



İsrâ'îlyyât in the Mu'tazilî Tradition of Tafsîr

Ersin Çelik^{1,a,*}

¹ Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Tafsîr, Rize/TURKİYE

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 24/01/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The attitude of Mu'tazila, which is considered the most rational sect of the Islamic tradition, towards isrâ'îlyyât knowledge found in commentaries, especially within the framework of Qur'anic stories, is intriguing. Although the attitude of some Mu'tazilî commentators towards isrâ'îlyyât is mentioned in some studies, the attitude of Mu'tazila as a school has not been the subject of any research when it comes to criticism of isrâ'îlyyât narrations. In fact, in recent studies on isrâ'îlyyât, while it is said that the criticism of isrâ'îlyyât can be traced back to names such as al-Ṭūsî, al-Māwardî and even al-Māturidî before Ibn al-'Arabî a reading is made entirely through Sunnî and Shî'ite commentators and the views of Mu'tazilî commentators are not included. Criticism of isrâ'îlyyât was made by Mu'tazilî names such as Abū Bakr al-Aşamm (d. 200/816), Abū 'Alî al-Jubbâ'î (d. 303/916) and Abū Muslim al-Isfahânî (ö. 322/934), before Sunnî and Shî'ite commentators such as al-Māturidî (d. 333/944), al-Māwardî (d. 450/1058), al-Ṭūsî (d. 460/1067), Ibn al-'Arabî (d. 543/148) and Ibn Kathîr (d. 774/1373). Even though they do not use the concept of isrâ'îlyyât, they direct these criticisms sometimes to the source of the narrations and sometimes to their content, in other words, that they are contrary to Islam. Later Mu'tazilî scholars systematically continued this criticism based on certain verses. In the present study the theoretical framework is drawn regarding the view of Israel by commentators such as as Abū Bakr al-Aşamm, Abū 'Alî al-Jubbâ'î, Abū Muslim al-Isfahânî, Qāḍî 'Abd al-Jabbâr, al-Ḥakîm al-Dhushamî (d. 494/1101) and al-Zamakhsharî (d. 538/1144), who lived in the period from the 2nd century to the 6th century, and then the theoretical framework of these commentators is drawn. The attitude of the mentioned commentators towards different isrâ'îlyyât narrations is evaluated with the descriptive analysis method. Additionally, reference is made to the approach of Sunnî commentators of the same period to these narrations. While discussing the Mu'tazilî commentators' approach to isrâ'îlyyât a distinction is made regarding different situations such as their rejection of these narrations, their quoting the isrâ'îlyyât narrations without comment, prefer rational interpretation to isrâ'îlyyât narrations, and their interpretation of the verses with isrâ'îlyyât. Although Mu'tazilî commentators quote many isrâ'îlyyât narrations in their works, the first examples of critical approach in the interpretation of some problematic narrations, especially in the tafsîr tradition, are also in their commentaries. In this context, it has been concluded in the study that Mu'tazilî commentators were pioneers in the criticism of isrâ'îlyyât in the classical period, and that the criticism of some narrations about prophets and angels first started with them. It has also been pointed out that Sunnî and Shiite commentators such as al-Māturidî, al-Māwardî, and al-Ṭūsî make references to Mu'tazilî names in some places while criticizing the mentioned narrations. Finally, although Mu'tazilî commentators do not make a systematic criticism of isrâ'îlyyât, they define the narrations in question as "Jewish fabrications and originating from the Torah". This reveals that although their reference points were their own theological understanding, they also criticized the narrations in terms of their sources. As a matter of fact, while Ibn Kathîr, a systematic isrâ'îlyyât critic, rejects some narrations that are incompatible with the name of the Prophets without including them in his commentary, he quotes some isrâ'îlyyât narrations that depict miraculous events in an exaggerated way without commenting. Therefore, it is a noteworthy attitude that Mu'tazilî figures were critical of isrâ'îlyyât narrations that were incompatible with the Islamic faith in the early period and did not take them into consideration.

Keywords: Tafsîr, Mu'tazila, isrâ'îlyyât, Abū Bakr al-Aşamm, al-Dhushamî, al-Zamakhsharî.

Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyât

Süreç

Geliş: 24/01/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

İslâm geleneğinin en akılcı fırkası kabul edilen Mu'tezile'nin özellikle Kur'an kıssaları çerçevesinde tefsirlerde yer bulan israilî rivayetler karşısındaki tutumu merak uyandırıcıdır. Bazı çalışmalarda kimi Mu'tezilî müfessirlerin israiliyyât karşısındaki tutumuna değinilse de İsrâilî rivayetlerin tenkidi söz konusu olduğunda Mu'tezile'nin bir ekol olarak tutumu herhangi bir araştırmaya konu edilmemiştir. İsrâiliyyât üzerine yapılan son çalışmalarda israiliyyât eleştirisinin İbnü'l-Arabî öncesinde Tûsî, Mâverdî hatta Mâtürîdî gibi isimlere kadar geri götürülebileceği söylenirken tamamen Sünnî ve Şîî müfessirler üzerinden bir okuma yapılmakta Mu'tezilî müfessirlerin görüşlerine yer verilmemektedir. Oysa bu çalışmalarda bahsedildiği üzere erken dönem israiliyyât eleştirilerinin genelde ismet meselesi ekseninde yapılması, Mu'tezilî müfessirler özelinde bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim israiliyyât eleştirisinde ön plana çıkartılan Mâtürîdî (ö. 333/944, Mâverdî (ö. 450/1058), Tûsî (ö. 460/1067), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi Sünnî ve Şîî müfessirlerden önce Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi Mu'tezilî isimler tarafından israiliyyât eleştirisinin yapıldığı görülmektedir. Her ne kadar onlar eserlerinde israiliyyât kavramını kullanmasalar da bu eleştirileri bazen rivayetlerin kaynağına bazen de içeriğine yöneltmektedir. Daha sonraki Mu'tezilî âlimlerin de belli âyetler üzerinden bu eleştiriye sistematik olarak devam ettirdikleri söylenebilir. Çalışmada öncelikle hicrî 2-6. asırda yaşamış el-Esam, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Cüşemî (ö. 494/1101) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi müfessirlerin, israiliyata bakışına odaklanılmaktadır. Söz konusu müfessirlerin farklı israilî rivayetler karşısındaki tutumu betimsel analiz yöntemiyle değerlendirilmektedir. Ayrıca aynı dönemdeki Sünnî müfessirlerin bu rivayetlere yaklaşımına da atıfta bulunmaktadır. Mu'tezilî müfessirlerin israiliyyâta yaklaşımı ele alınırken; onların bu rivayetleri reddetmeleri, israilî rivayetleri yorumsuz aktarmaları, akîf yorumu israilî rivayetlere tercih etmeleri ve israiliyyâta âyetleri tefsir etmeleri gibi farklı yaklaşımlar hususunda ayrıma gidilmektedir. Mu'tezilî müfessirler eserlerinde birçok İsrâilî rivayet aktarsa da özellikle tefsir geleneğinde sorunlu bazı rivayetlerin te'vilinde eleştirel yaklaşımın ilk örneklerinin onlardan gelen tefsirlerde olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çalışmada klasik dönemde israiliyyat eleştirisinde Mu'tezilî müfessirlerin öncü olduğu, özellikle ismet-i enbiyâ ve ismet-i melâike ile ilgili bir takım rivayetlerin eleştirisinin ilk önce Mu'tezilî müfessirlerle başladığı sonucuna ulaşılmıştır. Yine Mâtürîdî, Mâverdî ve Tûsî gibi Sünnî ve Şîî müfessirlerin kimi yerlerde söz konusu rivayetleri eleştirirken Mu'tezilî isimlere referansta bulunmasına da dikkat çekilmiştir. Son olarak Mu'tezilî müfessirler, küllî bir israiliyyât eleştirisi yapmasalar da bazı yerlerde söz konusu rivayetleri "Yahudi uydurması ve Tevrat kaynaklı" olarak tanımlamaktadırlar. Bu da onların referans noktaları kendi kelâmî anlayışları olmakla birlikte rivayetleri kaynak açısından da eleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Nitekim sistematik bir israiliyyât münekkidi olan İbn Kesîr de Peygamberlerin ismetiyle bağdaşmayan kimi rivayetlere tefsirinde yer vermeksizin reddettiği görülürken mucizevî olayları abartılı şekilde resmeden bazı israilî rivayetleri yorumsuz aktarmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî isimlerin İslâm inancıyla bağdaşmayan israilî rivayetlere erken dönemde eleştirel yaklaşması ve bunları nazara itibara almaması kayda değer bir tutumdur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mu'tezile, israiliyyât, Ebû Bekir el-Esam, Cüşemî, Zemahşerî.



ersin.celik@erdogan.edu.tr



0000-0002-1821-7772

Citation / Atıf: Çelik, Ersin. "Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyât". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 325-349. <https://doi.org/10.18505/cuid.1424869>

Giriş

Sünnî tefsir geleneğinde ilk beş asırda isrâiliyyât kökenli rivayetlere karşı sistematik bir karşı duruşun geliştirildiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim çağdaş dönemde konu üzerine yapılan ilk akademik çalışmalarda klasik tefsirlerdeki isrâiliyyât örnekleri ön plana çıkartılmakta ve önde gelen müfessirlerin isrâiliyyât karnesinin zayıflığına dikkat çekilmektedir.¹ Sünnî gelenekte isrâiliyyât tenkidi söz konusu olduğunda genellikle İbnü'l-Arabî ile başlayan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kesîr ile devam eden bir eleştiri sürecinden bahsedilmektedir.² Süreci İbn Atiyye (ö. 541/1147) ile başlatan görüş de esasen tenkit sürecinin başlangıcını aynı tarihe sabitlemiş olmaktadır.³ Ancak yapılan son araştırmalarda bu sürecin Ebû Ca'fer et-Tûsî, Mâverdî ve hatta Mâtürîdî'ye kadar geri götürülebileceğine dair tespitler yapılmaktadır.⁴ Görebildiğimiz kadarıyla tüm bu süreç genellikle Sünnî, bazen de Şîî tefsir kaynakları üzerinden okunmakta, böylesi önemli bir tarih saptaması yapılırken Mu'tezilî birikimin dışarıda bırakılması yapılan değerlendirmelerin bir noktada eksik kalmasına neden olmaktadır. Oysa süreci Mâtürîdî'ye kadar götüren çalışmalarda verilen örneklerin genellikle ismet konusuyla ilgili olması konunun kelâmî bir boyutunun olduğunu göstermektedir. Zira peygamberler ve meleklerle ilgili akideleri kelamcıların tartışıp belirginleştirmeleri, Kelam ilmini sistematik hale getirenlerin de III. asrın başındaki Mu'tezilî âlimler olması isrâiliyyât eleştirisinde Mu'tezile'nin katkısının ne düzeyde olduğunu tespit edilmesini gerektirmektedir. Nitekim Mâtürîdî üzerine yapılan bir başka çalışmada Ebû Bekir el-Esam'a yapılan bir atıf üzerinden Mâtürîdî'nin isrâiliyyât algısının oluşmasında Mu'tezile etkisinin var olma ihtimalinden bahsedilmektedir.⁵ Fakat Mu'tezile ve isrâiliyyât ekseninde bir çalışma henüz yapılmamış, sadece Mu'tezilî müfessir Zemahşerî üzerine hazırlanan bazı genel çalışmalarda kısaca onun tefsirinde geçen bazı isrâiliyyât örneklerine değinilmiştir.⁶ Öte yandan yakın zamanda Şîî gelenek üzerine yapılan bir çalışmada Şîî tefsir kaynaklarında da birçok isrâiliyyâtın aktarıldığı ancak katı ismet inançları ile sahâbe ve tâbiuna karşı takındıkları tutumun bu rivayetlerin nispeten daha az aktarılmasına sebep olduğunu ortaya koymuştur.⁷

¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 139-232; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat* (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 73-320.

² Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 31-32.

³ Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyat Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 217.

⁴ Enes Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019): 765-785.

⁵ Yûsuf Ağkuş, "İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyyat'a Yaklaşımı", *Marife* 22/1 (Haziran 2022): 476.

⁶ Remzi Na'naa, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübî't-Tefsîr* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1970), 288-292; Ramazan Yahluf, *Müvâzenetün beyne Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Bahru'l-Muhîr* (Cezayir: Külliyyetü Usûliddin Câmîatü'l-Emîr, Doktora Tezi, 2001), 189-195; Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Şemseddin Oğuzhan Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 292-304; Zekeriya Efe, *Zemahşerî Tefsiri'nin Rivayet Boyutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 2010-2021.

⁷ Hüseyin Zamur, *Şîa Tefsirinde İsrâiliyyat* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 341-342.

