanları yok etmeye karar verir; ancak bazı tanrılar, insanlara karşı merhametli davranarak salih bir adamın kurtulmasını sağlar. Bu kişi Sümer kaynaklarında Ziusudra, Babil versiyonlarında ise Utnapiştim (Atrahasis) olarak geçer. Sümer anlatısı yalnızca bir kil tablette yer almakta ve bu tablet Nippur harabelerinde bulunmuştur.⁵⁴⁰ Kur’an’daki kıssaya göre ise tufan, Allah’ın azabı ve yeryüzünü kâfirlerden temizlemesidir.

İnsanların azgınlığı arttığında, Allah Nûh’a gemi yapmasını emretmiş, Nûh ve yanındakiler gemiyi inşa etmeye başlamıştır. “Gemi yapıyordu. Kavminden bir grup yanından geçtikçe onunla alay ediyordu. Nûh dedi ki: ‘Eğer bizimle alay ediyorsanız, biz de sizinle alay ederiz, tıpkı sizin yaptığınız gibi.’” [Hûd, 38] “Gemi yap; gözetimimiz altında ve vahyimize uygun olarak. Zalimler hakkında bana bir şey söyleme, çünkü onlar suda boğulacaklardır.” [Hûd, 37]

⁵³⁸ Âmir Süleyman, s. 116.

⁵³⁹ fadil eabdulwahid ,aaltuwfan fi almarajie almismariati, 34-51.

⁵⁴⁰ Harry Suggs, Azametü Asur, s. 390.

Kur'an'da geminin dolu olduğu, yani Nûh ile birlikte bazı iman edenlerin ve hayvan türlerinin de gemide bulunduğu belirtilir. Bu da geminin belli bir kapasitede inşa edildiğini gösterir.⁵⁴¹

Arkeolojik kaynaklara göre, o dönemde Babil halkının alışık olmadığı büyüklükte bir gemi yapılmıştır. “Ur” bölgesinde böyle ağaçlar olmadığından gemi malzemeleri Lübnan ve Anadolu’dan getirilmiştir.⁵⁴² Sümerliler gemi yapımında ustaydı. Fırat Nehri ve sulama kanallarında yapılan seferler, kuzeydeki Sami halklarla ticareti ve iletişimi sağlamıştır.⁵⁴³

Bir tablette, tanrıların gemi yapımını buyurduğu ve bu kararla birlikte tufan azabının yaklaştığı anlatılır. Tanrıça İnanna, bu karara üzülür.

Ve tufan, yedi gün yedi gece boyunca
sürükledi ülkeyi uçsuz bucaksız dalgalarla.
Azgın fırtınalar, dev gemiyi savurdu
Suların egemenliğinde, dünyanın ortasında

Sonra güneş doğdu
Aydınlandı yerle gök
Ziyu Sudra açtı gemide bir gedik,
Girdi içeriye güneşin ilk ışıkları,
Işıldadı gemi bir umut gibi yeniden.⁵⁴⁴

Babil anlatımıyla Kur'an'daki kıssa arasında önemli paralellikler yer alır: geminin başında tek bir kişi vardır, gemide salih insanlar ve hayvanlar yer alır.⁵⁴⁵ Kur'an'da tufanın başlangıcı şöyle anlatılır: “Gök kapılarını şiddetli akan suyla açtık. Yeri de kaynaklar hâlinde fişkırttık. Sular, belirlenmiş bir emir gereği birleşti.” [Kamer, 11–12] “Şüphesiz ki bunda bir ibret vardır. Onların çoğu iman etmiyordu. Ve şüphesiz Rabbin, elbette üstün ve çok merhametlidir.” [Şuarâ, 8–9] Tabletlerde, tufana sebep olan yağmurların şehirleri ve evleri yıktığı belirtilir. Bu, mevsimsel bir yağış değil, yıkıcı bir felakettir. Ziusudra şöyle uyarılır:

⁵⁴¹ Abdullah b. Selame Adkâvi, Mevsuatül-esma, I/71.

⁵⁴² Stefan Daly, Esatir, s. 25.

⁵⁴³ Fazıl Abdülvahit Ali, et-Tufan, s. 34-51.

⁵⁴⁴ Maiddi el-Hüseyni, Esatürül-âlem, s. 130-133.

⁵⁴⁵ Şa'ravi, Kısas, s. 30-36.

“Duvarda sol tarafta duran Ziusudra’ya dediler:
Sana konuşmak istiyorum, sözümü iyi dinle.
Söylediklerimi kavra ve uyarımı anla.
Tufan gelecek, şehirleri ve evleri süpürecek.
İnsan neslinin yok edilmesi tanrılar meclisinin kararıdır.
Bu karar Anu, Enlil ve Ninhursag tarafından verilmiştir.
Bütün rüzgarlar ve fırtınalar birleşerek tufanı getirdi.”⁵⁴⁶

Kur’an’daki anlatımla Babil metinleri arasındaki benzerlik, tufanı yöneten kişinin salih bir insan oluşuna kadar uzanır. Ziusudra sakallı bir adam olarak tasvir edilir. Kur’an’da tufan sonrası gemiden iniş anı şöyle anlatılır: “Ey Nûh! Bizden bir selamet ve beraberindekilerden bazı ümmetlere bereketlerle yere in.” [Hûd, 48] İbn Kesîr’in bu ayetin tefsirinde aktardığına göre Allah Nûh’a, kendisiyle beraber olanları ve hayvanları gemiden çıkarmasını buyurmuş, Nûh da Allah’a bir kurban sunmuştur.⁵⁴⁷

Tabletlerde Ziusudra’nın gemiden indikten sonra tanrılara kurban sunduğu yazılıdır:

“Ziusudra, tanrı Utu’nun önünde yere kapandı.
Çok sayıda sığır ve koyunu kurban olarak sundu.
Gök ve yer adına dua etti.
Anu ve Enlil’in önünde secdeye vardı.
Onlar da ona ölümsüzlük bahşetti.
Ziusudra, insan soyunu yok olmaktan kurtardı.”

Son olarak, tufan sonrası Ziusudra’nın ölümsüzlüğe ulaştığı ve “Dilmun”⁵⁴⁸ diyarına yerleştirildiği anlatılır. Bu anlatım, Nûh’un uzun ömrüne bir gönderme olabilir. Sonuç olarak, Sümer ve Babil tabletlerinde yer alan tufan anlatıları, Tevrat ve Kur’an’daki Nûh kıssasıyla büyük benzerlikler taşımakta; hatta birçok noktada birebir örtüşmektedir. Farklılıklar ise, çok tanrıcılık gibi bazı inançsal ayrıntılarda ortaya çıkmaktadır.⁵⁴⁹ Tufanın sona ermesiyle ilgili Sümer anlatılarında geçen bir metin, gemiyi yöneten salih adam Ziusudra’nın tanrılar tarafından ölümsüz kılındığını bildirir. Ziusudra, yanında bulunan insanlığı korumuş ve

⁵⁴⁶ el-Hüseyni, Esatir, s. 133.

⁵⁴⁷ Ahmet Zuayter, Hikâyetül-kevn, 317.

⁵⁴⁸ Ahmet Sevis, II/18.

⁵⁴⁹ el-Hüseyni, Esatir, 130-133.

tufandan sağ çıkan kişi olarak tasvir edilir. Ancak metnin tam anlamıyla uzun yaşam mı, yoksa farklı bir ölümsüzlük türü mü kastettiği net değildir; bu durum, Kur'an'daki Nuh Peygamber'in uzun ömrüyle ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte, büyük tufan hikâyesini anlatan kil tabletin keşfi, arkeologların tesadüfen ulaştığı bir şey değildir. Bu hikâyeye, tarih boyunca yalnızca iki kaynakta yer almaktaydı: Tevrat ve Kur'an-ı Kerim. Tevrat, "Ur" şehrini bu büyük olayın merkezi olarak gösterdiği için, arkeolojik keşiflerin ilk dönemlerinde bu olayın izini sürmek isteyen bilim insanları Ur'da kazılar yapmaya yönelmişlerdir. Bir dönem bazı araştırmacılarca efsane olarak değerlendirilen bu olayın gerçekliği, Babil ve Sümer dönemi arkeolojik buluntularıyla doğrulanmaya başlamıştır. Bu kalıntılar, Tevrat ve Kur'an'daki tufan anlatılarıyla, Babil ve Sümer metinleri arasında önemli ve şaşırtıcı benzerlikler ortaya koymaktadır. Aralarındaki farklılıklar ise bazı tanrı isimlerinin ve detayların eklenmesinden ibarettir.⁵⁵⁰

4.3.4. Hz. İbrahim Peygamberin Davetinin Arkeolojik Kalıntılarla Belgelendirilmesi

Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim (a.s.) hakkında yer alan bilgileri incelemeyi önce, onun tarihî varlığını kanıtlamak amacıyla eski tarihî kaynaklardan kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Bu, bazı şüphecilerin iddia ettiği gibi Hz. İbrahim'in efsanevi bir karakter olmadığı, gerçek bir kişi olduğuna dair bir temeldir. Hz. İbrahim, Allah tarafından gönderilen üç semavi din için özel bir konuma sahiptir: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam. Yahudilik ve Hristiyanlık, onu ataları olarak kabul etmekte, onu dinlerinin temel figürlerinden biri saymaktadır. Allah Teâlâ bu durumu şöyle bildirir: İbrahim ne Yahudi idi ne de Hristiyan; o, Hanif (doğru yolu bulan) ve Müslümandı; müşriklerden de değildi. [Âl-i İmrân, 67] Buradaki asıl bağ, Hz. İbrahim'in tevhid davetine (Allah'ın birliğine) bağlılıkla kurulur ki, bu bağlılık Yahudilik ve Hristiyanlıkta tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. İslam ise tevhid inancını sahih şekilde korumuştur. Ayrıca Hz. Peygamberimizin soyunun Hz. İsmail (a.s.) üzerinden Hz. İbrahim'e dayandığı belirtilerek hem soy hem de inanç bağlamında bu bağlantı güçlendirilir.

Tevrat, Hz. İbrahim ve kavmi hakkında Kur'an'dan daha detaylı bazı bilgiler verir; bazı olayların detayları genişletilmiş ve Hz. İbrahim'in doğduğu, yaşadığı ve göç ettiği şehirler zikredilmiştir. Ancak bu bilgiler Kur'an ile çelişmemektedir. Kur'an'ın verdiği temel bilgiler ve işaretler ışığında bu olayların Mezopotamya bölgesinde, özellikle Babil İmparatorluğu döneminde geçtiği genel kabul görmektedir. Babil İmparatorluğu'nun sınırları oldukça geniş

⁵⁵⁰ James Frazer, el-Folklor, 165.

olmakla birlikte merkezi Mezopotamya'nın güneyindeydi. Bu bağlamda tarihî kaynaklar, Hz. İbrahim'in varlığına ilişkin arkeolojik delillere dair araştırmalar yapılmaktadır. Kur'an'da Hz. İbrahim'in soy ağacı tam olarak verilmemiştir; sadece kendisinin ve babasının isimleri zikredilir. Babasının ismi Kur'an'da "Âzer" olarak geçerken, Tevrat'ta "Tarah" adı kullanılır. Tarihçiler bu farklılık için çeşitli yorumlar yapmıştır; bazıları iki ismin aynı kişiye ait olduğunu, bazıları "Âzer" isminin aslında put adını ifade ettiğini savunmuştur.⁵⁵¹

İbn Cevzî'nin "el-Muntaẓam fî Târîhil-Umem vel-Mülûk" adlı eserinde, Tevrat kaynaklarından aktardığı Hz. İbrahim'in soy ağacı şöyledir: "İbrahim bin Tarah bin Nahur bin Sarug bin Arfag bin Falak bin Eber bin Şelah bin Kenan bin Arfeksad bin Sam bin Nuh."⁵⁵²

Hz. İbrahim'in doğum yeri konusunda alimler farklı görüşler belirtmiştir: Bazıları onu Arabistan'daki Ahvaz bölgesinde Susa'da doğmuş kabul eder, bazıları Babil'de, bazıları da Kutha veya Harran'da doğduğunu söyler. Ancak genel görüş, doğum yerinin Babil olduğu ve bu dönemin Babil kralı Nemrud zamanına rastladığıdır.⁵⁵³

Dini tarihî kaynaklarda Hz. İbrahim'in hayatına genişçe yer verilmiştir. Tevrat'ta anlatılanlar, Kur'an'da geçenlerden çok farklı değildir; bazı detaylarda küçük farklılıklar görülür. Kısaca Hz. İbrahim'den söz edecek olursak, Tevrat'ta adı "Abram" ve "İbrahim" olarak geçer. "Abram" isminin anlamı "yüksek baba" veya "saygın baba" iken, "İbrahim" ismi "rahimler babası" yani "halkın babası" anlamındadır.⁵⁵⁴

Yahudi kaynaklarında ise, özellikle Tevrat, Hz. İbrahim'in soyunu ayrıntılı şekilde anlatır. Örneğin Yaratılış Kitabı, onun doğumundan başlayarak Mısır'a göçüne, oradan Kenan topraklarına dönüşüne kadar olan süreçten bahseder. Tevrat'a göre Hz. İbrahim, "Keldani Ur" (Ur Kasdim) şehrinde doğmuş, bu şehir eski dünyanın en büyük uygarlık merkezlerinden biri olmuştur. Arkeolojik kazılar da o dönemde burada gelişmiş bir medeniyetin varlığını ortaya koymuştur. Biz ise bu çalışmada Hz. İbrahim'in Mezopotamya'daki doğum ve yaşam dönemine ilişkin bilgileri temel alacağız.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Şa'ravi, Kısas, s. 30-36.

⁵⁵² el-Hüseyni, Esatir, s. 130-133.

⁵⁵³ İbn Kesir, Kısas, s. 114.

⁵⁵⁴ Heyet, Kitabül-kitabil-mukaddes, s. 9.

⁵⁵⁵ Abdülvehhab Keydar, Tufanü Nuh, 2017/8, s. 13.

Hız. İbrahim'in adı Manda dini (Sabiler) kaynaklarında da geçer. Bu dini toplulukta, bazı önemli rahipler arasında yer aldığı rivayet edilir. Ancak bir hastalık nedeniyle sünnet olmak zorunda kalması sonucu bu rahiplik unvanını kaybettiği söylenir. Sabiler, Harran'da yaşayan yıldız ve gezegen tapıcılarıydı. Hız. İbrahim'in, yıldızlara tapmayı reddettiği ve bir süre Harran'da kaldığı kaynaklarda belirtilir. Manda Sabiliği'nin Sümer diniyle bağlantılı olduğu, araştırmacı Huzail el-Macdi tarafından da ifade edilmiştir.⁵⁵⁶

Kur'an ve Tevrat'taki anlatımlar, Hız. İbrahim'in eşiyle birlikte Mısır'a göç etmesi konusunda aynıdır. Fakat tarihî kaynaklarda bu ziyaretle ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Mısır ziyaretini araştırmak için Hız. İbrahim'e veya genel olarak peygamberlere ait bazı özel nitelikler incelenebilir. Bu bağlamda tarihçi Herodot'un anlattığı ve Firavun'a yakın bir büyücü olan "Tita" isimli kişinin, bir kuşu kesip tekrar başını takarak canlandırdığı hikâye önemlidir. Bu olay açıkça Hız. İbrahim'le ilişkilendirilmemiş olsa da benzer bir olay başka kaynaklarda geçmemektedir.⁵⁵⁷

Dini olmayan tarihî kaynaklar ise Hız. İbrahim'e farklı bir perspektiften yaklaşır. Hristiyanlığın ilk yüzyıllarına ait bu kaynaklarda Yahudi tarihçi Yosefus'un aktardığına göre, tufandan sonraki onuncu nesilden dürüst ve ruhani konularda bilgili bir adam olarak tanımlanır.⁵⁵⁸ Ayrıca, Herodot'un çağdaşı ve arkadaşı olan Yunan tarihçi Nikolaus Damascus (Nikaolos Dimaskenos), eserinde "Abramis" (İbrahim) adlı kişinin Babil'den gelip Şam'da yönetici olduğunu ve sonra Kenan'a göç ettiğini belirtir.⁵⁵⁹

Yosefus'un tarihinde yer alan ve daha eski tarihçilerin aktardığı bu bilgiler kesin olmasa da Hız. İbrahim'in antik tarihçiler arasında bilinen ve saygı gören bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.⁵⁶⁰ Hız. İbrahim'in (a.s.) davetinin gerçekleştiği coğrafya, Mezopotamya içerisinde birbirinden farklı iki ortamdan oluşuyordu. Birinci ortam, putlara tapmanın yaygın olduğu bir çevreydi; bu putlar hem tapınaklarda hem de halkın evlerinde ibadet görüyordu. İşte Hız. İbrahim bu ortamda yetişmiştir. İkinci ortam ise daha çok ruhani yönelimliydi; burada ise Güneş, Ay ve Venüs gibi gezegenlere tapılır, bu gök cisimleri tanrı olarak kabul edilirdi. Her iki ortamda da Hız. İbrahim'in davet ve tartışmalarda önemli bir rolü olmuştur.

