

Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi

Evaluating the Exegesis Sources within the Context of Qur'an Verses
Referring to the Religious Position of Pharaoh

Hüseyin YAKAR

Dr., Avcılar Süleyman Nazif Anadolu Lisesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni
Dr., Avcılar Süleyman Nazif Anatolian High School, Turkish Philology Teacher,
İstanbul / Turkey
h_yakar@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3146-6052

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.605524

Atıf / Citation: Yakar, Hüseyin. "Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi / Evaluating the Exegesis Sources within the Context of Qur'an Verses Referring to the Religious Position of Pharaoh".

ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches 53 (Haziran / June 2020/1), 115-137. doi: 10.29288/ilted.605524

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Çalışmamızda Hz. Musa'nın peygamberliği dönemindeki firavunun dini konumu çerçevesinde ele alınabilecek âyetler üzerinden tefsirlerde ortaya konulan yaklaşımların ve bunların nedenlerinin tespit edilmesi, böylece tefsir kaynaklarının ilgili konuya yaklaşım seyrinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu yaklaşımlar tespit edilirken asa-yılan mucizesi ve zikri geçen firavun bağlamındaki âyetler üzerinden hareket edilmiştir. Zira Kur'an'da mezkûr konunun ilgili âyetler bağlamında zikredildiği, tefsir kaynaklarında da bu âyetler kapsamında açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Araştırmamızda tefsir kaynaklarındaki veriler merkeze alınmakla birlikte özellikle modern dönemdeki yaklaşımların kaynağı hakkında bilgi vermek amacıyla konuyla ilgili çağdaş araştırmalar da kullanılmıştır. Makalenin "dinler tarihi" değil de "tefsir" merkezli olması hedeflendiğinden kadim Mısır dinine dair çağdaş araştırmaların sunduğu verilere daha çok dipnotlarda yer verilmiştir. Konunun işlenişinde ve okuyucu bağlamında, müfessirlerin âyetlere bakışımı etkileyen tefsir anlayışları, bunun sonucunda söz konusu âyetler hakkında ortaya koydukları parçacı ve bütüncül yaklaşımları, konuyla ilgili olarak yararlandıkları kaynakların çeşitliliği ve zihin yapıları gibi unsurlar üzerinden hareket edilmiştir. Kaynak çerçevesinde ise firavun bağlamında Kur'an'ın, kadim Mısır dininin farklı yapı taşlarına karşılık gelen ifade tarzı/üslubu üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Kur'an Üslubu, Hz. Musa, Firavun, Kadim Mısır Dini.

Abstract

Our study looks over and aims how the exegesis sources study the verses referring to the religious position of pharaoh, who lived in the period of Moses's prophethood, and tries to find which reasons urged them to compose their approaches and how this approaching process takes shape in the history of exegesis. On determining these approaches, the verses within the context of rod-serpent miracle and the pharaoh are centralised, since the subject is mentioned and the exegesis sources have mentioned of the subject within the scope of these verses. Depending on the pharaoh who lived in the period of Moses's prophethood, his very self used the phrases in the relevant verses and due to the fact that the study is based on status, not on the person, the usage of 'pharaoh' as common and singular noun is adopted. Our study is based on the data in exegesis sources. However, for the purpose of informing about the sources of modern period approaches, modern studies over the topic are used. To make the study exegesis-based and not history of religions-based, the data of the modern studies are placed in footnotes. On treating the subject and within the context of reader, the commenting approaches by the exegetes which affect their points of view for the verses and consequently their atomized-holistic views, the diversity of sources used by them and their mind structure are presented. Within the scope of sender, Quranic wording which corresponds to different building stones of Ancient Egypt religion is remarked.

Keywords: Qur'an, Exegesis, Qur'anic Wording, Moses, Pharaoh, Ancient Egypt Religion.

Extended Summary

It has been seen in Quran -within the scope of rod-serpent miracle of Moses and Moses-Pharaoh dialogue- some narrations concerning Pharaoh's belief and his position in ancient Egypt religion. Due to the fact that these narrations have not/could not be analyzed through holistic views and studies

* Bu çalışma Prof. Dr. Bilal Gökkır danışmanlığında, Dr. Hüseyin Yakar tarafından hazırlanan ve "Kur'an'da Hz. Musa'nın Üç Asa Mucizesi Örneğinde Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi" ismiyle 2019 yılında kabul edilmiş olan doktora tezinden bir bölümün çıkarılması biçiminde oluşmuş, konuyla ilgili kısa bir bölüm tezde bırakılmıştır. / This study has been composed through extracting a section from the doctorate dissertation written by Dr. Hüseyin Yakar under supervision of Prof. Dr. Bilal Gökkır, entitled "Evaluating the Exegesis Resources on Exemplification of Moses' Three Rod Miracles Narrated in Quran" and approved in 2019 in Istanbul University, Istanbul/Turkey. A brief section has been leaved in the study.

concerning ancient Egypt religion, different approaches have been brought about in historical process. The verses addressing to pharaoh's religious position or thought to be addressing to this position (al-A'raf 7/121, 122, 127; ash-Shu'ara 26/19, 23, 26, 29, 48) are evaluated by exegesis sources of classical period with reference to the verses: *"I am your Rabb, Most High"* (an-Naziat 79/24) and *"No god do I know for you but myself"* (al-Kasas 28/38). Because of being deprived of modern data informing about ancient Egypt religion and not evaluating the verses with holistic view, it is hard to say that the verses corresponding to different parts of this religion are approached in classical period from a straight angle. In this sense, these verses are evaluated by many exegetes of classical period over the fact that pharaoh is assumed by himself and his people as the real and concrete god. This intellection is dominant in the aforesaid period, but it doesn't mean that this period is homogeneous in its view. Within this scope, different approaches are observed in the classical period such as that the ancient Egypt religion is polytheistic; pharaoh is materialist, he sees the nature as god and doesn't see/offer himself as the god of heavens and world; everyone experiences the feeling of being god in its nature, but pharaoh is the one who discloses this feeling superiorly. These approaches can be seen in connection with the dominant intellection in the modern period. However, it could be said that these views are weak in proportion to the main percept in classical period. Besides, depending on being deprived of modern studies, the aforesaid approaches have been kept away from revealing the right position of pharaoh in ancient Egypt religion. When we look over the modern times, it could be said that a source-based change of mentality is observed and aforesaid verses are evaluated under the favour of modern studies, analyzed with holistic and straight view. Thus, it is adopted that the verses addresses to the concept of pharaoh, who has a divine tone but knows his own mind as human being. Besides, the dilemma in the verses contacting with different parts of ancient Egypt religion is solved under the favor of these studies. However, it could be evaluated as a flaw that in modern period, all these relevant verses are never thought within the scope of Qur'anic wording based on narrating the historical stories in deference to mind structure of Hz. Muhammed period. Another case, met in modern period is that many exegetes have moved over ancient Egypt religion through concept of shirk. It could be said that this concept is in conformity with the approach adopted commonly in the XIX. century. Besides, in the same period, the words expressing pharaoh as "ilah" or "rab" are commented by some exegetes such as İbn Âşûr, Mustafa el-Merâgî and Seyyid Kutub within the context of political authority reflection. When analyzed with Quranic wording and holistic view it could be seen that these verses/narrations haven't addressed to pharaoh who is assumed as god perceptibly by him and his people. Within this scope, it could be said that Quran has addressed over either the statements of pharaoh *"I am your Rabb, Most High"* (an-Naziat 79/24) and *"No god do I know for you but myself"* (al-Kasas 28/38) or the statement of notables *"Wilt thou leave Moses and his people, to spread mischief in the land, and to abandon thee and thy gods?"*(al-A'raf 7/127) to different building stones of idiosyncratic and polytheism-based ancient Egypt religion. In the same context, Qur'an narrates a Muslim's statements addressing to the pharaoh, and the pharaoh's respond. According to the verses, when the Muslim one said: *"Will ye slay a man because he says, 'My Lord is Allah'?", "Ye do call upon me to blaspheme against Allah, and to join with Him partners of whom I have no knowledge; and I call you to the Exalted in Power, Who forgives again and again!", "O my People! Yours is the dominion this day: Ye have the upper hand in the land: but who will help us from the Punishment of Allah, should it befall us?"* pharaoh replied: *"I but point out to you that which I see (myself); Nor do I guide you but to the Path of Right!"*(al-Mu'min 40/28, 29, 42). These verses could be evaluated within the scope of Qur'anic wording, based on narrating the historical stories in deference to mind structure of Hz. Muhammad's period. Thus, it is within the bounds of possibility that the statements narrated from the Muslim one are assumed to be emanated from Hz. Abu Bakr and gone towards Mecca polytheists. When it is considered that Prophet Joseph got a high position in Egypt, the Jews' and the authentic religion's prestige gained wide currency relatively in his period and after him, it could be thought that aforesaid statements are in the bounds of sociological reality. In any case, these statements/verses are

such as to bring the concept of the pharaoh, who is assumed as god perceptibly by him and his people, into question.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Musa'nın asa-yılan mucizesi ve Hz. Musa-firavun¹ diyalogu çerçevesinde firavunun inancına ve kadim Mısır dini içindeki konumuna dair ifadelerin geçtiği görülmektedir. İlgili âyetlerin bütüncül bir yaklaşım ve kadim Mısır dinine dair araştırmalar eşliğinde değerlendirilmemesi/değerlendirilememesi, tarihsel süreç içerisinde bu âyetlerin tahlilinde farklı yaklaşımları beraberinde getirmiştir.