Bu araştırmada, Mu'tezile ekolünün isrâiliyyât karşısında nasıl bir sınav verdiği, Hâkim el-Cüşemî⁸ ve Zemahşerî'nin tefsiri merkeze alınarak betimsel analiz yöntemiyle ele alınmaktadır. Ancak onların isrâiliyyâta bakışı, selefleri olan Ebû Bekir el-Esam, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî ve Kâdî Abdülcebbâr ve gibi müfessirlerin bakışıyla da –tefsir külliyatında bize ulaşan rivayetler çerçevesinde– mukayese edilmektedir. Çalışmada özellikle Zemahşerî'den önceki dönemde yaşamış Sünnî ve Şîî müfessirlerin aynı rivayetlere yaklaşımına da referansta bulunmaktadır. Ancak burada bilinçli bir şekilde isrâiliyyât eleştirisinin ilk ne zaman başladığına yoğunlaşıldığından Zemahşerî sonrasında Ehl-i sünnet tefsirler çalışmaya dâhil edilmemiştir. Öte yandan Arap dünyasında yapılan bazı modern çalışmalarda özellikle Zemahşerî'nin isrâiliyyâta yer verme hususunda müsamahakâr davrandığı,⁹ sadece peygamberlerin ismetine zarar veren veya itizâlî fikirlerle çelişen rivayetleri tenkit ettiğini, dolayısıyla bu yönüyle tefsirinde takip ettiği akfî metoda ve Mu'tezilî seleflerine muhalefet ettiği ifade edilmiştir.¹⁰ Aynı şekilde Türkiye'de yapılan birçok çalışmada da isrâiliyyât ve Zemahşerî söz konusu olduğunda verilen örneklerin peygamberlerin ismetiyle paralel olduğu müşahede edilmektedir.¹¹ Bu çalışmada söz konusu yaklaşımın genellemeci bir tavır olduğu, Zemahşerî'nin isrâiliyyâta karşı tutumunu sadece bu rivayetler üzerinden okumanın eksik olduğu da ortaya konulmaktadır. Sonuç olarak çalışmada isrâiliyyât eleştirisinin erken dönemde Mu'tezilî âlimler tarafından başlatıldığına dair önemli veriler sunulmaktadır.

1. İsrâiliyyât ve Mu'tezile

İsrâiliyyât kavramı, ülkemizde bu alanda yapılan ilk çalışmada İslâm'a özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin lehinde veya aleyhinde uydurulup Peygamber'e, sahâbeye ve sonraki nesillere isnad edilen her türlü haber¹² olarak tanımlanmaktadır. Ancak yeni çalışmalarda yapılan tanımların eksikliğine dikkat çekilerek isrâiliyyât, "Ortadoğu kültür havzasını oluşturan toplumlara, şahıslara, peygamberlere, yaratılış konularına ve kıyamete dair geçmiş ve gelecekle ilgili olan, yayılışı İslâm öncesine uzanan, kaynağı Araplara ve Ehl-i kitaba dayanan, tefsirlerde açıklama, istişhad ve terğîb-terhîb maksatlı kullanılan rivayetler"¹³ olarak daha detaylı bir şekilde tarif edilmektedir. Kur'an'da Hz. Âdem ve Havvâ'nın yaratılışı, Hâbil-Kâbil kıssası, Hz. Nuh ve tufan, Hârut ve Mârut, Câlut ve Tâlut ile Hz. Musa'nın Firavun ve İsrâiloğullarıyla mücadelesini özet bir şekilde aktaran âyetlerin tefsirinde özellikle zaman, mekân ve şahıslara dair nakledilen detayların büyük ölçüde isrâilî rivayetlere dayandığı söylenebilir.

⁸ Cüşemî'nin Basra Mu'tezilesinden olup Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin takipçisi olduğu hakkında bk. Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve Menhecühû fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 82.

⁹ Bazı çalışmalarda ise onun isrâilî rivayetler hususunda diğer müfessirlerin düştüğü hataya düşmediği ve aktardığı rivayetlere [قيل] gibi rivayetin zayıflığını ihlas ettiren ifadelerle başladığı vurgulanmıştır. bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2005/1426), 1/401-402.

¹⁰ Remzi Na'naa, *el-İsrâiliyyât ve Eserüha fi Kütübî't-Tefsîr* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1970), 288-289.

¹¹ Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 292-304; Efe, *Zemahşerî Tefsiri'nin Rivayet Boyutu*, 2010-2021.

¹² Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 29.

¹³ Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", 774.

Hız. Peygamber'in "İsrâiloğullarından nakilde bulunmanızda sakınca yoktur."¹⁴ rivayeti bir bilgi kaynağı olarak isrâiliyyâtın tamamen reddedilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu hadiste ruhsat verilen isrâilî rivayetlerin mahiyetine dair tartışmalar olmakla birlikte¹⁵ özellikle Kur'an kıssalarının detaylandırılması gibi ibret amacıyla isrâiliyyâtın naklinin İslâm âlimlerinin geneli tarafından reddedilmediği bir vakıdır. Nitekim çağdaş dönemde kazandığı olumsuz anlamının aksine klasik dönemde Sünnî cenahta isrâiliyyâta karşı duran İbn Kesîr gibi isimler azınlık konumundadır.

İlk altı asırda Ehl-i sünnet ve Şâ'a'da isrâilî rivayetlerin nakline karşı duran sistematik bir tavır görülmezken akılcılığı ile ön plana çıkan Mu'tezile'nin bu konudaki tutumu merak uyandırmaktadır. Zira Mu'tezilî âlimler, dini konularda bilgi edinmeyi sağlayan şer'î delillerin bile sırasıyla akıl, kitap, sünnet ve icmâ olduğunu söylemişler, böylece akli ilk ve esas delil olarak kabul etmişlerdir.¹⁶ Bazı Mu'tezilî isimlerin tefsir yöntemine dair çalışmalarda isrâiliyyât konusundaki yaklaşımlarına kısaca değinilmekle beraber bu çalışmalarda Mu'tezile-İsrâiliyyat ilişkisini üst perspektiften ele alan bir başlığa rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Bunun için isrâilî rivayetlere yaklaşıma geçmeden önce bazı Mu'tezilî âlimlerin isrâiliyyât konusundaki teorik bakışına değinmek yerinde olacaktır.

Erken dönem Mu'tezilî âlimlerin tefsirleri tam olarak günümüze ulaşmasa da Nazzâm (ö. 231/845), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Alî el-Cübbâi gibi isimlerin bize ulaşan birtakım görüşleri, onların isrâilî rivayetlere bakışı hakkında bazı değerlendirmeler yapmamıza olanak tanımaktadır. Meselâ Nazzâm'a göre her ne kadar halk için çabalayıp her meseleyi cevaplandırsalar da müfessirlerin birçoğuna itimat edilmemelidir. Zira onlardan birçoğu, herhangi bir rivayete dayanmaksızın konuşmaktadır. Ayrıca o; müfessirlerin halkın yanında ne kadar garip konuşursa halkın o kadar hoşuna gittiğini ifade etmektedir. Nazzâm; İkrime, Kelbî, Süddî, Dahhâk, Mukâtil b. Süleyman ve Ebû Bekir el-Esam'ın aynı yolda olmaları halinde onların tefsirine nasıl güvenileceği sorusunu yöneltmektedir. Öte yandan Nazzâm, "Eksik ölçüp tartanların vay haline!"¹⁷ âyetindeki "veyl" ifadesinin cehennemde bir vadi olarak yorumlayıp sonra bu vadiyi tavsif etmeye koyulan müfessirleri eleştirmekte, bunun manasının Araplarca maruf olup Cahiliyye döneminde meşhur olduğunu dile getirmektedir. Burada Nazzâm'ın verdiği örnek, tam bir isrâiliyyât eleştirisi olmamakla birlikte onun mesnetsiz tefsir rivayetlerine bakışını yansıtmaya açısından önem arz etmektedir.¹⁸

Erken dönem Mu'tezilî âlimlerden bir başka isim olan Câhiz'in isrâiliyyât yorumu ise daha açıktır. O, bazı müfessirlere göre; Hz. Âdem ve Havvâ'yı kandırmak üzere karnında şeytanı cennete

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'uş-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Enbiyâ", 50 (No. 3274).

¹⁵ Bu konuda tartışmalar için bk. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 201-2014.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut, Dâru'l-Fârâbî, 1439/2018), 85-88; Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 115-116.

¹⁷ el-Mutaffifîn 83/1.

¹⁸ Ebû Osman el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965/1384), 1/343-344.

soktuğu için yılanı Allah tarafından on haslet verilmek suretiyle azap edildiğini, bu on hasletten birisi olarak da yılanın dilinin yarık/çatallı olmasının zikredildiğini aktarmıştır. Hatta bir kişi yılanı vurmaya istediği zaman yılan sanki Allah'ın ona verdiği cezayı göstererek o kişiden merhamet dilenircesine dilini dışarı çıkarmaktadır. Câhiz, bu tefsiri yapan müfessirin sanki İblis yılan olmadan ve herhangi bir şey suretine girip gizlenmeden Hz. Âdem'i kandıramazmış gibi yılan olmasaydı Hz. Âdem'in İblis'in sözünü kabul etmeyeceğini öne sürdüğünü belirtmektedir. Câhiz'in birçok tefsirde aktarılan söz konusu rivayete yönelik bu ifadeleri ve onun bu rivayeti Ka'b el-Ahbâr'ın Tevrat'tan aktardığını söylemesi isrâilî rivayetlere karşı tutumunu ortaya koymaktadır.¹⁹ Dolayısıyla isrâiliyyât terimi ilk defa Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) *Mürûcû'z-zeheb*'inde görülse de²⁰ bu terimin ifade ettiği anlamın ondan çok önce Mu'tezilî müelliflerin eserlerinde görüldüğü rahatlıkla söylenebilir.

Öte yandan Mu'tezilî müfessirlerin her türlü isrâiliyyâta karşı eleştirel bir tavır takındığı da düşünülmemelidir. Zira onların tefsirinde birçok isrâilî rivayete yer verildiği görülmektedir. Nitekim Zemahşerî'nin isrâiliyyâta yaklaşımı buna örnek gösterilebilir. Zemahşerî, tefsirinde rivayetlere yer verirken ekseriyetle kaynak belirtmemekte ve “denildi ki” (قِيلَ), “rivayet edildi ki” (رُويَ), “hikâye ettiler ki” (حَكَوْا) gibi formlar kullanmaktadır.²¹ Zemahşerî'nin bu üslubu araştırmacıları farklı kanaatlere sevk etmiş gözükmemektedir. Nitekim Muhammed ez-Zehebî onun bu üslubunun rivayetlerin sıhhat derecesini gösterdiği düşünürken²² diğer bazı araştırmacılar ise Zemahşerî'nin hadisler başta olmak üzere sahih zayıf ayırmaksızın bütün nakillerde bu gibi terimleri kullandığını, bunun rivayetin sıhhatine dair yargı belirttiğini gösterecek bir delil olmadığını belirtmektedirler.²³ Nitekim Zemahşerî, Tâlût'un Câlût ile savaşında nehirden geçerek Tâlût'la birlikte kalanların sayısının 313 kişi olduğunu ifade ederken bunu (قِيلَ) ifadesiyle aktarmıştır. Oysa söz konusu bilgi, Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde merfû hadis olarak nakledilmektedir.²⁴ Dolayısıyla biz de Zemahşerî'nin rivayet kalıplarını kullanırken özensiz davrandığını²⁵ veya en azından onun kullandığı rivayet kalıpları üzerinden bir sıhhat değerlendirmesi yapmanın uygun olmayacağını düşünüyoruz.

Sonuç olarak, Mu'tezilî âlimlerin erken bir dönemde tefsirlerde aktarılan rivayetlerin kaynağına dair yönelttikleri eleştiriler dikkat çekicidir. Bu eleştirilerin aşağıda değinileceği üzere bazı kelâmî meseleler özelinde temerküz etmesi, bu eleştirinin temel sâikin kelâmî doktrinler olduğunu ortaya koysa da bunun aynı zamanda rivâyetlerin kaynağına yöneltilen bir isrâiliyyât tenkidi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Şimdi Mu'tezile'nin çok erken dönemden itibaren eleştirdiği, eleştirmeksizin naklettiği ve tefsirde bizzat istifade ettiği isrâilî rivayetleri belli başlıklar altında inceleyebiliriz.

¹⁹ el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/164, 199.

²⁰ Roberto Tottoli, “İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı”, çev. Mesut Kaya, *Marife* 10/2 (Eylül 2010): 202.

²¹ Zemahşerî tefsirinin rivayet boyutu için bk. Efe, *Zemahşerî Tefsiri'nin Rivayet Boyutu*, 86-163.

²² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/401-402.

²³ Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 296.

²⁴ Buhârî, “Megâzî”, 5 (No. 3740). Bir başka örnek için bk. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/692.

²⁵ Benzer bir tespit için bk. Hasan Yerkazan, *Zemahşerî ve Hadis* (Bayburt: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 126.

2. Mu'tezilî Müfessirlerin İsrâîlî Rivayetlere Karşı Tavırları

Mu'tezilî müfessirler tefsirlerinde bazı isrâîlî rivayetlere değindikten sonra bunları bazen açık bazen de dolaylı olarak reddetmişlerdir. Onların açıkça veya dolaylı olarak reddettiği rivayetlerin özellikle ismet-i enbiyâ, ismet-i melâike ve sihir gibi Mu'tezile'nin hassas olduğu konularda olduğu söylenebilir. Mu'tezilî müfessirler özellikle Hz. Âdem, Hz. Yûsuf, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın kıssalarıyla ilgili birtakım rivayetlere yer verdikten sonra bu rivayetleri açıkça reddetmektedir. Onların açık tavır aldığı bu dört rivayet grubu da peygamberlerin ismetiyle alakalı olduğundan ismet-i enbiyâ üst başlığı altında ele alınacaktır.