⁵⁵⁶ Taberi, Camiul-beyan, IX/ s. 344.

⁵⁵⁷ İbnül-Cevzi, el-Muntazam, I/ s. 285.

⁵⁵⁸ İbnül-esir, el-Kâmil, I/ s. 86.

⁵⁵⁹ Heyet, Kamus, s. 9.

⁵⁶⁰ Tefsirüt-tatbiki, s. 32.

Ancak Kur'an-ı Kerim'in anlatımı doğrultusunda putperest çevrenin (putların olduğu ortamın) gök cisimlerine tapan çevreden daha sert ve aşırı olduğu görülür; bu husus ilerleyen bölümlerde detaylandırılacaktır.⁵⁶¹

Hiz. İbrahim (a.s.)'ın tarihi kişiliğine kısa bir giriş yaptıktan sonra, Kur'an'da geçen rivayetlere ve bunlarla örtüşen arkeolojik buluntulara odaklanacağız. Kur'an, Hiz. İbrahim'in yaşadığı çevreyi açıklamış; burada şehirlerin coğrafi ve siyasi detaylarına girmeden, Babil hâkimiyeti altındaki geniş coğrafyaya yoğunlaşacağız. Tarihçiler, arkeolojik keşiflere dayanarak bu bölgeyi Hiz. İbrahim'in yaşam ve faaliyetlerinin geçtiği alan olarak kabul etmektedir. Kur'an'daki anlatımla arkeolojik kanıtlar arasında benzerlikler bulunduğundan, bu çalışmada kanıtları iki başlık altında inceleyeceğiz: Birincisi genel arkeolojik kanıtlar, ikincisi ise özel arkeolojik kanıtlardır. Daha önce bu ayrımı açıklamıştık.

4.3.5. Genel Arkeolojik Kanıtlar

Bu bölümde, Kur'an'daki hikâyeyle arkeolojik ve tarihî veriler arasındaki paralellikler araştırılacaktır. Bu paralelliklerin ortaya konması, özel kanıtların doğruluğunun değerlendirilmesine önemli katkı sağlar.

Tarihî dönemler, bilim insanları tarafından ikiye ayrılır: Yazı öncesi dönem ve yazılı tarih dönemi. Hiz. İbrahim'in hangi dönemde yaşadığı, Kur'an'daki bilgiler ışığında ele alınmalıdır. Kur'an, Hiz. İbrahim'e (a.s.) inen "suhuf"tan (yazılı kutsal kitaplar) bahsetmektedir. Bu "suhuf"lar peygamberlere indirilen, inanç ve hukuki esasları içeren metinlerdir. Kitapların indirilmiş olması, insanların yazı ve okuma alışkanlığına sahip olduğunu gösterir. Allah'ın şu ifadeleri bu durumu destekler: 16. Hayatı dünyayı tercih ediyorsunuz. 17. Oysa ahiret daha hayırlı ve daha kalıcıdır. 18. Bu, eski suhurlarda vardır, 19. İbrahim ve Musa'nın suhufunda... (el-A'lâ, 16-19) Bu da Hiz. İbrahim'in yazılı tarih döneminde yaşadığını göstermektedir. Kur'an, Hiz. İbrahim'in suhufunu Musa'nın kilerle ilişkilendirerek, peygamberlik tarihini üç aşamalı bir süreç olarak sunar: İlk aşama İbrahim ve Musa, ikinci aşama İsa ve İncil, üçüncü aşama ise Hiz. Muhammed ve Kur'an'dır.⁵⁶² Tarihî belgeler, yazının ilk kez Sümerler tarafından Mezopotamya'da özellikle Eski Dönem olarak adlandırılan Üçüncü Uruk Dönemi'nde (M.Ö. 2600-2370) ortaya çıktığını bildirir. Bu döneme ait yazıtlar, özellikle Lecş

⁵⁶¹ Hayun Rüşdi, Edyan ve mezahibül-Irak, s. 35.

⁵⁶² İbrahim Esat Muhammed, Kısas ve esatir, s. 8.

ve kısmen Ur ile Nippur şehirlerinde bulunmuştur. Bu tarihî-arkeolojik veriler, Hz. İbrahim'in yaşadığı dönemle ilgili önemli ipuçları sunmaktadır.⁵⁶³

Will Durant, “Medeniyetin Öyküsü” adlı eserinde Ur şehrinin M.Ö. 3500 yıllarında en parlak dönemini yaşadığını belirtir. Şehir büyük bir refah içindeydi ve bu refah, mezarlıklarından çıkarılan buluntularla da desteklenmektedir. Ur, zamanla genişleyerek Asya'daki birçok ülkeyi hâkimiyeti altına almış; kralı Anğur'un liderliğinde Fırat Nehri üzerinden büyük bir ticaret gelişimi yaşanmıştır. Bu ekonomik refah ile birlikte, şehirde tapınaklar ve anıt yapılar inşa edilmiştir.⁵⁶⁴

Hz. İbrahim (a.s.) ise kavmini putlara tapmaktan vazgeçirmede büyük bir gayret göstermiştir. Onlara, taptıkları taşların ne zarar verebildiğini ne de fayda sağladığını açıklamış, bu putların anlamsızlığını göstermek için ilginç bir yöntem denemiştir: Tüm putları kırmış, sadece büyük bir putu bırakmış ve baltayı onun boynuna yerleştirmiştir. Bu davranış, söz konusu eylemin kendisine ait olduğunu gösteren sembolik bir harekettir. Halk geri döndüğünde, putlarının zarar gördüğünü anlayınca, bunu kimin yaptığını araştırmış ve genç bir adam olan İbrahim'in sorumlu olduğunu öğrenmişlerdir. Onu sorguya çekmişlerdir; Hz. İbrahim ise Allah'ın kendisine ilham ettiği şekilde cevap vermiştir: “Hayır, bu işi yapan onların en büyüğüdür. Onlara sor; eğer konuşabiliyorlarsa!” (Enbiyâ, 63) Putlar konuşamadıkları için halk cevap verememiştir. İbn Kesir'e göre halk, putlara iyi bakmadıkları için İbrahim'i azarlamış ve onun güçlü argümanları karşısında başlarını önlerine eğmişlerdir.⁵⁶⁵ Daha sonra onları cezalandırmak amacıyla özel bir yer toplanmıştır. Allah şöyle buyurur: “Yazık size ve Allah'tan başka taptıklarınıza; aklınız yok mu?” (Enbiyâ, 67) Bu ayetler, Hz. İbrahim'in kavmindeki psikolojik ve inançsal etkisini; onların mantıksal ve akli tartışmalarda ne kadar aciz kaldığını gösterir. Korktukları için, halk arasında Hz. İbrahim'in görüşlerine inananları yıldırma amacıyla en ağır cezaları uygulamaya koymuşlardır.⁵⁶⁶

Peki, Babil kanunlarında böyle cezaların varlığına dair bir işaret bulunmakta mıdır? İlginçtir ki, Hammurabi Kanunları'nda benzer cezalar mevcuttur. Örneğin, 110. madde, bir rahibenin içki içmek için bara girmesi halinde yakılmasını öngörmektedir. Hammurabi Kanunları'nda sıkça tekrarlanan yakma cezası, toplumun bu ceza türünü kabul ettiğini ve genel geçer bir

⁵⁶³ Abbas Mahmut Akkad, İbrahim, s. 93.

⁵⁶⁴ M. Mihran Beyyumi, s. 134.

⁵⁶⁵ Ra'd Şemsüddin el-Kilani, el-Enbiya, s. 256.

⁵⁶⁶ Ra'd Şemsüddin el-Kilani, el-Enbiya, s. 256.

yaptırım olarak uygulandığını göstermektedir. Bu tür cezalar, toplumun onaylamadığı davranışları gerçekleştirenlere karşı hem bir uyarı hem de sosyal-dini düzenin korunması amacı taşımaktadır.⁵⁶⁷ Putların yakılması ifadesi, onların Hz. İbrahim hakkında başka bir ceza düşünmediklerini, en ağır cezanın sadece yakma olduğunu gösterir. Çünkü Hz. İbrahim'in yaptığı eylem, onların gözünde en korkunç suçtu ve bu nedenle yakma cezası, bu fiile uygun en ağır ceza olarak görüldü. Bu yüzden "Onu yakın, tanrılarınızı da destekleyin" demişlerdir. Ayrıca bu cezayı bilinçli olarak uygulamışlardır ki, insanları böyle düşüncelerden caydırsınlar.⁵⁶⁸

4.3.6. Özel Arkeolojik Deliller

Bu bölümde çalışma, Hz. İbrahim'in kavmiyle yaşadığı olayları, dönemin arkeolojik kalıntıları ile karşılaştırarak inceler. Özellikle Hz. İbrahim'in putları kırması, gök cisimlerine ve yıldızlara tapmayı reddetmesi gibi konular üzerinde durulacaktır. Arkeologlar arasında putların varlığı ve yaygınlığı konusunda görüş birliği vardır. Aynı şekilde Babillilerin gök cisimlerine ve gezegenlere taptıkları da kesin olarak bilinmektedir. Elimizde, Hz. İbrahim'in yaşadığı dönemle paralellik gösteren, bu olayları doğrulayan yeterli arkeolojik malzeme bulunmaktadır. Bunları ayrıntılı şekilde açıklayacağız. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in kavmini putlara tapmaktan vazgeçirmeye çalıştığını bildirir. Bu davanın ilk muhatabı ise babasıdır: "Ve İbrahim babası Azer'e dedi ki: 'Putları mı tanrılar ediniyorsun? Şüphesiz ki ben seni ve kavmini apaçık bir sapıklık içinde görüyorum.'" (En'âm, 74) Aynı şekilde: "Babasına ve kavmine dedi ki: 'Siz bağlandığınız, tapındığınız bu putlar nedir?' Dediler ki: 'Babasından kalma tanrılarımızdır.'" (Enbiyâ, 52-53) Hz. İbrahim'in babası Azer, put yapıcılığıyla uğraşan biriydi ve onları satardı. Ona, "Git sat!" derdi. Ancak Hz. İbrahim, "Kim zararı dokunup fayda sağlamayan şeyi satın alır?" diyerek bu inanca alaycı bir tavır takındı. Kavim arasında Hz. İbrahim'in putlara yönelik küçümsemesi yayıldı. Bunun üzerine kavmi, Hz. İbrahim'i engellemek amacıyla bir şenlik günü dışarı çıktılar. Hz. İbrahim ise, "Hasta gibiyim" diyerek oradan ayrıldı. Onlar gittikten sonra, Allah şöyle buyurdu: "Andolsun ki, onlar sırtlarını dönünce, putlarınızı yok edeceğim." (Enbiyâ, 57) Bazıları bunu duydu. Hz. İbrahim daha sonra putların bulunduğu tapınağa girdi. Putlar önünde bırakılan yiyecekleri görünce alaycı bir şekilde, "Yemiyor musunuz?" dedi. Kimse cevap vermeyince,

⁵⁶⁷ Kilani, s. 245.

⁵⁶⁸ Ahmet Sevis, Hadara, s. 153.

“Neden konuşmuyorsunuz?” diye sordu. Sonra baltayla putları kırdı; sadece en büyük putu bırakıp baltayı onun boynuna asarak çıktı.⁵⁶⁹

Hız. İbrahim’in köyündeki sakin zamanı değerlendirmesi ve tapınağa girip baltayla putları kırması, orada kimsenin -ne rahiplerin ne de halkın- olmadığını açıkça gösterir. Çünkü böyle bir işi yapmak ciddi bir zaman alır. Kur’an-ı Kerim’de Hız. İbrahim işini tamamlayıp tapınaktan ayrıldığında kimsenin onu yakalayamadığı anlatılır.

Babil’de her yıl Nisan ayında şehrin dışındaki geniş meydanlarda yapılan bir dini bayram vardı. Bu bayramda kral ve siyasi, askeri yetkililer biatlarını yenilerlerdi. Bu durum, şehrin büyük oranda boş olduğu dönemlerle Hız. İbrahim’in tapınağa girmesi ve putları kırması olayının örtüştüğünü destekler. Ayrıca peygamberlerin, bulundukları toplumun ibadet biçimlerine katılmadıkları, biat etseler bile onlarla birlikte tapınmadıkları bilinmektedir.⁵⁷⁰

Arkeolojik kaynaklar, en popüler etkinliklerin arasında Gılgamış’ın simgeleri, “Atana”nın uçuşu, Marduk’un mucizeleri, cehenneme düşüş ve tanrıça Aştar’ın kurtarılması gibi olayların yer aldığını bildirir. Nisan ayının beşinci sabahında halk ve kral, Babil’e yakın Parsiba şehrindeki Yezid tapınağından, yüce tanrı Marduk’a bağlılıklarını ifade etmek ve yönetimini kutsamak üzere görkemli bir törenle çıkarlar. Bilim insanı Rieder, Parsiba’dan çıkan bu toplu tören katılımcılarının ay tanrısı veya güneş tanrısını taşıyan, su üzerinde yüzen bir tekne kaldırdıklarını yazar. Tekne önce kanalı geçer, sonra tekerlekli bir taşıyıcıya konur ve Babil’de kutsal meydandaki büyük bir törenle “göklerin tahtına” götürülür. Bu tören, göklerin zirvesi olarak kabul edilen bir kule figürünü temsil eder.⁵⁷¹

Hız. İbrahim’in kavminin düzenlediği toplu bayramlardan birini kullanması, bu bayramın şehrin dışında ve tüm halkın katılımıyla gerçekleşmesiyle örtüşür. Bu durum, Hız. İbrahim’in kavminin ibadetlerine ne kadar bağlı olduğunu ve özellikle Marduk’a biat yenileme gibi dinsel ritüelleri ciddiyetle yerine getirdiklerini gösterir. İkinci Arkeolojik Delil: Kur’an’da Hız. İbrahim’in kavmiyle gök cisimlerine tapınma konusunda yaptığı tartışma, putlara tapınma toplumuna kıyasla daha ılımlı ve az fanatik bir ortam olduğunu gösterir. Allah Teâlâ şöyle buyurur “İbrahim’e göklerin ve yerin hükümdarlığını gösterdik ki, o kesin inanlardan olsun. Gecenin çökmesiyle bir yıldız gördü ve ‘Bu benim Rabbimdir’ dedi. Fakat yıldız batınca,

⁵⁶⁹ William Durant, Kısasül-hadara, II/ s. 21.

⁵⁷⁰ İbn Kesir, Tefsir, V/ s. 350.

⁵⁷¹ Makdisi, el-Bed’ vet-tarih, III/ s. 52.