Firavunun dinî konumuna atıfta bulunan ya da bulunduğu düşünülen âyetler klasik dönemdeki birçok tefsir kaynağında firavunun kendisini somut tanrı olarak görmesi ve sunması kapsamında değerlendirilmiştir.² Klasik dönemde bu anlayış baskın olmakla birlikte homojen bir yapıdan söz etmek mümkün değildir. Bu çerçevede ilgili dönemde farklı yaklaşımlarla da karşılaşmaktadır.

Modern dönemde sözünü ettiğimiz konuya bakışta kaynak eksenli bir zihniyet değişimi yaşanmış ve çağdaş araştırmaların devreye girmesiyle birlikte farklı bir bakış ortaya konulmuştur. Böylece âyetlerdeki ifadelerin tanrısal özelliklere sahip olduğu düşünülen ama beşerliğinin bilincinde olan/olunan firavuna karşılık geldiği görüşü yaygın olarak benimsenmiştir.³ Ayrıca kadim Mısır dininin farklı noktalarına temas eden âyetlerdeki ifadelerin zihinlerde oluşturduğu mevhum açmazlar da çağdaş araştırmaların sunduğu imkânlar ile çözüme kavuşturulmuştur. Modern tefsir hareketlerinin hız kazandığı XIX. yüzyılda, önde gelen din araştırmacıları tarafından Mısır dininin ilk başta saf "tek tanrı" olduğu, sonradan "çok tanrıçılığa" geçerek yozlaştığının yaygın olarak savunulması da müfessirlerin konuyu ele alışla-

¹ İlgili âyetlerdeki ifadelerin Hz. Musa'nın peygamberliği dönemindeki firavun tarafından dillendirilmesi ve çalışmamızda şahıstan çok statünün esas alınmasına binaen ifade olarak "firavun" cins isminin tekil kullanımı benimsenmiştir.

² Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 26 Cilt (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 18/254; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed - Muhammed es-Seyyid Reşad, 15 Cilt (Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000), 10/463; Ebü Hafs Sirâcüddin Ömer b. Nüriddin Ali b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 20 Cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 15/260; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 15/231.

³ Birçok kraliyet belgesinde firavunun tanrısal kökeni yer almakla birlikte bu durum firavunun somut olarak tek tanrı olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim firavunlar Mısır halkı tarafından da tanrı olarak görülmemişlerdir. Bu anlayışa göre firavunlar, tanrının dünyadaki temsilcisidirler. Onlar asâleten Horos'u temsil ederler ve güneş tanrısının oğulları olarak kabul edilirler. İlgili bilgiler için bk. Sophie Desplancques, *Antik Mısır*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2006), 26; Firavunlarda tanrısal özelliklerin bulunduğu kabul edilmekle birlikte Mısırlılar onun bir insan olduğunun da farkındadırlar. Bu doğrultuda onu eleştirebilmiş, komplo düzenleyebilmiş, güçsüz olanlarını tahttan indirip öldürebilmişlerdir. İlgili bilgi için bk. Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 17.

rını etkilemiştir.⁴ Bu doğrultuda Muhammed Abduh, (ö. 1905) Tantâvî Cevheri (ö. 1940) ve Mevdûdî (ö. 1979) gibi müfessirler tarafından ilgili din, tam bir şirk anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır.

Konuyla ilgili çalışmalara baktığımızda firavunun inancı ve onun dinî konumu çerçevesinde tefsirlerdeki farklı yaklaşımlara değinilmediği görülmektedir. Baki Adam, “Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları” kitabında firavunun tanrısal kimliğine değinmiştir. Hakan Olgun'un “Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini” adlı makalede firavun ve çevresinin Hz. Musa'ya karşı çıkması, mitolojik statüko olarak sunulan “ma'at” düzenine bağlanmış ve firavunun tanrısal yönü ile söz konusu düzen arasında ilgi kurulmuştur. Ali Sayı'nın “Firavun, Hâmân ve Karun Karşısında Hz. Musa” adlı eserinde Hz. Musa kıssasının tefsirler üzerinden açıklandığı görülmektedir. Necati Kara'nın “Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler” adlı kitabında firavunun tanrısal konumu hakkında bilgi verilmekle birlikte daha çok Müslümanlara dönük mesaj içerikli bir anlatımla karşılaşılmaktadır. Şükrü Aydın'ın “Kur'an'a göre Yahudiliğin Mısır Dönemi ve Bu Dönemdeki Bölge Halklarının Karakter Yapıları” adlı makalesinde “Eski Mısırlıların Dinî İnanışları” başlığı altında konuyla ilgili bilgi verilmekte fakat tefsir kaynaklarımızdaki bakış farklılığına değinilmemektedir. Netice itibarıyla kaynaklarda firavunun dinî konumu bağlamında değerlendirilebilecek âyetler üzerinden tefsir kaynaklarının yaklaşımını ortaya koyan bir çalışmayla karşılaşılmamıştır.

“Öz” kısmında belirtilen gerekçelere binaen çalışmamızda asa-yılan mucizesi ve Hz. Musa-firavun diyalogu esas alınmıştır. İlgili mucize ise üç farklı zamanda ve üç farklı zeminde gerçekleşmiştir. Bu olaylardan ilki, müfessirlerin yaygın kanaatine göre Hz. Musa'nın Medyen-Mısır yolculuğu esnasında vuku bulmuştur. İkinci asa-yılan dönüşümü Hz. Musa firavunun huzuruna çıktığında, üçüncüsü ise Hz. Musa'nın sihirbazlarla yaptığı müsabaka sırasında gerçekleşmiştir. Çalışmamızda özellikle ikinci ve üçüncü asa-yılan mucizesi kapsamında zikredilen âyetler üzerinde durulmuştur.

Firavunun ilahlık ve rablik iddiasına dair Kur'an'da aktarılan sözler, Hz. Musa'nın peygamberliği dönemindeki firavun tarafından dile getirilmiştir. Kaynaklara bakıldığında gerek Hz. Yusuf'u iş başına getiren, gerekse İsrailoğulları'na baskı uygulayan ve Mısır'dan çıkış esnasında hükümdar olan firavunların isimleri ve dönemleri hakkında kesin bilgi vermenin güç olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlik-

⁴ Eski Mısır dinine dair XIX. yüzyılda genel kabul gören algı için bk. Erik Hornung, *Mısırbilime Giriş*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Kocabacı Yayınları, 2004), 75.

te kaynaklarda, çalışmamızda ele aldığımız firavunun, II. Ramses'in oğlu Menephtah olduğu ifade edilmektedir.⁵

Çalışmamızda ana tasnif olarak klasik dönem-modern dönem ayırımına gidilmiş ve bu ayırmda XIX. yüzyıl bir dönüm noktası olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte belli bir âyet ya da âyet grubuyla ilgili yorumlar çerçevesinde dönemler arası geçişler de yapılmıştır. Konuyla ilgili yaklaşımların ortaya konulmasında tefsir kaynakları geniş bir yelpazede incelenmiş, böylece farklı tefsir muhitlerinin ilgili konuya dair benzer ve farklı yaklaşımları ortaya konulmuştur. Bu kapsamda ana tefsir kaynaklarının yanında Şii tefsirler ve tasavvufi tefsirler de değerlendirilmiştir. Yapılan kaynak incelemesi sonucunda konunun Şii, Sünnî, Selefî, tasavvufî vb. geleneklere bağlı yaklaşımlar üzerinden değil klasik ve modern dönemde yoğunlaşan farklı yaklaşımlar çerçevesinde tasnif edilmesinin daha doğru olacağı düşünülmüştür.

Konuyla ilgili âyetlerin anlamlarının aktarımında belli bir meal esas alınmamış, meallerden de yardım alınmak suretiyle tarafımızca anlamlandırma yapılmıştır. İlgili âyetlerde geçen “arz” ve “kâfir” gibi bazı lafızlar, müfessirlerin ilgili lafızları farklı anlamlandırmış olmasına ve bu lafızların belli oranlarda Türkçeleşmiş olmalarına bağlı olarak orijinal şekliyle çevrilmiştir.

1. KLASİK DÖNEMDE FİRAVUNUN KADİM MİSİR DİNİNDEKİ KONUMUNA DAİR YAKLAŞIMLAR

Klasik dönemde tefsir kaynaklarımızda firavunun dinî konumuna dair dört farklı yaklaşımla karşılaşmaktadır. Bu dönemdeki baskın anlayış, firavunun hem kendisi hem de toplum tarafından somut tanrı olarak görüldüğü, Kur'an'ın da bu duruma işaret ettiği yönündedir. Bunun yanında sözü edilen dönemde kadim Mısır'da şirke dayalı bir dinî yapının olduğu ve âyetlerde bu durumun ifade edildiği de ileri sürülmüştür. Firavunun kadim Mısır dinindeki tanrılığını insan fitratı/tabiatı temelinde açıklayan yaklaşım ve Firavunun tanrısallığı hususunda öz bilinci ile toplumsal bilinç arasında ayırma giden bakış ise farklı yaklaşımlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.1. Firavunun Hem Kendisi Hem de Toplum Tarafından Tanrı Olarak Görüldüğünü Savunan Tefsir Anlayışı

Firavunun hem kendisi hem de toplumu tarafından tanrı olarak görüldüğüne, ilgili âyetlerin de bu durumu ifade ettiğine dair yaklaşımın müfessirler tarafından benimsenmesinde firavunun rablik ve ilahlık iddiasında bulunduğunu aktaran âyetlerin⁶ etkili olduğunu söylemek mümkündür. İlgili zihniyetin ana yapısını oluş-

⁵ İlgili bilgiler için bk. Ömer Faruk Harman, “Firavun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/119; Söz konusu firavunun Senousret'in oğlu II. Minfetah olduğuna dair bilgi için bk. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrül-Menâr* (Kahire: Dârül-Menâr, 1947), 9/99.

