T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

TÂHİR B. ÂŞÛR'UN et-TAHRÎR ve't-TENVÎR İSİMLİ TEFSİRİNDE İSRÂİLİYATA YAKLAŞIMLAR ve KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ

MUSTAFA YILDIZ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:
DOÇ. DR. MESUT KAYA

KONYA-2021

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa YILDIZ		
	Numarası	17810601255		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı/ Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tezin Adı	**Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri**		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Mustafa YILDIZ

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa YILDIZ		
	Numarası	17810601255		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı/ Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Mesut KAYA		
	Tezin Adı	**Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri**		

İsrâiliyat, İslam'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar özellikle tefsir disiplini çerçevesinde tartışılan konulardan biri olmuştur. Klasik tefsirlerde fazlasıyla yer bulan bu rivayet malzemesi, çağdaş tefsirlerde tamamen terk edilmemiş olsa da ciddi bir itibar kaybına uğramış, onun bir alternatifi olarak Kitab-ı Mukaddes nakillerine rağbet artmıştır. Böylece Kitab-ı Mukaddes'in yaygın bir tefsir malzemesi olarak kullanılmasının cevaz, imkân ve sınırları da İsrâilî rivayetlerle ilgili tartışmalara eklenmiştir.

Çağdaş müfessirlerden Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) et-Tahrîr ve't-Tenvîr isimli tefsiri İslam dünyasında büyük bir ilgiyle karşılanmış, çok sayıda akademik çalışmaya konu olmuştur. Söz konusu tefsirin dikkat çeken özelliklerinden biri İsrâilî rivayetlere mesafeli durması ve sıklıkla Kitab-ı Mukaddes bilgilerine müracaat etmesidir. Bu çalışmada et-Tahrîr ve't-Tenvîr özelinde Kur'an kıssalarına dair tartışmalar, İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes algısı, bu ikisinin farklı kaynaklar olarak kabulü ve gerekçeleri, tahrifin mahiyeti ve bunun gölgesinde Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunma tartışmaları gibi hususlar incelenmiştir. Konunun kavramsal ve teorik çerçevesi çizildikten sonra, müellifin İsrâilî rivayetleri ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerini hem tefsir malzemesi olarak kullanması hem de tenkit etmesi çeşitli örnekler çerçevesinde incelenerek konu pratik yönüyle de ele alınmıştır.

Çalışma neticesinde, çağdaş tefsirlerde uygulanan metotla aynı doğrultuda et-Tahrîr ve't-Tenvîr'in de İsrâilî rivayetlere mesafeli durmaya çalıştığı fakat onlardan tamamen vazgeçemediği tespit edilmiştir. Ayrıca İsrâilî rivayetlere alternatif olarak Kitab-ı Mukaddes nakillerinin ikame edilmeye çalışıldığı, bununla birlikte bu yöntemin gelişme aşamasında olduğu kanaatine varılmıştır. Son olarak, tefsir çalışmalarında İsrâilî rivayetler ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden uzak durmanın pratikte mümkün olmadığı, bu nedenle söz konusu kaynaklardan istifade etme noktasında yöntem ve sınırların daha belirgin bir şekilde ortaya konmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tâhir b. Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, İsrâiliyat, Kitab-ı Mukaddes, Kıssa

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ABSTRACT

Author's			
	Name and Surname	Mustafa YILDIZ	
	Student Number	17810601255	
	Department	Basic Islamic Sciences / İslamic Theology (Tafsir)	
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X
	Supervisor	Doç. Dr. Mesut KAYA	
	Title of the Thesis/Dissertation	**Approachs to İsrā'iliyyat in Tāhir İbn ʿĀshūr's Tafsīr Named al-Tahrīr wa'l-Tanwīr and Biblical Transmissions**	

Isra'iliyyat has been one of the topics that's been discussed from the early days of Islam to the present especially in the framework of tafsir. This narrative material which has found a place in classical tafsirs a lot, even though hadn't been abandoned completely has lost serious prestige, as an alternative to it biblical conveys had increased demand. Therefore the permission, facility and boundaries of usage of bible as a tafsir material has been added to the discussions about Israeli narratives.

Modern mufassir Tahir b. Aşur's (1879-1973) tafsir named et-Tahrir ve't-Tenvir had been met with great interest in Islamic world and been the topic of many academic studies. One of the characteristics of the said tafsir which draws attention is that it keeps a distance from Israeli narratives and frequently has recourse to biblical knowledge. In this study specific to the et-Tahrir ve't-Tenvir discussions about matters like Kur'an parables, perception of Isra'iliyyat and the bible,acception of the two as different resources and its reasons, nature of the falsification and discussions of narrating from the bible in its shadow has been examined. After the topic's conceptual and theoric framing, both usage of the Israeli narratives and and the biblical information as tafsir materials and critism of them from the author have been examined in the framework of examples and approached practically.

At the end of the study, it has been detected that the same as the methods applied in the modern tafsirs et-Tahrir ve't-Tenvir also tried to keep distance to Israeli narratives but couldn't abandon them completely. It also has been detected that biblical narratives have been tried to substitude as an alternative to Israeli narratives, however this method is in development. Lastly it's been brought to light that in tafsir studies staying away from Israeli narratives and biblical information is practically impossible and therefore the need of putting forth the boundaries and methods more evidently at the point of making use of the said resources emerges.

Key words: Tafsir, Tāhir İbn ʿĀshūr, al-Tahrīr wa'l-Tanwīr, İsrā'iliyyat, Bible, Parable

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR VI

ÖN SÖZ VII

GİRİŞ 1

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI 1

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi 1

2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları 5

B. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN, YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE TEFSİRCİLİĞİ 8

1. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASİ VE KÜLTÜREL ATMOSFERİ 10

1.1. İslam Dünyası 11

1.2. Mağrip Bölgesi 13

1.3. Tunus 16

2. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN HAYATI ve İLMİ KİŞİLİĞİ 20

3. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN "*et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*" İSİMLİ ESERİ 33

BİRİNCİ BÖLÜM 40

et-TAHRÎR ve't-TENVÎR'DE KUR'AN KISSALARI, KLASİK İSRÂİLİYAT ve KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ -KAVRAMSAL ÇERÇEVE, PROBLEM ve TARTIŞMALAR- 40

1.1. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'İNDE KUR'AN KISSALARIYLA İLGİLİ TARTIŞMALARA YAKLAŞIMLAR 40

1.1.1. Kur'an Kıssalarının Tanımı, Kapsamı, Özellikleri ve Ele Alınışı 41

1.1.2. Kur'an Kıssalarının Kaynağı 50

1.1.3. Kur'an Kıssalarında Tarihî Gerçeklik 60

1.1.4. Kur'an Kıssalarında Tarihî Bilgi Hatası İddiaları 73

1.1.4.1. "Üzeyir Allah'ın oğludur" İfadesi 74

1.1.4.2. Hz. Meryem'e "Harun'un kız kardeşi" Hitabı 77

1.1.4.3. Hz. İbrahim'in Babası Âzer 80

1.1.4.4. Hâmân'ın Tarihî Kimliği 84

1.2. İSRÂİLÎ RİVAYETLER İLE KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ ARASINDA TÂHİR B. ÂŞÛR 87

1.2.1. Tefsirde Modern Bir Olgu: İsrâilî Rivayetlere Alternatif Olarak Kitab-ı Mukaddes Nakilleri ve Tâhir b. Âşûr 87
1.2.1.1. Tâhir b. Âşûr'u Kitab-ı Mukaddes Nakline Yönelten Muhtemel Etkenler 94
1.2.2. Tâhir b. Âşûr'da Klasik İsrâiliyat Algısı 97
1.2.2.1. İsrâiliyat Kavramı ve Alternatifleri 99
1.2.2.1.1. İsrâiliyat Kelimesi ve İsrâiliyat Muhtevasına İşaret Eden İfadeler 103
1.2.2.1.1.1. Kasas ve Kussâs Kavramlarının İsrâiliyatla İlişkisi 110
1.2.2.1.2. İsrâiliyat Kelimesine Mesafeli Durması 115
1.2.2.2. İsrâilî Rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes Bilgilerini Farklı Kategorilerde Değerlendirmesi ve Kitab-ı Mukaddes'e Yönelmesi 119
1.2.3. Tâhir b. Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes Algısı 129
1.2.3.1. Ahd-i Kadîm 131
1.2.3.1.1. Tevrat/Torah 134
1.2.3.1.2. Zebûr 144
1.2.3.2. Ahd-i Cedîd 146
1.2.3.2.1. İncil 148
1.3. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN TAHRİF ve KİTAB-I MUKADDES NAKLİNİN CEVAZI TARTIŞMALARINA YAKLAŞIMI 154
1.3.1. Tahrif Olgusu ve Tâhir b. Âşûr'un Tahrife Yaklaşımı 154
1.3.1.1. Tâhir b. Âşûr'a Göre Tahrifin Nedenleri 161
1.3.1.1. 1. Tevrat'ın Tarihî Süreçte Geçirdiği Badireler 161
1.3.1.1. 2. İstinsah ve Çeviri Kaynaklı Tahrifler 164
1.3.1.1. 3. Dil Kaynaklı Yanlış Anlamalar 165
1.3.1.1. 4. İstismar Amaçlı Teviller 166
1.3.1.2. Tâhir b. Âşûr'un Lafzî ve/veya Manevî Tahrif Tartışmalarına Yaklaşımı 168
1.3.1.3. Tahrife Rağmen Kitab-ı Mukaddes'in Tefsir Kaynağı Olması Paradoksunda İbn Âşûr'un Tutumu 171
1.3.2. Kitab-ı Mukaddes Naklinin Cevaz Tartışmaları ve Tâhir b. Âşûr 175
İKİNCİ BÖLÜM 187
TÂHİR B. ÂŞÛR'UN *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR* İSİMLİ TEFSİRİNDE KLASİK İSRÂİLİYATA YAKLAŞIMLAR 187
2.1. *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'DE KLASİK İSRÂİLİYATA YÖNELİK OLUMLU YAKLAŞIMLAR 190
2.1.1. İsrâilî Rivayetlere Olumlu Yaklaşımda Gözetilen İlkeler 190
2.1.1.1. İsrâiliyatın Kur'an Muhtevasına Uygun Olması 192

2.1.1.2. İsrâiliyatın Sahih Rivayetlere Dayanması 194
2.1.1.3. İsrâiliyatın Kitab-ı Mukaddes Muhtevasıyla Uyumu 199
2.1.1.4. İsrâiliyatın Arapların Kültürel Hafızasında Yer Edinmesi 202
2.1.2. İsrâilî Rivayetlerin Sıklıkla Kullanıldığı İki Konu 205
2.1.2.1. Mübhemâtü'l-Kur'an İzahında İsrâiliyat 205
2.1.2.2. Dilsel Tahlillerin Takviyesinde İsrâiliyat 209
2.2. *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'DE TENKİDE YÖNELİK İSRAİLÎ RİVAYETLER 212
2.2.1. Kur'an'a Dayalı Tenkit 213
2.2.2. Sahih Hadis Rivayetlerine Dayalı Tenkit 217
2.2.3. İsmet-i Enbiya İtikadına Dayalı Tenkit 220
2.2.4. Kaynak Zayıflığı ve Fayda Azlığına Dayalı Tenkit 224
2.2.5. Aklî Gerekçelere Dayalı Tenkit 227
2.2.6. Dilsel Karinelere Dayalı Tenkit 230
2.2.7. Tarihsel Bilgiye Dayalı Tenkit 233
2.2.8. Kitab-ı Mukaddes'e Aykırılığa Dayalı Tenkit 237
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 241
TÂHİR B. ÂŞÛR'UN *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR* İSİMLİ TEFSİRİNDE KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ 241
3.1. *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'DE KİTAB-I MUKADDES'E MÜRACAAT EDİLEN ÜÇ KLASİK KONU: TAHRİF, BEŞÂİRÜ'N-NÜBÜVVE VE TARİHİ BİLGİLER 243
3.1.1. Tahrifle İlgili Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 245
3.1.1.1. Manevî Tahrif 246
3.1.1.1.1. Tevil Bazında Tahrif 246
3.1.1.1.2. Fonetik Bazda Tahrif 248
3.1.1.1.3. Ahkâm Bazında Tahrif 250
3.1.1.2. Lafzî Tahrif 252
3.1.1.2.1. Metnin Eksiltilmesinden Kaynaklı Lafzî Tahrif 253
3.1.1.2.2. Metindeki İlavelerden Kaynaklı Lafzî Tahrif 255
3.1.1.2.3. Metnin Değiştirilmesinden Kaynaklanan Lafzî Tahrif 257
3.1.2. Beşâirü'n-Nübüvve ile İlgili Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 258
3.1.2.1. Ahd-i Kadîm'den Beşâirü'n-nübüvve'ye Dair Nakiller 263
3.1.2.2. Ahd-i Cedîd'ten Beşâirü'n-nübüvve'ye Dair Nakiller 270
3.1.3. Tarihle İlgili Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 274
3.1.3.1. Şahısların Tarihî Kimliklerini Tespitte Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 279
3.1.3.2. Zaman ve Mekân Tespitleriyle İlgili Kitab-ı Mukaddes Nakilleri ... 282

3.1.3.3. Kronolojik Tespitlerle İlgili Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 284
3.1.3.4. Kitab-ı Mukaddes'in Tarihî Bilgilerine Dayanan Yorumlar 288
3.2. *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'DE TEFSİRE YÖNELİK KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ 289
3.2.1. Kur'an-Kitab-ı Mukaddes Karşılaştırmaları ve İ'câzü'l-Kur'an 289
3.2.1.1. Mutabakatı Ortaya Koyan Karşılaştırmalar 293
3.2.1.2. Farklılıkları Ortaya Koyan Karşılaştırmalar 300
3.2.2.2.1. Kur'an'da Olup Kitab-ı Mukaddes'te Olmayan Kıssalar 300
3.2.2.2.2. Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes Kıssaları Arasındaki Farklılıklar ve Uzlaştırılma Çabaları 302
3.2.2. Lügavî Konular Bağlamında Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 307
3.2.2.1. Kelimeye Verilen Anlamların Kitab-ı Mukaddes'le Desteklenmesi 308
3.2.2.2. Lafzî Tahliller Bağlamında Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 310
3.2.3. Şer'î Hükümler Bağlamında Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 314
3.2.4. Mübhemâtü'l-Kur'an Bağlamında Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 319
3.2.5. Tarihî ve Sosyo-Kültürel Arka Plan Tespitinde Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 323
3.2.6. Kur'an Kıssalarını Detaylandırmada Kitab-ı Mukaddes Nakilleri 326
3.2.7. Yorum Tercihlerinin Kitab-ı Mukaddes Nakilleriyle Desteklenmesi 333
3.2.8. Tefsirlerdeki Bazı Bilgilerin Kitab-ı Mukaddes'e Arz Edilmesi 337
3.3. *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'DE TENKİDE YÖNELİK KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ 344
3.3.1. Kitab-ı Mukaddes'in Kur'an ve Hadis Merkezli Tenkidi 344
3.3.2. Kitab-ı Mukaddes'teki İtikâdî Konuların Tenkidi 349
3.3.2.1. Kitab-ı Mukaddes'teki Allah Tasavvurunun Tenkidi 351
3.3.2.2. Kitab-ı Mukaddes'teki Peygamber Tasavvurunun Tenkidi 354
3.3.2.3. Kitab-ı Mukaddes'teki Melek Tasavvurunun Tenkidi 362
3.3.3. Kitab-ı Mukaddes'in Tarihî Gerçekliklerle Tenkidi 364
3.3.4. Kitab-ı Mukaddes'in Tutarsızlık ve Muğlaklıkla Tenkidi 365
SONUÇ 370
KAYNAKÇA 374

KISALTMALAR

b.	: Bin, ibn
bk.	: Bakınız
Bnt. / bnt.	: Binti
Çev. / çev.	: Çeviren
Ed. / ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
Krş. / krş.	: Karşılaştırınız
MÖ	: Milâttan önce
MS	: Milâttan sonra
Nşr. / nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. / thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
v.dğr.	: ve diğerleri
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
y.y.	: Yayıncı Yok
YY. / yy.	: Yüzyıl

ÖN SÖZ

İsrâiliyat, İslam'ın on dört asrı aşkın tarihi boyunca tefsir başta olmak üzere birçok ilme etki etmiş, Müslümanların bilgi kaynakları arasındaki yerini almıştır. Ne var ki erken dönemlerde sorunsuzca kullanılan bu bilgi kaynağı, yaklaşık hicri 8. yüzyıldan itibaren yabancı din ve kültürlerden İslam'a sızmış, akıl ve bilimden uzak zararlı rivayetler olarak telakki edilmeye başlanmış, gittikçe artan bir oranda tenkide uğramış, uzak durulması gereken malzeme olarak görülmüştür. Çağdaş döneme gelindiğinde, İsrâiliyatın beslediği efsane ve hurafelerle karışık bir din anlayışının Müslümanları geri bıraktığı düşüncesi yine Kur'an'ın Tevrat ve İncil'den derlenmiş bir kitap olduğu şeklindeki birtakım asılsız iddia ve gerekçeler, İsrâiliyatı tefsirin en problematik konularından biri haline getirmiştir. Bu süreçte -tamamen terk edilmiş olmasa da- İsrâiliyata karşı ciddi anlamda mesafeli durulmuştur. Ancak tefsirlerde sınırlı konularda müracaat edilen Kitab-ı Mukaddes bilgileri, İsrâiliyata göre daha güvenilir görülerek sıklıkla kullanılmıştır. Fakat bu durum, var olan problemleri halletmediği gibi Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin İsrâiliyattan farkının ne olduğu, hangisinin daha güvenli olduğu, tahrifin mahiyeti, tahrife rağmen Kitab-ı Mukaddes'in bir tefsir kaynağı olarak kullanılmasının imkân ve sınırına dair birtakım soru ve problemleri beraberinde getirmiştir.

Bu konular, çalışmamızda çağdaş bir âlim olan Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiri merkeze alınarak incelenmiştir. Birçok yönden dikkatleri üzerine çeken bu tefsirin önemli bir özelliği, İsrâilî rivayetlere mesafeli durmasına karşın Kitab-ı Mukaddes bilgilerine asli bir tefsir kaynağı olarak sıklıkla müracaat etmesidir. Müellif, yer yer eleştiriye açık yönler barındırmakla birlikte, yukarıda sözü edilen sorun ve problemleri öz güven sıkıntısı yaşamadan, kendi içinde tutarlı tavırlarla aşma gayreti göstererek Kitab-ı Mukaddes bilgilerini tefsirde bir imkâna dönüştürmüş, bu sayede çağdaş tefsire bir genişlik kazandırmıştır. Çalışmada özellikle çağdaş dönemde bir sorun olarak temayüz etmiş olan bu konuya dair Tâhir b. Âşûr'un algısı ve pratik uygulamaları üzerine incelemeler yapılmış, böylece müellifin yaklaşımı üzerinden sorunun çözümüne ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları, ayrıca Tâhir b. Âşûr'un yaşadığı dönemin siyasi ve kültürel atmosferi, hayatı, ilmî kişiliği ve tefsiri hakkında bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes nakillerinin büyük çoğunluğunu barındırması bakımından, Kur'an kıssalarıyla ilgili tartışmalara dair İbn Âşûr'un yaklaşımı üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda müellifin, ikisini birbirinden ayrı ele alması yönüyle İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes algısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca onun tahrif ve Kitab-ı Mukaddes'ten naklin meşruiyeti gibi, çalışmamızla doğrudan alakalı olan tartışmalara dair tutumu üzerinde durulmuştur. Bunun yanında söz konusu problematiğe dair genel yaklaşımlar özetlenmiş, İbn Âşûr'un bu tartışmalardaki konumu tespit edilmiştir. İkinci bölümde *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de yer alan İsrâilî rivayetlere yönelik olumlu yaklaşımlar ve tenkitler incelenerek bu hususlarda hangi kıstasların göz önünde bulundurulduğu örnekler üzerinden ortaya konmuştur. Üçüncü bölüm ise *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de yer alan Kitab-ı Mukaddes nakillerine ayrılmıştır. Burada tahrif, beşâirü'n-nübüvve ve tarihle ilgili mevzular, Kitab-ı Mukaddes naklinin klasik konuları olmaları hasebiyle müstakil olarak ele alınmıştır. Yine İbn Âşûr'un tefsire ve tenkide tabi tuttuğu Kitab-ı Mukaddes nakilleri incelenerek bu hususta gözettiği ilkeler örnekler üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır.

Gönderdiği kitaplarla beşeriyeti inşa eden Allah Teâlâ'ya hamd-ü senâlar, Hâtemü'l-Enbiya Hz. Muhammed Mustafa'ya salât-ü selamlar eder, tefsirini çalışmakla kendimi bahtiyar addettiğim Tâhir b. Âşûr'u rahmetle yâd ederim. Ortak bir gayretin ürünü olan bu çalışmada öncelikle gerek alanla ilgili çok sayıda ufuk açıcı çalışmalarından, gerekse ilgi, öneri, teşvik ve yönlendirmelerinden istifade ettiğim muhterem hocam ve tez danışmanım Doç. Dr. Mesut Kaya'ya minnettar olduğumu belirtmeliyim. Konunun belirlenme ve şekillenmesinde rehberlik eden Prof. Dr. Ömer Kara hocama, tez izleme komitesinde bulunup bilgi ve önerileriyle çalışmanın olgunlaşmasında katkıları bulunan Prof. Dr. Harun Öğmüş ve Doç. Dr. Murat Ak hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca, tez savunma jürisi üyeleri Doç. Dr. Muhammed Ersöz ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Gül'e katkılarından dolayı teşekkür ederim. Tenkit ve önerileriyle çalışmaya destek olan dostlarım Dr. Öğr. Üyesi Abdulvasıf Eraslan ve Dr.

Hamdullah Arvas'a, yine ilk evresinden nihayetine kadar çalışmaya az çok katkı sunan bütün dostlara minnet ve şükranlarımı sunmak isterim. Ayrıca manevi desteklerini her zaman yanımda hissettiğim rahmetli babamı ve muhterem annemi minnetle anmak isterim. Son olarak çalışmanın yoğun temposuna tahammül gösteren eşime teşekkür; çocuklarım Muaz, Firdevs ve Zehra'ya da zaman ve ilgi borçlu olduğumu belirtmeliyim.

Mustafa Yıldız

Konya 2021

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın insanlığa ilettiği vahiy zincirinin son halkasıdır. Tahrife uğradıkları bildirilmiş olsa da bu zincirin önceki halkalarından geriye Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinleri, yani Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'i ihtiva eden Kitab-ı Mukaddes kalmıştır. Kur'an, bu vahiy geleneğinin bir devamı ve aynı zamanda varisidir. Öyle ki Kur'an, vahiy geleneğinden koparılarak müstakil bir şekilde değerlendirilecek olursa, vermek istediği mesajların önemli bir kısmının doğru bir şekilde anlaşılması mümkün olmayacaktır. Kur'an'ın bizzat kendisi önceki vahiylerle olan irtibatını vurgulamakta, Hz. Peygamber de bütün peygamberlerin anne ve babaları bir olan kardeşler gibi olduklarının altını çizmektedir.[1]

Müslümanlar, İslam'ın ilk ve öncelikli kaynağı olan Kur'an'ın zengin anlam dünyasını, nüzûlünden günümüze kadar büyük bir iştiyakla tekrar tekrar anlama ve açıklama gayreti içinde olmuşlardır. Önceki peygamber ve kavimlerin kıssaları Kur'an'ın anlam dünyasında önemli bir yer işgal etmektedir. Ancak Kur'an kıssalarının, genellikle detaylardan uzak bir üslupla nakledildiği görülmektedir. Buna mukabil hem Kitab-ı Mukaddes'te hem de Ehl-i kitap arasında söz konusu kıssaların detaylarına dair bazı bilgilere rastlamak mümkündür. Kur'an, yer yer Ehl-i kitap'ı muhatap almış, aynı zamanda birçok konuda Kitab-ı Mukaddes'e atıflar yapmıştır. Müslümanlarla Ehl-i kitap arasındaki etkileşimin bu tür dini saikleri yanında sosyolojik saikleri de bulunmaktadır. Yaratılış itibariyle sosyal bir varlık olup diğer bireylerle etkileşim içerisinde olan insan gibi, aynı coğrafyada yaşayan toplumların da bir şekilde etkileşim içerisine girmeleri sosyolojik bir vakıadır. Toplumlar arası etkileşimin sıklıkla görüldüğü alanların başında da din ve kültür gelmektedir. Medine döneminden başlamak üzere farklı zaman ve mekânlarda Müslümanlar Ehl-i kitap'la iç içe yaşamış, aralarında dini ve kültürel etkileşim kaçınılmaz olmuştur. Zikredilen

[1] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavût vdğr. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421-2001), 15/153. Ayrıca bk. el-Ahkâf 46/9.

bu faktörler nedeniyle Müslümanlarla Ehl-i kitap arasında ciddi bir etkileşim yaşanmıştır. Müslümanlar, tefsir başta olmak üzere birçok ilimde özellikle Ehl-i kitap'ın sözlü kültürüne müracaat ederek onlardan bazı bilgiler tedarik etmişlerdir. Genel bir ifadeyle "gayri İslamî menşeli rivayetler"[2] şeklinde tanımlanabilecek bu bilgiler, ilerleyen süreçte "İsrâiliyat" ismiyle kavramsallaşmıştır. Ne var ki İsrâilî rivayetler, erken dönem tefsirlerinde olumlu ya da olumsuz herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmaksızın bilgi kaynaklarından biri olarak kullanılmışken klasik dönemden başlayıp günümüze kadar uzanan süreçte gittikçe artan bir oranda tenkide tabi tutulmuştur. Klasik dönemde genellikle isnat, çağdaş dönemde ise daha çok içerik yönüyle tenkit edilen İsrâilî rivayetler, bir şekilde tefsirlerde yer almaya devam etmiştir. Tüm tenkitlere rağmen kendisinden vazgeçilemeyen İsrâiliyat, tefsir ilminde en fazla tartışılan kavramlardan biri olmayı sürdürmektedir.

Çağdaş dönem tefsirlerinin muhteva yönünden oldukça dikkat çeken bir özelliği, İsrâilî rivayetlere karşı mesafeli durmalarına karşın bu çalışmalarda Kitab-ı Mukaddes bilgilerine daha önce hiç olmadığı kadar büyük rağbet göstermeleridir. Zira klasik tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden genellikle tahrif, beşâirü'n-nübüvve ve tarihî bilgiler gibi sadece belli başlı konularda, sınırlı ve dolaylı bir şekilde istifade edilmiştir. Fakat çağdaş dönem tefsirlerinde Kitab-ı Mukaddes bilgilerine doğrudan müracaat edilmiş, bu bilgiler geniş bir konu yelpazesinde kullanılmaya başlanmıştır. Çağdaş dönem tefsirlerinde bir olgu haline gelen bu durum aynı zamanda tefsire bir genişlik de katmıştır. Ne var ki bu durum tefsirdeki İsrâiliyat problemlerini ortadan kaldırmak yerine meseleyi daha girift bir hale getirmiş, ilave tartışma konularını gündeme taşımıştır.

Çağdaş dönem müfessirlerinin İsrâiliyata yönelik sert tutumlarına karşın Kitab-ı Mukaddes bilgilerine daha önce olmadığı kadar büyük bir ilgi göstermelerinde, 19. ve 20. yüzyıllarda İslam aleminin içinde bulunduğu olumsuz şartların etkili olduğu belirtilmelidir. Bu zor dönemde, İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde yetişen pek çok âlim, Müslümanların içinde bulunduğu durumdan çıkış için çözüm arayışları içine

[2] Bu isimlendirme için bk. Muhammed Hamidullah, "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayri İslâmî Menşeli Rivayetler", çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977).

girmiştir. Döneme tanıklık eden âlimler arasında mevcut İslamî anlayış ve yaklaşımlara eleştirel yaklaşarak reformcu bir yol takip eden çok sayıda isim gösterilebilir. Bunlardan biri de hiç şüphesiz Tunus'un önde gelen âlimlerinden biri olan Muhammed Tâhir b. Âşûr'dur (1879-1973). İslamî ilimlerin birçoğunda eserler vermiş, döneminin en üretken âlimlerinden biri olan İbn Âşûr'un kaleme aldığı onlarca eser içerisinde *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiri onun başyapıtı konumundadır. Kırk yıla yakın bir sürede, otuz cüz olarak kaleme alınan eser hem klasik hem de çağdaş tefsirin özelliğini barındırmasıyla son dönemde yazılan tefsirler arasında en fazla ilgi odağı olan eserlerden biri olmuştur. Çok sayıda akademik araştırmaya konu olan bu tefsir, İsrâilî rivayetleri ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanma konusunda da dikkat çekici özelliklere sahiptir.

İbn Âşûr'un tefsirinde, ideolojik bir yaklaşım sergilemeksizin İsrâilî rivayetlere karşı kısmi bir mesafe konulmuş ve bu tür rivayetler belli kıstaslarla tenkit edilmiştir. Buna karşın söz konusu rivayetler tamamen terkedilmeyip belli prensipler dahilinde kullanılmıştır. Böylece İsrâiliyatın tefsir ilmindeki vazgeçilmezliği olgusu eserde kendisini açıkça ortaya koymuştur. Tefsir, İsrâilî rivayetlere ek olarak Kitab-ı Mukaddes bilgileri yönüyle de oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. İbn Âşûr, rivayet tefsirlerinde sıklıkla karşılaşılan mesnetsiz rivayetlere yer vermekten ziyade doğrudan Kitab-ı Mukaddes bilgilerine müracaat etmeyi tercih etmiş, bu bilgileri gerek tefsir amacıyla gerek metinler arası karşılaştırma gerekse tenkit amacıyla sık sık kullanmıştır. Bu kullanım, klasik eserlerin çoğunda olduğu gibi ikincil kaynaklardan değil, doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten iktibaslar şeklindedir. Müellif, kıssalar başta olmak üzere tefsiri yapılan konuyla ilgili Kitab-ı Mukaddes'te bir bilgi bulunuyorsa genellikle buna değinmiş ve değerlendirmelerinde bu bilgiyi de göz önünde bulundurmuştur. Bu yönüyle eser, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmaları, ikisi arasındaki mutabakat ve farklılıklara dikkat çekilmesi, farklı oldukları noktalarda aralarının bulunmaya çalışılması gibi yönlerden zengin anlatımlar içermektedir. Öyle ki Kitab-ı Mukaddes, tefsirin başat kaynaklarından biri olarak kullanılmıştır. Bu özellikleriyle *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* İsrâilî rivayetlerden Kitab-ı Mukaddes nakillerine geçişin belirgin şekilde gözlemlenebildiği bir tefsirdir. Ne var ki eser üzerinde yapılan çalışmalar, tefsirin bu özelliğine ya hiç değinmemiş veya yalnızca işaret etmekle

yetinmiştir.[3] Burada açıkça belirtmek gerekir ki İbn Âşûr, İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes nakillerini aynı kategoride değerlendirmemektedir. Aynı tutum çağdaş müfessir ve araştırmacılarının çoğu için de geçerlidir. Bu çalışmada da İsrâiliyat ile Kitab-ı Mukaddes nakilleri farklı kategoriler olarak değerlendirilecektir. Her ne kadar İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes bilgileri arasında net bir ayırım yapılamasa da İbn Âşûr'un onları ayrı kategoriler olarak görmesi, bizleri böyle bir ayrım yapmaya sevk etmiştir.

İbn Âşûr'un İsrâiliyat tanımı ve algısı nasıldır? Bu rivayet malzemesine mesafe koymasının nedenleri nelerdir? İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes bilgileri hangi amaçlarla kullanılmış ve hangi kriterlere göre tenkit edilmiştir? Yapılan tenkitler sistematik ve tutarlı mıdır? İsrâilî rivayetlere mesafe konurken sıklıkla Kitab-ı Mukaddes bilgilerine müracaat edilmesi paradoksal bir durum teşkil ediyor mu? Kur'an tarafından bildirilen tahrif[4] lafzî midir, yoksa manevî mi? Kitab-ı Mukaddes pasajlarından tahrif edilen ve edilmeyenleri birbirinden ayırmanın imkânı var mıdır? Kur'an gibi lafzî tahriften korunmuş bir metnin tefsirinde tahrif edilmiş bir metnin kullanılması caiz midir? Kitab-ı Mukaddes bilgileri yeterli ve sağlıklı bir yöntemle kullanılmış mıdır? Çalışma kapsamında yukarıdaki sorular *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* tefsiri özelinde yanıtlanmaya çalışılmıştır. Belirtmek gerekir ki, çağdaş tefsir muhtevasının en dikkat çeken konularından biri olan Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin asli bir tefsir kaynağı olarak kullanılmasının tefsire sağlayacağı katkılar veya doğurabileceği sakıncalar üzerinde İsrâilî rivayetlere oranla yeterince durulmamış ve bu araştırmalar belli bir olgunluğa ulaşmamıştır. Bu araştırmada, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* tefsiri merkeze alınarak hem çağdaş tefsirlerde İsrâilî rivayetlerden Kitab-ı Mukaddes bilgilerine geçişe dikkat çekilmek sitenmiş hem de tefsirde Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin

[3] bk. Nebil Ahmed Sakar, *Menhec el-imâm Tahir b. Âşûr fi't-tefsîr* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1422-2001), 53; Faruk Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve Et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 269; Abdulkadir Muhammed Salih, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî asri'l-cedîd* (Beyrut: Daru'l-Mâ'rife, 2003), 150; Muhammed b. Rızk Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ* (Beyrut: Dârü İbnu'l-Cevzî, 2005), 2/750; Yakup Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 136.

[4] bk. el-Bakara 2/75, en-Nisâ 4/46, el-Mâide 5/13, 41.

kullanım yöntemleri, sınırları ve eksiklikleri irdelenmek suretiyle alana küçük de olsa bir katkı sağlanması hedeflenmiştir.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Sosyal bilimler alanındaki araştırmalar, kimi zaman bir konuyu tanıtan tasvirî (betimleyici/deskriptif), kimi zaman da incelediği konuyu tartışan tahlilî (çözümlemeli/analitik) yöntemler üzerine inşa edilmektedir. Araştırmamızda hem tasvirî hem de tahlilî yöntemlere yer verilmiştir. Çalışmadaki olgular betimleyici perspektifle ele alınmış olsa da araştırmada tahlilî yöntemin ağırlıkta olduğu ifade edilmelidir.

Araştırma, Tâhir b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiri merkezinde ilerleyeceği için giriş kısmında tarihsel bakış açısının gereklerine göre müellifin yaşadığı dönem, hayatı, ilmi kişiliği ve tefsiriyle ilgili özet bilgilere yer verilmiştir. Zira sağlıklı değerlendirmeler dönemin sosyal, kültürel ve fikrî cereyanlarının göz önünde bulundurulmasıyla mümkündür.

Araştırmamız ağırlıklı olarak yoğun bir şekilde kullandığımız *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in İsrâilî rivayetler ve Kitab-ı Mukaddes bilgileri yönünden kapsamlı bir şekilde taranmasına dayanmaktadır. Tespit edilen bilgiler sistematik bir şekilde tasnif edilip analiz, sentez ve tenkit yöntemleri kullanılarak değerlendirmeye tabi tutulmuş, gerekli görülen yerlerde başka görüşlerle karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu tür bilgi malzemesinin en yoğun biçimde karşılaşıldığı yerler hiç şüphesiz kıssalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle araştırma süresince tespit edilen bilgileri tasnif edip değerlendirmeden önce birinci bölümde müellifin Kur'an kıssalarıyla ilgili tartışmalara yaklaşımı ortaya konmuştur. Bunun paralelinde yine müellifin İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes bilgileriyle ilgili tartışmalardaki duruşu tespit edilmeye çalışılmıştır. İbn Âşûr'un tartışma konularıyla ilgili görüş ve tutumlarıyla nerede durduğunun tespiti, doğal olarak bu konulara dair önceki görüşleri bilmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle müellifin görüş ve tutumlarına geçmeden evvel, ilgili konulara dair tartışma ve görüşler özetle aktarılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla konuyla ilgili kitap, tez, makale ve bildirilere müracaat edilmiştir. Bu durum İbn Âşûr'un

konuya dair nakillerinin tespit ve değerlendirilmesinde bize kolaylık sağlamıştır. İkinci ve üçüncü bölümlerde aynı konuyla ilgili İsrâilî rivayetler ve Kitab-ı Mukaddes bilgileri ortak başlıklar altında tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Bununla beraber İbn Âşûr, açtığımız başlıklar dışında başka konularda da İsrâilî rivayetleri ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanmış, fakat bunlar bir başlık altında toplanabilecek yekûna ulaşamamıştır.

İbn Âşûr, tenkit ettiği İsrâilî rivayet malzemesini detaylıca aktarmak yerine genellikle konuya kısa atıflar yapmakla yetinmektedir. Bazı tenkitlerin daha iyi anlaşılması ise ilgili malzemenin detaylı şekilde bilinmesini gerektirmektedir. Bu sebeple araştırmada gerek ilgili malzemenin detaylarını aktarmak gerekse bu malzemeyi kullanan eserlere işaret etmek maksadıyla klasik tefsir literatürüne de müracaat edilmiştir. Benzer şekilde müellif, kullandığı Kitab-ı Mukaddes bilgilerini mefhumuyla, özetleyerek ama daha çok doğrudan nakillerle aktarmaktadır. Doğrudan alıntılamalarında ise çoğu zaman ilgili pasajın tamamı yerine sadece istişhad cümlesini/ifadesini aktarmakla yetinmektedir. Yine verdiği Kitab-ı Mukaddes referansları çoğunlukla detaydan uzak, genel ifadelerle sınırlı kalmaktadır.[5] Bu durum atıfta bulunulan Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin tespit ve kontrolünü yapmayı gerekli kılmış, burada karşılaşılan eksiklik ve yanlışlıklara da işaret edilmiştir.

Kavramlar, bir nevi yoğun bilgilerin içine konulup servis edildiği kalıplardır. Bilgi sistemleri hakkında doğru yargılara varmak onları ancak kendi kavramları üzerinden okuyup anlamakla mümkündür.[6] Bu nedenle çalışmada kullanılan kavramların tefsir disiplini içerisinde neye karşılık geldiği izah edilmiş, bu noktalarda dilbilimsel analizlere başvurulmuş, kavrama dair İbn Âşûr'un farklı bir mülahazası varsa buna dikkat çekilmiştir. Çalışmadaki tasnif ve isimlendirmelerde müellifin usulü korunmaya çalışılmıştır. Hassas noktalarda yapılan çevirilerde tereddütlerin önüne

[5] Dolayısıyla çalışmada fıkra numarasına kadar verilen Kitab-ı Mukaddes referanslılarının geneli bize aittir.
[6] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 50; Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyât* 4 (2001), 91.

geçmek maksadıyla müellifin kullandığı kelime veya cümlelerin Arapçası verilmiştir. Çalışma sade bir anlatım içerisinde sürdürülmeye çalışılmıştır.

Araştırmamızın asıl kaynağını Tâhir b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiri oluşturmuş olsa da yer yer müellifin diğer eserlerinin konumuzla ilgili olan kısımlarından da istifade edilmiştir. Özellikle İbn Âşûr'un genel hatlarıyla Müslümanların eğitim sistemindeki gerilemenin nedenleri ve çözüm önerilerini konu edindiği *Eleyse's-subhu bi karîb* isimli eserinin konumuz açısından değerli ipuçları barındırdığı ifade edilmelidir.

İbn Âşûr'un İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes konularında durduğu noktayı tespit edip değerlendirebilmek elbette bu alandaki diğer kaynaklara müracaat etmeyi gerekli kılmaktadır. Bunlar içerisinde M. Hüseyin Zehebî'nin *el-İsrâîliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*'i, Muhammed Ebû Şehbe'nin *el-İsrâîliyyât ve'l-mevdûât fî kütübi't-tefsîr*'i, Remzi Naʿnâa'nın *el-İsrâîliyyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr*'i ve Abdullah Aydemir'in *Tefsirde İsrâîliyyat*'ı araştırma konumuzla ilgili en sık başvurduğumuz müstakil çalışmalardır. Bu eserlerde benzer yaklaşımlarla katı İsrâiliyat eleştirisi yapılmakla beraber, İsrâiliyatın tanımı, kısımları ve nakledilmesinin hükmü gibi konularla ilgili erken dönemlere kadar uzanan bilgiler vermeleri, aynı zamanda konuyla ilgili dönemin hâkim düşüncesini yansıtmaları açısından müracaat edilen kaynaklar arasında yer almıştır. Bunlar dışında M. İzzet Derveze'nin "Havle'l-isrâîliyyât fî kütübi't-tefsîr" isimli makalesi ve Müsâid b. Süleyman Tayyâr'ın *Makâlât fî ulûmi'l-Kur'an ve usûli't-tefsîr* eserinde yer alan "Re'yun âhar fi'l-İsrâiliyat fî kütübi't-tefsir" başlıklı yazısı konuyla ilgili değerli bilgiler barındırmaktadırlar.[7] Batılı araştırmacılardan Ronald L. Nettler'in "Early Islam, Modern Islam and Judaism: The Isra'iliyyat in Modern Islamic Thought"[8] ve Roberto Tottoli'nin "Biblical Prophetsin The Qur'an and Muslim Literature"[9] isimli makaleleri ise İsrâiliyatın terimleşme süreci ve

[7] bk. Müsâid b. Süleyman Tayyâr, "Tefsirde İsrailiyyata Farklı Bir Yaklaşım", çev. Mesut Kaya, *Marife* 1 (Bahar 2013).
[8] bk. Ronald L. Nettler, "İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat", çev. Mesut Kaya, *Marife* 3 (Kış 2011).
[9] bk. Roberto Tottoli, "İslamî Literatürde İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", çev. Mesut Kaya, *Marife* 2 (2010).

tenkidine dair önemli bilgiler içermektedir ve bu yönüyle çalışmalardan istifade edilmiştir.

Konuyu daha ziyade hadis kaynakları bağlamında ele alan Özcan Hıdır'ın birbirinin devamı niteliğinde olan *Yahudi Kültürü ve Hadisler* ile *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler* isimli çalışmaları hem İsrâilî rivayetlerin geçmişine dair önemli detaylar barındırması hem de oryantalistlerin bu konulardaki iddialarına genişçe yer vermesi yönüyle çalışmamızda faydalandığımız önemli eserlerdendir. Bu konudaki benzer bir araştırma Ali Kuzudişli'nin "*Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi*" isimli doktora tezidir. Mesut Kaya'nın *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* isimli kitabı, çağdaş dönemdeki İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerine olan yaklaşımları tarihî köklerinden başlamak üzere önemli tespit ve tahlillerle derinlemesine ortaya koyması yönüyle çalışmamızda ufuk açıcı olmuştur. İsrâiliyat münekkitlerine onun bilgi değerini vurgulayarak cevap vermeyi amaçlayan Ertuğrul Döner'in *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri* isimli çalışması da istifade edilen kaynaklardandır.

İbn Âşûr'un müracaat ettiği Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin tespit ve tercümelerinde, tedavülde bulunan ve Kitabı Mukaddes Şirketi tarafından hazırlanan *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)* nüshası kullanılmıştır.[10] Ayet meâlleri büyük ölçüde Türkiye Diyanet Vakfı meâlinden iktibas edilmiştir.[11]

B. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN, YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE TEFSİRCİLİĞİ

Tunuslu müfessir Muhammed Tâhir b. Âşûr (1296-1394/1879-1973), İslami ilimlerin birçoğunda söz sahibi olan 20. yüzyılın önde gelen çağdaş âlimlerinden biridir. Dini ilimlerin çeşitli dallarında çok sayıda eser kaleme alan İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiri, geniş hacmi ve uzun telif süreciyle müellifin başyapıtı olarak değerlendirilebilir. Bu kapsamlı tefsir üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır.

[10] *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. çev. Kitabı Mukaddes Şirketi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
[11] *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Karaman, Hayreddin, v.dğr. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 26. Basım, 2012.

Bu çalışmada, çağdaş eserlerde klasik dönem eserlerinden farklı bir tarzda ele alınan İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin kullanımı konusu *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* özelinde değerlendirilecektir. Yapılacak tespit ve değerlendirmelerin sağlıklı olması şüphesiz ki bazı ön bilgilere sahip olmayı gerektirmektedir. Bu ön bilgilerin ilk basamağını İbn Âşûr'un yaşamış olduğu tarihsel kesitte genelde İslam aleminin; özelde ise yaşadığı coğrafya olan Mağrip ve Tunus'un siyasi, sosyal ve kültürel atmosferi teşkil etmektedir. Bununla birlikte müellifin şahsiyetini ve ilmî kişiliğini ana hatlarıyla resmedecek hayat hikâyesi de bu ön bilgilerin ikinci basamağını oluşturmaktadır. Zamansal ve mekânsal zemin şeklinde adlandırılan bu hususların göz ardı edilmesi, konunun istenilen düzeyde anlaşılması önünde bir engel teşkil edeceğinden bunların kısaca ele alınması uygun olacaktır.

Sosyal bir varlık olması hasebiyle insan, içinde yetiştiği dönemin fikrî, sosyal ve kültürel cereyanlarından hem etkilenmekte hem de üyesi olduğu topluma birtakım katkılar sağlamaktadır. Kişinin içinde yetiştiği toplumsal yapının hâkim değer yargıları, bakış açısı, eğilimleri tarafından büyük oranda şekillendirildiği olgusundan hareketle şahsın içinde bulunduğu dönemsel şartları ve sosyo-kültürel havzayı ihmal ederek onun düşünce ve görüşlerini ele almanın bizleri eksik, aynı zamanda yanlış sonuçlara ulaştıracağı muhakkaktır. Nitekim çağdaş hermenötik çalışmalarında da bu noktanın altı çizilerek söz konusu kaygı dile getirilmekte, tarihî değerlendiren araştırmacıların içinde bulunduğu dönemsel şartlardan sıyrılmaları şart koşulmaktadır.[12] Zaman ve mekân koşullarından soyutlanamayacağı için düşünce ve görüşlerin mutlak nesnelliği iddiası yerine, bu koşulların farkında olarak yapılacak tespitler önem arz etmektedir.

Sosyal bilimlerde durum böyle iken, doğası gereği yorumun ağırlıklı olarak kendini hissettirdiği tefsir disiplininde zamansal ve mekânsal şartların müfessirin yorumunda daha fazla etkiye sahip olması kaçınılmazdır. Nitekim farklı dönemsel şartlar müfessirlerin hem metot hem de yorum değişikliklerini beraberinde

[12] Muhammed Arkoun, "İslam Tarih Yazımında Yöntem Sorunu", çev. Cemaleddin Erdemci-Yasin Aktay, *Tezkire* 6 (Kış 1994), 52.

getirebilmiştir.[13] Tefsir geleneğine bu açıdan bakıldığında müfessirlerin eserlerindeki farklılıklar rahatlıkla gözlenebilecektir.

Dönemsel şartlara ilaveten müfessirlerin kişilik özelliklerinin de tefsirlere yansıdığı ifade edilebilir. Rivayet ve dirayet yönteminde farklı oranlara sahip olmakla birlikte her iki tefsir çeşidinde de bu etkinin varlığından söz edilebilir. Emin el-Hûlî, müfessirin kendine hitap eden rivayetleri toplayıp bunlarla kolayca gönül bağı kurduğunu, dolayısıyla kişilik özelliklerinin nakli tefsirlerde dolaylı da olsa yansıdığını ifade etmektedir. Aynı şekilde o, akla ve içtihada dayanan dirayet tefsirlerinde de müfessirin eğitim, kültür, birikim ve eğilimlerinin müfessirin yorumlarına yansıyarak kişilik özelliklerinin dirayet tefsirlerinde doğrudan görülebileceğini iddia etmektedir.[14] İşte bu noktada, müfessirin kişisel özelliklerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda -ayrıntılara boğulmadan- irdelenecek olan müfessirin tarihçe-i hayatını araştırmanın beyhude bir çaba olmadığı görülecektir.

Tâhir b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsirini konu edineceğimiz çalışmamızın bu kısmında sırasıyla onun yaşadığı dönemin genel portresini, hayatı ve ilmî kişiliğini, son olarak da tefsirini ana hatlarıyla değerlendirmeye çalışacağız.

1. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASİ VE KÜLTÜREL ATMOSFERİ

Bir eserin dönemin şartlarından bağımsız olarak telif edildiği düşünülemez. Zira ihtiyaçlar, sorun ve sorular müellifin ürettiği metne doğrudan yön verebilmektedir. Her eserde olduğu gibi *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* de İbn Âşûr'un içinde yaşadığı dönemin izlerini taşımaktadır. Bunların bilinmesi eserin satır aralarını daha net görebilmemize yardımcı olacaktır. Hele ki konu İsrâilî rivayetler ve Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bilgiler gibi "ötekiler"[15] ile ilintili bir mevzu ise, İbn Âşûr'un

[13] Bu konuda somut örnekler için bk. Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği-Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-", *Marife* 3 (Kış 2013).
[14] Emîn el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitâbiyât, 2006), 37.
[15] Bu ifade için bk. Mustafa Ünver, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrailiyat* (Ankara: Atlaskitap Yayınları, 2017).

yaşadığı dönem ve coğrafyanın ne denli önem arz ettiği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Söz konusu bu dönem, Müslümanlar açısından siyasi konjonktür, sosyal, ekonomik, kültürel ve daha birçok yönüyle buhranlı, sancılı; buna mukabil pek çok çözüm arayışının da olduğu bir dönem olmuştur.

Tâhir İbn Âşûr, uzun sayılabilecek doksan dört yıllık ömrünü Tunus'ta geçirmiştir. Bu yıllar 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın son çeyreğine denk gelmektedir. Genelden özele doğru sıralanacak olursa; İslam dünyası, Mağrip bölgesi ve Tunus'un bu dönemdeki sosyal, siyasi, ilmî ve kültürel atmosferinin ortaya konulması gerekmektedir.

1.1. İslam Dünyası

Orta Çağ sonrasında Rönesans ve Reform hareketlerini kapsayan uzun bir süreçten sonra Batı 20. yüzyıldaki konumuna gelmiştir. Ebûl-Hasen Nedvî'nin (1914-1999) benzetmesiyle uzun süren uykusundan uyanıp yatağından çılgınlar gibi fırlayarak gaflet ve cehaletle geçen zamanını telafi etmeye başlamıştır.[16] Batı'da başlayan bu ilerleme süreciyle ters orantılı olarak İslam dünyasında fikri açıdan bir durgunluk yaşanmış ve bununla birlikte İslam dünyası, ciddi anlamda bir güç kaybına uğramıştır.[17] 18. yüzyıla gelindiğinde dinle bağı zayıflayan İslam dünyasında, gelişmekte olan Batı'nın çekim etkisi ve müdahaleleri sonucu büyük değişimler olmuş ve bu değişimler farklı İslam bölgelerinde kendini çeşitli şekillerde göstermiştir.[18] 19 ve 20. yüzyıl, İslam dünyasının Batı karşısında askeri, siyasi, ekonomik alanlarda mağlup duruma düştüğü ve bu mağlubiyetlerin ağır bedellerini ödediği bir dönem olmuştur.[19] Müslümanlar İslam'ın ilk yıllarında olduğu gibi son asırlarda da kendi kendilerine yetebilecekleri düşüncesiyle Batıdaki gelişmelere ilgisiz kalmışlardır.[20] Bu süreçte Batı dünyası, ekonomik, siyasi, teknik, sanayi gibi alanlarda elde ettiği gücü

---

[16] Ebûl-Hasen Ali Nedvî, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, çev. Abdullah Tırabzon (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014), 221.
[17] Marshall G. S. Hodgson, *İsâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Birol Çetinkaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 3/431.
[18] Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 11-13.
[19] Mustafa Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 7.
[20] William Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016b), 27-35.

kullanarak kendi dışında kalan toplumlar, özellikle de Müslüman ülkeler üzerinde hegemonya kurmaya çalışmıştır.[21]

Batılılar, 20. yüzyılda kendi sistemlerini az gelişmiş ülkelere dayatmış ve bunu kendilerine bir görev olarak görmüşlerdir.[22] "Batı'nın ötekini medenileştirme girişimleri"[23] şeklinde ifade edilebilecek bu müdahaleler, siyasi ekonomik ve kültürel olmak üzere pek çok alanda icra edilmiştir. Bu durum, ekonomik gelişmişlik gücünü kullanarak dünyanın birçok yerinde yerel üretimlerin gerilemesine sebep olmuş, neticede 19. asrın ikinci yarısında Müslüman ülkelerin büyük bir çoğunluğu iktisadi olarak Batıya bağımlı hale getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin 1881 yılında Duyun-u Umumiyye İdaresi'nin hükmü altına girmiş olması, bu durumun en somut örneklerinden biridir.[24]

Batı, eğittiği kişiler ve diğer ülkelerde açtığı okullar vasıtasıyla yerel kültürler üzerindeki ağırlığını hissettirmiştir.[25] Geniş kapsamlı misyonerlik çalışmalarıyla yetim, fakir, kimsesizler gibi çeşitli nedenlerle bakıma muhtaç olan çocukları Hıristiyanlaştırmayı hedeflemiştir.[26] Batılılar hegemonya altına aldıkları ülkelerde kendi dillerinin kullanılmasını teşvik etmiş ve bazı ülkelerde dillerini devletin resmi dili yapmış, yayımladıkları dergi ve gazetelerle Batı lehine algı oluşturmuşlardır.[27] Günümüze kadar etkisinden kurtulmanın mümkün olmadığı sömürgecilik faaliyetleriyle sömürdükleri ülkeleri iktisadi, siyasi, kültürel, dini, sosyal pek çok yönden zayıflatarak kendilerine bağımlı kılmışlardır. Edward Said'in 1815-1915

[21] Lapidus, *İslam Dünyası*, 14.
[22] Lapidus, *İslam Dünyası*, 201.
[23] Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 35.
[24] Lapidus, *İslam Dünyası*, 75-86.
[25] Lapidus, *İslam Dünyası*, 16. Örneğin; Fransız okullarında eğitim gören ilk Tunus kuşağı, Fransız İhtilali fikirlerinin Tunus'u, Fransa gibi bir devlet yapacağı fikrini öne sürmüşlerdir. Başlangıcı I. Dünya Savaşı öncesine dayanan bu fikir, "Genç Tunuslu Hareketinin" oluşmasını sağlamıştır. (Faruk Türközü, *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 228. Bu hareketin Tunus'un modernleştirilmesinde Cemaleddin Efgâni (öl. 1897) ve Muhammed Abduh'un (öl. 1905) ıslah ve tecdit fikrinden etkilendiklerini de belirtmeliyiz. bk. Lapidus, *İslam Dünyası*, 172-173.
[26] bk. Türközü, *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri*, 45.
[27] Tunus özelinde bunun örnekleri için bk. Robert Brunschvıg, "Tunus", *İslâm Ansiklopedisi* ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 12-2/94.

yılları arasında Avrupalı ülkelerin sömürgelerinin %35'ten %85'e çıktığı[28] tespiti bu dönemdeki sömürgeciliğin vahametini açıkça ortaya koymaktadır.