‘Batanları sevmem’ dedi. Ay’ı parıldarken gördü ve ‘Bu benim Rabbimdir’ dedi. Fakat o da batınca, ‘Eğer Rabbim beni doğru yola yöneltmezse, kesinlikle sapkınlardan olurum’ dedi. Güneşi parıldarken gördü ve ‘Bu benim Rabbimdir, bu en büyüktür’ dedi. Fakat o da batınca, ‘Ey kavmim! Ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden beriyim. Ben, gökleri ve yeri yaratanın yüzümü tamamen ona çevirdim ve müşriklerden değilim.’” (En’âm, 75-79) Hz. İbrahim’in bu çağrısı, aslında bu gök cisimlerini gerçek anlamda tanrı olarak kabul ettiği anlamına gelmez. Aksine, onları kontrol edemeyen, kendi iradesi olmayan varlıklar olarak göstererek kavmini bu tapınmadan vazgeçirmeye çalışmıştır. Ay, güneş doğarken kendi ışığını sürdüremez; güneş ise gece gelince kaybolur. Bu değişkenlik, onların tapılmayı hak etmediğinin delilidir. Hz. İbrahim, akıl yoluyla böyle bir mantık yürütmüştür.⁵⁷²

Hz. İbrahim, kavmiyle dolaylı olarak mücadele etmiş ve onlara karşı gerekçeler ortaya koymuştur. Bu, Allah’ın ona verdiği bir öğrettir. İlk etapta putları kırarak büyük putun boynuna baltayı asması, sonra kavmine, eğer putlar konuşabiliyorlarsa onlara sormalarını söylemesi bu mücadelenin sembolleridir. Ardından gök cisimlerine tapmaya karşı çıkarak, “Bu yıldızı, sonra ayı, sonra da en parlak ve güçlü olan güneşi rabbim diye ibadet edeceğim” derken, aslında hepsinin yaratılmış ve takdir edilmiş varlıklar olduğunu vurgulamıştır. Allah Teâlâ da şöyle buyurur: “Ey kavmim! Ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden beriyim.” (En’âm, 78) Hz. İbrahim’in ibadeti, bu varlıkların yaratıcısına, onları yöneten, kudreti elinde tutan, her şeyi yaratan Allah’a yöneliktir.⁵⁷³

Tarih bize, eski uygarlıklar arasında gezegenlere ve yıldızlara tapınmada ve astronomide üstünlük sağlamada Babil uygarlığından başka bir medeniyetin olmadığını kaydetmiştir. Şüphesiz, Kur’an’da Hz. İbrahim’in kıssasında geçenler, Mezopotamya’da bulunan kil tabletler tarafından doğrulanmaktadır. Bu tabletlerde gezegenlere duyulan saygı ve kutsama detaylı şekilde yer almaktadır; bunlardan bazılarını aktaracağız. Tufan sonrası toplumun insanları, evrenin işleyişinden sorumlu büyük bir tanrıya inanmakta, bu tanrı tarafından yaratılan küçük tanrılar (küçük ilahlar) olduğuna ve bunların gökte belirli konumlara sahip olduğuna inanırlardı. Bu küçük tanrılar, göksel cisimler, yani gezegenlerdi. En ünlüsü ise “Ay”dı. Ay’a olan tapınma, Arap topraklarına kadar yayılmış, hatta Mısırlılar arasında da görülmüştür. Ay, “Sin” adıyla anılmış, bu isim Sina yarımadasının adının kökeni olarak kabul edilir. Mezopotamya’da ise “Nannar” adıyla bilinir ve Hz. İbrahim’in memleketi olan Ur

⁵⁷² Ra’d Şemsüddin el-Kilani, el-Enbiya, s. 266.

⁵⁷³ Hasib İlyas Hadid, Dırasat fi- hadareti biladir-rafideyn, s. 91.

şehrinde tapınılmıştır. Bu toplumlar gezegenlere ve yıldızlara büyük önem verdiklerinden, bunları gözlemlemek için özel yapılar inşa etmişlerdir. Hz. İbrahim'in bu gözlemevlerine⁵⁷⁴ çıkarak, halkın gezegenlere tapınma iddialarını akli ve dini delillerle çürütmüş olması kuvvetle muhtemeldir; böylece hem hayır getirmeyi hem de kötülükten korumayı amaçlamıştır. Gezegen üçlüsü, “güneş, ay ve sabah yıldızı Venüs”ten oluşuyordu. Ay tanrısı, bu üçlünün en eski tanrısı olarak kabul edilir ve güneş tanrısı ile Venüs yıldızının babasıdır. Bu bağlamda güneş Venüs'ün erkek kardeşi, Venüs ise kız kardeşi sayılır. Venüs, “Aştar” olarak da bilinir; bazen sabah yıldızı, bazen akşam yıldızı olarak görülürdü. Cinsiyeti konusunda çeşitli görüşler olmakla birlikte, genellikle dişi olarak kabul edilmiş ve erkeklik-dişilik çelişkisi, onun savaş tanrıçası kimliğinde birleştirilmiştir.

Bu semavi gezegenlere karşılık olarak, Güney Araplar arasında “Ved”, Aramilerde “Sehra”, Amurrilerde ise “Ruh” ya da “Yarh” isimleriyle tanınan tanrılar vardı. Sümerlerde ay tanrısının başka bir adı olan “Nanna”, “gökyüzünün erkeği” anlamına gelirken, Akad-Sami halkları bu ismi “Nenz” olarak değiştirmiş ve “parlayan” anlamı yüklemişlerdir. Ay tanrısı genellikle hilal sembolüyle, güneş tanrısı ise güneş diski sembolüyle, Venüs yıldızı ise dairesel bir yıldız simgesiyle temsil edilmiştir.

Gezegenlere ve yıldızlara tapınma sadece Babillere özgü olmayıp, Asurlular arasında da yaygın ve saygı gören bir inançtı. Bu durum, Hz. İbrahim'in güney ve kuzey Irak arasında yer alan iki farklı bölgede insanları bu inançlardan vazgeçirmeye çalıştığını göstermektedir. Kur'an'da Hz. İbrahim'in bu iki farklı ortamda insanları uyarması anlatılır; ilk ortam onun için daha zorlu, ikincisi ise gezegenlere tapmanın yaygın olduğu bir toplumdur. Kur'an, Hz. İbrahim'in bu topluma karşı yaptığı tartışmaları ve gezegenlere tapınmayı akli delillerle çürütmesini anlatır.

Arkeolojik kaynaklar, Asur bölgesinde ay, Venüs ve güneş tanrılarının tapınıldığı önemli tapınakların inşa edildiğini doğrulamaktadır. Bu tanrılar, Asurlular ve eski Babilliler arasında en kutsal sayılanlardır. Tapınmanın kutsal hiyerarşisi, bu tanrılarının göklerde ilk ortaya çıkış sırasına göre düzenlenmiştir. Bu nedenle, ay tanrısı ilk ortaya çıkan ve bu gezegenlerin babası olarak kabul edilir. Onu takiben, güneş tanrısı oğul olarak, Venüs ise eş veya kız olarak sembolize edilmiştir.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ İbnül-cevzi, el-Muntazam, I/ s. 261.

⁵⁷⁵ Stefan Daly, Esatir, s. 278.

Bu yüce gezegenlerin benzerlerine gelince; "Ved" Güney Arabistan Araplarında, "Sahr" Aramilerde, "Rah" veya "Yerah" Amorilerde yer almakta idi. Sümerlilerde ay tanrısının bir diğer adı da "Nanna" idi; bu kelime "gökyüzü adamı" anlamına gelir. Akad kökenli Sami halklar ise bu ismi "Nannz" şeklinde telaffuz etmişlerdir ve bu da "parlayan" anlamına gelir. Ay tanrısını simgelemek için çoğunlukla hilal kullanılır; yanında güneş tanrısının sembolü olan güneş diski ve içinde yıldız bulunan bir daire ile Venüs gezegeni temsil edilir.⁵⁷⁶

Yıldız ve gezegenlere tapınma yalnızca Babillilere özgü bir durum değildir. Asurlularda da yıldızlara tapınma oldukça yaygındı ve bu tanrılara büyük bir kutsiyet atfedilirdi. Bu durum, İbrahim (a.s.)'ın davet için Irak'ın güneyi ile kuzeyi arasında gidip geldiğini göstermektedir. Zira Kur'an-ı Kerim, İbrahim'in yıldızlara tapanlarla yaptığı aklî ve mantıkî delillere dayanan münazarayı bize aktarmaktadır. Bu iki çevreden ilkinde İbrahim'e yönelik tepki daha sert olmuş, ikinci çevre ise yıldızlara kutsiyet atfetmekle birlikte daha yumuşak bir tepki vermiştir.

Arkeolojik kaynaklar, Asur ülkesinde ay, Venüs ve güneş tanrılarına ibadet için ana mabetlerin inşa edildiğini doğrulamaktadır. Bu üç tanrı, Asurlular ve eski Babilliler arasında en kutsal kabul edilen tanrılar olup, aralarındaki kutsal sıralama gökyüzünde görünme sırasına göre belirlenmiştir. Bu nedenle "ay" ilk görünen olarak "baba" sayılır. Ardından "güneş" gelir ve bu, "oğul" şeklinde sembolize edilir. "Venüs" yıldızı ise "eş" veya "kız" olarak tasvir edilmiştir.⁵⁷⁷

4.3.7. Yunus Peygamberin Davetinin Belgelendirilmesinde Arkeolojik Delil

Yunus (a.s.), Kur'an'da babasının adıyla anılmamıştır; ancak onun adı, Peygamber Efendimiz (s.a.v) Taif'te yardım talebinde bulunmak üzere gittiğinde, oradaki halkın gençleri ve cahilleri tarafından taşlanıp ayakları kanayana dek dövüldüğü sırada Taif'teki bir bahçıvan olan Addas tarafından zikredilmiştir. Addas, Peygamberimize üzüm ikram etmiş ve onunla konuşmuş, Addas Peygamberimize onun "Ninova"dan olduğunu söylemiştir. Peygamber Efendimiz, "O, salih bir kulun köyüdür, o salih kul da Yunus'tur" demiştir. Addas, "Salih kul olduğunu nereden biliyorsun?" diye sorunca Peygamberimiz, "O bir peygamberdir, ben de peygamberim" diye cevap vermiştir. Allah, Yunus'a iki unvan vermiştir: "Balığın sahibi" (Sahibul Hût) ve "Zun-Nûn" (Balık sahibi olan). Bu iki unvan, Yunus Peygamber'e ait en önemli olayla ilişkilidir. Ayrıca, onun kıssası diğer peygamberlerin hikâyelerine kıyasla daha

⁵⁷⁶ K. Matveev / A. Sazonov, Hadaretü ma beynen-nehreynil-arika, s. 129-130.

⁵⁷⁷ K. Matveev / A. Sazonov, Hadaretü ma beynen-nehreynil-arika, s. 183.

özet şekilde anlatılmıştır; bu durum, hikâyedeki tarihi verilerin arkeolojik buluntularla karşılaştırılmasını kolaylaştırmaktadır. En önemlisi, tefsir ve tarih âlimleri Kur'an'da zikredilen köyün "Ninova" olduğunu ve günümüzde Musul şehriyle özdeşleştirildiğini kabul etmişlerdir; bunun detayları aşağıda açıklanacaktır.⁵⁷⁸

Yunus'un hikâyesi, Tevrat kaynaklarında da Kur'an'dakinden fazla farklı değildir; ancak bazı nüanslar vardır. Tevrat yazıcıları, milliyetçi duyguları ve Asur'a karşı nefretleri nedeniyle, Yunus'un İsrailoğulları'ndan çıkarak Asur'a gitme çağrısını reddettiğini ve Ninova'ya gitmek istemediğini yansıtmışlardır. Tevrat'ta, Asur ve Babil halklarına Tanrı'nın intikamı vaat edilmekte, bu iki şehir hakkında olumsuz bir tutum bulunmaktadır. Bunun sebebi, muhtemelen Babil sürgünlerinin yarattığı savaş ve yıkımlar olabilir. Yunus, Tevrat'ta "Yonan" olarak anılır; isminin anlamı "güvercin"dir. Amatay oğlu olan Yunus, İsrailoğulları'nın peygamberlerinden biridir. Tevrat'a göre, Yunus milliyetçi duygularıyla Tanrı'nın çağrısını, yani Ninova halkını uyarmak için gitme emrini yerine getirmekte isteksizdi. Çünkü Asur'u, Tanrı'nın İsrail halkını cezalandırmak için kullanacağı bir araç olarak görüyordu. Tanrı tarafından Yareb'am'a gönderilen peygamberin, Krallık topraklarını geri almakta başarılı olacağını onaylaması gibi, Tanrı tarafından Ninova'ya gönderilen peygamber de o şehri yıkımın eşiğinde uyarmak, belki tövbe etmelerini sağlamak amacıyla gönderilmişti.⁵⁷⁹ Hem Tevrat hem Kur'an kaynaklarında Yunus'un Ninova'ya gönderildiği hususunda görüş birliği vardır. Tarih ve arkeoloji uzmanları Ninova'nın Asur devletinin başkenti olduğunu, uzun bir dönem boyunca büyük bir güç ve ihtişama sahip olduğunu kabul etmektedirler.

4.3.8. Genel Arkeolojik Delil

Yunus Peygamber'in varlığına ilişkin arkeolojik kanıtları konuşabilmek için, Ninova şehrinin Asur devletinin başkenti olarak tarihsel, toplumsal ve dini dönemi incelenmeli; Yunus'un halkını çağırdığı dönemde yaşanan olaylar kısa ve öz olarak ele alınmalı, bunlar Ninova ile ilgili keşfedilen tarihi kayıtlarla karşılaştırılmalı ve Kur'an'daki kıssa ile uyumu gözlemlenmelidir. Arkeolojik inceleme iki yönde ilerleyecektir: İlki, genel delil yaklaşımıdır; yani arkeolojik kalıntıların kıssaya uygunluğunu inceleyip, kesin hüküm vermeden

⁵⁷⁸ Şa'ravi, Kısas, s. 246.

⁵⁷⁹ Velim Vehbe Bebevi, Dairatul-Maarif, VIII/ s. 356-357.

değerlendirmektir. İkincisi ise, özel delil yaklaşımıdır; Yunus Peygamber'in varlığını daha güçlü biçimde destekleyen belgeleri ortaya koymaktır.

Bazı kaynaklara göre, Ninova ismi Sümerce'de "Nina-a" kökünden türemiştir. Arkeolog ve tarihçi Benhaf Ebu's-Sûf'a göre bu ismin anlamı "balık"tır. Bu isimlendirme, Yunus Peygamber'in hikayesiyle bağlantılı olan balık sembolüne işaret ediyor olabilir. "Nina-a" ismindeki ilk elif harfi vav'a dönüşmüş ve "Ninowa" okunmuştur. İkinci elif harfi ise uzun elif (elif-i makşura) haline getirilerek "Ninova" biçimini almıştır.⁵⁸⁰

Allah, Yunus Peygamber'in (a.s) gönderildiği köyü Kur'an'da açıkça isimlendirmemiştir. Ancak bu köyün ismi, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v) Taif'te bulunan bir bahçıvan olan Addas ile karşılaşması vesilesiyle nakledilmiştir. Addas'ın kökeni Ninova şehrine dayanmaktadır. Peygamberimiz ona, "Bu, Allah'ın Peygamberi Yunus'un köyüdür" demiştir. Yunus Peygamber, Asur'un başkenti olan Ninova'ya gönderilmiştir. Peki, arkeologlar Ninova'yı keşfetmiş midir, yoksa peygamberlerin varlığını reddedenler gibi bu şehrin de var olmadığını mı iddia etmektedirler? Yoksa arkeolojinin bu konuda farklı bir görüşü mü vardır? Ninova, "Niyâr" ve öğrencisi H. Ressam tarafından keşfedilmiştir. Günümüzde Musul şehrinin karşısında Dicle Nehri'nin sol kıyısında yer almaktadır. Ninova, Asur İmparatorluğu'nun başkenti olmuş, Kral Saragon II döneminde saraylar, tapınaklar, kuleler, ziguratlar ve konutlar inşa edilmiştir. Şehir, savunma amacıyla çevresi kalın surlarla kuşatılmıştır. Sur duvarlarının yanında toprak dolgular ve kazılar yapılmış, doğu tarafında ise derin hendekler kazılmıştır.⁵⁸¹

Kur'an'da Yunus Peygamber'in kıssası öz ve seçilmiş biçimde yer almasına rağmen, Allah toplumun büyüklüğü hakkında bilgi vermiştir. Bu sayının varlığı, o dönemde köyün⁵⁸² (şehir) büyüklüğünü ve gücünü göstermektedir. Verilen bilgiler, Ninova halkının putlara taptığını ve bu nedenle Allah'ın onları uyarmak için Yunus'u gönderdiğini göstermektedir. Allah, Ninova (Asur) halkının sayısını yüz bin veya daha fazla olarak vermiştir. Zemahşeri'ye göre bu sayı yüz binin üzerindedir. Sayı konusundaki şüphe, insanların farklı görüşlerinden kaynaklanmaktadır.⁵⁸³ Allah Teala şöyle buyurur:

⁵⁸⁰ Ali Şehilat vd. Muhtasar tarihul-Irak, I/ s. 18

⁵⁸¹ K. Matveev / A. Sazonov, s. 177

⁵⁸² K. Matveev / A. Sazonov, s. 183.