⁶ en-Nâzi'ât 79/24, el-Kasas 28/38.

turan söz konusu âyetler, diğer âyetlerin değerlendirilmesinde başvuru kaynağı olarak kullanılmış, zihin yapısıyla uyuşmayan âyetler de te'vil, parçacı yaklaşımlar ve rivâyetler yoluyla ana yapıyla uyumlu hale getirilmiştir.⁷

Sözü edilen yaklaşım doğrultusunda değerlendirilen âyet gruplarından ilki, ikinci asa-yılan olayı öncesinde Hz. Musa ile firavun arasında geçen diyalog bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu diyalogda firavunun Hz. Musa'ya yönelttiği “*Âlemlerin rabbi nedir?*”⁸ sorusu müfessirlerimiz tarafından firavunun kendisinden başka rab tanımamasına bağlanmıştır. Bu görüşe göre firavunun kendisini rab ve ilah olarak ifade ettiğini belirten âyetler de bu durumu teyit etmektedir.⁹ Hz. Musa'nın zikri geçen soruya cevap olarak ve âlemlerin rabbini açıklama sadedinde sarf ettiği “*Sizin ve sizden öncekilerin rabbi.*”¹⁰ sözü ve daha sonra gelen ifadeler de aynı anlayış doğrultusunda değerlendirilmiştir.¹¹ Bu çerçevede firavunun, kendi dönemindeki insanlara rablik iddiasında bulunduğu, Hz. Musa'nın da zikri geçen ifadeyle gerçek rabbin bütün zamanları kuşatacağını söylemek istediği belirtilmiştir. Diğer bir ifadeyle Hz. Musa, bu ifadesiyle ortamda bulunanlara: “Sizin gibi yaratılmış birine nasıl tapıyorsunuz? Onun ataları da sizin atalarınız gibi yok olup gitti.” demek istemiştir.¹²

Aynı diyalog bağlamında aktarılan diğer bir rivâyet de sözü edilen yaklaşımı desteklemektedir. İlgili rivâyete göre Hz. Musa'nın firavuna: “Rabbim beni sana elçi olarak gönderdi. Eğer rabbine iman edersen dört yüz sene mutluluk ve nimetler içinde yaşarsın. Sonra da ölüp cennete girersin.” demesi üzerine firavun: “Hâmân'a bir danışayım.” demiş ve Hâmân'ın: “Tapınılan bir rab iken kul mu olacaksın?” demesi üzerine firavun görevlilerini göndermiş, sihirbazlarını ve ordusunu toplat-

⁷ İlgili anlayışı yansıtan bir rivâyete göre İblis Mısır'daki bir hamamda firavuna insan suretinde görüldüğünde firavunun onu tanımaması üzerine İblis: “Beni sen yaratmışken nasıl tanımazsın? Sen, ben sizin en yüce rabbinizim, dememiş miydin?” diyerek firavunu tahkir etmiştir. İlgili rivayet için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehü mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 24 Cilt (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22/56.

⁸ eş-Şuarâ 26/23.

⁹ Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 6 Cilt (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 4/385; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azim*, 10/341; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 5/37; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi İbn Acibe el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, 8 Cilt (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 5/157.

¹⁰ eş-Şuarâ 26/26.

¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/63.

¹² Ebü Ali el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Haşim er-Rasûlî el-Mahallatî - es-Seyyid Fazlullah el-Yezed et-Tabâtâbâi, 5 Cilt (Beirut: Dârü'l-Marife, 1986), 7/294; İsmail Hakî Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, 10 Cilt (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, H 1330), 6/269; İbn Acibe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/158; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kâdir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Beirut: Dârü'l-Marife, 2007), 1055.

miş, hazırlıklar tamamlandığında da tahtına kurulup “*Ben sizin en yüce rabbini-zim.*” demiştir.¹³

Yukarıda sözü edilen algı doğrultusunda ikinci asa-yılan olayı öncesindeki diyalogda firavunun Hz. Musa’ya karşı (adam öldürme) ithâmını hatırlatan *وَفَعَلْتَ فَعَلْتَك الْكَافِرِينَ* “*O haltı da işledin. Sen kâfirlerdensin.*”¹⁴ ifadesindeki *الْكَافِرِينَ* lafzı, bağlam içindeki “nankör” anlamı baskın olmasına rağmen bazı müfessirler tarafından “firavunun ilah olduğunu kabul etmeme” anlamında değerlendirilmiştir.¹⁵ Asa-yılan mûcizesine şahit olan firavunun mevcut durumu ileri gelenlerle istişare etmek istemesinin kimi müfessirler tarafından yadırganması da benzer bir yaklaşımın ürünü olarak kabul edilebilir.¹⁶ Kâfir kelimesi çerçevesinde aktarılan yaklaşım, İslam öncesi dönemde kullanımda olan, Kur’an’ın başta dinî alanda olmak üzere farklı anlamlarla zenginleştirdiği dinî ve ladinî bazı kavramların, müfessirin gerek terminolojik zihin yapısı gerekse ilgili konuya dair algısına bağlı olarak bağlam dışı değerlendirmelere tabi tutulabildiğini göstermektedir.

Hz. Musa ile sihirbazlar arasındaki müsabaka sonrasında sihirbazların imanlarını dile getirirken kullandıkları “*Âlemlerin rabbine inandık, Musa’nın ve Harun’un rabbine.*”¹⁷ sözü de birçok müfessir tarafından firavunun kendisini tanrı olarak görmesi ve sunması bağlamında değerlendirilmiştir. Bu kapsamda birçok müfessir tarafından aktarılan rivâyete göre sihirbazlar: “*Âlemlerin rabbine iman ettik.*” dediklerinde firavun: “Siz ancak ve ancak beni kastediyorsunuz.” demiş, sihirbazların: “*Musa’nın rabbine!*” demeleri üzerine ise firavun: “Musa’yı terbiye eden benim.” diyerek aynı cevabı vermiştir. Sihirbazlar: “*Harun’un rabbine!*” dediklerinde ise şüphe namına ne varsa ortadan kalkmış ve herkes, onların firavuna değil de âlemlerin rabbine iman ettiklerini anlamıştır.¹⁸

Yukarıda sözü edilen yaklaşım, aynı konuyu anlatan başka bir âyetteki¹⁹ Musa-Harun sıralamasını dikkate almaması yönüyle parçacı yaklaşıma örnek olarak gös-

¹³ Ebü’l-Hasen Burhânüddin İbrâhim b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâi, *Naẓmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*, 22 Cilt (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984), 21/233.

¹⁴ eş-Şuarâ 26/19.

¹⁵ Hüd b. Muhakkem el-Hüvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-‘Azîz*, thk. el-Hâcc b.Said Şerifi (Beirut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1990), 3/224; Şevkânî, *Fethu’l-kağîr*, 1054.

¹⁶ Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 7/295.

¹⁷ el-A’râf 7/121-122.

¹⁸ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 32 Cilt (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1981), 14/215; Nâsirüddin Ebü’l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafî’î el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Atraş, 3 Cilt (Dimaşk-Beyrut: Dârü’r-Reşid, 2000), 2/397; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 3/17; 4/294; el-Feyzül-Kâşânî, *Tefsîrü’s-şâfi’i*, tsh. Hüseyin el-Âlemî, 5 Cilt (Beirut: Müessesetü’l-A’lâ li’l-Matbû’ât, 1979), 2/226; 4/35; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/213; 5/405; İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 5/162; 4/289; Şevkânî, *Fethu’l-kağîr*, 491; Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni fi tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meşânî*, 30 Cilt (Beirut: Dârü İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, b.y.), 16/230; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 3/381.

¹⁹ eş-Şuarâ 26/48.

terilebilir.²⁰ Bunun yanında Hz. Musa'yı büyüten firavun ile peygamberliği dönemindeki firavunun farklı kişiler olduğu tarihen sabittir. Bu durumda rivâyetlerde ilgili iddianın baba firavuna değil de oğul firavuna atfedilmesi, tarihi bir yanlış gündeme getirmektedir.