Müslüman entelektüeller bu idbâri ikbâle çevirme umuduyla çeşitli arayışlara girmiştir. İslam dünyasının Batı'ya karşı tavrı onlardan gelen her şeye toptan karşı çıkma, derin hayranlıkla oradan gelen her şeyi tümden benimseme ve kısmen ret kısmen de kabul etme şeklinde genel hatlarıyla üç şekilde olmuştur.[29] Ancak Batı'nın ilim ve fenninden istifade edip onu İslam ahlakıyla mezcetme düşüncesi teoride kalmış, İslam ülkelerinin hızlı gerilemesi neticesinde Batı mahza iyi olarak algılanmıştır.[30] İslam dünyasında yeniden dirilme çabaları her ne kadar net çizgilerle birbirinden ayrılamazsa da ordu,[31] devlet yönetimi ve kültür olmak üzere üç ana merhalede kendini göstermiştir.[32] İbn Âşûr'un içinde bulunduğu 20. yüzyıl İslam dünyasına küçük devletçiklerin ortaya çıktığı, ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel çıkmazların hâkim olduğu bir manzara hakimdir.[33]

1.2. Mağrip Bölgesi

Mısır'dan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ve Güney Sahrâ, İslâm kaynaklarında Mağrib adıyla anılmaktadır. Günümüzde bu coğrafyada Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletleri bulunmaktadır. Mısır'ın batısında yer almasından dolayı bazı kaynaklarda Endülüs de Mağrib coğrafyasına dahil

---

[28] Edward W. Said, *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998), 8.
[29] Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 11.
[30] İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 18.
[31] İlk reform faaliyetlerinin askeri alanda olması, kaybedilen savaşların askeri teçhizatlarsa ilgili olduğu düşüncesinden ileri gelmektedir. (İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Hil Yayınları, ts.), 97.)
[32] İsmail Kara, "İslâm ve Pozitivizm", *Bilgi, Bilim ve İslâm I-II*, ed. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 175.
[33] Belkâsım Gâlî, *Şeyhü'l-câmi' el-a'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 17; Muhâmmed Habib İbnü'l-Hoca, *Şeyhülislâm el-imami'l-ekber Muhâmmed et-Tâhir b. Âşûr ve kitabuhu makasıdü'ş-şeriâti'l-İslamiyye* (Katar: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2004), 1/49; İslam dünyasında cereyan eden somut problemler için bk. Joseph Burlot, "Çağdaş İslam Dünyasının Önemli Sorunları", çev. Mehmet Çakır, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII (1992).

edilmektedir.[34] Bölgede 75 milyon civarında olan nüfus; Araplar, Berberîler (Emâzîğ) ve az sayıda zenci asıllılardan meydana gelmektedir.[35]

Mağrib bölgesi Hz. Ömer zamanında 643 yılında Amr b. Âs (öl. 43/664) kumandasında fethedilmiştir. İslâm hâkimiyeti döneminde bölge büyük savaşlar neticesinde sık sık el değiştirmiş, bu sebeple bölgede irili ufaklı çok sayıda emirlik ve devlet kurulmuştur. Bunun neticesinde Mağrib, farklı güç odaklarının otoritesi altında siyasi ve ekonomik istikrardan mahrum bir bölge olmuştur. Bölge içi çatışmalara ilaveten Fransızlar, İspanyollar, Portekizliler tarafından birçok defa denizden gelen saldırılara maruz kalmış, önemli limanları bu ülkeler tarafından işgal edilmiştir. Sözgelimi Hafsîler döneminde 1228'de Fransız donanması Tunus'a saldırmış, salgın hastalıklar sebebiyle çok sayıda asker kaybetmesi sonucunda fidye almak şartıyla Tunus'u işgalden vazgeçmiştir.[36] Buradan hareketle bölgenin erken vakitlerde Yahudi ve Hıristiyan kültürüyle temas kurduğu söylenebilir.[37]

Osmanlı devleti Akdeniz'de bir güç olarak ortaya çıktığında İspanyol ve Portekizliler, Trablusgarp'tan Atlas Okyanusu'na kadar bölgenin bütün limanlarını ele geçirmişlerdi. Fransa 1830 yılında Cezayir şehrini istilâ ederek burayı kendi mülkü ilân etti. Tunus 1881'de himaye adı altında işgal edildi. Bunun yanı sıra Fransa 1908 yılına kadar Fas'ı ve Moritanya'yı da ele geçirdi. İtalyanların 1911'de başlayan Libya'yı işgal süreci ancak 1930'lu yıllarda tamamlanabildi. Cezayir ve Tunus'u istilâ eden Fransa daha sonra Fas'ı himayesine aldığını ilân etti. Böylece 1912 yılı Mart ayında bütün Mağrib ülkeleri resmen işgal edilmiş oldu.[38]

---

[34] İslam coğrafyacıları, Mağrib bölgesinin sınırları konusunda fikir birliği içinde değiller. Farklı görüşler için bk. Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 10-11.

[35] İbrahim Harekât, "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/314; Türközü, *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri*, 10.

[36] Harekât, "Mağrib", 27/315-316.

[37] "Cezayir ve Tunus, Osmanlı idaresinde, kıyı şehirlerinde Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı birçok Avrupa denizcilik olayına sahne olmuştur. Özellikle uzun yıllar devam eden deniz savaşları yoluyla, Yahudi ve Hıristiyan denizcilerini tanıyan Kuzey Afrika Halkı ile Avrupalılar arasında karşılıklı etkileşim olayı gerçekleşti." Sabri Hizmetli, "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezayir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1992), 12.

[38] Harekât, "Mağrib", 27/316-317. Burada dikkat çeken husus Mağrib bölgesinde Fransız sömürgeciliğinin diğer Avrupa ülkelerinden daha fazla olduğudur. Sömürgeci devletler arasında

Uzun yıllar sömürge/işgal altında kalan Mağrib ülkeleri 20. yüzyılın ortalarından sonra bağımsızlıklarını kazanabilmişlerdir. İtalyan sömürgesi olan Libya, 1951'de, Moritanya ise 1960'ta bağımsızlığını elde etti. Cezayir 1954'te, Fas ve Tunus ise, 1956'da Fransa'nın sömürgesinden kurtularak bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir.[39] Bağımsızlıklarını kazanmalarının üstünden henüz bir asır bile geçmemiş olan bu ülkelerin ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel gücünden bahsetmek haliyle mümkün değildir.

Sömürgeciliğin etkisiyle o dönemlerde yaşayan Mağrib halkları homojen ve bütünlük arz eden bir durumda değillerdi. Buralarda çok dağınık kabile yaşamı, göçebe ve aşiret temelli yapılanmalar, mezhep temelinde gruplaşmalar, çok karakterli ve heterojen bir yapı hüküm sürmekteydi.[40]

Batı'nın Doğu ülkelerini işgalinin doğrudan ve dolaylı birçok nedeni bulunmaktadır. Ekonomik, stratejik ve psikolojik olanlar gibi kültürel yayılma politikası da işgalin ana nedenleri arasında yer almaktadır.[41] Bu gayelerle Avrupa ülkeleri Mağrip coğrafyasını işgal ederken Hıristiyanlığı da yaymaya çalışmışlardır. Somut bir örnek vermek gerekirse Fransızlar, Moritanya'yı işgal ettikten sonra ülkenin her tarafına yaydıkları misyonerler vasıtasıyla geniş çaplı bir Hıristiyanlaştırma çalışması başlatmışlardır.[42] Aynı şekilde Cezayir ve Tunus'u istilâ eden Fransa bu iki ülkenin İslam medeniyetiyle bağlarını koparmaya çalışmıştır.[43] Mağrib bölgesinin İslam medeniyetiyle bağlarının koparılması projesinin bir ayağı olarak bölgedeki birçok ülkede Fransızcanın devletin resmi dili kabul edilmesi[44] de dikkat çekmektedir.

Afrika'ya göz diken ilk devlet olmuştur. Bu durum, coğrafi yakınlığın, askeri gücün etkisi kadar Fransa'nın sömürgecilik hareketlerini partneri olan İngiltere gibi bilimsel metotlarla, tatlı sert ve diğer karma yöntemlerle uygulamasıyla yakından ilgilidir. Mağrib halkı nezdinde de Fransa ekonomik, kültürel çekim gücüne sahip olmasıyla diğer Avrupalı ülkelere göre kötünün iyisi kabul edilmekte; Fransız sömürgeciliği, bölgede hala post modern görünümde varlığını sürdürmekte, yapılan askeri ve ticari birçok antlaşmada taraf olmaktadır. (bk. Türközü, *Milli Mücadele'de Mağrip'in Yeri,* 246.)

[39] Harekât, "Mağrib", 27/317.

[40] Türközü, *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri,* 4.

[41] Türközü, *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri,* 8.

[42] Türközü, *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri,* 45.

[43] Harekât, "Mağrib", 27/317.

[44] Türközü, *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri,* 7.

Bağımsızlığın ardından Mağrib ülkeleri tek partili sistemle uzun bir süre idare edilmiş, çoğulcu sisteme geçme denemeleri başarısızlıkla sonuçlanmış, birçok askeri darbeye maruz kalmışlardır. Bu ülkelerin bugüne kadar siyasi, iktisadi ve ictimai birlik çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ancak ekonomik olarak gelir düzeyi nispeten artan Libya, gelişmiş devletler arasında sayılmaktadır. Cezayir, Libya ve Tunus'ta petrol, fosfat ve başka yer altı kaynakları, deniz ürünleri ve turizm gelirleri sayesinde ekonomik gelişme göstermiştir.[45]

Gerek sömürgeleştirme dönemlerinde bölge halkının Hıristiyanlaştırılma faaliyetleri gerekse de Engizisyon Mahkemeleri'nden kaçarak Cezayir'e yerleşen Yahudi nüfusunun 150.000'e ulaşması[46] neticesinde bölgede Hıristiyan ve Yahudi dinlerinin bilindiği söylenebilir. Bu ülkeler genel itibariyle Avrupa ülkelerinin sürekli gözüne kestirdiği ve saldırılarına maruz kaldığı bir bölge olmuştur. Mağrib coğrafyası dini hayat yönüyle Batı kültürünün tesiriyle güçsüzleşmiş, zayıf da olsa tasavvufi ekolün oluşturduğu tarikatların etkisi varlığını sürdürmüştür. Batı kültürüne karşı mukavemet ise fes giyme ve peçe takma gibi sathi alametler seviyesinde kalmıştır. Tunus ve Cezayir'de Fransız ve öteki Müslüman olmayan ülkelerin vatandaşlığına geçme ve bu vatandaşlığa geçtikten sonra vefat eden kişilerin Müslüman kabristanında gömülmesinin, aynı şekilde Ehl-i kitap'la evlenen Müslüman hanımların durumu gibi meselelerin cevaz tartışmaları,[47] Mağrib coğrafyasının çoğunlukla Yahudi ve Hıristiyan olan Avrupa kültürüyle olan sıcak temasını gözler önüne sermektedir.

1.3. Tunus

Yüz ölçümü bakımından Mağrip ülkelerinin en küçük ülkesi olan Tunus, coğrafi konumu[48] dolayısıyla Doğu ile Batı'nın kavşak noktası ve Kuzey Afrika'nın Batı'ya açılan kapısı olmuştur. Bu konumu itibariyle de medeniyetlerin, felsefe ve

---

[45] Harekât, "Mağrib", 27/317.
[46] Türközü, *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri*.
[47] Geniş bilgi için bk. Jacques Berque, "Mağrib Müslümanlarının Bazı Sorunları", çev. Ünver Günay, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 181-199.
[48] Stratejik olarak ne denli önemli olduğunu ifade etmek için Tunus'un en yakın Avrupa sahilleri ile irtibat sağlayacak bir şekilde denize yakın bir konumda olması bilinmelidir. bk. Brunschvıg, "Tunus", 12-2/60.; Borisoviç Lutskiy, *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi -16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla-*, çev. Turan Keskin (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 170. Tarihî süreçte, çok rağbet edilen bir yer olmasında bu özelliğinin önemli bir etkisi bulunmaktadır.

düşüncenin buluşma noktası olmuştur.[49] Tunus'un İslam öncesi dönemini, Müslümanlar tarafından fethedilmesini ve Osmanlı topraklarına katılıp onun bir eyaleti olarak yönetilmesini ilgili çalışmalara havale ederek, konumuzla ilgili dönemleri üzerinde durmaya çalışacağız. İbn Âşûr'un yaşadığı dönem itibariyle Tunus tarihini kabaca iki döneme ayırabiliriz. Zira İbn Âşûr, Tunus tarihinin bu iki önemli dönemine şahitlik etmiş ve bu iki dönemde de kritik faal roller üstlenmiştir. İlk dönem 1881-1956 yılları arasında Fransızların Tunus'u sömürü süreciyken ikinci dönem 1956'dan başlayıp İbn Âşûr'un vefat tarihi olan 1973 yıllarına kadar olan Tunus'un siyasi bağımsızlığını yaşadığı dönemdir.[50] Fransızlar Tunus'u işgal ettiklerinde İbn Âşûr henüz iki yaşındaydı. O, daha sonra işgalin etkilerine şahit olurken, Tunus'un bağımsızlık hareketine de şahit olmuştur. Bu hassas süreçlerin hepsine tanıklık eden müellif, aristokrat olan ailesinin yönetim kademelerinde yer alması, ilmi ve entelektüel şahsiyeti gibi etkenlerden ötürü, çok kritik noktalarda aktif görevler üstlenmiştir.

Bu dönemde İslam dünyası ve Mağrib ülkelerinde yaşanan buhranlar üç aşağı beş yukarı Tunus'ta da gerçekleşmekteydi. Fransızlar, Tunus'tan önce 1830'da Cezayir'i işgal etmişlerdi. Cezayir'in işgalinden sonra Tunus'u ekonomik ve siyasi açıdan tesir altına almaya çalışan Fransa, 1881'de sınır problemini bahane ederek Tunus'u işgal etmiştir.[51] İşgalin ardından Fransızlar tedrici olarak ülkedeki önemli mevkilerin kontrolünü ele aldılar. 1884 tarihi itibariyle finans, posta, eğitim, kamu işleri, ziraat ve bütün kamu kurumlarının tamamı Fransızlar tarafından yönetilmeye başlandı. Fransızlar işlenebilen toprakların yaklaşık beşte birine el koydular. Tunus'ta yaşayan Avrupalılar için de hukuk sistemiyle işleyen ayrı mahkemeler kurdular. Fakat Tunusluları ilgilendiren şer'î mahkemelere müdahale etmemişlerdi. Fransızlar Tunus'un eğitim sistemlerine de müdahale etmişlerdi. Misyoner teşkilatların açtığı okullarla Fransız eğitim sistemi teşvik edilip yaygınlaştırılmıştı. Fransız eğitim sistemini daha yakından görmeleri için 1885 ile 1912 yılları arasında yaklaşık üç bin kadar Tunuslu öğrenci Paris'teki okullara gönderilmişti. Ülke içindeki okulların

[49] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 22.
[50] b. Ca'fer Nurnâcihân, "Murtekezet fî menhec eş-şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr fî tefsir et-tahrîr ve't-tenvîr", *Maâlim el-Kur'ân ve's-Sunne* 6/2010), 87.
[51] Lapidus, *İslam Dünyası*, 172; Brunschvıg, "Tunus", 12-2/68; Ahmet Kavas, "Tunus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/391.

modernizasyonu ve Fransa'ya gönderilen öğrenciler "Genç Tunuslular" denilen bir hareketi oluşturmuşlardı. Bu yeni ve elit diyebileceğimiz kesim, toplumun modernleştirilmesi, hukukun canlandırılması gibi amaçlar güderek, Fransız ihtilalinin de etkisiyle olacaktır ki Tunus'u Fransa'ya benzetmeye çalışmışlardı.[52] Yine eğitim konusunda medreseleri ve Zeytûne'yi[53] de reformize etmeye çabalamışlardır. Fakat aşırı tepkilerden dolayı bunda başarılı olamamışlardır.[54] Halk ağır dış borç ve vergilerle boğuşurken, toplumsal ve kültürel yapı da Batı tarzına uygun çok boyutlu değiştirilmeye çalışılıyordu. Tüm bunlar neticesinde haliyle ülke ekonomik, siyasal, toplumsal, kültürel ve daha birçok yönden buhranlara girmiştir.[55]

Tunus'un demografik yapısı da konumuz açısından önem arz etmektedir. Fransız işgalinden çok daha önce de ülkede Müslümanlarla birlikte yaşayan çok sayıda Yahudi ve Hıristiyan mevcuttu. Osmanlı döneminde Endülüs'ten 16. yüzyıl boyunca sürüp 17. yüzyılda yoğunluk kazanan göç hareketleri içerisinde Müslümanlarla beraber çok sayıda Yahudi de bulunmaktaydı. 1857'de Tanzimat Fermanına benzer "Ahdü'l-Eman" denilen düzenlemede Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan bütün Tunusluların yasalar önünde eşit olduğu ifadesi bu görüşü desteklemektedir.[56] Fransız işgalinin başladığı dönemde Avrupa'dan gelenlerle Tunus şehrinin nüfusu ikiye

---

[52] Türközü, *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri*, 228.

[53] Gerek Tunus'un dini-siyasi tarihindeki önemi gerek Âşûr'un öğrenciliği, öğretim görevliliği ve şeyhliğini/rektörlüğünü yapması, gerekse de ıslahat ve reform tartışmalarının odağı olması hasebiyle sıkça gündeme gelecek olan Zeytûne Camii/Üniversitesi, ilk defa Emevî valilerinden Hassân b. Nu'mân zamanında 80'de (699) inşa edilmiştir. Adı inşa edildiği yerde bulunan zeytin ağaçlarından veya Nûr sûresinin 35. âyetinde Allah'ın nurunun temsili için verilen örnekte geçen zeytûne kelimesinden geldiği ileri sürülmüştür. Kuzey Afrika'nın en önemli ilim merkezlerinden biri olan Zeytûne camii, 19. yüzyılda bir üniversite statüsü kazanarak İslâm dünyasının en önemli öğretim kurumları arasına girmiştir. Orada yürütülmekte olan eğitim-öğretim faaliyeti, 1956'da Tunus'un bağımsızlığını kazanmasının ardından kurulan Zeytûne Üniversitesi'ne (el-Câmiatü'z-Zeytûniyye) nakledilmiştir. bk. Kadir Pektaş-İsmail Yiğit, "Zeytûne Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/380-383. Kuzey Afrika'nın el-Ezheri olan Zeytûne Üniversitesi İbn Haldun gibi ulemanın yetiştiği köklü bir eğitim kurumudur. Bağımsızlıktan sonraki Tunus'ta da İslami öğretimin temel kurumu olmuştur. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)*, çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 19.

[54] Lapidus, *İslam Dünyası*, 172-173; Kavas, "Tunus", 41/391-392.

[55] Tunusun içinde bulunduğu kaotik ortamların geniş tasvirleri için bk. Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*; Lutskiy, *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi*, 170-175. Tüm bunlara rağmen İslam Ansiklopedisinde "Tunus" maddesini kaleme alan Brunschıg, işgali himaye olarak ifade ederek, "tenkitlere rağmen yarım asırdan fazla devam eden Fransız idaresi Tunus'ta eski müesseselere bazı yenilikler getirmekle yetinmiştir." ifadelerini kullanarak işgalden sitayişle söz etmektedir. bk. Brunschvıg, "Tunus", 12-2/78.

[56] Kavas, "Tunus", 41/403.

katlandı. Ülkede İtalyan, Maltalı, İspanyol ve Yunan milletlerinden Avrupalılar yaşıyordu. 1931'de Tunus nüfusunun 251.000'ini Avrupalılar teşkil ediyordu.[57] Sömürge döneminde Katolikler için Saint Vincent de Paul, Sainte Jeanne d'Arc, Protestanlar için Saint Georges kiliselerinin inşa edilmesi, Ortodokslar için de bir kilisenin yapıldığı şehirde Yahudilerin yedi havrasının bulunması [58] işgal döneminden sonra Tunus'taki Ehl-i kitap nüfusa işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Görüldüğü gibi İbn Âşûr'un yaşadığı dönemde ve öncesinde Tunus'ta farklı dinlerden ve ırklardan azımsanmayacak oranda gayrimüslim nüfus yaşıyordu.

Batı kültürünün yoğun bir şekilde kendini hissettirdiği bu dönemlerde Tunus'ta kullanılan dillere de değinmek yerinde olacaktır. Tunus'un resmî dili Arapça ve Fransızcadır. Resmî yazışmalarda her ikisi de kullanılmaktadır. Tunuslular çok sayıda Fransızca kelimenin girdiği Arapçanın "Darice" denilen lehçesini konuşmaktadırlar. Özellikle teknik kelimelerin tamamına yakını Fransızcadır. [59] İlk öğretimde Arapça kullanılırken ortaokul ve lisede Matematik, Fizik, Kimya ve Biyoloji gibi teknik dersleri Arapça okutacak öğretmenlerin yetişmemiş olmasından dolayı Fransızca yapılmaya devam edilmektedir.[60] Her ne kadar Fransızcayı bilmek onlara Batıdaki birçok yenilikten haberdar olma avantajını sağlıyor olsa da[61] ülkenin yaklaşık yarım yüzyıl öncesine kadar müstemleke konumunda olması, millî dillerini yeterince bilmemelerine neden olmuştur.[62] 1971'de ilkokulda, 1976'da ortaokulda, 1977'de lisede Arapçanın Fransızcanın yerine eğitim dili kabul edildiği bilgisi[63] olayın vehametini göstermeye yetecektir. Yani İbn Âşûr vefat etmeden sadece iki yıl öncesine kadar sadece ilkokulda eğitim dili Arapçaya çevrilmişti.

---

[57] Demografik yapının etnik unsurlara göre verilmiş ayrıntılı sayısal verileri için bk. Brunschvıg, "Tunus", 12-2/90; Kavas, "Tunus", 41/403; Füsün Baykal Soykan, "Tunus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/384.
[58] Kavas, "Tunus", 41/403.
[59] Mehmet Zeki Aydın, "Sosyo Kültürel Hayat ve Eğitim Açısından Bugünkü Tunus", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1996), 146.
[60] Aydın, "Bugünkü Tunus", 146.
[61] Mehmet Şirin Çıkar, "Tunus Nahiv Ekolü ve Tunus'ta Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Yüksek Lisans/Doktora Tezleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2000), 141.
[62] Hizmetli, "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus", 8. Bu durum İbn Âşûr'un gerek eserlerinde gerekse de eğitimi ıslah faaliyetlerinde Arapçacılıkla eleştirilmesine varacak kadar Arapça üzerinde durmasının nedenlerinden olsa gerektir.
[63] Kavas, "Tunus", 41/393.

1938'de başlayan Fransız karşıtı gösteriler, artan şiddet olayları ve Birleşmiş Milletlerin diplomatik baskısı neticesinde Fransa 1955'te Tunus'a özerklik vermek zorunda kaldı. 1956'da ise kanlı bir mücadeleye girişmeden tam bağımsızlıklarını ilan ettiler. Bağımsızlıktan sonraki süreçte de ülke sürekli kargaşalara maruz kalmıştır.[64]

İslam dünyası, Mağrib bölgesi ve Tunus hakkında buraya kadar ifade edilenleri konumuz açısından genel bir değerlendirmeye tabi tutacak olursak; Tâhir b. Âşûr'un tefsirinde İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerine yaklaşım tarzında zaman ve mekân faktörlerinin doğrudan ilişkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Genelde Mağrib bölgesi, özelde ise Tunus başta işgal olmak üzere bazı sebeplerden ötürü Batılılarla karşılaşmış, onlarla doğrudan veya dolaylı bir mücadele içerisine girmiştir. Gerek bu kaotik şartlar ve sorunlara çözüm üretme arayışı, gerekse de yaşadığı bölgede çok sayıda Ehl-i kitap nüfusunun ve kültürünün varlığı İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'e olan ilgisine büyük oranda etki etmiş olmalıdır. Nitekim buna benzer bir durum olarak İsrâiliyat konusunda Endülüs tefsir geleneğinde hassasiyetin nasıl geliştiğini sorgulayan Kaya, bunun Yahudi ve Hıristiyanlarla kozmopolit bir ortamda yaşayıp onlarla ardı arkası kesilmeyen çekişmeler yönüyle siyasi etkenlere bağlanabileceğini ifade etmektedir.[65] Genel bir tespit olarak bilinmelidir ki her eser kendi döneminin düşünce ve olaylarının az veya çok etkisi altındadır.

2. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN HAYATI ve İLMİ KİŞİLİĞİ

İbn Âşûr, çok sayıda esere sahip olmasına rağmen bildiğimiz kadarıyla otobiyografisini yazmamış, çağdaş tarihçiler de onun hayatını kaleme almamışlardır.[66] Onunla ilgili yapılan çalışmalarda[67] Onun hayatına dair yazılanlar tekrardan öteye

---

[64] Lapidus, *İslam Dünyası*, 172-174; Aydın, "Bugünkü Tunus", 144.
[65] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 221.
[66] bk. Sakar, *Menhec İbn Âşûr fi't-tefsîr*, 9.
[67] İbn Âşûr'un hayatı ve ilmi kişiliğine dair ayrıntı için bk. Muhammed Mahfuz, *Terâcimü'l-Müellifi't-Tûnûsiyyin* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1984); Muhâmmed Habib İbnü'l-Hoca, *Safahât min târihi Tunus,* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986); Belkâsım Gâlî, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: Hayâtuhu ve Âsâruhu* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996); Havvas Berri, *el-Mekayisü'l-Belagiyye fî Tefsiri't-Tahrir ve't-Tenvir li-Muhâmmed Tâhir İbn Âşûr* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasât, 2002); Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn Esâsiyâtuhu ve İtticâhâtuhu ve Menâhicuhu Fî Asri'l-Hadîs* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1437-2016); Faruk Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve Et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Muhâmmed Habib İbnü'l-Hoca, *Şeyhülislâm el-İmami'l-Ekber Muhâmmed et-Tâhir İbn Âşûr ve*

geçmemiştir. Biz de bu çalışmanın hedefine uygun olarak İbn Âşûr'un hayatının ana kesitlerini özetleyecek, fakat yer yer ayrıntıya girme durumunda kaldığımız hususlarda mevzunun konumuzla ilişkisine işaret edeceğiz. Ayrıca çeşitli vesilelerle müellifle ilgili gündeme gelen eleştirilere de değineceğiz. İbn Âşûr'un hayatında şu hususların altı çizilebilir:

1. Endülüs Kökenli: Tam künyesiyle Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1296-1394/1879-1973), her ne kadar Tunus'ta doğmuş olsa da Âşûr ailesinin aslen Endülüslü olduğu İspanyolların uyguladığı Hıristiyanlaştırma ve soykırım sebebiyle Tunus'a geldikleri bilinmektedir.[68]

2. Nüfuzlu Bir Aileye Mensup: İbn Âşûr, maddi refaha sahip, aristokrat, bürokrat ve geniş nüfuzlu bir aileye mensuptur. O, Tunus şehrinin dışında Akdeniz'e kıyısı olan ve içerisinde köşkler bulunan ailesine ait bir çiftlikte dünyaya geldi. 19. asrın önde gelen âlimlerinden olan baba tarafından dedesi Tâhir b. Âşûr el-Evvel (öl. 1876) üst düzey siyasi ve bürokratik görevlerde bulunmuştur.[69] Anne tarafından dedesi, Muhammed el-Azîz Bû Attûr (1825-1907) da hem âlim[70] hem de Tunus başbakanlığı da yapmış bir devlet adamıydı. Fransa'nın Tunus'a girdiği yıllarda başbakanlık görevindeydi. Babası ise ilimle uğraşmaktan çok Vakıflar Genel Müdürlüğü gibi idari görevlerde bulunmuştur.[71] İbn Âşûr'un aileden gelen bu güçlü

Kitabuhu Makasıdü'ş-Şeriâti'l-İslamiyye (Katar: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2004); Annaoraz Nurmuhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usulündeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005); Mehmet Zülfi Cennet, *Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı* Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Beşîr M. Nâfi', "Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası", çev. Hayati Sakallıoğlu, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2012); Yakup Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

[68] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 35; İbnü'l-Hoca, *İbn Âşûr ve makasıdü'ş-şeriâti'l-İslamiyye*, 1/153; İsmail Hasenî, *Nazariyyatü'l-makâsıd inde'l-imâm Muhâmmed et- Tâhir b. Aşur* (U.S.A: el-Ma'hedü'l-Alemiyyi li Fikri'l-İslamî, 2005), 80. Kuzey Afrika/Mağrib Endülüs medeniyetinden gelen bir miras üzerine kurulmuş, Endülüs ilim geleneği bu bölgenin ilmi müktesebatını etkilemiştir. İbn Âşûr da bu geleneğin bir takipçisi olarak nitelendirilebilir. bk. Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 325.

[69] Müellifimiz İbn Âşûr, dedesinin ismini almıştır. Dede İbn Âşûr'un da birçok kitabı bulunduğundan bazı çalışmalarda dede ve toruna ait eserler karıştırılmıştır. Bu karışıklığa meydan vermemek için dedeye Tâhir b. Âşûr el-Evvel, toruna Tâhir b. Âşûr es-Sani denilir.

[70] Öyle ki İbn Âşûr, tefsiri sırasında yer yer dedesinden yardım aldığını ifade ediyor. bk. Berri Havvas, *el-Mekayisü'l-belagiyye fî tefsiri't-tahrir ve't-tenvir li-Muhâmmed Tâhir b. Âşûr* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasât, 2002), 20.

[71] Muhammed Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifi't-Tûnûsiyyin* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1984), 3/304; Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 35-40; Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/333; Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 62-71;

arkaplanı, kariyer basamaklarındaki hızlı tırmanışıyla ilişkilendirilmiş, görüş ve tercihlerinde aristokrat ve bürokrat ortamın etkili olduğu iddia edilmiştir.[72]

3. Zeki ve Başarılı Bir Öğrenci: Tâhir b. Âşûr, Tunus'un geleneksel temel eğitimini "Küttâp" denilen okulda aldı. Bu eğitiminde henüz altı yaşındayken hafızlığını tamamladı. Daha sonra Zeytûne üniversitesinin eğitiminde öğrenciler için hazırlanan İslamî ilimlerin metinlerini ezberledi. 1892'de dedesi Bû Attûr'un büyük ilgi ve desteğiyle, orta ve yüksek öğretim kurumu olan Zeytûne Camiine girdi. Zeytûne'de dönemin en seçkin ulemasından dersler aldı. Zekası ve üstün kabiliyetlerinden ötürü ona özel bir program uygulandı. Biri hariç ders aldığı hocalarından tümü Mâlikî âlimiydi. Küttâp denen ilk eğitiminde temel seviyede Fransızca öğrenmişti. Zeytûne'de okurken özel hocalardan dersler alarak Zeytûne öğrencilerinin adeti hilafına Fransızcayı ileri seviyede öğrendi. Yedi yıllık eğitimden sonra 1899'da Zeytûne'den mezun oldu.[73] Kısaca ifade edecek olursak, zeki ve başarılı olan İbn Âşûr, çok iyi bir eğitimden geçmiştir.

4. Farklı ve Kritik Görevler İcra Etmiş: İbn Âşûr'un çok sayıda ve farklı kademelerde görevler icra ettiği görülmektedir. Bu görevler genel olarak eğitim öğretim faaliyetleri, idari vazifeler ve adli/şerʿî görevler olmak üzere üç kısımda mütalaa edilebilir.

a) *Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri:* İbn Âşûr, mezun olduğu üniversitede farklı konumlarda öğretim görevliliği yapmıştır. 1903'te 2. dereceden öğretim görevliliğine başlamıştır ki bu onun ilk resmi göreviydi. 1905 yılında "*Beyu'l-Hıyar*" isimli tezini

Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın*, 22. Daha sonrasında Zeynelabidin (1965) isimli oğlu siyasetçi olacaktır. Ayrıca kendisinden üç yıl önce vefat edecek olan oğlu Fadıl b. Âşûr da (1970) tanınmış âlimlerden olacaktır. bk. İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)*, 15.

[72] bk. Beşîr M. Nâfiʿ, "Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası", çev. Hayati Sakallıoğlu, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2012), 257-274.

[73] Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifi't-Tûnûsiyyin*, 3/304; Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 38-39; Coşkun, "İbn Âşûr", 19/333; İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)*, 13-14.müellifin hayatının anlatıldığı bölüm.

verince 1. dereceden hocalık unvanına yükselmiştir. Ayrıca Sâdıkıyye Medresesi'nde 1905'ten 1932 yılına kadar aralıklarla on altı yıl kadar müderrislik yapmıştır.[74]

b) İdari Görevler: İbn Âşûr, ilmi kişiliğiyle eğitim ve akademik görevlerinin yanı sıra birçok idari noktada da görevler üstlenmiştir. Zeytûne Üniversitesinin rektörlüğüne ilk olarak 1932'de ataması yapılmıştır. Üniversitede yaptığı yeniliklere karşı gelen muhafazakar âlimlerin direnişi neticesinde bir yıl sonra bu görevinden alınmışsa da 1945'te tekrar aynı göreve getirilmiştir. 1952'ye kadar rektörlük görevini yürütmüştür. Ülke çapındaki siyasi olayların üniversitede de kargaşalara yol açması sürecinde de reform faaliyetlerine devam etmesi gerekçesiyle ikinci defa rektörlük görevine son verilmiştir. 1956'da Tunus bağımsızlığına kavuşunca üçüncü defa ilk devlet başkanı Habib Burgiba (öl. 2000) tarafından rektörlük görevine iadesi yapılan İbn Âşûr, bu görevi reformlar konusundaki kararlılığıyla 1960 yılına kadar sürdürmüşür.[75] 1907-1908-1910-1924-1933 yıllarında kurulan ilmî teftiş ve eğitim teftiş gibi kritik komisyonlarda üyelik yapmış, reformcu fikirleriyle yeni düzenlemelerin yolunu açmıştır. Bu komisyonlar eğitimin her kademesinde reform yapmakla görevli resmi kurumlardı. Ayrıca müellif, 1950'de Kahire Dil Akademisi'ne, 1955'te de Şam İlimler Akademisi'ne üye olarak seçilmiştir.[76]

c) Adli/Şer'î Görevler: İbn Âşûr, 1913'ten itibaren on yıl süreyle Şer'i Kurul Meclisinde Mâlikî kadılığı, bir yıl sonra Mâlikî müftüsü ve baş müftü vekili, üç yıl sonra da baş müftülük görevlerini icra etmiştir. 1932 yılında Tunus'un ilk Mâlikî Şeyhu'l-İslam'ı oldu. Böylece Osmanlıların Tunus'u fethinden itibaren Şeyhu'l-İslam'lık makamına Hanefi baş müftü tayin etme geleneği son bulmuştur.[77] Müellif, yoğun görevlerin yanı sıra, ilim ve mücadeleyle geçen bir hayattan sonra 94 yaşında hicri 13 Recep 1393, miladi 12 Mart 1973'te Tunus/Mersa'da bir pazar günü vefat etmiştir.[78]

---

[74] İbnü'l-Hoca, *İbn Âşûr ve makasıdü'ş-şeriâti'l-İslamiyye*, 1/165; Coşkun, "İbn Âşûr", 19/333.
[75] İbnü'l-Hoca, *İbn Âşûr ve makasıdü'ş-şeriâti'l-İslamiyye*, 1/168; Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifi't-Tûnûsiyyin*, 3/305; Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın*, 33.
[76] İbnü'l-Hoca, *İbn Âşûr ve makasıdü'ş-şeriâti'l-İslamiyye*, 1/166-168; Coşkun, "İbn Âşûr", 19/333.
[77] Coşkun, "İbn Âşûr", 19/333; Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsir ve'l-mufessirûn esâsiyâtuhu ve itticâhâtuhu ve menâhicuhu fî asri'l-hadîs* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1437-2016), 3/301.
[78] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 68.

***5. Çok Yönlü Bir Âlim*:** Tâhir b. Âşûr, başta tefsirci olmak üzere, Arap dili ve edebiyatçısı, İslam hukuk makasıtçısı, hadisçi, tarihçi, ıslahatçı ve eğitimci kimliğiyle yarım yüzyıldan uzun bir süre Tunus ve İslam dünyasında seçkin ve saygın bir âlim olarak şöhret bulmuştur. Çok geniş bir ilmi yelpazeye sahip olan müellif, İslami ilimlerin farklı sahalarında kırkı aşkın kitap, inceleme ve makaleleriyle hemen hemen her sahada ilmi ehliyetini ispatlamıştır. Entelektüel kimliği ve ilmi derinliğiyle dikkatleri üzerine çeken İbn Âşûr, verdiği eserler ve yüklendiği vazifelerle döneminin belki de en önde gelen âlimidir. O sadece iyi bir akademisyen değil aynı zamanda teorisini ortaya koyduğu eğitim ıslahatını sahada uygulayan bir aksiyonerdir.

6. Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Vukufiyet Sahibi: İslami ilimler yanında İbn Âşûr'un Arap dili ve belagatindeki yetkinliği üzerinde durmakta fayda bulunmaktadır. Onun eserlerinde ve özellikle de tefsirinde Arap dili ve belagati üzerinde büyük bir hassasiyetle durduğu müşahede edilir. Tefsirinin girişinde tefsiri yazma maksatlarından birinin de Arap dili ve edebiyatının aktif bir şekilde ortaya konulması olduğunu ifade eder.[79] Çağdaş tefsirlerin aksine o, bu noktada klasik tefsir yönteminde olduğu üzere dilsel tahlillere büyük oranda yer vermiştir. Öyle ki *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* sadece bir tefsir değil, aynı zamanda yoğun dilsel tahliller nedeniyle adeta bir lügat kitabıdır.[80] Arap dili ve edebiyatıyla ilgili çok sayıdaki telifatı onun bu konuya verdiği ehemmiyetin göstergesidir.[81] Onun bu hassasiyeti İslam medeniyetinin dilin güçlü olması oranında güçlü olacağına inanması[82] şeklinde okunabildiği gibi, Fransızcanın Tunus'taki varlığına bir tepki olarak da okunabilir.[83]

İbn Âşûr'un Arapçaya olan bu hassasiyet ve vukufiyetinin konumuz açısından ehemmiyeti şudur: İbn Atıyye (öl. 541/1147) ile İsrâilî rivayetlere yönelik eleştirel bir tutum gelişmiştir. Bunun bir sebebi de dil ve belagat disiplinlerindeki gelişmedir. Bu

---

[79] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 1/5.
[80] Nurnâcihân, "Murtekezet fî menhec Tâhir b. Âşûr ", 94. Nâfi'nin dediği gibi 20. yüzyılda kaleme alınan hiçbir tefsir dilsel yönden *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* kadar yoğunluk taşımaz. Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 275. İbn Âşûr, Zemahşerî, Abdülkâhir el-Cürcânî gibi dil otoritelerini tashih edecek derecede bir filologdur. Havvas, *el-Mekayisü'l-belagiyye*, 24.
[81] Bu eserler için bk. Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 92-94.
[82] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb* (Tunus: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 183-187.
[83] Zira uzun yıllar Fransız müstemlekesi olan Tunus'ta Arapça dilinin büyük oranda etkisini kaybettiği bilinmektedir. bk. Hizmetli, "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus", 8.

dönemde kıssalarla ilgili rivayetlere dayanılarak yapılan tefsir tarzı zayıflamış, onun yerine Arap diline dair ilimlere müracaat edilerek yapılan tefsir yöntemi gelişmiş, bir nevi alternatif bir tefsir yöntemi kendini hissettirir olmuştur.[84] Müellif de İsrâilî rivayetlere dayanmak yerine zaman zaman dilsel tahlillerle kıssaları tefsir etmeye çalışmıştır.[85] İbn Âşûr'un dil ve edebiyattaki vukufiyeti konumuz açısından bu noktada önem arz etmektedir.

7. Islahat/Reform Yanlısı: İbn Âşûr'un hayatını kritize edecek biri, tavizsiz ve istikrarlı bir ıslahatçı karakterle karşılaşacaktır. Bu husus konumuz açısından altı çizilmesi gereken bir noktadır. Aslında o mezun olduğu üniversite olan Zeytûne'deki ilk görevine başladığında oranın eğitimini reformdan geçirmeye odaklanmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bağımsızlıktan önce iki defa rektörlük görevine son verilmiştir. İkisinin de gerekçesi Zeytûne'de gerçekleştirdiği yeniliklerin muhafazakar âlimlerce büyük tepkilere neden olmasıdır. Fakat o, görevinden olma pahasına her defasında ıslahat çalışmalarından taviz vermemiştir. Islahat yanlısı tutumlarıyla ön plana çıkan İbn Âşûr, ülkenin bağımsızlığından sonra devlet başkanı Habib Burgiba tarafından tekrar rektörlük görevine atanmış ve görevi bırakana kadar ıslah faaliyetlerine devam etmiştir.[86] Üniversitedeki görevlerinden başka üye olarak görev aldığı komisyonların amacı, eğitimin her kademesinde reform yapmaktı. Bu komisyonlarda ıslahatçı görüşleriyle yeni düzenlemelerin temelini attı.[87] Tunus eğitim sistemi günümüzde dahi İbn Âşûr'un reformlarıyla yolunu sürdürmektedir.[88]

İbn Âşûr'un eserlerinde de ıslahat vurgusu bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak kendini hissettirmektedir. Örneğin *Eleyse's-Subhu bi-Karîb* isimli eseri, eğitim sisteminin gerileme nedenleri ve bunun çözüm yolları, Arap dilinin bozulma sebepleri

---

[84] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 230.
[85] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/115-118.
[86] İbn Âşûr İslami ilimler yanında felsefe, sosyoloji gibi ilimleri de okumuştur. Eğitim reformunda klasik ilimlerle yetinilemeyeceğini savunarak Zeytûne müfredatına cebir, kimya, fizik gibi dersler ilave etmiş ve bunları okutacak uzman elemanlar da görevlendirmiştir. Bunun yanı sıra modern İslami eğitimle ilgisiz olduğunu düşündüğü geleneksel konuları eğitim müfredatından çıkarmıştır. Nurnâcihân, "Murtekezet fî menhec Tâhir b. Âşûr ", 90; Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 259.
[87] Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 258.
[88] bk. Mehmet Zeki Aydın, "Tunus'ta İlk ve Orta Dereceli Okullardaki Din Öğretimi Ders Programları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1998), 263-285.

ve Zeytûne'nin ıslahı gibi konuları ele almaktadır.[89] En önemli eseri olan tefsirinin ismi bile onun bu yönünü ihsas ettirmektedir. "*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*" isimlendirmesiyle, "*doğru manayı etrafındaki engellerden özgür kılma ve modern Müslüman zihni aydınlatma*" anlamını kastetmektedir.[90] Şu da ifade edilmelidir ki İbn Âşûr'un ıslahatçı yönü muhafazakârlıkla da bağdaşmaktadır. Tefsirini isimlendirmesinde de bu ilişkiyi görmek mümkündür. Onun ısrarla ıslah/reform faaliyetlerine yönelten şüphesiz ki içinde bulunduğu şartlar olmuştur. Bu şartların hem dahili hem harici kaynaklı olduğu söylenebilir. Bir taraftan içinde bulunduğu geri kalmışlık, çöküntü durumundan kurtulmaya çalışan İslam dünyası, öte taraftan Fransızların ülkeyi işgal ve baskılarla kontrol altında tutması bu ıslah faaliyetlerini zorunlu hale getirmiştir.

8. Dünyayı Tanıyan Bir Entelektüel: Tâhir b. Âşûr, çalışma ve faaliyetlerini ülkesiyle sınırlandıran bir âlim değildir. O, aynı zamanda çeşitli vesilelerle Batı'ya ve İslam ülkelerine seyahatler gerçekleştirerek bu kültürleri yakından tanıyan bir entelektüeldir.[91] Seyahatlerini ağırlıklı olarak İslam ülkelerine yaptı. Hac farizası için Hicaz'a gitmiş, farklı toplantılar vesilesiyle Avrupa'ya özellikle Fransa'ya da seyahatler gerçekleştirmiştir. Başka ülkelerde yapılan ilmî çalışmalara da iştirakleri olmuştur. İbn Âşûr, 1950'de Kahire, Mecmau'l-luğati'l-Arabiyye ve 1955'te Şam, el-Mecmau'l-ilmiyyi'l-Arabi'ye üye seçilmiştir.[92] Kuveyt Vezâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye tarafından hazırlanan *el-Mevsuâtu'l-Fıkhıyye*'nin telif çalışmalarında görev almıştır.

[89] Müellif, eserin "Eğitim Sisteminin Gerileme Nedenleri ve Islahla İlgili Görüş" başlığında eğitim ıslahında atılması gereken ilk adımın, dönemin ihtiyaçlarını, bilginin gayelerini anlayan âlimlerin hazırlayacağı bir müfredatın tavizsize uygulanması olduğunu belirterek buna en uygun modelin kardinal Richelieu tarafından 1634'te kurulan Fransız Akademisi olduğunu iddia etmektedir. İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 100-103.

[90] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8-9.

[91] Bir öğretim yılı açılış konuşmasında: "İnsanların artık daha fazla yakınlaştığı, birbirini daha fazla tanımak zorunda olduğu bir çağda yaşıyoruz. Artık kültürler birbirine yaklaşmış, hatta iç içe girmiştir." diyerek farklı ulus ve kültürleri tanımanın gerekliliğini vurgulamıştır. Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 77.

[92] Şam Emevi Camii'nde cuma namazı ardından kılınan öğle namazı/zuhr'i-ahir kılındığına şahit olduğunu ve bunun bidat olduğunu ifade ediyor. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/224.

Oğlu Fadıl b. Âşûr'la 1951'de İstanbul'da düzenlenen Milletler Arası XXII. Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı.[93] Oradan İzmir'e geçmiştir. [94]

9. Menâr Ekolü ve İbn Âşûr: Doğu ve Batı'ya gerçekleştirdiği seyahatlerle dünyayı tanıma imkânı bulan, aynı zamanda ıslah faaliyetleriyle dikkatleri üzerine çeken İbn Âşûr'un hayatından bahsederken çağdaşları olan Muhammed Abduh (öl. 1905) ve öğrencisi Reşid Rıza'dan (öl. 1935) etkilenip etkilenmediği hususu üzerinde durmakta fayda bulunmaktadır. Malum olduğu üzere, Abduh'un başını çektiği, tefsir tarihi eserlerinde "İctimai Tefsir Ekolü" veya "Menâr Ekolü" diye anılan bu akımın hemen hemen bütün çağdaş dönem Kur'an yorumlarını etkilediğini söylemek mümkündür. Menâr ekolü ile İbn Âşûr'un İslam ümmetinin içinde bulunduğu bu inkıraz ve inhitattan kurtulması için ıslah ve tecdit ortak vurgusuna sahip olması dikkat çekicidir.

Menâr ekolünün ıslah düşüncesi, Müslüman ülkelerden ilk olarak Tunus'un seçkin uleması arasında yankı bulup hızla yayılmayı başarmıştır.[95] Mısır'da büyük yankı uyandıran "*el-Urvetü'l-Vüskâ*" ve "*el-Menâr*" dergileri Tunuslu aydınlarca ilgiyle takip edilmiştir. Tunus'un bağımsızlık mücadelesini başlatan, geneli elit kesimin çocuklarından oluşup Fransız okullarında ve Fransa'da eğitim gören "Genç Tunuslular", Cemaleddin Efgâni (öl. 1897) ve Muhammed Abduh'un tesiriyle Tunus'un modernleşmesini teşvik etmişlerdir.[96]

Menâr ekolünün Tunus'ta etkili olmasının bir sebebinin de Abduh ve Reşid Rıza'nın buraya özel ilgi duymasıyla alakalı olduğu söylenebilir. Zira Abduh, Tunus'a iki defa ziyarette bulunmuştur. İlk ziyaretini 1884 yılında Paris dönüşü "*el-Urvetü'l-*

---

[93] Kongre için bk. Zeki Velidi Togan, *1951'de İstanbul'da Toplanan Milletler Arası XXII. Müsteşrikler Kongresi Mesai ve Akisler* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953). Togan, Tunus'tan kongreye dört kişinin katıldığını kaydetmektedir. Kongrede bildiri sunan üç Tunuslu'nun ismi geçmektedir. Bunlar Tâhir b. Âşûr'un oğlu Fadl Ben Achour (Fâdıl b. Âşûr), Ben Yahya ve Hasan Abdülvehab'tır. Bu bilgilerden Tâhir b. Âşûr'un kongrede bildiri sunmadığı anlaşılmaktadır. bk. Zeki Velidi Togan, "XXII. Beynelmilel Müsteşrikler Kongresinin Mesaisi ve İslam Tetkikleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 1/4 (1954), 1, 10, 11, 35.

[94] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 67; Coşkun, "İbn Âşûr", 19/333; Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 70.

[95] Nurmuhammedov Annaoraz, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usulündeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 78.

[96] Lapidus, *İslam Dünyası*, 172-173; Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 49.

Vüskâ" gazetesine hem mali destek sağlamak hem de Tunus'taki el-Urvetü'l-Vüskâ Cemiyeti'ni açarak cemiyet üyeleriyle ilişkileri sağlamlaştırmak amacıyla gerçekleştirmiştir. Tunus'un önde gelen âlimlerinden oluşan cemiyet üyeleri üzerinde büyük etkiler bırakan bu ziyaret yaklaşık bir yıl kadar sürmüştür. İbn Âşûr, Abduh'un bu ilk ziyaretinde henüz sekiz yaşındaydı.[97] Abduh, Tunus'a on beş gün kadar süren ikinci ziyaretini ise 1903 yılında gerçekleştirmiştir. İbn Âşûr bu ziyaret esnasında yirmi üç yaşlarında Zeytûne'nin genç hocalarındandı. Müellif, Abduh'un konferans ve seminerlerini takip etmiştir. Bu karşılaşmalar sırasında Abduh, ona "Davetin Zeytûne Üniversitesi'ndeki elçisi"[98] diyecek derecede aralarında bir yakınlaşma olmuştur. Öyle ki İbn Âşûr'un *Eleyse's-Subhu bi-Karîb* isimli eseri bu etkileşim sonucunda vücut bulmuştur.[99] Şu da var ki İbn Âşûr, Abduh'un talebeliğini uzun süre yapmamış olsa da onun hocalarından Abduh ile düzenli iletişim halinde olanları dikkat çekmektedir.[100] Kısaca ifade edecek olursak müellif, Mısır merkezli ıslah ve tecdit düşüncesinden istifade etmiş, hatta hareketin Tunus'taki önderliğini yapmıştır.[101]

Reşid Rıza (öl. 1935) Abduh'un vefatından sonra hareketin başında durmuş, çalışmalara hocasının kaldığı yerden devam etmiştir. Reşid Rıza'nın İbn Âşûr ile olan teması ve ıslaha dair görüşlerini benimsemesi sonrası müellif, bu ekolün görüşlerini yaymaya ve geliştirmeye çaba göstermiş, ıslah hareketinin dili olan *el-Urvetü'l-Vüskâ* ve *Menâr* dergilerinin fikri alt yapılarını geliştirmeye çalışmıştır. Bunun sonucunda bu ekolün Tunus'tan da çok sayıda destekçi ve takipçisi olmuştur. Aynı zamanda Reşid Rıza Tunus'taki siyasi gelişmeleri takip edip Fransa'nın Tunus'u işgalini "Fransa ve İslam" başlıklı yazılarıyla sert bir dille eleştirmiştir. Bunun yanında Reşid Rıza yazılarında Tunus ve Mısır ulemasını karşılaştırdığı gibi, Zeytûne ve Ezher eğitim

---

[97] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 24,48; M. Sait Özervarlı, "Muhâmmed Abduh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık, 2005), 30/486.

[98] سفير الدعوة في جامعة الزيتونية

[99] Nurnâcihân, "Murtekezet fî menhec Tâhir b. Âşûr ", 88; İbnü'l-Hoca, *İbn Âşûr ve makasıdü'ş-şeriâti'l-İslamiyye*, 1/186; Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 25, 49, 50; Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 49.

[100] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 25; bk. Âşûr'un hocaları Annaoraz, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi*, 71-82.

[101] Bu yöndeki tespitleri için bk. Salih, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî asri'l-cedîd*, 109; Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 261; Özervarlı, "Muhâmmed Abduh", 30/486; Mansur Yayla, *İbn Âşûr ve Tabâtabâî Tefsirlerinin Bazı Tefsir Problemleri Açısından Mukayesesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 64, 85.

sistemini de karşılaştırmış, Abduh'un, "Tunus Müslümanları eğitim ıslahında bizleri geçmişlerdir." sözünü naklederek ıslah faaliyetlerini teşvik etmiştir.[102]

İbn Âşûr'un Menâr ekolüyle olan ilişkisine dair iki hususu vurgulamak gerekmektedir. Bunlardan biri, onun bu ekole olan yakınlığı ve desteği çok açık ve doğrudan olmamıştır. Ancak o, *el-Menâr*'da imzasız olarak yayımladığı yazılarla hareketi savunmuştur.[103] "Transfel Fetvası" diye bilinen Abduh'un meşhur fetvası ve sonrasında yaşananalar İbn Âşûr'un Abduh'la olan ilişkisine delil getirilir. [104] Onun bu tavrı, Tunus'un dini hayat ve geleneklerinden dolayı bazı görüşlere henüz hazır olmaması ve oradaki muhafazakar çevrelerin gücüne muhalefet etmek istememesi ve ayrıca onun çatışma ve polemiği sevmeyen karakteriyle izah edilmiştir.[105] Kısmen kişilik analizine giren ve gereksiz bir ayrıntı gibi gözüken bu durumun çalışmamız açısından önemli olduğunu belirtmek isteriz. Zira bağımsızlıktan sonra bile Tunus üzerinde dolaylı da olsa hegemonyasını sürdüren dominant bir öteki bulunmaktadır. Acaba böyle bir karakter, böyle bir vasatta İsrâiliyat eleştirisi ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin kullanımı konusunda etki altında kalmış mıdır gibi bir soru gündeme gelmektedir. Üzerinde durulması gereken diğer bir husus ve tartışma konusu, ıslah ve tecdit görüşlerinde Menâr ekolünden etkilenen ve bu ekole açık olmasa da destek veren İbn Âşûr'un tefsiri *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de bu tesirin var olup olmamasıdır. Esasen bu konu, müstakil bir çalışma olabilecek genişliktedir. Fakat özetle şu kadarını

---

[102] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 26, 51. Reşid Rıza'nın ilmi kimliğiyle birlikte aksiyoner biri olduğu, Tunus'la beraber İslam dünyasındaki gelişmelerle yakından ilgilendiği, ıslahat çalışmaları kapsamında Şam, Trablus ve Beyrut'u ziyaret ettiği, 1909'da kuracağı yüksek öğretim kurumuna destek için İstanbul hükümetinden yardım talebinde bulunduğu bilinmelidir. Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 74.

[103] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 10-11.

[104] Transfel'de (Tunus'un güneyinde Müslümanlarla Hıristiyanların beraber yaşadıkları bir şehrin ismi) yaşayan bir Müslüman Abduh'a Müslümanların Hıristiyanların giydiği cübbeleri giymenin, Hıristiyanların baltayla kestiği hayvanları yemenin ve Şâfiîlerin Hanefi imam arkasında namaz kılmanın hükmünü sormuştur. Abduh'un genel görüşlerin aksine verdiği fetva büyük tepkilere neden olmuştur. Menâr dergisinde Tunuslu bir âlim imzasız bir şekilde Abduh'un fetvalarını savunmuştur. Sonraki süreçte Reşid Rıza'nın bu yazıların İbn Âşûr'a ait olduğunu söylemiştir. Geniş bilgi için bk. Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 132-135; Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 66-70; الجزيرة الوثائقية, "شيخ الجامع الأعظم الإمام المجدد محمد الطاهر بن عاشور |", *YouTube* (28 Mart 2015),

[105] Ayrıca şu hususları ifade edersek İbn Âşûr'un bu yönü daha da netleşecektir. O, verdiği fetvalarda laik düzene geçişte halkla sistemi karşı karşıya getirmemeye özen göstermiş, verdiği fetvalar genelde Tunus dışındaki -özellikle Mısır- mecmualarda yayınlanmıştır. Müellif, ilerleyen yaşlarda artık kamu önünde yer almamaya özen göstermiş, genelde kendisine gelen sorulara yazılı cevaplar vermekle yetinmiştir. Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 131; Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 257-260; Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 66, 79-80.

söyleyebiliriz ki, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in ilgili yerlerinde her ne kadar Menâr Tefsirindeki gibi ıslah ve tecdit vurgusu yapılmış, Müellif, Abduh'la genç yaşta karşılaşmış ve onun fikirlerine arka çıkmış olsa da[106] tüm bunlar bizim "*et-Tahrîr ve't-Tenvîr* tefsiri, Menâr'ın etkisinde kalmıştır" diye bir genelleme yapmamıza imkân vermemektedir.[107]

10. Fransız Yanlısı İddiaları: Tunus'un işgali sırasında halk üzerinde büyük bir etkiye sahip ulemanın tavrı büyük bir önem arz etmekteydi. Zira onların duruşu işgalin seyrinde belirleyici olacaktı. Fransa'nın Tunus'u işgaline sınırlı sayıda tasavvuf erbabı hariç, Tunuslu ulemanın çoğu aktif bir direnişle karşı koymuştur. Bir kısmı Fransızlara karşı silahlı mücadele yoluna giderken, kimisi çeşitli İslam ülkelerine hicret etmiştir. Bir kısım ulema da Fransız otoriteleriyle bir çatışmaya girmeden görevlerini sürdürme taraftarıydı. Bu görüştekiler farklı İslam ülkelerinde olduğu gibi Tunuslu reform yanlısı olanlar olup bu reform faaliyetlerinin hızlandırılmasında ve yaygınlaştırılmasında Fransa'ya müttefik nazarıyla bakıyorlardı.[108]

Tam bu noktada İbn Âşûr'un bürokrasiyle iç içe, üst düzey devlet kademesinde bulunan ailesi,[109] ilmi kimliğiyle ülkenin en önemli eğitim kurumunun rektörü olması, müftülük, kadılık gibi kilit görevlerde yer alması onun daha kritik ve belirleyici bir konumda olmasına neden olmuştur. Duruşundan dolayı bazı çevreler, yaşanan kimi hususlara işaret ederek onu Fransız yanlısı olmakla suçlamışlardır.[110] Müellifin Fransız yanlısı olduğu iddialarına sebep olan hususlar kısaca şunlardır: 1929 yılında Fransa, Tunusluları Hıristiyan-Roma köklerine döndürmek ve İslamî kimliklerini zayıflatmak amacıyla geniş katılımlı Katolik misyoner kongresi düzenledi. Bu durum dönemin Hanefi Şeyhü'l-İslamı Ahmet Bayram'ın öncülüğünü çektiği çok kişi tarafından tepkiyle karşılandı. İbn Âşûr'un olayın ardından ilk Mâlikî Şeyhü'l-İslam'ı

---

[106] Salih, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Âsri'l-Cedid*, 151.
[107] Ahmet Coşkun, "et-Tahrîr ve't-Tenvîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/430; Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 317-318.Yüksel her ne kadar *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* tefsirinin kaynakları arasında Abduh un eserlerine rastlamıyoruz, (Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın*, 50-51.) dese de İbn Âşûr, az olsa da Menâr'dan istifade etmektedir. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/151, 23/221.) Fakat bu bir tesiri ortaya koyacak güçte değildir.
[108] Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 254-255.
[109] Anne tarafından dedesi Bû Attûr (1907) İşgalin ilk yıllarında işbirlikçi bir yapıda Başbakanlık görevindeydi.
[110] Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 255.

olarak atanması Ahmet Bayram'a karşı memnuniyetsizliğin ifadesi olarak algılandı.[111] Diğer bir husus Tunuslulara Fransız vatandaşlığı veren yasa olmuştur. Tunuslulara mali imkânlar veren, onları Fransız vatandaşı kabul eden yasa 1920'de yürürlüğe girmiştir. Bu yasa ülkenin Arap-İslam kimliğine karşı planlanmış bir yasa olarak kabul edilmiştir. Binzert müftüsü Fransız vatandaşlığına geçen Tunusluların şeran mürted olacağı, mürted olan birinin de Müslüman kabristanına gömülemeyeceği yönünde bir fetva vermiştir. Halk nezdinde görüşleri önemsenen İbn Âşûr, soruya mürted olup daha sonra pişman olan kişinin Müslüman kabristanına gömülebileceği şeklinde dengeyi gözeten bir fetva vermiştir. Bu hususlar Onun halk nezdinde Fransız yanlısı olarak algılanmasına neden olmuştur. Özellikle vatandaşlıkla ilgili görüşleri uzun süre gündemden düşmemiştir.[112]

Bunun tam aksine İbn Âşûr'un mücadeleci bir kişiliğe sahip, ülkesinin bağımsızlık mücadelesine ilmi, fikri vb. birçok yolla aktif destek olduğunu savunanlar da vardır.[113] Her ne kadar Fransızlarla iş birliği yapmayı ülkesinin geleceği için faydalı gören[114] bağımsız Tunus'un ilk devlet başkanı Habib Burgiba'yla sıcak ilişkileri olsa[115] ve eğitim sisteminde en uygun modelin Fransız akademisi olduğunu düşünse de bu duruşu şöyle okumak mümkündür: Bu yaklaşım, saldırıya maruz kalan, baskılanıp sindirilmeye çalışılan değer ve yargılar karşısında bunu yapan düşmanın dinamiklerinden istifade ederek ayakta kalma yöntemidir.[116]

Buradaki iddia ve tartışmanın konumuza bakan tarafı şudur: Acaba İbn Âşûr'un tefsirinde Kitab-ı Mukaddes'e sıklıkla yer vermesinin sebebi hâkim konumda olan Fransızlara bildikleri noktadan hareketle bir diyalog noktası oluşturup İslam'ı ve Kur'an'ı onların idrakine sunma gayreti midir? Yine Kitab-ı Mukaddes'ten nakletme yöntemini kullanırken ifade edilen kaygılarla bazı esneklikler, tavizler verdi mi? Bu

---

[111] Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 258.
[112] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 138; Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 259.
[113] Lapidus, *İslam Dünyası*, 170-173; Coşkun, "İbn Âşûr", 19/333.
[114] Kavas, "Tunus", 41/392.
[115] Örneğin, Bağımsızlığın ilk yıllarında Burgiba tarafından rektörlüğe getirilmesi; cumhur başkanlığı ödülleri alması. bk. Coşkun, "İbn Âşûr", 19/333.
[116] Yoksa Nâfi''nin İbn Âşûr hakkında: "iddia ettiği aile çıkarlarını gözetmek hâkim güç olan Fransızlarla iş birliğine gitmeden gerçekleşemezdi…" gibi katı ifadelere katılmak mümkün değildir. bk. Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 274.

sorulara sağlıklı bir cevap verebilmek ancak çalışmamızın sonunda mümkün olabilecektir.