2.1. İsmet-i Enbiyâ

Klasik ve modern tefsirlerde üzerine çokça tartışma yapılan âyetlerin başında Arâf sûresinin 189 ve 190. âyetleri gelmektedir. Söz konusu âyetlerin meali şu şekildedir: "Sizi bir tek nefisten yaratan, kendisiyle huzur bulması için ondan da eşini yaratan O'dur. Erkek eşiyile birlikte olunca kadın hafif bir yük yüklenir, onu bir süre taşır; hamileliği ağırlaşınca rableri olan Allah'a şu sözlerle yakarırlar: "Andolsun, bize salih bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız!" Fakat Allah onlara kusursuz bir çocuk verince, Allah'ın kendilerine verdiği bu nimet hakkında O'na ortaklar koşarlar."²⁶ Bu âyetlerin tefsirinde özellikle kendilerine salih bir evlat verilince Allah'a şirk koşanların kimler olduğu sorusunun cevabı müfessirleri oldukça meşgul etmiştir. Bu yüzden müfessirler, 190. âyetteki "جَعَلًا" ve "أَنِهْمَا" ifadesindeki zamirlerin kime ait olduğu sorusuna cevap aramışlardır. Özellikle Mukâtil, Taberî, İbn Ebî Hâtim gibi ilk dönem müfessirleri, hadis rivayetlerinin etkisiyle buradaki zamirleri Hz. Âdem ve Havvâ'ya râci kılınca doğal olarak onlara isnat edilen şirkin mahiyetini tevil etmekte de zorlanmışlardır.²⁷ Mâtürîdî ise Sünnî müfessirlerin genelinin yapmış olduğu yorumdan ayrılmış, onların te'vilini "gerçeklikten uzak ve muhâl" olarak değerlendirmiştir. Ona göre âyette bütün erkeklerin bir nefisten yani Âdem'den kadınların da Havva'dan yaratıldığı dile getirilmiştir. Onlar birleşip kadın hamile kalınca Hz. Âdem ve Havva tüm insanların annesi ve babası olarak onlara salih bir evlat vermesi için Allah'a dua eder. Kıyamete kadar doğan salih evlatlar, Hz. Âdem ve Havva'nın duasının karşılığıdır. Mâtürîdî âyetin te'vilinin ancak böyle caiz olduğunu belirtirken salih evlat verilince şirk koşanların kim olduğunu açıklamaz. Fakat onun genel yorumundan anlaşıldığı üzere bunlar Hz. Âdem ve Havva değildir. Burada dikkat çeken ise Mâtürîdî'nin Mu'tezilî âlim el-Esam'dan insanların tek bir nefis olan Âdem'den yaratıldığını ve o tek bir nefisten kendileri için de eşler yaratıldığını yani âyetin başından itibaren Hz. Âdem'in çocuklarının kastedildiğini nakletmesidir.²⁸ Mâtürîdî bu durumda âyetinin son kısmının doğal olarak Hz. Âdem ve Havva'dan başkasından

²⁶ el-A'râf 7/189.

²⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/79-80; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.), 13/307-310; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 5/1633-1635; Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, 1/574; Vâhidî, *el-Basît*, 9/514-517. Rivayetlerin değerlendirmesi için bk. Ahmet Yazıcı, "A'râf Sûresi 189 ve 190. Âyetlerin Yorumlanmasında Rivayetlerin Etkisi Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2016): 11-117.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005), 5/11-114; Ebû Bekr el-Esam, *Tefsîru Ebî Bekr el-Esam*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007), 69-70.

bahsetmiş olacağını kaydeder. Mâtürîdî burada genel Sünnî yaklaşımdan ayrılırken Mu'tezilî yorumlardan etkilenmiş olmalıdır. Zira onun yorumu aşağıda görüleceği üzere Cübbâî'nin yorumuyla birebir örtüşmektedir. Burada erken dönem Sünnî müfessirlerin ekserisinin görüşünden ayrılan bir başka âlim de Kaffâl'dir (ö. 365/976). O; Yüce Allah'ın bu kıssayı darb-ı mesel üslubu üzerine aktardığını yani aynı Ebû Bekir el-Esam gibi burada Hz. Âdem'in neslinden gelen herhangi bir erkek ve kadının durumunun temsili olarak verildiğini belirtmiştir.²⁹ Kaffâl'in tefsirini Mu'tezilî iken yazdığına dair bilgiler³⁰ onun gelenekten ayrılan bu görüşünün arka planında yine Mu'tezilî etkiyi akla getirmektedir.

Mu'tezilî tefsir geleneğinde söz konusu âyetlerin Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya şirk isnat eden rivayetlerle birlikte nasıl yorumlandığı merak uyandırmaktadır. Öncelikle Ebû Ali el-Cübbâî, Ka'bî ve Zemahşerî gibi âlimlere göre “جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا” ifadesine kadar ki zamirler Hz. Âdem ve Havvâ'ya râcî'dir. Ancak bu ifadeden sonrası Hz. Âdem ve Havvâ'dan kinaye olup onlara ait değildir.³¹ Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre “Gebeliği ağırlaşınca Rableri olan Allah'a şu sözlerle dua ederler: ‘Andolsun, bize sağlıklı (salih) bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız!’” ifadesinde kastedilen Hz. Âdem ile Havvâ'dır. Ancak Cübbâî âyetin; “Fakat Allah onlara sağlıklı (salih) bir çocuk verince, Allah'ın kendilerine verdiği bu nimet hakkında O'na ortaklar koşarlar.” kısmında Allah'a ortak koşan iki kişinin, Hz. Havvâ'nın aynı batında doğurduğu biri erkek biri kız iki evladı olduğunu öne sürmektedir. Yani Allah'a şirk koşanlar, Hz. Âdem ile Havvâ'nın “salih” olarak nitelenen iki çocuğudur ki Havvâ'nın beş yüz batında bin çocuk doğurduğu söylenmiştir.³² Açıkçası Cübbâî burada Hz. Âdem ve Havvâ'ya şirk isnat etmemek için aslında herhangi bir dayanağı olmayan başka rivayetle âyeti tefsir etmiş, isrâiliyyâtın birinden kurtulayım derken bir başka isrâiliyyâta başvurmuştur. Ancak elbette onun için önemli olan öncelikle Allah'ın peygamberini şirkten tenzih etmektir. Cübbâî ile aynı fikirde olan bir başka isim ise Zemahşerî'dir. O, ilgili âyeti tefsir ederken “جَعَلَا” ve “يُشْرِكُونَ” ifadesindeki zamirlerin Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya değil, onlardan doğan çocuklara ait olduğu görüşünü benimsemiş ancak Hz. Âdem ve Havvâ'nın çocuklarına Abdülhâris ismini verdiği dair rivayetlere hiç değinmemeyi tercih etmiştir. Yani Zemahşerî'ye göre de Allah'a ortak koşanlar Hz. Âdem ve Havvâ'nın kendi evlatlarıdır. Âyetteki “جَعَلَا” ifadesi “جَعَلَا أَوْلَادَهُمَا” şeklindedir; muzâf hazfedilmiş, muzâfun ileyh onun yerine geçirilmiştir. Aynı durum, “فِيمَا آتَاهُمَا” ifadesi için de geçerlidir. Zira bu da “evlatlarına verdiği şeyde” anlamındadır. “فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ” ifadesinde zamirin çoğul getirilmesi, Hz. Âdem ile Havvâ'nın şirkten uzak durmaları da buna işaret etmektedir.³³ Zemahşerî bu yorumuyla Ebû Ali el-Cübbâî ile aynı yorumu benimsemiş gözükmektedir. Çünkü o diğer Mu'tezilî müfessirlerin aksine Allah'a ortak koşanların Hz. Âdem ve Havvâ'nın bizzat kendi evlatları olduğunu düşünmektedir.

²⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/428.

³⁰ Cengiz Kallek, “Muhammed b. Ali Kaffâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), 24/146-148.

³¹ Ebû Ali el-Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007), 263.

³² el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1440/2019), 4/2807-2808.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/179-181.

Ebû Bekir el-Esam, Ebû Müslim ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise A'râf 189. âyetin başından itibaren kastedilenler Hz. Âdem ve Havvâ olmayıp onların neslidir. Yani söz konusu âyetlerde salih bir evlat vermesi için Allah'a dua eden, istediği gibi bir çocuk verilince de Allah'a şirk koşanlar Hz. Âdem'in neslinden gelen bir anne ve babadır.³⁴ Hz. Âdem'in neslinden gelen bu müşrik anne ve baba çocuklarını Abdümenâf, Abdüluzâ ve Abdüllât gibi isimlerle isimlendirerek Allah'a ortak koşmaktadır. Onlarla aynı görüşte olan başka Cüşemî ise Haşv ehlinin âyetin başından sonuna kadar Hz. Âdem ve Havvâ ile ilgili olduğuna dair naklettikleri rivayetlerin fasit olduğunu söylemektedir. Söz konusu rivayetlere göre Havvâ hamile kalınca İblis ona gelmiş eğer çocuğunun yaşamasını istiyorsa ona kendi ismi olan Hâris'e nispetle Abdülhâris ismini koymasını istemiş, Havvâ da bunu kabul etmiştir. Bir başka rivayette ise Havvâ durumu Âdem'e anlatmış önce kabul etmeyen Hz. Âdem üçüncü seferinde buna izin vermiştir. Cüşemî, Allah'ın nebisine şirk ve şeytana itaat izafe eden bu rivayetleri açıkça reddetmektedir.³⁵ Ebû Müslim ise âyetin sadece "Sizi tek nefisten yaratan, kendisiyle huzur bulsun diye ondan da eşini yaratan O'dur." kısmının Âdem ve Havvâ'dan bahsettiğini, âyetin devamının ise onların neslinden müşrik olanlara hitap ettiğini söylemekle onlardan ayrılmaktadır.³⁶

Peygamberlerin ismetine aykırı isrâilî rivayetler söz konusu olduğunda akla ilk gelen örneklerden bir diğeri ise Hz. Yûsuf'la ilgili rivayetlerdir. İlk beş asırdaki Sünnî tefsirlerde "Kadın kesinlikle ona meyletmişti; eğer Rabbinin delilini görmeseydi o da kadına meylederdi. Böylece onu, kötülükten ve ahlâsız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik. Şüphesiz o samimi kullarımızdandı."³⁷ âyetini tefsir ederken Hz. Yûsuf gibi peygambere yakışmayacak rivayetler yorumsuz olarak aktarılmaktadır.³⁸ Burada Mâtürîdî ve Semerkandî gibi Mâverâünnehir bölgesinden olan Sünnî müfessirleri diğerlerinden ayırt etmek lazımdır. Zira Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde kadının uzandığı Hz. Yûsuf'un onunla cinsel ilişkiye girmek üzere hazırlandığına dair rivayetlerin hurafe olduğunu belirterek bunları eleştirmektedir. Aynı şekilde Semerkandî de bu rivayetleri temrîz sigasıyla vererek onlara itibar etmediğini ihsas ettirmektedir.³⁹

Mu'tezilî müfessirlerin hemen hemen tamamının ise Hz. Yûsuf'la Züleyha arasında geçenlere dair aktarılan rivayetlere olumsuz yaklaştığı görülmektedir. Nitekim Zemahşerî, "Kadın kesinlikle ona meyletmişti; eğer Rabbinin delilini görmeseydi o da kadına meylederdi. Böylece onu, kötülükten ve ahlâsız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik. Şüphesiz o samimi kullarımızdandı."⁴⁰ âyetini tefsir ederken Aziz'in karısının birlikte olmaya karar verip Hz. Yûsuf'a yöneldiğini, onun da gençlik şehveti ve şiddetli arzusuyla hareket edip kadınıyla birlikte olmaya karar verip ona yöneldiğini ifade etmiştir. Fakat Hz. Yûsuf, haramlardan kaçınmanın gerekliliğini ifade eden delil üzerinde düşünmek suretiyle bu

³⁴ Ebû Müslim el-İsfahânî, *Tefsîru Ebî Müslim el-İsfahânî*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007), 131-132; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâin*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih, (Giza: Mektebetü'n-Nâfiza, 2006), 179.

³⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2810-2811.

³⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2808.

³⁷ Yûsuf 12/24.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/33-49; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 7/2123-2126; Vâhidî, *el-Basît*, 12/76-77; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/23-26.

³⁹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 6/225; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/188.