⁵⁸³ Şa'ravi, s. 246.

“Yûnus da gönderilmiş peygamberlerdendi. Dolup taşan bir gemiye binmek üzere kaçmıştı. Ardından kura çekilmiş, kaybedenlerden olmuştu. Sonra onu bir balık yutmuştu; o ise (bu durumdan ötürü) kınanmıştı. Ancak, Allah'ı çokça tesbih edenlerden olmasaydı, o balığın karnında kıyamet gününe kadar kalacaktı. Biz onu hasta bir hâlde açık bir yere çıkardık. Üzerine kabak türünden (gölge veren) bir ağaç bitirdik. Ve onu, yüz bin ya da daha fazla kişiye (peygamber olarak) gönderdik.” [es-Saffat, 139-147] Arkeolojik keşifler, Ninova'nın Asur'un başkenti olduğunu ve nüfusunun 120.000'e kadar ulaştığını göstermektedir. Bu, Kur'an'daki sayıya paralel bir bulgudur.⁵⁸⁴

Bu arkeolojik keşifler, Kur'an'ın binlerce yıl önce bildirdiği haberlerin doğruluğunu ve hassasiyetini kanıtlamaktadır. Peygamberlerin tecrübeleri olarak aktarılan bu bilgiler, dini karşıtları tarafından Kur'an'ın haberlerinin hayal ürünü olduğu iddialarını çürütmektedir. Biz burada Yunus Peygamber'in kavmiyle ilgili Kur'an'da geçen olayların arkeolojik kalıntılarla ne derece örtüştüğünü özel delillerle göstereceğiz. Ayrıca, Kur'an'daki bu delillerle Ninova'da ortaya çıkarılan arkeolojik bulguları karşılaştıracacağız.

4.3.9. Özel Arkeolojik Delil

Kur'an-ı Kerim'de Yunus Peygamber (a.s) hakkında geçen haberde, Allah'ın onu “köye” gönderdiği belirtilir. Bu köy, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v) ifade ettiği üzere Ninova'dır. Allah şöyle buyurur: “Yunus da gönderdiğimiz peygamberlerdendi.” [Sâffât, 139] Yunus Peygamber, kavmini Allah'ın azabından vazgeçmeleri için uyarmaya devam etti, fakat kavmi uyarılarını dikkate almadı. Azabın zamanı geldiğinde, Yunus (a.s) onları terk etmeye karar verdi ve onlardan uzaklaştı. Sonrasında bir kişi ona Ninova halkının durumunu sordu. O da peygamberleri onları terk edip azabın vakti geldiğinde, onların tövbe ettiklerini ve bu yüzden azabın ertelendiğini söyledi. Yunus (a.s), azabın ertelenmesi sebebiyle vaat ettiği azabın gerçekleşmemesinden dolayı kendini halkının gözünde yalancı duruma düşmekten korktu. Şeytanın vesvesesiyle Allah'ın izni olmadan şehri terk etmeye karar verdi.⁵⁸⁵ Arkeolojik belgeleri incelediğimizde, Asur şehri yöneticileri arasında gökyüzünü gözlemleyen rahiplerin bulunduğu bir uygulama olduğu görülür. Bu rahipler, kral ve halka olası tehlikeler hakkında haber verirlerdi. Metinlerde şöyle geçer: "Kaymağın (güneş tutulmasının) zamanı gelmişti fakat Asur'da fark edilmedi; çünkü tutulma şehri aşmıştı.

⁵⁸⁴ Bebavi, VIII/ s. 356-357.

⁵⁸⁵ Ali Şehilat- Abdülaziz Hamdani, Muhtasar tarihul-Irak, IV/s. 18.

Kralın yaşadığı yerde gökyüzü tamamen bulutluydu; bu nedenle tutulmanın gerçekleşip gerçekleşmediği anlaşılamıyordu. Kralın Asur ve diğer şehirler -Babil, Nippur, Arış, Purşippa- yöneticilerine haber gönderip düzenli rapor alması gerekti."⁵⁸⁶

Buradaki metinler, gökyüzünün dikkatle izlendiğini anlatmaktadır. Bu uygulamanın, Yunus Peygamber'in kavmini uyararak yaklaşan felaketin haberini vermesinden sonra ortaya çıktığı, tövbe ettikten sonra böyle bir tehlikenin tekrar yaşanmaması için alışkanlık haline geldiği düşünülebilir. Ayrıca Asur inançlarında insan biçimli tanrılar ve insanların erişebileceği üstün güçlere sahip ilahi varlıklar olduğuna inanılırdı. Bu ilahi varlıkların, uygun şekilde yaklaşılsa, onları tapanlara yardım etmek için güçlerini kullanabileceklerine inanılırdı.⁵⁸⁷

Buradaki metinler, peygamberler ve mucizeleriyle desteklenen ilahi güçlere işaret ediyor olabilir. Peygamberler, Allah'ın onlara verdiği mucizelerle peygamberliklerini ispat eder, Allah'ın büyüklüğünü ve kudretini gösterir, böylece insanları iman etmeye davet ederler. Bahsedilen "tanrılara yaklaşma" ifadesi, peygamberlerin takip edilmesini ve onların Allah'tan aldıkları destekle müminlerin iyiliği için çalıştığını ima ediyor olabilir. Peygamberlerin kavimleri, onlardan Allah'ın rahmet ve iyiliklerini istemiş, kötülüklerin uzaklaştırılması için yalvarmışlardır. Ninova'da bu tehlikeleri gözeten rahipler "aşibu" veya "maş meşu" olarak anılmıştır; bu terimler "kötü ruhları kovucular" anlamına gelir. Bu rahiplerin görevleri, gökyüzünü gözlemlemek ve kralı büyük tehlikeler konusunda uyarmaktır. Muhtemelen bu uygulama, Yunus Peygamber'in uyarılarından sonra oluşmuştur; tövbe eden halkın azaptan kurtulmasıyla ilişkilidir. Kur'an'da Allah, Yunus'un kavminin durumu hakkında şöyle buyurur: "Hiçbir belde yoktur ki iman etmiş de imanı ona fayda vermiş olsun -yalnız Yûnus'un kavmi hariç- Onlar iman ettikleri zaman, dünya hayatında kendilerini rezil edici azabı onlardan kaldırdık ve onları belirli bir süreye kadar yararlandırdık." [Yunus, 98] Bu ayetle paralel olarak, Asur bölgesinde "kutsal tepe" olarak bilinen bir höyük bulunmaktadır,

⁵⁸⁶ K. Matveev / A. Sazonov, s. 177.

⁵⁸⁷ **Karye (Köy) Kavramı:** Kur'an-ı Kerim'de "karye" (köy) kelimesi pek çok yerde geçmektedir. Bu kelime, bazen "medîne" (şehir) kavramı ile birlikte aynı surede fakat farklı bağlamlarda zikredilmektedir. Bu durum, müfessirler arasında "karye" ile "medîne" kelimelerinin neyi ifade ettiğine dair görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Şa'râvî, "karye" kelimesini tefsir ederken, bu ifadenin günümüzde anlaşıldığı gibi küçük yerleşim birimlerini (köyleri) kastetmediğini belirtir. Ona göre Kur'an'da "karye" kelimesi, bir yerin sakinlerinin belirli bir ortak vasıfla nitelenmesi durumunda kullanılır. Örneğin "turistik köy", "spor köyü" gibi ifadelerde olduğu gibi; burada kastedilen yalnızca coğrafi yerleşim değil, orada hâkim olan ortak özelliktir. (Bkz. Şa'râvî, Tefsîru's-Şa'râvî, c. 12, s. 130)

halk arasında “tepe-i tövbe” adıyla anılır. Tarihi kaynaklar, burasının toplu bir tövbe çıkışıyla ilişkili olduğunu, azabın yaklaştığı dönemlerde halkın topluca tövbe ettiklerini belirtir. Bu höyük, bir kilisenin inşasından sonra İslam fetihleriyle camiye dönüştürülmüş kutsal bir mekandır. Mıgırdiç Efendi, bu tepenin Yunus Peygamber’in tövbesine şahitlik eden yer olduğunu ve onun burada defnedilmiş olabileceğini yazmıştır.⁵⁸⁸

Azabın gerçekleşmesiyle Ninovalılar, peygamberleriyle yaşadıkları hatalardan dolayı pişman olmuşlardır. Yırtık giysiler giymiş, hayvanları doğuran yavrularından ayırmış, Allah’a yönelip yakarmışlar, ağlamışlar; kadınlar, erkekler, çocuklar, anneler, bütün hayvanlar ağlamış ve feryat etmiş; deve, inek, koyun ve diğer hayvanlar bile büyük bir korku ve hüznün içindeymiş. Bu büyük ve dehşetli saatlerde Allah’ın rahmetiyle üzerlerinden azap kaldırılmıştır.⁵⁸⁹

Bu toplu tövbe olayına benzer şekilde, Asur metinleri de büyük felaketler karşısında halkın topluca dışarı çıkarak ağladığını, tövbe ettiğini ve tehlikelerden kurtulmak için yakardığını anlatmaktadır. Arkeolojik tarihçiler, Ninova halkının tehlike haberlerini aldıklarında oruç tuttıklarını ve yırtık elbiseler giydiklerini belirtirler. Kral ise geleneklere uygun olarak üzerine kül döküp peleriniyle⁵⁹⁰ yas tutardı. Bilim insanları uzun süre bu hikâyenin tarihsel benzerini araştırmışlar ve bu hikâyenin, Taklat Balassar III’ün tahta çıkışından yaklaşık olarak M.Ö. 800 civarında ortaya çıktığı sonucuna varmışlardır. Bu dönemde Asur topraklarına karşı halk isyanları başlamış ve Ninova’yı yıkma tehlikesi doğmuştur.⁵⁹¹ Bazı metinlerde tehlike anlarında yerine getirilmesi gereken ritüellerden bahsedilmektedir. Ninova’da kralın iki gün boyunca karanlıkta kalmasını gerektiren önemli bir olay yaşandığı belirtilmiştir.⁵⁹² İlginç olan, Asur metinlerini okurken karanlığın felaket ve tehlike anlarıyla doğrudan ilişkilendirildiğinin görülmesidir. Karanlık motifinin, Yunus Peygamber’in balina tarafından yutulduğu hikâyede de üç farklı karanlık (gece karanlığı, deniz karanlığı ve balinanın karnındaki karanlık) olarak yer aldığı gözlemlenmektedir.

Profesör Rakuzina, Asur ve Babil halklarının kıtlık, sosyal felaketler ve zor zamanlarda yaygın olarak uyguladıkları bir ritüelden söz etmektedir: “Zor yıllarda sosyal felaketlerin yaşandığı günlerde Asurlular ve Babilliler genel bir halk orucu ilan eder, tövbe ve

⁵⁸⁸ Vahidi, el-Vasit fi-tefsiril-Kur’anil-Mecid, III/533.

⁵⁸⁹ K. Matveev / A. Sazonov, 196.

⁵⁹⁰ Taberi, Tarih, II/12

⁵⁹¹ Harry Suggs, 332.

⁵⁹² Harry Suggs, 316.

yakarışlarda bulunurlardı. Bu tür durumlarda tapınaklarda ‘tövbe ilahileri’ adı verilen ilahiler söylenirdi.”⁵⁹³

Kur’an-ı Kerim’de Yunus (a.s) şöyle anılmıştır: "Ve Zünnûn'u da an! Hani öfkeli bir hâlde gitmişti de kendisine güç yetiremeyeceğimizi sanmıştı. Derken karanlıklar içinde, 'Senden başka ilâh yoktur, sen yücesin! Gerçekten ben zalimlerden oldum' diye niyaz etmişti." (Enbiya, 87) “O hâlde Rabbinin hükmüne sabret, balık sahibi (Yûnus) gibi olma! Hani o, sıkıntı içinde iken Rabbine seslenmişti.”(Kalem, 48) Buna karşın Asur’da unvanların yaygın kullanımı görülmektedir. Kâhinler ve tapınak görevlileri gibi kişiler, genellikle bir ya da iki unvana sahipti ve bu unvanlar kişinin statüsünü belirtirdi. Bazı Asur tapınaklarında başkan görevli “evin sorumlusu” olarak anılırken, bazılarında “şango” (başkâhin) unvanı kullanılmaktaydı. Bu iki unvandan herhangi birinin kullanımı, ilgili pozisyonun o dönemdeki yüksek makamını gösterirdi.⁵⁹⁴

Yunus Peygamber’in balina tarafından yutulma olayı Ninova’da veya yakınlarında gerçekleşmemiştir; bu olaya şahid olanlar sadece Yunus ile aynı gemide bulunanlardır. Ancak Yunus’un geri döndüğünde bu olayı kavmine anlatmış olması muhtemeldir, özellikle kavmi Allah’a iman ettikten sonra. Bulunan yazıtlarda balina figürünün kazındığı bir örnek de mevcuttur. Ayrıca Ninova’da düzenlenen festivallerde, birinin balina maskesi takarak katıldığı ritüellerin yapıldığı bilinmektedir. Bu durumun Yunus Peygamber’in hikâyesiyle bağlantılı olup olmadığı kesin değildir. Efsanevi metinlerde farklı hibrit yaratıklardan bahsedilmektedir; örneğin balık adam figürleri ve sihirli güçlere sahip cinvari varlıklar gibi. Bazı Asur heykellerinde, erkeklerin balık veya aslan maskeleri takarak ritüeller yaptıkları gözlemlenmiştir. Bu maskeler takan kişiler “aşibu” ya da kâhinler olup, dini ritüelleri yürütmekteydiler.⁵⁹⁵

⁵⁹³ K. Matveev / A. Sazonov, 194

⁵⁹⁴ Harry Suggs, s. 311.

⁵⁹⁵ Harry Suggs, s. 322.

SONUÇ

Araştırmanın tamamlanmasının ardından çalışma, üç ana eksenle dağılan bir dizi sonuca ulaşmıştır. Her eksen, bu sunumda çıkarılan çeşitli sonuçlar yelpazesini taşımaktadır: Çalışma, tarihsel yöntemin tek başına yeterli olmadığını; tarihî anlatıyı eleştirebilmek için destekleyici bilimlere ihtiyaç duyduğunu ortaya koymuştur. Araştırmacının, dinî tarih anlatılarını eleştirirken bu bilimlerden yararlanması, doğruluk ve güvenilirlik açısından önemli katkılar sağlamaktadır. Ayrıca çalışma, Müslüman âlimlerin tarihî anlatılar üzerindeki eleştirel tarihsel yöntem açısından sundukları metotları göstermiş ve bu alandaki yaklaşımlarının, yüzyıllar sonra Batı âlimlerinin kutsal kitabın tarihsel eleştirisini yaparken kullandıkları metodolojiye öncülük ettiğini ortaya koymuştur. Batıdaki bu tarihsel eleştiri yöntemi, din karşıtı bir ortamda ve nesnellikten uzak biçimde ortaya çıkmasına rağmen, kutsal kitabın tarihsel gerçekliğini anlamada önemli sonuçlar üretmiştir. Bu durum, bazı eleştiri âlimlerinin kutsal kitabın anlatılarına yönelik eleştiri sonuçlarını, Kur'an'daki benzer dinî anlatılara da genelleme eğiliminde olmalarına yol açmıştır. Oysa Kur'an, kutsal kitabın anlatılarının doğruluğunu kabul etmeme ve metinlerinde tahrifat olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Çalışma ayrıca, arkeolojik araştırmaların tarihsel yöntemle tarihî olayların belgelenmesinde destek sağlayan bir kaynak olarak dâhil olduğunu, ancak bazı eleştirmenlerin ileri sürdüğü gibi tarihî anlatının hâkimi olamayacağını ortaya koymuştur. Bu konuda çalışma, arkeolojik kazıların tamamlanmamış olması ve eski çağlarda arkeolojinin genel sosyal hayatın belgelenmesi amacıyla değil, özellikle kralların dini ve siyasi alanına dair olayların kaydını tutmak amacıyla gelişmiş olmasını önemli sebepler olarak göstermiştir. Peygamberlerin hayatları, dinleri ve yöneticileriyle ya da kavimleriyle yaşadıkları çatışmaları anlatan arkeolojik kalıntıların azlığı iddiası ise iki hususla açıklanmıştır: Birincisi, peygamberlerin zulme uğrayanları savunmaları, zulüm ve kölelikten kurtarmaya çalışmaları nedeniyle öldürülmeleri, sürgün edilmeleri ve putperest tanrılara karşı isyancı muamelesi görmeleri; bu yüzden düşmanlarının kendi tarihlerini yazmalarının mümkün olmaması, ayrıca heykeltıraşlığın sınırlı sayıda tapınak görevlisi tarafından ve kralın denetiminde yapılmasıdır. İkincisi ise, birçok peygamberin put ve heykellere tapmayı reddetmeleri, kavimleriyle bu konuda mücadele etmeleri ve putperestlikten vazgeçmelerini sağlamaya çalışmalarıdır. Bu durum, putlara ve heykellere maddi olarak dönüşebilecek herhangi bir peygamber tasvirinin varlığını imkânsız kılmaktadır. Peygamberler, kavimlerinin akıllarını ve topraklarını putlardan arındırmak için gayret göstermişlerdir. Öte yandan, arkeolojik varlıkların bulunduğunu

savunan görüş sahipleri, peygamberlerin tarihî varlığını destekleyen birçok belgeyi ortaya koyarak, bu konuda karşıt görüştekilerin aksini kanıtlamışlardır.