Zikri geçen âyet grubunun klasik dönemde sözü edilen anlayış üzerinden yorumlanması aynı dönemdeki bazı müfessirler tarafından olgusal gerçeklik bağlamında inandırıcı bulunmamıştır. Bu kapsamda Mâtürîdî, (ö. 33/944) Hz. Musa'nın daha önce firavuna: “*Ey firavun! Şüphesiz ki ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim.*”²¹ demiş olmasını ilgili yaklaşımı geçersiz kılan bir durum olarak değerlendirmiştir.²²

Yukarıda sözü edilen ifadelerinde Mâtürîdî'nin haklı olduğunu söylemek mümkündür. Zira firavun, Hz. Musa ile olan diyalogunda, âlemlerin rabbini sormuş, Hz. Musa da: “*O, göklerin, yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir. Eğer gerçekten inanırsanız bu böyledir.*” cevabını vermiştir. Hatta konuşmanın devamında Hz. Musa, “*Sizin ve sizden evvelki atalarınızın da rabbidir.*”, “*O, doğunun, batının ve ikisi arasındaki her şeyin rabbidir. Eğer düşünüyorsanız bu, böyledir.*”²³ ifadelerini kullanmıştır. Bu cevapla Hz. Musa, “âlemlerin rabbi” kavramını, özellikle de “âlemlerin” kelimesinin ne anlama geldiğini açıklamıştır. Sözü edilen âyetler ilgili iddianın geçersiz olduğu ortaya koymaktadır. Mâtürîdî dışında modern dönemde de zikri geçen konuda benzer itirazların geldiği görülmektedir.²⁴

Hz. Musa'yla yarışıp kaybettikten sonra sihirbazların iman etmesi üzerine ileri gelenlerin söyledikleri “*Musa'yı ve kavmini, seni ve ilahlarını bırakıp arzda bozgunculuk çıkarsınlar diye mi bırakacaksın?*”²⁵ sözündeki وَالْهَيْكَلُ (ilahların) lafzı da klasik yaklaşım tarafından kadim Mısır dininde firavunun somut tanrı olarak görüldüğüne dair algıya yaklaştırılmıştır. Bu kapsamda -Şevkânî'nin de (ö. 1250/1834) belirttiği üzere- firavunun rablik ve ilahlık iddiası ile söz konusu âyetteki “ilahlar” ifadesinin çelişkili durmasından dolayı müfessirler farklı kıraatler üzerinden bu sorunu aşmaya yönelmişlerdir.²⁶ Bu doğrultuda zikri geçen âyetteki وَالْهَيْكَلُ lafzı وَالْإِهْتِكَ biçiminde de okunmuş ve “ibâdeteye” lafzıyla anlamlandırılarak firavunun tapan değil

²⁰ Müfessirler tarafından “Musa-Harun” isimlerinin farklı surelerde takdim-tehir ile sunulmasına dair farklı gerekçeler için bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/397; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahrü'l-medîd*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmecvud - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 8 Cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4/365; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30 Cilt (Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 14/262-263.

²¹ el-A'râf 7/104.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2006), 6/23.

²³ eş-Şuarâ 26/23, 24, 26, 28.

²⁴ Muhammed Abduh ve Seyyid Kutub'un ilgili konuya benzer yaklaşım ve eleştirileri için bk. Reşid Rıza, *el-Menâr*, 9/70; Seyyid Kutub, *Fi Zîlâli'l-Kur'an* (Beyrut-Kahire: Dârü's-Şürûk, 1985), 5/2592.

²⁵ el-A'râf 7/127.

²⁶ Şevkânî, *Fethü'l-kâdir*, 493.

tapılan olduğu ifade edilmiştir. Sözü edilen okunuşta anlamın; “*Sana ibadet etmeyi terk etsin diye mi?*” şeklinde olacağı belirtilmiştir.²⁷ Hatta Dahhâk’ın (ö. 105/723) “âliheteke” okunuşunu düzeltip “ilâheteke” şeklinde okuduğu ve: “Sen onun ‘*Ben sizin en yüce rabbinizim.*’ sözünü bilmiyor musun?” dediği nakledilmiştir.²⁸ Ayrıca kıraat farklılığına başvurulmadan وَالْهَيْكَلُ lafzının tâat ve ibadet anlamına da geldiği, kıraat farklılığının bu anlamı teyit ettiği de ifade edilmiştir.²⁹ Söz konusu ilahların firavunun arzu ve heveslerine karşılık gelebileceğinin ve aslında terk edilenin gerçek anlamda ilahlar değil de firavunun heves ve arzuları olabileceğinin ifade edilmesi de benzer bir yaklaşımın ürünü olarak düşünülebilir.³⁰

1.2. Firavunun Şirk Sistemi İçerisinde Hem Tapan Hem de Tapılan Olduğunu Savunan Tefsir Anlayışı

Firavunun kendisini tanrı olarak düşündüğünü, Kur’an’ın da bu duruma işaret ettiğini savunan bazı müfessirler, söz konusu tanrılığın kadim Mısır dinindeki şirk sistemi içerisinde yeri olduğunu belirtmişlerdir. Bu çerçevede ilgili dinde firavunla birlikte başka tanrıların da bulunduğu ifade edilmiştir. Zikri geçen anlayışa göre firavun rablik iddiası ile aslında toplumunun ve toplumunun taptığı putların tanrısı olduğunu iddia etmiştir.³¹ Kur’an’da ileri gelenlere atfen aktarılan ifadedeki³² وَالْهَيْكَلُ (ilahların) lafzına dair geliştirilen yorumlar da bu kapsamda değerlendirilebilir.

“İlahların” lafzıyla ilgili yapılan açıklamalarda iki farklı yaklaşımla karşılaşılacaktır. Birinci yaklaşımda firavun hem ibadet eden hem de edilen bir kimse olarak sunulmuş ve politeist bir yapıya atıfta bulunulmuştur. Âyetteki “ilahların” lafzının, o dönemde Mısır’da başka tanrılara tapıldığını hatta firavunun da bu ilahlara tapanlardan biri olduğunu ortaya koymasına bağlı olarak bazı müfessirler, söz konusu dönemde firavun da dâhil olmak üzere keçi, güneş, inek, boncuk, put gibi nesnelere tapıldığını ifade etmişlerdir.³³ Abdullah b. Abbas’tan (ö. 68/687-688) aktarılan bir rivâyette de firavunun ineğe taptığı, güzel bir inek gördüğünde ona tapılmasını istediği ifade edilmiştir. Diğer rivâyetlerde firavunun boynunda bir boncuk taşıdığı,

²⁷ Ebü’l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîrü’l-Kur’an* (Kum: Dârü’l-Hüccce Acce, H 1426), 1/239; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/368; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 6/26; el-Feyzü’l-Kâşânî, *Tefsîr*, 2/227; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü’l-âkîl’s-selîm*, 3/18; Firavunu hem klasik algı doğrultusunda halkı tarafından tanrılaştırılmış olarak sunan hem de kişiyi hatasız ve yanılmaz kabul etmenin bir tür tanrılaştırma olduğunu belirten Süleyman Ateş’in yorumu biçin bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kuran*, 3/382.

²⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/369.

²⁹ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 493.

³⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: T.C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı Matbaa-i Ebüzziya, 1935), 3/2257.

³¹ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Said b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Me’hâsinü’t-te’vil* (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1957), 17/ 6050.

³² el-A’râf 7/127.

³³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/366-370; Rivayetin kısa bir cümle halinde ifadesi için bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 6/26; Ebu İshak Ahmed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Ebü Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Türâsî’l-Arabî, 2002), 4/271; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 493; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 9/29; Elmalılı *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2257.

ona ibadet edip secdeye vardığı, gizli bir ilaha taptığı hem ibadet eden hem de edilen biri olduğu aktarılmıştır.³⁴ Aynı doğrultuda onun yıldızlara ve putlara tapan, küçük putlar yaptırıp kendisine yaklaşılmaması için bu putlara tapılmasını isteyen ve “Ben bu putların rabbiyim.” diyen bir kimse olduğu da belirtilmiştir. Müfessirlere göre firavunun rablik iddiası da buna işaret etmektedir.³⁵ “İlahların” lafzının, “senin hoşlanıp tapılmasına izin verdiğin tanrılar” şeklinde te’vil edilmesi de aynı kapsamdadır.³⁶

Mâtürîdî de firavunun ilahlık iddiası üzerinden benzer bir yaklaşımda bulunmuştur. Ona göre firavun, halkı kendisine ibadet etmeye layık görmediği için onlar için putlar yaptırmış, ibadet hususunda ileri gelenleri kendisi için layık görmüştür. Bu durum Arapların kendilerini Allah’a ibadet etme hususunda ehil görmeyip putlara tapmalarını ve “*Biz onlara ancak bizi Allah’a yaklaştırsın diye ibadet ediyorum.*”³⁷ demelerini andırmaktadır.³⁸

Yukarıda zikri geçen ifadeler, klasik yaklaşım ile modern yaklaşımın kadim Mısır dini bağlamında “şirk” ortak paydasında birleştiğini göstermektedir. Bununla birlikte klasik dönemde kendisini somut tanrı olarak gören firavun merkezli bir şirk anlayışından, modern dönemde ise çağdaş araştırmalara dayalı, karmaşık ve sembolik bir yapıya işaret eden şirk anlayışından bahsetmek mümkündür.³⁹

1.3. Tabiat ve Siyasi Otorite Bağlamında Firavunun Kendisini Tanrı Olarak Gördüğünü Savunan Tefsir Anlayışı

Klasik dönemde zikri geçen yaygın anlayışın yanında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Bikâî'nin (ö. 885/1480) hem klasik anlayışı destekleyen açıklamalarda bulunduğu hem de tanrılığı, tabiatın insanlara sunduğu imkânlar çerçevesinde değerlendirerek ilgili âyetlerdeki ilahlık ve rabliği farklı yorumladığı görülmektedir.

Sözü edilen anlayış doğrultusunda Râzî firavunda; göklerin, yerin, denizlerin, dağların ve insanların yaratıcısı olduğu iddiasının bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre bunun mümkün olmadığını bilmek için zeki olmaya gerek yoktur. Aksi halde firavunda akıl noksanlığı olduğuna hükmetmek gerekir. Yaratıcıya inanmayan ve

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/366-367.

³⁵ Kummî, *Tefsîr*, 1/239; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/271; Kurtubi, *el-Câmi'*, 22/56; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/565-566; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/18; el-Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, 2/227; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 493.

³⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, 3/2257.

³⁷ ez-Zümer 39/3.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/40; 6/26; Benzer bir yaklaşım için bk. Kurtubi, *el-Câmi'*, 22/56.