⁴⁰ Yûsuf 12/24.

kararından vazgeçmiştir. Zemahşerî'ye göre burada zihinsel anlamda Hz. Yûsuf'un bu fiile karar verip yönelmesi problem teşkil etmemektedir. Çünkü bu kadarının da olmadığını söylediğimizde bu sefer, Hz. Yûsuf'un âyetteki övgüye mazhar olmasını gerektirecek bir durum kalmamaktadır. Ancak Zemahşerî'ye göre burada Hz. Yûsuf'un meyli ile kadının meyli arasında fark olduğundan iki ayrı fiil getirilmiştir.⁴¹ Bu iki fiilin arasını ayırt etmeye dair yaklaşım, Zemahşerî'ye mahsus olmayıp Mu'tezilî mezhebinin öncülerinden el-Esam, Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'da da görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr; buluğdan ve peygamberlik verildikten sonra bir peygamberde nasıl hala zinaya dair bir azim olabiliyor sorusuna verdiği cevapta kadının zinaya olan isteğini azimet/kesin kararlılıkla; Hz. Yûsuf'unkini ise -bu durumdan kurtulma konusunda şiddetli çaba içerisinde olmakla birlikte- istek ve şehvetle açıklamıştır. Kâdî Abdülcebbâr; "Hz. Yûsuf, Rabbinin burhanını görmeseydi o da kadın gibi zinaya kesin kararlı olurdu." yorumunun da muhtemel olduğunu ancak Rabbinin onu âyetin devamında bundan menettiğini ifade etmektedir.⁴² Ebû Müslim'in de içerisine dâhil olduğu bir grup ise âyette takdim-tehir yaparak "*Kadın kesinlikle ona meyletmişti; eğer rabbinin burhanını görmeseydi o da kadına meylederdi.*" şeklinde yorumlamışlardır.⁴³

Zemahşerî âyeti tefsir ederken iki şeye dikkat etmiştir: Birincisi, Hz. Yûsuf'un meyli zihnî olarak karar verip yönelmenin ötesine geçmemiş, asla eyleme dönüşmemiştir. Hatta o, âyetin devamındaki السوء (zina) kelimesi ile zinanın öncüllerinden olan şehvet duyma ve öpme gibi şeylerin kastedilmiş olmasını da mümkün görmektedir. İkincisi, Hz. Yûsuf'un gördüğü burhan, hariçten bir şey olmayıp tamamen kendi iç dünyasında nefsiyle olan mücadelesini ifade etmektedir.⁴⁴

Cüşemî ve Zemahşerî gibi Mu'tezilî müfessirler, kendilerinden önceki tefsirlerde bu âyete dair yapılan bazı yorumlara da yer vermiştir. Onlar; "Hz. Yûsuf'un meylinin" O'nun kadına meyletmesi, kadın sırt üstü uzanmış olduğu halde Hz. Yûsuf'un onunla cinsel ilişkiye girme konumuna gelmiş olması şeklinde tefsir edildiğini belirtmiştir. Cüşemî ve Zemahşerî, Hz. Yûsuf'un gördüğü "kesin delilin" ne olduğu hakkında da birçok yorum/rivayet aktarmıştır. Onların aktardığı görüşlerden birisine göre bu delil, "Ondan uzak dur!" şeklinde duyduğu bir sestir. Fakat Hz. Yûsuf'un üç kez tekrarlanan bu sese kulak asmadığı en sonunda babası Hz. Ya'kûb'u parmaklarını ısırır şekilde gördüğü aktarılmıştır. Başka bir rivayete göre Hz. Ya'kûb eliyle Hz. Yûsuf'un göğsüne vurmuş, böylece şehveti parmaklarından akıp gitmiştir. Bir başka rivayette ise Hz. Ya'kûb'un bütün çocuklarının on ikişer çocuğu olduğu, yalnız Hz. Yûsuf'un bu kadına meyletmesi neticesinde şehvetinin eksilmesi nedeniyle on bir çocuğu olduğu nakledilmiştir. Bir başka rivayette tam birlikte olacağı esnada üzerinde uyarı mahiyetinde Kur'an'dan bazı âyetlerin⁴⁵ yazılı olduğu bir suret görmüş fakat hiç birisi onu bu işten vaz geçirememiştir. Ardından Allah, Cebrâîl'e "Hataya düşmeden kuluma yetiş!" buyurmuş; Cebrâîl "Ey Yûsuf! Peygamberler divanında yazılı olduğun halde tutup akılsızların yaptığını mı yapacaksın?" diyerek yeryüzüne inmiştir. Yine rivayete göre Hz. Yûsuf, kadının kocasının suretini görmüş, bir başka görüşe göre de kadın kalkıp o sırada odadaki putu örtmüş ve ondan utandığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Yûsuf da "Sen, bizi göremeyen ve işitemeyen bir varlıktan utandın ama ben her şeyi gören, işiten ve kalplerde gizli olanı dahi bilen Allah'tan utanmadım." diyerek bu işten vazgeçmiştir.⁴⁶

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/438-440.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 215.

⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3628-3629.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/455-457.

⁴⁵ Bunlar, el-İnfîtâr 82/10-11, el-İsrâ 17/32 ve el-Bakara 2/281. âyetleridir.

⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3628-3632; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/455-458.

Zemahşerî bu görüşleri aktardıktan sonra çoğu zaman yaptığına aksine bu rivayetleri aktaranlara tepki göstermekte ve bu rivayetlerin neden doğru olamayacağına dair deliller serdetmektedir. Ona göre bu gibi yorumlar, dinleri Allah'a ve peygamberlerine iftira atmaktan ibaret olan Haşviyye ve Cebriyye mensuplarının ortaya attığı şeylerdir. Ehl-i Adl ve't-Tevhid (Mu'tezile) ise onların bu görüşlerinden ve rivayetlerinden uzaktır. Hz. Yûsuf'tan en küçük bir zelle sadır olsaydı Kur'an'da Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Dâvûd, Hz. Eyyûb ve Hz. Yûnus'un hataları kınanıp tövbeleri zikredildiği gibi onun da bu hatası kınanır, tövbe ve istiğfarından bahsedilirdi. Onların dedikleri gibi olsaydı Allah Kur'an'da nasıl olur da Hz. Yûsuf'a övgüde bulunur ve onu ihlaslı olarak isimlendirirdi? Dolayısıyla şu kesin olarak anlaşılmaktadır ki Hz. Yûsuf, bu kaygan zeminde sebat göstermiş ve karşı karşıya kaldığı haramın çirkinliğine bakarak nefsiyle cihat etmiştir. Neticede Allah hem önceki ilahi kitaplarda hem de Kur'an'da ondan övgüyle söz etmiştir. Ayrıca Yüce Allah, Kur'an'da Hz. Yûsuf'un kıssasını kısaca anlatmakla yetinmeyip tıpkı dedesi Hz. İbrâhim gibi onun sonraki nesillere sadakat ve iffetiyle örnek olması için detaylı bir şekilde bahsetmiştir. Böylece Allah Teâlâ, sanki Kur'an'daki en güzel kıssayı ihtiva eden sureyi indirmesindeki amacının, peygamberlerinden birini; kendisiyle birlikte olmak üzere zinakâr bir kadının bacak arasına oturma ve uçkurunu çözme konusunda insanlara örnek gösterdiğini düşündüren rivayetleri ortaya atanları rezil rüsva etmiştir. Bu iddiaları ortaya atanlar, Hz. Yûsuf'u Kur'an âyetleriyle ve azarlama nidalarıyla birçok kez uyarılmasına rağmen aldırış etmeyen ve sonunda Hz. Allah'ın Cebrâil'i göndermek suretiyle cebren engel olduğu bir peygamber konumuna düşürmüşlerdir. En arsız bir zinakârın ve ahlâksızın bile Hz. Yûsuf'un karşılaştığı söylenen bu uyarıların en küçüğüne muhatap olması halinde buna kayıtsız kalması düşünülemez! Zemahşerî, en sonunda eleştiri oklarını söz konusu rivayetleri zikredenlere yönelterek bunun çok çirkin bir mezhep ve sapkınlık olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷

Mu'tezilî müfessirlerin erken dönemden itibaren şiddetle karşı çıktıkları isrâilî rivayetlerden biri de Hz. Dâvûd'la ilgili nakillerdir. Oysa erken dönem Ehl-i sünnet müfessirlerin birçoğu "Davacıların haberi sana geldi mi? Mâbedin duvarına tırmanıp Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onları görünce korkmuştu. Onlar da 'korkma' dediler. Biz, birisi diğerine haksızlık etmiş iki davacıyız. Şimdi aramızda adaletle hükmet; doğruluktan ayrılma, bizi doğru yolun ortasına çıkar."⁴⁸ âyetlerinin tefsirinde Hz. Dâvûd'un Uriya'nın karısına göz koymasına dair rivayetleri hiçbir eleştiri getirmeksizin aktarmışlar ve bazen âyetleri bu rivayetlerle tefsir etmişlerdir.⁴⁹ Hatta İbnü'l-Arabî "Dâvûd'un Uriya'nın karısıyla evlenmesini Rasûlullah'ın Zeyneb bint Cahş ile evlenmesine benzetmektedir. Sadece Rasûlullah, Hz. Dâvûd'un aksine Zeyneb'le evlenmek için Zeyd'in eşinden boşanmasını istememişti. İbnü'l-Arabî, bunu da Rasûlullah'ın Dâvûd'a üstünlüklerinden birisi olarak yorumlamaktadır.⁵⁰

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/454-457.

⁴⁸ Sâd 38/23-24.

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/175-189; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/162-165; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 56675; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/85-89; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1417/1997), 4/58-66. Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Recep Orhan Özel, "Bir Kur'an Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâiliyyât Kritiği: Hz. Dâvûd'a Gelen Davacılar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2014 14/3 (2014), 133-145.

⁵⁰ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/54. Geniş bilgi için bk. Recep Erkocaşlan, "Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş Evliliğinin Hz. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 479-480.

Mu'tezilî müfessirlere gelince onlar, erken dönemden itibaren söz konusu âyetlerin tefsirinde aktarılan rivayetlere dair eleştirel bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Nitekim Ebû Müslim, ilgili âyetin tefsirinde “نُعْتَةُ” kelimesinin kadından kinaye olmayıp bizzat koyun olduğunu söylemiş, gelen iki kişinin ise melek değil insan olduğunu savunmuştur. Ona göre Hz. Dâvûd'un korkması, bu iki kişinin mutad mahkeme vaktinde gelmemesinden kaynaklanmıştır.⁵¹ Ebû Müslim, Hz. Dâvûd'un istiğfar etmesine sebep olan günahının ise iki davalıdan birisini dinleyerek diğerine “zulüm” isnadında bulunması olduğunu öne sürmektedir. Ancak Ebû Müslim'in dışındaki diğer Mu'tezilî âlimlerin buradaki iki hasımla Hz. Dâvûd'u imtihan için gönderilen iki meleğin kastedildiği görüşünde oldukları belirtilmektedir.⁵² Cüşemî de söz konusu meseleyle ilgili müstefiz derecesindeki nakiller ve müfessirlerin icması olmasa Ebû Müslim'in görüşünün âyetin zahirine en uygun görüş olduğunu ve burada âyeti zahiri üzerine anlamaya bir engel bulunmadığını savunmaktadır. Zemaşerî ise “Hz. Dâvûd'un hatasının hasımlardan birinin sözüyle karar vermesi” olduğu yönündeki yoruma katılmamaktadır. Çünkü ona göre Hz. Dâvûd karşı tarafın itirafından sonra kararını vermiştir. Ancak bu durum açık olduğunda Kur'an'da zikredilmemiştir. Nitekim o; diğer tarafın da “Ondan o bir koyunu alarak koyunlarımı yüze tamamlamak istiyorum.” dediği şeklinde bir rivayet aktarmaktadır.⁵³

Hz. Dâvûd'un istiğfarına sebep olan bu meseleye Mu'tezilî gelenekte detaylı bir şekilde yer veren iki isim Cüşemî ve Zemaşerî'dir. Onlar, bu konuda Haşv ehli diye isimlendirdikleri Mu'tezilî olmayan müfessirlerden gelen nakilleri uzun uzadıya aktarmışlardır. Söz konusu rivayetlere göre Hz. Dâvûd, dedeleri İbrâhim, İshak ve Ya'kûb'un konumuna ulaşmak isteyip; “Ey Rabbim! Atalarım hayır olarak ne varsa hepsinde bizi geçmişler!” deyince kendisine şöyle vahyedilmiştir: “Onlar birtakım sıkıntılarla imtihan edilip bu musibetlere sabrettiler...” Bunun üzerine Hz. Dâvûd benzer bir imtihana tabi tutulmayı istemiş ve ona şöyle bildirilmiş: “Şöyle bir günde imtihan edileceksin; uyanık ol!” O gün gelince Hz. Dâvûd mabede girip kapıyı kilitlemiş, Zebûr okumaya ve dua etmeye başlamıştı. Şeytan altın bir güvercin suretine girip yanına gelmiş, Hz. Dâvûd da onu küçük çocuğuna almak amacıyla elini uzatınca güvercin uçmuş, tekrar ona doğru uzanınca kuş uçup bir pencereye konmuştu. Hz. Dâvûd onu takip edince orada dağıttığı saçlarıyla bedenini kapatan güzel bir kadın görür. Bu kadın, Belkâ' savaşılarından Uriya'nın hanımıdır. Hz. Dâvûd, Uriya'nın kumandanına, onu Kutsal Ahit Sandığı'nın önüne konumlandırmasını emreden bir mektup yazar. Kutsal Ahit Sandığı'nın önünde konumlanan kişinin, zafere ulaşıncaya veya şehit düşünceye kadar geri dönmesi helâl olmazdı. Uriya her defasında fetihle sağ salim geri döner. Bunun üzerine Hz. Dâvûd, Uriya ölene kadar gönderilmesini emreder. Sonunda Uriya'nın öldüğü haber verilince Hz. Dâvûd diğer şehitlere üzüldüğü kadar üzülmeyen ve onun dul kalan hanımıyla hemen evlenir.⁵⁴

Cüşemî ve Zemaşerî âyetin isabetli yorumunun ne olduğu konusunda ise birbirlerinden ayrılmaktadır. Zemaşerî'ye göre ilgili âyetlerin tefsiri şöyledir: Hz. Dâvûd döneminde bir kişi bir başkasının hanımından hoşlandığında, “onunla evlenebilmek için kocasına, kendisi için hanımını boşamasını” teklif ederdi. Hatta Zemaşerî ikisi farklı şeyler olmasına rağmen buna benzer şekilde

⁵¹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 8/552.