11. Eserleri: Tâhir b. Âşûr döneminin en velut âlimlerinden biridir. Kur'an, tefsir, hadis, tarih, fıkıh ve usulü, Arap dili ve edebiyatı, düşünce ve fikir ve daha başka alanlarda basılmış veya basılmayı bekleyen telif, şerh ve haşiye türünde onlarca eseri bulunmaktadır. Bizler onun ilmi kimliğini yansıtması adına bu eserlerden sadece birkaçını kısaca tanıtacak, diğerleri için ilgili kaynaklara işaretle yetineceğiz. Yayımlanmış eserlerinden başlıcaları:

a) Mekâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye (Makâsıd Teorisi): İbn Âşûr'un Makâsıd teorisiyle ilgili eseridir. İlk baskısı 1946'da Tunus'ta basıldı. Eser "*İslâm Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)*" ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.[117] Eserde hükümlerin asıl gayelerine dair tahlil ve tespitler yapılmıştır. Şâtibi'yi (öl. 790/1388) Makâsıd ilminin kurucusu olarak gören İbn Âşûr, onun "*el-Muvafakât*" isimli kitabında gereksiz uzatmalara gittiğini, bazen de bazı gayeleri ihmal ettiğini, kendisinin bu eksikleri giderdiğini belirtmektedir.[118] Dolayısıyla eser *el-Muvafakât* isimli eserin mütemmimi niteliğindedir. İslam aleminde büyük ilgi uyandıran eser, İbn Âşûr'un en meşhur kitaplarından biridir.

b) Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî fi'l-İslâm: İbn Âşûr'un İslam dininin birey ve toplum ıslahına yönelik ilkelerini konu edinen düşünce eseridir. Girişte ilâhî dinlerin toplumu inşa etmedeki konumlarından bahseder. Bireyin ıslahı önündeki engelleri ele aldıktan sonra ıslah olmuş bireyle toplumun ıslahı için gereken temel ölçütleri tartışır. Kısaca İslam toplum sosyolojisini tahlil eden bir eserdir.[119] Eser, "*İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi"* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.[120]

---

[117] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi),* Çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013).
[118] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Mekâsıdü'ş-şeriâti'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2011). Ayrıca İbn Âşûr'un bu eseri hakkında yapılan çalışmalar için bk. Hasenî, *Nazariyyatü'l-makâsıd Tâhir b. Aşur*; İbnü'l-Hoca, *İbn Âşûr ve makasıdü'ş-şeriâti'l-İslamiyye*.
[119] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâî fi'l-İslâm* (Tunus: eş-Şeriket'u-Tunusiyye, ts.).
[120] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000).

***c) Keşfu'l-Muğattâ fi'l-Meâni ve'l-Elfâzi'l-Vâkıâti fi'l-Muvattâ*:** İbn Âşûr'un İmam Malik'in (öl. 179/795) "*el-Muvattâ*" kitabını Zeytûne'de okuturken kaleme aldığı eseridir. Bu eserde yaklaşık olarak Muvattâ'da geçen üç yüz elli hadis şerh edilmiştir. İbn Âşûr genellikle hadislerde geçen kelime tahlilleri üzerinde durmuştur. İbn Âşûr'un hadis ilmindeki derinliğini ortaya koyduğu eseridir.[121]

d) Eleyse's- Subhu bi-Karîb: İsmi Hud Sûresi'nin 87. ayetinden iktibas edilen eser, özelde Zeytûne Üniversitesi'nin eğitiminin, genelde ise Müslümanların geleneksel eğitim sisteminin eksikliklerini ortaya koymakta, ıslahı için çözüm önerileri sunmaktadır.[122] İbn Âşûr bu eserini yirmi beş yaşlarında Zeytûne'nin genç bir hocasıyken kaleme almıştır. Eserin vücut bulmasında Abduh'un Tunus'u ikinci ziyaretinde verdiği konferans ve seminerlerin etkisi büyük olmuştur. [123]

e) Cemharatü Makâlât ve Resâ'ili'ş-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr: Kitaplarının yanı sıra İbn Âşûr'un yüz elliden fazla risale ve makalesi bulunmaktadır. İbn Âşûr'un makale ve risaleleri Meysâvî tarafından bu isimle toplanmıştır. Kitapta akaid, tefsir, hadis, islam felsefesi, astronomi ve daha birçok alanda çalışma bulunmaktadır.[124] İbn Âşûr'un bunlardan başka burada sayamayacağımız kadar kitap ve makaleleri mevcuttur.[125]

3. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN "*et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*" İSİMLİ ESERİ

İbn Âşûr daha çok, başyapıtı olarak kabul edilebilecek, diğer kitaplarının da muhtevasını barındıran en kapsamlı eseri "*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*" isimli 30 ciltlik tefsiriyle tanınmaktadır. O, tefsirini ilk önceleri, "*Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*" -Doğru Anlamın Ortaya Çıkışı ve Yüce Kitâb'ın Tefsirinden Hareketle Modern Aklın Aydınlanışı- diye adlandırdıysa

---

[121] bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Keşfu'l-muğattâ fi'l-meâni ve'l-elfâzi'l-vâkıâti fi'l- muvattâ* (Kahire: Daru's-Selâm, 2007).
[122] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Karîb* (Tunus: Dâru's-Selâm, 2010).
[123] Nurnâcihân, "Murtekezet fî menhec Tâhir b. Âşûr ", 88.
[124] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Cemheratu makâlât ve'r-resâil*, thk. Muhammed Tâhir Meysâvî (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1436/2015).
[125] Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifi't-Tûnûsiyyin*, 3/307-310; Abbâs, *et-Tefsir ve'l-mufessirûn fî asri'l-hadîs*, 3/303-310; Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 68-70.

da daha sonra bu ismi "*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*" -Özgür Kılma ve Aydınlanma- şeklinde kısaltmıştır.[126] Tefsir isimleri, hem müelliflerinin hem de kaleme alındığı dönemin ilim ve düşünce anlayışlarının bir yansımasıdır.[127] Bu isimlendirmeyle müellif, Kur'an'a yaklaşımında reformcu bakış anlayışıyla gelenekle olan bağlarını sürdüreceği hem modern dönemin birikimini kullanacağı hem de ona cevaplar vererek modern Müslüman aklı aydınlatacağı mesajını verdiği söylenebilir.[128]

et-Tahrîr ve't-Tenvîr eseri, İbn Âşûr'un Zeytûne Üniversitesi'nde verdiği tefsir derslerinin düzenli olarak Mecelletü'z-Zeytûne'de yayımlanması ve daha sonra bunların bir araya getirilmesiyle vücut bulmuştur.[129] Müellif, tefsirinin sonunda eserini 39 yıl 6 ay kadar bir sürede 1960 yılında bitirdiğini ifade etmektedir.[130] Uzun yılların eğitim-öğretim, hukuk formasyonunun tecrübesiyle yoğrulmuş eser, bir bütün olarak ilk defa 1984 yılında 30 cüz olarak 15 cilt şeklinde neşredilmiş olup sonraki yayımlar tıpkıbasımdır.[131]

Tâhir b. Âşûr, derin araştırmaları neticesinde Kur'an-ı Kerim'in sekiz esas hedefi gözettiğini ve tefsir ilmiyle uğraşanların da bunları gözetmesi gerektiğini vurgulayarak bunları şöyle sıralamaktadır: Yanlış itikadı ıslah ederek doğru olanını inşa etme, Müslüman ahlakını süsleme, hukuk normlarını tanımlama, ümmet politikasını ortaya koyma, Kur'an kıssalarını ve kadim tarihi yorumlama, çağın gereklerine göre bir eğitim sistemi oluşturma, nasihat vererek uyarılarda bulunma ve Kur'an i'câzını ortaya koyma.[132] Genel olarak tefsir geleneğinin hedefleri gözetilerek yapılan bu sıralamada eğitim ıslahatı ve özellikle tarih yorumu vurgusu konumuz açısından dikkate şayandır. Yine eserinin diğer tefsirlerden içerik olarak daha zengin olacağını, tefsirlerde görmediği bazı bilgileri vereceğini ifade etmiştir. Özellikle de

---

[126] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/8-9.
[127] Buna dair bir çalışma için bk. Hikmet Koçyiğit, "Tefsir Kitaplarının İsimlerine Dair", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Mart/2015).
[128] Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 247.
[129] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 75. Dolayısıyla eser daha tamamlanmadan okuyucuyla buluşmuştur.
[130] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 30/636. Bu bilgiye göre tefsiri 1920 yılında 41 yaşındayken yazmaya başlamış olmalıdır. Çok uzun bir sürede kaleme alınmasına rağmen eserin içerik ve yöntem değişikliğine uğramaması dikkat çekicidir. Ayrıca tefsirde toplumsal meselelerin üzerinde itina ile durulduğu görülmektedir ki bunu uzun süren bir telif süreciyle açıklamak mümkündür.
[131] Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 87.
[132] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/40-41.

tefsirinin asıl gayelerinden birinin de Arap dil ve belagatinin inceliklerini ortaya koymak olduğunun altını çizmektedir.[133] Bu bakımdan İbn Âşûr'un tefsiri klasik dilbilim ve belagat konularıyla ilgili pek çok meselenin de tartışıldığı bir tefsir hüviyetindedir. Özetle o, kendi tefsirinin diğer tefsirlerden farklı yönlerinin olacağını iddia etmektedir.

Tâhir b. Âşûr, birçok müfessirin adeti olduğu üzere eserine tefsir usulü ve ulûmu'l-Kur'an konularını ihtiva eden on bölümden müteşekkil 130 sayfalık uzunca bir mukaddimeyle başlamıştır. Bu mukaddime, müstakil bir ilim olarak kabul ettiği tefsirin tarifi ve teville arasındaki farkları, tefsir ilminin beslendiği diğer ilimleri, dirayet tefsirinin temellerini, tefsirin sekiz temel hedefini, sebeb-i nüzûlü, kıraatları, Kur'an kıssalarını, ayet, sûre ve tertibini, Kur'an'daki hakiki, mecaz ve kinaye manaları ve sonda i'câzu'l-Kur'an'ı konu edinmiştir.[134] Aynı zamanda müellifin eserinde izleyeceği yönteme de ışık tutan bu mukaddimelerin yedincisi konumuzla yakından ilgili olan Kur'an kıssalarına ayrılmıştır. Fakat gerek Kur'an kıssalarını konu edindiği mukaddimede gerekse diğerlerinde doğrudan İsrâiliyat ve sıklıkla müracaat edeceği Kitab-ı Mukaddes konularına yer vermemiştir.

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'in klasik veya çağdaş tefsirler arasındaki yerini tespit etmek, bizlere eserin yöntemine dair ipuçları verecektir. Vahyin tarihsel arka planını aktaran rivayetler ve dilbilimsel tahliller klasik tefsirin ön plana çıkan iki belirgin vasfıdır.[135] Bu vasıflar *et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de* belirgin bir şekilde yer almaktadır. Çağdaş tefsir, İslam dünyasının içinde bulunduğu sıkıntı ve Batı ile karşılaşmanın da etkisiyle Kur'an merkezli yorum, bilimselci yaklaşım, oryantalistik iddialara cevaplar,

---

[133] Müellif, tefsirinin bu yönüyle de övünmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/5-8.

[134] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/1-131. Tefsirin mukaddimeleri Türkçeye çevrilmiş ve akademik çalışmalara konu olmuştur. Bunlardan bazıları için bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, "Kıraatlar Hakkında Bir Değerlendirme", çev. Necdet Çağıl, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001); Muhammed Tâhir İbn Âşûr, "Tefsir, Tevil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında", çev. Enes Büyük, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/2 (Güz 2016); Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsir'e Giriş mukadimetü't Tahrir ve't Tenvir mine't tefsir*, Hanefi Şola (ed.), çev. Harun Ünal (İstanbul: Ekin Yayınları, 2020); Annaoraz, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi*; Ergin Çoban, *Taberî ve T. İbn-i Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usul Açısından Değerlendirilmesi* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Mustafa Hocaoğlu-Murat Akkuş, "İbn Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014).

[135] Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (Bahar 2007), 13.

İsrâiliyat karşıtlığı, ıslah vurgusu gibi bazı özelliklerle dikkat çekmektedir.[136] *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, bu konuları barındırmak suretiyle de çağdaş tefsirlerle benzeşmektedir. Kısaca ifade edecek olursak *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* hem klasik hem çağdaş tefsir geleneğinin özelliklerini kendinde toplamış, çağdaş tefsir yaklaşımlarını gösterse de klasik yöntemden ayrılmamıştır.[137] Kanaatimizce bu özellik, tefsire olan ilginin artmasına olumlu yönde katkı sağlamıştır.

İbn Âşûr, tefsirde klasik metotlarla hareket eder. Yani sûrenin isimlerini, Mekki-Medeni olmasını, nüzûl sıralamasını, varsa sebeb-i nüzûlünü, önceki ve sonraki sûre ile münasebetini, ayet sayısını ve muhtevasını yazdıktan sonra ayet gruplarına ayırarak tefsir eder. Onun tefsir yönteminde dikkatleri çeken bir nokta da Kur'an metni üzerinde yoğunlaşarak metinle alıcısı arasındaki dilsel ilişkiyi ön plana çıkarmasıdır. Doğrudan nassa gider. Vardığı anlamlar çoğu zaman yoğun dilsel tahlillerin ürünüdür. Arap dilinin içsel işleyişine olan vukufiyetini ortaya koyan müellifin bu durumu, müfessirlerin kullandıkları diğer gereçleri ihmal ettiği anlamına gelmez. Sadece dilsel yoğunluklu bir yöntem takip eder.[138] Örneğin diğer tefsirlerin yorumundan ziyade nassın kendisi üzerinden çıkarsamalarda bulunur. Tefsirin bu özellikleri, onun edebi tefsir kategorisinde değerlendirilmesini sağlamıştır.[139]

İbn Âşûr, Kur'an'ı Kur'an'la, hadisle, sahabe ve tâbiîn kavliyle, esbab-ı nüzûlle, kıssalarla, kıraatlerle, nasih ve mensuh ile tefsir ederek klasik rivayet tefsir yöntemini takip etmiştir. Fakat rivayetle tefsir yönteminde, konuyla ilgili bazı meşhur

---

[136] Kaya klasik ve çağdaş tefsir ilişkisini şöyle ifade etmektedir: "Müslümanlar yeni bir kültürle karşılaşmışlar, bu kültürün meydan okuyuşuna karşı durabilmek için çeşitli savunma refleksleri geliştirmişlerdir. Bu karşılaşma, tefsir faaliyetlerine doğrudan yansımış, dolayısıyla klasik tefsirlerle çağdaş tefsirler arasında gerek meselelerin muhtevası ve yapısı gerekse işlenişi bakımından kimi farklılıklar ortaya çıkmıştır. Ancak eski ve yeni tefsirler arasında kesin çizgilerle ayrılabilecek bir fark bulunmayıp tefsirde süreklilik bir biçimde devam etmiştir." (Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 96.)

[137] "Klasik dönem tefsirlerinin ulema, çağdaş dönem tefsirleri ise halk için yazılmıştır" ifadesi genelleyici bir iddiadır. İbn Âşûr'un bu genellemenin dışında olduğu ve her ne kadar çağdaş dönem tefsir özelliklerini barındırıyor olsa da bu konuda klasik tefsire daha yakın olduğu söylenebilir.

[138] Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 273. Yoğun dil analizleri sebebiyle onu bir lügat kitabı gibi olarak tanımlayanlar vardır. Salih, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî asri'l-cedîd*, 127. Tarhûnî, İbn Âşûr'un bu yöntemi abarttığını önceki tefsir otoritelerinden hiçbirinin böyle bir aşırılığa gitmediğini ifade ederek onu eleştirmektedir. Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ*, 751.

[139] Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 18.

hadisleri görmezden gelmekle;[140] sahabe ve tâbiîn[141] kavline fazla müracaat etmediği, müracaat ettiğinde ise ilk kaynaklara gitmek yerine İbn Atıyye (öl. 541/1147), Râzî (öl. 606/1210) gibi müteahhirun dönemi tefsirlerden kaynak göstermekle eleştirilmiştir.[142] İbn Âşûr, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn sözlerine fazla yer verdikleri için rivayet tefsirlerini eleştirmekte, bunun aksine rivayet kalıplarında sıkışıp kalmadıkları için de Ferrâ (öl. 207/822), Rummânî (öl. 384/994), Zemahşerî (öl. 538/1144) İbn Atıyye gibilerini övmektedir.[143] İbn Âşûr'un rivayet yönteminde farklı olarak Kitab-ı Mukaddes'ten sıklıkla nakilde bulunması da önemli bir husustur.[144]

İbn Âşûr, mukaddimesinin üçüncü bölümünü rey ile tefsir konusuna ayırmış, reyle tefsirin meşruiyetini savunmuştur. Tefsiri boyunca edebiyat, şiir, gramer, felsefe ve beşerî ilimler gibi dirayet tefsirinin tüm argümanlarını aktif şekilde kullanarak çok güçlü bir dirayet tefsir yöntemi ortaya koymuştur. Bu bakımından *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*,klasik dirayet tefsiri kategorisinde değerlendirilmiştir.[145] Söz konusu bilimleri kullanımında ve çıkarsamalarında içinde bulunduğu dönemsel şartların, çalkantıların, Batı'nın, oryantalizmin ortaya attığı şüphelerin bilincinde olan İbn Âşûr, ayet yorumlarında konuları günümüz meseleleriyle ilişkilendirerek çözüm arayışlarına girmiş bir müfessirdir. Bununla birlikte *Tefsiru'l-Menâr, fî Zılâli'l-Kur'an* ve *Tefhîmu'l-Kur'an* gibi eserlerle karşılaştırıldığında ideolojiye, sosyo-politik ve siyasi konulara en az yer veren, bilgilendirici, ölçülü, tarafsız olma özelliğiyle dikkat çekmektedir.[146]

İbn Âşûr, tefsirinde Kur'an'ı metin üzerinden anlamaya öncelik vermenin yanı sıra müracaat ettiği kaynak yelpazesi çok geniştir.[147] Eserinin girişinde *el-Keşşâf, Muharraru'l-Vecîz, Mefâtihu'l-Gayb, Tefsiru'l-Beydâvî, Alusî*, Beydâvî haşiyeleri,

[140] Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ*, 747-748.
[141] Bunu tâbiînin isnat zincirinde gevşek davrandıklarını, birçok ayet hakkındaki görüşlerinin birbirinden farklı olduğunu, bu husus da ayetleri daha çok kendi anlayışlarıyla tevil ettiklerine işaret etmektedir diyerek gerekçelendirir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/33.
[142] Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ*, 749.
[143] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/33. Bu ifadelerden eserinin dirayetle tefsir yöntemine daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.
[144] İbn Âşûr'un sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn sözleriyle tefsire mesafeli duruşuna karşın Kitab-ı Mukaddes'ten sıklıkla nakilleri kullanması ileride tartışılacaktır.
[145] Coşkun, "et-Tahrîr ve't-Tenvîr", 39/430; Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ*, 738.
[146] Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 267-269.
[147] Tefsirin alanlara göre ayrılmış ayrıntılı kaynakçası için bk. Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 138-152.

Ebussuud Tefsiri, Kurtûbî Tefsiri ve Taberî gibi öncelik verdiği tefsir kaynaklarını sıralamıştır.[148] Konumuzla ilgisinden dolayı müellifin tarih kaynakları üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

İbn Âşûr'un biyografisini kaleme alan araştırmacılar onun tarih ilmine olan vukufiyetini vurgulamaktadırlar.[149] *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* tefsirini yüzeysel dahi olsa inceleme imkânı bulan biri tefsirde yoğun bir tarihî bilgi bulacaktır. O, eserinde Kur'an kıssalarında bahsi geçen kavim, şahıs, yer, olay ve diğer unsurlarla ilgili ansiklopedik tarzda ayrıntılı tarihî bilgiler aktarmaktadır. Bu, eserinin ve tefsirlerin amaçlarını sıralarken kadim tarihi yorumlama diye bir hedef belirleyen[150] bir müellif için beklenen bir durumdur. Aynı zamanda okuyucunun ayrıntılı bilgilerle dolu olan bu veriler için kaynak beklentisinde olması da doğaldır. Fakat bu kadar yoğun tarihî verilere karşın İbn Âşûr çok az kaynak zikreder. Verdiği kaynaklar da ağırlıklı olarak Kitab-ı Mukaddes[151], Fransızca Larouse ansiklopedisi,[152] Arapça ansiklopediler[153] ve dinler tarihine[154] dayalı kaynaklardan öteye gitmemektedir. İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'i asli bir tarih kaynağı olarak kullanmaktadır. Hatta denilebilir ki kaynak belirterek kullandığı tarih kaynakları arasında ilk sırayı Kitab-ı Mukaddes almaktadır.[155]

Geniş kapsam ve derinliğiyle büyük ilgiye mazhar olan *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* tefsiri[156] Arap dünyasında ve Türkiye'de çok sayıda sempozyum, makale, yüksek

---

[148] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/7. Tarhûnî, öncelemesi gereken tefsirleri sona bıraktığı için bu sıralamayı eleştirmektedir. Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ*, 738. Hâlbuki bu durum bütünüyle müfesirrin ilgi alanı ve tefsirinde ortaya koyduğu yöntemle alakalı olup eleştiriyi hak edecek bir tarafı yoktur.

[149] bk. Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifi't-Tûnûsiyyin*, 3/304; Sakar, *Menhec İbn Âşûr fi't-tefsîr*, 10.

[150] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/40-41.

[151] Müellif tefsir ettiği yerle ilgili Kitab-ı Mukaddes'te bilgi varsa genellikle onu aktarmayı ihmal etmemektedir.

[152] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/533, 1/627, 16/21.

[153] Görebildiğimiz kadarıyla bunlar, *Dâiretü'l-Maârif el-Arabiyye* ve *Dâiretü'l-Maârif el-İslâmiyye* ansiklopedileridir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/408, 743, 15/363.

[154] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/450, 1/627.

[155] İbn Âşûr'un tarih kaynakları nadiren kullanmasından olsa gerek *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* tefsirini konu edinen çoğu araştırmacı eserin kaynaklarını genişçe ele aldığı halde tarih kaynaklarına değinmemiştir. Bir istisna olarak Sakar, tefsirin kaynaklarını başlıklar altında listeledikten sonra genel Kaynaklar başlığı altında Dinler Tarihi alt başlığında Tevrat ve İncil'i saymaktadır. Sakar, *Menhec İbn Âşûr fi't-tefsîr*, 32.

[156] Jansen, Mısırdan ayrı olarak Arap dünyasındaki en önemli tefsirler şunlardır: "Suriye'de Kadir el-Mağribi'nin *Tefsir'i-Cüz-ü Tebareke*'si (1919), Filistin'de Derveze'nin *et-Tefsirü'l-Hadis*'i ve Tunus'ta

lisans ve doktora çalışmasına konu olmuştur.[157] Bunların büyük çoğunluğunu tefsir/Ulumu'l-Kur'an ve İslam hukuku konuları oluştururken, Arap dili ve edebiyatı yönüyle de çok sayıda araştırmaya konu olmuştur.

İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'i." Diyerek önemli bir tespitte bulunur. J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 59.

[157] Bunlardan Arap dünyasında yapılan çalışmalardan bazıları için bk. http://midad.com/article. Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 275-276.Çevirenin notu; Ali Pekçan, "Muhammed et-Tâhir b. Âşûr", *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 6/2005), 452-453. Türkiye'de yapılan çalışmalardan bazıları için bk. http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php

BİRİNCİ BÖLÜM

et-TAHRÎR ve't-TENVÎR'DE KUR'AN KISSALARI, KLASİK İSRÂİLİYAT ve KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ - KAVRAMSAL ÇERÇEVE, PROBLEM ve TARTIŞMALAR-

1.1. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'İNDE KUR'AN KISSALARIYLA İLGİLİ TARTIŞMALARA YAKLAŞIMLAR

Kur'an-ı Kerim'in uluhiyet, nübüvvet ve ahiret olmak üzere üç ana konusu bulunmaktadır. Allah Teâlâ'nın vahyi, peygamberler vasıtasıyla insanlara iletmesi nübüvvet konusunu uluhiyet ve ahiret konularının esası kılmıştır. İnsanın yeryüzündeki serüveninden haber vermesi yönüyle Kur'an kıssaları, "Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara bildirme görev ve yetkisi"[158] olarak tanımlanan nübüvvet kavramının en yoğun konusunu oluşturmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in önemli bir kısmını oluşturan bu kıssalarla Kitab-ı Mukaddes anlatıları arasında büyük benzerlikler ve paralellikler bulunmaktadır. Bu husus, Kur'an'ın nüzûlünden günümüze kadar dikkatleri çeken bir konu olmuştur. Kur'an kıssalarının genel karakteristiğinde olayların ana çizgilerle açıklanmasına ve öğüt üslubunun hâkim olmasına karşın, Kitab-ı Mukaddes kıssaları detaylıca ve adeta bir tarih kitabı üslubuyla aktarılmaktadır. Bu durum İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes konusunun kıssalarla irtibatını zorunlu hale getirmiştir. Sahabe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn başta olmak üzere günümüze kadar kıssalar bağlamında İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerine sıklıkla müracaat edilmiştir. İsrâilî rivayetler ve Kitab-ı Mukaddes bilgileri tarih-siyer,[159] hadis,[160] tasavvuf,[161] din ve kültür tarihi, coğrafya, kozmogoni (evrendoğum), kozmoloji (evrenbilim), zooloji (hayvanbilim)[162] gibi farklı ilim dallarında kullanılmakla birlikte, bu hususun tefsir literatüründe daha sık olduğu dikkat çekmektedir. Tefsir literatüründe ise bu bilgiler çeşitli bağlamlarda kullanılmakla

---

[158] Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Temel Konuları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 151-152.
[159] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 22/179.
[160] Bk. Ali Kuzudişli, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004); Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).
[161] M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998), 151-152.
[162] Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 166.

beraber özellikle kıssalar bağlamındaki kullanımlarının yoğunlaştığı görülmektedir. Tâhir b. Âşûr da tefsirinde olumlu veya olumsuz manada değindiği İsrâilî rivayetleri ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerini yer yer tarih, siyer, şer'u men kablenâ ve dilsel izahlar gibi farklı konular çerçevesinde kullanmış olsa da bu bilgilere ağırlıklı olarak Kur'an kıssaları bağlamında müracaat etmiştir.

Kur'an kıssaları birçok iddia ve tartışmanın konusu olmuştur. Kur'an kıssalarıyla Kitab-ı Mukaddes kıssalarının benzerliği özellikle yakın geçmişte oryantalistlerin çalışmalarıyla birlikte bazı iddia ve tartışmalara kapı aralamıştır. Kur'an kıssalarının kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğu, tarihî gerçekliklerinin olup olmadığı ve tarihî hata içerip içermedikleri gibi mevzular bu tartışma konularından bazılarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Tâhir b. Âşûr'un İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes konusuna yaklaşımının çerçevesini sıhhatli bir şekilde çizebilmek adına öncelikle onun tefsirinde kıssalara dair genel tutumuyla beraber kıssaları nasıl tanımladığını ve buna ilaveten yukarıda işaret ettiğimiz iddia ve tartışmalara olan yaklaşımını belirlemek faydalı olacaktır.

1.1.1. Kur'an Kıssalarının Tanımı, Kapsamı, Özellikleri ve Ele Alınışı

"Kıssa" kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durmadan önce belirtmek gerekir ki Kur'an'da yer alan kıssalar için 'kıssa' ifadesi kullanılmaz. Onun yerine 'nebe', 'enba', 'zikr', 'hadis' kelimeleri kullanılmaktadır. Bu kelimeler benzer anlamda olsalar da aralarında nüanslar bulunmaktadır.[163] Kur'an-ı Kerim'de 'k-s-s' kökünden türemiş başta mazi, muzari, emir, nehiy olmak üzere masdar, masdar-isim ve fiil sîgalarından çok sayıda lafız kullanılmaktadır.[164] Arapça'da bu kökten gelen kelimelerde "iz sürerek takip etmek, bir olayı haber verip anlatmak, saç/yün gibi şeyleri makasla keserek kırkmak, mukabelede bulunmak ve bir şeyin önemli bölümü" gibi geniş bir anlam yelpazesi bulunmaktadır.[165] Bununla beraber bu anlamlardan "iz sürerek takip etmek" ve "haber verip anlatmak" manaları odak anlamlar olarak dikkat çekmektedir. Kıssa

[163] Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Mısır: Dâru'l-İlm, ts.), 40-42; İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/499.
[164] Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008), 753.
[165] İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "Kss", *es-Sıhâh Tâcül'Lüğat-i ve Sıhâhul-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gaffâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987), 3/1051; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Sâdr, 1414a), 7/73.

kelimesinde anlatılacak şeyin uzun olma vasfı bulunur ki sözler art arda gelerek birbirini takip eder.[166] Bu şekilde kelimenin iki odak anlamı arasındaki ilişki ortaya konulmuş olur. İbn Âşûr da 'kıssa' kelimesinin çoğulunun ق harfinin kesresiyle قِصَصٌ şeklinde geldiğini ve aktarılan haber için kullanılan bir meful olduğunu, Arapçada biri hakkında bir şeyler anlatıldığında قُصّ علي فلان (Falanca bana anlatıldı) denildiğini söyler.[167] Aynı zamanda kelimenin iz sürerek takip etme, önde gidenin nereye varacağını öğrenmek amacıyla onun adımlarını takip etmek anlamına da geldiğini, el-Kehf 18/6'da bu anlamda kullanıldığını aktarır. Hatta bu takip etmede bir seriliğin de olması gerektiği ayrıntısına dikkat çeker. Zira birini takipte olan, takip ettiğinin izi kaybolmasın diye gecikmez.[168] Bu iki anlam arasındaki ilişkinin birbirinden uzak olmadığını, "Eskilerin haberlerini anlatmak bir nevi onların izlerini takip etmektir." diyerek izah eder.[169]

"Kıssa" kelimesi, ıstılahî olarak ibret ve hidayet amaçlı, zaman ve mekân boyutlarının ön planda olmadığı, geçmiş peygamberler veya toplumlara dair Kur'an'da anlatılan hususlar[170] veya başka bir yerde yalan ve hayal ihtimalinden uzak, mazide olup bitmiş fakat hafızalarda varlığını yitirmemiş hadiselerin anlatılması[171] şeklinde tanımlanmaktadır. Tâhir b. Âşûr kıssanın ıstılahî anlamını şöyle tanımlamaktadır: "*Kıssa anlatana göre geçmişte olup bitmiş bir hadisedir.*"[172] Bu sebeple Kur'an'da yer aldığı halde vahyin nüzûlü esnasında gerçekleşen olaylar kıssa değildir. Söz gelimi nüzûl döneminde Müslümanlarla düşmanları arasında cereyan eden olaylar Kur'an kıssaları kapsamında değerlendirilmez."[173] O, bu tanımıyla Kur'an'da anlatılan, fakat zaman olarak vahyin iniş döneminden önce gerçekleşmedikleri için Bedir, Uhud ve

---

[166] el-Askerî, *el-Furûk*, 42; Krş. için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 34-35. Anlamdaki bu ayrıntıya İbn Âşûr da dikkat çekmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvir*, 3/267.
[167] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64.
[168] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvir*, 15/369; 27/420.
[169] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/203.
[170] D. B. Macdonald, "Kıssa", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/771; Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fî ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1421/200), 316; Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015a), 69; Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açıdan Kur'an Kıssaları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Soyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 10.
[171] İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine* (İzmir: Işık Yayınları, 1994), 46; Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm* (İzmir: Nil Yayınları, 1993), 178.
[172] القصة: الخبر عن حادثة غائبة عن المخبر بها
[173] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64.

Mûte gibi savaşları, İfk olayı, Rıdvan Biatı ve Hudeybiye Barış Antlaşması gibi hadiseleri Kur'an kıssaları dışında tutmuş olmaktadır.

Tâhir b. Âşûr'un yaptığı tanım iki konuyu gündeme getirmektedir: Bunlardan biri Kur'an kıssalarının kapsamı ve bu kapsama bağlı olarak ikinci bir konu olan Kur'an kıssalarının oranıdır. Kur'an kıssalarının kapsamına nüzûl dönemine göre geçmişte yaşanıp bitmiş hadiseleri, nüzûl döneminde yaşananları ve kıyamet günü gibi Kur'an'ın gelecekte olacağını haber verdiği olayları katmak suretiyle kapsamı oldukça geniş tutan yaklaşımlar olduğu gibi İbn Âşûr'un da dâhil olduğu başka bir yaklaşımda kıssaların kapsamı nüzûl öncesiyle sınırlandırılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de 'haber' kelimesi ve müştakları vahyin nüzûl döneminde gerçekleşen olaylarla ilgili kullanılmaktadır.[174] Nüzûl dönemi hadiselerinin Kur'an kıssaları kapsamında değerlendirilmesi gerektiği görüşünde olan birçok kişi bulunmaktadır.[175] Örneğin el-Kattân (öl. 1999) Kur'an kıssalarını peygamberlerin kıssaları, önceki dönemlerdeki topluluklar, peygamber dışı şahsiyetler ve son olarak Bedir, Uhud, Huneyn ve İsra gibi peygamberimiz döneminde gerçekleşen kıssalar olmak üzere üçlü tasnife tabi tutmaktadır.[176] Her ne kadar ihtilafa mevzubahis olsa da Kur'an'da nüzûl öncesi ve sonrasıyla ilgili anlatılan olaylardaki dilsel üslup, uyarı, teşvik, irşad vb. her konuda bir birlikteliğin olduğu görülmekte, bu nedenle böyle bir ayrıma gidilmeden hepsinin aynı kategoride değerlendirilmesinin uygun olduğu ifade edilmektedir.[177] Neticede nüzûl dönemine göre yapılacak bir ayrımın teoride kalacağı ortadadır. Nitekim İbn Âşûr, her ne kadar teoride böyle bir tasnife gitmiş olsa da onun her iki kategorideki kıssalara yaklaşımında herhangi bir farklılık gözlenmemektedir.

---

[174] Abdulkerim Hatib, *el-Kasasu'l-Kur'an fi mantukihi ve mefhumihi* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1975), 45.
[175] Muhammed Ahmed Mabed, *Nefahât min ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2005), 106-107; Vehbe Zühaylî, *el-Kıssatü'l-Kur'âniyye* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1992), 6-7. Ahmed Ömer Ebu Şufe, *Mu'cizetu'l-Kur'âniyye hakâik ilmiyye kâtia* (Libya: Dâru'l-Kitab el-Vatani, 2003), 208; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 172. Kapsamın geniş tutulduğu yaklaşımın daha yaygın olduğu söylenebilir. "…oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı." el-Bakara 2/183 ayetinde olduğu gibi ahkâm içerikli dahi olsa önceki topluluklardan bahsettiği için buna benzer ayetlerin de Kur'an kıssaları kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade edenler olmuştur. Abdullah Acar, "Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları", *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 102. Gelecekteki olayların kıssa kapsamında değerlendirmesi hakkında bk. Tahsin Görgün, "Kur'an Kısslarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sampozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 19.
[176] el-Kattân, *Mebâhis fî ulumi'l-Kur'ân*, 317. Benzer bir tasnif için bk. Şengül, "Kıssa", 25/499.
[177] Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 54. Kaldı ki nüzûl döneminde cereyan edip Kur'an-ı Kerim'de anlatılan birçok olay Hz. peygamber ve o dönemde yaşamış olanlar için yaşanmış hadiseler iken sonradan gelen bizler için mazide yaşanmış bitmiş birer kıssadır.

Onun nüzûl döneminde gerçekleşen hadiselere yaklaşımı öncekilerle aynıdır. Söz gelimi Hz. Süleyman'ın imtihan edilip tahtı üstüne ceset bırakıldığını[178] ifade eden ayeti de Garânîk[179] ve Hz. Peygamber'in Zeynep bnt. Cahş'la (öl. 20/641) evliliğini konu edinen ayet[180] hakkında yapılan bazı yorumları da "…bunlar kıssacı ve hurafecilerin uydurmalarından başka bir şey değildir."[181] demek suretiyle aynı ifade kalıplarıyla eleştirmekte, olaylardan çıkarılacak ders ve ibretleri aynı tarzda işlemektedir. Bu nedenle çalışma esnasında İbn Âşûr'un İsrâiliyat rivayetlerine ve Kitab-ı Mukaddes nakillerine yaklaşımını ortaya koymaya çalışırken nüzûl dönemi öncesi ve sonrası gibi kategorik bir ayrım göz önünde bulundurulmayacaktır.

Kur'an kıssalarının kapsamına olan yaklaşımdan kaynaklı ikinci bir konu da Kur'an'da yer alan kıssaların miktarıdır. Konuyla ilgili birbirinden oldukça farklı görüşler dile getirilmiştir. Oran itibariyle kıssaların Kur'an'ın üçte birine, üçte ikisine, yarısına veya aralarında Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın da bulunduğu bazı müfessirlere göre ise dörtte üçüne[182] denk geldiğini belirtenler olmuştur. Konuyla ilgili farklı görüşlerin ileri sürülmesi, neye kıssa denilip denilmeyeceğiyle ilgilidir. Kur'an'ın nüzûl döneminde cereyan eden hadiseleri kıssa kapsamında değerlendirenlere göre bu oran yüksek iken kıssaları sadece önceki dönemde gerçekleşen olaylarla sınırlı tutanlarda ise kıssaların oranı çok daha az olacaktır.[183] Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'de örneğin ahiret gibi gelecekte vuku bulacak anlatımları da kıssa kategorisinde değerlendirenler için Kur'an'daki kıssa oranı daha fazla olacaktır.[184] Kıssaların oranıyla ilgili yapılan bu tespitler kesin olmamakla birlikte nisbî/yaklaşık bir gerçeği ifade etmektedir.[185] Bu farklı görüşlerle beraber kıssaların Kur'an-ı Kerim'in önemli

[178] Sâd 38/34.
[179] el-Hac 22/52; Necm 53/19-20.
[180] el-Ahzâb 33/37.
[181] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvir*, 17/303-306; 22/35-36.
[182] Muhammed Abduh, "Fatiha Tefsiri", çev. Abdulkadir Şener-Mustafa Fayda, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1968), 29. Kur'an kıssalarının oranlarıyla ilgili farklı görüşler için bk. Necati Kara, *Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1989), 11; Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 26-27; Görgün, "Kur'an Kısslarının Neliği Üzerine", 20-21; Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002a), 71; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 49.
[183] Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 122.
[184] Görgün, "Kur'an Kısslarının Neliği Üzerine", 19.
[185] Cirit, *Vaaz ve Kıssacılık*, 71; Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 26-27. Bununla beraber Kur'an'daki kıssa oranlarıyla ilgili bu derecede farklı görüşler varken ayetlerin %27,65'inin (1787 ayet) kıssalarla ilgili olduğu (bk. Mustafa Kara, "Kur'an Kıssalarının Anlaşılması", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş-Yunus Emre Gördük (Ankara: BİLAY Yayınları, 2018b), 209. şeklinde kesin sayısal veriler belirtmek tartışmaya açık bir husustur.

bir kısmını oluşturduğu rahatlıkla ifade edilebilir.[186] Araştırmamız esnasında İbn Âşûr'un Kur'an'daki kıssaların oranıyla ilgili görüşü hakkında açık bir ifadeye rastlayamadık. Bununla beraber kıssayla ilgili tanımından[187] hareketle onun bu oranı dar tuttuğunu ifade etmek mümkündür.

Kıssa, insanlık tarihiyle yaşıt bir olgu olduğundan[188] Hz. Âdem'in yaratılışıyla başlatılabilecek Kur'an kıssalarıyla ilgili ileri sürülen görüşlerden biri de onların insanlığın yeryüzündeki serüveninin en güvenilir tarihi özetleri oldukları şeklindedir. Nitekim Taberî (öl. 310/923) gibi evrensel tarih yazıcılarının da benimsediği görüş budur. Evrensel tarih kitaplarında tarih, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar uzanan bir seyir izlemektedir.[189]

Geçmişi öğrenme, geleceği tasarlama gayretinde olan insanoğlu kıssalara ilgi duymuş, onların bir tarih perspektifi kazandırmada önemli olduklarını, neden sonuç ilişkisine dair önemli ipuçları verdiklerini keşfetmiştir.[190] İbn Âşûr, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen her kıssanın her şeyi noksansız bilen Allah tarafından vahyedilmesi hasebiyle kendi konusunda en güzel kıssa[191] olarak nitelendirilebileceğini ifade etmektedir. O, Allah Teâlâ'nın insanların kolektif aklının bile benzerini getirmekten aciz kaldığı, lafız ve cümle dizilimi bakımından muhataba en fazla fayda sağlayacak, onun aklına ve ruhuna iyi gelecek ve onu coşturacak kıssalar vahyettiğini aktarmaktadır.[192]

İnsan zihni günlük hayatta karşılaştığı, görüp bildiği konuları daha rahat algılar. Zira insan, fıtratı gereği kuru düşüncelerden çok mücessem fikirlere meyleder.[193]

---

[186] Kıssaların Kur'an-ı Kerim'in önemli bir kısmını oluşturmasına rağmen Kur'an ilimleri açısından bu orana denk araştırmaya konu olmadığı ifade edilmiştir. bk. Görgün, "Kur'an Kısslarının Neliği Üzerine", 21; Kara, *Hz. Musa Firavun ve Yahudiler*, 22; Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 7.

[187] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64.

[188] Cirit, *Vaaz ve Kıssacılık*, 15.

[189] Görgün, "Kur'an Kısslarının Neliği Üzerine", 21-22; Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 17.

[190] Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 7; Salih Karacabey, "İsrâiliyyâtı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 73.

[191] İbn Âşûr Yûsuf 12/3'te geçen نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ ifadesinin Yusuf kıssasının Kur'an'daki en güzel kıssa olduğu anlamında olmadığını, Kur'an'da yer alan her kıssanın kendi konusunda en güzel olduğunu ifade etmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvir*, 12/203-204.

[192] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/204. Öztürk, İbn Âşûr'un bu yorumunun makul gözükmesiyle birlikte birçok âlimin ayetler arasında fazilet farkı olduğuna dair ikna edici deliller sunduğunu, bu nedenle müellifin bu yorumunun tartışmaya açık olduğunu ifade etmektedir. Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 28.

[193] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 172.

Nitekim zihnin modelleme yöntemiyle idrak etmesinin kolaylığı sebebiyledir ki neredeyse her ilim dalında buna örnek bulmak mümkündür. Mağara ve ayna istiaresi, ruh-beden ilişkisini anlatan binici-binek benzetmesi bunlardan ilk akla gelen modellemelerdir.[194] Allah Teâlâ da insanın idrak düzeyini göz önüne alarak Kur'an-ı Kerim'de vermek istediği birçok mesajı kıssa, teşbih ve temsiller üzerinden vermiştir. Bunlar arasında kıssalar diğerlerine göre çok daha fazla yer almaktadır. Fert ve topluma iletilecek ilâhî hedeflerde etkin bir araç olarak kullanılan bu tarihsel sunumlar[195] sayesinde anlatılmak istenen hakikatler somut sahnelere dönüşerek adeta müşahhaslaştırılmakta, zihni yormadan, suhuletle muhataplara ulaştırılmaktadır. Böylece insan zihnine kolay ve etkili şekilde yerleşen bu hakikatlerin unutulması da zorlaşmaktadır. Aynı zamanda Kur'an'ın nüzûl vasatında sözlü kültürün hâkim olması hasebiyle insanların haber ve olayları dinlemeye yatkın olmaları[196] düşünüldüğünde mesajların "kıssa" vasıtasıyla verilmesinin önemi anlaşılmış olacaktır.

İbn Âşûr da Kur'an kıssalarının suhuletle idrak edilebileceğine dikkat çekerek Kur'an-ı Kerim'deki bilgileri genel olarak kolay anlaşılan yakın anlamlılar ve Kur'an'ın ilmî i'câzıyla ilgili olup anlaşılması için bir altyapı gerektiren konular olmak üzere iki kategoride değerlendirmektedir. Kolay anlaşılan yakın anlamlılar için Ehl-i kitap'ın bilgisine sahip olduğu şeriatları, peygamber ve toplumlarıyla ilgili kıssaların yanı sıra dünyaya dair haberleri örnek vermektedir. Bu bilgileri idrak etmek için zihnî bir yoğunlaşma ve araştırmaya ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir.[197]

Kolaylıkla anlaşılması sayesinde kıssaların insan üzerinde çok etkin rollere sahip olduğu söylenebilir. Anlatılan kıssaların insan, hayvan veya cemâdat üzerinden aktarılması veyahut yaşanmış ya da yaşanmamış olması bu faal etkiyi değiştirmemektedir.[198] Güçlü etkisi nedeniyle ilâhî hedef ve gayeler Kur'an-ı Kerim'de büyük oranda kıssalar üzerinden verilmektedir. Öyle ki Kur'an kıssalarının Hz. Peygamber'in davetindeki etkisini gören Kureyş müşriklerinden Nadr b. Hâris (öl. 2/624) isimli şahsın Fars/Hîre'ye gidip oradan Rüstem ve İsfendiyâr hikâyelerini

[194] Görgün, "Kur'an Kısslarının Neliği Üzerine", 31.
[195] Sadık Kılıç, "Dinî, Ahlâkî ve Tarihî Bir Bilinç Oluşturmada Zengin Bir Alan Kur'an Kıssaları", *Din ve Hayat TDV- İstanbul Müftülüğü Dergisi* 2 (2007), 117.
[196] Hanifi Özcan, "Matüridi'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 106.
[197] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/126-128.
[198] Kara, *Hz. Musa Firavun ve Yahudiler*, 20.

öğrenerek Mekke'de anlattığı böylece Kur'an kıssalarına nazire getirmeye çalışarak davetin etkisini kırmayı hedeflediği rivayet edilmektedir.[199] Kıssa anlatımının etkili bir eğitim vasıtası olması nedeniyledir ki Hz. Ömer (öl. 634/644) döneminden itibaren resmi izinle halkı eğitmek amacına yönelik mescitlerde kıssa anlatacak vaizler istihdam edilmiştir.[200] Bu örnekler kıssaların insanlar üzerindeki etkisini ispatlamaktadır. İbn Âşûr da Kur'an kıssalarına ayırdığı yedinci mukaddimesinde Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla ve büyük oranda anlatılan kıssaların faydaları hakkında on madde sıralamaktadır.[201]

"Kıssadan hisse" ifadesi Kur'an-ı Kerim kıssalarının anlatım tarzıyla tamamen örtüşen bir tabirdir. Zira kahir ekseriyetle Kur'an kıssalarında zaman, mekân ve şahıslar gibi tarihsel öğeler müphem bırakılarak anlatılar kısa bölümler halinde[202] takdim edilmekte, arada kalan kesitler muhatabın zihin dünyasına havale edilmektedir. İbn Âşûr'un kıssaların bu yönüyle ilgili görüşlerini şöyle aktarabiliriz:

> "İlim ehlinin de ifade ettiği üzere Kur'an kıssalarında yer alan mutlu ya da kötü neticelerle ya da kıssalarda zikredilenleri övmek veya yermek suretiyle salt ibret ve nasihat verme amaçlanmamaktadır. Bununla beraber çoğu kişi bu gerçeği özümsemeden sadece olayların zahirine bakarak bu yanılgıya düşebilmektedir. Halbuki Kur'an kıssalarıyla bundan daha yüce ve büyük hedeflere ulaşılmak istenmekte, Kur'an kıssaları tüm ümmetin faydasına hizmet edecek ibret ve faydalar barındırmaktadır. Bu sebeple bu hedefe hizmet edecek şekilde sadece kıssaların ibret alınacak kısımları aktarılarak öteki yerleri atlanmakta, bu sayede kıssaların hoşça vakit geçirilecek birer malzeme olmalarının önüne geçilmektedir. İşte bu gerekçelerle Kur'an kıssaları tarih kitaplarında olduğu gibi tek bir surede art arda aktarılmamaktadır."[203]

---

[199] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 9/330; 21/142. Öyle ki İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Kur'an'da geçen "eskilerin masalları" tabirlerinin tümünde Nadr b. Hâris'in kastedildiği belirtilir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvir,* 18/324.

[200] Cirit, *Vaaz ve Kıssacılık*, 26; Macdonald, "Kıssa", 6/773; Khalil Athamına, "el-Kasas: Doğuşu, Dînî Temeli ve İlk Dönem İslam Toplumu Üzerindeki Sosyo-Politik Etkisi", çev. Hasan Cirit, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 28-29.

[201] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/65-68.

[202] Hikmet Zeyveli, "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mu'cizeler", *2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler Müzakereler*, ed. Komisyon Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 103-104; Öztürk, *Kıssaların Dili*, 21; Bilal Gökkır, "Tefsir'de İsrailiyat: Klasik Dönemde İsrailiyat ve Önemi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 178.

[203] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/64.

Tâhir b. Âşûr da Kur'an'ın kıssa aktarımında sıklıkla karşılaşılan bu hususa "kıssa arasındaki kesitler atlanmıştır…"[204] diyerek okuyucunun dikkatini çekmekte, bunu, atlanılan bu kesitlerin ibret alınacak yerler olmadığı şeklinde izah etmektedir.[205] Ayrıca müellif, Kur'an'da Arap tarihinin bir parçası olan Ad, Semud ve Tübbaʿ gibi kavimler ve onlara gönderilen peygamberlere dair kıssalarda detayların zikredilmemesini, bunların muhataplarca bilinmesine bağlamaktadır.[206]

İbn Âşûr, Kur'an-ı Kerim'in gözettiği bazı ana hedeflerinin olduğunu, tefsir ilmiyle uğraşanların bu hususları göz önünde bulundurması gerektiğini vurgulamaktadır. O, bu hedeflere uzun araştırmalar neticesinde ulaştığını ifade ederek bunları sekiz maddede sıralamaktadır. Kur'an'ın gözettiği ve tefsir ilmiyle uğraşanların bilmesi gereken hedeflerin beşincisi olarak; güzel halleriyle teselli bulmak ya da kötü hallerinden ibret almak için eski toplulukların kıssalarını ve tarihlerini bizlere aktarmak olduğunu belirtirmektedir. Bu hedeflerin altıncısının ise önceki ümmetlerin şeriatlarını ve tarihlerini bilmek olduğunu, bunun ise Arapların Ehl-i kitap'la haşir neşir olmalarının sonunda gerçekleşecek bir durum olduğuna işaret etmektedir.[207] İbn Âşûr, önceki toplulukların kıssalarına ve tarihlerine büyük önem atfetmektedir öyle ki bunları, Kur'an'ın vermek istediği hedeflerden ve tefsir ilmiyle uğraşanların bilmesi gereken ilimlerden saymıştır. O, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (öl. 543/1148) "*el-Avâsım mine'l-Kavâsım*" isimli eserinde Nûh Sûresi'yle ilgili beş yüz, Hz. Musa kıssasına dair ise sekiz yüz meseleyi anlattığını[208] naklederek Kur'an kıssalarının ne denli hikmet ve dersler ihtiva ettiğine dikkat çekmektedir. Müellif, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de kıssalara ayrı bir ihtimam göstermiş, tefsirin başında kaleme aldığı on farklı konudan müteşekkil mukaddimenin yedinci bölümünü Kur'an kıssalarına ayırmıştır.[209]

---

[204] وَقَدْ طُوِيَ خَبَرُ...

[205] Bunlardan biri için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 19/253. İbn Âşûr, Kur'an-ı Kerim neden bazı peygamber kıssalarını zikrettiği halde bazılarını zikretmemiştir sorusuna, konu edilenlerin çoğu İsrâiloğulları'nca tanınıp bilinen peygamberlerdir. Böylece bu durum onlara karşı yapılan tebliğ ve polemik faaliyetlerinde bu bir avantaj sağlamıştır. Ayrıca ders ve ibret olarak en etkili peygamber kıssaları zikredilmiştir şeklinde cevap vermektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvir*, 6/35; 20/30.

[206] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/127.

[207] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/41.

[208] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/29. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin bu eseri farklı konuları barındırmakla birlikte ağırlıklı olarak kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili konuları işlemektedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "el-Avâsım mine'l-Kavâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/113-114.

[209] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/64-69.

İbn Âşûr, Kur'an ile ilgili ilimleri dört kategoride değerlendirerek bunları şöyle sıralamaktadır: 1- Kur'an'ın içerdiği ilimler ki bunlar arasında peygamberler ve medeniyetler tarihi, ahlaki ilkeler, fıkıh, ahkâm, itikat, Arap dil ve belagatının temelleri gelmektedir. 2- Hikmet/felsefe, varlıkların özellikleri gibi müfessirin kültürüne katkı sağlayan ilimler. 3- Kuran'ın işaret ettiği jeoloji, tıp ve mantık gibi ilimler. 4- Arûz ve kâfiye ilmi gibi Kur'an ile bağlantısı olmayan, tefsire herhangi bir katkı sağlamayan ilimler.[210] Kur'an'la ilgili olan ilimleri kategorize ederken ilk kategorinin ilk ilmi olarak peygamberler ve medeniyetler tarihini sayması, kıssaların Kur'an-ı Kerim'de yoğun bir şekilde yer alması ve bunun neticesinde onun bu ilimlere verdiği öneme işaret etmektedir.