³⁹ Erik Hornung XIX. yüzyılın sonlarında, önde gelen din araştırmacılarının Mısır dininin ilk başta saf “tektanrıci” olduğunu, sonradan “çoktanrıçılığa” geçerek yozlaştığını yaygın olarak savunduklarını belirtmiştir. Bununla birlikte ona göre araştırmalar neticesinde “ön tek tanrıçılık” görüşünün çürütüldüğünü söylemek mümkündür. İlgili bilgi için bk. Erik Hornung, *Mısır Bilime Giriş*, 75; Muhammed Abduh'un firavunun inancı bağlamında “şirk” eksenli açıklamaları için bk. Reşid Rıza, *el-Menâr*, 9/43.

dehrî olan firavunun iddiasındaki ilah, ibadet edilen anlamındadır. İbadet etmekten kasıt ise insanların hükümdarlarına emir ve yasaklar noktasında itaat etmeleridir.⁴⁰

Sözü edilen yaklaşımıyla modern dönemdeki “tanrısallığın siyasi otorite bağlamında yorumlanması” anlayışına yaklaşan Râzî, sihirbazların imanı çerçevesinde zikredilen rivâyetleri eleştirmeden aktararak yaygın görüşü benimsemiş ve parçacı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu durum Râzî’nin, sadece belli bir âyet ya da âyet grubunun açıklanması sadedinde kullanılan rivâyetlere yaklaşırken konuyla ilgili temel fikrinden uzaklaştığını ve söz konusu âyetlerle uyuşan rivâyetlerin etkisinde kalarak parçacı yaklaşımlarda bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Tanrısallığın tabiat eksenli anlaşılması kapsamında Bikâî’ye göre de firavun, “en yüce rab” ifadesiyle biri diğerinden üstün olarak herkesin rab olduğunu belirtmiştir. Kendisi ise en yüce rabdir ve onun üstünde rab bulunmamaktadır. Firavuna göre asıl ilah tabiattır ve tabiat mevcudata paylar dağıtır. Bütün varlıklar rabdir ama en yüce olan isteğini en çok gerçekleştirendir.⁴¹

Gazzâlî ise ilgili konuya insan tabiatı kapsamında benzer şekilde yaklaşmıştır. İlgili yaklaşımda firavunun; yetkinlik, yükselme ve özgürleşme bağlamında tanrılık iddiasında olduğu ifade edilmiştir. Nitekim o, rabbânî sıfatlara cüz’î olarak sahip olmasından dolayı insanın kibir, izzet, hâkimiyet ve rubûbiyet gibi sıfatları sevdiğini belirtmiştir. Rubûbiyet ise kişinin kemal sıfatında ve varlık olarak biricik olma anlamına gelmektedir. Bu yüzden firavunun ilahlık iddiasının ifade ettiği anlam bütün insanlarda mevcuttur. Kimileri bu duygularını bastırırken firavun gibi küstah kişilerde bu iddia ortaya çıkabilmektedir.⁴²

1.4. Firavunun Sadece Toplum Bilincinde Tanrı Olarak Görüldüğünü Savunan Tefsir Anlayışı

Klasik dönemdeki yaygın anlayıştan kısmen farklı olarak Kurtubî (ö. 671/1273) ve özellikle Mâtürîdî, firavunun tanrısallığı konusunda onun öz bilinci ile toplumsal bilinç arasında ayrıma gitmiştir. Bu kapsamda Kurtubî, firavunun yalan söylediğini, kendisini ve kavmini yaratan bir rabbin olduğunu aslında bildiğini ifade etmiştir.⁴³ Mâtürîdî de asa-yılan mucizesine şahit olan firavunun mevcut durumu ileri gelenlerle istişare etmek istemesini, kendisinin ilah ve rab olmadığını bildiğine yormuştur. Zira yüce rab olduğunu iddia eden bir kimsenin kavminden bir konuda yardım talep etmesi düşünülemez. Hatta Mâtürîdî’ye göre bu durum firavunun bilgi bakımından ne kadar düşük olduğunu da göstermektedir. Zira normal bir kral

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 24/252; 31/43.

⁴¹ Ebü’l-Hasen Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbvî el-Bikâî, *Naẓmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*, 22 Cilt (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984), 21/233.

⁴² Hüccetü’l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ’ü ’ulûmi’d-dîn*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dârü’l-Âfâki’l-Arabiyye, 2004), 3/369-370.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi’*, 16/283.

bile kavmine bu sözü sarf etmezken ulûhiyet iddiasında olan bir kimsenin böyle konuşması düşük ve kıt akıllı olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁴

Mâtürîdî'ye göre Hz. Musa ile karşılaşmadan önce sihirbazların firavunun izzeti üzerine yemin etmiş olmaları ona taptıklarını göstermektedir.⁴⁵ Bununla birlikte ona göre konuyla ilgili diğer âyetler, ilahlık taslayan firavunun öz bilincinde beşer olduğunu bildiğini göstermektedir. Nitekim o, Hz. Musa ile görüşmesinde: “*Eğer bir mucize getirdiyse ve gerçekten doğru söylüyorsan onu göster bakalım.*”⁴⁶ demiş ve ilah olmayıp bir kul olduğunu ortaya koymuştur. Çünkü ilah olduğunu düşünen birinin bu durumda: “Ben ilahım, seni ne zaman gönderdim.” demesi gerekir ve Hz. Musa’dan mucize talep etmemesi beklenir.⁴⁷

Netice olarak –Mâtürîdî, Râzî, Kurtubî ve Bikâî’den sarf-ı nazar edersek- klasik dönemde konuyla ilgili âyetlere bütüncül yaklaşmadığı; firavunun kendisi ve toplum tarafından tanrı olarak görüldüğüne, Kur’an’ın da bu söylemi aktardığına dair anlayışın âyetlerin tahlilinde kendisini baskın biçimde hissettirdiği söylenebilir. Söz konusu baskın anlayışa karşın firavunun hem tapan hem tapılan olarak sunulması, tanrılığın tabiatın insanlara verdiği imkânlar bağlamında değerlendirilmesi gibi yaklaşımlar zikri geçen anlayışın homojen bir yapı arz etmediğini de göstermektedir.

2. MODERN DÖNEMDE FİRAVUNUN KADİM MISIR DİNİNDEKİ KONUMUNA DAİR YAKLAŞIMLAR

Klasik dönemin yaygın anlayışından farklı olarak modern dönemde, firavun ve toplumunda, tanrısal özelliklere sahip olmakla birlikte “beşer olan firavun” algısının baskın olduğu belirtilmiş ve ilgili âyetlerin de bu algı üzerinden anlaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Müfessirlerin dinî kaynaklar yanında eski Mısır inancına dair çağdaş araştırmalardan yararlanmış olması, bu durumun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Modern dönem tefsirlerindeki bu özellik, konuyla ilgili âyetlerin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesini ve ilgili âyetlerin kadim Mısır dininde işaret ettiği noktaların yakalanmasını kolaylaştırmıştır.

Modern dönemde karşımıza çıkan diğer bir husus ise birçok müfessirin kadim Mısır diniyle ilgili olarak şirk anlayışı üzerinden hareket etmiş olmasıdır. Söz konusu yaklaşımın XIX. yüzyılda kadim Mısır dini bağlamında oluşan yaygın kanaatle uyuştuğunu söylemek mümkündür.⁴⁸ Bunun yanında ilgili dönemde İbn Aşûr,

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/7; 10/295.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/297.

⁴⁶ el-A'râf 7/106.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/14-15; 10/293.

⁴⁸ Erik Hornung, *Mısır Bilime Giriş*, 75; Çağdaş araştırmalarda eski Mısır dininin politeist-monoteist anlayışları birleştiren yapısının yanında politeizmden büyük oranda sıyrıldığı dönemlerine de şahit olduğu ifade edilmiştir. Bu kapsamda M.Ö. 1372-1354 yılları arasında hüküm süren IV. Amonefis'in (Akhenaton) Mısır'da tek tanrılığın temellerini attığı belirtilmiştir. O, Mısır tanrılarının yerine “Aton” olarak adlandırdığı güneş kur-

Mustafa el-Merâgî ve özellikle Seyyid Kutub tarafından firavunun ulûhiyeti ve rabliği ile ilgili ifadelerin siyasi otoritenin sağlanması ya da sağlamaştırılması bağlamında ele alındığı görülmektedir.