⁵² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5984-5988.

⁵³ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4/93.

⁵⁴ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4/80-81.

ensarın da muhâcirlerle eşlerinden boşanma teklifinde bulduklarını aktarmaktadır. Ona göre; Hz. Dâvûd'un gözünün Uriya'nın karısında kaldığında ittifak vardır. Hz. Dâvûd, onu sevmiş ve kocasından kendisi için ondan vazgeçmesini istemişti. Hz. Dâvûd'u reddetmekten utanan Uriya da karısını boşamış ve Dâvûd da o kadınla evlenmişti. Bunun üzerine Hz. Dâvûd'a şöyle denildi: "Birçok hanımın olmasına rağmen sadece tek hanımı bulunan bir adamdan 'senin adına eşinden boşanmasını' istemen senin konumundaki birine yakışmadı! Bu arzuna engel olman ve buna sabretmen gerekirdi." Ancak Zemahşerî'nin yaptığı bu yorum da Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı bu rivayetlerin doğruluğunun kabul edilmesi ve sadece daha mutedil bir şekilde yorumlanması gibi bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. Diğer bir ifadeyle söz konusu âyetler, Kitâb-ı Mukaddes'te anlatılan olaya benzeyen rivayetler ışığında anlaşılacaksa o zaman bu rivayetler üzerindeki tevilin/tahrifin neye dayanılarak yapıldığı sorusu cevapsız kalacaktır.⁵⁵ Cüşemî ise Zemahşerî'nin aksine Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşünü⁵⁶ tercih etmiş, Hz. Dâvûd'un hatasının Uriya'nın evlilik teklifinde bulunduğu kadına teklifte bulunması olduğunu öne sürmüştür. Zemahşerî tefsirinde Ebû Ali el-Cübbâî'nin ismini zikretmeksizin bu görüşe de yer vermiş fakat âyeti yukarıda zikrettiğimiz şekilde yorumlamayı tercih etmiştir.

Cüşemî ve Zemahşerî bu rivayeti sert bir üslupla eleştirmekte, bu ve benzeri hikâyelerin bırakın bir peygamberi, salih bir Müslüman hakkında bile dile getirilmesinin çirkin olduğunu ifade etmektedir. Bu tür rivayetler, insanları peygamberlerden uzaklaştırmayı hedefleyen mulhidlerin hileleri olup onları küçük düşürmeyi amaçladığından küfürdür. Nitekim Hz. Ali'den "Dâvûd kıssasını kıssacıların anlattığı şekilde anlatana yüz altmış değnek cezası vereceğim! Nitekim bir peygambere iftira atmanın şeriattaki cezası budur." şeklinde bir söz nakledilmektedir. Zemahşerî, Mu'tezile'nin söz konusu rivayete dair eleştirisinin çok erken döneme kadar uzandığına dair tefsirinde bir hadiseye de yer vermektedir. Buna göre, Ömer b. Abdülazîz'e Hz. Dâvûd kıssası anlatılırken Mu'tezilî bir âlimin yanında bulunduğunu; bu zatın kıssayı anlatanı yalanlayarak, şöyle dediğini nakletmektedir: "Eğer söylediklerin Allah'ın kitabında anlattığına uygunsa, o halde kitaptakinin aksinin peşine düşmek yakışık kalmaz ve bu büyük bir vebaldir. Eğer kıssa senin anlattığın gibiyse ve Allah, bunu peygamberinden gizleyip Kur'an'da açıkça beyan etmemişse yine onun ortaya çıkarılması doğru olmaz!" Bu söz Ömer b. Abdülazîz'in çok hoşuna gitmiş ve "Benim için bu sözü duymak, üzerine güneşin doğduğu her şeyden daha hayırlıdır." cevabını vermiştir.⁵⁷

Sonuç olarak Mu'tezilî gelenekte söz konusu rivayetlere karşı eleştirinin erken dönemden beri var olduğu, Hz. Dâvûd'un hatasının Uriya'nın nişanlısıyla nişanlanmak veya iki davalıdan birini dinlemeden karar vermek olduğu şeklindeki tevillerin yine en erken Mu'tezilî müfessirler tarafından dile getirildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu tür yorumların Sünnî tefsirlerde yaygınlaşması Mu'tezilî müfessirlerden sonraya rastlamaktadır.

Hz. Süleyman da hakkında ismet sıfatına aykırı pek çok isrâilî rivayetin aktarıldığı peygamberlerin başında gelmektedir. Mu'tezilî müfessirlerin hemen hemen tamamının reddettiği bu söz konusu İsrâilî rivayetlere genellikle "Andolsun Süleyman'ı denemeye tabi tutmuş, tahtına bir ceset bırakmıştı; bir süre sonra o bize yöneldi."⁵⁸ âyetinin tefsirinde yer verildiği görülmektedir.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/81-83.

⁵⁶ Ebû Alî el-Cübbâî, *Tefsîru'l-Cübbâî*, 433.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/81-83.

⁵⁸ Sâd 38/34.

Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Müslim'den nakledilen iki görüş, bu âyetin tefsirinde aktarıla gelen isrâilî rivayetlerin yerine akılcı yorumların tercih edilmesinin Mu'tezilî gelenekte ilk dönemlere dayandığını göstermektedir. Zira Cübbâî'ye göre Hz. Süleyman'ın imtihanı, ölü bir çocuğunun doğması ve cesedinin tahtının üzerine atılması, Ebû Müslim'e göre ise şiddetli bir hastalıkla sınanması adeta ölüm döşeğindeki bir cesede dönüşmesidir.⁵⁹

Mu'tezilî müfessirlerin bu rivayetlere yönelik sistematik eleştirel yaklaşımı geç dönemde de devam etmiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, söz konusu âyetin tefsirinde "Hz. Süleyman'ın nübüvvetten azledilmesi ve şeytanların onun saltanatına hâkim olması nasıl doğru olabilir?" şeklindeki soruyu bu konudaki rivayetlerin büyük bir yalan olduğu şeklinde cevaplandırmıştır. Ona göre böyle bir durum peygamberler için caiz olmayıp Allah, onların makamını böyle bir duruma düşürmekten muhafaza etmiştir. Öte yandan Kâdî Abdülcebbar, Hz. Süleyman'ın imtihanına dair sahih rivayetin onun bir gecede bütün hanımlarını hamile bırakmaya dair sözüyle ilgili olduğunu dile getirmiştir.⁶⁰ Aynı şekilde Cüşemî de bu âyetin tefsirinde birçok rivayet nakledildiğini; bunlardan bir kısmının Allah'ın peygamberleri, bir kısmının ise mülhidlerin Allah hakkında söylenmesi caiz olmayan hilelerinden olduğunu belirttikten sonra kısaca bu rivayetleri özetlemiştir. Cüşemî bu rivayetlerin tamamının fasit olduğunu, Allah'ın peygamberlerinin cezalandırılmayacağını, büyük günah işlemeyeceğini ve evinde putlara tapılamayacağını vurgulamaktadır. Zira tüm bu hususlar, insanların peygamberden nefretine sebep olacak şeylerdir. Öte yandan Cüşemî, şeytanın Hz. Süleyman'ın koltuğuna oturmasına, insanlar arasında onun adına hüküm vermesine ve hanımlarıyla ilişkide bulunmasına izin vermesinin Allah için de caiz olmayacağını öne sürmektedir.⁶¹

Zemahşerî'ye gelince o söz konusu âyetin tefsirinde Hz. Süleyman'ın imtihanının mahiyetine dair iki rivayet aktarmıştır. (قيل) formunda aktardığı ilk rivayete göre, şeytanların Hz. Süleyman'ın yeni doğan çocuğunun canına kastetmek istemeleri üzerine Allah'ın nebisi bu konuda Rabbine tevekkül etmemiş, çocuğunu bir bulutun içerisinde muhafaza etmeye çalışmıştı. Ancak nasıl olduysa bu çocuğun cesedi tahtının üzerine bırakılmış, Hz. Süleyman da yaptığı hatayı anlayıp Allah'a yönelmiştir. Zemahşerî'nin (روي) kalıbıyla aktardığı diğer rivayete göre ise Hz. Süleyman, bir gece yetmiş kadınla birlikte olacağını ve onların her birinin bir süvari doğuracağını söylemiş ancak "inşallah" dememişti. Neticede bu ilişkilerinden sadece özür (yarım) tek bir çocuk meydana gelmişti. Hz. Peygamber, Hz. Süleyman'ın "inşallah" demesi durumunda hepsinin Allah yolunda savaşan süvariler doğuracağını ifade etmiştir. Zemahşerî'ye göre bu ve benzeri hadislerde bir sıkıntı yoktur. Ancak Hz. Süleyman'ın yüzüğü, şeytanın onu ele geçirip birtakım tasarruflarda bulunması ve Hz. Süleyman'ın evinde putlara tapıldığına dair rivayetlerin durumunu en iyi Allah'ın bileceğini söylemektedir.⁶²

Cüşemî ve Zemahşerî söz konusu âyetin tefsirinde diğer müfessirlerin aktardığı bazı rivayetlere de yer vermektedir. Bu rivayetlerin birisinde özetle; Hz. Süleyman'ın Cerâde isimindeki eşinin, Hz. Süleyman tarafından öldürülen babasını unutamaması ve onun heykelini yaptırıp Allah'ın

⁵⁹ Ebû Alî el-Cübbâî, *Tefsîru'l-Cübbâî*, 434; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6000-6003.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'an*, 373-374.

⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6000-6003.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/93.

nebisinin sarayında bir müddet ona tapındığı aktarılmaktadır. Diğer rivayette ise Hz. Süleyman'ın sahip olduğu bütün tasarrufunun sırrı olan yüzüğün, şeytanlardan birisinin eline geçtiği ve şeytanların bu yolla Hz. Süleyman'ın mülkünü ele geçirdiği hatta onun hanımlarıyla adetli hallerinde birlikte olduğu nakledilmiştir.⁶³

Zemahşerî, uzun uzadıya bu rivayetleri aktardıktan sonra açık bir şekilde rivayetleri eleştirmektedir. Onun aktardığına göre muhakkik âlimlerin tamamı bu hikâyeyi reddetmiş ve bu tarz rivayetlerin *Yahudilerin uydurmaları* olduğunu belirtmişlerdir. Zira şeytanların, söz konusu işleri yapacak güçleri yoktur. Allah'ın, hükümleri değiştirebilecek kadar kullarına ve kendileriyle zina edebilecek kadar seviyede peygamber kadınlarına şeytanları musallat kılması son derece çirkindir. Hz. Süleyman'ın heykeller yaptırması konusunda ise şeriatlar birbirinden farklı olabilir ancak Allah'ın elçisinin sarayında heykellere secde edilmesine izin vermesi düşünülemez. Ancak ondan habersiz böyle bir şey meydana gelmişse peygamberin bunda bir günahı olamaz.⁶⁴ Zemahşerî'nin burada başkalarına referansla ve "isrâiliyyât" kavramını kullanmadan da olsa bu rivayetlerin Yahudi kaynaklı olduğuna vurgu yapması önemlidir.

2.2. İsmet-i Melâike

Mu'tezilî âlimlerin direkt karşı çıktığı veya görmezden geldiği bir diğer isrâilî rivayet türü ise meleklerin masumiyetini zarar veren nakillerdir. Nitekim Zemahşerî, kendi kaynaklarından olan Taberî, Sa'lebî ve Vâhidî gibi diğer birçok müfessir tarafından aktarılan söz konusu meseleyle ilgili meşhur isrâilî rivayetlerden hiç bahsetmemektedir. Örneğin, "Süleyman'ın hükümranlılığı hakkında onlar, şeytanların uydurdukları sözlere tâbi oldular. Oysa Süleyman kâfir olmadı. Lâkin şeytanlar kâfir oldular. Çünkü insanlara sihri ve Babil'de Hârut ile Mârut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı..."⁶⁵ âyetinin tefsirinde Taberî, Sa'lebî ve Vâhidî gibi Zemahşerî'nin de kaynağı olan birçok müfessir Hârût ve Mârût hakkında bir takım İsrâilî rivayetler nakletmişlerdir. Bu rivayetlere göre Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesinden sonra insanoğlunun yaptığı kötü amellere şahit olan melekler, onların helak edilmemesine şaşırılmışlar, Âdemoğulları yerine kendileri olsa böyle kötü ameller yapmayacaklarını ileri sürmüşlerdir. Bunun üzerine Yüce Allah, imtihan etmek maksadıyla iki melek olan Hârut ve Mârut'u insani özelliklerle yeryüzüne indirmiş, onlar daha bir günü doldurmadan Allah'ın yasakladığı şirk, zina ve içki içme fiillerini işlemişlerdir.⁶⁶ İşte Zemahşerî, Hârut ve Mârut'un kim olduğuna dair bu rivayetlere hiç yer vermemiş sadece onların *insanları imtihan için* sihir ilmiyle birlikte gönderilmiş iki melek olduğundan söz etmiştir.⁶⁷ Muhtemelen Zemahşerî, âyetin iç bağlamından hareketle buradaki imtihanın meleklerle yönelik değil kullara yönelik bir imtihan olduğunu düşünmüş, Sa'lebî gibi temel rivayet kaynaklarındaki bu rivayetlere yer vermemiştir. Benzer bir tutumun, Kâdî Abdülcebbar'ın tefsirinde de görülmesi bunun Mu'tezilî

⁶³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6002-6003.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/93-94.