İbn Âşûr, Arap tarihini tefsir ilminin istifade ettiği ilimler arasında saymış ve bu ilimle iştigal etmenin gereksiz bir faaliyet olarak görülme vehmine karşı bu konuda bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. Arap tarihinin aynı zamanda genel anlamda onların edebiyatları olduğunu söyleyerek Kur'an kıssa ve haberlerinin insanların gece muhabbetlerinde hoşça vakit geçirecekleri araçlar olmadığını, bunlarla insanlara ilâhî öğüt ve ibretler verildiğini bu sebeple özlü bir anlatımla aktarıldıklarını, Kur'an-ı Kerim'in veciz olarak bıraktığı bu haberleri tam olarak anlayabilmek ve ayetlerin işaret ettiği incelikleri kavrayabilmek için Arap haberlerinden istifade edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için *"...ipliğini iyice eğirip büktükten sonra (tekrar) çözüp bozan kadın gibi olmayın..."*[211] ve *"Kahrolsun Ashâb-ı Uhdûd"*[212] ayetlerini örnek vererek buralardaki anlam inceliklerini kavramayı Arap tarihini ve edebiyatını bilmeye bağlamaktadır.[213] İbn Âşûr'un Arap tarih ve edebiyatını Kur'an kıssa ve haberlerinin daha iyi kavranabilmesi için gerekli görmesi kıssalara vermiş olduğu ihtimamı gözler önüne sermektedir.

Kur'an kıssaları çeşitli yönleriyle değerlendirilmeye uygundur. Bu sebeple araştırmacılar onları çok farklı yönlerden değerlendirmişlerdir. Bunlardan en eskileri kıssaları dünya tarihinin unsurları olarak görenler, tarih rivayetleri yanında tarih felsefesinin ana hatlarını da oluşturduğunu düşünenler, ahlaki ibret yönlerini ön plana çıkaranlar, kıssaların edebi yönünü vurgulayanlar, sosyolojik veriler olarak görenler

[210] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/45.
[211] en-Nahl 16/92.
[212] el-Burûc 85/4.
[213] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvir*, 1/25.

olduğu gibi bu yaklaşımların birkaçını birleştirerek kıssaları değerlendirenler de olmuştur.[214] İbn Âşûr'un Kur'an kıssalarına yaklaşım yönteminde kıssaları yer yer farklı yönleriyle ele almasıyla birlikte daha çok onları tarihî yönleriyle işlediği görülmektedir. Kıssalar bağlamında peygamberler tarihini detaylıca ortaya koymakta, aynı zamanda ele aldığı kıssayı sîret-nuzûl ilişkisi içerisinde değerlendirmeyi ihmal etmemektedir. Müellif, tefsirinde Kur'an kıssalarının bulundukları bağlama büyük hassasiyet göstererek onları siyak ve sibaktan ayırmadan tefsir etmektedir. Tabersî (öl. 548/1154) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) gibi bazı müfessirlerin yaptığı üzere kıssaya müstakil bir başlık açarak onu tefsir etmemektedir.[215] O, kıssadaki manayı ortaya koyarken Kur'an'ın Kur'an'la, hadisle, sahabe ve tâbiîn sözleriyle ve müfessirlerin görüşleriyle açıklamaktadır. İleride detaylarıyla irdeleneceği üzere kıssayla ilgili Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgileri sıklıkla kullanmıştır. Bununla birlikte İsrâilî anlatımlardan mümkün mertebe uzak durmaya çalışmakta, diğer tefsirlerdeki bu tür rivayetleri eleştirecekse sadece işaret etmekle yetinmektedir. Kıssada geçen peygamber veya öteki şahısların tarihî şahsiyetini, mekân isimlerinin coğrafi konumunu geniş bir şekilde açıklamaktadır. Öyle ki okuyucu uzun tarihî malumatlar karşısında ansiklopedi maddesi okuyor hissine kapılabilmektedir.

1.1.2. Kur'an Kıssalarının Kaynağı

İslam kültür ve medeniyetinin özgünlüğü, vahyin nüzûl döneminden bu yana farklı kesimler tarafından farklı tonlarda sürekli tartışma konusu haline getirilmiştir.[216] Öncelikle vahyin ilk muhataplarının Hz. Peygamber'in anlattığı bu bilgileri birtakım gizemli kaynaklardan veya Ehl-i kitap mensubu bazı kişilerden öğrenmiş olabilme ihtimali veya ahiret ahvaline dair anlatılanların eskilerin masalları olduğu yönündeki iddiaları Kur'an tarafından cevaplandırılmıştır.[217] Müsteşriklerin çalışmalarını bu konu üzerinde teksif etmeleri sebebiyle İslam'ın Yahudi ve Hıristiyan köken teorisi Ortaçağ ve sonrasında Batı'da onaylanan bir fikir olarak kendine yer bulmuştur.[218] Öyle ki Âişe

[214] Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 9; Görgün, "Kur'an Kısslarının Neliği Üzerine", 21-24.
[215] Sakar, *Menhec İbn Âşûr fi't-tefsîr*, 106.
[216] Detaylı bilgi için bk. Hamdullah Arvas, "Bir Yöntem Çalışması Olarak Peygamber Kıssalarına Yaklaşım Biçimlerinin Tespiti", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020c).
[217] en-Nahl 16/103; el-Furkan 25/4; Yâsîn 36/72; el-Kalem 68/15; el-Hâkka 69/41-42
[218] İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016a), 97; Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 77.

Abdurrahman, oryantalizmin bu söylemini çağdaş İsrâiliyat (el-İsrâiliyat el-Hadîse) olarak tanımlamaktadır.[219]

Başlangıç tarihinden[220] itibaren, oryantalist çalışmaların tamamına yakını İslam dininin kaynağını diğer din ve kültürlerde arama üstüne yoğunlaşmıştır.[221] Oryantalistler tarafından Kur'an hakkında yazılan eserleri üç kısımda mütalaa eden Fazlurrahman (öl. 1988) bunların ilkinin Yahudi ve Hıristiyan fikirlerinin Kur'an'a olan etkisini bulmaya çalışanlar olduğunu belirtmektedir.[222] Temel düşüncelerini İslam'ın vahiy kaynaklı olduğunu reddetme üzerine kuran oryantalistler, İslam'a bir kaynak bulma arayışına girmişlerdir. İndirgemeci bir bakış açısıyla vahiyle irtibatı kesilen bu dine çevrede hazır bulunan öteki din ve kültürlerden kaynak bulmaya çalışmışlardır.[223] Fakat kaynak bulma konusunda -Kur'an'ın nüzûl dönemindeki Mekke müşrikleri gibi- söz birliğine varamamışlardır. Hıdır'ın tespitiyle 19. yüzyıl oryantalist çalışmalarda İslam'ın Yahudi kökeni iddiaları ağırlıktayken[224] 20. yüzyılın ikinci yarısında İslam'ın Hıristiyan kökeni iddiaları[225] ön plana çıkmıştır.[226] Bu noktada çalışmamızın ana konusuyla irtibatı hasebiyle şu noktanın da altını çizmek gerekmektedir: Oryantalistler İslam'ın Yahudi ve/veya Hıristiyan köken teorisini

---

[219] Âişe Abdurrahman, "el-İsrâîliyyât fi'l-ğazvi'l-fikrî", *Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye* 1975), 86.

[220] Batı'da kurumsal olarak oryantalist çalışmaların 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılın başlarında başladığı kabul edilir. Özcan Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur'an ve Sünnet) "Yeniden Okuma"daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Ege Basım, 2012), 13; Abdulaziz Hatip, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar* (İstanbul: Nesil Basım Yayın, 1997), 18.

[221] Özcan Hıdır, "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (1998a), 155.

[222] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 22; Krş. İsmail Cerrahoğlu, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1990), 74.

[223] Özcan Hıdır, "XX. Yüzyıl Oryantalist Çalışmalarda Hz. Peygamber İmajı", *İlam Araştırma Dergisi* 3/2 (1998b), 142.

[224] İslam'ın Yahudi kökeni teorisiyle ilgili ilk müstakil eser Alman reformist Yahudiliğin kurucularından olan Abraham Geiger'in (öl. 1874) Judaism *and Islam* isimli kitabıdır. Hıdır, "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi", 156.

[225] Edward Said oryantalizmin bu konudaki görüşlerini "İslam: eski bir din olan Hıristiyanlığın yeni ve kaçak bir görüntüsü" ifadeleriyle özetlemektedir. Said, *Oryantalizm*, 91.

[226] Özcan Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler -Zühd Hadisleri-Literatürü Özelinde-*, Abdurrahman Badeci (ed.) (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 13, 24, 140-141. Bu konudaki farklı iddia ve görüşler için bk. Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 156; Hıdır, "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi", 166. Oryantalist çalışmalardaki farklı kaynak iddiaları yanında 18. yüzyıl ile 20. Yüzyıldaki eserlerde ciddi bir üslup değişikliği olmuştur. İlk dönemlerde sert, insafsız ve kesin bir dil hâkimken sonradan bu üslup yumuşamış, ihtimalli bir dile dönüşmüştür. Hıdır, bu dönüşümü sömürgeciliğin başarısızlığına ve Batı'da başarılı çalışmalarla tanınan Müslüman münevverlere bağlamaktadır. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 51-52. Oryantalistlerdeki bu üslup değişimi için bk. İsmail Çalışkan, "Kur'an ve Tefsir Araştırmalarında Batılı Yaklaşımda Değişim ve Baljon (1919-2001)", *Marife* 2 (güz 2003).

güçlendirmek adına İsrâilî bilgilerin varlığını İslamî literatürün neredeyse tamamında ve abartılı bir şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu sebeple İsrâiliyat terimini Kitab-ı Mukaddes'le bağlantılı olan bilgi malzemesi anlamında kullanmaya özen göstermişlerdir.[227]

İslam dininin özgünlüğü tartışmalarıyla genel olarak Kur'an-ı Kerim'in kaynağı konu edinilmiş olsa da oryantalistler bu tartışmaları daha ziyade Kur'an'ın bir cüzü olan Kur'an kıssaları özelinde sürdürmüşlerdir. Kur'an kıssalarının Kitab-ı Mukaddes'te benzerlerinin bulunması, hatta yer yer anlatımların birebir örtüşmesi oryantalistleri Kur'an'ın kaynağının Yahudi veya Hıristiyan kökenli olduğu iddiasını Kur'an kıssaları üzerinden daha kolay şekilde ispatlayabilecekleri düşüncesine götürmüştür.[228] Başka bir ifadeyle, Kur'an kıssaları onların bu çabasında şüphelerini daha basit olarak dillendirebilecekleri spesifik bir alan olmuştur. Nihayetinde Kur'an'ın büyük bir kısmını oluşturan kıssaların kaynağını araştırmak, Kur'an'ın tamamının kaynağını araştırmaktır.[229] Bu sebepten ötürü müsteşriklerin Kur'an'a bir köken uydurma çabalarında ağırlıklı olarak Kur'an kıssaları üzerinden hareket ettikleri görülmektedir. Örneğin Alman Oryantalist Abraham Geiger'in (öl. 1874) bu konularda müstakil olarak kaleme aldığı eserinde Kur'an kıssalarını tek tek ele alıp inceleyerek Kitab-ı Mukaddes ile benzerliklerini vurguladığı görülmektedir.[230] Aynı şekilde Goldziher (öl. 1921) Kur'an kıssalarını Muhammed'in önceki kitaplardan kopya ettiğini ve bunu yaparken

---

[227] İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/197; Tottoli, "İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 215; Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 27.

[228] Bununla birlikte Kur'an kıssaları ile Kitab-ı Mukaddes kıssaları arasında tam bir benzerliğin olmadığı belirtilmelidir. Aynı kıssalar konu edinilmiş olsa da Kur'an kıssalarındaki temel vurgu, üslup, muhteva ve yapı gibi birçok noktada birbirinden ayrılmaktadır. Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998). Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes kıssalarındaki bir karşılaştırma için bk. Kadir Albayrak, "İsrailoğulları'nın "Altın Buzağı"sı ve "Kızıl İnek"i", *Bilimname* 5/2 (2004).

[229] Oryantalistlerin bu iddiaları haddizatında sadece kıssaların ve Kur'an'ın değil tabii olarak hadislerin de kaynağı hakkında kanaatlerini yansıtmaktadır. Zira ortada vahiy kaynaklı bir bilgi yoksa yani Kur'an Kitab-ı Mukaddes kaynaklarından derlenmişse hadisler de aynı şekilde o kaynaklardan tedarik edilmiş sayılacaktır. Bazı hadislerin kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğu ile ilgili iddialar için bk. M. J. Kister, "İsrâiloğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", çev. Cemal Ağırman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001); Özcan Hıdır, "İsrail'de Hadis Çalışmaları ve M. J. Kister", *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003); Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*.

[230] Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*, 245-246. A. Geiger, ayrıca kıssaların benzerlikleri yanında filolojik karşılaştırmalarla da aynı iddialarda bulunur. Ona göre cennet, cehennem, Furkan vb. kelimenin köken itibariyle İbrânîce olması Kur'an'ın Yahudilikten tevarüs ettiğini göstermektedir. Hıdır, "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi", 156.

kıssaları kısalttığını ve bazen de kendinden onlara eklemeler yaptığını iddia etmektedir.[231] Alman oryantalist Rudi Paret de (öl. 1983) şöyle demektedir:

> "Kitab-ı Mukaddes kıssalarının Kur'an'da sadece parçalar halinde yer aldığını, asla orijinalindeki gibi canlı anlatılmadığını; daha çok, bir kıssalar zincirinin halkalarına dönüşmüş olduğunu görüyoruz. Vakıa, Muhammed daha çok Eski Ahit kıssalarına, özellikle Nuh ve tûfan kıssasına, Lût ve kavminin helak oluşu kıssasına ve Musa ile Firavun kıssasına başvurmuş ve bunları -Vahiy Tarihi'nin erken döneminden diğer örneklerle insicam içerisinde- nesilden nesile, kavimden kavime tekerrür eden bir 'ilâhî azap' modeli geliştirmek amacıyla kullanmıştır. Bu esnada Eski Ahit kahramanları asli hüviyetlerinden epey bir bölümünü yitirmişlerdir. Nuh, Lût ve Musa, Muhammed'in kendi şahsının birer numunesi haline gelmişlerdir. Onların karşıtları, yani Nuh ve Lût'un kavimleri, Firavun ve Mısırlılar ise Muhammed'in çağdaşı müşrik Mekkelilerin rolünü üstlenmişlerdir. Müstakil bir sürede bütün tafsilatıyla işlenen tek Eski Ahit kıssası durumundaki Yusuf kıssasında bile, tipik İslamî ibretçi ve irşadçı anlatım karakteri taşıyan bölümler serpiştirilmiş durumdadır."[232]

Aktardığımız bu örneklerden özetle, oryantalistlerin Kur'an'ın vahiy dışı bir kaynaktan geldiği iddialarının ağırlıklı olarak Kur'an kıssaları etrafında dile getirildiği anlaşılmaktadır.

Burada ifade edilmelidir ki, Kur'an-ı Kerim ile Kitab-ı Mukaddes'in başta kıssalar olmak üzere birçok konuda birbirine benzeyerek ortak paydada buluşması aynı kök birliğine sahip olmalarından dolayı gayet doğaldır. Nihayetinde türdeş olmaları[233] sayesinde benzerliklerinin olması Kur'an'ın özgünlüğünü zedeleyecek bir durum değil, aksine onun evrenselliğine, aynı ailenin bir üyesi olduğuna işarettir. Kur'an'ın diğer kitaplarla Sami dini geleneği kapsamında olduğunun bir kanıtı da Kur'an kıssalarıdır. Çünkü bunların tamamına yakını aynı coğrafyada yaşamış peygamberlerin tebliğ ettiği

---

[231] Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslamî*, s.nşr. Abdulhalim en-Neccar (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1955), 75. İskoç oryantalist Montgomery Watt da (öl. 2006) Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ilk pasajlarında Arabistan'da mevcut kıssaları anlattığını, Tevrat malzemesini kullanmasının sonraki dönemlere rastladığını iddia eder. William Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 156.

[232] Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Otto Yayınları, 2018a), 104-105. Paret'in bu iddiaları için ayrıca bk. Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine İslâm Sembolizmi*, çev. Hüseyin Yaşar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018b), 53. Birçok çağdaş oryantalistin Kur'an kıssaları hakkındaki iddiaları için bk. Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 39; Hıdır, "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi", 32-33, 44-48; Hıdır, "Hz. Peygamber İmajı"; Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?"; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*; Hatip, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*.

[233] Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 82.

kıssalardır.[234] Bu ikisini farklı görmek Sami geleneğinden gelen Ehl-i kitap kültürü ile aynı kültürün başka bir parçası olan Hicaz kültürünü birbirinden uzak görmek yanlışlığından kaynaklanmaktadır.[235] Aralarındaki benzerlikten dolayı dinlerin birbirinden iktibas edildiğini iddia etmek büyük bir yanlışlık olacaktır. Kaldı ki Kur'an-ı Kerim kendini önceki kitaplara karşı bir alternatif olarak takdim etmez. Aksine onların doğrularını tasdik eden/Musaddık ve yanlışlarını düzelten/Müheymin bir kitap olarak tanıtmaktadır.[236] Hz. Peygamber de "Ehl-i kitap'ın farkı bizden önce kitap almış olmalarıdır…"[237] diyerek bu hakikati dile getirmektedir. Birçok âlim de Kur'an-ı Kerim'in mana olarak önceki kitaplarda mevcut olduğunu ifade etmiştir.[238] Tâhir b. Âşûr da A'lâ 87/18 ayeti kapsamında bu hakikat üzerinde durmaktadır.[239]

İbn Âşûr'un tefsirinde yer yer Fransızca çalışmalara atıflar yapması[240] ve Fransız oryantalistlerin görüşlerini dile getirmesi,[241] daha önce zikredildiği üzere Batı'ya seyahat etmesi ve İstanbul'da gerçekleştirilen müsteşrikler kongresine iştirak etmesi gibi hususlar onun oryantalistlerin görüşlerini yakinen takip ettiğini göstermektedir. Buna rağmen o, tefsirinde oryantalistlerin iddialarına değinmiş olsa da onlara cevap yetiştirme gayretine girmemiştir. Başka bir ifadeyle, çağdaş dönem çalışmalarının bir kısmında görülen Batı'ya mağlup olma psikolojisiyle "difâî/apolojetik/savunmacı" diye isimlendirilebilecek[242] bir refleksle hareket etme İbn Âşûr'da görülmemektedir. Nitekim Touati'nin de işaret ettiği gibi Müslümanların daha çok Batılılarla özdeşleşen ötekini keşfetmek gibi bir tutumları olmamıştır.[243] O, konuyla ilgili görüşlerini delilleriyle aktarmakla yetinmektedir. Bu konudaki tartışmalarda sergilediği tavırda da bunu görmekteyiz. Burada öncelikle onun Mekke

---

[234] Mehmet Paçacı, ""De ki: Allah Bir'dir" -İhlas Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-", *İslâmiyât* 3 (1998a), 49.
[235] Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir", 71. Hatta Paçacıya göre Kur'an'ın Yahudi, Hıristiyan ve müşrik muhatapların bildikleri kıssalar üzerinden ilâhî mesajları iletmesi, onların bilmedikleri kültür kodlarıyla konuşmaktan çok daha fazla etkilidir. Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir", 66.
[236] el-Mâide 5/48.
[237] Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001). "Cum'a", 1 (No. 876)
[238] Celâlüddîn Suyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/235.
[239] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 30/290-292.
[240] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 9/35.
[241] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/578.
[242] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 274.
[243] Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berktay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 10.

müşriklerinin iddialarından bahseden ayetlerle ilgili yorumlarına, daha sonra da Kitab-ı Mukaddes nakillerinde konuyla ilgili olan kısımlara yer verilecektir.

Kur'an-ı Kerim vahyin kaynağına dair yapılan karşı çıkışları bizzat kendisi haber vermektedir: "*Andolsun ki biz onların, "Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'an ise gayet açık bir Arapça'dır.*"[244] İbn Âşûr, bu ayetin وَلَقَدْ ile başlamasına dayanarak bu sözün müşriklerin ileri gelenleri tarafından diğerlerine anlatıldığına, fakat bunun iftira olması ve elle tutulur bir tarafının olmaması sebebiyle Müslümanlar arasında dillendirilmediğine ve Allah'ın Müslümanları bu duruma muttali kılarak müşrikleri ifşa ettiğine işaret etmektir.[245] Tefsir literatüründe ayette işaret edilen şahsın kimliği hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Müellif, bu kişinin Mekke'de adı Cebr olan Rum asıllı bir köle olduğunu, Mekke'de kılıç imal eden bu şahsın onun gibi avam tabakasından olanların okuyabildiği kadarıyla İncil'in bazı dua içerikli kısımlarını okuyabildiği rivayetini tercih eder. O, Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinin bu durumu fırsat bilerek kendi yandaşlarına Hz. Peygamber'in söylediklerini bu zattan öğrendiğini iddia ettiklerini, bunu yaparken de kendi cehaletlerini ortaya koyduklarını şöyle ifade eder: Mekkelilerin büyük çoğunluğu okuma yazma bilmediğinden, az çok bir şeyler ezberleyen veya yazmaya çalışan kişilerin ilmi birikime sahip olduklarını zannederlerdi. Söz konusu şahıs hakkında farklı görüşleri de aktaran İbn Âşûr, Hz. Peygamber'in bu kişiyle olan münasebetini doğrulamakta fakat bunun davete yönelik olduğunun altını çizmektedir. Ayrıca müellif, bu ayetin kaynak uydurma konusunda lafzî i'câza işaret ettiğine dikkat çekmektedir.[246] Onun tefsirinde Kur'an-ı Kerim'in lafzî i'câzı üzerinde detaylı bir şekilde durması onun Kur'an'ın kaynağına dair iddialara cevap niteliği taşıdığı söylenebilir. İbn Âşûr, haktan sapmak anlamında olan يُلْحِدُونَ ifadesiyle müşriklerin izi kaybettirmek için nasıl bir kurnazlığa müracaat ettiklerini şöyle açıklamaktadır: Müşrikler bu şahsın kimliğini müphem bir lafız olan "*bir insan*" ifadesiyle geçiştirmektedirler. Basit düşünceli biri bu şahsın kim olduğunu sorduğunda ona Cebr diye cevap verirler fakat zeki biri sorduğunda müphem olan bir ifadeyle "*bir*

[244] en-Nahl 16/103.
[245] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 14/286.
[246] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 14/286-287. Şimşek de Kur'an kıssaların kaynağının önceki kitaplar olduğu iddiasına Kur'an'ın lafzî i'câzı ile cevap vermektedir. Hadislerin üslubu ile Kur'an'ın üslubunun kıyas kabul etmeyecek derecede birbirinden farklı olduğunu, Hz. Peygamber kıssaları önceki kitaplardan derlemiş olsa bile kıssaları Kur'an'da aktarıldığı şekliyle aktaramayacağını ifade etmektedir. Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş,* 34.

insan" derler. O, bu durumun müşriklerin nasıl bir şaşkınlık içinde olduklarını gösterdiğini belirtmektedir.[247]

Kur'an-ı Kerim'de vahyin kaynağına dair yapılan itirazları dile getiren diğer bir ayet şudur: "*İnkâr edenler, "Bu Kur'an, Muhammed'in uydurduğu bir yalandan başka bir şey değildir. Başka bir topluluk da bu konuda ona yardım etmiştir" dediler. Böylece onlar haksız ve asılsız bir söz uydurdular*."[248] İbn Âşûr, bu sözü tüm inkâr edenler söylemediği halde tümüne teşmil edilmesini, bu sözlerin inkâr edenler arasında ağızdan ağıza aktarılmasıyla izah etmekte, "ona yardım eden toplulukla" Yahudilerin kastedildiğini belirtmektedir. O, rivayetlerde Hz. Peygamber'in kendilerinden bilgi aldığı iddia edilen kişileri künyeleriyle birlikte saymakta, bunların Mekkelilerin Fars kökenli köleleri olduğunu, Tevrat ve İncil hakkında az bilgiye sahip olduklarını sonradan Müslüman olduklarını ifade etmektedir.[249]

Mekke müşriklerinin Kur'an-ı Kerim'in kaynağına dair ortaya attıkları iddialardan biri de Hz. Muhammed'in söylediklerini şair ve kâhinlerden öğrendiği şeklindeydi. "*Biz, o Peygamber'e şiir öğretmedik. Bu, ona yaraşmaz da. O(na verdiğimiz) ancak bir öğüt ve apaçık bir Kur'an'dır.*"[250] Ve "*O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhinin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz!*"[251] Kur'an-ı Kerim bu ayetlerle onların bu tür iddialarını da reddetmektedir. İbn Âşûr, bu ayetlerde zımnen Hz. Peygamber'in sözlerini şair ve kâhinlerden öğrendiği iddiasının bulunduğunu ve Kur'an'ın bu iddiaları yalanladığına dikkat çektmektedir.[252]

Nüzûl döneminde Hz. Peygamber'in söylediklerinin ilâhî kaynaklı olmayıp kendisinin uydurduğunu, şair ve kâhinler tarafından ona öğretildiğini veya Ehl-i kitap mensuplarından iktibas edildiğini iddia edenler Mekkeli müşriklerdi. İbn Âşûr, Hz. Peygamber'in muasırı Yahudi ve Hıristiyanların böyle bir iddiaları olmadığını, eğer Hz. Peygamber kıssaları onlardan öğrenmiş olsaydı bunu ilk önce kendilerinin ilan edip açıklayacaklarını ifade ederek[253] bu iddiaların geçersizliğini ortaya koymaktadır.

---

[247] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/287.
[248] el-Furkân 25/4.
[249] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/322-323.
[250] Yâsîn 36/70.
[251] el-Hâkka 69/41-42.
[252] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/56-29/142.
[253] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/129. Benzer şekilde Şimşek de Kur'an'ın şahitliğiyle bu iddiaların nüzûl döneminde sadece müşrikler tarafından dile getirildiğini Kur'an'ın indiği dönemde Yahudi ve Hıristiyanların böyle bir iddialarının olmadığını, onların itirazlarının sadece vahyin kendilerinden birine

Dolayısıyla konuyla ilgili ayetler Kur'an kıssalarının Yahudi ve/veya Hıristiyan kökenli olduğunu iddia eden müsteşriklerin bu iddiasının hiçbir özgünlüğünün olmadığını ortaya koymaktadır.

Tâhir b. Âşûr, Kur'an-ı Kerim'in kaynağının Kitab-ı Mukaddes olamayacağına dair aklî ve mantıkî deliller de sıralamaktadır. O, "Hz. Peygamber Ehl-i kitap'tan çok uzaklarda Mekke'de toplumun gözü önünde yetişmiştir. İslam'ın ilk dönemlerinde Ehl-i kitap mensupları Nadîr, Kurayza, Hayber, Teymâ ve Filistin beldelerinde yaşıyorlardı ve buralar Mekke'den çok uzaklardaydı. Kaldı ki Resulullah'ın görevlerinden biri de Yahudi ve Hıristiyanlara dinlerinin nesh edildiğini bildirmekti. Ayrıca Hz. Peygamber onları kendi kitaplarını tahrif etmekle suçluyordu".[254] Müellif, bu ifadelerle Kur'an'ın/kıssaların Kitab-ı Mukaddes'ten kopya edilmiş olma ihtimalinin aklen mümkün olmadığının altını çizmektedir.

İbn Âşûr'un tefsirinde Kitab-ı Mukaddes nakilleri genellikle doğrudan alıntılama şeklinde kullanılmıştır. Bu nakiller üzerinden de onun Kur'an kıssalarının kaynağı konusundaki oryantalist iddiaları tefsirdeki pratik uygulamalarıyla reddettiği söylenebilir. İfade edilmelidir ki, Kur'an-ı Kerim'in ilâhî vahiy geleneğinin son halkası olması hasebiyle önceki kitaplardan kopuk bir şekilde ele alınması durumunda Kur'an vahyinin sağlıklı bir bağlamda ele alınması mümkün olmaz.[255] Bu hususun farkında olan müellif, tefsirinde ele aldığı konuyu Kitab-ı Mukaddes bilgilerini de hesaba katarak değerlendirmeyi ihmal etmemektedir. Bunu özellikle Kur'an kıssalarının tefsirinde yaptığı gözlemlenmektedir. Kur'an kıssalarını Kitab-ı Mukaddes'le karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutan İbn Âşûr, ikisi arasındaki uyum ve farklılıklara işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle Kur'an-ı Kerim'in önceki kitaplar üzerinde tasdik ve tashih (müheymin) edici[256] fonksiyonunu Kur'an kıssaları üzerinde de aktif şekilde hissettirmektedir. Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes kıssalarının kritiğini yaparak bir kısmını onaylaması, çarptırmaya konu olan kısımlarını ise tashih etmesi Kur'an'ın kaynağının

gelmesi gerektiği -ki bu sebeple Cebrâil'e düşmanlık etmekteydiler (el-Bakara 2/97)- şeklinde olduğunu hatırlatarak, şaşırtıcı ve garip olanın nüzûl dönemi Yahudi ve Hıristiyanları tarafından yapılmayan itirazın günümüzdeki Yahudi ve Hıristiyan oryantalistler tarafından yapılması olduğunu, eğer böyle bir iddianın tutarlı bir tarafı olsaydı nüzûl dönemindeki Ehl-i kitap tarafından yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 13, 65.

[254] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/129.

[255] Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 15.

[256] el-Mâide 5/48.

Kitab-ı Mukaddes olmasını zorunlu olarak imkânsız kılmakta, oryantalistlerin bu konudaki tezlerini boşa çıkarmaktadır.

İbn Âşûr, yaptığı karşılaştırmalarla Kitab-ı Mukaddes'teki kıssaların Kur'an kıssalarına uygun olan kısımlarına işaret etmekte, uygun olmayan kısımlarının da yanlışlıklarını ortaya koymaktadır. Bu karşılaştırmalar, kıssalar arasındaki farklılıklara işaret edilmek suretiyle oryantalizmin Kur'an kıssalarının Yahudi ve/veya Hıristiyan kaynaklarından derlenmiş olduğu iddialarına bir cevap niteliği taşımakta, aynı zamanda uygun olan kısımlarda Kitab-ı Mukaddes'in bir tefsir malzemesi olarak da kullanıldığını göstermektedir.[257]

İbn Âşûr'un Kur'an kıssalarıyla Kitab-ı Mukaddes kıssalarını karşılaştırırken aralarındaki uyuma işaret ettiği görülmektedir. Böylece Kur'an-ı Kerim'in önceki kitaplar üzerindeki musaddık olma sıfatını pratik olarak ortaya koymaktadır. Örneğin, İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıktıktan sonra çölde tek çeşit yiyeceğe katlanamadıkları için Hz. Musa'dan Allah'tan kendileri için toprak mahsullerinden sebze, kabak, sarımsak, mercimek ve soğan gibi yiyecekler talep etmesini istediklerini anlatan kıssayla ilgili[258] şunları kaydetmektedir: Burada anlatılan husus Tevrat'ın farklı yerlerinde geçen şu kıssaya işaret etmektedir. İsrâiloğulları Mısırdan çıkışlarının ikinci yılında Sînâ Çölü'nden ayrılıp Fârân Çölü'nde konakladıkları esnada Hz. Musa'ya "Canımız Mısır'da parasız yediğimiz balık, salatalık, karpuz, pırasa, soğan ve sarımsakları çekti. Fakat şimdi bu çölde kuruduk gittik; menden[259] başka gördüğümüz hiçbir şey yok" diyerek ağladılar. Bunun üzerine Allah onlara öfkelendi. Hz. Musa affedilmeleri için Allah'a yalvarınca Allah da onlara yiyecek olarak selvâyı[260] da verdi. Onlar yine selvâ yiyeceğinden kendilerine bir ay yetecek miktarda stokladılar.[261] Mesela İbn Âşûr, "*Mûsâ, şöyle dedi: "Siz ve yeryüzünde bulunanların hepsi nankörlük etseniz de gerçek şu ki, Allah her bakımdan sınırsız zengindir, övgüye lâyık olandır.*"[262]

---

[257] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 357. Bu noktada şu hususa değinmek yerinde olacaktır. Tâhir b. Âşûr, Kur'an-ı Kerim ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarının büyük bir kısmını ortak mesajlara dikkat çekmek suretiyle Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etme yani Kur'an'ın vahiy zincirinin son halkası olduğunu ortaya koyma amacıyla yapmaktadır.

[258] el-Bakara 2/61.

[259] İsrâiloğulları'na çölde verilen ve kudret helvası olarak bilinen yiyeceğin ismi. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "Mnn", 13/418.

[260] İsrâiloğulları'na çölde yiyecek olarak verilen bıldırcına benzer besili bir kuş türü. Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 1/705.

[261] bk. Sayılar, 11/5-6. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/521-522.

[262] İbrâhim 14/8.

ayetinin manasının Çıkış, 32/30-33'te var olduğunu ifade eder.[263] Bu iki örnekte görüldüğü üzere müellif, kıssalar arasındaki mutabakatı zikretmektedir.

İbn Âşûr'un aynı minvalde kıssalar bağlamında Kur'an-ı Kerim ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki paralel okumalarında Kur'an'a göre yanlış olan anlatımlara genellikle[264] dikkat çektiği görülmektedir. Bu yöntemle Kur'an-ı Kerim'in Kitab-ı Mukaddes üzerinde müheymin olma sıfatını tefsirinde uygulamalı olarak göstermektedir. Aynı zamanda Kur'an kıssalarında zikredildiği halde Kitab-ı Mukaddes kıssalarında olmayan kısımlar da bulunmaktadır. Hz. İbrahim ile kavmi arasında gerçekleşen çeşitli hadiseler, Hz. Süleyman'ın emrine amade kılınan cin ve rüzgârlar, Karun isimli şahıs, salih kul (Hızır) ve Hz. Musa arasında geçen olaylar, Hz. İsa'nın beşikte konuşması ve ona gökten indirilen sofra gibi haberler bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Araplar arasında bilinen Tübbaʿ, Hz. Şuayb, Hz. Salih ve kavmi Semûd, Lokman, Zülkarneyn gibi şahsiyetler de Kitab-ı Mukaddes'te geçmemektedir.[265] İbn Âşûr, *"(Ey Muhammed!) Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kur'a için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda) tartışırlarken de yanlarında değildin.*"[266] ayetinde geçen "sen onların yanında değildin" ifadesinde Kitab-ı Mukaddes'in bazı bilgileri barındırmadığını ve onlarda bulunmayan bazı detayları onlara sen bildireceksin iması olduğunu ifade ederek[267] Kur'an kıssalarında bulunup da Kitab-ı Mukaddes'te yer almayan kısımların olduğuna dikkat çekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de olup da Kitab-ı Mukaddes'te olmayan bu kıssalar Kur'an kıssalarının Kitab-ı Mukaddes kaynaklı olmadığının en büyük delillerinden biridir.[268] Tâhir b. Âşûr'un,

---

[263] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/195. Tevrat'ta işaret edilen yer şu şekildedir: "*Musa: Ertesi gün halka, "Korkunç bir günah işlediniz" dedi, "Şimdi Rabb'bin huzuruna çıkacağım. Belki günahınızı bağışlatabilirim." Sonra Rabb'e dönerek, "Çok yazık, bu halk korkunç bir günah işledi" dedi, "Kendilerine altın put yaptılar. Lütfen günahlarını bağışla, yoksa yazdığın kitaptan adımı sil." Rab: "Kim bana karşı günah işlediyse onun adını sileceğim" diye karşılık verdi*."

[264] İleride detaylı şekilde işaret edileceği üzere İbn Âşûr, nadir de olsa kabul edilemeyecek Kitab-ı Mukaddes bilgilerini aktarmakla yetinmekte, bu bilgileri yanlışlığı hususunda herhangi bir uyarıda bulunmamaktadır. Muhtemelen okuyucu tarafından apaçık yanlış olduğunun anlaşılacağını düşündüğünden dolayı buna ihtiyaç hissetmediği söylenebilir.

[265] Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anû'l-mecid)*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 160; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 29.

[266] Âl-i İmrân 3/44.

[267] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/245.

[268] Burhan Çonkor, "Mevdûdî'yi Kitâb-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 4/11 (2015), 168. Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an karşılaştıran Fatoohi "eğer Kur'an, Kitab-ı Mukaddes'ten derlenmiş olsaydı, Kitab-ı Mukaddes'teki hataların ona da geçmiş olması gerekirdi." sözleriyle bu hakikate işaret etmektedir. Maurice Bucaille vd., *Mûsâ ve Firavun Çıkış Kitabı*, çev. Ayşe Meral-İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002), 237.

Kur'an-ı Kerim ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmasında Kitab-ı Mukaddes'te geçmeyen Kur'an kıssalarına işaretinin -açıkça ifade edilmese de- köken teorisine bir cevap mahiyetinde olduğu ifade edilebilir.

İbn Âşûr, yeri geldikçe Kitab-ı Mukaddes'te olmadığı halde Kur'an'da var olan kıssalara dikkat çekmektedir. Buna iki kısa örnek vermekle yetinelim. İbn Âşûr, Kur'an'da Hz. Nuh'un oğluyla olan diyaloğunu anlatan: "*Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu. Nuh, ayrı bir yere çekilmiş olan oğluna, "Yavrucuğum, bizimle sen de bin, inkârcılarla birlikte olma" diye seslendi.*"[269] ayetinin tefsirinde şunları demektedir: "Şu an elde mevcut olan Tevrat'ta ne Hz. Nuh'un oğlundan ne boğulma hadisesinden bahsedilmektedir."[270] Yine aynı konuyu el-Hûd 11/49'da dile getirerek Kur'an kıssalarında hiç kimse tarafından bilinmeyen ayrıntıların aktarıldığını söylemekte, buna örnek olarak Hz. Nuh ile dördüncü oğlu arasında geçen diyaloğu, oğlunun isyanını ve boğulmasını, Hz. Nuh'un gemiden indikten sonra Allah'a dua etmesini, Hz. Nuh'un gemi inşa ederken kavminin onunla alay etmesini ve kavmiyle arasında geçen tartışmaları zikretmektedir.[271] Diğer bir örnek olarak şu zikredilebilir: "*Hani İbrahim, babası Âzer'e, "Sen putları ilâh mı ediniyorsun? Şüphesiz, ben seni de kavmini de apaçık bir sapkınlık içinde görüyorum" demişti.*"[272] ayetiyle ilgili İbn Âşûr şöyle der: Tevrat'ta İbrahim ve babası arasında geçen diyaloğa yer verilmez.[273] O, Kur'an-ı Kerim'de olup da Kitab-ı Mukaddes'te zikredilmeyen kıssalara işaret ederek Kur'an kıssalarının kaynağının önceki semavi kitaplar olmadığını göstermektedir. Tüm bu örneklerden anlaşıldığı üzere onun Kitab-ı Mukaddes'in Kur'an kıssalarına kaynaklık edemeyeceğini pratik uygulamalarla ortaya koyduğu görülmektedir.

1.1.3. Kur'an Kıssalarında Tarihî Gerçeklik

Kur'an kıssalarıyla ilgili önemli bir tartışma konusu da tarihî gerçekliklerinin olup olmadığı hususudur. Diğer bir ifadeyle "Kur'an'da aktarılan kıssalar tarihin belli bir döneminde hakikatte gerçekleşmiş, olup bitmiş olaylar mıdır, yoksa bir kurgudan ibaret, mitolojik unsurlar taşıyan anlatılar mıdır?" konusu kıssalarla ilgili son dönemin

[269] Hûd 11/42.
[270] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/75.
[271] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/92.
[272] el- En'âm 6/74.
[273] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/312.

önemli tartışma konularındandır.[274] Öncelikle belirtilmelidir ki Kur'an'ın ilk müfessirleri Kur'an kıssalarıyla ilgili böyle bir şeyi sorgulamamışlardır. Kıssalardaki ibret ve mesajlara dikkat etmekle beraber onlara mahzâ yaşanmış tarihî hakikatler gözüyle bakmış, bu sebeple de tarihe kayıt düşme adına kıssalardaki şahıs, zaman ve mekân faktörlerini tespit etmeye çalışmışlardır. Zira sözlü kültürün hâkim olduğu bu vasatta böyle bir konu önemsiz bir detaydan başka bir şey değildi.[275] Kur'an kıssalarının vâkiiliğini sorgulama ve bazılarının mitolojik unsurlar içerdiği yönündeki iddialar, Batı'da kutsal metin kritisizmiyle başlayarak Kitab-ı Mukaddes'i mitolojik yapısından arındırma (Demitolojizasyon)[276] yönündeki çabalarla devam eden süreçle yakından irtibatlıdır.[277]

19. ve 20. yüzyılın başlarında bilim dünyasındaki pozitivizm ve materyalizmin belirgin etkisiyle neredeyse bütün ilimlerde yeni teoriler ileri sürülmüş aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'le ilgili ciddi tetkikler başlamış ve onun özgünlüğü, içeriği, biçim ve kaynak yönlü tahlil ve tenkide tabi tutulmuştur. Bunun neticesinde Kitab-ı Mukaddes'te geçen fakat kutsal kitaplar dışında tarihte başka bir izlerine rastlanmadığı iddiasıyla Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Musa gibi şahsiyetlerin birer tarihî şahsiyet olup olmadıkları tartışılmıştır. Bu şahsiyetlerle ilgili anlatılan kıssaların mitolojik anlatımlarla örüldüğü düşünülmüştür. Neticede birçok Yahudi ve Hıristiyan bilgin Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan bu kıssaların tarihî olaylar değil de birer mesel olarak yorumlanması gerektiğini iddia etmiştir. Buna ilaveten Yahudi ve Hıristiyan bilginler bu kıssalarda var olduğunu düşündükleri mitolojik unsurların arındırılmasına girişmişlerdir.[278] Uzun soluklu tarihsel bir süreç içinde derlenen, kendi içinde çelişkiler bulunan ve bununla

---

[274] Buna dair bir çalışma için bk. Hamdullah Arvas, "Peygamber Kıssalarının Asliyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nûh Kıssasının Aslı Değildir?", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020b).

[275] Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 86-87; Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 209.

[276] Basit ifadeyle herhangi bir dinin kutsal metninin mitolojiden arındırılma çabası olarak tanımlanan demitolojizasyon, metnin hem reddedilemez hem de kabul edilemez konumda telakki edilmesi sebebiyle ortaya çıkmış bir faaliyettir. Eichhorn (öl. 1827) ve Gabler (öl. 1826) gibi isimlerle başlayan bu faaliyet Rudolf Bultmann (öl. 1976) tarafından daha sistematik bir şekle büründürülmüştür. Bultmann Kitab-ı Mukaddes'in yoğun mitolojik öğelerle mesajını insanlara aktardığını, bu anlatımların ise gerçek tarihle bağdaşmadığını, Kitab-ı Mukaddes'i daha rahat anlayabilmek için mitolojik öğelerden arındırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bultmann, daha eskiye dayanan bu fikri kavramsallaştırmıştır. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 276; Ayşe Çil, *Rudolf Bultmann'da Vahiy ve Mitoloji* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 97-98; Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 148.

[277] Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 8.

[278] Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 53, 71; Paul Jonson, *Yahudi Tarihi*, çev. Filiz Orman (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2000), 11.

birlikte mitolojik karakterlerle dolu olup farklı dönemlerin kültürel karakteristiğini barındıran Kitab-ı Mukaddes, sembolizm, alegorizm türü yöntemlerle yorumlanmaya çalışılmıştır. 19. ve 20. yüzyıllarda Kitab-ı Mukaddes'i tetkik etmeye yönelik geliştirilen bu yöntemler Kur'an-ı Kerim üzerinde de uygulanmaya çalışılmıştır. Birçok oryantalist, beşer kaynaklı bir kitap olduğu ön kabulünü ispatlamak adına Kur'an'ı mercek altına alarak incelemeye çalışmışlardır.[279] Özetle ortada Kur'an kıssalarıyla Kitab-ı Mukaddes kıssalarını eşitleyerek ikisine de aynı testi uygulama faaliyeti bulunmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes kritikçilerinin benzer yöntemlerle Kur'an'ı tetkik etme girişimlerinin 20. yüzyılda İslam dünyasını da etkilediği söylenebilir. Klasik İslam modernizminin önde gelen temsilcisi Seyyid Ahmed Han'ın (öl. 1898) bu tür yorumlamalarda bulunduğu bilinmektedir.[280] Ahmed Han'ın çağdaşı olan Muhammed Abduh'ta da (öl. 1905) Kur'an kıssalarının gerçekliğini sorgular tarzda yorumlara rastlanmaktadır.[281] Aynı şekilde Muhammed İkbal'in de (öl. 1938) benzer yorumlar yaptığı görülmektedir.[282] Fakat öncesinde Kur'an kıssalarında tarihî gerçeklik aramanın gerekmediği ve bazı kıssaların mitolojik unsurlar taşıyabileceği görüşü dolaylı bir şekilde dile getirilmiş olsa da[283] bu yaklaşım daha ziyade Mısırlı Muhammed Ahmed Halefullah (öl. 1997) tarafından açıkça dile getirilmiştir. Halefullah'ın doktora tezi

---

[279] Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 53.

[280] Örneğin Seyyid Ahmed Han, Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne indirilişi (el-Bakara 2/35-38) ve Ashab-ı Kehf kıssasını (el-Kehf 18/9-22) tarihî gerçeklikten uzak şekilde mecazlarla yorumlamaktadır. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da İslam Modernizmi*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 57, 60.

[281] Söz gelimi Abduh, Allah'ın ilk insan olan Hz. Âdem'i yaratması, meleklerden ona secde etmelerini istemesi ve şeytanın kandırılmasıyla cennetten çıkarılması kıssasının (el-Bakara 2/30-38) temsilî olduğunu ve bu kıssayla anlatılmak istenenin insanın yaratılarak kendisine verilen yetenekler olduğunu ifade eder. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)*, nşr. el-Heyetu'l-Mısriyyetu-li'l-Kitâb (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1990), 1/228.

[282] Muhammed İkbal de yukarıda verilen Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne indirilişi kıssasını (el-Bakara 2/35-38) hubût/düşüş kıssası olarak isimlendirmekte ve bu kıssanın benzerinin İslam'dan önceki farklı kültürlerin mitolojilerinde de bulunduğunu ifade ederek onu mecazlarla yorumlamaktadır. Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sadık Yenili (İstanbul: Mutena Yayınları, 2014), 101-109. Daha sonra kaleme alınacak Muhammed Esed'in (öl. 1992) Meal-Tefsir'inde de bu tür yorumlamaların yoğun bir şekilde yer aldığı görülecektir. bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002). Esed, es-Saffât 37/142'de Hz. Yunus'u balığın yutmasını, Âl-i İmrân 3/49'da Hz. İsa'nın kuş maketine üflemesi sonucunda canlanmasını, en-Neml 27/40'ta Sebe melikesinin tahtının bir çırpıda Hz. Süleyman'a getirilmesini ve daha birçok kıssayı alegorik yorumlamalarla izah etmektedir.

[283] Halefullah da kitabında bu konuda kendisine öncülük edenin Muhammed Abduh olduğunu, ortaya koyduğu teorilerin onun tarafından temellendirildiğini ifade etmektedir. Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'an Tefsiri İle İlgili Görüşleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 99. Ayrıca eserinde Menâr tefsirine sıklıkla müracaat etmesi de bu Halefullah'ın bu ifadesini desteklemektedir.

olarak sunulan daha sonra da *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Kur'an'da Anlatım Sanatı) ismiyle basılan (1951) kitabında dile getirdiği bu görüşler hakkında leh ve aleyhte çok şeyler söylenmiştir. Şimşek'in ifadesiyle Halefullah'ın bu çalışmasından sonra Kur'an kıssalarıyla ilgili konuşan herkes kendini bu konuya yer vermek zorunda hissetmiştir.[284] Halefullah'ın görüş ve iddiaları kısaca şöyle özetlenebilir: Kur'an kıssaları tarihsel bilgi vermeyi amaçlamadığından nüzûl dönemi muhataplarının yanlış da olsa zihinlerinde var olan malzemeyi kullanarak istediği mesajı verir. Ona göre Kur'an, mesajları iletmek için farklı öğelere başvurur. Bunlar duruma göre tarihsel olabileceği gibi kurgusal da olabilir. Dolayısıyla kıssalar dilsel açıdan ele alınarak, onlarda işaret edilmek istenen sosyolojik-psikolojik mesajlar asıl unsurlar olarak anlaşılmalıdır.[285] Halefullah aynı zamanda Kur'an kıssalarını *tarihî*,[286] *temsilî*[287] ve *üstûrî* (mitolojik)[288] olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutmaktadır. Halefullah'ın bu görüşleri günümüze kadar birçok araştırmacı tarafından oryantalistlere cevap verme kaygısıyla ortaya atıldığı ve Batılıların Kitab-ı Mukaddes'e uyguladıkları yöntemlerin Kur'an'a uygulanmaya çalışıldığı suçlamalarıyla karşılaşmış ve birçok ilmî delille çürütülmeye çalışılmıştır.[289]

İbn Âşûr'un Kur'an kıssalarıyla ilgili ayetleri yorumlamasından kıssaların mitolojik unsurlar taşımayan tarihî gerçeklikler oldukları görüşünde olduğu rahatlıkla

---

[284] Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 50. Öyle ki bu konu son dönem tefsir problemleri eserlerinde kendine yer bulmuştur. bk. Kara, "Kur'an Kıssalarının Anlaşılması", 215.

[285] Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Halil Abdulkerim (Beyrut: el-İntişâru'l-Arabî, 1999), 359-361. Kur'an'ın, nüzûl dönemi muhataplarının tarihî bilgisinde bir tashihe gitmeyerek yanlış olsa da bilinen bilgi üzerinden mesajlarını ilettiğine dair benzer görüşler için bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 5/331, 6/441; Zeyveli, "Kur'an Dilinin Özellikleri", 103-104; Özsoy, *Sünnetullah*, 74; Öztürk, *Kıssaların Dili*, 28.

[286] Hz. Nuh, Hz. Lût, Hz. Salih gibi peygamberler ve kavimleriyle ilgili kıssalar tarihî kıssalar olarak değerlendirilmektedir. Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî*, 153-182.

[287] Halefullah temsilî kıssaların Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) çoğu kez "tahyil" (kurgusal) diye isimlendirdiği kıssalar olduğunu ifade etmekte, bunların öğüt verme amacı taşıdığını ve tarihî gerçekliklerinin olmadığını iddia etmektedir. Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî*, 182-198.

[288] Halefullah bu kısma Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne indirilmesi, Harut-Marut, Ashab-ı Kehf gibi kıssaları dahil etmekte, bu görüşünü Abduh ve İkbal'e dayandırmaktadır. Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî*, 198-210. Halefullah'ın bu konuda kendini geleneğe dayandırmak için verdiği örneklerin kendisini yeterince desteklemediği yönünde bir eleştiri için bk. Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 90-91. Hasan Hanefi de ahiret ile ilgili ayetlerin insanlara aksiyon vermek için kullanılan edebi tasvirler olduğunu iddia ederek bu konuyu tüm Kur'an'a teşmil etmektedir. Hasan Hanefî, "Aksiyombilimi Olarak Hermenötik -İslam Örneği-", çev. Dücane Cündioğlu, *Tezkire* 11-12 (1997), 52.

[289] Tihâmî Nakra, *Saykolociyyetü'l-kıssa fi'l-Kur'ân* (Tunus: eş-Şeriketü't-Tunusîyye, 1974), 156-176; Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 123-131; M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 372-377; Himet Zeyveli -Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş (Ankara Ankara Okulu Yayınları, 2017), girişinde- 11; Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 53, 88.

anlaşılmaktadır. Kur'an kıssalarını salt dünya tarihinin en güvenilir unsurları telakki eden[290] ve çoğunluğun sahip olduğu görüşle birlikte böyle bir inanışı itikadî ön kabullere dayandırarak[291] Kur'an kıssalarında aktarılanların yalın bir tarihten ziyade din dilinden de kaynaklanan nedenlerle yorumlanmış tarih olduğunu ifade ederek bu anlatımların diyagramatik/şematik bir tarzda olduğunu ifade eden bir görüş de bulunmaktadır.[292] Müellif, zikredilen bu görüşlerden ilkine katılmakta ve Kur'an kıssalarının tarihî gerçeklikleri hakkında bir tereddüt oluşturacak yorumlarda bulunmamaktadır. Kur'an kıssalarına mahza tarihî veriler olarak yaklaşmakta, onların tarih yorumu üzerinde fark edilir bir emek harcamaktadır.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız, Halefullah'la hararetlenen Kur'an kıssalarında tarihî gerçeklik aramanın zorunlu olmadığı şeklindeki iddialara karşı, onların salt tarihî gerçeklikler olduğu farklı delillerle ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunlar arasında Kur'an'da kıssalar için kullanılan kasas/nebe gibi kelimelerin semantik analizleri ve kıssaların 'hak' ile vasıflandırılmaları, arkeoloji ve tarih ilminin verilerini kullanma, Kur'an'ın hedef ve gayeleri, tarih felsefesi, ders ve ibretin etki edebilmesi, Kur'an'ın sarih ifadeleri[293] gibi birçok delil sayılabilir. İbn Âşûr da Kur'an kıssalarının tarihî gerçeklikler ifade ettiklerini farklı şekillerde ortaya koymaktadır.

Kur'an kıssalarının birer kurgu değil de tarihin belli bir döneminde yaşanmış hakikatler olduklarını ortaya koyma çabaları için öne sürülen delillerin başında Kur'an-ı Kerim'in kıssalar hakkında kullanmış olduğu kelimelerin semantik tahlilleri gelmektedir. Kur'an'da kıssalar için k-s-s kökünden türetilen farklı formda kelimeler,[294] bunlara ilaveten nebe'/enbâ, hadîs, mesel gibi isimlendirmeler kullanılmaktadır.[295] Kasas kelimesi ve türevlerinde iz sürerken adım adım takip etme ve var olan olayı olduğu gibi nakletme anlamlarının tarihî vakıalara işaret eden dakik

---

[290] Görgün, "Kur'an Kısslarının Neliği Üzerine", 21-22; Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 17; Beyyûmî Mehrân, "Tarihî Bir Kaynak Olarak Kur'ân-ı Kerim", çev. İdris Şengül, *Diyanet İlmi Dergi* 32/1 (1996).
[291] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti,* 124.
[292] Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 127; Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2006), 673; Öztürk, *Kıssaların Dili,* 24. Ayrıca diyagramatik/şematik dil için bk. William Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın (Ankara: Hülbe Yayınları, 1982), 117-121.
[293] Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*; Sadık Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, 1994); İdris Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri", *Diyanet İlmi Dergi* 32/4 (1996), 77-91; Mehrân, "Tarihî Bir Kaynak Olarak Kur'ân-ı Kerim".
[294] Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 753.
[295] Ayrıntılı bilgi için bk. Kara, *Kur'an Kıssaları,* 9-16.

anlamlar olduğu ifade edilmiştir.[296] Öyle ki anlam içeriğine gerçek dışı olayların da girmesi sebebiyle Kur'an kıssaları için hikâye kelimesinin kullanılmasının doğru olmadığı söylenmiştir.[297] İbn Âşûr da 'kasas' kelimesinde bulunan takip manasının var olan bir izi sürme neticesinde meydana geldiğine işaret etmekte ve izcinin takipten koparak yolu şaşırmaması için ayak izlerinin silinmeden hemen iz sürdüğü kişinin peşinde olması gerektiği inceliğine dikkat çekmektedir.[298] Bu tanımlamada kelimenin etimolojik anlamına dayanarak aktarılan olayın gerçeklik vasfı öne çıkarılmıştır. Başka bir ifadeyle müellif, geçmiştekilerin haberlerini hikâye etmenin de onların adımlarını izlemeye benzediğine işaret ederek gerçeklik vurgusu yapmaktadır.

Kur'an kıssaları için kullanılan nebe' kelimesi için de benzer şeyler söylenmektedir. Nebe' kelimesi etimolojik açıdan kesinlik ya da en azından zannı galip kabul edilen çok önemli haber anlamına gelmektedir. Bu açıdan bu kelimeyle isimlendirilen olayın gerçekliğe uyması gerekmektedir.[299] İbn Âşûr da nebe' kelimesini izah ederken *el-Müfredât*'ın tanımına atıfta bulunmuş, aynı zamanda kelimenin etimolojik anlamındaki gerçekliğin altını çizmiştir.[300] Kıssalar için kullanılan k-s-s köklü kelimeler ile nebe'/enbâ, hadîs, mesel kelimelerinin hepsinin aynı anlam ve amaçlarla kullanılmaları[301] hasebiyle bunlardan kasas ve nebe' kelimeleri üzerinde durmak yeterli olacaktır.