2.1. Şirk Anlayışına Bağlı Yaklaşım

Muhammed Abduh, Mevdûdî, Tantâvî ve Tabâtabâî gibi müfessirler, Firavunun dinî konumu bağlamında ele alınabilecek âyetleri şirk anlayışı çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bu kapsamda Muhammed Abduh kadim Mısır dininde gaybî bir tanrı olan rabbe ve öldükten sonra dirilmeye inanıldığını fakat bu ikisine şirk ve hurafeler karıştırıldığını ifade etmiştir.⁴⁹

Benzer bir anlayışa sahip olan Mevdûdî'ye göre firavun halkının tek ilahı olduğunu iddia etmemektedir. Zira kendisini güneş tanrısının insan şeklindeki sureti olarak gören firavunlar döneminde birçok tanrı ve tanrıçaya tapıldığı bilinmektedir. Ona göre aslında firavun sadece Mısır'ın değil teoride bütün insanlığın siyasi hâkimi (rabbi) olduğunu iddia etmiştir. Bu çerçevede klasik bakışın, firavunun Allah'ı inkâr edip kendisini onun yerine koyduğunu iddia eden yaklaşımı yanlıştır. Mevdûdî'ye göre yukarıda sözleri aktarılan mü'min kişinin düşünceleri üzerinden firavunun; Allah'ı göklerin hâkimi olarak kabul ettiğini, melekleri de inkâr etmediğini⁵⁰ söylemek mümkündür. Bu durumda firavun aslında elçiler gönderilmesi suretiyle yeryüzündeki siyasi hükümlerine müdahale edilmesine karşı çıkmaktadır.⁵¹

Mevdûdî'ye göre firavunun eski ve modern dönem müşriklerinden hiçbir farkı yoktur. O da Allah'ın diğer tüm tanrılardan daha büyük bir güce sahip olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden Hz. Musa'nın âyet getirme teklifine olumlu yanıt vermiştir. Ona göre eğer firavun, Allah'ın varlığına ve en büyük ilah olduğuna inanmayan biri olsaydı âyet istemesi söz konusu olmazdı.⁵²

Benzer şekilde Tantâvî de kadim Mısır'da birçok mabedin bulunduğunu ve eski Mısırlıların Sâbiîler gibi yıldızlara taptığını ifade etmiştir. Ona göre Mısır'da putpe-restlik hüküm sürmektedir ve yıldızları sembolize eden putların yapılması suretiyle

sunu tek tanrı olarak ilan etmiştir. Başlangıçta halk diğer tanrıların yasaklandığı hissine kapılmamış olsa da artık ülke tanrısı Amon'un yerini ışıklı güneş almıştır. Bu devrim söz konusu kralın saltanatının dokuzuncu yılında tamamlanmıştır. Böylece Erik Hornung'a göre, Akhenaton İslam kadar radikal bir "tektanrıcılık" getirmiştir. İktidara geldiğinde üstlendiği "Ra Harahti başrahibi" konumundan, yeni bir öğretinin müjdecisi, tanrı ile insan arasındaki aracı konumuna terfi etmiştir. Söz konusu yeni dini şu kısa kuralla tanımlamak mümkündür: "Aton'dan başka tanrı yoktur ve Akhenaton onun peygamberidir." İlgili bilgiler için bk. Sophie, *Antik Mısır*, 83-84; Jean Vercoutter, *Eski Mısır (L'Égypte ancienne)*, çev. Emine Su (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 80; Erik Hornung, *Mısır Tarihi*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2004), 105-111.

⁴⁹ Reşid Rıza, *el-Menâr*, 9/43.

⁵⁰ el-Mü'min 40/28-34; ez-Zuhruf 43/53.

⁵¹ Ebu'l-A'â el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an-Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 3/227.

⁵² Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 4/20-21.

putperest toplumun gönülleri fethedilmektedir. Buna göre Mısırlıların yedi yıldız için cetvelleri ve uzmanları bulunmaktadır. Allah birdir ve bir rakamıyla ifade edilmektedir. Kâinâtın kendisinden neş'et ettiği düşünülen madde ise iki rakamıyla ifadesini bulur. Bu anlayışta *Zühal* üç, *Müşteri* dört, *Merih* beş, *Güneş* altı, *Zühre* yedi, *Utarit* sekiz ve *Ay* dokuz rakamıyla karşılanır.⁵³ Konuyla ilgili aritmetiğe dair bilgiler de sunan Tantâvî, Abduh'un aktardıklarına paralel olarak eski Mısırlıların, yıldızların sembolleri olan bazı suretlere tapıldığını belirtmiştir. Ancak ona göre bu yıldızlar, tek olan Allah'ın sanat eseri olarak görülmekte, diğer bir ifadeyle "bir" in tekrarı olarak düşünülmektedir. Bu anlayışa göre bir olmadan iki olmaz. Bir ve iki, kendileri olmadan üçün (Zühal) olmayacağı bir maddedir. Böylece nasıl her sayı sonrakinin sebebi ise her şey de kendisinden sonrakinin sebebi durumundadır.⁵⁴

Kadim Mısır dinini şirk anlayışı üzerinden açıklayan diğer bir müfessirimiz olan Tabâtabâî'ye göre firavun, âlemlerin rabbi olduğunu iddia etmiştir. Ne var ki putperestlikteki âlemlerin rabbi anlayışı bütün varlıklara hâkim olma, onların işlerini düzenleme anlamına gelmemektedir. Söz konusu anlayışta âlem ve ona dair işler bölümlere ayrılmış ve rabler arasında taksim edilmiştir. Bu taksimde Allah'a ilahların ilahı ve rablerin rabbi makamı verilmiştir. Yalnız o, hem rablerin hem de rable-re tapanların rabbi değildir. Firavunun yüce rab olduğuna dair iddiası ise kendi ülkesindeki insanların ihtiyaçlarını görmedeki üstünlüğüne dayanmaktadır. Yoksa söz konusu iddia, bütün âlemlerin rabbi olma anlamı taşımamaktadır.⁵⁵

Tabâtabâî, kadim Mısır dininde bütün varlıkların, vâcibü'l-vücûd, tek ve varlığının zorunluluğu hususunda şerîki olmayan bir varlığa râci olduğunu belirtmiştir. Bu anlayışa göre söz konusu varlık sınır kabul etmez ve hiçbir idrak ve anlayış onu kuşatamaz. Aynı sebeplerden dolayı söz konusu varlığa ibadet de edilemez. Çünkü ibadet mabûda bir yöneliş biçimidir ve yöneliş idrak gerektirir. Bundan dolayı o dönemde sözü edilen varlığa değil, ona yaklaştıracak olan nûrî ya da nârî yüce varlıklara ibadet edilmiştir. Melekler, cinler, mânevî kirlerden arınmış kutsal insanlar ve bazı krallar bu kimseler arasında sayılabilir. İşte firavun da bunlardandır ve insanlar putlar aracılığıyla bu varlığa tapmakta ve kendilerini en yüce varlığa yaklaştı- rıp, hayra nail olma, şerden emin olma ve şefaate nail olmayı arzulamaktadırlar.⁵⁶

Tabâtabâî'ye göre Mısır inancında, tek varlığın altındaki tanrıların her birine sevgi, öfke, barış, savaş ve refah gibi işler ya da gök, yer ve insan gibi alanlar ayrılmıştır. Yer tanrısı ve gök tanrısı gibi, bazı işlerin kendilerine tahsis edildiği çeşitli tanrılar; melek, cin ve kutsal insanlar olarak kabul edilmişlerdir. İlahlar âleminin

⁵³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsiri'l-Kur'âni'l-kerim*, 25 Cilt (Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebi ve Evlâdüh, H 1351), 4/202-203.

⁵⁴ Tahtâvî, *el-Cevâhir*, 4/203.

⁵⁵ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an* (Kum: Müessese-i Matbuâ'ti-i İsmailiyan, 1972), 8/216-217.

⁵⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 15/266-267.

ilahı ise Allah'tır ve o bütün tanrıların tanrısıdır. Bu çerçevede putperestlikte “âlemlerin rabbi” kavramı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü tanrılar, bütünü değil parçaların rabbi olarak görülmektedir. Sözü edilen ifadenin putperestlikte yerinin olması için bu terkipte sınırlı bir alanın kastedilmiş olması gerekir. Söz konusu inançta Allah, bütün âlemlerin değil de ilahların ve rablerin ilahı ve rabbi olarak düşünüldüğünden “âlemlerin rabbi” ifadesi ile başka bir varlık kastedilmiştir. Bu ifade ile hem vâcip hem de mümkün tanrıların kastedilmiş olması da makul değildir. Netice olarak firavun, “*Âlemlerin rabbi de kimdir?*” dediğinde putlara tapan ve ulûhiyet iddiasında olan bir putperest olarak âlemlerin rabbinin hakikatini sormuş olmaktadır.⁵⁷

Tabâtabâî'ye göre firavunun rablik iddiası ile ulûhiyet anlayışı; ileri gelenlerin “*Musa'yı ve kavmini, seni ve ilahlarını bırakıp arzda bozgunculuk çıkarsınlar diye mi bırakacaksın?*” ifadesiyle de putperest anlayış ortaya konulmuştur. Putperestlikte bir şeyin ilah ve rab olması ile başka bir rabbin kulu olması arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü rubûbiyet, âleme dair işlerin birinde tasarruf sahibi olma anlamındadır ve o tanrının, başka bir tanrının merbûbu olamayacağı anlamına gelmez. Bu durumda her rab bir başkası için merbûbdur. Allah ise bunların dışındadır. O, bütün rablerin rabbidir, üstünde başka bir rab ya da ilah yoktur. Söz konusu dinde egemenliğin, ilahi gücün bazı beşeri nefislerde ortaya çıkması ile gerçekleştiğine inanılmaktadır. Firavun bir putperest olarak hem ilahlara tapan hem de Kıptilerin kralı olarak kavmi tarafından diğer ilahlar gibi kendisine tapılan biridir. Bu yüzden Hz. Musa: “*Ben âlemlerin rabbinin elçisiyim.*” dediğinde şaşırılmış ve söz konusu ifadeyi anlamamıştır. Eğer bu ifadeyle Hz. Musa, rablerin rabbini kastediyorsa o zaten buna inanmaktadır. Yok, eğer âlemlerden birinin rabbini kastediyorsa yine bir problem bulunmamaktadır. O zaman söz konusu ifadeden kasıt nedir? Bu düşüncelerle firavun, âlemlerin rabbinin ne olduğunu sormuştur. Bir başka ifadeyle o, Allah'ın hakikatini değil bu sıfatlarla mevsûf olanın hakikatini sormuştur. O bir putperest olarak Allah'ın varlığına inanmakta, ona itaat etmekte ve diğer putperestler gibi hakikatinin idrak edilemeyeceğini bilmektedir. Zaten diğer ilah ve rablere ibadetin üzerinde yükseldiği temel anlayış da bunu gerektirmektedir. Yukarıda sözü edilen anlayışın bir devamı olarak Tabâtabâî'ye göre sihirbazların âlemlerin rabbine iman ettiklerini ifade etmeleri tevhide vurgulama amacı taşımaktadır. “*Musa'nın ve Harun'un rabbi*” ifadesi de tevhide ek olarak risâlet kurumuna olan imana işaret etmektedir.⁵⁸

Mısır'da pek çok düzmece tanrıya tapıldığından yola çıkan Muhammed Esed de firavunun ilahlık iddiasının gerçek anlamıyla değerlendirilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte ona göre söz konusu ifade firavunun, tanrı fikrinin mü-

⁵⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 15/267.

⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 15/267-275.

cessem hali olarak görüldüğünü de göstermektedir.⁵⁹ “*Benden başkasını tanrı edinirsen, andolsun ki seni zindanlıklardan ederim!*”⁶⁰ sözü de firavunun, ilahi düzenin tecessümünü temsil ettiğini ve yetki alanında kendisine tanrı gözüyle bakıldığını göstermektedir.⁶¹

Kur'an Yolu tefsirinde firavunun toplum tarafından tanrının oğlu ve dolayısıyla tanrı olarak kabul edildiğinden ve tapınılacak kadar yüceltiğinden bahsedilmesi de aynı kapsamda değerlendirilebilir.⁶² Benzer şekilde firavunun birçok uydurma tanrısı olduğunu belirten Said Havva, papiruslardan istifade ile II.Ramses'in kendisine ibadet edilmesini istediğine dair resmi bir belgenin yayımlandığını belirtmiştir.⁶³

2.2. Tanrısallığın Siyasi Otoriteye Karşılık Geldiğini Savunan Tefsir Anlayışı

Yukarıda sözü edilen müfessirlerden farklı olarak İbn Âşûr, Seyyid Kutub ve Mustafa el-Merâgî, firavunun tanrısallığı kapsamında şirk anlayışından daha çok siyasi otoriteye atıfta bulunmuşlardır. Kadim Mısır'da kralların, tanrıların soyundan geldiklerine dair yaygın bir hurafenin/inanışın mevcut olduğunu belirten söz konusu müfessirler, aynı sebeple firavunların kendilerini ilah olarak tanıttıklarını belirtmişlerdir. Seyyid Kutub'a göre bu gibi kimselerin, hiçbir insana düşünme ve konuşma fırsatı vermeyen caydırıcı bir güce sahip olması sözü edilen yaygın inanışı desteklemektedir. İbn Âşûr da Mısır toplumunun, ülkenin kralını ilah olarak gördüklerini belirterek siyasi otorite ile ulûhiyet iddiası arasında bağ kurmuştur.⁶⁴ Mustafa el-Merâgî de firavunun rablik iddiasını “benim otoritemin üzerinde hiçbir otorite yoktur” biçimde açıklayarak (فلا سلطان يعلو سلطاني) benzer bir yaklaşımda bulunmuştur.⁶⁵

Seyyid Kutub'a göre firavun, evrenin yaratıcısı ve idarecisi anlamında kendisini ilah olarak takdim etmemiştir. O sadece itaati altındaki milletine karşı ilahlık iddiasındadır. Buradaki ilahlık ise kanun koyma ve uygulama anlamındadır. Zaten Mı-

⁵⁹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2/789.

⁶⁰ eş-Şuarâ 26/29.

⁶¹ Muhammed Esed, *Kuran Mesajı*, 2/744.

⁶² Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 4/229.

⁶³ Said Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsir* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1989), 4/1981.

⁶⁴ İbn Âşûr'un ilgili görüşü ve kadim Mısır dininde firavunun tanrıların tezahürü ve en büyük tanrı Amonra'nın oğlu olarak görüldüğüne dair verdiği bilgi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/ 122; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/ 80; Eski Mısır'da firavunun, tanrıların soyundan geldiğine dair yaygın olan efsanelere dayanarak ilahlık iddiasında bulunduğunu Kasas suresindeki ilgili ayetlerin tefsirinde belirten Seyyid Kutub, Tâhâ suresindeki ilgili ayetlerin tefsirinde ise söz konusu efsanevi inanışın asılsız olmakla birlikte çeşitli yüzyıllarda yaygın olarak savunulageldiğini belirtmiştir. Seyyid Kutub'un Kasas suresindeki görüşü için bk. Seyyid Kutub, *Fi Zılâl*, 5/2694; Seyyid Kutub'un Tâhâ suresindeki görüşü için bk. Seyyid Kutub, *Fi Zılâl*, 4/2337.

⁶⁵ İlgili yorum için bk. Ahmed Mustafâ el-Merâgî, *Tefsirü'l-Merâgî* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946), 30/29.

sır'dakiler de firavuna ibadet etmemiş, ona ibadet niteliği taşıyan amellerde bulunmamışlardır. Çünkü gerek firavun ve gerekse Mısır halkının, ibadetlerini sundukları başka ilahları bulunmaktadır. Zaten bu durum A'râf suresindeki ilgili âyetten de⁶⁶ açıkça anlaşılmaktadır.

Seyyid Kutub'a göre halkın firavuna ibadet etmesinden maksat, onun her istediğine boyun eğmeleridir. İbadetin sözlük ve pratik anlamı da budur. Ona göre herhangi birinin, bir insanın yasasına itaat etmesi ona ibadet etmesi anlamına gelmektedir. Yahudilerin ve Hristiyanların Allah'ı bırakıp din adamlarını rab edindiklerini belirten âyet de⁶⁷ bu görüşü teyit etmektedir. Bu kapsamda o, sözü edilen âyetin okunduğu esnada Müslüman olmak için Hz. Peygamber'in huzuruna gelen ve eski bir Hristiyan olan Adî b. Hâtim ile Hz. Peygamber arasındaki diyalogu aktarmıştır. Buna göre Adî b. Hâtim; Hristiyanların, papazlarına ve hahamlarına tapmadıklarını söyleyince Hz. Peygamber: "Evet ama onlar helal ve haram kılıyor, halk da bunu kabul ediyordu. İşte bu, onların hahamlara ve papazlara ibadet etmesidir." buyurmuştur. Ona göre zikri geçen hadis, ibadetin pratik anlamını ortaya koymaktadır. Bu durumda firavunun ilahlık iddiası yine onun: "*Ey kavmim! Mısır mülkü ve altından akıp giden şu ırmaklar benim değil mi? Hâlâ görmüyor musunuz?*"; "*Yoksa ben, kendisi zayıf ve neredeyse söz anlatamayacak durumda bulunan şu adamdan daha hayırlı değil miyim?*"; "*Ona altın bilezikler verilmeli veya yanında ona yardımcı melekler gelmeli değil miydi?*"⁶⁸ sözleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle firavunun ilah olmasından maksat, halkının üzerinde egemenlik kurmasını ve dilediği gibi hüküm vermesini sağlayan saltanattır.⁶⁹

Seyyid Kutub, tefsirindeki açıklamaları ile firavunun tanrısallığının sembolik olduğuna işaret etmektedir. Nitekim o, firavunun hâkimiyetini, çeşitli ilahlara tapınma temelinde şekillenen dinden aldığını belirtmiştir. Firavun, kendisini bu ilahların sevgili oğlu olarak sunmuş ve onların desteğini almıştır. Yalnız ona göre buradaki oğlu ifadesi de gerçek anlamda değildir. Zaten insanlar firavunun anne babasının birer insan olduğunun farkındadırlar. Diğer bir ifadeyle firavunun tanrıların oğlu olması sembolik bir anlam taşımaktadır ve aslında firavun, gerçek gücünü ülkesinde hâkim olan söz konusu dinden almaktadır. İlgili mitoloji de büyücüler eliyle canlı tutulmuştur. Zira o dönemde büyücülük kutsal bir meslektir ve sadece tapınakların kâhinleri tarafından yapılabilmektedir. Halk da kâhinlerin peşinden gitmekte ve onlar tarafından oyalanmaktadır.⁷⁰ Sözü edilen sebeplerden dolayı Hz. Musa tarafından gündeme getirilen "âlemlerin rabbi"ne dayalı dinî anlayış firavun-

⁶⁶ A'râf 7/127.

⁶⁷ Tevbe 9/31.

⁶⁸ ez-Zuhruf 43/51-53.

⁶⁹ Seyyid Kutub, *Fi Zılâl*, 3/1353-1354.

⁷⁰ Seyyid Kutub, *Fi Zılâl*, 3/1354; 5/2596.

nun ilahlığını değil otoritesinin dayandığı dini temelinden sarsmaktadır. Zira söz konusu dinden uzaklaşılması firavunun hâkimiyetinin sonu anlamına gelecektir.⁷¹

SONUÇ

Kur'an'da belli bir konu etrafında ele alınabilecek âyetlerin doğru değerlendirilmesinde bütüncül bakışın etkisi yadsınamaz. Bu durum, firavunun dinî konumuna atıfta bulunduğu düşünülen âyetlerin değerlendirilmesinde de karşımıza çıkmaktadır.