⁶⁵ el-Bakara 2/102.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/427-435; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/189-192; Ebû İshâk Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Komisyon (Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2010), 3/484-494; Ebü'l-Hasen Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*. (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1431), 1/165.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/172-173.

geleneğin genel bakış açısı olduğunu göstermektedir. Nitekim o da melekler tarafından insanlara sihrin öğretilmesinin onun zararından uzak tutmak için olduğunu vurgulamış, meleklerin imtihan edildiğine dair rivayetlere hiç değinmemiştir.⁶⁸ Onların aksine Cüşemî ise Allah Teâlâ melekler hakkında “Onlar ki Allah’ın buyurduğuna karşı gelmezler ve kendilerine emredilene yerine getirirler.” buyurmuşken melekler hakkında böyle bir söz söylemenin ehli ilme yakışmayan boş sözler olduğunu dile getirmiştir. Ona göre melekler ve peygamberler hakkında böyle bir şeyi caiz gören kimsenin nübüvvet meselesini anlaması mümkün değildir. Böylesi bir elçinin sözüne de filine de güvenilemeyeceğini belirten Cüşemî, Hasan-ı Basrî ve sözüne itimat edilen bütün ilim ehlinin bu görüşte olduğunu öne sürmüştür.⁶⁹

Burada bir başka örnek olarak Cebrâil-Sâmirî tanışıklığını konu edinen rivayetler verilebilir. Mu‘tezilî müfessirlerden Ebû Müslim, “Ben insanların görmediklerini gördüm, bu nedenle elçinin izinden bir avuç aldım ve onu attım. Nefsim beni böyle yapmaya sevk etti.” diye cevap verdi.⁷⁰ âyetinin tefsirinde “elçi” ile kastedilenin Cebrâil, “elçinin izi” ile kastedilenin ise onun atının toynağının izi olduğuna nakleden ve tefsirlerde aktarılan ilginç bir rivayete itiraz etmiştir. Bu rivayete göre; Sâmirî’nin annesi, Firavun’un erkek çocukları öldürmesinden korktuğu için doğurunca onu bir mağaraya bırakmıştı. Cebrâil gelip Sâmirî’nin avucunu ağzına koymuş, böylelikle bebek Sâmirî, kendi avucundan çıkan bal ve sütü emerek beslenmeye başlamıştı. Dolayısıyla Sâmirî; Cebrâil’i bebekliğinden beri tanımaktaydı.⁷¹

Ebû Müslim, bu rivayeti destekleyecek açık bir beyanın olmadığını, âyetteki “resul” kelimesiyle Hz. Musa’nın, resulün izinden maksadın ise onun şeriatı olmasının da mümkün olduğunu belirtmektedir.⁷² Sâmirî, âyette aktarılan “Ben onların görmediklerini gördüm” ifadesiyle şunu kastetmiştir: Ben sizin hak olmadığınızı anladım. Ey peygamber, senin dinin ve sünnetinden birtakım hakikatlere vakıf oldum ancak nefsim öyle istediğinden bunları terk ettim.⁷³

Cebrâil-Sâmirî tanışıklığına dair birçok tefsirde aktarılan bu rivayeti reddeden tek Mu‘tezilî isim Ebû Müslim el-İsfahânî değildir. Cüşemî de âyette zikredilen “resul” ile kastedilenin Cebrâil, resulün izinden maksadın Cebrâil’in [bindiği atın] ayak izi olduğu yorumuna katılmamaktadır. Üstelik Cüşemî; Ebû Ali’ye [el-Cübbâî] atfedilen, Sâmirî’nin Cebrâil’in ayak izini gördüğü, ondan bir avuç alıp toprağa atarak onu hayvana dönüştürdüğü şeklindeki görüşün ona nispet edilen bir yalan olduğunu; Ebû Ali’nin bununla yalnızca İsrâiloğulları’nın buzağıya olan ta‘zimini kastettiğini söylemektedir.⁷⁴ Ebû Müslim’in görüşünü de aktaran Cüşemî, Sâmirî’nin bebekken Cebrâil tarafından gözetildiğini nakleden rivayete ise tefsirinde yer vermemektedir.

Mu‘tezilî müfessirlerden Zemahşerî ise Ebû Müslim’in aksine bu âyetteki “resul” ile Cebrâil’in kastedildiğini kabul etmekle birlikte Sâmirî’nin Cebrâil’i bebeklikten itibaren tanıdığına işaret eden

⁶⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 45.

⁶⁹ Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/523-524.

⁷⁰ Tâhâ 20/96.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/95-96; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfeyyîş, (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 11/239.

⁷² Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 138-139.

⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/95-96; Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, 138-139.

⁷⁴ Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4733-34.

rivayete tefsirinde yer vermemiştir. O, bu rivayete yer vermemekle kalmamış, “Muhtemelen Sâmirî, onun Cebrâil olduğunu anlamamıştı.” diyerek bu rivayete itibar etmediğini de ortaya koymuştur. Nitekim Zemahşerî’ye göre âyette Cebrâil ya da Rûhulkudûs yerine “elçi” kelimesinin kullanılması bunu göstermektedir. Onun aktardığına göre Tûr’a çıkma zamanı gelince Allah, Hz. Mûsâ’yı götürmesi için Cebrâil’i hayat atı olan Hayzum’un üzerinde göndermişti. Sâmirî bunu görmüş ve “Bu işte bir iş var!” diye düşünüp atın ayağını bastığı yerden bir avuç toprak almıştı. Hz. Mûsâ kendisine buzağı heykelini sorunca, Sâmirî, “Tur’a gideceğin zaman sana gönderilen elçinin atının izinden bir avuç aldım” demiştir. Fakat o, bu elçinin Cebrâil olduğunu anlamamıştı.⁷⁵ Zemahşerî, Sâmirî’nin bu elçinin Cebrâil olduğunu anlaması halinde âyetin de bu duruma uygun olarak geleceğini ifade etmiştir.

Sonuç olarak Zemahşerî, Ebû Müslim gibi “resul” kelimesiyle kastedilenin Hz. Mûsâ, izinden maksadın onun dini olduğunu söylemese de Sâmirî’nin bebekken Cebrâil tarafından mağarada beslendiğine dair rivayeti de kabul etmemektedir. Burada Zemahşerî, Sâmirî’nin Cebrâil’i tanımadığı şeklindeki ifadesiyle söz konusu isrâîlî rivayetten haberdar olduğunu fakat buna itibar etmediğini ihsas ettirmektedir.⁷⁶

2.3. Şeytan ve Sihir

Mu‘tezilî müfessirlerin eleştirel yaklaştıkları bir başka isrâîliyyat ise sihir gibi yollarla cin ve şeytanın insana, özellikle peygamberlere musallat olmasını konu edinen rivayetlerdir. Örneğin “Eyyûb’u da an! Hani rabbine, “Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün” diye niyaz etmişti.”⁷⁷ ve “Kulumuz Eyyûb’u da an. O, rabbine, “Şeytan bana sıkıntı ve acı vermektedir” diye seslenmişti.”⁷⁸ âyetlerinin tefsirinde erken dönem Sünnî müfessirler, şeytanın Hz. Eyyûb’e musallat olmak suretiyle bedenine ve malına zarar vermesini yadırgamamışlar ve bu konuda birtakım rivayetlere yer vermişlerdir.⁷⁹ Nitekim Mâtürîdî’ye göre Yüce Allah’ın şeytana böyle bir güç vermesi ve bunu şeytana nispet etmesinin sebebi bilinemez. Allah’tan gelen sabit bir bilgi olmaksızın bizlerin Allah’ın şeytana verdiği güç ve onun yaptıkları hakkında konuşmaya hakkımız yoktur. Cenâb-ı Hakk’ın, din işlerinde dostlarına karşı şeytana güç vermesinin hikmeti, onun fazilet, adalet, hüküm ve rahmet yönünün bilinmesi içindir.⁸⁰

Mu‘tezile’nin önde gelen isimlerinden Cübbâî, Hz. Eyyûb’ün hastalığı ile ilgili rivayetlere karşı çıkmaktadır. Cübbâî, Hz. Eyyûb’ün hastalığının şeytanın ona musallat olmasından kaynaklandığını öne süren görüşün cahillik olduğunu belirtmekte, İblis’in hastalıkları, sıkıntıları ve sağlığı icat etmeye muktedir olması halinde onun maddeleri de yaratmasının kolay olacağını dolayısıyla adeta ilah olacağını öne sürmektedir. Öte yandan Allah Teâlâ, şeytanın “Aslında benim sizi zorlayacak gücüm

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/82.

⁷⁶ Cüşemî ve Zemahşerî’nin Yûnus sûresi 90. âyetin tefsirinde Firavun’un boğulurken iman etmesi üzerine Cebrâil’in ağzına toprak tıkayarak buna engel olduğuna dair rivayeti reddetmesi hakkında bk. Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/5423; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/367.

⁷⁷ el-Enbiya 21/83.

⁷⁸ Sâd 38/41.

⁷⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/647; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 3/169; Vâhidî, *el-Basît*, 9/514-517; Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, 3/101.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7/367, 8/632.

yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti, siz de benim çağrıma uydunuz.”⁸¹ diyeceğini haber vermektedir. Durum böyleyken nasıl olur da şeytan böyle bir şeye muktedir olabilir? Cübbâî, ardından kişiye düşenin *Vehb b. Münebbih’in rivayet ettiklerine değil*, Allah’ın haber verdiklerine müracaat etmesi gerektiğini belirtmekte dolayısıyla sadece isrâîlî rivayeti değil rivayetin kaynağını da eleştirmektedir.⁸² Yine bir başka Mu‘tezilî isim Cüşemî de söz konusu âyetlerin tefsirinde Hz. Eyyûb’e isabet eden şeyin hastalık ve şeytanın vesveseleri sonucunda kalbinin daralması olduğunu öne sürmektedir. Cüşemî, bu hastalığın şeytanın fiili olduğu yönündeki rivayetlerin batıl olduğunu zira şeytanın böyle bir şeye gücünün yetmeyeceğini ifade etmektedir. Allah, peygamberlerini böylesi şeylerden muhafaza etmektedir. Şeytan sadece ona vesvese vermek suretiyle eziyet etmiştir. Öte yandan ona göre şeytanın Hz. Eyyûb’ün çocuklarını öldürdüğü ve bedenine musallat olduğu yönündeki rivayetler de batıldır. Zira Allah, düşmanlarını dostları üzerine musallat kılmayacaktır. Son olarak Cüşemî, Hz. Eyyûb’ün bir mezbelelikte yedi yıl kaldığı, bedenini kurtların yediği, onun düşen kurtları tekrar vücuduna koyduğu yönündeki rivayetleri ise Allah’ın peygamberinden nefrete sebep olacağı için reddetmektedir.⁸³

Zemahşerî ise şeytanın Hz. Eyyûb’ün bedenine, evlatlarına ve malına musallat olduğuna dair rivayetleri kabul etmemektedir. O, Sâd suresindeki âyetin tefsirinde şöyle söylemektedir: Şayet “Hz. Eyyûb’ün hastalığını şeytana isnat etmesinin sebebi nedir? Oysa Allah’ın, peygamberlerine acı çektirmesi ve şeytani onlara musallat kılması olacak şey değildir. Şeytanın böyle fiili bir gücü olsa onun yoldan çıkartmadığı kimse kalmayacaktır. Oysa Kur’an’da şeytanın kullara tesirinin sadece vesveseyle olacağı tekrarlanmıştır.” şeklindeki muhtemel bir soruya verilecek cevabı şöyle özetlemektedir: Hz. Eyyûb’ün maruz kaldığı sıkıntı ve acının sebebi, şeytanın ona vesvese vermesi, onun da bu vesveseye kulak vermesidir. Dolayısıyla her şeyin başı şeytanın vesvesesi olunca Hz. Eyyûb de hastalığı şeytana nispet etmiştir. Zemahşerî’ye göre bu nispet aynı zamanda onun edep sınırlarını gözetmediğini göstermektedir. Zira Eyyûb hastalığını verenin sadece Allah olduğunu bildiği hâlde onu Allah’a nispet etmekten kaçınmıştır.⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr ise söz konusu âyet hakkında tefsirinde bir açıklama yapmamıştır. Ancak bu kadarından hareketle şunu söylemek mümkündür: Erken dönem müfessirlerinden birçoğunun aksine Mu‘tezilî müfessirler, Hz. Eyyûb’ün başına gelen musibetlerde direkt şeytanın müdahalesi olduğunu dile getiren rivayetlere karşı eleştirel bir tavır içerisinde olmuşlardır. Burada Mu‘tezilî müfessirler rivayetleri salt İsrâîlî kaynaklı olmasından ötürü değil, kendi mezhebi kabullerine uymadığı için reddetmektedirler. Ancak yine de Cübbâî gibi isimlerin *Vehb b. Münebbih’in rivayet ettiklerinin* değil de Allah’ın kitabının esas alınması gerektiği yönündeki ifadeleri bu rivayetleri reddetmedeki bir gerekçenin de rivâyetin kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır. Zira *Vehb’in isrâiliyyât* ile ilişkisi meşhurdur.