Araştırma, mitolojik putperest hikâyelerin arkeolojik heykelciklerin yaygınlaşmasında büyük etkisi olduğunu; bu etkilenmelerin, putların dinsel bir kutsallık kazandırılarak toplumun bunlara tapması amacıyla heykelciklere yansıtılmasına yol açtığını ortaya koymuştur. Böylece arkeolojik kalıntıların büyük çoğunluğunun, arkeologların tespit ettiği üzere, öncelikli olarak dinsel kaynaklı olduğu; peygamberlere ait kalıntıların ise “putlar, semboller ve tapılan heykelciklerle” kıyaslandığında oldukça az olduğu sonucuna varılmıştır.

Çalışmada tarihsel yöntem ve Müslüman ile Batılı âlimlerin tarihsel eleştirel yaklaşımları incelenip analiz edildikten ve arkeolojik araştırmalar değerlendirildikten sonra, Kur'an'daki tarihî hikâyelerin incelenmesi için bir dizi bilimsel eleştirel temel ortaya konmuştur.

Birinci temel, kaynak eleştirisidir; bu temel, Kur'an'daki hikâyenin özgünlüğünü, ortaya çıktığı çevreyi, yazarını, metin ile yazar arasındaki ilişkiyi, yazıldığı zamanı, dilini ve metnin günümüze ulaşma biçimini inceleyerek doğrulamaktadır.

İkinci temel, olayların tarihçesidir; bu temel, Kur'an'daki olayların gerçekliğini ve hikâyenin tarihî olaylarla ne ölçüde uyumlu olduğunu; olayın zaman, mekân ve kişilikler açısından bağlantılarını ortaya koyar. Üçüncü temel ise eleştirel metodolojidir; bu, edebî hikâye ile tarihî hikâye arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla geliştirilmiş bir yaklaşımdır. Bu metodoloji, tarihî edebî hikâyenin ve Kur'an'daki tarihî hikâyenin kaynaklarını ortaya çıkarır, her iki hikâyenin tarihî bağlamlarını inceler ve kişiler, anlatı zamanı gibi unsurlar üzerinde çalışarak, edebî hayali tarihî hikâyeden, gerçek tarihî anlatımı ayırt etmeye çalışır.

Dördüncü temel, dilsel göstergelerdir; bunlar, tarihî metnin doğruluğunu ve geçmişle olan ilişkisini açığa çıkarır, ayrıca bu göstergelerin tarihî metnin oluşumundaki işlevini değerlendirir. Beşinci temel, tarihî kaynaklardır; bu kaynaklar, Kur'an'daki hikâyenin doğrulanması ve daha iyi anlaşılması için önemli bir dayanak sağlar.

Altıncı temel ise, maddi kalıntılardır; arkeolojik veriler olarak taşınan yazıtlar, tapınaklar, tabletler ve el yazmaları, Kur'an'daki tarihî hikâyenin belgelenmesinde rol oynar.

Çalışma, Kur'an'daki tarihî anlatının eleştirel değerlendirmesini tamamlayan bilimsel ölçütler de belirlemiştir. Bunlardan ilki, belge eleştirisidir; bu ölçüt, Kur'an'daki hikâyenin metninin doğruluğunu, belgenin özgünlüğünü, bilimsel değerini ve bağlamının anlaşılmasını ortaya koyar. İkinci ölçüt, metnin konusudur; bu ölçüt, Kur'an'daki hikâyenin anlatı yapısını, sanatsal, edebî ve dilsel üslubunu gözler önüne serer. Üçüncü ölçüt, zaman bağlamıdır; bu, hikâyedeki tarihî olayların zaman çerçevesini belirleyerek seçilen olayların çeşitliliğini, doğruluğunu ve zaman açısından uygunluğunu ortaya koyar. Dördüncü ölçüt, arkeolojik

kanıttır; bu ölçüt, İslâmî arkeolojik kalıntıların, Kur'an'daki tarihî anlatıların doğruluğunu desteklemede yeterli olduğunu göstermiştir. Tüm bu kriterler, Kur'an'daki tarihî hikâyenin özgünlüğünü, doğruluğunu ve gerçekliğini teyit etmektedir.

Son olarak çalışma, Kur'an'daki tarihî hikâyenin olayları ve tarihî bilgileri sunmada ne denli titiz olduğunu ortaya koymuştur. Mezopotamya bölgesinde bulunan tarihî belgeler, özellikle “Nuh (a.s.) kavmiyle ilgili Tufan hikâyesi”, “İbrahim (a.s.) döneminde gök cisimlerine tapınma”, “Yunus (a.s.) kavmiyle ilgili Tepe-i Tövbe” gibi örneklerle, peygamberler hikâyelerinin büyük oranda uyumlu ve belgelenmiş olduğunu göstermektedir. Bu belgeler, kimi durumlarda Kur'an'da geçen bilgilerle tam bir örtüşme göstermekte olup, peygamberler hikâyelerinin arkeolojik varlığına dair şüpheleri dile getiren görüşlerin aksine somut deliller sunmaktadır



KAYNAKLAR

- [1] İbrahim Es'ad Muhammed, Kasas ve Esatirü Fir'avniyye, (Nâşir: Daru'l-Ma'rife li'n-Neşr ve't-Tevzi').
- [2] İbrahim el-Cundi, Muhadarat fi Menahici'l-Bahsi't-Tarihi (el-Kadim), (Nâşir: Dûn Dar Neşr).
- [3] İbrahim Beşşar Naif, el-Binye ez-Zemeniyye fi'l-Kıssasi'l-Kur'aniyye ve'l-İstircâ' ve'l-İstibâk, (Beyrut: Daru'l-Kutubil-İlmiyye, 2011).
- [4] İbrahim Muhammed Sersik, Taha Hüseyin: Hayatühu ve edebühu fi-mizanil-İslam (Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye bi'l-Medineti'l-Münevvere, 1397/1977).
- [5] İbnü'l-Esir, Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybani el-Cezeri, el-Kâmil fi't-Tarih, tahkik: Ömer Abdüsselam Tedmuri, (Beyrut: Daru'l-Kitabil-Arabi, 1417).
- [6] İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal, (Kahire: el-Hanci).
- [7] İbn Haldun, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, Mukaddime, tahkik: Abdullah Muhammed ed-Derviş, (Şam: Daru Ya'rub, 1425/2004).
- [8] İbn Abbas, Abdullah b. Abbas, Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas, Naşir: Mecdüdin Ebu Tahir Muhammed b. Yakub el-Feyruzabadi, (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye).
- [9] İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidayetü'l-Heyara fi Ecvibeti'l-Yehud ve'n-Nasara, (Nâşir: Daru'l-Kalem).
- [10] İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, el-Fusul fi-Siretü'r-Resul (s.a.v.), tahkik: Muhammed el-İyd el-Hatravi, (Şam: Müesseset Ulumü'l-Kur'an, 1405/1985).
- [11] İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşi ed-Dımaşki, Tefsiru'l-Kur'anil-Azim, tahkik: Sami b. Muhammed es-Selame, (Riyad: Daru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1420/1999).
- [12] İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, (Nâşir: Daru Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İlan, 1420).
- [13] İbn Kesir, Kısasü'l-Enbiya, tahkik: Mustafa Abdu'l-Vahid, (Mektebetü't-Talib el-Cami'i, 1408/1988).
- [14] İbn Hişam, Abdülmelik b. Hişam b. Eyyub el-Himyari el-Ma'feri, Ebu Muhammed Cemaleddin, es-Siretü'n-Nebeviyye li-İbn Hişam, tahkik: Mustafa es-Sakka, (Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuh, 1375/1955).
- [15] Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf, Mekke ve Medîne fi'l-Câhiliyye ve Ahdı'r-Resûl (s.a.v), (Nâşir: Dâru'l-Fikr el-Arabî li'n-Neşr ve't-Tevzî').

- [16] Ahmed Bedr, Usûlü'l-Bahsi'l-İlmî ve Menâhicuhu, (Nâşir: el-Mektebetü'l-Akâdemiyye).
- [17] Ahmed Halîl eş-Şâl, 'İlmü't-Târih 'inde'l-Müslimîn, (Mısır: Dâru's-Sakîfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1433/2012).
- [18] Ahmed Zu'aytir, Hikâyetü'l-Kevn, (Nâşir: Dâru'l-Bîrûnî li'n-Neşr ve't-Tevzî').
- [19] Ahmed Sevis, el-'Arab ve'l-Yehûd fi't-Târih, (Nâşir: el-'Arabî li'l-İ'lân).
- [20] Ahmed Sevis, Hadâretü Vâdi'r-Râfideyn beyne's-Sâmiyyîn ve's-Sûmeriyyîn, (Bağdat: Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, 1980).
- [21] Ahmed Mahmûd Huveydî, Redd 'alâ Şubuhâtî'l-Müsteşriki'l-Yehûdî Ebrâhâm Câyiger havle Kısasi'l-Enbiyâ' fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, (Nâşir: Câmi'atü'l-Kâhire, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, (Makale), sayı: 4).
- [22] Ahmed Muhtâr Abdü'l-Hamîd Ömer, Mu'cemü'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra, (Nâşir: 'Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008).
- [23] Ahmed Nevfel, Menâhîcu'l-Bahs ve't-Te'lîf fi'l-Kısasi'l-Kur'ânî, (Nâşir: Dâru'l-Fadîle li'n-Neşr ve't-Tevzî').
- [24] Na'îme İdrîs, Menhacu'n-Nakdi't-Târihî fi'l-Ğarb ve Tatbîkâtuhu 'ale'n-nassi'd-Dînî, (Nâşir: el-Cem'iyetü'l-Felsefiyyetü'l-Mısriyyetü, (Makale), 2016).
- [25] Edonîs (Adonis), Dîvânü'l-Esâtîr: Sûmer ve Ekâd ve Âsûr – el-Cüz'ü's-Sânî: el-Âlihe ve'l-Beşer, terc. Kâsim eş-Şevvâf, (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1997).
- [26] Ernst Doblhofer, Rumûz ve Mu'cizât, terc. 'Imâd Hâtem, (Sûriyye: Dâru 'Alâ'üddîn,)
- [27] İsrâîl Finkelştayn – Nîl Eşer Sîlbermân, et-Tevrâh el-Yehûdiyyetü Mekşûfetün 'alâ Hakîkatihâ, terc. Sa'd Rüstem, (Nâşir: Safahât li'd-Dirâsât ve'n-Neşr).
- [28] İsmâ'îl Sâmi'î, 'İlmü't-Târih: Dirâse fi'l-Menâhic ve'l-Mesâdir, (Nâşir: Merkezü'l-Kitâbi'l-Akâdemî, 2016).
- [29] Eşref ed-Dubâ'in, İdâretü'l-Âsâr ve't-Turâs 'alâ Dav'i'l-Ma'âyîri'l-'Âlemiyye, ('Ammân: Dâr Verd el-Ürdüniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2020).
- [30] Ekrem Ziyâ el-'Umerî, es-Sîretü'n-Nebeviyye's-Sahîhe: Muhâveletün li-Tatbîkı Kavâ'idî'l-Muhaddisîn fi Nakdi Rivâyâtî's-Sîreti'n-Nebeviyye, (el-Medînetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1415/1994).
- [31] Ellen G. White, el-Âbâ' ve'l-Enbiyâ', terc. Ishâk Ferac Allâh, (Beyrut: Dâru's-Şark el-Evsat li'n-Neşr ve't-Tevzî').
- [32] C. Y. Langlois – Seignobos, en-Nakdü't-târihî, trc. Abdurrahmân Bedavî, (er-Riyâd: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1981).

- [33] Villiam F. Albright, Âsârü Filastîn, trc. Zekî İskender – Muhammed ‘Abdü’l-Kadir, (Misr: el-Meclisü’l-A‘lâ li’ş-Şu’uni’l-İslâmiyye).
- [34] Bâsim Târik, Lefte Kur’âniyye fî ‘ilmi’l-âsâr, (Nâşir: Râbitatü’l-‘Âlemi’l-İslâmî, Mecelle ‘İlmiyye, [makale], sy. 14, 2003).
- [35] Brian Murray Fagan, Muhtasar târîhü’l-arkeolojiya, trc. Ahmed ez-Zübeydî, (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1440/2019).
- [36] Ben Zehîbe Latrûş, İşkaliyyetü’z-zemân fî’l-kıssasi’l-Kur’âniyyi, (Sîdî Bil‘abbâs: Câmi‘at Cîlâlî el-Yâbes, Külliyyetü’l-Âdâbi ve’l-Fünûn, Doktora Tezi, 2016–2017).
- [37] Behnâm Ebû’s-Sûf, et-Târîhü min bâtini’l-arz, (el-Ürdün: Matba‘atü’l-Edeb, 2009).
- [38] Bûzid Rahmûn, ed-Delâlatü’s-siyâkiyye li’l-kıssasi’l-Kur’ânî, (el-Cezâ‘ir: Câmi‘at Ferhât ‘Abbâs Stîf, Külliyyetü’l-Âdâbi ve’l-Luğat, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- [39] Bîşevî Mitrân Dimyât, İbrâhîm Ebü’l-Âbâ’, (Nâşir: Bîrimâ Cârîk, 2011).
- [40] Muhammed Beyûmî Mihrân, et-Târîh ve’t-te’rîh: Dirâse fî mâhiyyeti’t-târîh ve kitâbetihi ve mezâhibi tefsîrihî ve menâhicil-bahs fih, (İskenderiyye: Dârü’l-Ma‘rifeti’l-Câmi‘iyye,)
- [41] et-Telmudü’l-Bâblî – Kısmü’l-a‘yâd, trc. Merkez Dirâsâti’ş-Şarki’l-Evsat, (‘Ammân: Merkezü’ş-Şarki’l-Evsat, 2011).
- [42] Theodor Noldeke, Târîhu’l-Kur’ân, trc. Corc Tâmir, (New York: George Olms Hildesheim, 2000), XVI.
- [43] Servet Abâza, el-Kıssatü fî’ş-şî‘ri’l-‘Arabî, (Misr: Mektebetu Misr li’n-Neşr ve’t-Tevzi‘).
- [44] E. A. Gardner, ‘İlmu’l-Âsâr, trc. Mahmûd Hamze, (Nâşir: Matba‘atü Lecneti’t-Ta’lîf ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1936).
- [45] Hamid el-Câsir, Ağalîtu’d-Dr. as-Salîbî el-Cuğrâfiyye, (Nâşir: Dârü’l-Yemâme li’t-Terceme ve’n-Neşr).
- [46] Gerard Genette, Vayne Booth, Boris Ouspensky, Françoise F. Rossum, Nazariyyetü’s-serd min vechati’n-nazar ilâ’t-teb’îr, trc. Nâcî Mustafâ, (Menşûrâtü’l-Hivâr el-Ekâdîmî ve’l-Câmi‘î, 1989).
- [47] Celâlî’d-Dîn Saîd, Sibînûzâ ve’l-Kitâbü’l-Mukaddes, (Nâşir: Mü‘minûn Bilâ Hudûd,)
- [48] Cevâd Alî, el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm, (Nâşir: Dârü’s-Sâkî, 1422/2001).
- [49] George Rowe, el-‘Irâku’l-Kadîm, trc. Husayn ‘Alvân Husayn, (el-‘Irâk: Dâru’ş-Şu’ûni’ş-Şekafiyye).
- [50] George Daou, Târîhu ‘İlmi’l-Âsâr, trc. Behîc Şa‘bân, (Beyrut: ‘Avîdât li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, 1982).