Firavunun dinî konumu bağlamında düşünülebilecek âyetler, Kur'an üslubu ve bütünsellik içerisinde değerlendirildiğinde aslında firavunun somut olarak kendisini tanrı olarak gördüğünü ve gösterdiğini, Kur'an'ın da bu söylemi aktardığını söylemek mümkün değildir. Bu çerçevede Kur'an, firavun veya ileri gelenler üzerinden aktardığı sözler çerçevesinde kadim Mısır'ın kendisine has politeist yapısında farklı yapı taşlarına atıfta bulunmaktadır. Ne var ki özellikle klasik dönemde gerek çağdaş araştırmaların kadim Mısır dinine dair sunduğu verilerden mahrum bulunulması gerekse birçok müfessir tarafından âyetlerin bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmemesi sonucunda söz konusu dinin farklı noktalarına karşılık gelen ifadelerin sahih bir tefsirinin yapılamadığı söylenebilir.

Klasik dönemde firavunun hem kendisi hem de toplumu tarafından tek ve somut tanrı olarak görüldüğünün düşünülmesi, konuyla doğrudan ilgisi olmayan âyetlerin değerlendirilmesini de etkilemiştir. Böylece bütüncül yaklaşımla ve çağdaş araştırmalar eşliğinde kadim Mısır dinine aykırı kabul edilmeyecek olan firavuna ait bazı ifadeler çelişkili bulunmuştur. Diğer bir ifadeyle müfessirlerin zihin yapısını oluşturan parametreler, diğer âyetlerin yorumlanmasını da olumsuz yönde etkilemiştir.

Klasik dönemde sözü edilen yaygın anlayışın yanında kadim Mısır dininde politeizminin mevcut olduğu, firavunun dehrî olup tabiatı tanrı olarak gördüğü ve kendisini göklerin ve yerin tanrısı olarak sunmadığı, her insanın tabiatında rab olma duygusunu taşıdığı, firavunun da bu duygusu üst düzeyde izhar ettiğine dair yaklaşımlarla da karşılaşmaktadır. Söz konusu yaklaşımların modern dönemdeki yaygın anlayışa yakın olduğu söylenebilir. Bununla birlikte ilgili yaklaşımlar ana algıya nispetle cılız kalmaktadır. Ayrıca bu yaklaşımların, modern dönemdekine nispetle firavunun kadim Mısır dinindeki doğru konumunu tespitinde daha zayıf olduğu söylenebilir.

Homojen bir yapı arz etmemekle birlikte belli bir konu etrafında birleşen âyetleri bütüncül ve nispeten sahih bir bakış açısıyla değerlendirme yaklaşımı özellikle modern dönemde yaygınlık kazandığı görülmektedir. İlgili dönemde konulu

⁷¹ Seyyid Kutub, *Fi Zılâl*, 3/1354; Seyyid Kutub'dan benzer görüşleri aktaran Saïd Havvâ'nın yorumları için bk. Saïd Havvâ, *el-Esâs*, 4/1984-1988.

tefsir çalışmalarının hız ve yaygınlık kazanmış olması da söz konusu yaklaşımın dönem zihniyetiyle olan yakınlığını ortaya koymaktadır. Ayrıca çağdaş araştırmaların bu dönemde yaygın olarak kullanılması, âyetlerin bütüncül olarak değerlendirilmesini kolaylaştırmıştır. Hatta sözü edilen kaynak ilavesinin müfessirlerin zihnini açtığını ve daha önce yakalanamayan nüansların bu sayede yakalandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte söz konusu dönemde Kur'an kıssalarındaki anlatımların, kısa dönemini reel biçimde yansıttığı görüşünün benimsenmiş olması "kıssaların okunması" bağlamında bir kusur olarak sayılabilir. Diğer bir deyişle Kur'an'daki ilgili anlatımların nüzul devrindeki realiteyle -Müslümanların çektiği sıkıntılar, teselli edilmeleri, müşriklere mesaj verilmesi gibi- paralellığı ve kıssaların devrin din dili üzerinden aktarılması hususuna tefsir kaynaklarında pek değinilmediği görülmektedir.

Müfessirler tarafından konumuz bağlamında kullanılan âyetlerde mü'min bir kişinin: "Siz bir adamı rabbim Allah'tır dediği için öldürecek misiniz?", "Siz beni Allah'ı inkâr etmeye ve hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyleri ona şirk koşmaya çağırıyorsunuz. Ben ise sizi mutlak güç sahibine, çok bağışlayana çağırıyorum." (el-Mü'min 40/42, 28) dediği aktarılmaktadır. Bu kişinin: "Ey kavmim! Bugün arza hâkim kimseler olarak iktidar ve saltanat sizindir. Ama başımıza geldiğinde bizi, Allah'ın vereceği şiddetli sıkıntıdan kim kurtaracak?" sözü üzerine ise firavun: "Ben size ancak kendi görüşümü bildiriyorum ve sizi ancak doğru yola götürüyorum." (el-Mü'min 40/29) cevabını vermiştir. İlgili ifadeler, Kur'an'da tarihi konuların nüzul döneminin zihin yapısı temelinde aktarılması usul ve üslubu çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu çerçevede âyetlerde mü'min kişi üzerinden aktarılan ifadelerin söz gelimi Hz. Ebu Bekir'den sâdır olan, hedef olarak Kureyşli müşriklere yönelen söylem kapsamında düşünülmesi de mümkündür. Diğer bir deyişle zikri geçen kıssa ve sözler üzerinden nüzul döneminin muhataplarına yönelik bir tebliğ faaliyetinin amaçlandığı da söylenebilir. Hz. Yusuf'un Mısır'da yüksek bir konuma erişmesiyle birlikte o dönemde İsrailoğulları'nın nüfuzlarının ve sahih dini anlayışın bölgede yaygınlaştığı ve sonraki dönemlere sarktığı düşünüldüğünde mezkûr ifadelerin sosyolojik gerçeklik bağlamında düşünülmesi de mümkün hale gelmektedir. Bu durum, Kur'an'daki tarihi anlatımların tarihi gerçeklik ve nüzul devri gerçekliği kuptuları arasındaki gerçek noktasının tespitindeki zorluğu da gündeme getirmektedir. Ne olursa olsun söz konusu ifadeler, firavunun kendisi ve toplumu tarafından somut ve tek tanrı olarak görüldüğü, Kur'an'ın da ilgili âyetler üzerinden bu durumu ifade ettiği iddialarını tartışmaya açacak niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Âlusî, Şehabeddin Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, b.y.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydın, Şükrü. "Kur'an'a göre Yahudiliğin Mısır Dönemi ve Bu Dönemdeki Bölge Halklarının Karakter Yapıları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9/47 (Aralık 2016), 1034-1045.
- Bezvâvî, Nâsıruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî eş-Şafî'î. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Atraş. 3 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dârü'r-Reşid, 2000.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nażmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslamî, 1984.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, H 1330.
- Desplancques, Sophie. *Antik Mısır*. Çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- Ebü Hayyân el-Endülüsî. *el-Bahrü'l-muhi't*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu's-Suûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*. Çev. Cahit Koçak- Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Feyzül-Kâşânî. *Tefsîru's-şâfi*. Tsh. Hüseyin el-Âlemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbû'ât, 1979.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Darü'l-Afaki'l-Arabiyye, 2004.
- Harman, Ömer Faruk. "Firavun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 13/ 118-121.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-efsîr*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 1989.

- Hornung, Erik. *Mısırbilime Giriş*. Çev. Zehra Aksu Yilmazer. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2004.
- Hornung, Erik. *Mısır Tarihi*. Çev. Zehra Aksu Yilmazer. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2004.
- Hüvvârî, Hüd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*. Thk. el-Hâcc b.Saîd Şerîfi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Acîbe el-Hasenî eş-Şâzelî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî. *el-Baħru'l-medîd fî tefsîri'l-Ķur'âni'l-mecîd*. Thk. Ömer Ahmed er-Râvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âdil, Ebû Hafı Sirâcüddîn Ömer b. Nüriddîn Ali en-Nu'mânî ed-Dımaşkı. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Ķur'âni'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed- Muhammed es-Seyyid Reşad. 15 Cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- Kara, Necati. *Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler*. İstanbul: Seha Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkı. *Mehâsinü't-te'vil*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Ķur'ân*. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Hüccce Acce, H 1426.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ķur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Ķur'ân*. Beyrut-Kahire: Dâru'ş-Şüruk, 11. Basım, 1985.
- Mâtüridî es-Semerkandî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Ķur'ân*. Thk. Ertuğrul Boynu Kalın- Bekir Topaloğlu. 19 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2006.

- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Tefsîrû'l-Merâgî*. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Ḳur'ân-Kur'an'ın Anlamı ve Tefsîri*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Olgun, Hakan. "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini". *Milel ve Nihal* 15/2 (2018), 149-169.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1981.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîrû'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dârül-Menâr, 2. Basım, 1947.
- Sa'lebi, Ebu İshak Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Sayı, Ali. *Firavun, Haman ve Karun Karşısında Hz. Mûsâ*. İstanbul: İz Yayınları, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-menzûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-ğadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 4. Basım, 2007.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. Thk. Es-Seyyid Haşim er-Rasûli el-Mahallati- Es-Seyyid Fazlullah el-Yezed et-Tabâtabâi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1986.
- Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. 20 Cilt. Kum-İran: Müessesesi-i Matbuâtî-i İsmailiyân, 2. Basım, 1972.
- Tantâvî, Cevherî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-kerîm*. 25 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 2. Basım, H 1351.
- Vercoutter, Jean. *Eski Mısır (L'Egypte ancienne)*. Çev. Emine Su. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998.