Mu‘tezilî müfessirler sihir-büyü söz konusu olduğunda sadece isrâîlî rivayetleri değil sahih kaynaklarda yer alan rivayetleri bile kabule yanaşmamışlardır. Nitekim Zemahşerî, “*Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum.*”⁸⁵ âyetinin

⁸¹ İbrâhîm 14/22.

⁸² er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 22/175.

⁸³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4868-4869.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/97.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/36.

tefsirinde “Meryem ve oğlu hariç doğarken şeytanın dokunmadığı bir çocuk yoktur ve doğduğunda çocuğun ağlaması işte bu dokunmadan dolayısıdır.”⁸⁶ hadisinden söz etmektedir. Zemahşerî, bu rivayetin sahih olması durumunda şeytanın çocuğu saptırmaya yönelik arzusunun tasviri olduğunu öne sürmekte, Haşevîlerin sandığı gibi şeytanın gerçekten fiili müdahalesini ise mümkün görmemektedir.⁸⁷

3. İsrâîlî Rivayetleri Aklî Çıkarımla Dolaylı Olarak Reddetmeleri

Mu‘tezilî müfessirler bazen de diğer tefsir kaynaklarında zikredile gelen meşhur İsrâîlî rivayetleri direkt olarak reddetmeseler de akli çıkarımlarla bunlara itibar etmediklerini göstermektedirler. Nitekim Zemahşerî, Hz. Âdem’in cennetten çıkarılması hadisesinin anlatıldığı Bakara sûresi 36. âyetin tefsirinde şeytanın daha önce cennetten kovulduğu halde nasıl tekrar cennete girip de Âdem’le Havvâ’nın ayağını kaydırabildiğini sormuştur. Bu farazi soruya Zemahşerî, önce kendisi şu şekilde cevap verir: Şeytanın cennete girişinin yasaklanması, tıpkı melekler gibi Allah’a yakın olarak girmesinin yasaklandığı manasında olabilir. Dolayısıyla şeytanın Âdem ve Havvâ’yı imtihan etmek için vesvese vermek üzere cennete girmesi yasaklanmamıştır. Bu, Zemahşerî’nin şeytanın kovulmuş olduğu cennete tekrar nasıl girebildiği sorusuna kendisinin verdiği cevaptır. Ancak o peşi sıra diğer bazı görüşleri ise (رُوي) formunda aktarmıştır. Bunlardan bir görüşe göre şeytanın semaya yaklaştığı ve oradan Hz. Âdem ve eşiyle konuştuğu, bir diğer görüşe göre ise şeytanın cennetin kapısında dikildiği, Hz. Âdem ve Havvâ’ya oradan seslendiği söylenmiştir. Zemahşerî’nin son olarak aktardığı rivayette şeytanın cennete girmek istediği, fakat bekçilerin ona izin vermediği, onun da bir yılanın ağzına girmek suretiyle bekçilere fark ettirmeden onunla cennete girdiği nakledilmiştir.

Zemahşerî, şeytanın cennete tekrar nasıl girdiğine dair kendi yorumunu İsrâîlî rivayetler içerisinde sayılan bu rivayete tercih etmiş gözükmektedir. Hatta Zemahşerî bir sonraki âyetin tefsirinde bu rivayete paralel olarak yeryüzüne inmeye dair (أهبطوا) emrinin bir görüşe göre Âdem, Havvâ ve İblis’e -bir görüşe göre yılan- olduğundan bahsetmiş ancak buna itibar etmeyerek burada kastedilenin Hz. Âdem, Hz. Havvâ ve onların zürriyeti olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸ Dolayısıyla Zemahşerî’nin burada İsrâîlî rivayetlere itibar etmediği şeytanın cennete girmesinin keyfiyeti hakkında kendi yorumunu öne çıkarttığı görülmektedir. Oysa Taberî, Vehb b. Münebbih ve İbn Abbâs’tan nakledilen söz konusu yılan rivayetinin aksine bir delil olmadığı için reddedilemeyeceğini ve bunun mümkün olduğunu düşünmektedir.⁸⁹

Mu‘tezilî âlimlerden Kâdı Abdülcebbâr, şeytanın nasıl cennete girip de Hz. Âdem ile Havvâ’ya vesvese verdiği sorusuna cevap olarak aktarılan yılan rivayetine itibar etmediğinden olsa gerek tefsirinde buna hiç yer vermemektedir. O bunun nasıl mümkün olduğuna dair muhtemel soruya ise şeytanın cennetin dışından Hz. Âdem ve Havvâ’yla konuşarak veya onları cennetten çıktıkları bir vakit görüp de vesvese vermesinin mümkün olduğundan söz etmekte ve bunda bir çelişki

⁸⁶ Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 63 (No: 3112).

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/357.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/131-132.

⁸⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/532.

olmadığını belirtmektedir.⁹⁰ Cüşemî ise aynı soruya verdiği cevapta şeytanın yeryüzünden onlara seslenmesi, onlarla mektuplaşması, Hz. Âdem'in cennetten dışarı çıktığında vesvese vermesi, olayın henüz cennetten yeryüzüne inmeden önceki dönemde gerçekleşmesi gibi farklı ihtimallerden bahseder. O, en sonunda ise şeytanın yılanın ağzında cennete girdiğinin söylendiğini fakat bunun doğru olmadığını belirtmektedir.⁹¹ Görüldüğü gibi Mu'tezilî müfessirler, mantıklı olsun ya da olmasın akli çıkarımlarını yılan rivayetine tercih etmişler ve söz konusu rivayeti bazıları açıkça bazıları da dolaylı olarak reddetmişlerdir.

Erken dönem Mu'tezilî isimlerden Câhiz'in söz konusu yılan rivayetini Ka'b el-Ahbâr'ın Tevrat'tan naklettiğini söylemesi ve müfessirlerin sanki İblis, yılan olmadan ve herhangi bir şey suretine girmeden Hz. Âdem'i kandıramamış gibi âyeti tefsir etmelerini eleştirmesi⁹² aslında Mu'tezilî gelenekte bu rivayete karşı eleştirel yaklaşımın erken dönemde başladığını ortaya koymaktadır.

Mu'tezilî âlimlerin İsrâilî rivayete karşı akli çıkarımlarda bulunmasına Rummânî'nin (ö. 384/994) Hz. Havva'nın yaratılışı meselesine yaklaşımı da örnek olarak verilebilir. Nitekim o; Hz. Âdem'e Allah tarafından uyku verilip kaburga kemiğinden Hz. Havva'nın yaratıldığına dair (رُوي) formunda bir rivayet aktarmakta, peşi sıra Havva'nın Hz. Âdem'in herhangi parçası olmaksızın bütününden veya bir canlının ancak kendisiyle canlı haline gelebildiği şeyden (özden) yaratılmış olabileceğini dile getirmektedir. Ancak Rummânî, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in bedeninden yaratıldığı şeklindeki rivayeti imkânsız görerek eleştirmektedir. Zira Hz. Âdem'in sıfatının bir başkasına aktarılması veya ondan bir başka canlının yaratılması kula verilecek mükâfatın gerçek sahibine ulaştırılamamasına neden olacaktır.⁹³ Onun bu yorumu, Yüce Allah'ın kudreti düşünüldüğünde elbette isabetli değildir. Fakat bu tavır, dolaylı olarak Rummânî'nin söz konusu rivayetlere itibar etmediğini ve onlara karşı tamamen akli yorumu öne çıkardığını göstermektedir. Bu rivayetlerin hemen her tefsirde yer aldığı bir dönemde bu denli akli ve eleştirel bir yorumun söz konusu rivayetlerin bağlayıcılığının olmadığına dair bir kaynak/İsrâiliyyât eleştirisi olarak da değerlendirilebilir.

4. İsrâilî Rivayetleri Yorumsuz Aktarmaları

Mu'tezilî müfessirlerin, diğer müfessirlerin aktardığı birçok İsrâilî rivayeti, yorumsuz aktarması dikkat çekmektedir. Onlar; Hz. İbrâhim'in kaç yaşında hangi çocuğa sahip olduğu, Hz. Âdem'in cennette yediği ağaç, Hz. Musa'nın asasının ismi, Semûd kavminin helak olduğu gün ve Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması gibi konuları İsrâilî rivayetlerden yola çıkarak izah etmektedir.

Örneğin Zemahşerî, tefsirinde naklettiği İsrâilî rivayetlerin büyük bölümünü (قيل) ve (رُوي) gibi ifadelerle aktarmakta ancak çoğu kez lehte veya aleyhte bir yorum yapmamaktadır. O, Hz. Âdem'in

⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 169.

⁹¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/335-336.

⁹² el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/164, 199.

⁹³ Ali b. İsâ er-Rummânî, *Tefsîru Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 27-28.

cennetten çıkarılmasına sebep olan ağacın buğday veya üzüm yahut incir olduğuna dair görüşler aktarmış, ancak kendisi ne bu ağacın türüne dair bir şey söylemiş ne de bu aktarılan görüşler hakkında yorum yapmıştır.⁹⁴ Oysa Zemahşerî’den önce yaşayan Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî gibi isimler bu yasak ağacın üzüm, incir yahut buğday olduğunun söylendiği, fakat doğruya en yakın olanın üzüm olduğunu belirtmektedir.⁹⁵ Dolayısıyla Zemahşerî, Taberî başta olmak üzere birçok müfessirin geniş bir şekilde yer verdiği, Abdülcebbâr ve Cüşemî gibi bazı Mu‘tezilî isimlerin dahi tercihte bulunduğu bu konuda Hz. Âdem ve Havvâ’nın yediği ağacın cinsine dair meşhur üç görüşü kısaca aktarmakla yetinmiş, herhangi bir yorum yapmamayı tercih etmiştir.

Zemahşerî, “Mûsâ asâsını yere attı. Fakat o da ne! Âsâpaçık bir ejderha oluvermiş!”⁹⁶ âyetinin tefsirinde (رُوي) ifadesiyle ilginç bir rivayete yer vermiştir. Söz konusu rivayete göre ejderha erkek, tüylü ve ağzı seksen zira’ kadar açık idi. Alt çenesi yerde, üst çenesi ise sarayın surlarının üzerindeydi. Ardından Firavun’a yönelen ejderha onu yutmak istemiş; Firavun korkuyla tahtından fırlamış ve altına kaçırılmıştı. İnsanlar da korkudan kaçışmışlar ve izdihamda yirmi beş bin kişi ezilerek ölmüştür. Firavun bir eve sığınıp “Ey Mûsâ! Onu tutarsan sana iman eder, İsrâiloğullarını seninle birlikte gönderirim” diye seslenmiştir. Hz. Mûsâ da onu eline almış ve ejderha tekrar asaya dönmüştür.⁹⁷ Zemahşerî burada Taberî, İbn Ebî Hâtim ve hatta İbn Kesîr⁹⁸ gibi müfessirlerin Süddî’den yorumsuz aktardığı bu rivayeti tıpkı hocası Cüşemî’nin yaptığı gibi herhangi bir eleştiri getirmeksizin nakletmiştir. Dolayısıyla Mu‘tezilî geleneğin temsilcileri de Kur’an ve sahih sünnete dayanmayan ve çeşitli abartılı rakamlar içeren bu kıssayı nakletmekten geri duramamış, Kur’an’ın olanca çıplaklığıyla resmettiği bir hadiseyi açıklarken diğer müfessirlerden farklı bir tutum sergileyememiştir. Onun tefsirinde kullandığı yöntem, bu rivayetleri (رُوي) ve (قيل) gibi kalıplarla aktarmasından hareketle onları çok da onaylamadığı şeklinde bir yoruma da izin vermemektedir.

5. İsrâilî Rivayetlerle Âyeti Tefsir Etmeleri

Mu‘tezilî müfessirlerin bazı rivayetler konusunda sistematik bir eleştiri geleneği geliştirebilmiş olması onların tefsirlerinde isrâilî rivayetlerden istifade etmedikleri anlamına gelmemektedir. Hatta Mu‘tezilî isimlerin isrâilî rivayetlerin çoğuna karşı tutumlarının eleştirel olmadığı söylenmelidir.

Mu‘tezile tefsirinin önde gelenlerinden Cüşemî ve Zemahşerî, Hz. Âdem’in erkek çocuklarının - Hâbil ile Kâbil- kendi kız kardeşleriyle evlenerek çoğalmasında konusundaki rivayetlere yönelik de diğer müfessirlerden farklı bir bakış açısına sahip değildir. Cüşemî (رُوي) ifadesiyle aşağıda aktaracağımız o meşhur kıssayı aktarırken Zemahşerî ise söz konusu rivayetlere karşı en ufak bir eleştiri de bulunmadığı gibi direkt bu rivayetle âyeti tefsir etmektedir. Ona göre Âdemin iki oğlu ile kastedilen öz oğulları Kâbil ve Hâbil’dir. Allah, Hz. Âdem’e her birini diğerinin ikiz kız kardeşi ile nikahlamasını emretmişti. Kâbil’in ikizi olan kız kardeşi daha güzel olup adı, İklîmâ idi. Bundan dolayı Kâbil, kardeşi Hâbil’e haset etmiş ve ona öfkelenmişti. Bu durum üzerine Âdem onlara şöyle

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/131.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü’l-Kur’an*, 39.

⁹⁶ *el-A’râf* 7/107.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/133.