- [51] Georg Lukacs, Nazariyyetü'r-Rivâye ve Tetavvuruhâ, trc. Nezîh eş-Şûfî, (Hukuku't-tab'î ve'n-neşr mahfûza li't-tercümân, 1987).
- [52] el-Cevzî, Cemâlû'd-Dîn Ebü'l-Ferec 'Abdü'r-Rahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Cevzî (ö. 597), Târîhu Beyti'l-Makdis, thk. Muhammed Zeynehm Muhammed 'Azîb, (Nâşir: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye li'n-Neşri ve't-Tevzî').
- [53] el-Cevzî, Cemâlû'd-Dîn Ebü'l-Ferec 'Abdü'r-Rahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Cevzî (ö. 597), el-Muntazam fî Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk, thk. Muhammed 'Abdü'l-Kadir 'Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992).
- [54] Gustave Le Bon, el-Yehûd fî Târîhi'l-Hadârâtî'l-Ülâ, trc. 'Âdil Zu'aytir, (er-Riyâd: Dâr Teybe li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2009).
- [55] Josh McDowell, Burhânun Cedîdun Yetetallebu Karâran Cerî'an, (Nâşir: Matba'at Sîüberis, 2014).
- [56] John Elder, 'İlmu'l-Âsâr Yu'ayyidu'l-Kitâbe'l-Mukaddes, trc. 'İzzet Zekî, (Misr: Dâru'n-Neşri'l-Üskufiyye).
- [57] Gerard Genette, Hitâbu'l-Hikâye: Bahtun fî'l-Menhec, trc. Muhammed Mu'tasım ve âherûn, (Nâşir: el-Meclesü'l-A'lâ li's-Sekafe, 1997).
- [58] James Frazer, el-Folkloor fî'l-'Ahdî'l-Kadîm (et-Tevrâ), trc. Nebîle İbrâhîm, (el-Kahire: Dâru'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî').
- [59] el-Hâcc Tâhir Zekiyye, el-Mâsûre: Bidâyetü't-Târîhi'n-Nakdî li'l-'Ahdî'l-Kadîm mundu'l-karnî'l-hâmis el-Mîlâdî, (Nâşir: Câmî'atü'l-Cezâ'ir, (Makalât ve Buhûs)).
- [60] Hasan Bahrâvî, Binyetü's-Şekli'r-Rivâ'î, (Beyrut: el-Merkezü's-Sekaffî'l-'Arabî, 1990), s. 114.
- [61] Hasan Omân, Menhecü'l-Bahsi't-Târîhî, (el-Kahire: Dâru'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî').
- [62] Hasîb İlyâs Hadîd, Dirâsât fî Hadârati Bilâdi'r-Râfideyn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014).
- [63] Husayn 'Abdü'l-Besîr, Mûcezü'l-Hayâtî fî Misra'l-Kadîme, (Nâşir: Dâr Dîvân li'l-Menşûrât).
- [64] Hüseyin el-Hüseyinî Ma'addâ, Esâtîru'l-'âlem: el-Esâtîru's-Sûmeriyye, (Kahire: Künûz li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2012).
- [65] Hilmî el-Kums Ya'kûb, Medârisu'n-nakdi ve't-teşkîk ve'r-red 'aleyhâ, (Nâşir: Fasl Elvân ve Tîbâ'a, 2017).

- [66] Halîm ‘Abbâs ‘Ubeyd, el-Î‘câzu’z-zemanî fi’s-serdi’l-kasasî’l-kur’ânî (Kıssat Mûsâ enmûzecen), (Nâşir: Câmi‘atü’l-Kûfe – Külliyyetü’l-Fıkh).
- [67] Halîme Ahmed ‘Amâyire, el-İtticâhâtü’n-nahviyyetü ‘inde’l-kudemâ’ – Dirâsetün tahlîliyye fî dav’i’l-menhâci’l-mu‘âsır, (‘Ammân: Dâr Vâ’il li’n-Neşr ve’t-Tevzî’).
- [68] Hamdi ‘Abdullâh eş-Şerkâvî, ‘İlmu mukâreneti’l-edyân fi’t-türâsi ve’l-fikri’l-İslâmî (Minhâcen ve kadâyâ), (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2017).
- [69] Hamd, Ğânim Kudûrî, en-Nukûşu’l-kur’âniyyetü’l-mübakkire, (el-Medînetü’l-Münevvere: Merkezu’l-Buhûsi ve’d-Dirâsâti fi’l-Medîneti’l-Münevvere, 1442).
- [70] Haydar, Menhecü’l-bahsi’l-eserî ve’t-târîhî, (Nâşir: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, 1995).
- [71] Hâlid Osmân es-Sebt, Kavâ‘idu’t-tefsîr, (Nâşir: Dâr İbni ‘Affân).
- [72] Hâlid Fâ’ik el-‘Ubaydî, el-Âsâr ve’t-târîh, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1426/2005).
- [73] el-Hazrecî, Ebû ‘Ubeyde Ahmed b. ‘Abdi’s-Samed el-Hazrecî, Makâmi‘u’s-sulbân, tahkîk: ‘Abdü’l-Mecîd eş-Şerafî, (Nâşir: Merkezu’d-Dirâsâti ve’l-Ebhâsi’l-İktisâdiyye ve’l-İctimâ‘iyye – el-Câmi‘atü’t-Tûnisiyye).
- [74] el-Hazrecî, Ebû ‘Ubeyde el-Hazrecî (ö. 582/1186), Beyne’l-İslâm ve’l-Mesîhiyye, tahkîk: Muhammed Şâme, (Nâşir: Mektebetü Vehbe).
- [75] Haz‘al el-Mâcidî, el-Hadâretü’l-Mısriyye, (Nâşir: et-Tekvîn li’l-Menşûrât, 2024).
- [76] Haldûn Halîl el-Habaşne, el-Makrîzî ve menhecuhu fî kitâbihî (el-Mevâ‘iz ve’l-i‘tibâr bi-zikri’l-hıtat ve’l-âsâr), (Nâşir: el-‘Ulûmu’l-İnsâniyye ve’l-İctimâ‘iyye, (makale meşhûre, sayı: 2, 2019).
- [77] Halîl Sa‘îd ‘Abdü’l-Kadir, Menhecü’l-bahsi’t-târîhî, (Bağdâd: Vizâretü’t-Ta‘lîmi’l-‘Âli el-‘Irâkiyye).
- [78] el-Hûrî Bûlus el-Ğafâlî, el-Medhal ilâ’l-Kitâbi’l-Mukaddes, (Nâşir: el-Mektebetü’l-Bûlîsiyye).
- [79] el-Hayyûn, Ruşdî, Edyân ve mezâhibu’l-‘Irâk, (Nâşir: Dâru’l-Cemel li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2007).
- [80] David Sofer, Coğrâfiyyetü’l-edyân, çev. Ahmed Ğassân Sebbânû, (Nâşir: Dâr Kuteybe, 1990).
- [81] Dâvûd Selmân eş-Şevîlî, Elfû Leyle ve Leyle ve sihru’s-serdiyye’l-‘Arabiyye, (Nâşir: İttihâdu’l-Kuttâbi’l-‘Arab).
- [82] Daly, Târîhu şa‘bi’l-‘ahdi’l-kadîm, çev.: Circis Mârûnî, (Beyrut: el-Matba‘atü’l-Kâsûlîkiyye, 1961).

- [83] Reimarus, Kesorât fî nakdi'l-Kitâbi'l-Mukaddes, çev.: Nebîl Fayyâz, (Nâşir: Abkâlû, 2019).
- [84] Ricâ'e Vahîd Devaydrî, el-Bahsu'l-'ilmî esâsâtühû'n-nazariyyetü ve mumâresetühû'l-'ilmiyye, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2000).
- [85] Ruşdî el-Bedrevî, Kısasu'l-enbiyâ' ve't-târîh (Âdem, Şîs, İdrîs, Nûh, Hûd, Sâlih), (Nâşir: Matâbi'u'l-Mecelledi'l-'Arabî, 2009).
- [86] Re'd Şemsü'd-Dîn el-Keylânî, el-Enbiyâ' fî'l-'Irâk: dirâse mukârene beyne'l-Kur'ân ve't-Tevrât ve'l-âsâr, (Bağdâd: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyye'l-'Âmme, 2001).
- [87] Ramazân Mustafâ ed-Düsûkî Hasaneyn, Cuhûd 'ulemâ'i'l-müslimîn fî nakdi'l-Kitâbi'l-Mukaddes mine'l-karni's-sâmini'l-hicrî ilâ'l-'asri'l-hâdir “‘arz ve nakd”, (Misr: Doktora, Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-Dîn ve'd-Da'Ve, Kısmu'd-Da'Ve ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1424/2004).
- [88] Rudy Baret, ed-Dirâsâtü'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye fî'l-câmi'âti'l-'Almâniyye, çev.: Mustafâ Mâhir, (Nâşir: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2011).
- [89] Ronald Stromberg, Târîhu'l-fikri'l-'Urubbî'l-hadîs 1601–1977, çev.: Ahmed eş-Şeybânî, (Nâşir: el-Kâri'ü'l-'Arabî, 1415/1994).
- [90] Riyâz Yûsuf Dâvûd, el-Medhal ilâ'n-nakdi'l-kitâbî, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1997).
- [91] Richard Elliott Friedman, Men ketebe't-Tevrâ, çev.: 'Amrû Zekeriyâ, (Nâşir: Dârü'l-Beyân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003).
- [92] ez-Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedrû'd-Dîn Muhammed b. 'Abdillâh b. Behâdir ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân, tahkîk: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, (Dâr İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1376/1957).
- [93] Zalman Shazar, Nakdu'l-'ahdi'l-kadîm, çev.: Ahmed Mahmûd Hüveydî, (el-Kâhire: Ru'ye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2014).
- [94] ez-Zemahşerî, Mahmûd b. 'Umar b. Ahmed ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekavîli fî vucûhi't-te'vîl, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987).
- [95] Zeyd Ömer Abdullâh, es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî'l-keşfî 'ani'l-me'ânî, (er-Riyâd: Câmi'atu Meliki Su'ûd, Külliyyetu'l-'Ulûmi't-terbeviyye ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, mecmua 'ilmiyye, 1421).
- [96] Şerîf Hâmid Sâlim, Nakdu'l-'Ahdi'l-Kadîm: Dirâse tatbîkiyye 'alâ Sifri Semû'il el-Evvel ve's-Sânî, (nâşir: Mektebet Medbûlî, 2010).

- [97] Sâmî Sâlim el-Hâc, Nakdu'l-Hıtâbi'l-İstişrâkî: ez-Zâhira el-İstişrâkiyye ve eseruhâ fî'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, (nâşir: Dâru'l-Medâr el-İslâmiyye, 2002).
- [98] Sâmî Âmirî, Hel el-Kur'ânu'l-Kerîm muktebesun min kutubi'l-Yehûdi ve'n-Nasârâ, (nâşir: Revâsih li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2018).
- [99] Spinoza (Baruch Spinoza), Risâle fî'l-Lâhût ve's-siyâse, çev.: Hasan Hanefî, (nâşir: Dâru't-Tenvîr, 2005).
- [100] Stalin, el-Mâddiyye ve'd-Diyâlektîkiyye ve'l-Mâddiyye't-Târîhiyye, (Dımaşk: Dârü Dımaşk li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr).
- [101] Stefan Daly, Esâtîru min Bilâdi Mâ Beyne'n-Nehreyn, çev.: Necvâ Nasr, (Oxford: Dâru Câmi'ati Oxford li'n-Neşr, 1991).
- [102] Sa'd b. Muhammed b. Sa'd eş-Şehrânî, es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî tefsîri'l-medreseti'l-'akliyye'l-hadîse, (er-Riyâd: Kursiyyü'l-Kur'ân ve 'Ulûmihî – Câmi'atu Meliki Su'ûd, 1436).
- [103] Sa'id 'Allûş, Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Edebiyye'l-Mu'âsıra, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1405/1985).
- [104] Scott H. Hendrix, Martin Luther – Mukaddime kasîra cidden, çev.: Kevser Mahmûd Muhammed, (nâşir: Mu'essesetu Hindâvî, 2017).
- [105] Sultân b. Abdurrahmân el-'Umeyrî, Zâhiratu Nakdi'd-Dîn fî'l-Fikri'l-Ğarbiyyi'l-Hadîs, (nâşir: Tekvîn li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 1439/2018).
- [106] Selîm Birincî, e-Sâbi'e el-Mendâ'ıyyûn, çev.: Câbir Ahmed, (nâşir: Dâru'l-Künûzi'l-Edebiyye).
- [107] Selîm Hasan, Mevsû'atu Misra'l-Kadîme, (nâşir: Mu'assasetu Hendâvî S.İ.S., 2017).
- [108] es-Semû'el b. Yahyâ b. 'Abbâs el-Mağribî (ö. 570/1175), Bezlü'l-Mechûd fî İfhâmi'l-Yehûd, tahkik: Abdülvehhâb Tavîle, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1410/1989).
- [109] Suheyl Kâşâ, Bâbil ve't-Tevrâ, (nâşir: Eb'âd li'n-Neşr ve't-Tıbâ'a, 2011).
- [110] Seton Howard Frederick Lloyd, Âsârü Bilâdi'r-Râfideyn (mine'l-'asri'l-hecerî el-kadîm hattâ'l-ğazvi'l-Fârisî), çev.: Muhammed Talab, (Dımaşk: Dâru Dımaşk, 1992).

- [111] Seyyide İsmâ'îl Kâşif, Mesâdirü't-târîhi'l-İslâmî ve menâhicü'l-bahs fihî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1983).
- [112] Sir Leonard Voolley, Medhal ilâ 'İlmi'l-Âsâr, çev.: Hasan el-Bâşâ, (Misr: Dâru Sa'd li'n-Neşr ve't-Tevzi').
- [113] es-Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911), el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân, tahkik: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, (Misr: el-Hey'e el-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb).
- [114] es-Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911), ed-Dürrü'l-Mentûr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr).
- [115] Charles Junibert, el-Mesîhiyye Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ, çev.: Abdülhalîm Mahmûd, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye).
- [116] Şefîk Curâdî, el-Vahyu ve Nakdu'n-Nassi'd-Dînî, (nâşir: Dâru'l-Ma'ârifî'l-Hikemiyye, 1438/2017).
- [117] Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî (ö. 902), el-İ'lân bi't-Tevbîh limen Zemme't-Târîh, tahkik: Sâlim b. Ğutr b. Sâlim ez-Zafirî, (er-Riyâd: Dâru's-Sumey'î li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1438/2017).
- [118] Muhammed 'Alî es-Sâbûnî, en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ', (nâşir: Mu'assasetu Menâhili'l-İrfân, 1405/1985).
- [119] Sâ'ib Abdu'l-Hamîd, 'İlmu't-Târîh ve Menâhîcu'l-Mü'errihîn, (Beyrut: Merkezü'l-Ğadîr li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1429/2008).
- [120] Müellifler Heyeti, Kâmûsu'l-Kitâbî'l-Mukaddes, (el-Kâhire: Dâru's-Sekafe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1995).
- [121] Safûh Hayr, el-Cuğrâfiyye: Mevzû'âtuhâ ve Menâhicuhâ ve Ehdâfuhâ, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2000).
- [122] Salâh Abü'l-Fettâh el-Hâlidî, el-Kur'ân ve Nakzu Metâ'ini'r-Rehbân, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem li'n-Neşr ve't-Tevzi').
- [123] Samuel Noah Kramer, es-Sûmeriyyûn: Târîhuhum ve Hazâratuhum ve Hasâ'isuhum, çev.: Faysal el-Vâ'ilî, (el-Kuveyt: Dâru Ğarîb li't-Tıbbâ'a).