Bu noktada şu hususa değinmekte fayda bulunmaktadır: Kur'an kıssalarının tarihî gerçeklikle birebir örtüştüğünü ispat için en fazla dile getirilen delillerden biri de bazı ayetlerde kıssaların "hak" olarak vasıflandırılmasıdır.[302] Bu ifade referans gösterilerek kıssaların tarihî gerçekliğine Kur'an'ın bizzat kendisinin şahitlik ettiği vurgulanır.[303] Fakat "hak" kelimesi bağlama göre farklı anlamlara gelebildiği için ona

---

[296] Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, 178; Abdulbaki Güneş, *Kur'an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası* (İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005), 12.
[297] Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", 88-89; Mustafa Kara, "Kur'an Kıssalarını "Hikâye" Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 2/1 (2018a), 70; Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri", 77; Şengül, "Kıssa", 25/498.
[298] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/203, 15/369.
[299] bk. Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Davudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 1/788. Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri", 78; Güneş, *Kur'an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*, 32.
[300] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/9.
[301] Kara, "Kur'an Kıssalarını "Hikâye" Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı", 62.
[302] Âl-i İmrân 3/62, el-Kasas 28/3.
[303] Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, 168-175; Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 127-128; Harun Öğmüş, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 87.

her zaman tarihî gerçeklik manasını takdir etmek doğru olmayacaktır. [304] Hak kelimesi Kur'an'da daha ziyade "asılsız, temelsiz, boş, abes" gibi anlamlar taşıyan 'batıl'ın zıddına işaret ederek kıssanın tarihî gerçekliğinden ziyade esaslı bir gaye ve amaca yönelik olmasını ifade eder.[305] Kıssalarda var olan tarihî gerçekliği hak kelimesiyle belirlemek isabetli olmayacaktır.[306] İbn Âşûr, hak kelimesine tarihî gerçeklik anlamı takdir etmemektedir. Örneğin o, "*Şüphesiz bu (İsa hakkında söylenenler), doğru haberlerdir. Allah'tan başka ilâh yoktur. Muhakkak ki Allah, evet O, mutlak güç ve hikmet sahibidir.*"[307] ayetinde geçen إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ifadesi ve ona atfedilen sonraki ifadelerin bir önceki ayetin sonunda zikredilen الْكَاذِبِينَ / yalan söyleyenler lafzının gereği olarak bir ara cümle olarak geldiğini, Hz. İsa'nın beşer olduğunu kabul etmeyip ona ilâhlık yakıştıranlara reddiye olduğunu, dolayısıyla إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ifadesiyle kastedilenin "Hz. İsa'nın gerçek şahsiyetiyle ilgili doğru olan söz budur" olduğunu ifade eder.[308] Benzer şekilde Hz. Âdem'in oğulları olan Hâbil ve Kâbil kıssası[309] وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ اٰدَمَ بِالْحَقِّ cümlesiyle başlamaktadır. İbn Âşûr, bu ayetteki hak kelimesinin yalanın zıddı olan doğru olduğunu, dolayısıyla cümlenin "Âdem'in çocuklarının kıssasını, İsrâiloğulları kıssacılarının yalan dolan olarak anlattıklarından arındırarak doğru şekilde, eğlence için değil, belli bir amaca dönük şekilde anlat" anlamına gelebileceğini ifade etmektedir.[310] Özetle ifade edecek olursak müellif, kıssalar hakkında kullanılan hak kelimesine tarihî gerçeklikler anlamını takdir etmemektedir.

Kıssaların vâkiiliğini iddia eden neredeyse bütün çalışmalar arkeoloji ilminin verilerine müracaat etmektedir. Arkeolojik çalışmaların 18. ve 19. yüzyıllarda Kitab-ı Mukaddes kıssalarının tarih dışı ve mitolojiden ibaret olduğu[311] şeklindeki eleştirilere cevap verme amacına dönük başladığı kabul edilmektedir. Bu nedenle de ilk

---

[304] Hak kelimesinin farklı anlam takdirleri için bk. Görgün, "Kur'an Kısslarının Neliği Üzerine", 30. Örneğin el-Bakara 2/119, 176, 252, Âl-i İmrân 3/3, el-Hicr 15/8, 64, el-İsrâ 17/105, el-Ankebût 29/44, ez-Zümer 39/5, ez-Zuhruf 43/78 gibi birçok ayete geçen "hak" kelimesine tarihî gerçeklik anlamı vermek uygun olmayacaktır.

[305] Hamdullah Arvas, "Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6/11 (2020a), 336-337.

[306] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 124-126.

[307] Âl-i İmrân 3/62.

[308] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/266-267.

[309] el-Mâide 5/27-31.

[310] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/169.

[311] Örneğin, Kitab-ı Mukaddes'te müstakil bir bapta konu edinilen ve Yahudi tarihinin dönüm noktalarından biri olarak kabul edilen Mısır'dan Çıkış dahi İsrâiloğulları'nı birleştirecek edebi bir motif olarak görülebilmektedir. Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrınıt Yayınları, 2001), 200. Edebi bir motif tabiriyle başka eserlerden kopyalanmış veya yazarı tarafından kurgulanmış olduğu kastedilmektedir. Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 203.

zamanlarda ‘papaz mesleği’ olarak isimlendirildiği söylenmektedir.[312] Tarihî gerçeklik tartışmaları Kur’an kıssaları için de aynı şekilde gündeme gelince İslam dünyası da arkeolojik çalışmalarla ilgilenmiştir. “*De ki: “Yeryüzünde dolaşın da Allah’ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığına bakın...*”,[313] “*Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz…*”,[314] “*Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır...”*[315] gibi ayetlerin arkeolojik araştırmalara teşvik ettiği söylenmiş[316] ve Kur’an kıssalarının tarihî gerçekliği arkeolojik verilerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.[317] İbn Âşûr, Kur’an’daki bu ifadeleri Allah’ın azametini gösteren kevnî ayetler olarak yorumlamakta, arkeolojiye dair herhangi bir çıkarsamada bulunmamaktadır. Bununla beraber onun yer yer kıssaların tefsirinde veya farklı bağlamlarda arkeolojik bulguları kullandığı görülmektedir.

İbn Âşûr, Allah’ın İsrâiloğulları’yla Firavun arasındaki mücadelede hor görülüp ezilen İsrâiloğulları’nı bereketli Mısır ve Şam topraklarına hakim kıldığını ve Firavun ve kavminin özenle kurup yetiştirdikleri bağ ve bahçelerin altının üstüne getirildiğini anlatan ayette[318] zikredilen “Arâyiş” kelimesiyle alakalı şunları demektedir: Arâyiş kelimesi asma ağaçlarından yapılan çardaklar ve aynı zamanda iç içe girmiş çok sayıda dallara sahip olup tek gövdeyle yere bağlı olan hurma ağaçları için kullanılmaktadır. Tapınaklarında bulunan nakışlardan anlaşıldığı üzere Kıptilerin bahçeleri bu şekilde çardaklardan oluşmaktaydı.[319] Burada müellif, ayette anlatılan bahçe tarzını tapınak

---

[312] Eyyüp Ay, “Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik Bir Projeksiyon”, *IV. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 185.
[313] el-Ankebût 29/20.
[314] el-Fussilet 41/53.
[315] ez-Zâriyât 51/20-21.
[316] Şengül, “Kur’ân Kıssalarının Tarihî Değeri”, 69.
[317] Bu tür çalışmaların listesi için bk. Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, 110-111. Ayrıca bk. Eyyüp Ay, “İlâhî Mesaj’ın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri: Kur’an’ın Arkaplanına Arkeolojik Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996); Ay, “Arkeolojik Bir Projeksiyon”; Bahattin Dartma, “Arkeolojik Veriler Bağlamında Kur’ân Kıssalarının Fiilen Gerçekleşmemiş Hadiseler Olduklarına Dair”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 18 (2003); Ahmet Özdemir, “Kur’an’ı Anlamada Yeni Bir Yöntem Önerisi Olarak Kur’an Arkeolojisi”, *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019). Arkeolojik bulgulara olan vurgu ve öneme, Muhammed Abduh’un müfessir ve tarihçilerin aktardığı hikâye ve yorumlara güvenebilmek için gerekli şartlar arasında arkeolojik verileri de sayması örnek verilebilir. Rızâ, *Tefsîru’l-menâr,* 1/288. Ayrıca bu noktada arkeolojinin objektif bir yöntem olmayıp her zaman için iki karşıt görüş taraftarlarınca suiistimal edilebileceği, bu yönüyle çift ağızlı bir kılıç olarak kullanılabileceği gerçeği göz ardı edilmemelidir. bk. Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 43-46, 75.
[318] el-Aʿrâf 7/137.
[319] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr,* 9/78. Aynı şekilde müellif, secdenin eski tarihî çağlardan beri bilindiğinin kanıtı olarak MÖ 19. yüzyıllara ait olan Keldânî hükümdarı Hammurabi’nin güneşe secde ederken resmedildiği tabletlere ve Mısır esirlerinin Firavun’a secde ederken resmedildiği antik resimlere işaret etmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/422. Başka bir örnek daha verecek olursak İbn Âşûr

duvarlarında mevcut olan antik duvar resimlerini delil göstererek anlatmaktadır. Başka bir örnek daha verecek olursak, onun Hicr halkının[320] yaşadığı bölgenin konumuna dair bazı Fransız müsteşriklerin verdikleri bilgilere, arkeolojik bulgularla karşı çıktığı görülmektedir.[321] Bu örneklerden anlaşıldığı üzere o, kullandığı arkeolojik verilerle Kur'an kıssalarının belli bir tarih kesitinde yaşanmış olaylar olduklarına işaret etmektedir.

Halefullah'ın Kur'an kıssalarını tarihî, temsilî ve ustûrî/mitolojik olarak üç kısma ayırdığı ifade edilmişti. Bu taksimde tartışmaların odağını ustûrî/mitolojik kısım oluşturmaktadır. İbn Âşûr'un böyle bir taksimi asla kabul etmediğini belirtirken onun mitolojiye olan yaklaşımını bu noktada kısaca ortaya koymanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Etimolojik açıdan Grek asıllı 'mythus' kelimesinden türeyen ve 'söz, nutk, hikâye, anlatım' manasına gelen mitoloji, terim olarak tarihsel gerçekliği olan olaylara hayal gücünün ve kutsal motiflerin eklenmesiyle oluşturulmuş genelde yaratılışla ilgili olan kültür ürünleri[322] olarak tanımlanmaktadır. İbn Âşûr da mitolojiyi, efsanelere benzeyen, hayal mahsulü masallar şeklinde anlatılan, gerçekte yaşanmış olaylarmış gibi eğlence amaçlı yalan haberler[323] şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdan onun mitolojiye yaklaşımının genel anlamda olumsuz olduğu anlaşılmaktadır. O, Kur'an ile ilgili ilimleri dört kısımda mütalaa etmektedir. Bunlar genel olarak Kur'an'ın içerdiği ilimler, müfessirin kültürüne katkı sağlayan ilimler, Kur'an'ın işaret ettiği ilimler, kâhinlik-mitoloji gibi batıl ilimler veyahut da aruz-kafiye gibi tefsire herhangi bir katkı sunmayan ilimlerdir.[324] Görüldüğü üzere İbn Âşûr, mitolojiyi ve kâhinliği aynı kategoride ele almakta, aynı zamanda onları tefsire destek olmayan batıl ilimler olarak değerlendirmektedir. O, her ne kadar böyle bir tasnifte bulunsa da tefsirinde az da olsa mitolojilere değişik bağlamlarda atıflar yapmaktadır.[325] Bu bir çelişki olarak algılanmamalıdır. Zira bu atıflar sadece insanlık tarihindeki bazı

el-İsrâ 17/50-51'de geçen demir madeninin ne zamandan beri kullanıldığını izah etmek için arkeolojik verilere müracaat etmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/127.

[320] el-Hicr 15/80.

[321] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/73.

[322] Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), 15-16; Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, 1; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında Ortodoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar* (İstanbul: HİKAV Yayınları, 2018), 34-35.

[323] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/108, 26/39.

[324] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/45.

[325] Bunlardan bazıları için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/120, 18/37.

inanç ve düşüncelere temas eden kültürel zenginlikler olarak kullanılmaktadırlar.[326] Bilindiği gibi mitolojiler her ne kadar bazı teorilerce gerçeklik yönüyle reddedilmiş olsa da kolektif zihnin ürünleri olarak kültür dünyasının fonksiyonel verileri olarak kullanılmaktadırlar.[327] İbn Âşûr'da *Eleyse's-Subhu bi Karîb* isimli eserinde Araplardaki efsanelerin bir benzerinin Yunanlılarda bulunduğunu, onları mitoloji olarak isimlendirdiklerini, bunların tarihin esasını oluşturduğunu, onları eğlence amacıyla aktarırken ait oldukları toplumların edebiyat ve kültürlerini anlamak için kullanılmaları gerektiğini yoksa tarihin gerçek bir kesiti olarak aktarılmalarının yanlış olduğunu vurgulayarak mitolojilerin bu özelliklerine dikkat çekmektedir.[328]

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de Kur'an kıssalarında sıklıkla zikredilen mucizevî olayları, mitolojik anlatım örnekleri olarak kabul etme eğilimi gibi bir durum söz konusu değildir. İbn Âşûr, mucizevi hadiseleri bizzat vuku bulmuş gerçeklikler olarak tefsir etmekte, yeri geldiğinde olaylardan çıkarılması gereken mesajlara yer vermektedir. Onun konuya yaklaşımını somut olarak görebilmek adına, Kur'an kıssalarından özellikle temsilî veya mitolojik karakterli olduğu iddia edilmiş olanlar hakkındaki değerlendirmelerinden birkaç örnek vermek yeterli olacaktır.

İbn Âşûr, "*Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca, "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler" dedi.*"[329] ayetiyle ilgili "Allah'ın karıncaya bu sözleri ifade etme ve oradan geçenlerin Hz. Süleyman'ın ordusu olduğunu anlama ilhamı, aynı zamanda öteki karıncalara da onu anlama yeteneği vermesi mümkündür"[330] diyerek bu kıssayı temsilî olarak yorumlamamış, aksine bunun gerçekleşmesinin imkân dahilinde olduğunu ifade etmiştir. Yukarıdaki ayetin hemen devamında benzer mahiyette Hz. Süleyman ile hüdhüd kuşu arasında cereyan eden kıssa[331] da temsilî olduğu düşünülen bu iddia bağlamında en fazla örnek verilen kıssalardandır. O, bu kıssanın hemen girişinde bir orduda kuşlardan hangi amaçlarla istifade edilebileceğini genişçe anlatmaktadır. Onun,

---

[326] Mitolojilerin tarihî ve kültürel zenginlikler olarak birçok yönden kendilerinden istifade edilecek olumlu yönleri için bk. Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, 1-16. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 34-53.
[327] Hatice K. Arpaguş, "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras ", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003/2), 15-16.
[328] İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 196-197.
[329] en-Neml 27/18-19.
[330] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/242-243.
[331] en-Neml 27/20-28.

temsil ve teşbihe müracaat etmeden reel dünyada bu duruma karşılık bulma çabasına girerek bazı örnekler sıralaması dikkat çekicidir. Ayetin ilerleyen safhalarında ise müellif, ordunun düzen ve intizamı için yoklamaların gerekli olduğunu, Hz. Süleyman'ın kuşu cezalandırmaya niyetlenmesinin ordu içerisinde dirlik ve düzenin hâkim olması açısından önemli olduğunu zikretmektedir. Aynı şekilde bir hayvanın öldürülmesi hakkındaki farklı fıkhî hükümleri ve bir hayvanı eğitme amacıyla cezalandırmanın caiz görüldüğünü, Hz. Süleyman'ın mazeret göstermedikçe onu cezalandıracağını ifade etmesinin nesh edilmiş bir şeriat olduğunu[332] ifade etmektedir. Müellif devamla, Hz. Süleyman'ın yazdığı mektubun ya kuşun gagasından bırakılmış olabileceğini veya posta güvercinlerinde olduğu gibi Sebe Melikesi tarafından ayağından sökülerek alınmış olabileceğini kaydetmektedir.[333] Onun bu hususlara detaylı bir şekilde değinmesi kıssanın tarihen vuku bulduğuna inandığını fazlasıyla göstermektedir.

İbn Âşûr, Hz. Yunus'un balık tarafından yutulduktan sonra kurtulduğunu anlatan kıssayla[334] ilgili olarak Hz. Yunus'un balığın karnında sadece bir saat kaldığını, bu balinanın büyük cisimler yutabilen ve yutma esnasında lokmaları dişlerine yaklaştırmadan yutan büyük bir cins olduğunu, daha sonra sahile yaklaşıp Hz. Yunus'u kustuğunu ve onun da yüzerek sudan çıktığını, halk arasında yaygın olarak herhangi bir dayanağı olmadığı halde bu balığa "yunus balığı" denildiğini, bu tür balıkların Fransızcada baleine/بَالَيْنُ diye isimlendirildiğini vurgulamaktadır.[335] Görüldüğü gibi o, bu ayetlerde herhangi mitolojik bir unsur görmeyerek kıssayı tamamen yaşanmış bir olay olarak tefsir etmektedir.

İbn Âşûr, İbn Kesîr'in tefsirinde yurtlarını terk eden binlerce kişinin başından geçen kıssanın[336] tarihte vuku bulmamış temsilî bir kıssa olduğuna dair bir rivayet aktarıldığını[337] fakat bu rivayetin doğru olamayacağını dilsel izahlarla ortaya koyarak

---

[332] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/245-247. Öztürk, kıssanın temsilî olduğunun ispatı olarak ayrıca Hz. Süleyman ile hüdhüd arasında geçen diyalogda hüdhüdün sözlerini alelade bir vaiz gibi sürdürmesine (en-Neml 27/24-26) vurgu yapmaktadır. Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 234. İbn Âşûr ise kıssada yer alan bu ifadelerin hüdhüd kuşu tarafından önceden aktarılan sözlerin bir devamı olmasının mümkün olabileceğini fakat daha uygun olanının bu sözlerin Hz. Süleyman'a verilmiş vahiyden olduklarını ifade etmektir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/254.

[333] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/257.

[334] el-Enbiyâ 21/87-88.

[335] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/133, 23/176.

[336] el-Bakara 2/243.

[337] bk. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tîybe, 1420/1999), 1/661.

bu topluluğun başından geçme ihtimali olan olaylara yer vermektedir.[338] Onun temsilî olduğuna dair rivayet olmasına rağmen buna katılmayarak kıssayı tarihî gerçekliklerle izah etmesi dikkat çekicidir.

Hz. Âdem'in yaratılıp meleklerin ona secde etmelerinin istendiği kıssanın[339] da Abduh ve İkbal başta olmak üzere çoğu kişi tarafından temsilî bir anlatım olduğuna işaret edilmişti. İbn Âşûr ise "bu kıssanın anlatılmaya başlandığı ayetin başından geçen إِذْ edatının اذْكُر takdiriyle ismi zaman olarak mefulün bih'tir. Bu kullanım, söz konusu kıssanın belirli bir zamanda meydana geldiğine işaret etmektedir"[340] demek suretiyle daha en baştan kıssanın temsilî olmasıyla ilgili yorumların önünü kesmiş, kıssaya hakikat olarak yaklaşmıştır.

Son olarak bu konu bağlamındaki tartışmalarda sıklıkla verilen örneklerden olması hasebiyle Hz. İbrahim'in ölüleri nasıl dirilttiğini görmek istemesi neticesinde Allah'ın bunu ona dört kuşu diriltmesiyle gösterdiği kıssayla[341] ilgili İbn Âşûr'un yorumunu vermekle yetinelim. O, ayette dört kuş istenmesinin hikmetlerinden birinin doğu, batı, güney, kuzey şeklindeki dört yöne kuşun parçalarının konulması için olduğunu, ayette geçen سَعْيًا kelimesinin uçma için değil de yürüme fiili için kullanıldığını bu kelimenin kullanılmasındaki maksadın bu kuşlara öncekinden farklı bir hayatın verildiğine işaret etmek ve onların tamamen ölmediği vehminin önüne geçmek olduğunu ifade etmektedir.[342] Görüldüğü üzere müellif, kıssanın mecaz ve sembolik olduğunu düşündürecek ifadelerin aksine kıssayı gerçekte vuku bulmuş olarak yorumlamaktadır.

Kur'an kıssalarının tarihî gerçekliklerinin savunusundaki iddialardan biri de ders ve ibret alınabilmesi yönüyle kıssaların vuku bulmuş olmalarının zaruri

---

[338] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/478.
[339] el-Bakara 2/30-38.
[340] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/397. Bu şekilde başlayan kıssalarda İbn Âşûr'un aynı tutumu sergilediği görülmektedir. Başka bir örnek için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/148. Ayrıca İbn Âşûr'un Muhammed Abduh ve Menâr ekolüyle sıcak fakat örtük irtibatına rağmen bu noktada onlardan farklı bir tutumda olması da dikkat çekicidir.
[341] El-Bakara 2/260.
[342] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/39-40. Ayrıca müellifin Hz. Salih'e mucize olarak kayadan deve çıkartılmasını, dağların ve kuşların Hz. Davut'un zikrine ortak olmasını, Hz. İsa'nın Allah'ın izniyle bir ölüye can vermesi ve daha birçok kıssayı tarihî gerçekliği olan kıssalar olarak yorumladığı görülmektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/252, 7/102, 17/119, 27/199.

olduğudur.[343] İbn Âşûr da bu görüşü vurgulamaktadır. "*Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Kur'an, uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan ve inanan bir toplum için de bir yol gösterici ve bir rahmettir.*"[344] ayetiyle ilgili olarak şunları ifade etmektedir: Kıssaların akıl sahipleri için ibretler taşımasının illeti, onların tasarlanarak uydurulmuş kıssalar olmamaları, tarihte vuku bulmuş olaylarla birebir örtüşüyor olmalarıdır. Yani kıssalardan ders ve ibretler çıkarabilmek ancak söz konusu kıssaların vuku bulmuş olmalarıyla mümkündür.[345]

Bu başlık altında bir hususa daha dikkat çekmek yerinde olacaktır. Tâhir b. Âşûr'un, tefsirinde Kur'an kıssalarındaki ders ve ibretlere temas etmeyi ihmal etmemekle birlikte kıssalardaki zaman, mekân ve şahıslar gibi unsurlar hakkında şaşırtıcı bir şekilde detaylandırmaya gittiği, Mübhemâtü'l-Kur'an'a yoğun bir ilgi gösterdiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle o, kıssalardaki tarihî boyutu gözler önüne serme gayretiyle dikkat çekmektedir. Tefsirin tamamında baskın bir özellik olması hasebiyle konuyu somutlaştırmak adına sadece bir örnek vermekle yetinelim. Söz gelimi Hz. Lût'a dair şunları kaydeder: "O, Hâran b. Târah'ın oğludur. Aynı zamanda Hz. İbrahim'in yeğenidir. Keldânilerin Ur şehrinde doğdu. Babası, Târah'tan önce vefat etti. Bunun üzerine Târah Hz. Lût'u himayesine aldı. Târah vefat ettiğinde ise Hz. Lût ve Hz. İbrahim Harran topraklarında yaşıyorlardı. Hz. İbrahim'in babası vefat ettikten sonra Hz. Lût ve Hz. İbrahim Kenan topraklarına hicret etti. Kenan topraklarında kıtlık zuhur edince Hz. İbrahim Hz. Lût'la Mısır topraklarına göç etti. Sonrasında ikisi beraber tekrar Kenan topraklarına geri döndüler. Çobanları arasında ortaya çıkan bir husumet nedeniyle Hz. İbrahim'le Hz. Lût ayrıldı. Hz. Lût Ürdün'ün doğusunda yer alan Sodom şehrine göç etti. Allah Sodom halkını günahları sebebiyle helak edeceğini ona bildirince orada kendisiyle bulunan kızı ve ailesiyle beraber Sagar şehrine göç etti."[346] İbn Âşûr'un tefsiri boyunca yoğun ve ayrıntılı tarihî veriler kullanmasını onun

[343] Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri", 87. Kılıç da: "Gerçekler, ancak gerçek olgular yardımıyla yargılanabilir ve yönlendirilebilir. Böyle olduğu içindir ki dünya tarihinde, köklü sosyal devrim gerçekleştirmiş ya da gerçekleştirmeye namzet hiçbir ideolojik, ütopik ve mitolojik düşünce sistemi gösterilemez." ifadeleriyle bu iddiayı dile getirmektedir. Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", 89.
[344] Yûsuf 12/111.
[345] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/71-72.
[346] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/342.

Kur'an kıssalarının tarihî gerçekliğini ispatlamaya yönelik fiili bir cevap verme çabası içerisinde olduğu şeklinde okumak mümkündür.

1.1.4. Kur'an Kıssalarında Tarihî Bilgi Hatası İddiaları

Kur'an kıssalarının bazıları çeşitli mevzularda itirazlara konu olmuştur. Bu itirazlar her ne kadar eski dönemlerden beri farklı tonlarda dile getirilmiş olsalar da oryantalistik çalışmalar neticesinde daha çok son dönemlerde yaygınlık kazanmıştır. Bu itirazlardan biri de Kur'an kıssalarında tarihî bilgi hatası olduğu iddiasıdır. Aslında bu iddia vahyin kaynağının beşeri kabul edilmesinin bir sonucu ve devamı niteliğindedir.[347] Oryantalistler, Kur'an'ın vahiy dışı bir kaynaktan geldiği ön kabulüyle hareket edince haliyle kendilerince Kur'an'da, Kitab-ı Mukaddes veya eski tarih kitaplarına muarız bilgilerle karşılaştıklarında bunları Hz. Peygamber'in Kur'an'ı derlerken veya kurgularken hataya düştüğü şeklinde iddia edeceklerdir. Dolayısıyla onlara göre Kur'an, barındırdığı tarihî tutarsızlıklar ve yanlışlar neticesinde tarihî veriler itibariyle de güvenilecek kaynaklar arasında sayılamayacaktır.

Paret, Kur'an'da Kitab-ı Mukaddes'e ve geleneksel tarihe aykırı bilgiler bulunduğunu, Hz. Peygamber'in Kitab-ı Mukaddes kıssalarına başvurup onları toplumu şekillendirecek şekilde birer azap modeli olarak kullandığını, bunları yaparken de Kitab-ı Mukaddes kahramanlarına asli hüviyetlerini büyük oranda kaybettirdiğini iddia etmektedir.[348] Goldziher de Muhammed'in, kıssaları Kitab-ı Mukaddes'ten derlerken kendince bazı tasarruflarda bulunduğunu savunmaktadır.[349] Benzer şekilde Watt, Hz. Peygamber'in öncelikle Mekke ve etrafındaki bölgede anlatılan kıssaları, Tevrat'a muttali olduktan sonra da ondaki kıssaları kendi ve takipçilerinin tecrübelerine uyarladığını bunu yaparken de onları asli şekillerinden kopardığını iddia etmiştir.[350] Görüldüğü gibi oryantalistler, Hz. Peygamber'in Kitab-ı Mukaddes'ten iktibas yapmakla kalmadığını, bunu yaparken Kitab-ı Mukaddes'i tahrif ederek kendi amaç ve

---

[347] Watt bu hususu şöyle dile getirmektedir: "Kur'an'da olgusal yanlışlar bir kez kabul edilince, bu ibarenin geleneksel İslamî anlayışta Allah'ın sözü olarak kabul edilmesi nasıl olacaktır?" Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, 127.

[348] Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, 104-105.

[349] Goldziher, *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslamî*, 75.

[350] Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, 127. Söz gelimi Watt'a göre Kur'an'da Hz. İsa'nın çarmıhta öldürülmesi bilgisi bütün eski tarih kitaplarına ters olduğu için kabul edilemez bir malumattır. Ayrıca bk. Watt, *Kur'an'a Giriş*, 156, 166. Charles Torrey (öl. 1956) Tâlût-Câlût kıssasında görüleceği gibi Eski Ahit kaynaklı bazı kıssaların Hz. Peygamber tarafından yanlış aktarıldığı ve/veya farklı kıssaların birbirine karıştırıldığı gibi iddialara yer vermiştir. Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 78.

çıkarları uğrunda kullandığını iddia etmektedir. Bu düşüncenin sadece zikredilen birkaç şahsa münhasır olmayıp Batı'daki genel kabulü yansıttığı belirtilmelidir.[351]

Kur'an kıssalarındaki tarihî hata iddialarına geçmeden önce müsteşrikler ve bazı Müslüman araştırmacılar tarafından Kur'an'ın tarih anlayışıyla ilgili savunulan düşüncelerden birine kısaca değinmekte faydalı olacaktır. Katılmadığımız bu düşünceye göre Kur'an-ı Kerim, aktardığı bazı tarihî bilgilerde nüzûl dönemi muhatapları tarafından bilinen hususları esas almıştır. Bu tarihî malumatlar yanlış bilinen hususlar olmuş olabilir. Kur'an bu tür hatalı tarihî bilgileri tashih etme yoluna gitmemiştir. Bu noktada Kur'an nüzûl vasatındaki konjonktüre uygun konuşmuştur. Zira Kur'an'ın asıl amacı tarihî bilgi vermek olmadığı için bu yanlışları tashih etmeye kalkışarak inanmayanlara karşı yeni bir cephe daha açmak istememiştir. Böylece Allah muhataplarca bilinenleri aktarmak suretiyle -tabir caizse- risk almıştır. Kur'an'ın asıl gayesi insanları hidayete erdirmek, itikadî ve ahlaki açıdan şekillendirmek olması hasebiyle tarihî realiteyi önemsememiştir. Nitekim ilk muhatapların zihin dünyasında bu tür konular teferruattan başka bir şey değildi.[352]

Kur'an kıssalarında tarihî bilgi hatası olduğuna dair çok sayıda farklı konu gündeme getirilmiştir. İbn Âşûr da tefsirinde bu konuları gündemine alarak ilgili iddialara cevaplar vermiştir. Birçok iddia arasında daha çok gündeme gelmiş olmaları hasebiyle bu çalışmada Üzeyir, Meryem, Hâmân, Âzer gibi şahsiyetlerle ilgili bazı iddialar üzerinde durmakla yetinilecektir.

1.1.4.1. "Üzeyir Allah'ın oğludur" İfadesi

Kur'an-ı Kerim'de sadece bir defa[353] geçen Üzeyir isimli kişiyle ilgili bazı tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmaların büyük bir kısmı Üzeyir'in kimliğiyle ilgilidir. Peygamber olup olmadığı, el-Bakara 2/259'da yüzyıl uyutulan kişinin Üzeyir

---

[351] Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 73.

[352] Montgomery Watt birçok eserinde bu düşünceyi tekrar etmektedir. bk. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, 68. Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, 127; William Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 20; William Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016a), 111; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383), 3/317; Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl*; Öztürk, *Kıssaların Dili*, 173; Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 209; Ömer Özsoy, "Kur'an'da ve Kur'an Dışı İslamî Rivayetlerde Mucize Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Din Dilinde Mucize*, KURAMER Yayınları, 2015), 159.

[353] et-Tevbe 9/30.

olup olmadığı ve Yahudi geleneğindeki Ezrâ'yla ve Enoh (Uhnûh/İdrîs) peygamberle aynı kişi olup olmadığı[354] bu tartışmalardandır.

Üzeyir hakkındaki en fazla polemik konusu olan husus: "*Yahudiler,* "*Üzeyir, Allah'ın oğludur" dediler. Hıristiyanlar ise, "İsa Mesih, Allah'ın oğludur" dediler. Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah, onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar!*"[355] ayetinde bildirildiği üzere Yahudilerin, Üzeyir'i Allah'ın oğlu kabul etmeleridir. Üzeyir'le ilgili olan bu ifadeler müsteşrikler tarafından tarihî bir hata olarak görülmüştür. Örneğin Watt, Yahudilikle ilgili Kur'an'da bulunan en belirgin yanlışın, Yahudilerin Üzeyir'i 'Allah'ın oğlu' olarak kabul ettikleri iddiası olduğunu, günümüzde mevcut olan Yahudi kaynaklarında böyle bir iddiaya rastlanmadığını belirtmiştir.[356] Abraham Geiger de Kur'an'da geçen bu ifadenin Talmud'da Üzeyir ile ilgili aşırı saygı ifadelerinin yanlış aktarıldığından kaynakladığını iddia etmektedir.[357]

İbn Âşûr, bu konudaki tartışmalara geçmeden önce Üzeyir'in ismi ve soyuyla ilgili genel bilgiler aktarmaktadır. Üzeyir'in Bâbil Esareti döneminde yaşamış Yahudi din adamlarının büyüklerinden olduğunu belirten müellif, onun Yahudi kültüründe Ezrâ olarak bilinen şahısla aynı kişi olduğunu ifade etmektedir. O, İslam kültüründe Üzeyir olarak tanınan kişinin Levililer soyundan Ezrâ b. Serâyâ olduğunu belirtmektedir. Müellif, ayrıca İbrânîcede Ezrâ olan bu ismin ayette ism-i tasgir olarak zikredildiğini, muhtemelen bunun ism-i tasgire benzer formda Arapçalaştırıldığını zikrederek Medine Yahudilerince Üzeyir olarak bilindiğini, ona olan muhabbetlerinden dolayı Ezrâ ismini ism-i tasgir formunda kullandıklarını kaydetmektedir.[358]

---

[354] Baki Adam, "Üzeyir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2012a), 42/401. Ayrıca Üzeyir'in Ezrâ olmayıp Enoh olduğuna dair bir iddia için bk. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 77-89.

[355] et-Tevbe 9/30.

[356] Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, 20, 77-78. Yahudi kaynaklarında böyle bir ifadenin olmadığına dair ayrıca bk. Adam, *Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 53; Fadıl Ayğan, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 120-127.

[357] Adam, "Üzeyir", 42/402.

[358] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/167-168, 174.

İbn Âşûr, Üzeyir'in Yahudi tarihindeki önemini şu ifadelerle aktarmaktadır: Üzeyir'in Tevrat'ı ezbere bildiğini, Fars hükümdarı Kûraş'ın onun bu meziyetlerini fark edince onun ve İsrâiloğulları'nın Bâbil esaretlerine son verdiğini ifade etmektedir. Onların MÖ 451 yılında Orşelim şehrine dönüp orada mabetlerini tekrar inşa etmelerine müsaade etmiştir. O, Ezrâ'nın Orşelim'e geri dönen Yahudi din adamlarının lideri olduğunu, mabedin inşasından sonra Tevrat'ı ezberinden yazdırdığını[359] bu başarısından dolayı Yahudilerin ona 'Allah'ın oğlu' dediklerini kaydetmiştir. Bu ifadeyi onun için Medine'deki Yahudi din adamlarından bazılarının ona büyük bir tazim göstermek amacıyla kullandığını, bununla beraber Yahudi avam tabakasının da bu ifadeye katıldığını ifade etmektedir.[360] Onun bu ifadelerinde dikkat çeken bir husus da Yahudilerin bu sözünü, yüceltmeyle ilgili mecazi bir anlama hamletmesidir. Ayet bütünlüğü göz önüne alındığında Hıristiyanların Mesih hakkındaki sözleri gerçek anlamda kullanmaları hasebiyle Yahudilerin bu sözlerinin mecaz olarak anlaşılamayacağı belirtilmiştir.[361]

Müsteşriklerin Yahudi kaynaklarında olmaması nedeniyle Kur'an kıssalarında tarihî hata olarak gördükleri bu ifade hakkında İbn Âşûr'un görüşü, bu söylemin kadim Yahudilik geleneğinde olmadığı ve bu ifadenin sonradan ortaya çıktığı şeklindedir.[362] Ayrıca o, bu sözün Yahudilerden sadece küçük bir azınlık tarafından söylendiğini ifade etmektedir.[363] O, Allah'a oğul isnat etmenin Hıristiyanlarda yaygın olmuş olsa da bunun Yahudilerde yaygın olmadığını, bunu söyleyenlerin Râzî'nin de ifade ettiği gibi

---

[359] Bu özelliği nedeniyle Ezrâ'nın kurumsal Yahudiliğin mimarı olarak değerlendirilebileceği ifade edilmiş, "Yahudiliğin babası" ve "ikinci Musa" gibi sıfatlarla anıldığı belirtilmiştir. Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 60; Esed, *Kur'an Mesajı*, 356; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 70.

[360] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/578, 10/167-168.

[361] Adam, "Üzeyir", 42/402. İbn Âşûr bu görüşe katılmamaktadır. O, Hıristiyanların İncil'de çokça geçen baba-oğul metaforunu gerçek anlamıyla anlayarak büyük bir yanlışa düştükleri görüşünde olduğu görüşündedir. Ona göre bu nedenle söz konusu ayette Hıristiyanların bu ifadesi Yahudilerin ifadesi gibi kolaylıkla mecaza hamledilebilir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/156.

[362] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/169. Bu sözü çok eski dönemlerde yaşayan Yahudilerin söylediği, Yahudilerden artık bu sözü söyleyen kimsenin kalmadığı da ifade edilmiştir. bk. Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 2/402.

[363] Tâhir b. Âşûr, Üzeyir'le ilgili bu söylemin Yahudilerden küçük bir azınlık olduğunu ifade etmesiyle beraber mevzuyla ilgili fıkhi bir konuyu da gündeme getirmektedir. İbn Âşûr, ilim ehlinden bir grubun Yahudilerin 'Üzeyir Allah'ın oğludur' ve Hıristiyanların 'Mesih Allah'ın oğludur' sözlerinden hareketle Ehl-i kitap'ın müşrik olduğunu, zira babanın ilâh olması çocuğun da ilâhlığı anlamına geldiğini söylediklerini aktarmaktadır. Fakat böyle bir görüşün zayıf olduğunu, zira Ehl-i kitap'ı şirk kategorisinde değerlendirmenin ıstılahi olarak mümkün olmadığını belirtmektedir. Ayrıca Yahudi ve Hıristiyanların bu sözleriyle Hz. İsa ve Üzeyir'e uluhiyet iddiasında bulunmadıklarının altını çizerek tevillerle böyle bir manaya varmanın doğru olmadığını ifade etmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/360-361, 5/82-83.

"Allah fakir biz zenginiz"[364] diyen Finhâs b. Azûrâ'ya takılan Yahudilerden ancak küçük bir azınlık olduğunu aktarmaktadır.[365] Müellif, "Bu sözü küçük bir Yahudi azınlık dile getirdiği halde Kur'an bunu neden genellemiştir?" şeklindeki mukadder soruyu şöyle cevaplandırmaktadır: Yahudilerin bu söz karşısında sükût etmeleri onların bu söze rıza gösterdikleri anlamına gelmektedir. Bu nedenle Kur'an bu ifadeyi tüm Yahudilere teşmil etmiştir.[366] Bu konuda onun müsteşriklerin iddialarına değinmeden konuyla ilgili muhtemel istifhamlara cevaplar verdiği görülmektedir. Müellifin konuya yaklaşımının geleneksel tefsir külliyatıyla benzer olduğu söylenebilir.

1.1.4.2. Hz. Meryem'e "Harun'un kız kardeşi" Hitabı

Hz. Meryem, Kur'an'da ismiyle anılan tek kadın karakterdir. Kur'an kıssalarının önemli bir kısmında ondan bahsedilmektedir. Hz. İsa'yı mucizevi bir şekilde babasız olarak doğuran Hz. Meryem, kucağındaki çocukla kavminin karşısına çıkmıştır. Bu durum karşısında şaşkına dönen halk iffetiyle tanınmış Hz. Meryem hakkında kötü düşüncelere kapılmış ve "*Ey Hârûn'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir kimse değildi. Annen de iffetsiz değildi.*"[367] diyerek tepki ve şaşkınlıklarını dile getirmişlerdir. Bu ayette Hz. Meryem'e "Harun'un kız kardeşi" olarak hitap edilmesi müsteşrikler tarafından Kur'an kıssalarında hata olarak değerlendirilmiştir.

Paret, Kur'an'ın bu ifadesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in Kitab-ı Mukaddes'e tam olarak hâkim olmaması sebebiyle yanlış anladığını aradaki boşluklarda bazen kendince bölük pörçük alıntılarda bulunduğunu, burada da Hz. İsa'nın annesi Meryem ile Hz. Musa ve Harun'un kız kardeşi Meryem'i karıştırdığını iddia etmektedir.[368] Watt da Kur'an'daki bu hitapla, Hz. İsa'nın annesi Meryem ile Musa'nın ve Harun'un kız kardeşi olan 'Miriam'ın karıştırıldığını, her iki ismin de Arapçaya "Meryem" şeklinde geçtiğini[369] fakat İncil'in kronolojisinden haberdar

---

[364] Âl-i İmrân 3/181.
[365] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/360. bk. Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 16/28.
[366] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/159, 10/167-168.
[367] Meryem 19/28.
[368] Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, 62.
[369] Özel bir isim olan Meryem kelimesinin, İbrânîcede "Miriam" şeklinde geçtiğini, Hz. Musa'nın ablasının kullandığı eski bir isim olduğunu ifade eden İbn Âşûr, bu noktada Watt'ın ismin kökeniyle ilgili dediklerine muhalefet etmemektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/243. Bu kelimeyle ilk isimlendirilen kişinin Hz. Musa'nın ablası olduğu ifade edilmiştir. Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslâmda Hz. Meryem* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 65.

olmayan Mekkelilerin bu iki ismi karıştırdıklarını, Kur'an'ın, Mekkelilere hitap ederken onların fikirlerini olduğu gibi aldığını zira bu çeşit yanlışları düzeltmeye çalışmanın, asıl gaye olan dini mesajların aktarılması işini kolaylaştıracağı yerde zorlaştırabileceğini iddia etmektedir.[370] Arthur Jeffery (öl. 1959) ve daha birçok müsteşrik benzer iddialarda bulunmuşlardır.[371]

İbn Âşûr'un konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce aslında müsteşriklerin gündemde tutmaya çalıştığı bu konunun nüzûl dönemine dayanan tarihî köklere sahip olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Müslim (öl. 261/875) ve Tirmizî'de (öl. 279/892) geçen bir hadiste Muğîre b. Şu'be Necrân'a gittiğinde Hıristiyanlar ona Hz. Musa ile Hz. İsa arasında bunca zaman farkı olduğu halde neden Kur'an'da "*Ey Harun'un kız kardeşi*" denildiğini sorarlar. Onlara bir cevap veremeyen Muğîre, daha sonra kendisine sorulanı Hz. Peygamber'e iletmesi üzerine: "Onlar çocuklarına kendilerinden önceki peygamber ve salihlerin isimlerini verirlerdi." cevabını alır.[372] Bu hadis, konunun nüzûl döneminden beri Müslümanlarla Hıristiyanlar arsında bir polemik konusu olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İbn Âşûr, müsteşriklerin bu konudaki iddialarını şöyle dile getirmiştir: Günümüz Hıristiyan müsteşriklerinden[373] bazılarının Allah'ın Hz. Meryem'in kavminin kendisine "*Ey Harun'un kız kardeşi*" şeklinde hitap ettiğini nakletmesi sebebiyle Kur'an-ı Kerim'i karalamaya çalışmışlardır. Hıristiyan müsteşrikler bu yanlışlığın Hz. Meryem'in babasının isminin İmran olması ve İmran'ın da Hz. Musa'nın babası olduğu kabulünden kaynaklandığını, bu ilk yanlışın sonucu olarak da Hz. Meryem'in Hz. Musa ve Hz. Harun'un kız kardeşi olduğu yanlışlığına düşüldüğünü iddia etmişlerdir. O, müsteşriklerin bu iddiasının hiçbir tutulur tarafının olmadığını dile getirerek öncelikle onların Hz. Meryem'in babasının isminin İmran olduğuna dair bir

---

[370] Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, 68. Watt bu iddiasını birçok çalışmasında tekrar edip durmaktadır. bk. William Montgomery Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Birey Yayıncılık, ts.), 27; Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, 111; Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, 36, 127. Arthur Jeffery de aynı iddialarda bulunmuştur.

[371] bk. Öztürk, *Kıssaların Dili*, 249-250.

[372] Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu'l-müsnedu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.), "Âdab", 9; Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenu't-tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdulbaki (Mısır: Şeriketu Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Tefsir", 20. İbn Âşûr, bu hadisten hareketle Necran Hıristiyanlarının Hz. Meryem'in kavminde Hz. Musa'nın kardeşi Hz. Harun'dan başka birinin bu ismi kullanmadığını zannederek cehaletlerini ortaya koyduklarını ifade etmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/96.

[373] Yukarıda bu konudaki iddiaları zikredilen müsteşriklerin Rudi Paret, Montgomery Watt ve Arthur Jeffery'in Hıristiyan olduğu hatırlatılmalıdır.

bilgilerinin olmadığını[374] ifade etmektedir. O, Hz. Meryem'in babasının Hz. Musa ve Hz. Harun'un babasının ismiyle aynı olmuş olması veya Hz. Meryem'in Harun isminde bir kardeşinin olmuş olmasının neden imkânsız görüldüğünü sorarak[375] müsteşriklerin iddialarının ciddi bir tarafı olmadığına işaret etmektedir.

İbn Âşûr, "*Ey Harun'un kız kardeşi*" hitabında iki anlamın ihtimal dahilinde olduğunu ifade etmektedir. O, öncelikle bu ifadenin gerçek manada anlaşılmasının mümkün olduğunu, bu durumda Hz. Meryem'in Harun isminde salih bir erkek kardeşinin bulunduğunu ve onu daha sert bir üslupla kınamak için ona bu şekilde hitap etmiş olabileceklerini ifade etmekte, yukarıda konuyla ilgili zikrettiğimiz hadisi bu manayı desteklemek üzere kullanmaktadır.[376]

İbn Âşûr, "*Ey Harun'un kız kardeşi*" ifadesinden ayrıca Hz. Meryem'in Hz. Musa'nın kardeşi Hz. Harun'un soyundan gelen bir kadın olduğunun anlaşılabileceğini zira Hz. Meryem'in soyunun Hz. Musa'nın kardeşi Hz. Harun'un Levililer koluna dayandığını belirtmektedir. Bu görüşünü desteklemek üzere de İncil'den delil getirmektedir. Luka İncilinde Aviya bölüğünden Zekeriya adında bir kâhinin bulunduğunun ve Harun soyundan gelen karısının adının ise Elizabeth (Elisa) olduğunun ifade edildiğini[377] belirtmektedir. Buna göre Hz. Zekeriya'nın karısı Elizabeth'in de Hz. Meryem'in akrabası yani amcasının kızı olduğunu aktarmaktadır.[378] Özetle müellif, bu ikinci anlam ihtimalini desteklemek için Hz.

---

[374] Şöyle ki, İbn Âşûr, Hz. Meryem kıssasının Hıristiyan kaynaklarında Nâsıra şehrinde marangoz Yusuf'la nişanlı olan bakire bir kızın kocasız bir şekilde hamile kalmasıyla başladığını, Hz. Meryem'in doğumu ve babasının ismiyle ilgili herhangi bir kayıt bulunmadığını aktarmaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 3/243. İncillerde Hz. Meryem'in Cebrâil tarafından Hz. İsa ile müjdelenmesinden önceki hayatıyla ilgili hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Tümer, *Hz. Meryem*, 68.

[375] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/72.

[376] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/95. Kâdî Abdülcebbâr ilgili ayetin zahirinden Hz. Meryem'in Harun isimli bir kardeşi olduğunun anlaşıldığını, Hz. Harun soyuna mensup olduğu hakkındaki anlamın ise daha zayıf olduğu görüşündedir. Abdülcebbâr Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin,* Tevfik Ali Vehbe (ed.), thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih Mektebet'u-Nâfize, 2006), 273.

[377] bk. Luka, 1/5. İslamî gelenekte Hz. Meryem'in annesi, bizzat Hz. Zekeriya'nın hanımının kız kardeşi olarak bilinir. Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an -Çeviri ve Açıklama-*, çev. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 235-236.

[378] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/96. Ayrıca İbn Âşûr, bazı tefsirlerde Hz. Meryem'in soyunun Davud b. Süleyman'a dayandırılmasının yanlış olduğuna dikkat çekmektedir. Hz. Meryem'e bu şekilde hitap edilmesindeki bu iki anlam için de Esed şunları ifade etmektedir: "Kadîm semitik ifade tarzında kişinin ismi çok defa kabilenin geçmiş ulularından, büyüklerinden birinin ya da kabilenin ilk atası olarak bilinen kimsenin adına bağlanırdı. Bunun içindir ki, söz gelimi Benû Temîm kabilesine mensup birine bazan "Temîm'in oğlu" yahut "Temîm'in kardeşi" diye hitab edilirdi. Hz. Meryem de rahipler kastına mensup olduğuna göre, Hz. Musa'nın kardeşi Hz. Harun'un soyundan geliyordu ve bu yüzden de "Harun'un kız kardeşi ya da bacısı" olarak çağırılıyordu." Esed, *Kur'an Mesajı*, 613. Böyle bir akrabalık

Meryem'in soyunun Hz. Harun'a dayandığını Luka incilinden yaptığı nakille ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun bu hitapta iki muhtemel anlamın ilki için hadis kaynağına; ikinci anlam olan Hz. Meryem'i Hz. Harun'un soyuna dayandırmak için ise İncil'e müracaat etmesi dikkat çekicidir.

1.1.4.3. Hz. İbrahim'in Babası Âzer

Hz. İbrahim'in babasıyla olan tartışmasını konu edinen ayetlerden biri şöyledir: "*Hani İbrahim, babası Âzer'e, "Sen putları ilâh mı ediniyorsun? Şüphesiz, ben seni de kavmini de apaçık bir sapkınlık içinde görüyorum" demişti.*"[379] Kur'an-ı Kerim sadece bu ayete has olarak Hz. İbrahim'in babasının ismini Âzer olarak zikretmektedir. Kur'an'daki bu isme mukabil Tanah'ta, diğer İbrânî kaynaklarda ve İncil'de Hz. İbrahim'in babasının isminden Târah[380] diye bahsedilmektedir.[381] Klasik İslamî kaynaklar bu iki ismi de kullanmışlardır.[382] Kur'an ve öteki kaynaklar arasındaki bu isim farklılığı çok eski dönemlerden beri[383] polemik konusu olmakla beraber son dönemde müsteşrikler tarafından Kur'an kıssalarında tarihî hata iddiaları kapsamında tekrar gündemde tutulmaya çalışılmaktadır. Söz gelimi A. J. Wensinck, Kur'an-ı Kerim'de geçen Âzer isminde bir iltibasın vuku bulduğunu, Hz. İbrâhim'in babasıyla hizmetçisinin adlarının birbirine karıştırılarak hizmetçisinin adı olan Eliezer'in Âzer'e dönüştürülerek Hz. İbrâhim'in babasının adı olarak kabul edilmiş olduğunu iddia etmektedir.[384] Benzer şekilde müsteşriklerden Abraham Geiger ve Jozef Horovitz de aynı iddiaları ortaya atmışlardır.[385]

---

iddiası için bk. Ömer Faruk Harman, "Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/240.

[379] el- Enʿâm 6/74.

[380] İlgili çalışmalarda bu ismin yazılışı konusunda birlikteliğin olmadığı (Târıh/Terah/Târah) görülmektedir. İbn Âşûr, âdeti olduğu üzere bu ismin harf ve harekelerini -çalışmamızda esas alınacağı üzere- şöyle kodlamıştır. بِمُثَنَّاةٍ فَوْقِيَّةٍ فَأَلِفٍ فَرَاءٍ مَفْتُوحَةٍ فَحَاءٍ مُهْمَلَة İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/311.

[381] bk. Tekvin, 11/24-32; Sayılar, 33/27-28; Yeşu, 24/2; Tarihler, 1/26; Luka, 3/34.

[382] bk. Ebû İshâk İbrahim Zeccâc, *Meâni'l-Kurʾân ve i'râbüh*, thk. Abdulcelil Abduhu Şelbî (Beyrut: Âlemu'l-Kitâb, 1408/1988), 2/265; Ebu'l-Hasen Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.), 2/134.

[383] Örneğin Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) bazı sapkınların Kur'an-ı Kerim'in Hz. İbrahim'in babasının isminin Âzer olarak geçmesini tarihî bir hata olarak değerlendirdiklerinden bahsetmiştir. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/31.

[384] A. J. Wensinck, "Âzer", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988c), 2/91; A. J. Wensinck, "İbrâhim", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988a), 5-2/878.

[385] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 150.

İbn Âşûr, ilgili ayette müsteşriklerin bu iddiasına doğrudan değinmese de ayetin tefsirinde yaptığı yorumlar bu tür itirazlara birer cevap niteliğindedir. O, Kur'an'ın genelde peygamberler dışındaki şahısların isimlerini zikretmediğini, istisnalardan biri olarak sadece bu ayette Âzer isminin geçtiğini belirtmektedir. Arapların Hz. İbrahim'in atalarına ve nesebine büyük ihtimam göstermelerinin bunun sebebi olabileceğine değinen müellif, buradaki ayetin zahirinden Âzer'in Hz. İbrahim'in babası olduğunun açıkça anlaşıldığını ifade etmektedir. O, Âzer isminin Araplarca Hz. İbrahim'in babası olarak bilindiğini, Yahudi kaynaklarında ise bu ismin Târah diye geçtiğine dikkat çekmektedir. Müellif, Zeccâc'ın (öl. 311/923) ve Mâverdî'nin (öl. 450/1058) neseb âlimleri arasında Hz. İbrahim'in babasının Târah olduğu hususunda herhangi bir ihtilafın bulunmadığını söylediklerini aktarmaktadır. Fakat onların iddia ettiği bu görüşün tartışmaya açık olduğunu belirterek, Âzer'in Hz. İbrahim'in babasının ismi olmasının, kendi kavminde aynı zamanda başka isminin de olmasına veya başka dillerde farklı şekillerde isimlendirilmesine mani olmadığına, bunun birçok örneğinin bulunduğuna dikkat çekmektedir.[386]

İbn Âşûr, bu isimlendirmedeki farlılıkla ilgili kanaatini belirtmeden önce, Âzer kelimesinin ne anlama geldiğiyle ilgili görüşleri ve bu farklı iki ismi uzlaştırmak için tefsir literatüründe zikredilen yorumları[387] sıralamıştır. İsrâil kelimesi Hz. Yakub'un lakabı olduğu gibi Hz. İbrahim'in babasının isminin Târah olduğunu, Âzer'in ise onun lakabı olduğu, Âzer isminin babasının ibadet ettiği putun ismi olduğu, bu kelimenin doğru yoldan sapmak anlamına gelip birini aşağılamak için kullanıldığı, Âzer'in Hz.

[386] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 7/310. Önceki dönemlerde olduğu gibi günümüzde de bir dilden başka bir dile geçen isimlerin birtakım değişikliklere uğradığı görülmektedir. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2/429.

[387] Müfessirlerin geneli Kur'an ve Tevrat arasındaki bu isim farklığını her ne kadar bazı yorumlarla te'lîf etmeye çalışmış olsalar da son kertede Tevrat ve tarihçilerin dediklerinden sarfı nazar edilebileceğini müheymin sıfatıyla Kur'an'ın ifadesinin esas alınması gerektiği görüşünü paylaşmaktadırlar. bk. Rızâ, *Tefsîru'l-menâr,* 7/447. Elmalılı da bu düşünceyi şöyle ifade eder: "Onlar, Kur'an üzerine değil, Kur'an onlar üzerine müheymin ve nigâhbandır." Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2001), 3/486.

İbrahim'in amcası olduğu ve amcaya bazen baba denildiği[388] İbn Âşûr'un konuyla ilgili sıraladığı görüşlerden bazılarıdır.[389]

İbn Âşûr, Kur'an ve Tevrat'ta geçen bu iki farklı ismi uzlaştırmak için öne sürülen görüşleri nakledip bazılarının tutarlı olamayacağını delilleriyle zikrettikten sonra kendi kanaatini ortaya koymaktadır. O, Hz. İbrahim'in babasının isminin Târah olduğu fakat geldiği bölgeye nispetle ona Âzer lakabının verildiği kanaatindedir. Müellif, bu kanaatini Tevrat'taki bilgilere dayandırmaktadır. Tevrat'ta geçtiği üzere[390] Hz. İbrahim'in babası Târah'ın memleketinin Keldâniler'in Ûr şehri olduğunu, memleketlerinden Kenan şehrine gitmek üzere yola çıktıklarını, yolculukları esnasında Harran'a uğrayıp oraya yerleştiklerini ve Târah'ın orada vefat ettiğini aktarmaktadır.[391] İbn Âşûr, muhtemelen Harranlıların Târah'a Yakût el-Hamevî'nin (öl. 629/1229) *Mu'cemu'l-Buldan*'ında da bahsettiği üzere Güneybatı İran'da Hûzistan mıntıkasının Ahvaz ile Râmhürmüz arasında bir bölge olarak zikredilen Âzer yöresinden gelmesi nedeniyle bu lakabı verdiklerini belirtmektedir.[392] Burada onun Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki bu isim farklılığını uzlaştırma noktasında konuyla ilgili Tevrat'ta ve tarih kaynaklarında geçen tarihî-coğrafik verileri dakik bir şekilde kullandığı görülmektedir.

İbn Âşûr'un Kur'an kıssalarının i'câzıyla ilgili yaptığı tespitler bu noktadaki tartışmalara önemli katkılar sunacaktır. Öncelikle onun sadece konumuzla ilgili olan

---

[388] İbn Âşûr, Âzer'in Hz. İbrahim'in amcası olduğu yorumuna asla katılmamaktadır. O, Râzî'nin Muhammed b. Kaʿb el-Kurazi'ye dayandırdığı bir görüşe göre Âzer'in Hz. İbrahim'in amcası olduğu halde onun için baba kelimesinin kullanıldığını zira Arapça kullanımlarda babaya amca da denilebileceği yorumunu aktardığını fakat bu yorumun doğru olmadığını ifade etmektedir. Müellif, Kur'an'ın geneline bakıldığında bu görüşe ulaşmanın mümkün olmadığını zira Kur'an'ın farklı yerlerinde Hz. İbrahim ile babası arasındaki mücadelenin tekrar edildiğini, bu ayetlerin tümünde söz konusu kişinin Hz. İbrahim'in amcası olduğunu söylemenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte İbn Âşûr, Şîa'nın bu yorumu Hz. Peygamber'in atalarından hiç kimsenin kafir olamayacağı sebebiyle reddetmelerine katılmamaktadır. O, Ehl-i sünnet'te böyle bir şartın olmadığını Hz. Peygamber'in nesebinin paklığıyla ilgili bir çalışmasında küfrün nesebin saflığına zarar vermediği sonucuna vardığını kaydetmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/311.

[389] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/311; krş. için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/31-32; Günay Tümer, "Âzer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1991b), 4/316.