⁹⁸ Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe, 199/1420), 3/454.

dedi: “Bir kurban sunun! Hanginizin kurbanı kabul edilirse İklîma ile o evlenecektir!” Neticede Hâbil’in kurbanı kabul edilmiş, bir ateş inerek onu yakmıştı. Kâbil daha da çok öfkelenmiş ve kardeşini öldürmekle tehdit etmeye başlamıştır. Zemahşerî, kurban sunan iki kişinin Hz. Âdem’in oğulları değil de İsrâiloğullarından iki kişi olduğuna dair bir görüşe de yer vermiştir.⁹⁹

Zemahşerî’nin buradaki uslûbü, aslında onun isrâilî rivayetlere karşı tutumunu özetlemektedir. O sahih kaynaklarda yer almayan ancak Ehl-i kitabın kaynaklarında ve tefsirlerde aktarılan bu rivayetlere karşı en ufak bir eleştiri getirmemiş hatta kıssayı aktarırken çoğu kez yaptığı şekilde (فيل), (رؤي) ve (حكوا) gibi kalıpları bile kullanmamıştır. Oysa ondan çok sonraları yaşamış ve sistematik bir isrâiliyyât münekkidi olan İbn Kesîr, Kur’an’ın zahirinden hareketle bu kurban takdiminin herhangi bir sebebe veya kadına bağlanmaması gerektiğini, tüm haset ve kinin tamamen kardeşinin kurbanının kabul edilmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.¹⁰⁰

Zemahşerî, aynı hadisenin devamında rivayete göre Hazret-i Âdem’in bu olaydan sonra hiç gülmeksizin yüz yıl daha yaşadığı ve oğlu için bir mersiye söylediği aktarmıştır. Zemahşerî bunun tamamen yalan olduğunu çünkü aktarılan şiirin cılız ve bozuk sözlerden ibaret olduğunu, ayrıca peygamberlerin şiirden masum olduğunu ifade etmektedir. Zemahşerî, Hâbil ve Kâbil kıssasına dair en ufak bir eleştiri getirmeyen konu Hz. Âdem’in şiiri olunca hemen bunu reddetmekte ve bunun uydurma olduğunu söylemektedir. Ancak buradaki karşıtlığın Mu’tezile’nin dolayısıyla Zemahşerî’nin ismet anlayışının bir sonucu olduğunu yoksa isrâiliyyât karşıtlığıyla ilgili olmadığını söylemeye ihtiyaç yoktur.

Mu’tezilî müfessirlerin isrâiliyyâta dair rivayetleri doğrudan tefsir kabilinden vermesine Hz. Dâvûd’un Câlût’u öldürmesi hadisesi de örnek olarak verilebilir. Zemahşerî’nin aktarımına göre Dâvûd’un babası İşâ, altı oğluyla beraber Tâlût’un ordusuna katılmıştı. Çocukların yedincisi Dâvûd olup koyunları otlatan küçük bir çocuktur. İşmoil’e, Câlût’u İşâ oğlu Dâvûd’un öldüreceği vahiyle bildirilmişti. Bunun üzerine İşmoil, onu babasından istemiş, Dâvûd da derhal bu çağrıya uymuştu. Yolda üç taşın yanından geçmiş ve bunlardan her biri kendisine seslenerek; “Sen, bizimle Câlût’u öldüreceksin” demişlerdi. Dâvûd da taşları torbasına alarak bunlarla Câlût’u öldürdü. Tâlût da Câlût’un kızını Dâvûd’la evlendirmişti. Bir rivayete göre Tâlût Dâvûd’a haset ettiği için onu öldürmek istemiş, fakat daha sonra bu kararından vazgeçerek tevbe etmiştir.¹⁰¹ Zemahşerî burada yukarıda olduğu gibi Dâvûd’un Câlût’u öldürmesi olayına dair bilgileri (فيل), (رؤي) ve (حكوا) gibi ifadeler olmaksızın direkt “Sonunda Allah’ın izniyle onları hezimete uğrattılar. Dâvûd da Câlût’u öldürdü...”¹⁰² âyetinin tefsiri olarak aktarmaktadır. Ancak Zemahşerî’nin aksine Cüşemî, söz konusu âyetin tefsirinde aynı bilgilere yer vermekle birlikte onun gibi bu rivayetleri âyetin tefsiri olarak vermekte [رؤي] formuyla aktarmaktadır.¹⁰³

Sonuç olarak, Mu’tezilî âlimlerin birçok âyetin tefsirinde isrâilî rivayetlere yer verdiği, hatta âyeti doğrudan isrâilî rivayetlerle tefsir ettiği görülmektedir. Bu durum da onların kelâmî paradigmalarıyla çelişmeyen ya da başka bir ifadeyle İslâm’ın temel öğretisiyle çelişmediğini düşündükleri rivayetleri aktarmakta bir sakınca görmediklerine delalet etmektedir.

⁹⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1935; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/611.

¹⁰⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 3/85.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/292.

¹⁰² el-Bakara 2/251.

¹⁰³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/990-991.

Sonuç

Sünnî tefsir geleneği üzerinden yapılan araştırmalarda İbnü'l-Arabî ile başlayan İbn Teymiyye-İbn Kesîr ile sistematikleşen bir isrâiliyyât eleştirisinden bahsedilmiştir. Bazı çalışmalarda ise sürecin, Tûsî, Mâverdî ve hatta Mâtürîdî'ye kadar geri götürülebileceğine dair tespitlerde bulunulmuştur. Bu çalışmada ortaya konulan verilerden hareketle ise isrâilî rivayetlerin tenkit sürecinin hicrî ikinci asrın ikinci yarısına kadar geri gittiği söylenebilir. Ayrıca isrâiliyyâtı tenkit sürecinde başı çekenler Sünnî ve Şîî müfessirlerden çok, sanki Mu'tezilî müfessirlerdir. Dolayısıyla isrâiliyyât eleştirisi tarihini Mu'tezilî ekol olmadan okumak, eksik kalmaktadır. Burada kastettiğimiz elbette İbn Kesîr gibi geç dönemdeki Sünnî müfessirlerde olduğu gibi küllî bir isrâiliyyât eleştirisi değil, ismet-i enbiyâ ve ismet-i melâike gibi sınırlı konularla ilgili isrâiliyyât eleştirisidir. Mu'tezilî müfessirlerin bu eleştirisindeki temel sâikler kelâmî doktrinleri olsa da onlar, kimi yerde söz konusu rivayetleri “Yahudi uydurması, Tevrat kaynaklı ve Vehb. b. Münebbih rivayeti” olarak tanımlamaktadırlar. Bu da referans noktaları kendi kelâmî anlayışları olmakla birlikte onların rivayetleri kaynak açısından da eleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Nitekim sistematik bir isrâiliyyât münekkidi olan İbn Kesîr de Peygamberlerin ismetiyle bağdaşmayan kimi rivayetlere tefsirinde yer vermeksizin reddettiği görülürken mucizevî olayları abartılı şekilde resmeden bazı isrâilî rivayetleri yorumsuz aktarmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî isimlerin İslâm inancıyla bağdaşmayan isrâilî rivayetlere erken dönemde eleştirel yaklaşması ve bunları nazara itibara almaması kayda değer bir tutumdur.

Ebû Bekr el-Esam, Nazzâm, Câhiz, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Müslim, Kâdî Abdülcebbâr, Cüşemî ve Zemahşerî gibi Mu'tezilî âlimlerin özellikle peygamberlerin ve meleklerin ismeti, şeytanın insanlara fiili müdahalesi ve bunların dışında akla uygun olmayan bazı rivayetlere karşı eleştirel bir tavır geliştirdikleri görülmektedir. Oysa bu eleştirel bakıştaki sürekliliği aynı dönemdeki Sünnî ve Şîî tefsir geleneğinde görmek mümkün değildir. Dolayısıyla özellikle İslâm'ın temel öğretisiyle uyuşmayan bazı isrâilî rivayetlerin eleştirisinde Mu'tezilî müelliflerin öncü bir rol oynadığı söylenebilir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin Sünnî ve Şîî geleneği etkilemiş olma ihtimali daha derinlemesine araştırılmayı hak eden bir konudur. Zira Mâtürîdî gibi Mu'tezilî düşünceye tefsirinde vukufiyetle yer veren, Kaffâl gibi Mu'tezilî geçmişi olan isimlerin özellikle ismet konusunda kısmen isrâilî rivayetlere mesafeli tavrı bu etkiye dair ipuçları vermektedir. Öte yandan Mu'tezile'nin tefsir sahasındaki önemli isimlerinden olan Zemahşerî ile ilgili birçok çalışmada onun isrâiliyyâta ilişkisi peygamberlerin ismetine hâle getiren bazı rivayetler üzerinden ele alınmış ve bu konuda oldukça genelleyci bir tutum takınılmıştır. Oysa Zemahşerî'nin karşı çıktığı isrâilî rivayetler sadece peygamberlerin ismet meselesi ile sınırlı değildir. Zira o; şeytanın yılanın ağzında cennete girip Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'ya vesvese verdiğine dair rivayetlere karşı akllî yorumda bulunmakta, Sâmirî'nin Cebrâil'i bebekliğinden itibaren tanıdığına dair rivayetleri yine Hârût ve Mârût'un imtihan olunmak üzere gönderildiğine dair rivayetleri görmezden gelmektedir. Zemahşerî'nin Mu'tezilî seleflerinin aksine isrâiliyyâta karşı bir tavır takınmadığı eleştirisi de isabetli değildir. Zira birçok örnekte görüldüğü üzere onun isrâilî rivayetleri nakletme, kabul etme veya etmeme noktasında selefleriyle büyük oranda ortak bir zeminde bulunduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Ali

el-Cübbâî, Ebû Müslim, Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî gibi Mu'tezilî isimlerin yorumlarıyla Zemahşerî'nin yorumları büyük ölçüde örtüşmektedir.

Son olarak Mu'tezilî müfessirler, bazı yerlerde doğrudan isrâilî rivayetlerle ayeti tefsir etmekte, birçok yerde ise (فيل) ve (رؤي) ifadeleriyle söz konusu isrâilî rivayetleri aktarmakta ancak herhangi bir yorum yapmamaktadır. Kur'an'daki peygamberlere yönelik mucizevî olaylardaki isrâilî rivayetler bunun en bariz örneklerinden biridir. Bu tür rivayetlerde onların kendisinden önceki Sünnî ve Şîî müfessirlerden ayrıldığını ve bir fark ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine bu tür yerlerde Mu'tezile'den beklenen akılcı perspektifin silikleştiği, herhangi bir dayanağı olmayan tefsir rivayetlerinin sorgusuzca aktarıldığı görülür.

Kaynakça

- Ağkuş, Yûsuf. "İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyyât'a Yaklaşımı". Marife 22/1 (Haziran 2022): 467- 489. <https://doi.org/10.33420/marife.1101970>
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat*. Ankara: DİB Yayınları, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed. *Me'âlimü't-tenzîl*. 8 cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1417/1997.
- Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019): 765-785. <https://doi.org/10.18505/cuid.620363>
- Câhız, Ebû Osman. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965/1384.
- Cübbâî, Ebû Alî. *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Cüşemî, el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-kitâbî'l-Mısırî, 1440/2019.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Efe, Zekeriya. *Zemahşerî Tefsiri'nin Rivayet Boyutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).
- Erdim, Enes. *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Esam, Ebû Bekr. *Tefsîru Ebî Bekr el-Esam*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Erkocaaslan, Recep. "Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş Evliliğinin Hz. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 475-496. <https://doi.org/10.18505/cuid.697524>
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- İbn Ebî Hâtim, er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1424/2003.
- İsfahânî, Ebû Müslim. *Tefsîru Ebî Müslim el-İsfahânî*. thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Fazlu'l-İtizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut, Dâru'l-Fârâbî, 1439/2018.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâin*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Giza: Mektebetü'n-nâfiza, 2006.

- Kallek, Cengiz. "Muhammed b. Ali Kaffâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/146-148. İstanbul: TDV, 2001.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyât Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1431.
- Na'naa, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve Eserüha fî Kütübi't-Tefsîr*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Özel, Recep Orhan. "Bir Kur'ân Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâiliyyât Kritiği: Hz. Dâvûd'a Gelen Davacılar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 123-155.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mutezîlî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Rummânî, Ali b. İsa. *Tefsîru Ebi'l-Hasen er-Rummânî*. thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Komisyon. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2010
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.
- Tottoli, Roberto. "İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı". çev. Mesut Kaya, *Marife* 10/2 (2010): 201-215.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Yağmur, Şemseddin Oğuzhan. *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yahluf, Ramazan. *Müvâzenetün beyne Tefsîri'l-Keşşâf ve'l-Bahru'l-Muhît*. Cezayir: Külliyyetü Usûliddin Câmiatü'l-Emîr, Doktora tezi, 2001.
- Yazıcı, Ahmet. "A'râf Sûresi 189 ve 190. Âyetlerin Yorumlanmasında Rivayetlerin Etkisi Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2016): 107-127.
- Yerkazan, Hasan. *Zemahşerî ve Hadis*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Zamur, Hüseyin Şâa *Tefsirinde İsrâiliyyât*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsîr ve Hadiste İsrailiyyat*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2005/1426.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an haqâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve Menhecühû fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Müessetü'r-risâle, ts.