- [124] Samuel Henry Hooke, el-Esâtîru fî Bilâdi Mâ Beyne'n-Nehreyn, çev.: Yûsuf Dâvûd Abdu'l-Kadir, (Misr: el-Mu'assasetu'l-Âmme li's-Sahâfe ve't-Tıbâ'a, 1388/1968).
- [125] et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310), Tefsîru't-Taberî, tahkik: 'Abdullâh b. 'Abdi'l-Muhsin et-Turkî, (el-Kâhire: Dâru Hicr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1422/2001).
- [126] et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (224-310), Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, 1422/2001).
- [127] et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Târîhu't-Taberî, tahkik: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, (Misr: Dâru'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzi').
- [128] et-Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Târîhu'r-Rusuli ve'l-Mulûk, tahkik: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, (Misr: Dâru'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzi').
- [129] et-Tantâvî, Muhammed Seyyid Tantâvî, el-Ma'rûf bi't-Tantâvî, et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm, (el-Kâhire: Dâru Nehzati Misr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1997).
- [130] Tâhâ Bâkır, Mukaddime fî Târîhi'l-Hadârâti'l-Kadîme, (nâşir: Dâru'l-Verrak li'n-Neşr, 2012).
- [131] Âsım Muhammed Rızk, 'İlmu'l-Âsâr Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk, (nâşir: Mektebet Bûlî, 1996).
- [132] Âmir el-Kefîşî, Hareketü't-Târîh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm, (nâşir: Dâru'l-Hâdî, 1424/2003).
- [133] Abbâs Mahmûd el-'Akkâd, İbrâhîm Ebü'l-Enbiyâ', (nâşir: Mu'assasetu Hindâvî, 2014).
- [134] 'Abdu'l-Cebbâr b. Ahmed el-Herevî (ö. 415), Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve, tahkik: 'Abdu'l-Kerîm 'Utmân, (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye).
- [135] 'Abdurrahmân el-Bâcehcîzâde, el-Farku Beyne'l-Mahlûk ve'l-Hâlik, tahkik: Âdil b. Sa'd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007).
- [136] 'Abdurrahmân b. Mu'âza eş-Şehrî, eş-Şâhidü's-Şi'rî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Ehemiyetuhû, (er-Riyâd: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1431).
- [137] 'Abdü's-Selâm Ahmed er-Râğıb, Vezîfetü's-Sûreti'l-Fenniyye fî'l-Kur'ân, (Haleb: Fussilet li'd-Dirâsât ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1422/2001).

- [138] ‘Abdü’l-‘Azîm İbrâhîm Muhammed el-Mut‘anî, Hasâ’isü’t-Ta‘bîrî’l-Kur‘ânî ve Semâtuhû’l-Belâgiyye, (nâşir: Mektebet Vehbe, 1413/1992).
- [139] ‘Abdu’l-Kadir Muhammed el-Mu‘tasîm Dehmân, ez-Zamân ve’l-Hidâye ve’l-İ‘tibâr fî Kısasi’l-Kur‘ân ve’l-Ahâdîs ve’l-Ahbâr, (Misr: Dâru’l-Lü‘lû’ li’n-Neşr ve’t-Tevzi‘, 1445/2010).
- [140] ‘Abdu’l-Kuddûs el-Ensârî, Beyne’t-Târîh ve’l-Âsâr, (Beyrut 1971).
- [141] ‘Abdu’l-Kerîm el-Hatîb, el-Kıyasu’l-Kur‘ânî fî Mantukihî ve Mefhûmihî, (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr, 1395/1975).
- [142] ‘Abdu’l-Kerîm Belîl, el-Mefâhîmu’l-Miftehiyye ve Nazariyyetü’l-Ma‘rife fî’l-Kur‘ânî’l-Kerîm, (Virjinya: el-Ma‘hedü’l-‘Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 1436/2015).
- [143] ‘Abdu’l-Kerîm Ğarîb, en-Nakdu’t-Târîhiyy li’n-Nassi’d-Dînî: el-Kitâbu’l-Mukaddes Numûzecen, (nâşir: Mecelletu ‘Âlemi’t-Terbiye, 2005, makale).
- [144] ‘Abdu’l-Kerîm Yûnus el-Hatîb, et-Tefsîru’l-Kur‘ânî li’l-Kur‘ân, (el-Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî li’n-Neşr ve’t-Tevzi‘).
- [145] ‘Abdullâh b. ‘Abdillâh b. Selâme el-Edkâvî eş-Şâfi‘î, el-Meşhûr bi’l-Müezzîn (1104–1184), Mevsû‘atü’l-Esmâ’ ve’l-I‘lâm el-Mübhome fî’l-Kur‘ânî’l-Kerîm, el-Müsammâ: Tervîhu Evli’d-Demâse bi-Müntekâ’l-Kütübi’s-Selâse li’l-Edkâvî, tahkik ve şerh: Mervân el-‘Atıyye / Muhsin el-Harâbe, (er-Riyâd: Mektebetu’l-‘Ubaykân, 1421/2001).
- [146] ‘Abdullâh Tâhâ ‘Abdullâh es-Selmânî, Menâhîcu’l-Bahsi’t-Târîhî, (nâşir: Dâru’l-Fikr, 1430/2010).
- [147] ‘Abdu’l-Maksûd ‘Abdu’l-Hamîd Bâşâ, Mevsû‘atü Sefîr li’t-Târîhi’l-İslâmî, (el-Kâhire: Sefîr li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr).
- [148] ‘Abdu’l-Melik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyari el-Ma‘âfirî, es-Sîretü’n-Nebeviyye li’bni Hişâm, tahkik: Mustafâ es-Sakka, (nâşir: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1375/1955).
- [149] ‘Abdu’l-Mun‘îm ‘Abdu’l-Halîm, el-Muğalâtât ve’l-Ahtâ’ et-Târîhiyye fî Kitâbi’d-Dr. Kemâl es-Salîbî: et-Tawrâtu Câ’et min Cezîrati’l-‘Arab, (nâşir: Mecelletü Câmi‘ati Melik ‘Abdi’l-‘Azîz – li’l-Âdâbi ve’l-‘Ulûmi’l-İnsâniyye, 1988, makale).

- [150] ‘Abdu’l-Vâhid Zünûn Tâhâ, Usûlü’l-Bahsi’t-Târîhî, (nâşir: Dâru’l-Medâr el-İslâmiyye, 2004).
- [151] ‘Abdu’n-Nâsir Sultân Muhsin Selâm, Dîyenetü’l-‘Arab Kable’l-İslâm, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1444/2023).
- [152] ‘Adnân el-Mikrânî, Nakdu’l-Edyân ‘inde İbni Hazm el-Endelüsî, (nâşir: el-Ma‘hedü’l-‘Âli li’l-Fikri’l-İslâmî, 2008).
- [153] ‘İzzü’d-Dîn İsmâ‘îl, el-Edebu ve Fünûnuhû – Dirâse ve Nakd, (Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî li’n-Neşr ve’t-Tevzi’).
- [154] ‘Azmi Beşâre, ed-Dînu ve’l-‘İlmâniyye fî Sîyâkin Târîhiyy, (el-Merkezü’l-‘Arabî li’d-Dirâsât ve’l-Ebhâs, 2013).
- [155] ‘Alâ’ü’d-Dîn el-Bâcî (ö. 714), ‘Alâ’t-Tevrâh: Kitâb fî Nakdi’t-Tevrâti’l-Yûnâniyye, tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sakka, (Paris: Dâr Biblyûn, 2006).
- [156] ‘Alî Edhem, Târîhu’t-Târîh, (el-Kâhire: Dâru’l-Ma‘ârif li’n-Neşr ve’t-Tevzi’).
- [157] ‘Alî b. İbrâhîm b. Nasır el-Harbî, el-Mu‘cemü’l-Cuğrâfî li’l-Bilâdi’l-‘Arabiyye’s-Su‘ûdiyye: Mintakat ‘Asîr, (Ebha, 1417/1997).
- [158] ‘Alî Şahîlât / ‘Abdu’l-‘Azîz el-Yâsir el-Hamdânî, Muhtasar Târîhi’l-‘Irâk (Târîhu’l-‘Irâki’l-Kadîm), (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1971).
- [159] ‘İmâdü’d-Dîn Halîl, et-Tefsîru’l-İslâmî li’t-Târîh, (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1975).
- [160] ‘İmâd er-Râ‘ûş, Mûhimü’t-Tenâkud fî’l-Kur‘ânî’l-Kerîm, (nâşir: Câmi‘atü’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye).
- [161] ‘Ammâr Bûhûş / Muhammed Mahmûd ez-Zeneybât, Menâhîcu’l-Bahsi’l-‘İlmî ve Turuku İ‘dâdi’l-Buhûs, (el-Cezâ‘ir: Dîvânü’l-Matbû‘âtî’l-Câmi‘iyye, 2007).
- [162] ‘Umer Lutfî el-‘Âlem, Dirâsetün Nakdiyye li-Menâhîci’l-Müsteşrikîn, (nâşir: Merkezü Dirâsâti’l-‘Âlemi’l-İslâmî, 1991).
- [163] ‘Amr eş-Şerkâvî, ed-Delîlü ilâ’l-Kur‘ân, (el-Kâhire: el-‘Asriyye li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1444/2022).
- [164] ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, el-Ma‘rûf bi’l-Câhîz (ö. 255), el-Muhtâr fî’r-Red ‘ale’n-Nasârâ, tahkik: Muhammed ‘Abdullâh eş-Şerkâvî, (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1411/1991).
- [165] ‘İsâ eş-Şemmâs, Medhel ilâ ‘İlmi’l-İnsân, (Dîmaşk: Menşuratu İttihâdi’l-Küttâbi’l-‘Arab, 2004).

- [166] Glinn Dâniyâl, al-Hadârâtü'l-Ûlâ: el-Usûl ve'l-Esâtîr, tercüme: Sa'îd el-Ğânimî, (nâşir: Dâru's-Sadâ li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2009).
- [167] Fethî Hasan Melkâvî, Menahecü't-Tekâmüli'l-Ma'rifi: Mukaddimât fî'l-Meneheci'l-İslâmî, (Virjinyâ: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1437/2016).
- [168] F. Diyâkûf / S. Kuvâlev, el-Hadârâtü'l-Kadîme, tercüme: Nesîm Vâkîm el-Yâzcî, (nâşir: Dâru 'Alâ'iddîn, 2000).
- [169] Firâs es-Savvâh, Târîhu Ūruşelîm ve'l-Behsu 'an Memleketi Yehûdâ, (Sûriyâ: Dâru 'Alâ'iddîn, 2003).
- [170] Franklin L. Baumer, el-Fikrû'l-Ûrubî el-Hadîs mine 1600–1950, Tercüme: Ahmed Hamdî Mahmûd, (Kahire: el-Heviyye el-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1988).
- [171] Ferce Allâh Ahmed Yûsuf, el-Âyâtü'l-Kur'âniyye 'alâ'l-Meskûkâtî'l-İslâmiyye (Dirâse Mukârene), (Nâşir: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1423/2003).
- [172] Ferdinand de Saussure, 'İlmu'l-Luğa el-Âmm, Tercüme: Yu'îl Yûsuf 'Azîz, (Bağdat: Dâr Âfâk 'Arabiyye).
- [173] Farghali Ali Tsn Haridy, Menâhîcu'l-Bahsi't-Târîhî, (Kahire: Revâbit li'n-Neşri ve Teknolojiyye'l-Ma'lûmât, 2018).
- [174] Ferîd el-Ensârî, Ebcediyyâtü'l-Bahsi fî'l-'Ulûmî's-Şer'iyye, (Dârü'l-Beydâ': el-Furkân li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1997).
- [175] Ferîd b. Süleymân, Medhal ilâ Dirâseti't-Târîh, (Nâşir: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'î),
- [176] Friedrich Delitzsch, Bâbil ve'l-Kitâbü'l-Mukaddes, Tercüme: İrînâ Dâvûd, (Nâşir: Dârü'l-'Arabî, 1987).
- [177] Fazl Hasan 'Abbâs, Kısasu'l-Kur'âni'l-Kerîm, ('Ammân: Dârü'n-Nefâ'is li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2010).
- [178] Fu'âd Hamze, Fî Bilâdi 'Asîr, (Nâşir: Mektebetü'n-Nasr el-Hadîse, 1388/1968).
- [179] Hans Vorwhagen (Bibeln och Arkeologerna), Filastîn ve's-Şarku'l-Evsat beyne'l-Kitâbi'l-Mukaddes ve 'İlmi'l-Âsâr, Tercüme: Semîr Tâhir, (el-Kütüb Hân li'n-Neşr, 2017).
- [180] Fevzî Reşîd, Sargûn el-Ekkedî Evvel İmperâtûr fî'l-'Âlem, (el-'Irâk: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1990).
- [181] el-Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân, Tahkîk: Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1384/1964).

- [182] Kîlînî Necîb, el-Kitâbü'l-Mukaddes beyne't-Târîh ve'l-Âsâr, (Nâşir: Sân Mârk li't-Tibâ'a).
- [183] K. Matveev / A. Sazonov, Hazâretü Mâ Beyne'n-Nehrayn el-'Arîka, Tercüme: Hennâ Âdem, (Şam: Dârü'l-Mecd, 1991).
- [184] Kathleen Kenyon, Âsâru Filastîn, Tercüme: Mahmûd el-'Âbidî, (Ürdün: Vezâretü's-Sekâfe, Nâşir).
- [185] Kâmil Haydar, Menhecü'l-Bahsi'l-Eserî ve't-Târîhî, (Beyrut: Dârü'l-Fikr li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995).
- [186] Crane Brinton, Teşkilü'l-'Akli'l-Hadîs, Tercüme: Şevkî Celâl, (Kuveyt: 'İlmu'l-Ma'rife).
- [187] Kemâl es-Salîbî, et-Tevrâtu Câet min Cezîreti'l-'Arab, Tercüme: 'Afif er-Rezzâz, (Nâşir: Mü'essesetü'l-Ebhâs el-'Arabiyye, 1997).
- [188] Kîdâr 'Abdü'l-vehhâb, Tûfânu Nûh 'aleyhi's-selâm min Hilâli'l-Bahs el-Eserî fi'l-'Irâk, Kadâyâ Târîhiyye, 'Aded 08, 1439/2017.
- [189] L. Delaporte, Bilâdü Mâ Beyne'n-Nehrayn: el-Hazâretâni'l-Bâbiliyye ve'l-Âşûriyye, Tercüme: Muharrem Kemâl, (Mısır: el-Heviyye el-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1997).
- [190] C. Y. Langlois / C. Seignobos, Nakdu't-Târîh, Tercüme: 'Abdü'r-Rahmân el-Bedewî, (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1981).
- [191] Lebîb Meşrikî, Kısasu'l-Kitâbi'l-Mukaddes, (Matba'atü'l-Mesîhiyye, 1952).
- [192] Lutfî 'Abdü'l-vehhâb, el-'Arab fi'l-'Usûri'l-Kadîme, (Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye).
- [193] Louis R. Gottschalk, Keyfe Nefhemü't-Târîh, Tercüme: 'Â'ide Süleymân 'Ârif, (Nâşir: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî).
- [194] Leotaxel, et-Tevrât Kitâbun Mukaddes em Cem'un mine'l-Esâtîr?, Tercüme: Hassân Mîhâ'il Ishâk, (Nâşir: el-Cündî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr).
- [195] Mario Tosi / Carlo Rio Reda, Mu'cemu Âliheti Misra'l-Kadîme, Tercüme: İbtisâm Muhammed 'Abdü'l-Mecîd, (Mısır: el-Heviyye el-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 2008).
- [196] Müsnâ 'Abdü'l-Fettâh Mahmûd, es-Siyâku'l-Kur'ânî ve Eseruhu fi't-Tercîhi'd-Dilâlî, (İrbid: Câmi'atü'l-Yermûk, Kısımü't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân, 'İtrûhatü Duktûrâ, 2005).
- [197] Mecmû' Mü'ellifün, Kamûsü'l-Kitâbi'l-Mukaddes, (Mısır: Dârü's-Sekâfe, 1995).
- [198] Mecmû'etü Mü'ellifîne (İbrâhîm Bûçîş ve Âharûn), et-Târîhu's-Şefevî, Ta'dîd: Vecîh Kevserânî – Mârlîn Nasr, (Kahire: el-Merkezü'l-'Arabî, 2015).
- [199] Muhammed el-Es'ad, Müsteşrikûn fi 'İlmi'l-Âsâr Keyfe Kera'û el-Elvâh ve Ketebû't-Târîh, (Dârü'l-Mes'â, 2010).
- [200] Muhammed el-'Abbâs, Nihâyetü't-Târîhi's-Şefevî, (Mü'essesetü'l-İnti'âş el-'Arabî)