[390] Tekvin, 11/28-32.

[391] İbn Âşûr, ayrıca Tekvin, 12/1-9'a işaretle babası Târah hayatta iken Hz. İbrahim'in Harran'da peygamber olduğunu kaydetmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/312; krş. Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkut Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 1/522.

[392] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/311-312. Âzer ismindeki bu yöre için bk. Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 1/53.

kısmına değineceğimiz Kur'an'ın i'câz üslubunu "*Mubtekerâtu'l-Kur'an*"[393] olarak isimlendirdiğini belirtelim. O, Kur'an-ı Kerim'in anlattığı kıssalarda tasarrufa giderek onları kendine has i'câz kalıplarına göre şekillendirdiğini, Kur'an kıssalarının i'câzının nakledilen sözde değil nakledilişi keyfiyetinde olduğunu ifade etmektedir. Müellif, Kur'an kıssalarındaki kahramanların sözlerinin de oldukları şekliyle değil, i'câz üslubunun kalıplarıyla aktarıldığını ifade etmektedir. O, Kur'an-ı Kerim'in aktardığı sözlerin Arapçadan farklı bir dilde olması durumunda da aynı şekilde onların i'câzın gerektirdiği forma sokularak Arapça kalıplarla yeniden inşa edildiğini belirtmektedir. Müellif, bu kabilden olmak üzere kıssalardaki bazı isimlerin sözün fesahatine en uygun olacak şekilde değiştirildiğini söyleyerek Saul ismini Tâlût ismiyle ve Hz. İbrahim'in babası olan Târah'ı Âzer ismiyle değiştirmesini buna örnek vermektedir.[394]

Bu noktada bir hususa daha temas etmekte fayda bulunmaktadır. Öztürk, Kur'an ve Tevrat arasındaki isim ihtilafını "Kur'an, peygamberler ve nesepleri hakkında Arapların bilgi ve kültür dağarcığına uygun beyanlarda bulunmaktadır."[395] diyerek açıklamaya çalışmaktadır. Bu görüşe göre Kur'an, tarihî realiteyi bir kenara bırakarak nüzûl dönemi muhataplarının bilgilerini esas almış, Kur'an'ın nüzûl döneminde yaşayan Arap toplumu da Hz. İbrahim'in babasının ismini Âzer diye bilmeleri sebebiyle Kur'an bu konuda onların bilgisini esas alarak Hz. İbrahim'in babasını Âzer diye zikretmiştir. O, bu yorumunu desteklemek için İbn Âşûr'un: "*Araplar Hz. İbrahim'in babasının ismini Âzer olarak biliyorlardı/isimlendiriyorlardı*"[396] ifadesini referans göstermektedir. Fakat İbn Âşûr'un bu ifadesinden onun bu düşüncede olduğunu çıkarmak zorlama bir yorumdur. Zira yukarıda da işaret edildiği üzere İbn

---

[393] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 120-124. İlk defa Tâhir b. Âşûr tarafından kullanılan ve Türkçeye "*Kur'an'ın ifade özgünlüğü*" olarak çevrilen "*Mubtekerâtu'l-Kur'an*" kavramı "Sadru'l-İslâm dönemine kadar Arap dilinde hiç duyulmayan veya Kur'an'ın nüzûl döneminden sonra meşhur olan, Kur'an'a has her türlü özgün mana, lafız, terkip, ibare ve üslûpların tamamı." şeklinde tanımlanmıştır. bk. Osman Ertuğrul, "İbn Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mubtekerâtu'l-Kur'ân", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17(2)/2016), 21.

[394] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/120-121. Derveze, Kur'an kıssalarında geçen, Tâlût, Câlût, Yunus, Eyyub, Firavun, Hâmân, Kârun, İbrahim, Âzer, Süleyman, Davut, İdris, Nuh, İsa Mesih, Musa, Hârût ve Mârût gibi isimlerin telaffuz şekillerinin Arapça kalıplarda ve Arapçalaşmış şekliyle yer aldıklarını aktarmaktadır. O, bu isimlerin ilk defa Kur'an'da Arapçalaştırılmış olmalarının mümkün olmadığını, uygun olan görüşün bu isimlerin Kur'an'ın nüzûlünden önce Arapça kalıplara uygun telaffuzlarıyla, Arapça olarak kullanılıyor oldukları görüşündedir. Derveze, aynı zamanda kıssalarda geçen bu isimlerin Arapçalaşmış olarak ve Arapça kalıplarına uydurulmuş olarak Kur'an nüzûlünden önce Araplar tarafından kullanılıyor olmalarının Arapların bu isimlerle ilgili haberleri bildikleri anlamına geldiğini ifade etmektedir. Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl*, 166.

[395] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 151-152.

[396] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/701, 6/32, 7/310, 7/343.

Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'le Kur'an arasındaki bu farklılıkları Kur'an-ı Kerim'in i'câzıyla izah etmektedir. Yani onun bu ifadesinden Arap toplumunun bu bilgisinin yanlış olduğu anlamını çıkarmak güçtür. Onun bu ifadeyle daha ziyade Târah isminin Âzer şeklinde Arapçalaştırıldığını kastettiği söylenebilir. Zaten o, "Târah" ifadesinin Âzer'in bir lakabı olduğunu ve gelmiş olduğu yere nispetle ona bu lakabın verildiğini düşünmektedir. Ayrıca İbn Âşûr, Kur'an'ın i'câzı gereği Arapça dışındaki isimlerde tasarruflarda bulunarak sözün fesahatine uygun olarak Târah'ı Âzer şeklinde ifade ettiğini belirtmektedir.

1.1.4.4. Hâmân'ın Tarihî Kimliği

Kur'an kıssaları arasında yekun olarak en uzun olanı Hz. Musa ve İsrâiloğulları kıssasıdır. Kıssanın Mısır ayağında Hz. Musa, Allah tarafından kötülüğün sembolik tipleri[397] olan Firavun, Hâmân ve Kârûn'a uyarıcı olarak gönderilmektedir. Fakat bu üç karakter de davete olumsuz yanıt vererek Hz. Musa'ya karşı mücadeleye girmiş, nihayetinde azaba müstahak olup helak edilmişlerdir. Mısır topraklarında hükümdar olup ilâhlık iddiasında bulunan Firavun'un emri altında olduğu anlaşılan Hâmân'ın tarihî kimliği Müslümanlarla müsteşrikler arasında polemik konusu olmaya devam etmektedir.[398] Zira ismi Kur'an-ı Kerim'de altı defa zikredilen[399] ve Mısır hükümdarı Firavun'un yardımcılarından olduğu anlaşılan Hâmân'ın ismi sadece Yahudi kaynaklarından Ester Kitabı'nda ve aynı zamanda Kur'an'dan farklı olarak İran Kralı Aheşveroş'un veziri olarak geçmektedir.[400]

Hâmân hakkında Kitab-ı Mukaddes anlatımını esas alan ve bu anlatım dışında asla başka bir tarihî şahsiyeti kabul etmeyen ya da var olacaksa da sadece Ester Kitabı'nda anlatıldığı gibi İran kralının veziri olması gerektiği ön kabulüyle hareket eden müsteşrikler Kur'an'ın Hâmân hakkında söylediklerini tarihî hata olarak değerlendirmektedir. Müsteşriklerden Abraham Geiger (öl. 1874), Josef Horovıtz (öl. 1931) ve Arthur Jeffery (öl. 1959) gibileri ve daha birçokları Kur'an'ın Hâmân

---

[397] J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 106; Esed, *Kur'an Mesajı*, 812.

[398] Müsteşriklerin Hâmân hakkındaki bu iddiasının da yeni olmadığı söylenebilir. Söz gelimi Fahreddin er-Râzî Yahudilerin böyle bir iddiasının olduğunu zikredip gerekli cevapları vermektedir. bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/516.

[399] el-Kasas 28/6, 8, 38; el-Ankebût 29/39; el-Mü'min 40/24, 36.

[400] Hâmân ismi Ester Kitabı'nın tamamında yoğun bir şekilde zikredilmektedir. Özellikle Ester, 3/1-2, 7/10; 9/7-10'a bakmak yeterli olacaktır.

hakkında aktardığı bilgilerin yanlış olduğunu, tarihî karakterlerin birbirine karıştırıldığını iddia etmişlerdir.[401] Söz gelimi Eisenberg, Hâmân'ın Firavun döneminde gösterilmesinin zaman ve mekân bakımından kıssanın Ester Kitabı'na göre yanlış olduğunu, bu tür durumların Kur'an'da çok bulunduğunu ifade etmektedir.[402]

Ester Kitabı'nın tarihî gerçekliğinin büyük tartışmalara konu olduğu belirtilmelidir. Araştırmacıların bir kısmı Ester Kitabı'ndaki anlatıların İran'da cereyan etmiş hadiseler olduğu fikrinde olsa da büyük çoğunluğu bu kitapta bahsedilenlerin Babilonya ve Elam tanrılarının mitolojik-hayali çatışmasını anlatması ve anakronik unsurlarla dolu olması sebebiyle de tarihî roman kategorisinde olduğu kanaatini paylaşmaktadır.[403] Ester kitabının içeriğinin reel gerçekliği, araştırmacıların büyük bir kısmı tarafından ciddi manada tartışılıyorken Kur'an ifadelerini onun hakemliğine sunmak kabul edilebilir bir durum değildir. Ayrıca son dönem müfessirlerinden Derveze'nin Kur'an'ın bu konuda nüzûl döneminde yaygın olan bilgiyi esas alarak Hâmân'dan Firavun'un veziri olarak bahsettiği görüşünde olduğunu belirtmek isteriz.[404]

İbn Âşûr, müfessirler'in Hâmân'ın Firavun'un veziri olduğunu aktardıklarını ve bu sûredeki ilgili ayetlerden de bunun rahatlıkla anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre Hâmân kelimesinin özel bir isim olmayıp Firavun, Kisrâ ve Necâşî tarzında bir unvan olduğu ve o çağlarda Mısır'da hüküm süren yöneticilerin vezirlerine böyle bir unvan kullandıkları açıkça ortadadır. Müellif, Hâmân kelimesiyle ilgili kanaatini özetle aktardıktan sonra müsteşriklerin konuyla ilgili iddialarını dile getirmiştir. O, Yahudi kaynaklarından Tevrat'ın tamamlayıcısı olarak kabul edilen kitaplardan biri olan Ester'de İran kralı Ahaşveroş'un vezirinin isminin Hâmân diye geçmesi üzerine müsteşriklerin bunu özel bir isim zannedip Firavun'un Hâmân isminde bir vezirinin olmadığını ve bundan hareketle bu ayette tarihî bir hata olduğunu iddia ettiklerini kaydetmektedir. Ona göre müsteşrikler bu iddialarıyla büyük bir yanılgıya düşmüşlerdir. Zira özel bir ismin kullanımı belli bir bölgeyle sınırlandırılamaz. Aynı

---

[401] Şaban Kuzgun, "Hâmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/436; Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 153.
[402] J. Eisenberg, "Hâmân", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5-1/178.
[403] Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 146-147; Kuzgun, "Hâmân", 15/436-437; Adam, *Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 31.
[404] bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/317. Ayrıca Öztürk de Derveze'nin bu görüşüne işaretle kendisinin de buna katıldığını ihsas ettirmektedir. bk. Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 156.

şey üst düzey devlet yöneticileri hakkında kullanılan unvanlar için de geçerlidir. Özellikle de komşu devletlerin benzer unvanları kullandıkları bilinen bir gerçektir.[405] Ona göre Hâmân kelimesi Amon kelimesinden gelme bir özel isim olabilir.[406] Zira özel isimler, toplumlar ve devletler arasında tekrar edilmiş olabilir. Aynı şekilde Hâmân kelimesinin devlet yöneticileri için kullanılan bir unvan olabileceği ihtimali üzerinde duran İbn Âşûr, bu durumda Mısır yöneticilerinin unvanı olan bu kelimenin Yahudiler tarafından İran ülkesine taşındığının kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[407] Bu ifadelerden onun müsteşriklerin bu iddia ve itirazlarının elle tutulur bir tarafının olmadığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Bu kısımda İbn Âşûr'un müsteşriklerin Kur'an kıssalarında tarihî hata olduğunu iddia ederek verdikleri örneklerden belli başlı olanlarıyla ilgili değerlendirmeleri irdelenmeye çalışılmıştır. Müellifin müsteşriklerin bu iddialarına bazen değinerek bazen de değinmeden ikna edici cevaplar verdiği görülmüştür. Onun bu itirazlara verdiği cevaplarda klasik tefsir literatürünün verilerini göz önünde tutması yanında tarihî kaynaklarla birlikte Kitab-ı Mukaddes'ten de dakik bir şekilde istifade ettiği, aklî ve mantıkî analizlerde bulunduğu gözlenmiştir.

---

[405] Müsteşriklerin bu iddiasının benzer argümanlarla reddedilmesi noktasında bk. Seyyid Ebu'l Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 4/159.

[406] Araştırmacılar konuyu daha çok bu noktadan izah etmeye çalışmışlardır. "Hâmân" kelimesinin "Amon" adını çağrıştırdığı, "Hâmân" sözcüğünün eski Mısır dininde tanrı Amon'a nisbet edilen yüksek sınıftan rahiplere verilen "Hâ-Amen" unvanının Arapçaya mal olmuş şekli olduğu, Firavunlar dönemi hiyeroglifleri üzerine yapılmış bir çalışmada ismi "Amen" olan birinin II. Ramses tarafından vezir yapıldığı ve bu ismin "Hâmân" şeklinde okunduğu bu yönde yapılan izahlardan sadece birkaçıdır. bk. Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 148-149; Esed, *Kur'an Mesajı*, 782-783; Hamidullah, *Aziz Kur'an*, 301; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 395; Adam, *Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 32-33.

[407] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/72, 122. İbn Âşûr'un bu izahlarından her ne kadar Hâmân kelimesinin hem özel isim hem de unvan şeklinde iki ihtimale de eşit mesafede duruyor olduğu anlaşılmış olsa da tefsirdeki başka yerlerdeki yaklaşımlarından onun Hâmân kelimesini daha ziyade bir unvan olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/123, 24/122.

1.2. İSRÂİLÎ RİVAYETLER İLE KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ ARASINDA TÂHİR B. ÂŞÛR

1.2.1. Tefsirde Modern Bir Olgu: İsrâilî Rivayetlere Alternatif Olarak Kitab-ı Mukaddes Nakilleri ve Tâhir b. Âşûr

Tefsirde İsrâilî rivayetlere bir alternatif olarak Kitab-ı Mukaddes nakillerinin kullanılması olgusunu daha rahat bir şekilde ortaya koyabilmek adına farklı dönemlerde İsrâiliyat kavramına yönelik yaklaşımlara değinmek yerinde olacaktır. Tespit edilebildiği kadarıyla İsrâiliyat kelimesi İslamî literatürde ilk defa Mesʿûdî'nin (öl. 345/956) *Mürûcü'z-zeheb* isimli eserinde sistematik bir kullanımdan uzak, rivayetlerin menşeine işaret etmek ve bu tür haberlerin kabulünün zorunlu olmadığını anlatmak kastıyla kullanılmıştır.[408] Gazzâlî de (öl. 505/111*) İhyâ* isimli eserinde İsrâiliyat kelimesini olumsuz bir anlama hamletmeden bazı rivayetlerin menşeine işaret etmek için kullanmıştır.[409] İsrâiliyat kelimesini müfessirlerden ilk defa İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) günümüzde olduğu gibi normatif ifade kalıplarıyla menfi anlamda kullanmıştır.[410] Böylece İbnü'l-Arabî kelimeyi ilk defa teknik anlamda kullanan müfessir olmuştur.[411] İbn Teymiyye (öl. 728/1327) ve İbn Kesîr'e (öl. 774/1373) kadar İsrâiliyat birçok müfessir ve müellif tarafından münferit olarak, belli bir sistematikten uzak ve daha ziyade rivayet edilen bilgi malzemesinin kökenine işaret etme amacıyla tefsir malzemesinden ziyade bir tarih terimi olarak kullanılmıştır.[412] İsrâiliyat kelimesinin tefsirlerde olumsuz manada teknik bir terim olarak belirgin bir şekilde kullanılmasında İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in belirleyici bir rolü olmuştur. Bu âlimler

---

[408] Mesʿûdî, kelimeyi atın ve diğer bazı varlıkların yaratılışla ilgili mitolojik bilgileri aktarırken kullanarak bu tür bilgilerin inanılması gereken tevatür derecesindeki haberlerden farklı olduğunu belirtmektedir. Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin Mesʿûdî, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, thk. Esad Dâğır (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409), 2/214-217. Bazı oryantalistler, Vehb b. Münebbih'e (öl. 114/732) *Kitâbü'l-İsrâîliyyât* isminde bir kitabın nispet edilmesinden hareketle (bk. Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1390.) İsrâiliyat kelimesinin tâbiîn döneminde kullanıldığını iddia etse de böyle bir kitabın Vehb b. Münebbihe aidiyeti şüphelidir. Tottoli, "İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 203; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 171-172.

[409] Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 1/76; 2/184, 240. Endülüslü Mâlikî fakih Turtûşî'de (öl. 520/1126) *Sirâcu'l-Mülûk* eserinde kelimeyi aynı kasıtlarla kullanmıştır. Ebu Bekir Muhammed Turtûşî, *Sirâcu'l-mülûk* (Mısır: el-Matbûât el-Arabiyye, 1289/1872), 183-184. Gazzâlî ve Turtûşî'nin bu kullanımında bu tür bilgilere ihtiyatlı yaklaşılması iması bulunmaktadır.

[410] Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424-2003), 2/315, 355; 3/265, 3/458; Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-t'evîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Kıble, 1406-1986), 56.

[411] Tottoli, "İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 204-205.

[412] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 110-111.

ilgili malzemeyi tasnif ederek konuyla ilgili ciddi bir farkındalığa ön ayak olmuşlardır. Özellikle İbn Kesîr'le birlikte İsrâiliyat terimi sistematik bir şekilde kullanılmaya başlanmış, onun tavizsiz tutumu çağdaş dönem İsrâiliyat eleştiriciliğinin ve reddinin kaynağını oluşturmuştur. İbn Kesîr'den sonra gelen birçok müfessir bu terimi ya çok az kullanmış ya da hiç kullanmamıştır. Bu da sistematiğinin genel bir kabul görmediğini göstermektedir. Fakat çağdaş döneme gelindiğinde İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in İsrâiliyat karşıtı tutumu Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşîd Rızâ (1865-1935) tarafından güncellenmiştir. Onlara göre İsrâiliyat kavramı "İslam'a sokulan yabancı, batıl ve uydurma unsurlar" anlamında sistematik şekilde kullanılmıştır. Öyle ki Abduh ve Reşid Rıza'nın bu tutumu çağdaş dönemde İsrâiliyata yaklaşımda kesin bir belirleyiciliğe sahip olmuştur. Bu dönemde Muhammed Ebû Şehbe, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Remzi Naʿnâa gibi araştırmacılar İsrâiliyat ile ilgili kaleme aldıkları müstakil eserlerde konuyu Abduh ve Reşid Rıza'nın görüşleri doğrultusunda tümden olumsuz bir yaklaşımla ele almışlardır.[413] Bunun bir istisnası olarak Müsâid b. Süleyman Tayyâr, İsrâiliyat konusuna olumlu yaklaşmaktadır.[414] Kısacası İsrâiliyat kelimesi ilk dönemlerde bilgi malzemesinin menşeine işaret etmek için kullanılırken çağdaş dönemde düşmanlar tarafından İslam'a yerleştirilmeye çalışılan saçma, uydurma, akıldışı vb. rivayetler olarak algılanmıştır.[415]

Çağdaş dönemde İsrâiliyat kavramının klasik dönemde olduğundan farklı anlaşılması aslında bu çağın modernlik öncesinden tevarüs edilen inanç, kültür, gelenek, kurum ve davranış tarzlarını modern dünyanın zihniyetine göre güncelleme

---

[413] bk. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-mevdûât fî kütübi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, ts); Muhammed Hüseyin Zehebî, *el-İsrâîliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts); Remzi Naʿnâa, *el-İsrâîliyyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970). Bu olumsuz tutum Türkiye de ki konuyla ilgili bazı çalışmalara yansımıştır. Söz gelimi Zehebî ve Naʿnâa'nın eserlerindeki muhteva İsmail Cerrahoğlu, Abdullah Aydemir ve TDV "İsrâiliyat" maddesine aktarılmıştır. bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 244-264; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyat* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012); Abdulhamit Birışık, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/199-202. Bununlar birlikte son yıllarda Türkiye'deki bazı araştırmacıların İsrâiliyata olan yaklaşımları bundan farklıdır. bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 135-139; Mustafa Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014); Döner, *İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*; Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, 135-143.

[414] Müsâid b. Süleyman Tayyâr, *Makâlât fî ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr* (Riyad: Merkezu't-Tefsîr li'd-Dirâsât el-Kur'âniyye, 1435-2015), 1/256-281. Tayyâr'ın bu yaklaşımı bazı araştırmacılar tarafından konuyu müsteşrik bakış açısıyla ele almış olmakla eleştirilmiştir. bk. Hıdır, "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi", 165.

[415] İsrâiliyat kelimesinin kavramlaşma serüvenine ve kavrama yüklenen farklı yaklaşımlara dair detaylı bilgi için bk. Tottoli, "İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı"; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 105-121, 201-265; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 171-186.

eğilimiyle ilişkili olduğu söylenebilir ki bu güncellemeyi devlet yönetimlerinden toplumsal kurallara kadar uzanan geniş bir sahada görmek mümkündür.[416] Modern döneme uyum çabaları içerisinde erken dönem İslam düşüncesi büyük oranda çağdaş yaklaşımlarla yeniden okunmaya çalışıldı. Bu süreçte yabancı olarak telakki edilen İsrâiliyat, hayalî (fantastik), gayr-i aklî (irrasyonel) ve bazen de yıkıcı malzemeler olarak görülmüştür.[417] Çağdaş dönemde İsrâiliyat algısının baskın olarak bu noktaya gelmesi bu dönemde kaleme alınan tefsirlerin ya İsrâilî rivayetlere yer vermemesi veyahut da bu malzemeyi eleştirmesi gibi bir yönteme kapı aralamıştır. Bununla birlikte modern dünya algısında pek de bir anlam ifade etmeyen İsrâilî rivayetlere bir alternatif bulunmalıydı. Gelinen bu noktayı Kaya şöyle demektedir: "Modernleşme sürecinde gayriaklî ve hayalî, tarihî olgulara aykırı ve abartılı, Kur'an'ın ve İslam'ın ruhuna aykırı ve yabancı unsurlar olarak telakki edilen İsrâiliyata bir alternatif arayışı süreci başlamış; bu noktada İsrâiliyata göre daha güvenilir, daha objektif, tarihî gerçekliğe daha yakın olduğu düşünülen Kitab-ı Mukaddes'e müracaat düşüncesi ortaya çıkmıştır."[418]

Kur'an kıssalarının çoğunun kısa parçalar halinde anlatılmasına karşın aynı temaların Kitab-ı Mukaddes'te detaylarıyla nakledilmesi göz önüne alındığında İsrâiliyata bir alternatif arayışı içinde olan âlimlerin Kitab-ı Mukaddes'e yönelmeleri kolaylıkla anlaşılabilir bir durumdur. Böylece çağdaş tefsirler İsrâiliyatı kullanmamaktan doğan boşluğu Kitab-ı Mukaddes'ten alınan doğrudan nakillerle telafi etme yolunu tutmuşlardır. Çağdaş dönem müfessirleri hem geleneğin desteği hem de modern düşünce akımlarının gücüyle İsrâiliyatı eleştirirken öte taraftan Kitab-ı Mukaddes'i yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Bu durum çağdaş tefsir muhtevasında İsrâilî rivayetlerin azlığı buna mukabil Kitab-ı Mukaddes nakillerinin çokluğu şeklinde kendini göstermiştir.[419]

Çağdaş dönemde kaleme alınan meâl-tefsirlerin durumunun da tefsirlerle aynı doğrultuda olduğu görülmektedir. Klasik İslam modernizminin Hindistanlı öncülerinden

---

[416] Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, 147. Burada klasik dönemden İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in İsrâiliyata karşı olan tavırları bu söylemle çelişiyor gözükse de aslında onların İsrâiliyata karşı çıkışlarının ardında yaşadıkların dönemde etkili olan Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi büyük olaylar olduğu iddia edilmiştir. Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 196; Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, 141.
[417] Nettler, "Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat", 191.
[418] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 438.
[419] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 535-536. Bu, genel bir durum olup klasik dönemdeki tefsirler arasında da Kitab-ı Mukaddes bilgilerine yoğun şekilde müracaat eden sınırlı sayıda eserlere rastlamak mümkündür. Bunların en bilineni Bikâî'nin (öl. 885/1480) *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* isimli tefsiridir.

Seyyid Ahmed Han (öl. 1898) *Tefsîrü'l-Kur'an* isimli eserinde Kitab-ı Mukaddes nakillerini kullanarak kendisinden sonra Hindistan'da tefsirle ilgilenen tüm müelliflerin Kitab-ı Mukaddes ile ilgilenmelerine öncülük etmiştir. Hamîduddîn Ferâhî (öl. 1930) *Nizâmul-Kur'an ve Te'vîlu'l-Furkân Bi'l-Furkân,*[420] Senâullâh Amritsârî (öl. 1948) *Tefsîr-i Senâî,*[421] Ebu'l-Kelâm Âzâd (öl. 1958) *Tercümânü'l-Kur'an,*[422] Mevdûdî (öl. 1979) *Tefhîmü'l-Kur'an,*[423] Ğulam Ahmed Perviz (öl. 1985) *Mefhûmu'l-Kur'an* ve *Metâlibü'l-Furkan*[424] ve Emin Ahsen Islâhî (öl. 1997) *Tedebbür-i Kur'an*[425] eserlerinde Kitab-ı Mukaddes'le yakından ilgilenmişlerdir. Kitab-ı Mukaddes nakillerini kullananların öncü isimlerinden biri de Muhammed Abduh'tur. Reşid Rıza da üstadının kullandığı bu yöntemi geliştirmiştir. *Tefsîru'l-Menâr*'da sıklıkla Kitab-ı Mukaddes nakillerine müracaat edilmektedir. Muhammed İzzet Derveze (öl. 1984) *et-Tefsîru'l-Hadîs*'te Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmektedir. Türkiye'deki tefsir çalışmalarında da Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunma yönteminin kullanıldığı ifade edilebilir. Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri,* heyet tarafından hazırlanan *Kur'an Yolu Tefsiri,*[426] M. Sait Şimşek'in *Hayat Kitabı Kur'an Tefsiri*[427] ve Mustafa Öztürk'ün *İlâhî Hitâbın Tefsiri*[428] eserlerinde Kitab-ı Mukaddes bir tefsir malzemesi olarak kullanılmaktadır.

Çağdaş dönemde kaleme alınan meâl-tefsir türü eserlerde de durum, tefsirlerde olduğundan farklı değildir. Muhammed Ali'nin (öl. 1951) *The Holy Kur'an,* Ömer Rıza Doğrul'un (öl. 1952) *Tanrı Buyruğu,* Muhammed Esed'in (öl. 1992) *The Message of The Qur'an*'ı (Kur'an Mesajı), Muhammed Hamidullah'ın (öl. 2002) *Le Saint*

---

[420] Ferâhî'nin tefsirinde Kur'an ve Arap tarihinden sonra tarihî kaynak olarak en çok Kitab-ı Mukaddes'e müracaat ettiği hatta önceki müfessirleri bu konuda ihmalkâr olmakla eleştirdiği ifade edilir. Orhan Güvel, *Hamîduddîn el-Ferâhî ve Kur'an'ı Yorumlama Metodu Kur'an Sûrelerinde Yapısal ve Tematik Bütünlük,* Hikmet Zeyveli (ed.) (İstanbul: KURAMER, 2020), 159.

[421] Abdulhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 163.

[422] Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, 109, 111.

[423] Mevdûdî'nin Kitab-ı Mukaddes nakilleri hakkında detaylı bilgi için bk. Burhan Çonkor, *Tefhîmü'l-Kur'an'da İsrâîliyyâtın Ele Alınış Biçimi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008), 43-192; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 539.

[424] Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, 109, 111.

[425] Birışık, *Hind Altkıtası*, 272.

[426] Tefsirin giriş bölümünde yeri geldikçe Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanılacağı ifade edilmiştir. Karaman vd., *Kur'an Yolu,* 1/50.

[427] M. Sait Şimşek, *Hayat Kitabı Kur'an Tefsiri,* Fethi Ahmet Polat (ed.) (İstabul: Beyan Yayınları, 2012), 1/61, 73, 74, 83, 85, 89, 95.

[428] Çalışmamız esnasında iki cildi basılan ve telifi devam eden bu çalışmanın kaynakları arasında Kitab-ı Mukaddes zikredilmemekle birlikte Kitab-ı Mukaddes referansları kullanılmaktadır. bk. Mustafa Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1/101, 174.

*Coran'ı (*Aziz Kur'an)[429] ve Mustafa Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meali* gibi meâl-tefsir türü eserlerde sıklıkla Kitab-ı Mukaddes nakilleri kullanılmaktadır.[430] Ayrıca 21. yüzyılda Kur'an çalışmalarına eklenen son halka olarak görülen Kur'an ansiklopedilerinde de Kitab-ı Mukaddes nakillerine yer verildiği görülmektedir. Örneğin Süleyman Ateş'in *Kur'an Ansiklopedisi* ve Abdülmün'im el-Hafnî'nin *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm* isimli eserlerde Kitab-ı Mukaddes nakilleri görülmektedir.[431] Buraya kadar özetlemeye gayret ettiğimiz son iki yüz yılda kaleme alınan tefsir çalışmalarında, -birkaç istisna[432] hariç- Kitab-ı Mukaddes nakillerinin herhangi bir meşruiyet tartışmasına girmeksizin bir tefsir kaynağı gibi kullanıldığı görülmektedir.

İbn Âşûr'un çağdaş dönemde kaleme alınan tefsirlerin genelindeki bu muhteva değişikliğine uyarak doğrudan Kitab-ı Mukaddes nakillerine müracaat ettiği görülmektedir. İleride örnekleriyle detaylı bir şekilde üzerinde durulacağı gibi o, Kitab-ı Mukaddes'ten sıklıkla yaptığı iktibaslar tahrif, beşâirü'n-nübüvve, tarih gibi mevzularda yoğunlaşmaktadır. Bu konular yanında, yaptığı yorumların doğruluğunu teyit amacıyla da pek çok farklı hususta Kitab-ı Mukaddes'le istişhadda[433] bulunmaktadır. Onun tefsirinde, başta kıssalar olmak üzere birçok konuda Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes arasında karşılaştırmalar yapıldığı, paralel unsurlara, farklı noktalara, eksikliklere ve fazlalıklara işaret edildiği dikkat çekmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'ten hem olumlu manada yaptığı yorumları desteklemek amacıyla hem de olumsuz manada Kitab-ı Mukaddes ve müntesiplerini

---

[429] Eserin Türkçe çevirisinde yayıncı: "Hamidullah'ın ilgili ayetlerle Kitab-ı Mukaddes'in aynılık ya da farklılıklarını, kimi zaman açıklamalar, kimi zaman alıntılar, kimi zaman da yalnızca göndermeler yaparak gözler önüne serdiğini" ifade etmektedir. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, 10.

[430] Meâl-tefsir çalışmalarında Kitab-ı Mukaddes referanlarıyla ilgili bir yötem sorunu üzerine bir değerlendirme için bk. Dücane Cündioğlu, *Ku'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 172-174. Çağdaş dönemde telif edilen tefsirler ve meâl-tefsir eserlerinde Kitab-ı Mukaddes nakillerini detaylı bir incelemesini görmek için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 537-543.

[431] Detaylı bilgi için bk. Mesut Kaya, "Yirmibirinci Yüzyılda Kur'an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur'an Ansiklopedileri", *Marife* 3 (Kış 2010), 412, 416.

[432] Elmalılı Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* ve Seyyid Kutub'un (öl. 1966) *fî Zılâli'l-Kur'an* adlı tefsirinin bu konuda bir istisna teşkil ettiği söylenmelidir. Elmalılı tefsirinde klasik tefsir yöntemini, Kutub da Kur'an metninin sınırlarını aşmayan bir yöntemi benimsediği için Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakillerde bulunmamıştır. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 27, 543. Bununla birlikte bazı araştırmacılar Elmalılı'nın kaynak göstermeden Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullandığını ifade etmiştir. Baki Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar* 9/3 (1996), 172. Ayrıca bazı araştırmacıların çalışmalarında tahrife uğradığı gerekçesiyle Kitab-ı Mukaddes'le ilgilenmeyeceklerini özellikle vurguladıkları belirtilmelidir. bk. Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 6.

[433] İstişhâd: ifade edilen bir sözün ardından getirilerek onu pekiştiren ve doğruluğunu kanıtlayan başka bir sözün söylenmesidir. Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-sınâ'ateyn el-kitâbe ve'ş-şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Mektebetu'l-Unsurîye, 1419), 416.

eleştirmek amacıyla nakillerde bulunmaktadır.[434] Kısacası Kitab-ı Mukaddes, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de kendisine sıklıkla müracaat edilen bir tefsir kaynağıdır.

Muhammed b. Rızk et-Tarhûnî, Kuzey Afrika'daki tefsir hareketlerini incelediği *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fî Ğarbi Afrîkya* isimli eserinde İbn Âşûr'un tefsirinde İsrâilî rivayetler ve Kitab-ı Mukaddes nakillerindeki tutumuna dair şunları kaydetmektedir: "Müellif, rivayet tefsirlerini İsrâiliyat ve Ehl-i kitap'ın ileri gelenlerinden iman etmiş olan Abdullah b. Selâm, Vehb b. Münebbih ve Kâʿb el-Ahbâr gibilerin nakilleriyle dolup taşması nedeniyle eleştirmektedir.[435] Buna mukabil kendisi İsrâiliyat konusuna yaklaşım hususunda yeni bir yöntem geliştirerek Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakillerde bulunmuştur."[436] Aynı şekilde Müsâid b. Süleyman Tayyâr da İsrâiliyatı nakleden tefsirlerin bu nakilleri ya İsrâiliyat nakleden diğer tefsirlerden veya doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunanalar şeklinde ifade etmiş, doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten nakiller yapan tefsirlere *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'i örnek göstermiştir.[437]

İbn Âşûr, bir tefsir kaynağı olarak Kitab-ı Mukaddes'e sıklıkla müracaat etmesine rağmen yukarıda birkaç örneğini verdiğimiz bazı müfessirlerin uyguladığı bu yöntem konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Müellifin on farklı konuda kaleme aldığı uzun girişte Kitab-ı Mukaddes nakillerinde uygulayacağı yönteme dair bir bilgi vermesi beklenirdi. Söz gelimi "Tefsir Disiplinin Faydalandığı İlimler"[438] başlıklı ikinci mukaddimede veyahut da "Kur'an Kıssaları"[439] başlıklı yedinci

---

[434] Örneğin bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/521-522; 3/252; 9/71-72; 11/39; 12/252; 15/29; 16/285.

[435] Tarhûnî, İbn Âşûr'un bu konudaki ifadelerinde ciddi tasarruflarda bulunmuştur. Zira İbn Âşûr, müellifin referans verdiği yerde Abdullah b. Selâm, Vehb b. Münebbih ve Kâʿb el-Ahbâr gibi şahıslardan bahsetmemektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/15-16. Aksine müellifin tefsirinin başka yerlerinde kıssacıların onlara uygunsuz rivayetler yakıştırmış olabileceğini dile getirerek onları bu konularda savunduğu görülmektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642, 2/118, 252, 21/150, 23/311, 27/384.

[436] Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ*, 2/750. Tarhûnî'nin Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle İsrâiliyat konusunda yeni bir yöntem geliştirdiği şeklindeki ifadesi İbn Âşûr'un bu konudaki tutumunu mübalağalı bir şekilde ifade etme şeklinde anlaşılmalıdır. Zira önceden de izah edildiği gibi İsrâilî rivayetlere mesafe koyup Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakilde bulunmak çağdaş dönem tefsirlerinin genel bir karakteristiğidir. İbn Âşûr da çağdaş dönemin bu geleneğine uymuştur.

[437] Tayyâr, *Makâlât*, 1/272. Krş. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 542.

[438] İbn Âşûr, bu mukaddimede ağırlıklı olarak, Arap dil edebiyatının enstrümanları olan sarf, nahiv, belagat, beyan, meâni ve Arap şiiriyle istişhat gibi ilimlerin tefsir ilminde ne denli hayati öneme sahip olduklarını uzun uzadıya vurgulamakta, bunun yanında sebeb-i Nüzûl, kıraatler, Araplara ait haberler, usul-ü fıkıh, kelam gibi ilimlerin önemi zikredilmektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/18-27.

[439] İbn Âşûr, bu mukaddimede kıssanın tanımını, kıssaları neden ayrıntılardan uzak anlatıldığını ve kıssaların on farklı faydası gibi hususlar üzerinde durmaktadır. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64-69.

mukaddimede Kitab-ı Mukaddes nakillerinde uygulayacağı yönteme değinmesi yerinde olurdu. Fakat ne bu uzun girişte ne de tefsirin ilerleyen kısımlarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Böyle kapsamlı bir çalışmada sıklıkla müracaat edilen bir kaynağa ve uygulanan yönteme dair bilgi verilmemesinin bir eksiklik olduğu ifade edilebilir.[440] İbn Âşûr'un böyle bir konudan bahsetmemesi Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmaya dair yoğun polemiklerin varlığıyla ilgili olabilir. O, böyle bir polemik konusunun daha mukaddimede gündeme gelmesini istememiş ya da tefsirde Kitab-ı Mukaddes nakillerini olması gereken bir durum olarak algıladığı için böyle bir mevzu üzerinde durma ihtiyacı hissetmemiş de olabilir.

Hem çağdaş tefsirlerde hem de bu kategoride yer alan *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de İsrâilî rivayetlere mesafe konularak Kitab-ı Mukaddes nakillerine ağırlık verilmiştir. Bu birçok saiklerle ortaya çıkmış modern bir olgudur. Çağdaş tefsirlerde Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes karşılaştırılmış, polemiklerde muhaliflere kendi delilleri üzerinden cevaplar verilmiş, Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan alıntılar yapılmıştır.[441] Bu yönüyle Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin kullanılması çağdaş tefsirin yöntem ve muhtevasına bir genişlik katmıştır.[442] Kitab-ı Mukaddes nakillerinin tefsirde kullanılmasının kökleri eskilere dayanmaktadır. Ancak klasik tefsir geleneğinde bu kullanımlar tahrif, beşâirü'n-nübüvve ve kısmen de tarih konularıyla sınırlı kalmıştır. Yapılan nakiller doğrudan Kitab-ı Mukaddes yerine delâil ve reddiye türü eserlerden alıntılanmıştır. Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan nakiller daha ziyade polemik konularında kullanılmıştır. Kitab-ı Mukaddes nakilleri belirli eserlerle ve belirli konularla sınırlı kalarak bir yöntem halini alamamıştır.[443] Çağdaş tefsirlere gelindiğinde ise Kitab-ı Mukaddes nakilleri yaygınlık kazanarak bir yöntem olarak değerlendirilebilecek bir hal almıştır.[444]

---

[440] Görebildiğimiz kadarıyla Kitab-ı Mukaddes bilgilerine sıklıkla müracaat eden *Tefhîmü'l-Kur'ân*, *et-Tefsirü'l-hadîs*, *Kur'an Yolu* gibi diğer çağdaş tefsir mukaddimelerinde de bir yöntem olarak bundan söz eden olmamıştır.

[441] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 18, 437-438, 536.

[442] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 625.

[443] Klasik tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın sistematik bir kullanım olmadığına dair bilgiler için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 449-496. Ayrıca bk. Enes Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019b), 781.

[444] Çağdaş dönemde Kitab-ı Mukaddes ile olan ilişki sadece tefsirlerle sınırlı kalmamıştır. Birçok düşünür, Kitab-ı Mukaddes'ten istifade edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Cemil Meriç'in şu ifadeleri buna güzel bir örnek teşkil etmektedir: "Tevrat da İnciller de medeniyet dünyasının kutup yıldızlarıdır. Onları Türk okuyucusuna tanıtmak kaçınılmaz bir görevdir. Medeni dünyanın bütün düşüncesi, bütün inançları, bütün bilgeliği Bible de toplanmıştır. Asırlar boyu binlerce yazarın heyecanlarını, öfke ve ümitlerini dile getiren bu kitap, dünya edebiyatlarının anlaşılması güç bir klasiğidir. Onu layıkıyla tanımadan Avrupa'nın ruhuna nüfus edilemez. Vahiy ile batıl inançların,

Bu nakiller lügatten tarihe, dinler tarihi tartışmalarından ontolojik problemlere kadar çok farklı yelpazede kullanılmaya başlanmıştır.[445] İleride örneklerle üzerinde durulacağı gibi Kitab-ı Mukaddes nakillerinin bir yöntem olarak tefsirde çok aktif kullanıldığı çağdaş tefsirlerin en güzel örneklerinden birini kuşkusuz *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* oluşturmaktadır.

1.2.1.1. Tâhir b. Âşûr'u Kitab-ı Mukaddes Nakline Yönelten Muhtemel Etkenler

Çağdaş dönem tefsir çalışmalarında Kitab-ı Mukaddes nakillerinin bir olgu haline gelmesinde etkili olan birçok faktörden bahsetmek mümkündür. Tâhir b. Âşûr özelinde bahsedilecek olursa onun tefsirinde bu olgunun gelişmesinin arka planında birtakım muhtemel nedenlerden söz edilebilir. Öncelikle onun köken itibariyle Endülüslü bir aileye mensup olduğu[446] ve tefsirinde de Endülüslü müfessirlerden hem sitayişle bahsettiği hem de onlardan sıklıkla nakiller yaptığı bilinmektedir.[447] Bu yönüyle onun Endülüs tefsir geleneğinin tesirinde olduğu ifade edilebilir. Endülüs tefsir geleneğinin ise İsrâiliyat konusunda hassas bir tavır sergilediği söylenebilir.[448] Onların bu konuda başkalarına göre daha erken bir farkındalık geliştirmelerinin Yahudi ve Hıristiyanlarla içli dışlı olmaları, dini ve sosyal konularda onlarla sürekli bir çekişme içerisinde olmalarıyla ilgili olduğu[449] göz önünde bulundurulmalıdır. Tunus'un da içerisinde yer aldığı Mağrip Havzası'nın Endülüs ilim geleneğinin tesiri altında bulunduğu[450] ayrıca Endülüs gibi uzun dönemler Ehl-i kitap mensubu Batılıların ekonomik, sosyal ve kültürel istilasına maruz kaldıkları ve onlarla çok yönlü bir mücadele içerisinde oldukları bilinmektedir. İbn Âşûr'da böyle bir olgunun

---

çözülmez bir kördüğüm halinde kaynaştığı o esrarengiz sayfaları Türk okuyucusuna, çok müphem çok kifayetsiz de olsa tanıtmak gerekmektedir." Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 14-15.

[445] Bununla birlikte akla şöyle muhtemel bir soru gelebilir: İsrâilî rivayetlerin kaynaklarından birinin Kitab-ı Mukaddes olduğu düşünüldüğünde çağdaş tefsirlerde sıklıkla kullanılan Kitab-ı Mukaddes nakillerinin nasıl modern bir olgu olarak görülebiliyor? Bu soruya dair detaylı cevaplar için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 439-440, 464-465.

[446] İbnü'l-Hoca, *İbn Âşûr ve makasıdü'ş-şeriâti'l-İslamiyye*, 1/153.

[447] Örneğin İbn Âşûr, müfessirlerin çoğunun İsrâilî rivayetler nakletme konusunda aşırıya kaçtıklarını, böylece eserlerini asılsız haberlerle doldurduklarını, bu durumun doğuda Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) batıda ise *el-Muharrerü'l-Veciz*'in sahibi Endülüslü İbn Atıyye'ye (öl. 541/1147) kadar devam ettiğini ifade etmektedir. Böylece İbn Atıyye'nin İsrâiliyat konusundaki tutumunu methetmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/16 ayrıca bk. 1/462, 1/524, 2/7, 3/68, 18/172, 19/212, 21/250, 28/80.

[448] M. Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât* 7/3 (2004), 43-58.

[449] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 221.

[450] Vural, *İbn Âşûr ve Tefsiri*, 325.

gelişmesinde ülkenin içinde bulunduğu söz konusu siyasi konjonktürün etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Watt'ın da işaret ettiği gibi Müslümanlar uzun yıllar İslam'ın kendi kendine yeterli olduğu fikrinde olduklarından öteki din ve kültürleri araştırma gereği duymamışlardır.[451] Fakat son iki asırda birçok alanda yaşanan gerilemeler neticesinde bu düşüncenin değişerek farklı din ve kültürlere ilgi duyulduğu görülmüştür. Bu nedenle İslam dünyasında son asırlarda yaşanan değişimler üzerinde Batıyla etkileşimin büyük tesiri bulunmaktadır. Farklı kültürlerle karşılaşan âlimler farklı din ve kültürlerin olumsuz etkilerinden korunabilmek için bazı refleksler geliştirme çabasına girerken, karşı tarafın din ve kültürleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak istemişlerdir. Bu bilgileri onların asli kitaplarından öğrenme yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla Batıyla karşılaşma, tefsir faaliyetlerine doğrudan yansımıştır. İslam dünyasındaki büyük fotoğrafın bir benzeri Tâhir b. Âşûr'un yaşadığı Tunus'ta da aynen görülmekteydi.[452] Fransız işgalinin devam ettiği ve bağımsızlık sonrasında da tesirlerinin etkin bir şekilde devam ettiği bir vasatta onun ilmî kimliği yanında icra ettiği kritik resmi görevler[453] göz önüne alındığında müellifin Kitab-ı Mukaddes referanslarıyla olan irtibatı daha bir anlam kazanmaktadır. Zira İbn Âşûr'un yaşadığı dönemde Gayrimüslim nüfuzu kendini güçlü bir şekilde hissettiriyordu. Dolayısıyla onda Kitab-ı Mukaddes'ten nakletme olgusunun gelişmesine etki eden faktörlerden birinin de Batı'yla karşılaşma olduğu ifade edilebilir. Bu durumda onun İslam dinini Avrupalıların hayatına sunarak tanıtma gayretinden yani ortak zemin arayışından bahsedilebilir.

Batıyla yoğun ilişkilerin de tesiriyle çağdaş dönemin en belirgin özelliklerinden biri yabancı kaynaklara kolaylıkla ulaşılabilmesidir. Bu noktada hem diğer din ve kültürlere ait kitap çevirilerinin yaygınlaşmış olması hem de çağdaş dönem müfessirlerinin bazısının İbrânîce, Süryanice veya Batı dillerinden Fransızca, İngilizce bilmeleri[454] tefsirlerde başta Ehl-i kitap kaynakları olmak üzere yabancı dilde telif

[451] Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, 27-35.
[452] bk. Lapidus, *İslam Dünyası*, 170-177. Bu olgunun arka planında yatan nedenlerden birinin Batıyla karşılaşma olduğuna dair iddialar için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 35-45, 96, 536-537.
[453] İbn Âşûr'un icra ettiği kritik vazifeler için bk. İbnü'l-Hoca, *İbn Âşûr ve makasıdü'ş-şeriâti'l-İslamiyye*, 1/165-168.
[454] Söz gelimi Seyyid Ahmed Han Kitab-ı Mukaddes'ten daha iyi istifade edebilmek için İbrânîce dersler almış ayrıca İbrânîce ve İngilizce baskı yapabilecek matbaa kurmuştur. Ferâhî, bulunduğu çevrede hoş

edilen eserlere ait referansların hızla artmasıyla neticelenmiştir. Başka bir ifadeyle, çağdaş dönemde kutsal metinler arasında karşılaştırmaların daha fazla yapılmasında bu metinlerin çevirilerinin veya bulundukları dillerde okunabilir olmalarının etkisi büyüktür.[455] Mağrip bölgesinde bulunan birçok devlet gibi Tunus'un da resmi dili uzun bir süre Fransızca olmuştur.[456] İbn Âşûr, ilk öğretimden itibaren eğitimini almaya başladığı Fransızcayı ileri seviyede biliyordu.[457] Onun Batı dillerinden Fransızcayı bilmesi, tefsiri başta olmak üzere diğer eserlerinde de bu dildeki kaynakları kullanmasına ve bu eserlerde İslam aleyhtarı olan iddiaları ilk elden okuyarak cevap vermesine olanak sağlamıştır.[458] Zira farklı kültürlerden ve o kültürdeki kaynaklardan istifade etmenin öncelikli yolu o kültürün dilini öğrenmekten geçmektedir. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda İbn Âşûr'da Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakletme olgusunun gelişmesinde bu kaynaklara ulaşılabilirlik ve dil bilme faktörlerinden bahsedilebilir.

Oryantalistlerin oluşturmaya çalıştıkları İslam imajında uydurma rivayetler ve İsrâiliyat ön plana çıkartılarak bunların ne denli çok olduğu vurgulanmıştır. Böylece hem İslam'ın akıl dışı ve hurafelerle dolu bir din olduğunu hem de Kur'an'ın kaynağının Tevrat ve İncil olduğunu iddia etmişlerdir. Müslüman araştırmacılar da İslam'a gelen tenkitlerin daha ziyade İsrâiliyat üzerinden yapıldığına dikkat çekmişlerdir.[459] Nitekim İbn Âşûr da rivayet tefsirlerini İsrâiliyat nakilleriyle dolup taşması nedeniyle eleştirmiş, akıl dışı rivayetlerle İslam'ın hurafeler dini olarak gösterilmesine tepki göstermiştir.[460] İsrâiliyatın İslam'ın yumuşak karnı olarak görülmesinde oryantalistik söylemlerin önemli etkisi vardır. Durum bu olunca çağdaş müfessirler İsrâilî rivayetleri eleştirerek onlar yerine Kitab-ı Mukaddes nakillerine yönelmişlerdir. Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırılmasında ortak kısımlarla

---

karşılanmamasına rağmen İngilizce ve İbrânîce öğrenmiştir. Benzer şekilde Mevdûdî'nin de ileri seviyede İngilizce bilmesinin imkânlarını tefsirinde sonuna kadar kullandığı görülmektedir. bk. Birışık, *Hind Altkıtası*, 236, 305; İshtiyaq Ahmad Zıllı, "Hamîdüddin Ferâhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/477.

[455] bk. Muhammed İzzet Derveze, "Havle'l-isrâîliyyât fî kütübi't-tefsîr", *Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî* 2/19 (1386), 41. Krş. Muhammed İzzet Derveze, "Tefsir Kaynaklarındaki İsrâilîyât Üzerine", çev. Hüseyin Zamur, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 516.

[456] Türközü, *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri*, 7.

[457] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 38-39.

[458] Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/533, 21/74-75.

[459] Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-mevdûât*, 5; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin,* Mustafa Kasadar (ed.) (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 111; Hatiboğlu, "İsrâiliyat", 23/197.

[460] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/16, 642-643, 22/170, 23/259.

Kur'an'ın da ilâhî bir kitap olduğu, farklı veya eksik yerlerle ise Kur'an'ın kaynağının Kitab-ı Mukaddes olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. İbn Âşûr da yapmış olduğu metinler arası karşılaştırmalarla bunu bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak vurgulamaya çalışmıştır.[461] Onun sık olmasa da Fransız oryantalistleri işaret etmesi, Batıya seyahat etmesi ve İstanbul'da gerçekleştirilen müsteşrikler kongresine iştirak etmesi oryantalist görüşlerle ilgilendiğini ortaya koymaktadır.[462] Tüm bunlardan hareketle onun tefsirinde İsrâilî rivayetleri eleştirerek onlar yerine bir alternatif olarak sıklıkla Kitab-ı Mukaddes nakillerine müracaat etme olgusunun gelişmesinde oryantalistik iddiaların etkisi göz önünde bulundurulmalıdır.

Klasik tefsirden farklı olarak çağdaş dönemde okuryazar oranlarının artışı ve âlimlerle birlikte farklı meslek gruplarından aydın bir kesimin oluşması tefsirin hedef kitlesinin hem değişmesine hem de genişlemesine vesile olmuştur. Aynı zamanda bu dönemde basın yayın imkânlarının gelişmesiyle tefsirler dergi, gazete gibi süreli yayınlarda neşredilmişlerdir. Böylece tefsirin hedef kitlesine aydınlarla beraber geniş halk kitleleri de dahil olmuştur.[463] Çağdaş tefsirlerin bazılarının özelliklerinden olan bu durum *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* için de geçerlidir. Tefsir, peyder pey Mecelletü'z-Zeytûne'de yayımlanmış daha sonra bu yayınların bir araya getirilmesiyle vücut bulmuştur.[464] Böylece eser, telif aşamasındayken halk kitlesinden oluşan okuyucuya arz edilmiştir. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda müellifin Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etme olgusunun gelişmesinde tefsirde hedef kitlenin değişmesi gibi bir faktörden de bahsetmek mümkün olacaktır.[465]

1.2.2. Tâhir b. Âşûr'da Klasik İsrâiliyat Algısı

Çağdaş dönemde İsrâilî rivayetlere bir alternatif olarak Kitab-ı Mukaddes nakillerinin geliştiği ve bunun modern bir olgu haline geldiği üzerinde duruldu. Bu

---

[461] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/245, 7/312, 13/95.
[462] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/578, 9/35.
[463] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 550.
[464] Gâlî, *İbn Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 75.
[465] Kur'an çalışmalarında hedef kitleyi de düşünülerek Kitab-ı Mukaddes nakillerine başvurulmasına örnek olarak Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* ve Muhammed Esed'in *Aziz Kur'an'ı* örnek olarak verilmektedir. bk. İsmail Kara, "Dinî Düşünce Tarihimiz Açısından Hamidullah'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 9 (Mart 2006), 246. Krş. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 550-551. Ayrıca Kaya, Kitab-ı Mukaddes referanslarını sıklıkla kullanan Mevdûdî ve Süleyman Ateş'in tefsirlerini geniş halk kitleleri ve aydınlar için kaleme almış olduklarına dikkat çekmektedir. Aynı eser, 82.

husus klasik dönemle çağdaş dönem İsrâiliyat algısındaki farklılıkla doğrudan ilgilidir. Her ne kadar yaygın olmasa da İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes nakillerinin isimlendirme noktasında da birbirinden ayrılabileceği ifade edilmelidir.

Çağdaş dönemde tefsirde bir olgu olarak gelişen Kitab-ı Mukaddes nakilleri, bazı araştırmacılar tarafından "*Çağdaş İsrâiliyat*" veya "*Yeni İsrâiliyat*" olarak isimlendirilmiştir. Mehmet Paçacı, çağdaş dönemde Kitab-ı Mukaddes malzemesinin tefsirde daha yaygın ve metodik kullanılmasının büyük faydalar sağlayacağını savunmakta ve bu durumu "yeni İsrâiliyat" olarak isimlendirmektedir.[466] Bununla birlikte bazı araştırmacılar, "Çağdaş İsrâiliyat" ifadesini bu anlamdan çok, özellikle Yahudiler öncülüğünde Müslümanlar arasında yaygınlaştırılmaya çalışılan İslam'ın özüne uymayan itikadî, siyasî, felsefî, iktisadî, sosyal ve ideolojik her türlü akım ve uygulama anlamında kullanmaktadır.[467] Benzer şekilde Salâh Hâlidî, kitabının da ismi olan "*İsrâiliyyât Muâsıra*" ifadesini bu anlamda kullanmaktadır.[468] Hâlidî, esasta çağdaş ve klasik İsrâiliyat (el-İsrâiliyyât el-Kadîme) şeklinde ikili bir taksime gitmektedir. O, klasik İsrâiliyat tabiriyle şunları kastetiğini belirtmektedir: Klasik eserlerde zikredilen kâinatın yaratılışı, önceki milletlere dair haberler, bazı tefsir ve hadis eserlerinde Yahudi ve başka topluluklardan alınarak Hz. Peygamber'e isnad edilen ve ayetleri tefsir etmede kullanılan efsanevî ve mitolojik bilgiler, dini veya dünyevi konularda Hıristiyanlardan alınmış batıl rivayetler, İslam düşmanları tarafından farklı dönemlerde Müslümanları karalamaya çalışan şüphe, iftira ve yalanlar.[469] Hâlidî'nin klasik İsrâiliyat'a dair saydığı bu içerik İsrâilî rivayetlerin genel karakteristiğini yaklaşık olarak kapsayacak şekildedir.

Bu çalışmada yer yer "*klasik İsrâiliyat*" tabiri kullanılacak ve bununla genel olarak -Hâlidî'nin vurguladığı noktalara benzer şekilde- klasik tefsir literatüründe yer alan İsrâilî rivayetlerin genel karakteristiğine uyan rivayet malzemesi kastedilecektir. Başka bir deyişle, klasik İsrâiliyat tabiri hem Kitab-ı Mukaddes nakillerini hem de konuya dair siyasî ve ideolojik yaklaşımları dışarıda tutacak şekilde kullanılacaktır. Paçacı'nın çağdaş dönemde tefsirde Kitab-ı Mukaddes nakillerinin kullanımını "yeni İsrâiliyat" diye isimlendirmesi, Hâlidî'nin yaptığı bu taksim ve klasik kelimesinin

---

[466] Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir", 50.
[467] Âişe Abdurrahman, "el-İsrâîliyyât fi'l-ğazvi'l-fikrî", 86; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 148-152.
[468] bk. Salâh Abdulfettâh Hâlidî, *İsrâiliyyât muâsıra* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1436/2015), 41-110.
[469] Hâlidî, *İsrâiliyyât muâsıra* 10-11.

anlam içeriği[470] böyle bir kullanımı desteklemektedir. Nitekim İsrâiliyat, tefsirde kendisinden vazgeçilemeyen bir olgu olarak varlığını bir şekilde devam ettirmiştir. Zira İsrâiliyatı en sert şekilde eleştiren hem klasik hem de çağdaş dönem müfessirleri onu az veya çok kullanmaktan vazgeçememişlerdir.

1.2.2.1. İsrâiliyat Kavramı ve Alternatifleri

Kavramlar, düşüncenin içine dökülüp şekillendirildiği bir nevi kalıplardır. Bu nedenle Tâhir b. Âşûr'un İsrâiliyat kavramı ve aynı rivayet malzemesine atıfla alternatif olarak kullandığı diğer ifade formlarına dair düşüncelerini sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için İsrâiliyat kavramının genel hatlarıyla nasıl anlaşıldığını ve nasıl tanımlandığını irdelemek gerekecektir. Bununla birlikte son dönemde kavrama dair yeterli düzeyde çalışmanın varlığı nedeniyle konu, tablonun geneline dair bir fikir verecek miktarıyla irdelenmeye çalışılacak, detaylar ilgili araştırmalara havale edilecektir.[471]

Sözlük anlamı olarak "İsrâiliyye" kelimesinin çoğulu olan İsrâiliyat, "İsrâil" kelimesinden türemiştir. İsrâil, Hz. Yakub'un ismi veya lakabıdır.[472] Hz. Yakub, Kur'an'da zikredilen on iki Yahudi boyunun atasıdır. Bu sebeple Yahudiler Kur'an'da birçok defa ona nispetle "Benû İsrâil" diye anılmaktadır.[473] İbn Âşûr, "İsrâil" in Hz. Yakub'un lakabı, tam isminin ise Yakub b. İshak b. İbrahim şeklinde olduğunu ifade etmektedir. O, İsrâil'in "isrâ/kul" ve "il/Allah" şeklinde Arapçada Abdullah isminde

---

[470] Klasik: "Gelenekten ayrılmadan meydana getirilen ve değerini uzun zaman kaybetmeyen, alışılmış olan" Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1996), 662.

[471] İsrâiliyat kavramına dair detaylı çalışmalardan bazıları için bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 19-37; Tottoli, "İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 201-215; Nettler, "Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat", 191-203; Ali Kuzudişli, "'el-Kütübten 'İsrailiyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 131-164; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 99-121; Öztürk, "İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım"; Döner, *İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 17-70; Ünver, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrailiyat*, 43-79; Büyük, "İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddialar"; Hüseyin Zamur, *Klasik Dönem Şîa Tefsirinde İsrâîliyât (I-VII. YY.)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 7-46.

[472] İfade Kur'an'da bu anlamda iki defa kullanılmaktadır. bk. Âl-i İmrân 3/93; Meryem 19/58.

[473] bk. Mecdüddîn Fîrûzâbâdî, "Akb", *Kâmûsü'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1426/2005), 1/116; Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 13; Naʿnâa, *el-İsrâîliyyât*, 71; A. J. Wensinck, "İsrâil", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988b), 5-2/1128. Bu isim tamlaması Tevrat'ta "Bene(y) İsrâil" şeklinde ifade edilmiştir. Yusuf Besalel, "Yisrael", *Yahudilik Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2002), 3/791; Ömer Faruk Harman, "İsrâil (Beni İsrâil)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/193. İbn Âşûr'a göre, Kur'an'da Yahudilere "Eyyuha'l-Yâhûd/Ey Yahudiler" değil de "Beni İsrâil/İsrâiloğulları" denilmesi ataları olan Hz. Yakub'a soy bağıyla bağlı olduklarını vurgulama amacı taşıdığını, aksi halde Yahudilik dinine bağlı olan her kesin bu isimlendirmeye dahil olmuş olacağını ifade etmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/449-450.

olduğu gibi Allah'ın kulu şeklinde iki kelimeden meydana gelen bir tamlama olduğunu belirtmektedir.[474] Ayrıca müellif, "İsrâil" ifadesinin nereden geldiğine dair Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Yakub'un geceden gün ağarana kadar Rab/melek ile güreştiği, nihayetinde kendisine İsrâil lakabının verildiği kısmı[475] detaylarıyla nakletmektedir. Ona göre bu kıssa eğer doğruysa "İsrâ" ifadesi Arapçada olduğu gibi savaş esiri (el-esr) anlamına gelmektedir. Bu durumda "İsrâil" Allah'ın esiri-Allah'a teslim olmuş manasına gelecektir.[476] Özetle, bilgi malzemesinin Yahudi menşeli olduğuna işaret etmek için Benû İsrâil'e nispetle İsrâiliyye'nin çoğulu olan İsrâiliyat kavramı kullanılmıştır.[477]

Klasik tefsir ve ulûmu'l-Kur'an literatüründe İsrâiliyat kavramının tanımları üzerinde durulmadığı, bu tahlil ve tanımların son dönem müelliflerine ait olduğu ön bilgisinden sonra kavramın sözlük gibi terim anlamı üzerinde de mutabakata varılmadığı belirtilmelidir. Bu konunun öncü isimlerinin tanımlarını özetle aktaralım. Hüseyin Zehebî, İsrâiliyatı: "tefsir ve hadise eklenen Yahudi, Hıristiyan veya başka kaynaklara dayanan efsaneler",[478] Remzi Naʿnâa: "Yahudilik ve Hıristiyanlık başta olmak üzere diğer dinlerden tefsire geçen abartı, yalan, iftira, tahrife uğramış her türlü rivayet",[479] diye tanımlamaktadır. Oryantalistler de İsrâiliyat kavramını çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Konuyla ilgilenenlerin başında gelen Goldziher, İsrâiliyatı: "Kitab-ı Mukaddes'te ismi geçen şahıslar hakkında uydurulmuş hikâye ve masallar" şeklinde tanımlamaktadır.[480] Newby'nin tanımı da: "Yahudi, Hıristiyan, Zerdüşt ve

---

[474] Benzer izahlar için bk. Hasan Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire-Beyrut: y.y., 2009), 1/93.

[475] Tekvin, 32/24-28.

[476] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/450-451. Tekvin'de konuya dair anlatılan kıssayla İsrâil terkibinin Allah'ın kulu anlamına gelmesi arasında bir mutabakatın olmadığı söylenebilir. Müellif, bunu fark etmiş olmalı ki kıssaya binaen "Allah'a teslim olan" şeklinde bir anlam vermiştir. Fakat Tekvin'de "İsrâil" ifadesinin kullanıldığı üç yerde (Tekvin, 32/24, 25, 28) Hz. Yakub ile Rabb'in güreşmesinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla Tekvin'de zikredilen kıssaya binaen anlamın "Allah'la güreşen" şeklinde olması daha güçlü bir ihtimaldir. Zira anlatılan kıssada teslimiyet değil bir mücadele söz konusudur. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'in açıklama notlarında da ifadeye "Tanrı'yla güreşen" anlamı verilmiştir. bk. *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. çev. Kitabı Mukaddes Şirketi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016, 34. Ayrıca bazı araştırmacıların İbn Âşûr'un İsrâil kelimesine "gece yürüyüşü" şeklinde bir anlam verdiği tespiti gerçeği yansıtmamaktadır. bk. Döner, *İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 19.

[477] İsrâiliyat ifadesi mutlak olarak kullanılırken tekil olan İsrâiliyye genellikle "er-rivâyâtü'l-isrâîliyye", "el-ahbâru'l-isrâîliyye", "el-hikâyât el-isrâîliyye", "el-ehâdîsü'l-isrâîliyye" şeklinde izafetle kullanılmıştır. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 101.

[478] Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 13. Krş. Muhammed Hüseyin Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 27-28.

[479] Naʿnâa, *el-İsrâîliyyât*, 73-74. Benzer tanımlar için bk. Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-mevdûât*, 13-14.

[480] Ignaz Goldziher, "İslam Kültürü Araştırmaları", Ankara: OTTO, 2019), 2/230-231. Krş. Georges Vajda, "İsrâîliyyât", *The Encyclopaedıa of Islam 2*, ed. E. Van Donzel vd. (Leıden: E.J. Brıll, 1997), 4/211-212.

diğer doğu din ve kültürüne dair dinî, edebi ve efsanevî haber ve rivayetler" şeklindedir.[481] Ülkemizde konuya dair çalışması olan araştırmacılar da bu noktaları vurgulayan tanımlar yapmışlardır.[482] İsrâiliyatın İslamî ilimlerin neredeyse her alanında farklı vurgularla görülebildiği unutulmamalıdır. Bu durumda tüm alanlardaki bu bilgi malzemesini kuşatacak şekilde kapsayıcı bir tanımın yapılması doğru olmayacaktır.[483] İsrâiliyatın terim olarak tefsir ilmi için kapsayıcı bir tanımı şu şekilde yapılmıştır:

> "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 kitap'a dayanan, tefsirlerde açıklama, istişhad ve tergîb-terhîb maksatlı kullanılan rivayetlerdir."[484]

Yapılan tanımlardan hareketle bazı hususlara dikkat çekmek yerinde olacaktır. Kavramın etimolojisine uygun olarak ilgili malzemenin köken itibariyle ağırlıklı olarak Yahudi din ve kültüründen geldiği vurgusu yapılmıştır. Nitekim İsrâilî rivayet malzemesi incelenecek olursa Hıristiyanlık, Mecusilik, Zerdüştlük gibi dinlerden, Hint ve İran gibi kültürlerden aktarılan malzemenin hem oran hem de etki olarak daha zayıf kaldığı gözlenecektir.[485] Durum bu olunca isimlendirme tağlib tarikiyle İsrâiliyat şeklinde yapılmıştır.[486] Yahudilerin daha eski bir dine mensup olmaları, Kur'an'ın onlara daha fazla atıf yapması, Araplar tarafından daha fazla bilinmeleri, bölgede çoğunluğu temsil etmeleri, onlarla daha fazla ticari ve kültürel alış-verişe girilmesi gibi

---

[481] Gordon Darnell Newby, "Tafsir Isra'iliyyat", *Journal of the American Academy of Religion* 47/4 (1979), 686.

[482] bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyat*, 29; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 129; Hidayet Aydar, "Kültürlerarası Bir Bilgi Köprüsü Olarak İsrailiyat ve Osmanlı Halk Kültüründeki Yansımaları", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 94.

[483] Büyük, "İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddialar", 771.

[484] Büyük, "İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddialar", 774. İsrâiliyat kavramının sözlük ve terim anlamları üzerinde ittifak edilememesi, Müslümanların ve oryantalistlerin kavramı müphem mahiyette kullanmış olmaları, klasik tefsir ve ulûmu'l-Kur'an literatüründe kelimenin tahlil ve tanımlarına yer verilmeyip bunların tamamen çağdaş araştırmacılara ait olması gibi hususlar konunun problematiğine dair yaklaşık bir fikir vermektedir. bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 27; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 100.

[485] Hamidullah, "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât", 295; Zamur, *Şîa Tefsirinde İsrâîliyât*, 42.

[486] Çağdaş dönem araştırmacılarından bazıları Yahudi kaynaklı bilgiler için İsrâiliyat, Hıristiyan kaynaklı bilgiler için "mesihiyyât" veya "nasrâniyyât" terimlerini kullanmış olsalar da böyle bir ayırım yaygınlaşmamıştır. bk. Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2011), 224; Mahmud Ebu Reyye, *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difâ' ani'l-hadîs* (Kahire: ts.), 154. İsrâiliyat kavramını sayılı sayıda kullanan İbn Âşûr, görebildiğimiz kadar "mesihiyyât" veya "nasrâniyyât" terimlerini kullanmamıştır.

nedenler Yahudilerden gelen malzemenin ağırlıkta olmasına neden oluştur.[487] Yapılan İsrâiliyat tanımlarında ilgili malzemenin kökenine işaret etmekten çok İslam'ın özüne uygun olmadığı düşünülen tüm bilgileri kapsayacak bir çerçeve çizilmiştir. Kâinat, dünya ve insanın yaratılışı ile ilgili bilgiler, mitolojiler, Hz. Peygamber döneminde yaşanan durumlarla ilgili bazı rivayetler, gelecekte yaşanılacağı ifade edilen mehdi, fiten, melâhim ve kıyamet alametleri gibi hadiselerin hepsi İsrâiliyat çerçevesinde değerlendirilmiştir.

İsrâiliyat kavramının tanımına dair yapılan bu kısa değerlendirmeden sonra İbn Âşûr'un doğrudan bir İsrâiliyat tanımlaması yapmadığı belirtilmelidir. Fakat onun bu malzemeden bahsederken kullandığı ifade formları irdelenerek onun İsrâiliyatı ne tür bilgilere karşılık kullanıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu tespitler bizleri müellifin kavrama nasıl bir anlam yüklediği hakkında genel bir neticeye ulaştıracaktır.

İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de temas ettiği İsrâiliyat malzemesine farklı ifadelerle işaret etmiştir. Nitekim bu tür rivayet malzemesine ilk dönemlerde de farklı ifadelerle işaret edilmişti. Bu bilgilerin İsrâiliyat kelimesiyle kavramsallaşması sonraki dönemlere tekabül etmektedir.[488] Dolayısıyla müellifin bu rivayetlere dair standart bir ifade kullanmaması ilk defa karşılaşılan bir durum değildir.

et-Tahrîr ve't-Tenvîr incelendiğinde İbn Âşûr'un İsrâiliyat kavramını çok az kullandığı görülecektir. O, İsrâiliyat kelimesini kullanmaksızın bu kelimenin muhtevasına karşılık gelecek rivayet malzemesine temas ederken -ileride irdeleneceği üzere- özellikle başka ifadeler kullanmayı tercih etmektedir.[489] Onun böyle bir tercihte bulunmasının muhtemel nedenleri üzerinde durulacaktır. Müellifin bu tercihi hakkında sağlıklı bir neticeye varabilmek; ancak kullanılan bu ifadelerin kökenine ve neye tekabül ettiklerine inmekle mümkün olacaktır.

---

[487] bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyat*, 30; Nihat Uzun, "Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Bahar 2015), 8. Yahudilerin Araplar üzerinde çok yönlü etkilerine dair bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/448.

[488] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 18.

[489] Görebildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr, bu yöntemini sadece *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de değil diğer eserlerinde de sürdürmüştür. İsrâilî rivayet malzemesine işaret etmek için İsrâiliyat kelimesi yerine başka ifadeler kullanmayı tercih etmiştir. Onun belli başlı eserlerinde yaptığımız genel taramalarda İsrâiliyat kelimesini bir defa kullanmasına karşın ilgili rivayet malzemesi için er-rivâyât, el-hurâfât, el-ahbâr, el-esâtîr, el-kasâs, ani'l-kassâsîn ve türevleri olan ifadeler kullanmıştır. bk. İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 161; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *en-Nazru'l-fesîh inde madâiki'l-enzâr fi'l-câmi's-sahîh* (Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1428/2007), 38; İbn Âşûr, *Cemheratu makâlât ve'r-resâil*, 1/297, 3/1250, 4/1545, 1548.

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de İsrâilî rivayetler için özellikle başka ifade formları tercih edilmiş olsa da mihver kavram olması hasebiyle İsrâiliyat ifadesinin kullanıldığı yerler üzerinde durmak istiyoruz.

1.2.2.1.1. İsrâiliyat Kelimesi ve İsrâiliyat Muhtevasına İşaret Eden İfadeler

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de toplam üç defa kullanılan İsrâiliyat kelimesinin ilki mukaddimenin "Tefsir, Tevil ve Bir İlim Olarak Tefsir" başlıklı bölümde kullanılmaktadır. Tâhir b. Âşûr, bu bölümde tefsirin ilim oluşu üzerinde durduktan sonra bazı tefsirlerin tasnif ve değerlendirmesini yapmaktadır. Bu tefsirlerden bazılarının sadece seleften gelen rivayetleri aktarmakla yetindiklerinden bahsetmektedir. O, Ebu İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923) ve Ebu Ali el-Fârisî (öl. 377/987) gibi müfessirlerin ise tetkik yöntemini benimsediklerini ifade ettikten sonra sözlerine şöyle devam etmektedir:

> "*Müfessirlerin çoğu Kur'an kıssalarını yorumlarken kendilerini İsrâiliyat nakline kaptırmıştır.* Böylece kitaplarındaki uydurma haberler (el-Mevzûât) çoğalmıştır. Bu durum çağdaş olan iki büyük âlim gelene kadar devam etmiştir. Bunlardan biri doğuda, *el-Keşşâf* sahibi büyük âlim Ebü'l-Kâsım Muhammed ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), diğeri ise batıda Endülüs'te, *el-Muharrerü'l-Vecîz*'in müellifi Şeyh Abdülhak b. Atıyye'dir (öl. 541/1147). Bu iki müfessir ayetleri derinlemesine yorumlamış, onlarla ilgili Arap dili ve belagatinden istişhadlar zikretmiş, aynı zamanda konuyla ilgili müfessirlerin görüşlerine de değinmişlerdir…"[490]

İbn Âşûr, İsrâiliyat kelimesini tefsirinde ilk defa kullandığı bu pasajlarda takip ettikleri tefsir yöntemi olarak iki kısım müfessirden bahsetmekte, bunlardan birinci grupta olanların sadece seleften gelen rivayetleri naklettiklerini, diğer bir kısım müfessirin ise tetkik yolunu benimsediklerini ifade edip bunlara örnekler vermektedir. Seleften gelen bilgileri nakletmekle yetinen birçok müfessiri, kıssaları tefsir ederken İsrâiliyata dalarak kitaplarını uydurulmuş bilgilerle doldurmuş olmakla eleştirmiştir. Tefsir kitaplarının uydurma bilgilerle doldurulmasının doğuda Zemahşerî ve batıda Endülüslü İbn Atıyye'ye kadar devam ettiğine dikkat çekerek bu iki müfessirin uydurma rivayetleri kitaplarına toplama noktasında kırılma noktasını teşkil ettiklerini

---

[490] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/15-16. İbn Âşûr, benzer şekilde bazı meşhur müfessirleri sıhhatlerine dair bilgi vermeden sebeb-i nüzûle dair zayıf rivayetleri eserlerine almaları nedeniyle eleştirmiştir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/46.

ifade etmiştir. Ayrıca tetkik ehli oldukları gerekçesiyle de onları övmekten geri durmamıştır.

İbn Âşûr'un bu ifadelerinden İsrâiliyat kelimesini aslı olmayan uydurulmuş rivayetler anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Onun, söz konusu cümlelerinden -son dönemdeki bazı müelliflerin yaptığının aksine-[491] eserlerinde İsrâiliyata çokça yer veren ilk dönem müfessirlerine karşı çok sert bir üslup kullanmadığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle bu müfessirleri İslam'ın özüne zarar vermek gibi kötü niyetlerle suçlamaması dikkat çekicidir.[492] İbn Âşûr'un onları sadece eserlerinde zikrettiği rivayetlerin hakikatine dair hassasiyet göstermedikleri gerekçesiyle eleştirdiği söylenebilir. O, aynı zamanda tefsirlerdeki bu gidişatın seyrini değiştirdiğini düşündüğü iki müfessiri örnek gösterip karşılaştırarak[493] onlar gibi müdekkik ve hassas davranacağını ima etmektedir. Bu nedenle örnek gösterdiği Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin İsrâiliyat konusundaki tutumu üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır.

İbn Âşûr, doğu coğrafyasından tetkik ehli olduğunu söylediği Zemahşerî'yi zikretmekte onun tefsirde Arap dili ve belagatine İbn Atıyye'den daha fazla meyilli, İbn Atıyye'nin ise şerî konularda daha baskın olduğunu, ikisinin aynı kapının iki kanadı gibi olduklarını belirtmiştir.[494] Zemahşerî'nin okuyucunun yanılmaması için İsrâilî rivayetlere dikkat çektiği, yanlış veya batıl olduğunu düşündüğü noktalara işaret ettiği ifade edilmiştir. Bu hususta İbn Atıyye de aynı kategoride değerlendirilmiştir.[495] Ayrıca

---

[491] İsrâilî rivayet malzemesini nakledenleri eleştiren bazı araştırmacılar, onları İslam düşmanlığı ve zındıklıkla suçladıkları görülmektedir. Bu durumda İsrâilî rivayetlere yer veren ve tefsir geleneğinde çok önemli yer işgal eden Mukâtil b. Süleyman ve Taberî gibi müfessirler de bu ithamların muhatabı olmaktadır. bk. Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 121, 151, 158; Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-mevdûât*, 20, 86, 87, 94.

[492] Tedvin dönemi âlimlerinin İsrâilî rivayetleri eserlerine almaları, herhangi bir hüküm içermemeleri, bazılarının sahabe ve tâbiîn'e dayanması, Müslüman olan Ehl-i kitap âlimlerine itimat etme ve kaybolma ihtimaline karşın bütün rivayetleri bir araya getirme gayretleri gibi nedenlere bağlanmıştır. Zamur, *Şîa Tefsirinde İsrâîliyât*, 34.

[493] İbn Teymiyye de "Kur'an ve sünnete daha uygun olan tefsirler" başlığı altında Zemahşerî ve İbn Atıyye'yi kıyaslamakta ve İbn Atıyye tefsirinin nakiller açısından daha sahih olduğunu belirtmektedir. bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir* (Beyrut: Dârü Mektebetü'l-Hayât, 1490/1980), 53; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ* (y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987), 5/85. Krş. Abdulhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/339; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ*, 5/85; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Tefsir Usûlüne Giriş*, çev. Yusuf Işıcık (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 90. Bu iki müfessir arasından benzer bir karşılaştırma için bk. Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Celil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 1/19, 20.

[494] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/16. *el-Keşşâf* tefsirinin belagî yönden değerlendirilmesi için bk. Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 25-32.

[495] bk. Birışık, "İsrâiliyat", 23/200-201. Krş. Ünver, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrailiyat*, 66.

Zemahşerî'nin, bu uyarı ve eleştirileri yaparken tefsirinde İsrâiliyat kelimesini hiç kullanmadığı bilinmelidir.

İbn Âşûr'un İsrâiliyat bağlamında övgüyle bahsettiği diğer bir müfessir Endülüslü İbn Atıyye'dir. Zemahşerî için söylenemezse de onun İbn Atıye'ye bu konuda atıfta bulunduğu bilinmektedir.[496] Nitekim İbn Atıyye'nin "Endülüs'ün Zemahşerî'si" olarak bilinmesi bu iki müfessir arasındaki benzerliği ortaya koyması açısından önemlidir.[497] İbn Âşûr'un da işaret ettiği üzere İbn Atıyye'nin tefsirde İsrâiliyat konusunda bir kırılmanın yaşanmasında etkin bir rolü bulunmaktadır. Onun İsrâilî rivayetleri eleştiriye tabi tutan müfessirlerin öncülerinden olduğu söylenebilir.[498] Endülüslü müfessirlerin İsrâiliyat konusundaki hassasiyetlerinin gelişmesinde Ehl-i kitap'la içli dışlı ve onlarla bir mücadele içerisinde oldukları kozmopolit bir ortamda yaşamalarının etkili olduğu ifade edilmiştir.[499] Müellifin hem Endülüs kökenli olması hem de Ehl-i kitap nüfus ve nüfuzunun yoğun olduğu bir ülkede yaşaması yönüyle İbn Atıyye'yle ortak yönlerinin olduğu ifade edilebilir. İsrâiliyat eleştiriciliğinin öncülerinden olan İbn Atıyye de Zemahşerî gibi tefsirinde İsrâiliyat kelimesini kullanmamıştır. O, bu tür rivayetler için "İsrâiloğulları'nın kitaplarında (kütübü Benî İsrâîl), kıssacılar (ehlü'l-kasas), kıssacı raviler (rüvâtu'l-kasas) gibi ifadeler kullanmıştır.[500] İbn Âşûr'un da İsrâiliyat kelimesi yerine daha çok zikri geçen ifade formlarının benzerlerini kullanmaktadır. İbn Atıyye İsrâiliyattan uzak durmaya çalışmakla birlikte başka bilgilerin bulunmadığı durumlarda İsrâilî rivayetlere müracaat etmiştir.[501] İbn Âşûr'un bu yönüyle de İbn Atıyye gibi davrandığı söylenebilir. Müellif,

---

[496] İbn Haldûn da İbn Atıyye'nin İsrâiliyat konusundaki hassasiyetine vurgu yapmaktadır. bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 1/555. bk. Goldziher de İbn Haldûn'un bu ifadesine atıf yapmaktadır. Goldziher, *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslamî,* 124. İbn Atıyye'nın bu özelliği aynı şekilde M. Zâhid Kevserî tarafından da dile getirilmiştir. bk. Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî,* Tevfik Şe'lân (ed.) (Kahire: Mektebetü'l-Tevfîkiyye, ts.), 50. Krş. Muhammed Zahid Kevserî, "Kaʿbu'l-Ahbâr ve İsrâiliyât", çev. Osman Güner, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/1 (2004), 225.

[497] Harun Öğmüş, "İbn Atıyye'nin Tefsîrinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri ", *Sakarya Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009/2), 24.

[498] İbn Atıyye'nin İsrâiliyatı tenkit eden ilk müfessir olduğu belirtilmiş olsa da Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 217. Ondan önce de İsrâiliyatı tenkit eden müfessirlerin olduğu söylenmiştir. bk. Enes Büyük, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi, Mesut Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2018)", *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 3/2 (2019a), 487.

[499] Koç, "Endülüs Tefsirciliği", 43-58; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 221. İbn Atıyye'nin ayrıca Hıristiyanlarla yapılan birçok savaşa katılmasının bu hassasiyetin gelişmesinde ayrıca bir etkisinden bahsedilebilir. bk. Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", 19/338.

[500] bk. Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî (Beyrut: 1422), 1/187, 210, 350, 434, 2/178, 187, 445, 3/449, 4/499, 5/168.

[501] Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", 19/339.

İbn Atıyye'nin rivayetlere yaklaşımını takdir edip[502] onun gibi davranacağını ihsas etmiş olsa da İsrâilî rivayetler hususunda İbn Atıyye'den açıkça etkilendiğini söylemek güçtür. Bununla birlikte bazı noktalarda onunla benzer tutumlara sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.

İbn Âşûr, tefsirinde İsrâiliyat kelimesini ikinci defa Hûd Sûresi'ndeki "*Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme. Çünkü onlar suda boğulacaklardır.*"[503] ayetini tefsir ederken kullanmaktadır. O, bu ayeti yorumlarken şunları kaydetmektedir:

> "Ayette geçen '*vahyimize göre'* ifadesinden Allah'ın Hz. Nuh'a gemiyi nasıl yapması gerektiğini vahiyle öğrettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda ilk defa gemi inşa edenin Hz. Nuh olduğu, ondan önce insanlık tarihinde gemi yapımının bilinmediği sonucu çıkmaktadır. Bu hadise yüzyıllar öncesinde, sadece Allah'ın bildiği bir tarihte vuku bulmuştur. *İsrâiliyatta hadisenin kaç yüzyıl önce gerçekleştiğine dair zikredilen bilgilerin hiçbir değeri yoktur*."[504]

İbn Âşûr, İsrâiliyat kelimesini burada da menfî bir anlamda kullanmış, tûfan olayının tarihine dair bazı bilgilere işaret ederek ciddiye alınacak bir taraflarının bulunmadığını belirtmiştir.[505] Onun bu kullanımında *İsrâiliyatı güvenilir bir kaynağı olmayan, itimat edilemeyecek bilgiler* anlamında, aynı zamanda İsrâiliyat kelimesini bilginin kaynağına işaret edecek şekilde kullandığı görülmektedir. Dikkat edilirse müellif, söz konusu bilgilere dair herhangi bir detay ve kaynak zikretmemiş bu bilgileri eleştirmek için sadece onlara işaret etmekle yetinmiştir. Bu durum, onun söz konusu bilgileri ve kaynağını zikre değer bulmamasıyla izah edilebilir.[506]

---

[502] İbn Âşûr, Hârut ve Mârut ile ilgili meşhur İsrâilî rivayeti nakleden müfessirleri sert bir dille eleştirerek -adeti olmadığı halde- bazılarının isimlerini saymaktadır. İlginç bir şekilde İbn Atıyye bu listenin başında gelmektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642.

[503] el-Hûd 11/37.

[504] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 12/66.

[505] Tûfanın zamanına dair bazı tarihlendirmeler için bk. Ömer Faruk Harman, "Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2007a), 33/225.

[506] İbn Âşûr'un tefsirin başka yerlerinde Hz. Nuh'a dair çok net tarihler verdiği görülmektedir. Örneğin Yahudi kitaplarının aktardığına göre Hz. Nuh'un hicretten önce 3947 yılında vefat ettiğini, milattan öncesine göre de doğum ve vefat yılını net olarak aktarmaktadır. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/230, 6/32. "Hadisenin tarihini sadece Allah bilebilir" diyen birinin Yahudi kitapları diye müphem kaynaklara işaret ederek yüzyıllar öncesi şeklinde tarih vermenin çok ötesinde, senesine kadar net tarihler zikretmesi tutarlılık olarak gözükmemektedir. Buradan hareketle İbn Âşûr'un bilginin içeriğinden çok kaynağını önemsediğini söylemek mümkündür.

İbn Âşûr, İsrâiliyat kelimesini tefsirde üçüncü ve son defa Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yusuf'a tavsiyede bulunduğu "*Babası şunları söyledi: "Yavrucuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma, yoksa sana tuzak kurarlar; zira şeytan insanın apaçık düşmanıdır.*"[507] ayetin yorumunda kullanmaktadır. Ona göre Hz. Yusuf'un kardeşleri onun gördüğü rüyayı duyarlarsa daha fazla kıskanıp hasetle ona zarar verebilirlerdi. Bu durumun farkında olan Hz. Yakub, Hz. Yusuf'tan rüyasını kardeşlerine anlatmamasını istemektedir. Müellif, Hz. Yakub'un bu talebini dile getirirken şeytanın insanın düşmanı olduğu vurgusunu öne çıkararak doğrudan kardeşlerin şahsını hedefe koymadığına dikkat çekmektedir. O, ayetin yorumunda genel olarak bu hususlara değindikten sonra sözlerine şöyle devam eder:

> "Ayetin zahirinden anlaşılan Hz. Yusuf'un rüyasını kardeşlerine anlatmadığıdır. Nitekim Hz. Yusuf'un yüksek karakterine uygun olan davranış babasının tavsiyesine uymasıdır. *İsrâiliyatta geçtiğine göre Hz. Yusuf rüyasını kardeşlerine anlatmış ve bundan dolayı kardeşlerinin hasedine maruz kalmıştır.*"[508]

Tâhir b. Âşûr'un burada kullandığı İsrâiliyat kelimesiyle söz konusu bilginin kaynağına işaret ettiği anlaşılmaktadır. O, bu kullanımında kelimeye doğrudan olumsuz bir anlam yüklememiş fakat bu bilginin doğruluğunu kabul etmediğini ihsas ettirmiştir. Bunu yaparken de hem ayetin zahiri manasından hem de Hz. Yusuf'un yüksek karakterinin babasının bu tavsiyesine uymasını gerektirdiği ön kabulünden hareket etmiştir. Bununla birlikte kıssanın ilerleyen kısımlarında Hz. Yakub'un, rüyanın anlatılması halinde kardeşlerinin Hz. Yusuf'a zarar verecekleri şeklindeki kaygıları gerçekleşmiştir. Dolayısıyla İbn Âşûr, Hz. Yusuf'un rüyasını kardeşlerine anlatmadığını net bir şekilde iddia edemediği söylenebilir.

Özetle, İbn Âşûr'un İsrâiliyat kelimesini kullandığı bu pasajlardan onun kelimeye menfi bir anlam yüklediği ve yergi amaçlı kullandığı görülmektedir. Bu kullanımlarda müellifin İsrâiliyat kelimesine *uydurulmuş, aslı olmayan, itimat*

---

[507] Yûsuf 12/5.

[508] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/214-215. İbn Âşûr bu ifadesiyle şuna benzer rivayetleri kastediyor olmalıdır: "Rivayet edildiğine göre Hz. Yusuf rüyayı kardeşlerine anlatmıştır. Zira babasının ondan böyle bir talepte bulunması ona olan şefkati sebebiyledir yoksa mutlak bir yasaklama manasına gelmemektedir…" Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* (Umman: Vezâratu't-turâs el-kavmî, t.s.), 8-B/21.

edilemeyecek, ciddiyetsiz ve reddedilecek bilgi malzemesi gibi anlamlar yüklediği anlaşılmaktadır.

Ayrıca İbn Âşûr, İsrâiliyat muhtevasına işaret etmek için "Kütübü'l-isrâîliyyât", "er-Rivâyâtü'l-isrâîliyye", "el-Ahbâru'l-isrâîliyye", "el-Hikâyâtü'l-isrâîliyye", "el-Ehâdîsü'l-isrâîliyye" gibi ifade kalıplarını kullanmamaktadır. "Kütübü'l-isrâîliyyîn"[509] ve "Kütübü Benî İsrâîl"[510] ifadelerini kullanmakta fakat bunlarla İsrâilî rivayetleri değil, Kitab-ı Mukaddes'i kastetmektedir.

Bu noktada bir hususa dikkat çekmek faydalı olacaktır. Tâhir b. Âşûr'un İsrâiliyat kavramını bu denli az kullanması şaşırtıcı bir durum olmamalıdır. Zira klasik tefsir ve ulûmu'l-Kur'an literatürü incelendiğinde çoğunun İsrâiliyat kelimesini ya hiç kullanmadıkları veya da çok nadir kullandıkları görülecektir.[511] İsrâiliyat kelimesinin tefsir literatüründe sıklıkla yer edinmesi, son dönem eserlerinde görülen bir durumdur. Başka bir ifadeyle çağdaş tefsirlerde İslam'a uygun görülmeyen rivayet malzemesi için sıklıkla İsrâiliyat kavramının kullanılması çağdaş bir olgudur.[512] İbn Âşûr, İsrâiliyat

[509] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/310, 340, 348, 16/296, 20/99, 21/150, 23/131, 133.
[510] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/541, 2/495, 496, 17/131, 20/30, 26/20.
[511] Söz gelimi, klasik tefsir literatürüne bakılacak olursa İsrâilî rivayetlere sıklıkla yer veren ilk dönem rivayet tefsirlerinden Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) ve Taberî (öl. 310/923) İsrâiliyat kelimesini hiç kullanmamıştır. Onlardan sonra gelen müfessirlerden Beğavî (öl. 516/1122), Zemahşerî (öl. 538/1143), İbn Atıyye (öl. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1200), Beyzâvî (öl. 691/1292), Bikâî (öl. 885/1480), Hatîb Şirbînî (öl. 977/1570) ve Ebu's-Suûd (öl. 982/1574) tefsirlerinde İsrâiliyat kelimesini hiç kullanmamışlardır. Kelimeyi çok nadir kullananlardan Râzî (öl. 606/1209) (Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4/7.), Hâzin (öl. 741/1341) (Alâuddîn Ali b. Muhammed Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2/271.), Ebu Hayyân (öl. 745/1344) (Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 5/152.) bir defa; Seâlibî (öl. 875/1471) (Abdurrahman Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hısân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvıd (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 1418), 3/103, 4/56.) iki defa; Bursevî (öl. 1127/1715) (İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.), 3/105, 7/102, 10/44.) üç defa; sonrasında Şevkânî (öl. 1250/1834) (Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/402.) ve Âlûsî'nin (öl. 1270/1853) (Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* thk. Ali Abdulbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 8/521.) birer defa kullandığı görülmektedir. Klasik ulûmu'l-Kur'an literatüründe de durum tefsirlerde olduğundan farksızdır. Söz gelimi, İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1200) *Fünûnu'l-Efnân*'da İsrâiliyat kelimesini hiç kullanmazken, Tûfî (öl. 716/1316) *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*'de bir defa kullanmıştır.(Süleyman b. Abdülkavî Tûfî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdulkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, t.s.), 36.) Zerkeşî (öl.794/1392) *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'an*'da kelimeyi hiç kullanmazken, Suyûtî (öl. 911/1505) *el-İtkân*'da bir defa kullanmıştır. (Celâlüddîn Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1394-1974), 4/299.) İsrâiliyat kelimesinin klasik tefsir ve ulûmu'l-Kur'an müellefatındaki kullanım sıklığı ve amaçları hakkında detaylı bir inceleme için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 106-117. Ayrıca klasik ulûmu'l-Kur'an müellefatında İsrâiliyat başlığının bulunmadığı da belirtilmelidir. Kaya, "Kur'an Ansiklopedileri", 417. İlk dönem Şiî kaynaklarda da İsrâiliyat kelimesine yerine başka ifadeler kullanılmıştır. bk. Hüseyin Zamur, "Şiî Çalışmalarda İsrâîliyât", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/3 (28) (2020b), 744.
[512] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 100.

kelimesinin kullanımı noktasındaki tutumuyla klasik müfessirlerin safında yer almış, çağdaş olguya katılmamıştır.

İbn Âşûr, İsrâiliyatın muhtevasına denk gelecek bilgi malzemesine işaret etmek için farklı kelimeler kullanmıştır. Çeşitlilik arz eden bu ifade veya ifade kalıplarını şöyle gruplandırmak mümkündür:

Ahbâr (أخبار) kelimesi, bazen "birtakım haberlerde geçtiği üzere (في بعض الأخبار)"[513] şeklinde mutlak olarak kullanılırken bazen de "zayıf/temelsiz/sahih olmayan/güvenilemeyecek/çelişkili/karışık haberler (في أخبارضعيفة/وَاهِيَةٌ/لَا تصح/غير موثوق بها/ ضعيفة الأسانيد/مخلوطة مضطربة)"[514] şeklinde ifade kalıplarıyla kullanılmaktadır. Bazen "Yahudi haberleri (أخبارِاليهود)"[515] veya "kıssa türü haberler (أخبار قصصية)"[516] formları da kullanılmaktadır.

Benzer şekilde (روايات) kelimesi ve bu kelimenin kullanıldığı ifade kalıpları da İbn Âşûr tarafından İsrâilî rivayetlere işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Bunlar bazen "birtakım rivayetlerde (في بعض الروايات/ المرويات)"[517] şeklinde sıfatsız kullanılırken bazen de "hayali/zayıf rivayetler (الروايات الخيالية/ضعيفة/واهية)"[518] gibi bazı sıfatlarla kullanılmaktadır.

İbn Âşûr, bunlara ilaveten İsrâilî rivayetleri "denilir ki (قيل)" temrîz sigasıyla,[519] "hurafeler (في الخرافات)",[520] "Yahudi uydurmaları (موضوعات اليهود)",[521] "yalanlar (أكاذيب)",[522] "efsaneler (أساطير)",[523] "tefsirlerdeki bozukluklar (فساد التفاسير)"[524] gibi ifadelerle belirtmektedir.

İbn Âşûr'un İsrâilî rivayetlere daha çok "kıssalarda geçtiğine göre (قَصَص/قِصَص)" ve "kıssacıların anlattıklarına göre (قُصَّاص)" ifadeleri ve bunların çeşitli

---

513 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/508.
514 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/541, 518, 7/111, 8-B/29, 19/277, 287, 20/39, 22/35, 29/99.
515 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642.
516 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/18, 19/277.
517 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/32, 19/287.
518 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/438, 5/192, 8-B/55, 17/299, 29/219.
519 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/399, 506, 518, 2/478, 16/12, 20/88. İbn Âşûr, "yurva, kîyle" gibi temrîz sigalarını genellikle kendisi İsrâilî rivayetler aktaracağı zamanlarda kullanması dikkat çekicidir.
520 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642, 22/170, 179, 23/259.
521 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642.
522 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/260, 30/320.
523 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/127.
524 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/149.

formlarıyla işaret ettiği görülmektedir. Söz gelimi "في كتب الْقَصَص/ في الْقِصَصِ/في الْقَصَصِ قصة خرافية/ وقع في الْقَصَص/من الْقَصَص/"[525] gibi kıssanın kendisini ifade eden formlar bunlardan bazılarıdır. Aynı şekilde İbn Âşûr'un "زاد-ذكر-/من وضع القصاصين/من أهل القصص ألصق-إخترع أهل القصص"[526] gibi kıssacılara vurgu yapan ifade formlarını da İsrâilî rivayetlere işaret etmek için sıklıkla kullanıldığı görülür.

İbn Âşûr'un İsrâiliyat muhtevasını kastetmek üzere kullandığı "bazı haberlerde (في الأخبار), "bazı rivayetlerde (في الروايات)", "denilir ki (قيل)" ve benzeri gibi ifade veya ifade kalıpları bilginin kaynağına işaret eden, çok yaygın olarak kullanılan bilindik ifade formlarıdır. Yukarıda zikredilen diğer bazıları da tüm tefsir boyunca çok nadir olarak kullanılmışlardır. Bu nedenle onlar üzerinde durmak yerine, İbn Âşûr'un söz konusu malzemeye işaret etmek için ağırlıklı olarak ve sistematik bir şekilde kullandığı "kıssalarda geçtiğine göre (قَصَص/قِصَص)" ve "kıssacıların anlattıklarına göre (قُصَّاص)" ifadeler üzerinde durmak yeterli olacaktır.

1.2.2.1.1.1. Kasas ve Kussâs Kavramlarının İsrâiliyatla İlişkisi

İbn Âşûr'un "bazı kıssalarda geçtiği üzere" veya "kıssacıların kurgularına göre" şeklinde İsrâiliyat muhtevasına işaret etmek üzere birçok ifade arasından özellikle kasas ve kussâs'ı öne çıkararak daha yoğun kullanması, bunlar üzerinde detaylıca durmayı gerekli kılmaktadır.

Kıssa قِصَّة (çoğulu قِصَصٌ/قَصَص) anlatılan hadisenin ismidir. Başka bir ifadeyle kıssa, anlatana göre geçmişte olup bitmiş bir hadiseye denilmektedir. Aynı zamanda kıssa kelimesinde anlatılacak hadisenin uzun olma vasfı da bulunmaktadır.[527] Kıssacı ise قَصّاص/قَاصّ (çoğulu قُصَّاص/قَصّاصون) eskilerin haberlerini anlatan kişi için kullanılır.[528] Konumuz açısından kilit kavramı kıssadan çok bu kıssaları anlatan kıssacı oluşturmaktadır. Kâss (çoğulu kussâs), insanları eğitmek veya dini duygularını

[525] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/65, 339, 642, 8-B/212, 9/110, 16/12, 17/129, 20/139, 22/35, 170, 23/259, 311, 29/219, 387.
[526] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/399, 432, 491, 642, 2/479, 5/192, 6/169, 9/110, 116, 19/277, 20/175, 22/35, 179, 24/260.
[527] Kıssa, geniş manasıyla şöyle tanımlanmıştır: "Değişik maksatlarla çeşitli konulardaki haberleri ve olayları rivayet etmek, geçmiş kavimlerin karşılaştıkları iyi ve kötü durumları nakletmek, zarif ve nükteli fıkralar anlatmak ya da gerçekle hiç ilgisi olmayan asılsız masallar uydurmaktan ibaret edebi türlerden biridir." Cirit, *Vaaz ve Kıssacılık*, 65.
[528] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64, 3/267. Krş. İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-lüğat-i ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgaffâr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987a), 3/1051.

geliştirmek gibi amaçlarla hikâye, destan, efsane ve rüya türünde hadiseleri aktaran, aktarırken öğütler veren veyahut da bunları yazan kişilere denilmektedir.[529] Konumuzla doğrudan ilgili olduğu için ifadenin hadis terminolojisinde kullanımına değinmek gerekirse halkın gözüne girmek için hadis uyduran ve uydurduğu hadisleri vaazlarında işleyen veya kurguya dayalı kıssalar anlatan kimseler için kussâs terimi kullanılmıştır.[530]

İslam toplumunda kıssacılığın ilk defa ne zaman görüldüğüne dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre Hz. Ömer döneminin sonlarına doğru,[531] İbnü'l-Cevzî'ye (öl. 597/1201) göre Hz. Osman'ın şehadetinden sonra,[532] bir başka görüşe göre ise kıssacılığı Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (öl. 60/680) ihdas ettiği iddia edilmiştir.[533] İbn Âşûr, İslam'ın ilk dönemlerinde insanların ahlak ve adabını güzelleştirmek amacıyla vaiz ve kıssacıların ortaya çıktığını belirtmekte ve bunlara tâbiînden Hasan-ı Basrî'yi (öl. 110/728) örnek vermektedir.[534] Emevîler döneminde kıssacılık yaygınlaşmış, merkezi şehirlerde çok sayıda kıssacı yetişmiştir.[535] Nitekim o, İslam coğrafyasındaki eğitim faaliyetlerinden bahsederken Mısır'ın fethinden itibaren oradaki ilim meclislerinde sadece kıssalar, tergîb-terhîb ve melâmih gibi konuların anlatıldığını, bu durumun Emevî halifesi Ömer b. Abdulazîz'in (öl. 101/720) dönemine kadar devam ettiğini, Mısır valisinin bu meclislerde helal ve haramın öğretilmesini zorunlu kıldığını aktarmaktadır.[536] Kıssacılık faaliyetlerinin en yoğun görüldüğü dönem Abbasilerin iktidarda olduğu hicri ikinci ve üçüncü asırlar olmuştur. Hicri 3. asrın sonlarında kıssacılık faaliyetlerine resmiyetle kısıtlama getirilmiştir.[537] Bu durum

---

[529] Hasan Cirit, "Kussâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (Ankara: TDV Yayınları, 2002b), 26/463. Aslında "kasas" kavramı erken dönem terminolojisinde yoktu. Bu ifade çoğunlukla savaşlarda askerleri heyecanlandırıp düşmana karşı kışkırtma manalarıyla sınırlıydı. Bu ifade Bizans ordusunu Müslümanlara karşı tahrik eden Hıristiyan keşişlerin kullandıkları heyecanlandırma sözleri için kullanılıyordu. Athamına, "el-Kasas", 31-32. Kavramın köken olarak Hıristiyan keşişlerden gelmesi de düşündürücüdür.

[530] Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 179-180; Mücteba Uğur, "Va'az, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/21 (1986), 292.

[531] Sahabeden Temîm ed-Dârî'nin kıssa anlatmak için Hz. Ömer'den izin istediği ve kendisine bu iznin verildiği ifade edilmiştir. bk. Hanbel, *Müsned*, 24/490. Temîm'in Yemen'li bir Hıristiyan iken Müslüman olup Hz. Peygamber'e Cessâse ve Deccâl kıssalarını aktarmış olması da göz önünde bulundurulmalıdır. bk. Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 179.

[532] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kussâs ve'l-müzekkirûn*, thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1409/1988), 178.

[533] Uğur, "Hadiste Kussâs"; Cirit, *Vaaz ve Kıssacılık*, 97.

[534] İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 27.

[535] Cirit, "Kussâs", 26/463.

[536] İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 51-52.

[537] bk. Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 10/54; Cirit, *Vaaz ve Kıssacılık*, 148, 153.

kıssacıların sosyal hayata olan olumsuz etkilerini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Araplarda şiirin çok büyük bir öneme sahip olması, her kabilenin şairinin bulunması, bu görevi icra edenlerin prestijli bir konumda olmalarını sağlamıştır.[538] Fakat İslamî dönemde gelişen toplumsal şartlarla beraber şairler bu ayrıcalıklı konumlarını kaybetmişlerdir. Buna karşılık hitabet, dini tebliğ birer davet vasıtası olarak ön plana çıkmıştır. Başka bir ifadeyle şairlerin ayrıcalıklı konumunu aynı zamanda iyi birer hatip olan kıssacılar almıştır.[539] O dönemlerde kıssalar kitle iletişim araçlarının en güçlü enstrümanı, kussâs günümüzdeki benzetmesiyle medyatik tiplerdi. Toplumun kıssalara ve dolayısıyla kussâsa büyük teveccüh göstermesi bu alanların birer istismar aracı olarak kullanılmasının yolunu açmıştır. Büyük ilgi gören bu zümre, -İslam'ın ilk dönemlerinin aksine- halkın cehaletinden de istifade ederek toplumun huzuruna çeşitli art niyetlerle çıkmışlardır. Bu art niyetlerden biri kıssacılığın maddi istismar aracı olarak kullanılmasıdır.[540] Hz. Osman'ın (öl. 35/656) şehadeti sonrasında İslam coğrafyasında görülen dinî, siyasî ve fikrî kargaşalar neticesinde çok sayıda mezhep ve fırka zuhur etmiştir. Bu oluşumlardan her biri kendi propagandasını yapacak vaiz ve kıssacıları kullanmış, bu kişiler de yalan haber ve kıssaları amaçları için etkin bir malzeme olarak kullanmışlardır. Böylece siyasî ve ideolojik kıssacılığın temelleri atılmış, kıssacılık politik bir istismar aracı olarak kullanılmıştır.[541]

Bu noktada kussâsın ne tür kaynaklardan beslenmiş olabilecekleri önem arz etmektedir. Öncelikle Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes kıssaları gibi dini metinlerin kussâsın temel referanslarını oluşturduğu söylenmelidir. Fakat onlar bu kıssaların

---

[538] Harun Öğmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar -Câhiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 33.

[539] Macdonald, "Kıssa", 6/773; Cirit, *Vaaz ve Kıssacılık*, 24. Arapların tarihten gelen kıssa anlatma gelenekleri meşhurdur. Binbir gece (Elf leyle ve leyle), Bin masal (Hezâr efsâne) bunlardan bazılarıdır. bk. Nihad M. Çetin, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/292. Cahiliye dönemindeki bu kıssa anlatma geleneği İslamî dönemde de devam etmiş ama kısmi bir form değişikliğine giderek dini referanslardan beslenmeye başlamıştır.

[540] Öyle ki hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren yaygınlaşan kıssacılık sokaklara kadar taşmış, Tâbrî'nin *Târîh*'inde geçtiği üzere dönemin halifesi Bağdat'ta sokak ve camilerde kıssa anlatımını fermanla yasaklamıştır. Taberî, *Târîhu't-Taberî,* 10/54.

[541] İbnü'l-Cevzî: "Kıssacılık, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde görülmeyip Hz. Osman'dan sonra ortaya çıkarılmıştır" ifadesiyle siyasî ve ideolojik kıssacılığı kastediyor olmalıdır. İbnü'l-Cevzî, *Kussâs*, 178. Kıssacılığın ideolojik boyutu için bk. Macdonald, "Kıssa", 6/773; Uğur, "Hadiste Kussâs", 38. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ilk defa siyasî manada kıssacı istihdam ettiği iddiaları için bk. Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 179-180.

büyük ölçüde süslenmiş ve genişletilmiş versiyonlarını aktarmışlardır.[542] İbn Âşûr'un da işaret ettiği gibi Kur'an kıssalarıyla kıssacıların anlattıkları arasında büyük farklar bulunmaktaydı.[543] Müellif, onların kutsal metinlerdeki kıssaları, dinleyiciyi bıktıracak derecede uzattıklarını ifade ederek bu hususa dikkat çekmiştir.[544] Kıssacıların anlattıkları genelde dini içerikli mevzular olmakla birlikte azımsanmayacak oranda dinle ilgisi olmayan binbir gece masalları ve şehnâme gibi çok farklı folklorik kültür ürünü kıssalar anlattığı da olmuştur. Hatta kıssacıların dini kaynaklara kıyasla sözlü kültür kaynaklarının çok daha fazla olduğu belirtilmiştir.[545] Watt'ın ifadesiyle sözlü kültürde de materyal yetersiz gelmişse kıssacılar hayal güçlerini serbest bırakmışlardır.[546]

Tarihî süreç içerisinde İslam coğrafyasının genişlemesiyle farklı kültürlerle karşılaşılmış, tercüme faaliyetiyle birçok yabancı kaynağa ulaşılmıştır. Tüm bunlar kussâs için değerli birer malzemeye dönüşmüştür. İbn Âşûr, kussâsın yoğunluklu olarak Fars ve Yunan hurafelerini naklettiklerini vurgulamakta,[547] dahası kasas meclislerinde Farsça ve daha başka dillerin kullanılmış olduğunu ifade etmektedir.[548] İslam tarihinin ilk dönemlerinde kasas meclislerinde Arapçadan başka dillerin kullanılmış olması dönemin kıssacılarının farklı kültür, efsane ve mitolojilerle olan yakın irtibatını ortaya koyması adına önemli bir ipucudur. Söz gelimi İbn Âşûr, tefsirlerde Zülkarneyn'e dair zikredilen birçok bilginin kıssacıların yakın bölge kültürlerinden beslenip onları yalan bilgilerle değiştirmeleri neticesinde ortaya çıktığını ifade etmektedir.[549]

Ahmed Halil, İsrâiliyatın İslam kültürüne nakledilmesinde kıssacıların ilk sırada yer aldığını, onların daha çok İsrâilî rivayetlerden beslendiklerini belirtmektedir.[550] Hüseyin Zehebî de İsrâiliyatın halk arasında aşırı şekilde yaygınlaşmasında en büyük

---

[542] Hodgson, *İsâm'ın Serüveni*, 1/259-260.
[543] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64-65.
[544] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/330.
[545] Nabia Abbott, *Studies in Arabic literary papyri. II : Qur'anic commentary and tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), II, 14–15; Macdonald, "Kıssa", 6/774; Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 71.
[546] Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, 54.
[547] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/399.
[548] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/330. Krş. Athamına, "el-Kasas", 35. İbn Âşûr, Musa b. Seyyâr'ın mescitteki tefsir derslerinde sağına Arapların, soluna Farisilerin oturduğunu her birine kendi dilleriyle anlattığını nakletmektedir. bk. İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 160. Bu bilgi dönemin atmosferini yansıtması bakımından önemlidir.
[549] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/18.
[550] es-Seyyid Ahmed Halil, *Neş'etü't-tefsîr fi'l-kütübi'l-mukaddese ve'l-Kur'ân* (İskenderiyye: el-Vekâletü'ş-Şarkiyye li's-Sekâfe, 1373/1954), 38. Benzer görüşler için bk. Cirit, "Kussâs", 26/464.

rolün kıssacılara ait olduğunu örnekler vererek açıklamaktadır.[551] M. Sait Şimşek'in ifade ettiği gibi İsrâiliyatın mümbit zeminlerinden biri vaizlerin cami ve tekkelerde anlattığı kıssalardır.[552] Kısacası kıssacılık İsrâiliyatın İslam'a girişini hızlandıran faktörlerin başlarında gelmektedir. İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Karîb* isimli eserinde tefsir ilmine dair bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Orada tefsir ilminde bazı daralmaların yaşandığından bahsetmekte ve bunun nedenlerinin ilk sırasında nakle olan tutkuyu saymaktadır. Ona göre tefsirdeki nakil öyle bir hal aldı ki, insanlar bilginin yanlış veya yalan olduğunu bile bile onu nakletmeyi görev saymış, doğru olsa bile reyden kaçınmışlardı. Böylece tefsirde yalan rivayetler olabildiğine çoğalmıştır. Müellif, kıssacıların bu durumdan istifade ederek halkın dilinde tefsire dair dolaşan bazı rivayetleri İbn Abbas'a (öl. 68/687) nispet etmiş, nihayetinde yalan yanlış düşünce ve kıssalarıyla Kur'an yorumunun bozulmasına neden olduklarını söylemiştir.[553] Bu ifadeler onun kıssacıların tefsir ilmine ne kadar zarar verdikleri hakkındaki düşüncelerini açıkça ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

İbn Âşûr, İsrâilî rivayetleri eleştirirken onları genellikle kıssacılara isnat etmektedir. Söz konusu bilgilerin ya tamamen kıssacılar tarafından kurgulandığını veya Kur'an'da anlatılan kıssanın kussâs tarafından yalan, mübalağa ve hayallerle sarmalandığını belirtmektedir.[554] Mesala: "*Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat*"[555] ayetinde geçen "gerçek olarak" ifadesinin bir anlamının da "İsrâiloğulları kıssacılarının eklentilerinden arındırılmış olarak" olabileceğini ifade etmektedir.[556] Onun bu yorumdan kıssacıların bazen ayetin özünü bile değiştirebilecek tasarruflarda bulunabildiklerini düşündüğü görülmektedir. Onun İsrâilî rivayetleri sıklıkla ve sistematik olarak kıssacılara isnat etmesinden hareketle İsrâiliyatın İslam kültürüne girmesinde en büyük payın kıssacılara ait olduğu görüşünde olduğu

---

[551] Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 26-28. Şîa da İsrâiliyatın kendi kaynaklarına kıssacılar vasıtasıyla sızdığını, kıssacıların Emevî iktidarınca bu amaçlarla desteklendiklerini iddia etmiştir. Zamur, "Şiî Çalışmalarda İsrâîliyât", 745.

[552] Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 154. Kıssacıların İsrâiliyat mevzusunda olduğu gibi hadis ilmine de büyük zararları dokunmuştur. İbn Kuteybe (öl. 276/889) hadiste en büyük fesadın kıssacılar ve zındıklar eliyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs* el-Mektebu'l-İslâmî, 1419/1999), 404.

[553] İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 161.