- [201] Muhammed el-Kâdî, er-Rivâyetü't-Târîhiyye: Dirâsât fî Tahyîli'l-Merce'î, (Tûnis: Dâru'l-Ma'rifeti li'n-Neşr, 2008).
- [202] Muhammed b. Ahmed b. 'Alî, Takiyyü'd-Dîn (ö. 832/1429), Şifâu'l-ğarâm bi-Ahbâri'l-beledi'l-harâm, (Nâşir: Dâru'l-kütübi'l-îlmiyye, 1421/2000).
- [203] Muhammed Abû Zehre, el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân, (Nâşir: Dâru'l-fikri'l-'Arabî).
- [204] Muhammed b. Hamze el-Kirmânî (ö. 505/1111), Esrâru't-tekrâr fî'l-Kur'ân "el-Musemmâ bi'l-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihe'l-Kur'ân limâ fihî mine'l-Hücceti ve'l-Beyân", Tahkîk: 'Abdü'l-Kadir Ahmed 'Atâ, (Nâşir: Dâru'l-fadîle).
- [205] Muhammed b. Sâmi'l es-Sülemî, Menhecu Kitâbeti't-Târîhi'l-İslâmî ve Tedrîsihî, (Nâşir: Dâru'l-Vecâ' li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1408/1988).
- [206] Muhammed b. 'Abdillâh Derâz, en-Nebe'u'l-'Azîm: Nazarâtun Cedîdetun fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm, (Nâşir: Dâru'l-kalem li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1426/2005).
- [207] Muhammed Tevfîk Hasan, el-İslâm fî'l-Kitâbatî'l-Ġarbiyye, (Nâşir: Mecelletu 'Âlemi'l-Fikr, c.10, s.2, 1979).
- [208] Muhammed Habbeş, el-Kırâ'âtü'l-Mütevâtire ve Eseruhâ fî'r-Rasmi'l-Kur'ânî ve'l-Ahkâmî's-Şer'iyye, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1419/1999).
- [209] Muhammed Hussâmü'd-Dîn İsmâ'îl 'Abdü'l-Fettâh, Menhecü'l-Bahs fî'l-Âsârî'l-İslâmiyye, (Nâşir: Dâru'l-'ulûm li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1426/2006).
- [210] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, el-Vahy ve'l-Kur'ânü'l-Kerîm, (Nâşir: Mektebetü Vehbe, 1986).
- [211] Muhammed Hüseyin 'Alî, el-Müsteşrikûn ve'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye, (Beyrut: Dâru'l-mü'errihi'l-'Arabî, 1999).
- [212] Muhammed Helâvî, Usûs Tahkîki'l-Mahtûtât, (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1431/2010).
- [213] Muhammed Hamdî İbrâhîm, Âsârü'l-Yehûd el-Kadîme: Muhâveretun Didde Ebiyûn, (Mısır: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 2007).
- [214] Muhammed Halefullâh, el-Fennü'l-Kasasî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm, (Nâşir: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1951).
- [215] Muhammed Halîfe Hasan, 'Alâkatü'l-İslâm bi'l-Yehûdiyye, (Nâşir: Dâru's-sekafeli'n-Neşr ve't-Tevzi', 1986).
- [216] Muhammed Hayr Ebû Harb, el-Mu'cemü'l-Medresî, (Sûriyye: Nâşir: Vizâretü't-Terbiyye es-Sûriyye, 1985).
- [217] Muhammed Reşîd b. 'Alî Ridâ b. Muhammed Şemsü'd-Dîn b. Muhammed Behâ'ü'd-Dîn, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm, (Mısır: el-Heviyye el-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1990).

- [218] Muhammed Riyâz Vetâr, Tevzîfü't-Türâs fî'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye, (Dimeşk: İttihâdu'l-Küttâbi'l-'Arab, 2004).
- [219] Muhammed Sa'îd es-Serhânî, el-İtti'âçatü'l-hadîse li'l-müsteşrikîn ve men tebi'ahum fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm, (Nâşir: Mecelletü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, c.22, sy.72)
- [220] Muhammed Seyyid Tantâvî, Benû İsrâ'îl fî'l-Kur'ânî ve's-Sünne, (el-Kahire: Dâru's-Şurûk, 1968).
- [221] Muhammed 'Âbid el-Câbirî, Medhal ilâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm, (Nâşir: Merkezu Dirâsâti'l-Vahde el-'Arabiyye, 2006).
- [222] Muhammed 'Abdü'l-'Azîm ez-Zurkanî, Menâhilu'l-'irfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân, (Haleb: Matba'at 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî).
- [223] Muhammed 'Accâc el-Hatîb, es-Sünne kable't-Tedvîn, (Beyrût: Dâru'l-fikr li't-tıbbâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1400/1980).
- [224] Muhammed 'Alî el-Bâr, el-Medhal li-Dirâseti't-Tevrâti ve'l-'Ahd el-Kadîm, (Nâşir: Dâru'l-kalem, 1990).
- [225] Muhammed 'Alî et-Tehânavî, Mawsû'atü Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûni ve'l-'Ulûm, Tahkîk: 'Alî Dahrûc, Fârisçeden tercüme: 'Abdullâh el-Hâlidî, Yabancı dil tercümesi: George Zaytani, (Beyrût: Mektebetü Lubnân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1996).
- [226] Muhammed 'Avvâd Hüseyin, Sina'atü't-Târîh, (Nâşir: el-Mecelletü'l-Vataniyye li's-Sakafe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb).
- [227] Muhammed Fârûk en-Nebhân, el-Medhal ilâ 'Ulûmi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, (Haleb: Dâru 'Âlemi'l-Kur'ân, 1426/2005).
- [228] Muhammed Metvelî eş-Şa'râvî, Tefsîru's-Şa'râvî, (Nâşir: Matabi'u Ahbâri'l-Yevm li'n-Neşr ve't-Tevzî').
- [229] Muhammed Metvelî eş-Şa'râvî, Kısasu'l-Enbiyâ', (Misr: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî).
- [230] Mahmûd Emîn el-'Âlem, Arba'üne 'Âmen minen-Nakdi't-Tatbîkî, (Misr: Dâru'l-Mustakbalî'l-'Arabî, 1994).
- [231] Mahmûd b. 'Abdü'r-Rahmân Kadah, Mûcezü Târîhi'l-Yehûd ve'r-Reddu 'alâ Ba'di Mezâ'imihim el-Bâtıla, (el-Medînetü'l-Münevvere: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1418).
- [232] Mahmûd Fehmî Hicâzî, 'Âlemü'l-Luğa el-'Arabiyye Medhal Târîhî Mukaren fî Dav'i't-Türâs ve'l-Luğati's-Sâmiyye, (Nâşir: Vikâletü'l-Matbû'at, 1973).
- [233] Mahmûd Fehmî Hicâzî, Medhal ilâ 'İlmi'l-Luğa, (el-Kahire: Dâru Kıbâ').
- [234] Mahmûd Kîşâneh, el-Kısasü'l-Kur'ânî fî Mir'âti'l-İstişrak, (el-'Irak: el-Merkezü'l-İslâmî li'd-Dirâsâti'l-İstirâteciyye, 1442/2020).

- [235] Meryem Cebîr Mahmûd, et-Tecelliyyâtî'l-Melhamiyye fî "Rivâyeti'l-Ecyâl" el- 'Arabiyye, (Ürdün: Câmi'atü'l-Yermûk, Külliyyetü'l-Âdâb, Risâletü Duktûrâ, 2004).
- [236] Mis'ad b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, Fusûl fî Usûli't-Tefsîr, (Nâşir: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423).
- [237] Michel Foucault, Cinyâlûciyyâ el-Ma'rife, Tercüme: Ahmed es-Satâtî, 'Abdü's-Selâm, (Nâşir: Dâru Tûbkal, 2008).
- [238] Mustafâ eş-Şehâbî, Mu'cemü's-Şehâbî fî Mustalahâtî'l-'Ulûmi'z-Zirâ'îyye, (Lubnân: Mektebetü Lubnân).
- [239] Mustafâ Dîb el-Biğa, el-Vâdih fî 'Ulûmi'l-Kur'ân, (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998).
- [240] Mennâ' b. Halîl el-Kattân, Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân, (Nâşir: Mektebetü'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1421/2000).
- [241] Mendelaw, ez-Zemen ve'r-Rivâye, Tercüme: Bekr 'Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdir li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997).
- [242] Mircea Eliade, Târîhu'l-Mu'takadâtî ve'l-İ'tikadâtî'd-Dîniyye, Tercüme: 'Abdü'l-Hâdî 'Abbâs, (Sûriyye: Dâru Dimeşk, 1986).
- [243] Michel Butor), Buhûs fî'r-Rivâye el-Cedîde, Tercüme: Ferîd Antûniyûs, (Beyrût: Menşûrât 'Avidât, 1986).
- [244] Mişîl Fukû (Michel Foucault), Nizâmü'l-Hitâb, Tercüme: Muhammed Sebîlâ, (Nâşir: et-Tenvîr li'n-Neşr ve't-Tevzî').
- [245] Meymûne Mirğanî Hamze, Menheciyyetü'l-Bahsi't-Târîhî, (Nâşir: Dâru'l-Halîc, 1432/2011).
- [246] Nasîrüddîn el-Esed, Mesâdirü's-Şi'ri'l-Câhilî, (Misr: Dâru'l-Ma'ârif, 1988).
- [247] Nasîrü'd-Dîn Sa'idûnî, Esâsiyyât Menheciyyeti't-Târîh, (el-Cezâ'ir: Dâru'l-Kasabe li'n-Neşr, 2000).
- [248] Nahiz 'Abdü'r-Rezzâk, el-Meskûkât ve Kitâbetü't-Târîh, (Bağdâd: Dâru's-Şu'ûni't-Tekâfiyye el-'Âmme, 1988).
- [249] Necîb Cercis, el-Kitâbu Tefsîrû'l-Kitâbi'l-Mukaddes – Seferü'l-Hurûc, (Beytu Medâris el-Ahad, 2002).
- [250] Nu'mân Cüm'a İbrâhîm, 'Azîz Muhammed, Kârevân Sıddîk, el-Mefhûmü'd-Dînî li'l-Me'âbidi fî Bilâdi'r-Râfideyn, (Nâşir: Mecelletü Dirâsâtî't-Târîh ve'l-Âsâr, 2021).
- [251] Na'im 'Umrî, el-Mûtef fî Şi'ri Resmîyye Muheybis, (Mecelletü Câmi'ati Şehîd Çemrân Ehvâz, 2022).

- [252] Harry Elmer Barnes, Târîhu'l-Kitâbeti't-Târîhiyye, Tercüme: Muhammed 'Abdü'r-Rahmân Birc, (Nâşir: el-He'iyye el-Mısriyye el-'Âmme, 1987).
- [253] Harry Suggs, 'Azametü Âşûr, Tercüme: Hâlid Es'ad 'Îsâ, (Nâşir: Dâru Reslân, 2008).
- [254] Hârî Sâkz, 'Azametü Bâbil, Tercüme: 'Âmir Süleymân, (Musul: Merkezü'l-Buhûsi'l-Âsâriyye ve'l-Hadâriyye – Külliyyetü'l-Âdâb, 1979).
- [255] Hânî Zarîf, et-Tekvîn, (Cilûrî li'n-Neşr ve't-Tercime, 2016).
- [256] Herbert Lockyer, Kitâbu Kulli Nisâ'i'l-Kitâbi'l-Mukaddes, Tercüme: Edwârd Vedî' 'Abdü'l-Mesîh, (Nâşir: Dâru's-Sekâfe, 2000).
- [257] Herodotus, Herodot Yetehaddesu 'an Misr, Tercüme: Muhammed Sakr Hafâce, Ahmed el-Bedewî, (el-Îmârât: Dâru'l-Kalem li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1966).
- [258] Hişâm Muhammed Mübârkî, Kıssatü't-Tûfân beyne'l-Üstûreti ve'd-Dîn, Dirâse Vasıfiyye Tahlîliyye Mukârene, (Nâşir: Şirketü Dâri'l-Ekâdemiyîyûn, 2016).
- [259] Herodotus, Herodotos ve'l-Cezîretü'l-'Arabiyye, Tercüme: İbrâhîm es-Sâyih, (es-Su'ûdiyye: Dâru'l-Meliki 'Abdi'l-'Azîz, 1439/2017).
- [260] el-Vâhidî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Vâhidî, el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd, Tahkîk: 'Âdil Ahmed 'Abdü'l-Mevcûd ve Âharûn, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1995).
- [261] Vill Durant, Kıssatü'l-Hadâre, Tercüme: Fu'âd Enderâwus, (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1408/1988).
- [262] Velîm Vehbe Bebbâwî, Dâ'iratü'l-Ma'ârifî'l-Kitâbiyye, (Misr: Dâru's-Sekâfe li't-Tibâ'a ve'n-Neşr).
- [263] Yârzamân Cennet Kül, et-Tekrâr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Esrâruhû'l-Belâgiyye, (Nâşir: el-Câmi'atü'l-İslâmiyyetü'l-'Âlemiyye, Külliyyetü'l-Luğati'l-'Arabiyye, Risâletü Duktûrah, 2011).
- [264] Yân Esmen, ez-Zâkire el-Hadâriyye, Tercüme: 'Abdü'l-Halîm 'Abdü'l-Ğanî Receb, (Misr: el-Mecelletü'l-A'lâ li's-Sekafe, 2003).
- [265] Yûsuf Hayyât, Mu'cemü'l-Mustalahâtî'l-'İlmiyye ve'l-Fenniyye, (Beyrût: Dâru Lisâni'l-'Arab).
- [266] Yûsuf 'Îd, Mevsû'atü'l-Edyâni's-Semâviyye, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995).
- [267] Yûsîfûs (Josephus), Târîhu Yûsîfûs, (Beyrût: Tıba'a li-Yûsuf İbrâhîm Sâdir).
- [268] Julius Wellhausen, Mukaddimetün fî Târîhi İsrâ'îl, Tercüme: Ahmed Mahmûd Huveydî, (el-Kâhire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercime, 2021).

ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğrenimini Irak'ın Diyala vilayetinde tamamladı. Diyala Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü'nden mezun oldu. 2015 yılında, Ürdün Haşimi Krallığı'nda bulunan El el-Beyt Üniversitesi Şeriat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü'nde yüksek lisans programına kaydoldu. 2019 yılında Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı'na geçiş yaptı. 2025 yılında mezun oldu

DİĞER YAYIN VE ESERLER

-et-Te'lif fid-diyane'ti'n-Nasraniyye, Peer-Reviewed Dergisinin 5. sayısında 31/12/2024 tarihinde yayınlanması için verilmiştir. (Uluslararası ISSN: 3023-5855 Hakemli Derg

DİĞER YAYIN VE ESERLER

Kitap Bölümü:

-es-Sabiiyetü'l-Mendaiyye, Darü Üsame Linneşr vet-Tevzi: Ürdün 2017 ((ISBN 978-9957-22-732-6)

-el-Medhal li'dıraseti ilmü mukareneti'l-edyan, Darü Dicle Linneşr vet-Tevzi: Ürdün 2018 (4- 907- 71- 9957- 978 ISBN)