[554] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/296, 17/126, 22/35.

[555] el-Mâide 5/27.

[556] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/169. İbn Âşûr'un burada olduğu gibi bazen kıssacıları belli bir dine, ırka veya kültüre nispet ettiği görülse de genelde mutlak olarak kıssacılar ifadesini kullanmakta aralarında bir fark gözetmemektedir.

anlaşılmaktadır. Zira müellifin kıssacılar ifadesini tefsirde genel itibariyle menfî anlamda ve İsrâiliyat muhtevası bağlamında kullandığı görülmektedir.

1.2.2.1.2. İsrâiliyat Kelimesine Mesafeli Durması

İbn Âşûr'un İsrâiliyat muhtevasına işaret ederken bu kelime yerine özellikle farklı ifadeler kullanması bunun bilinçli bir tercih olduğunu göstermekte, aynı zamanda bunun nedenlerini sorgulamamıza neden olmaktadır. İsrâiliyat kelimesinin klasik tefsir ve ulûmü'l-Kur'an literatüründe fazla kullanılmaması o dönemde yaygın ve meşhur bir kavram olmamasıyla izah edilebilir.[557] Fakat kelime, çağdaş dönem İslamî eserlerde -anlam çerçevesi her ne kadar net olmasa da- bir kavram olarak sıklıkla kullanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla İsrâiliyat kelimesinin klasik eserlerde kullanılmamasını kavramsallaşmama gibi bir nedene bağlamak mümkünken *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu durumda İbn Âşûr'un böyle bir kullanım tercihinde bulunmasının başka gerekçeleri olmalıdır. Burada onun bu tercihinin muhtemel nedenleri üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Çağdaş dönemde İsrâiliyat kavramının sınırları olabildiğince genişletilmiştir. İster Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecusilik gibi herhangi bir dini menşeli olsun ister Arap, Fars, Rum ve Yunanlılara ait efsane, mitoloji, masal ve hikâye gibi folklorik kaynaklı olsun isterse de modern dönemin ideolojik ürünleri olsun İslam'ın özüne aykırı görülen tüm rivayet ve yorumlar İsrâiliyat kapsamında değerlendirilmiştir.[558] Norman Calder'in tespitiyle İsrâiliyat kavramı teolojik muhalefet taşıyan malzemeler için odak bir kavram olarak kullanılmıştır.[559] İbn Âşûr'un bu kullanım tercihinin söz konusu malzemenin kaynağına yönelik bir ayrımla alakalı olduğu ifade edilebilir. Onun kullanım tercihlerinde, kabul edilebilirlik ve uygunluk açısından değil ama kaynaklarına işaret yönüyle bir ayrıma gittiği izlenimi edinilmiştir. Başka bir ifadeyle, müellifin İsrâiliyata alternatif kavramlar tercih etmesinin muhtemel nedenlerinden

---

[557] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 18, 109.

[558] bk. Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 151; Hatiboğlu, "İsrâiliyat", 23/196; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 95; Enes Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014b), 4.

[559] Tottoli, "İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 201-202. Esasında klasik eserlerde -çağdaş dönemde olandan kısmen farklı olarak- İsrâiliyat ifadesiyle hurafe, efsane ve mitolojik kaynaklardan daha çok dini menşeli, başka ifadeyle Kitab-ı Mukaddes şahsiyetleri etrafında uydurulmuş bilgiler kastedilmektedir.

birinin bu malzemenin kaynağını kadim dinlerden çok, geçmiş toplumların efsane ve mitoloji türü folklorik bilgilerinde görmesiyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Âşûr, İsrâiliyat rivayetleriyle Kitab-ı Mukaddes nakillerine farklı yaklaşmaktadır. O, genel olarak İsrâilî rivayetlere karşı menfî bir tutum sergilerken Kitab-ı Mukaddes bilgilerine karşı olumlu tutumuyla dikkat çekmektedir. Onun İsrâiliyat kelimesini kullanmamaya özen göstermesinden, sıklıkla müracaat ettiği Kitab-ı Mukaddes nakilleri üzerinde olumsuz bir algı oluşmaması çabası içerisinde olduğu akla gelmektedir. Nitekim İsrâiliyat kelimesi etimolojik olarak Yahudi kaynaklarını ve kültürünü çağrıştırmaktadır. Kaldı ki İsrâiliyat isimlendirmesi rivayet malzemesinin ağırlıklı olarak Yahudi kökenli olmasından dolayı tağlib yollu yapılmıştır.[560] O, İsrâiliyat kelimesi yerine özellikle farklı kelimeler kullanmaya özen göstererek, kelimenin çağrışımlarına ve birbirinden farklı gördüğü bu iki kaynak arasında bir müşabehetin olmamasına dikkat etmiş olmalıdır.[561]

Tâbiînden özellikle Kâʿb el-Ahbâr (öl. 32/652-53) ve Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) gibi İsrâilî rivayet nakletmekle tanınmış bazı şahıslar İslam düşmanlığıyla suçlanacak derecede ciddi ithamlara maruz kalmışlardır.[562] İbn Âşûr'un bu gibi isimlere karşı olumsuz bir tutum takınmadığı görülmektedir.[563] Onun İsrâiliyat kelimesini kullanmak yerine özellikle kıssacıları hedef göstermesinin bir nedeninin de bu

[560] Yapılan İsrâiliyat tanımlarına bakılacak olursa "İsrâilî kaynaktan gelen…" şeklinde güçlü bir vurgu dikkat çekecektir. bk. Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 13; Naʿnâa, *el-İsrâîliyyât*, 72-73; Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-mevdûât*, 12.

[561] Bazı ifadelerin olumsuz çağrışımlarından dolayı kullanımlarının terk edilerek onlara alternatif olacak kelimelerin tercih edildiği tarihte karşılaşılan bir durumdur. Bir örnek verecek olursak önceleri vaiz anlamında yaygın bir şekilde kullanılan "kâs" kelimesi 3. asırdan sonra olumsuz çağrışımları nedeniyle terk edilmiş, onun yerine genellikle vaiz, müzekkir ve nezîr kelimeleri kullanılmıştır. Mustafâ Sâdık Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (y.y.: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, t.s.), 1/248.

[562] bk. Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/9, 8/449, 9/45; Ebu Reyye, *Edvâʾ ale's-sünne*, 113. Krş. için bk. Mahmud Ebu Reyye, "Kaʿbu'l-Ahbâr huve es-suhyûnî el-evvel", *er-Risâle* 14/665 (1946), 29-35; M. Yaşar Kandemir, "Kâʿb el-Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/3; M. Emin Özafşar-Mahmut Demir, "Vehb b. Münebbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/609.

[563] İbn Âşûr, Kâʿb el-Ahbâr'a isnat edilen bazı rivayetleri, uydurma oldukları gerekçesiyle eleştirmekte (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642, 2/118.), aynı zamanda ravilerin bu rivayetlere itibar kazandırmak maksadıyla onları ona dayandırmış olabileceklerini ifade etmektedir. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/384.) Ancak Vehb b. Münebbih ve ona isnat edilen rivayetlere dair herhangi bir olumsuz kanaat belirtmemektedir. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/252, 23/311.) Bir yerde "eğer bu rivayetin Vehb b. Münebbih'e isnadı doğruysa…" diyerek olayı tevil etmektedir. Böylece Vehb'e isnat edilen haberlerden de kuşku duyduğunu ifade etmektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/150.

rivayetlerle ön plana çıkmış olan sahâbe ve tâbiîni bu tür ithamlardan uzak tutmak olduğu söylenebilir.

İbn Âşûr, tefsiri boyunca İsrâiliyat malzemesini kastetmek için daha sık ve sistematik olarak kullandığı kıssa ve kussâs gibi ifadelerle genelde bu tür bilgilerin kaynak olarak folklorik ögelerden beslendiği imasında bulunmaktadır. Genel hatlarıyla ifade edecek olursak, onun daha çok aslı olmayan tarihî bilgileri, sözlü kültürde sıklıkla karşılaşılan akla, bilime, Kur'an ve sünnete ters rivayetleri, efsane, mitoloji ve masalımsı anlatıları İsrâiliyat çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir. Bunu biraz açacak olursak kâinatın, dünya ve insanın yaratılışına dair (kozmogoni) geçmişte cereyan etmiş olaylar,[564] Garânîk Hadisesi, Zeynep binti Cahş mevzusu,[565] kıyamet alametleri ve ahiret halleriyle ilgili (fiten-melâhim) gelecekte vuku bulacağı ifade edilen hadiseler[566] İbn Âşûr tarafından İsrâilî rivayetler kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu durumda onun İsrâiliyatın kapsamını diğer çağdaş müelliflerde olduğu gibi geniş tutuğu görülmektedir. Buna mukabil o, dini naslarla çelişen rivayetler üzerinde daha fazla durarak onları sert bir dille eleştirmekte ve onların dinin özünü bozmak maksadıyla uydurulduklarını kanaatini paylaşmaktadır. Fakat İbn Âşûr, akıl ve bilimin kabul edemeyeceği efsanevi, mitolojik ve masalımsı rivayetler üzerinde fazla durmamaktadır. Onlarla meşgul olmanın gereksiz olduğunu söylemekte fakat bu tür rivayetleri eleştirirken sert bir dil kullanmamaktadır.[567]

Bu noktada İbn Âşûr'un mitolojik bilgilere olan yaklaşımı üzerinde durmak faydalı olacaktır. O, mitoloji ve efsane kaynaklı bilgileri İsrâiliyat kapsamında değerlendirerek eleştirmektedir. Fakat onun eleştirdiği husus ayet yorumlarının mitolojik ve efsanevi bilgilerle sarmalanması ve tefsirlerinin bu tür bilgiler doğrultusunda yapılmasıdır. Yoksa İbn Âşûr, tefsirde mitolojik bilgilerden istifade edilmesine karşı çıkmamaktadır. Aksine bilinçli ve yerinde kullanıldıktan sonra mitolojilerden istifade edilebileceğini şöyle ifade etmektedir:

> "Kadim efsaneler tüm tarihlerin esasını oluşturmaktadır. Fakat bu efsanelerin gerçek dışı oldukları bilinerek eğlence amaçlı veya ait oldukları

[564] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/276.
[565] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/192, 17/299, 304, 22/35, 93, .
[566] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/99, 128.
[567] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/438, 16/12, 20/39, 22/179. Müellifin bu tutumundan kendisinin İsrâilî rivayetlerden tamamen uzak durduğu anlaşılmamalıdır. İlerde üzerinde durulacağı gibi o da zaman zaman bu tür rivayetleri herhangi bir değerlendirmeye tutmadan aktarabilmektedir.

> toplulukların edebiyat ve kültürlerini anlamak için aktarılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Bunun aksine efsanelerin tarihten bir kesit oldukları inancıyla aktarılmaları yanlış olacaktır. Araplardaki efsanelerin benzerleri Yunanlılarda da bulunur. Yunanlılar onları mitoloji diye isimlendirir. Fakat bunlar tarihten ayrı şeylerdir."[568]

Tâhir b. Âşûr, bu sözleriyle efsanelerin önemsenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte efsanelerden hangi amaçlarla istifade edilmesi gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunmayı da ihmal etmemektedir. O, efsane ve mitolojilerden hoşça vakit geçirme amacıyla veya onlardan ait oldukları toplumların tarihini ve kültürünü taşıyan ögeler olarak istifade edilebileceğini söylemekte fakat bunu yaparken onların gerçek dışı olduklarının hatırda tutulmasını istemektedir. Kısacası İbn Âşûr, efsane ve mitolojilerden İslam'ın özüne zarar verecek şekilde istifade edilmesine karşı çıkmaktadır. Nitekim kendisi tefsirde yer yer Arap ve Yunan mitolojisine atıflar yapmaktadır.

Söz gelimi İbn Âşûr, "*Tûr-i Sînâ'da da yetişen bir ağaç daha meydana getirdik ki, bu ağaç hem yağ hem de yiyenlerin ekmeğine katık edecekleri (zeytin) verir.*"[569] ayetini tefsir ederken zeytin ağacının çok eski dönemlerden beri bilindiğini ve insanlık tarihinde ne kadar önemli bir yerinin olduğunu vurgulamak için Yunan mitolojisinde geçtiğini ifade ettikten sonra söz konusu mitolojiyi detaylarıyla anlatmaktadır. Bu mitolojiye göre Yunan kültüründe iki tanrı olduklarına inanılan Minerva (Athena) ve Neptün bir şehre kimin isim vereceği konusunda anlaşamayarak mücadeleye girerler. Sonunda Minerva, meyvesiyle birlikte zeytin ağacını yaratarak insanlığa daha faydalı bir şey armağan ettiği için müsabakayı kazanmış böylece şehre onun adı olan Athena ismi verilmiştir.[570] Müellif, özetlemeye çalıştığımız bu bilgiyi ve daha başkalarını detaylarıyla aktarmaktadır. O, bu bilgiyi aktarırken mitoloji olduğuna en başta dikkat çekmekte ve bunu anlatarak sadece zeytin ağacının kadim zamanlardan beri bilindiğini ve önemsendiğini vurgulamaktadır. Yoksa ayeti bu mitoloji doğrultusunda yorumlamamaktadır. Sadece mitolojik anlatımlardan bilgi değeri taşıdığını düşündüğü kısımlardan bazı ipuçları yakalamakta ve bunda herhangi bir sorun görmemektedir.

---

[568] İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 197.
[569] el-Mü'minûn 23/20.
[570] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/37. Ayrıca Arap ve Yunan Mitolojilerine dair anlatımlar için ayrıca bk. 1/214, 2/12, 9/72.

1.2.2.2. İsrâilî Rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes Bilgilerini Farklı Kategorilerde Değerlendirmesi ve Kitab-ı Mukaddes'e Yönelmesi

Çağdaş tefsirlerde, farklı tonlarda da olsa İsrâilî rivayetlere karşı bir mesafe konulmuşken daha önce hiç görülmediği kadar Kitab-ı Mukaddes nakillerine büyük bir ilgi duyulduğu görülmektedir. Kitab-ı Mukaddes'e sıklıkla atıfta bulunmanın -birkaç istisna haricinde- çağdaş tefsir literatüründe modern bir olgu haline gelmesi Kitab-ı Mukaddes nakillerinin İsrâiliyat kapsamında ele alınıp alınmayacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Klasik tefsirlerin adeta bir vazgeçilmezi olan İsrâilî rivayet kullanımının eleştirildiği ve ona bir alternatif olarak Kitab-ı Mukaddes'in öne çıkarıldığı çağdaş dönem tefsirlerinde bu ikisini ayrı kategoriler olarak değerlendirmek gayet doğal, hatta iç tutarlılık adına zorunlu bir sonuçtur. Nitekim söz konusu müfessirler eserlerinde Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmuş olmakla İsrâiliyat kullandıklarını kabullenmezler.[571] Tâhir b. Âşûr da son dönem Kur'an yorumcularının bu konudaki yaklaşımını benimseyerek İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes nakillerini aynı kategoride değerlendirmemiştir. Müellif, tefsiri boyunca genellikle İsrâilî rivayetler yerine Kitab-ı Mukaddes nakilleri kullanmayı tercih etmiştir. Bu durum çalışmamızda bu iki tefsir malzemesinin ayrı kategoriler olarak ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu sebeple araştırmamızda müellifin bu yöntemine bağlı kalınarak bu iki tefsir malzemesine olan yaklaşımı farklı başlıklar altında değerlendirilecektir.

İbn Âşûr'un konuyla ilgili yaklaşımına değinmeden önce mevzunun temellendirilmesi adına bu yaklaşıma sahip olan son dönem müfessir, oryantalist ve araştırmacıların bazılarına değinmek yerinde olacaktır. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, kendilerinden sonra gelen müfessirleri birçok konuda etkilemiştir. Onlar, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in İsrâiliyata karşı olan olumsuz tavrını güncelleyerek çağdaş dönem tefsirlerinin konuyla ilgili menfi bir tutum sergilemesinde belirleyici olmuşlardır. Bununla birlikte Abduh ve Rızâ *Tefsîru'l-Menâr*'da İsrâilî rivayetlere karşı toleransız bir duruş sergilerken Kitab-ı Mukaddes nakillerine müracaat etmekte bir beis görmemişlerdir. [572] Abduh, *el-Menâr* mukaddimesinde tefsirlerle ilgili yaptığı sekiz

[571] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 6.

[572] Bu noktada benzer bir mantıkla çağdaş dönemdeki olumsuz İsrâiliyat algısının temel taşlarının oluşmasında kilit rol üstlenen İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in İsrâiliyat karşıtlığıyla beraber Kitab-ı Mukaddes nakillerinde bulunmalarından bu ikisini farklı gördükleri gibi bir netice çıkarmak doğru olmayacaktır. Zira onların Kitab-ı Mukaddes'ten yaptıkları nakiller çağdaş tefsirlerden farklı olarak çok sınırlı konu ve maksatlarla gerçekleşmiştir. Örneğin bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh*

maddelik değerlendirmenin üçüncüsünde İsrâiliyatı ele almaktadır. Bu maddede müfessirlerin kıssaları irdelerken tarihî ve İsrâilî pek çok rivayeti eserlerine derç ederken bu malzemenin akıl ve şeriata uygunluğuna dikkat etmedikleri gibi Tevrat ve İncil gibi Ehl-i kitapça muteber kaynaklara da uygun olup olmaması hususunu dikkate almadıklarını ifade etmektedir.[573] Abduh'un bu ifadelerinden İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes nakillerini farklı gördüğü anlaşılmaktadır. Reşîd Rızâ'nın da yer yer tefsirlerdeki bazı rivayetleri çürütmek amacıyla Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmesi, Abduh'un bu konudaki tutumunu benimsediğini göstermesi açısından yeterli olacaktır.[574]

Seyyid Ahmed Han (öl. 1898) sonrası Hint Altkıtası müfessirlerinin çoğunda bir taraftan İsrâilî rivayetlere karşı olan eleştiriler devam ederken öteki taraftan bu rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes mukayeseleri ağırlığını göstermiştir. İsrâilî rivayetlerin büyük bir kısmının Kitab-ı Mukaddes'ten olmadığı dillendirilmiştir.[575] Hamîduddîn Ferâhî (öl. 1930), İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes metinlerini birbirinden ayırmış, müfessirleri İsrâilî rivayetleri Kitab-ı Mukaddes'e önceledikleri için eleştirmiştir.[576] Senâullâh Amritsârî (öl. 1948) ve Ebu'l-Kelâm Âzâd (öl. 1958) da İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes nakillerini karşılaştırma yoluna giderek Kitab-ı Mukaddes'i öncelemiştir.[577] Mevdûdî de (öl. 1979) tefsirinde İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes'i iki ayrı kaynak olarak değerlendirerek farklı olduklarına işaret etmiştir.[578] Aynı yaklaşımların Emin Ahsen Islâhî (öl. 1997) tarafından da benimsendiği ifade edilebilir.[579] Kısacası Hint Altkıtası müfessirlerinin genelinin İsrâilî rivayetlerle Kitab-

li-men beddele dîne'l-Mesîh, thk. Ali b. Hasan-Abdulaziz b. İbrahim (Suudi: Daru'l-Âsime, 1419/1999), 5/318-324; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/73, 4/188.

[573] Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/17.

[574] Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/274-277, 9/76-79. *Tefsîru'l-Menâr*'da İsrâilî rivayetlere karşı tahammülsüzlükle birlikte birçok ayetin tefsirinde Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmesi Zehebî ve Naʿnâa tarfından büyük bir tutarsızlık olarak görülüp şiddetle eleştirilmiştir. bk. Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 148; Naʿnâa, *el-İsrâîliyyât*, 361-362. İsrâiliyat konusundaki telifleriyle ön plana çıkan bu iki araştırmacının bu değerlendirmeleriyle İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes nakilleri arasında fark görmediği anlaşılmaktadır.

[575] Ahmed Hilmi Şehbenderzâde, *Târîh-i İslâm* (İstanbul: Hikmet Matbaası, 1326), 1/107.

[576] Güvel, *Hamîduddîn el-Ferâhî ve Kur'an'ı Yorumlama Metodu*, 164.

[577] Birışık, *Hind Altkıtası*, 163, 271.

[578] bk. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2/396.

[579] Birışık, *Hind Altkıtası*, 276.

ı Mukaddes nakillerini karşılaştırmaları,[580] Kitab-ı Mukaddes'i öncelemeleri ve farklı iki kaynak olarak kullanmaları ikisini eşit görmediklerini göstermektedir.

Bazı oryantalistlerin de İsrâiliyat kavramıyla Kitab-ı Mukaddes bilgilerini aynı kefeye koymadıkları görülmektedir. Onlara göre İsrâiliyat, Kitab-ı Mukaddes'e dayanan bilgilerden çok, farklı milletlere ait *folklorik bilgileri* içeren hurafelere dönüşmüş rivayetlerdir.[581] Goldziher, İsrâiliyatı Kitab-ı Mukaddes şahsiyetleri hakkında uydurulmuş efsaneler şeklinde tanımlayarak[582] bu rivayet malzemesinin Kitab-ı Mukaddes'le uyuşmadığını ve bu ikisini birbirinden farklı şeyler olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. M. Watt'ın da benzer görüşlere sahip olduğu ifade edilebilir. Ona göre kıssacılar tarafından uydurulan materyallerin büyük bir kısmı Yahudi kaynakları yerine şifahî kültürün, onun yetersiz olduğu yerlerde ise hayal gücünün bir ürünüdür.[583]

Ayrıca Türkiye'de İsrâiliyat konusunda çok sayıda araştırması bulunan Kaya da *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* isimli eserinde İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes'i iki ayrı kaynak olarak farklı kategorilerde incelemektedir. Ona göre her ne kadar İsrâiliyat kavramı Kitab-ı Mukaddes'i de içine alan genel bir kavram olarak düşünülse de çağdaş tefsirlerin bunları farklı değerlendirmiş olmaları ve ikisi arasında yapısal farklar bulunması nedeniyle ayrı kategorilerde ele alınmıştır.[584]

Bu izahlar, İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes nakillerinin birbirinden farklı kategoriler olarak değerlendirildiğinin İbn Âşûr'a has bir durum olmadığını, aksine birçok müfessir, oryantalist ve araştırmacı tarafından kabul edilen yaygın bir tutum olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Âşûr, sadece çağdaş dönem tefsirlerinde bir olgu haline gelen bu durumu benimseyerek tefsirinde bir yöntem olarak kullanmıştır.

---

[580] Hint Altkıtası âlimlerinin İngilizce, İbrânîce, Süryanice gibi dilleri bilmeleri bu karşılaştırmaları yapmada avantaj sağlamıştır. bk. Şehbenderzâde, *Târîh-i İslâm*, 1/107.
[581] Hatiboğlu, "İsrâiliyat", 23/196.
[582] Goldziher, "İslam Kültürü Araştırmaları", 2/230.
[583] Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, 54-55. Benzer görüşler için bk. Vajda, "İsrâîliyyât", 4-211. Buna karşın Tottoli, tarihin farklı dönemlerinde İsrâiliyat kavramının kapsamına dair farklı yaklaşımlar olduğunu ortaya koyarak kavramın son yüzyılda hem İslamî hem de Batılı çalışmalarda yaygın bir şekilde kullanıldığını ve Kitab-ı Mukaddes tarihi ve kozmogoniye dair tüm bilgileri içeren genel bir terim şeklinde algılandığını ifade etmektedir. Tottoli, "İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 210-215.
[584] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 199-200, 361, 437-438. Buna mukabil, İsrâiliyatla ilgili son dönem çalışmalarından olan "*Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*" isimli eserde böyle bir ayırma gidilmemiştir. bk. Döner, *İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*.

Müellifin tefsir metodunu ele alan Sakar, tefsirin rivayet yönünü incelerken onun Kur'an kıssalarını yorumlamada İsrâiliyatın yalanlarla dolu tuzaklarına müracaat etmediğini, onun yerine alternatif olarak Tevrat ve İncil nakillerine başvurduğunu ifade etmektedir.[585] Sakar'ın bu ifadesinde İbn Âşûr'un İsrâilî rivayetlere müracaat etmediği yargısı her ne kadar tartışmalı olsa da onun İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes nakillerine karşı farklı tutum sergilediğini ortaya koyması açısından kayda değer bir tespittir.

İbn Âşûr'un İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes bilgilerine farklı yaklaşmasında bu ikisinin kaynak olarak farklı olup olmadığı tartışmaları göz ardı edilmemelidir. İsrâiliyatla ilgili tartışmalardan biri de bu bilgilerin kaynağına dairdir.[586] İsrâiliyatın kaynağının sadece Kitab-ı Mukaddes olduğunu iddia etmek doğru olmadığı gibi bu rivayet malzemesinin Kitab-ı Mukaddes'te aslının bulunmadığı iddiası[587] da isabetli olmayacaktır. Zira İsrâilî rivayetler arasında Kitab-ı Mukaddes'le birebir aynı olan bilgiler yanında Kitab-ı Mukaddes'te ve onun şerhlerinde yer almayan bilgiler de bulunmaktadır.[588] Bu durumda Kitab-ı Mukaddes ve şerhlerinde yer almayan İsrâilî rivayetlerin kaynağının ne olduğu sorusu akla gelecektir. Bu kaynaklardan biri kuşkusuz ki farklı inanç ve düşüncelere sahip topluluklar arasında anlatıla gelen sözlü kültürdür. İlk dönem ravileri İsrâilî bilgileri aktarırken hem Kitab-ı Mukaddes'i belli bir dönüşümden geçirerek aktarmışlar hem de bunları farklı din ve kültürlerde yer alan sözlü kültürle de beslemişlerdir.[589] Bu noktada İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) rivayetlerin kendilerinden alındığı Arap Yarımadasında göçebe bir hayat süren Ehl-i kitap mensuplarının da dini bilgilerinin avam seviyesinde olduğu tespiti[590] de göz

---

[585] Sakar, *Menhec İbn Âşûr fi't-tefsîr*, 131, 137.
[586] İsrâilî rivayetlerin kaynak sıralaması için bk. Hüseyin Zamur, "İsrâîliyât'ın Tarihi Arka Planı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/1(26) (2020a), 93.
[587] Böyle bir iddia için bk. Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/63, 66, 12/140.
[588] Hatiboğlu, "İsrâiliyat", 23/196. Bir kısım İsrâilî malzemenin ise Kitab-ı Mukaddes'in kanoniklerde olmasa da apokrif şerhleri arasında geçtiği ifade edilmiş, bu konudaki değerlendirmelerde hassas davranılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. bk. Derveze, "Havle'l-İsrâîliyyât", 41-42; Döner, *İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 114-139. Ayrıca dikkat çekilmesi gereken bir husus da İsrâilî bilgiler arasında Kitab-ı Mukaddes bulunsa da genellikle selefin aktarımında bu rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes'ten olduğuna dair açık ifadeler kullanılmamaktadır. Kaldı ki bu tür aktarımların büyük bir kısmı doğrudan aktarımlar olmaktan ziyade selefin ekleme, çıkarma ve filtrelemesinden geçememiştir. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 473.
[589] Kuzudişli, "'el-Kütübten 'İsrailiyat'a", 148.
[590] Abdurrahman b. Muhammed İbn Hadûn, *Mukaddime: Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhi'l-Arab ve'l-berber*, thk. Halil Şehhate (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408-1988), 1/554-555. Krş. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime* çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak, 2004), 2/615. Bu tespitin eleştirisi için bk. Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 179-181.

önünde bulundurulmalıdır. Tâhir b. Âşûr'un bazı rivayetler için "İsrâiloğulları kıssacılarına göre…"[591] ifadesini kullanması İsrâilî rivayet malzemesinin onların âlimlerinden ziyade avamı tarafından aktarıldığına işaret etmektedir. Yani İsrâilî rivayetlerde kitabî ve ilmîlikten çok şifahîlik ve avamîliğin baskın olduğu söylenebilir.[592] Bu durum aynı zamanda, müellifin tarihî süreç içerisinde başka din ve kültürlerden İsrâilî rivayetlere yalan yanlış birçok bilginin derç edilmiş olduğu görüşünde olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda İbn Âşûr'un bu metodu şifahî kültürle mecz olmuş İsrâilî rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes aracılığıyla test edilebileceği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Onun İsrâilî rivayetlere temas ederken sıklıkla kullandığı "kıssacılara (kussâs) göre"[593] gibi ifadelerle İsrâilî rivayetlerin hem sağlam bir mesnetten uzak, kulaktan dolma şifahî kültürün ürünü olduklarını ya da hayal dünyalarında kurguladıkları şeyleri aktardıklarını kastetmektedir.[594] Müellifin bu tutumu, İsrâiliyat ile Kitab-ı Mukaddes'i kaynak olarak farklı gördüğüne işaret etmektedir.

Tâhir b. Âşûr'un bazı İsrâilî rivayetleri Kitab-ı Mukaddes'te geçtiği için onayladığı veya onda yer almadığı için reddettiği görülmektedir.[595] Bu uygulama onun kaynak olarak ikisini tam bir mutabakat halinde ve eşit seviyede görmediğini, Kitab-ı Mukaddes'i İsrâilî rivayetlerden daha güvenilir kabul ettiğini göstermektedir.

Esasında çağdaş dönem müfessirleri ve onlardan biri olarak Tâhir b. Âşûr'un İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes nakilleri arasında böyle bir fark gözetmeleri anlaşılabilir bir husustur. Zira tefsirin bu iki kaynağı, her ne kadar iç içe girmiş girift bir yapı hüviyetinde gözükse de detaylı bir irdeleme onların birbirinden tabiatları, yapısal yönleri, müfessirlerce kullanılış yöntemleri ve kısmen kaynakları yönüyle

---

[591] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/169.
[592] bk. Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi ", 94; Kuzudişli, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi*, 139.
[593] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/432-433, 1/642, 5/192, 24/260. İbn Âşûr'un bu merviyâtı kıssacılara isnat ederek Kaʿb ve Vehb gibi ravileri itham altında bırakmaması hatta bazı haberlerin onlara yalan olarak isnat edilmiş olabileceğini ifade etmesi gözden kaçırılmamalıdır. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/252, 23/311, 27/384.
[594] Goldziher ve Watt'ın da bu minvalde görüşleri bulunmaktadır. Onlara göre kıssacılar anlattıkları malzemenin bir kısmını Kitab-ı Mukaddes'ten, bir kısmını farklı toplumların şifahî kültürlerinden tedarik etmişler fakat yeterli malzemeyi bulamadıkları yerlerde hayal dünyalarına başvurmuşlarıdır. bk. Goldziher, "İslam Kültürü Araştırmaları", 2/230; Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, 54-55.
[595] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/430, 23/260-261.

farklılık arz ettiği noktaları ortaya koyacaktır.[596] Tâhir b. Âşûr ikisi arasındaki farkları teorik olarak doğrudan konu edinmemiş olsa da onun *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'deki pratik uygulamalarından hareketle bazı farklılıklardan bahsetmek mümkün olacaktır.

Çağdaş dönemde İsrâilî rivayet eleştiriciliği hem gelenekten aldığı referanslarla hem de birtakım dönemsel düşünce akımları ve eleştiriler sebebiyle hız kazanmış, buna paralel olarak Kitab-ı Mukaddes'e olan ilgiyi artırmıştır.[597] Böyle bir yönelişin birçok nedeni bulunmaktadır. Burada Tâhir b. Âşûr özelinde bu yönelişin muhtemel nedenleri üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Çağdaş tefsirlerin İsrâilî rivayetler yerine Kitab-ı Mukaddes bilgilerine yönelme nedenlerinden biri de daha doğru bilgiye ulaşma çabasıdır. Zira çağdaş dönemde Kitab-ı Mukaddes, -tahrife uğramış olmasına rağmen- folklorik kültürlerin baskın olduğu İsrâilî rivayetlere nazaran daha güvenilir, daha objektif, tarihî gerçeklere daha yakın ve daha sahih görülmüştür.[598] İbn Âşûr: "Müfessirlerin çoğu Kur'an kıssalarını yorumlarken kendilerini İsrâiliyat nakillerine kaptırmaktan kurtaramamış ve kitaplarını aslı olmayan bilgilerle doldurmuştur…"[599] diyerek İsrâilî rivayetleri asılsız haberler olarak kabul ettiğini göstermiştir. Kuşkusuz ki müellifin tefsirinde İsrâilî rivayetlerden ziyade Kitab-ı Mukaddes bilgilerini tercih etmesinin önemli etkenlerinden birinin modern dönem paradigmalarının İslam dünyası üzerindeki tesirleri olduğu söylenmelidir. Batıda aydınlanma hareketiyle birlikte pozitivizm,[600] rasyonalizm,[601] tarihsel kritisizm gibi çağdaş düşünce akımları gelişmiş, neredeyse bütün metafizik konular akıldışı ve hayalî olarak değerlendirilmiştir. İslam dünyası son yüzyıllarda Batı karşısında askeri, siyasi, fikri, ilmî ve felsefi birçok alanda mağlubiyetler yaşaması

[596] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 6, 437.
[597] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 535-536. Klasik tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'e müracaatın belirli konu ve miktarlarla sınırlı kalmasına karşın ağırlıklı olarak seleften şifahî yolla gelen İsrâilî rivayetlerin tercih edilmesi yani günümüzdekinin tam zıddı bir yaklaşımın sergilenmesi, genelde klasik dönem müfessirlerinin Kitab-ı Mukaddes'e yönelik yaklaşımıyla, özelde klasik tefsirin kendine has yapısıyla açıklanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Büyük, "İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddialar", 781.
[598] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 438.
[599] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/16.
[600] Pozitivizm: Genel olarak, modern bilimi temele alan, ona uygun düşmeyen bâtıl inançları, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen bilim öncesi düşünce tarzları ya da formları olarak gören dünya görüşü. Bilim felsefesinde, doğrudan doğruya emprik gelenek içinde yer alan, gözlem ve deneye dayanan bilgi lehine metafiziği reddeden anlayış. bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 329-330.
[601] Rasyonalizm: Genel olarak, olaylara aklî bir perspektiften yorum ya da açıklama getirmeye çalışan dünya görüşü. bk. Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 341.

sonucunda güç ve iktidarını kaybetmiş, entelektüel ve kültürel saldırılara açık bir hedef haline gelmiştir. Batı'yla girilen diyalektik süreçte İslam dünyası çağdaş düşünce akımlarının çekim gücü altına girmiştir. Bu akımlardan özellikle pozitivizmin felsefi arka planı ve ana hedefi idrak edilmeden neredeyse bütün İslamî ilimlere uygulanmaya başlandığı görülmüştür.[602] Kur'an ve tefsir tasavvurunda da kendini hissettiren akılcılık-bilimsellik-ilerlemecilik gibi düşüncelerle 19. yüzyıl reformist hareket öncesine kadar olumsuz bir kullanımdan uzak olan İsrâilî rivayetler, gerçeği yansıtmayan tarihî anlatımlardan, efsanevî hikâyelerden, İslam'a zarar veren haberlerden ibaret görülmeye başlanmıştır.[603] Bu bakış açısıyla temel kaynaklar gözden geçirilerek zamanın ruhuna aykırı olan İsrâilî rivayetler tespit edilip eleştiriye tabi tutulmuş, en iyi ifadeyle gözden düşürülmüştür. Batı ile girilen bu diyalektik süreç aynı zamanda karşı tarafın kaynaklarından Kitab-ı Mukaddes'i yakından tanıyarak onu İsrâilî rivayetlerle karşılaştırma fırsatını doğurmuş böylece Kitab-ı Mukaddes'in tefsirlerde daha fazla aktarılmasının zemini hazır hale gelmiştir.[604]

Tâhir b. Âşûr'un İsrâilî rivayetleri eleştirisi söz konusu olduğunda rasyonalizm, pozitivizm ve tarihsel kritisizm gibi çağdaş amillerin izini görmek mümkündür.[605] Başka bir ifadeyle bu etkenlerin onun İsrâilî rivayetlere bakışını ve onun bir alternatifi olarak Kitab-ı Mukaddes nakillerini tercih etmesinde etkili olduğu söylenebilir. Müellif, İsrâilî rivayetlerle ilgili olarak geçmişe dönük gelenek eleştirisi yapmaktadır. Bu eleştirilerinde en fazla kullandığı argüman, bu bilgilerin akıl ve mantık çerçevesinde kabul edilmelerinin mümkün olmadığıdır. Örneğin, İbn Âşûr, tefsirlerde Hz.

---

[602] İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016b), 89.

[603] bk. Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", 18-19; Hatiboğlu, "İsrâiliyat", 23/197.

[604] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 534.

[605] *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de bu tür amillerin tesirini sadece İsrâilî rivayet eleştirisinde değil yer yer farklı konular bağlamında da görmek mümkündür. Söz gelimi İbn Âşûr, İsrâiloğulları'ndan bir topluluğun Hz. Musa'dan Allah'ı görme talepleri sonrasında yıldırım çarpmasına maruz kalarak ölüp sonra tekrar diriltildiklerini belirten ayetleri (el-Bakara 2/55-56) yorumlarken olayın nasıl gerçekleşmiş olabileceği hakkında gayet pozitivist bir bakış açısı sergilemektedir. Onun bu ayette bahsedilen ölümden sonra dirilmenin nasıl gerçekleşmiş olabileceğine dair yorumu dikkat çekicidir. O, ölümün biyolojik olarak kalbin durması, yani dolaşım sisteminin çalışmamasıyla gerçekleştiğini, belli bir süre sonra kalbin durmasına neden olan etkenlerin ortadan kalkmasıyla kalbin tekrar çalışabileceğini ifade etmektedir. Buna doktorların kalbin durmasından bir süre sonra bazı müdahalelerle kalbi tekrar çalıştırabildiklerini örnek olarak vermektedir. İbn Âşûr'a göre yıldırımın etkisiyle ölümün gerçekleşmesi de bir boğulma veya yıldırımda bulunan yüksek ses basıncının kalbin durmasına sebep olmasıyla gerçekleşmiş olabilir. Sonrasında temiz havanın gelmesiyle kalbin tekrar çalışmış olabileceği ve bu sayede hayata dönülmüş olabileceğini ifade etmektedir. Benzer bir yaklaşımı "*İster taş olun ister demir.*" ayetini (el-İsrâ 17/50) yorumunda görmek mümkündür. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/508, 15/126, ayrıca bk. 3/242-243. İbn Âşûr'un bu yorumlarında modern dönemin güçlü akımlarının tesirinin olduğunu söylemek mümkündür.

Süleyman'ın tahtına ceset bırakılarak imtihan edilmesinden söz eden ayetle[606] ilgili tefsirlerde hurafe türü kıssalar anlatıldığını ifade etmektedir. Müellif, bunlardan bazılarına işaret ederek bu tür bilgilerin aklıselime ters olduğundan kabul edilmelerinin mümkün olamadığının altını çizmektedir.[607] Onun İsrâilî rivayetleri eleştiride fazlaca başvurduğu başka bir yöntem de bu rivayet malzemesini başta Kitab-ı Mukaddes'in ve diğer kaynakların tarihî verileriyle test etmesidir. Söz gelimi Hızır'ın kimliğiyle alakalı tefsirlerde zikredilen bazı bilgileri nakleder. Bu görüşlerden birine göre Hızır Circîs[608] isimli kişidir. İbn Âşûr, tarihî verilere müracaat etmek suretiyle böyle bir bilginin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.[609]

Pozitivist dünya görüşünün uzantılarından biri de nesnel tarih anlayışıdır. 19. yüzyıl Alman tarihçisi Leopold von Ranke'nin (1795-1886) öncülüğünü yaptığı bu tarih anlayışına göre tarih belgelere dayanmalı, tarihî olaylar sayesinde bazı olgulara ve sonuçlara ulaşılmalıdır.[610] Bu anlayışla birlikte efsanevi veya yarı efsanevi anlatımlar büyük bir değer kaybına uğramış, bu tür bilgilerin ilmî bir değerinin olmadığı fikri ortaya konmuştur. Başka bir ifadeyle modern dönem tarih anlayışında somut olgulara dayanmak gerektiği buna karşın sözlü geleneğin ciddi bir değerinin olmadığı düşüncesi hâkimdir. İbn Âşûr, Kur'an kıssalarının yorumunda tarihî-coğrafi bilgilere büyük önem vermiştir. Özellikle tarihî konularda ansiklopedileri tefsirin temel kaynakları olarak kullanmıştır.[611] O, Kur'an kıssalarını tarihçi yaklaşımıyla irdelemektedir. Çoğu yerde ansiklopedik tarzda tarihî bilgiler aktarmakta, olayların zamanını net rakamlarla tarihlendirmektedir.[612] Bu noktada onun bazı yerlerde itirazlar yöneltse de Kitab-ı Mukaddes'e temel tarih kaynağı olarak büyük değer atfettiği görülmektedir. Tüm bunlar İbn Âşûr'un Kur'an kıssalarının hurafe ve efsanelere göre değil nesnel tarihî bilgilere dayanması gerektiği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Tâhir b. Âşûr'un nesnel tarih anlayışını savunan akımdan etkilendiğini ispatlayan net kanıtlar ileri sürülemez. Ancak onun tarihî konular üzerinde uzunca ve detaylıca durarak nesnel

---

606 Sâd 38/34.
607 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/259 ayrıca bk. 16/16, 16/276, 22/167, 23/256, 34/16.
608 Müslümanlar tarafından salih bir kimse veya nebi olarak kabul edilen kişi, Hıristiyanlara göre ise St. George diye bilinen aziz. Detaylı bilgi için bk. Günay Tümer, "Circîs", *el-Matbûât el-Arabiyye*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/26.
609 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/363 ayrıca bk. 1/544, 16/20.
610 Necati Demir, "Tarih Yazımında Nesnelliğin Önemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 154-160; Nazım Beratlı, "Bilim mi - Sanat mı - Propaganda mı? Tarih Nedir?", *Kıbrıs Yazıları* 3 (2006), 4, 8.
611 bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/408, 1/533, 1/743, 15/363.
612 bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/499, 719, 728, 732, 6/32-34, 16/218, 279.

neticelere ulaşma çabası içerisinde olması ve şifahî aktarımları ancak bu bilgilerle uyumlu olmaları durumunda kabul edilebilir görmesi, İbn Âşûr'un Batı'yı yakından bilen bir entelektüel olarak bu düşüncelerden etkilenmiş olabileceğini göstermektedir.[613] Tarihî konularda bu yaklaşımda olan İbn Âşûr'un sözlü kültürün baskın bir şekilde kendini gösterdiği İsrâilî rivayetler yerine Kitab-ı Mukaddes nakillerine yönelmesi rahatlıkla anlaşılabilecek bir husustur. Çağdaş dönem paradigmalarının tesiriyle öncekinden farklı olarak, kitabî bilgiler şifahî yolla aktarılan bilgilerden daha muteber kabul edilmiştir.[614] Çağdaş tefsirlerin İsrâilî rivayetlere mesafe koyma nedenlerinden birinin bu olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.[615] İbn Âşûr'un tahrife rağmen yazılı olan Kitab-ı Mukaddes bilgilerini şifahî kültürün baskın olduğu İsrâilî rivayetlere oranla daha fazla tercih etmesinin bir nedenin de modern dönemin bilgi kaynaklarına bakışıyla ilgili olduğu söylenebilir.

Oryantalistler çalışmalarında sistematik olarak İslam'ın aslı olmayan hikâye, efsane, mitoloji ve anekdotlara dayanan hurafelerden beslenen bir din,[616] Kur'an kıssalarının da Kitab-ı Mukaddes'ten yalan yanlış anlamaların neticesinde vücut bulmuş metinlerden ibaret olduğunu iddia etmişlerdir.[617] Bu iddialarındaki en büyük argümanları İsrâilî rivayetler olmuştur. Bu nedenle İsrâilî rivayetleri her alanda ve olduğundan çok daha fazla göstermeye çalışmışlardır. Bunu yaparak İslam'ı kendi kitaplarından uyarlanmış, özgünlüğü olamayan bir din olduğunu ispatlamayı

---

[613] İbn Âşûr'un yaşadığı ülke olan Tunus uzun yıllar Fransız işgali altında kalmış, işgalden sonra Fransızların ülke yönetimi üzerindeki tesirleri devam etmiştir. Ayrıca ülkede kalabalık bir Ehl-i kitap mensubu yaşamış ve *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* daha tamamlanmadan peyder pey Zeytûne Üniversitesi dergisinde neşredilerek okuyucu kitlesine daha yazım aşamasında sunulmuştur. Bu tür dış çevresel şartlar göz önüne alındığında onun tefsirini hem dönemin Müslümanlarına hem de ülke ve halk olarak yakın temas içerisinde bulunulan Batılıların hayatına sunmaya yönelik umutlarının olduğunu söylemek mümkündür. Tüm bu durumlar göz önüne alındığında Batı'nın fikri ve felsefi düşünce akımlarının müellifin ilgi alanından uzak olmadığı söylenmelidir.

[614] İslam'ın ilk dönemlerinde günümüzdeki algının tam aksine bir durum söz konusuydu. Kitabî bilgiye güvenilerek ezberin ve dolayısıyla ilmin zayıflayacağı, yazılı materyalin zarar görmesiyle ilmin kaybolacağı, aynı zamanda kitaplarda yazılı bilgilerin değiştirilebileceği gibi nedenlerle kitabî bilgiye olan itimat şifahî yolla aktarılan bilgiye göre daha az makbuldü. bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/34. krş. Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 130-134; Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*, 15-16. Bu bilgiler, ilk dönemlerde neden Kitab-ı Mukaddes'e olan ilginin zayıf, şifahî yollarla aktarılan İsrâilî rivayetlere olan ilginin fazla olmasına dair önemli bir ipucu vermektedir.

[615] Derveze: "Bazen dilden dile anlatılan ve oldukça yaygın olan anlatım tarzı, yazılı belgelerden daha sıhhatli olabiliyor" diyerek modern dönemde yazılı metne olan itimadın daha fazla olmasına itiraz etmektedir. Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl*, 167.

[616] Hıdır, "Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama", 14.

[617] Cerrahoğlu, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", 74; Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 51.

amaçlamışlardır.[618] Oryantalistlerin bu çabasının Müslüman aydınlar üzerinde iki şekilde yankı bulduğu ifade edilebilir. Öncelikle oryantalistlerin bu teşebbüsleri âlimler nezdinde İsrâiliyatın tekrar kritiğe tabi tutulması gerektiği düşüncesini doğurmuş,[619] karşılıklı iddialaşmada kilit bir rol üstlenen İsrâiliyata karşı âlimlerin mesafeli bir duruş sergilemeleriyle son bulmuştur. Oryantalistlerin bu iddiaları ayrıyeten onlara cevap vermek için âlimlerin Kitab-ı Mukaddes'e yönelmesine neden olmuş, bu yönelme aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'in tefsir malzemesi olarak kullanılmasının yolunu açmıştır. Böylece çağdaş dönem müfessirleri Kur'an kıssalarının yorumunda İsrâilî rivayetlere göre daha sahih addettikleri Kitab-ı Mukaddes bilgilerine başvururken aynı zamanda oryantalizme ve Batı insanına Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'ten derleme olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır.[620] Bu değerlendirmeler oryantalistik söylemin çağdaş dönem tefsirlerinde İsrâilî rivayetlere karşı mesafeli bir duruş sergilenip onun bir alternatifi olarak Kitab-ı Mukaddes'e olan ilginin artmasında belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir.

Geleneğin kavrama dair menfi tutumu, oryantalistlerin söz konusu iddiaları ve modern dönem düşünce akımlarının etkisi çağdaş dönemde İsrâiliyat kavramının anlam çerçevesini olabildiğince genişletmiştir. Hüseyin Zehebî, Naʿnâa ve İbn Şehbe gibi son dönemde İsrâiliyatla ilgili müstakil eserlerle öne çıkmış müelliflerin tanımlarında bunu görmek mümkündür. Bu tanımlamalarda Yahudilik, Hıristiyanlık başta olmak üzere Mecûsîlik, Sâbiîlik ve daha pek çok farklı din ve kültürlerin etkisiyle İslam kaynakları arasına giren efsane, mitoloji, hurafe türü haberler ve bunlara ilaveten münafık, oryantalist, misyoner, zındık gibi İslam karşıtlarınca İslam'ın özünü bozmak için uydurulan bilgiler İsrâiliyat kapsamında değerlendirilmiştir. Ayrıca mehdi inancı, kıyamet alametleri gibi gelecekte vuku bulacak fiten, melâhim türü apokaliptik nitelikli konular da İsrâiliyat muhtevasına dahil edilmiştir.[621] Kısacası İsrâiliyat kavramının çok geniş bir muhtevaya karşılık gelecek şekilde İslam aleyhine olabilecek hemen hemen

---

[618] Âişe Abdurrahman, "el-İsrâîliyyât fi'l-ğazvi'l-fikrî", 93, 107; Hatiboğlu, "İsrâiliyat", 23/197; Döner, *İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 27.

[619] Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz* 101. Krş. için bk. Tottoli, "İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 214-215.

[620] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 357, 545.

[621] Hatiboğlu, "İsrâiliyat", 23/195; Kister, "İsrâiloğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", 132; Ünver, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrailiyat*, 44-48; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 33, 40; Uzun, "Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı", 8. Hatta Şimşek, Materyalizm, Marksizm, Rasyonalizm, Sekülerizm, Nihilizm ve Nasyonalizm gibi akımları düşünce alanındaki çağdaş İsrâiliyat olarak değerlendirmektedir. bk. Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 150.

bütün malumatı kapsayacak tarzda kullanılması çağdaş araştırmalarla ortaya çıkmış ve daha çok son dönemin sosyo-kültürel yapısıyla ilgili bir durum olduğu söylenebilir.[622]

İbn Âşûr da dönemin bu yaklaşımlarına benzer bir tutum içerisinde İsrâilî rivayetlerin Yahudi, Hıristiyan, Farisî ve Rum kıssacılara işaret ederek bazı İsrâilî rivayetlerin Yahudilik, Hıristiyanlık, Fars, Rum ve Yunan gibi farklı din ve kültürlerden İslam kaynaklarına sızan efsanevî, mitolojik ve hurafe türü anlatılar olduğunu ifade etmektedir.[623] Kısacası müellif, İsrâiliyatın kapsamını dönemin Müslüman müelliflerinin yaptığı gibi geniş kapsamlı tutmuş, katılmadığı rivayet malzemesini bu çerçevede değerlendirmiştir. Bu durumda onun tefsirinde ağırlıklı olarak İsrâilî rivayet malzemesi yerine Kitab-ı Mukaddes nakillerini tercih etmesi anlaşılır bir durumdur.

1.2.3. Tâhir b. Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes Algısı

Kitab-ı Mukaddes, Yahudi kutsal kitaplar koleksiyonu olan Ahd-i Atîk/Kadîm'le[624] (Eski Ahid/Old Testament) Hıristiyan kutsal kitaplar koleksiyonu olan Ahd-i Cedîd'i (Yeni Ahid/New Testament) kapsayan iki bölümlü kitaba verilen isimdir. Yahudiler, Ahd-i Atîk/Kadîm isimlendirilmesine karşı çıkmakta, kendi kutsal metinlerini "Tanah"[625]diye isimlendirmekte ve Ahd-i Cedîd'in kutsallığını kabul

---

[622] Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, 139-140; Büyük, "İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddialar", 772. Norman Calder'in tespitiyle, İsrâiliyat kavramı çağdaş araştırmalarda ilgili malzemenin kaynağına dair bir anlam taşımaz, aksine bu kavram ilgili malzemenin teolojik bir muhalefet taşıdığını ifade eden bir simge olarak özensizce ve yergi amaçlı kullanılmıştır. Tottoli, "İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 201-202.

[623] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/432-433, 1/399, 1/642, 9/330, 15/364, 16/18. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 195.

[624] Hıristiyanlar tarafından Yahudi kutsal kitaplar koleksiyonunun Ahd-i Atîk ve Ahd-i Kadîm diye iki şekilde de isimlendirildiği görülmektedir. Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr el-Muâsira, 1418), 6/129. Klasik tefsirlerde bu isimlendirmelere pek rastlanılmamaktadır. Çağdaş tefsirlerde ise iki ifade şekline rastlansa da Ahd-i Kadîm ifadesi daha fazla tercih edilmiştir. Örneğin Reşîd Rızâ, iki ifadeyi de kullanırken Merâğî, Saîd Havvâ, İzzet Derveze, Şa'râvî, Tantâvî sadece Ahd-i Kadîm ifadesini kullanmaktadır. bk. Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/32, 254; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/485; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424), 2/1255; Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsiru'ş-Şa'râvî* (Kahire: Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997), 5/2830; Muhammed Seyyid Tantâvî, *Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru Nehdetu Mısır, 1998), 4/92. Tâhir b. Âşûr tefsirinde çağdaş tefsirlerin genelinde olduğu gibi Ahd-i Kadîm ifadesini kullanmayı tercih etmiş, Ahd-i Atîk ifadesine hiç yer vermemiştir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/246, 15/138, 364, 25/51. Bu nedenle çalışmamızda İbn Âşûr'un bu tercihine uygun olarak Ahd-i Kadîm ifadesi kullanılacaktır.

[625] Tanah, Yahudilerin kutsal metinlerine verdikleri isimdir. Bu isimlendirme Ahd-i Kadîm'i oluşturan üç ana kısımdan her birine verilen isimlerin ilk harflerinin bileştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu üç ana bölüm Torah, Neviîm ve Ketuvîm'den oluşmaktadır. Hikmet Tanyu, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmî İnceleme ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1966), 97; Ömer Faruk Harman, "Ahd-i Atîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/494-501.

etmemektedirler.[626] Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes isimlendirmesinin Hristiyanlara ait olduğu belirtilmelidir.[627] Kitab-ı Mukaddes, Batı dillerinde "Bible" kelimesiyle ifade edilmektedir.[628]

Tâhir b. Âşûr, "Kitab-ı Mukaddes" ifadesini tefsirinde üç defa kullanmıştır. Bunların birinde "*Dâvûd'a da Zebûr'u verdik*"[629] ifadesini yorumlarken Zebûr hakkında birtakım açıklamalarda bulunmakta ve en sonunda Zebûr'un Yahudiler nezdinde Kitab-ı Mukaddes'in bir bölümü olduğunu ifade etmektedir.[630] Onun Kitab-ı Mukaddes ifadesini Yahudilere nispet etmesi dikkat çekicidir. Yukarıda ifade edildiği üzere Kitab-ı Mukaddes isimlendirmesinin Hıristiyanlara ait olduğu ve Zebûr'un Ahd-i Kadîm'in bir bölümü olduğu göz önünde bulundurulduğunda müellifin burada Kitab-ı Mukaddes ifadesiyle Ahd-i Kadîm'i kastettiği söylenebilir.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes ifadesini Zülkifl[631] hakkında bilgi verirken de kullanmaktadır. O, İsrâiloğulları peygamberlerinden Elyesa'nın yaşlanıp kendine bir halife seçmek için bazı şartlar ileri sürdüğünü, bu şartları sadece "Ovadya" isminde bir gencin yerine getirdiğini, bunun üzerine Elyesa'nın ona "vaat ettiğini yerine getiren" anlamında Zülkifl lakabını verdiğini anlatmaktadır. O, aktardığı bu bilgilerin kaynağı için şu ifadeyi kullanmaktadır: "Kitab-ı Mukaddes'in I. Krallar Kitabı'nın 18. bölümüne ve Ovadya Kitabı s. 891'e bakınız."[632] Onun atıfta bulunduğu I. Krallar ve

---

[626] Tanyu, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları", 96.

[627] Abdurrahman Küçük, "Ahid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1988b), 1/533; Şaban Kuzgun, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2008), 18; Mahmut Aydın-Asim Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar Kur'an'ın Geliş Ortamında Hırisityanların İnançları, İbadetleri ve Kutsal Metinleri,* Ömer Faruk Harman (ed.) (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019), 159. Cemil Meriç, "Kitab-ı Mukaddes" isimlendirmesiyle tabedilen kitaplara karşı çıkmakta, isim ve içerik uyumsuzluğuna dikkat çekmekte, mukaddes nitelemesinin kime göre olduğunu sorgulamakta ve içindeki birçok kitabın sadece tarihî birer vesika halini almış risaleler mecmuası olduğunu belirtmektedir. Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 117.

[628] Bible kelimesi, terim anlamıyla ilk defa Hıristiyanlarca kullanıldığı için niteleme sıfatı olmaksızın ifade edildiğinde Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'i kapsayan ve Hıristiyanlarca kutsal kabul edilen Kitab-ı Mukaddes'i ifade etmektedir. Ömer Faruk Harman, "Kitâb-ı Mukaddes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 75. Bu nedenle Kaya, Bible kelimesinin Türkçeye İncil şeklinde çevrilmesinin doğru olmadığını, bu durumun ciddi bir kafa karışıklığına neden olduğunu, zira Türkçede İncil kelimesinin sadece Hz. İsa'ya indirilen kitaplar için kullanıldığını ifade etmektedir. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 17.

[629] En-Nisâ 4/163.

[630] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/34-35.

[631] el-Enbiyâ 21/85.

[632] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/129-130. Müellifin naklettiği bu bilgilerin eldeki mevcut Kitab-ı Mukaddes nüshalarında yer almadığı ifade edilmelidir.

Ovadya kitapları Ahd-i Kadîm'in bölümleri olduğu, dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes ifadesiyle Ahd-i Kadîm'i kastettiği ortadadır.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes ifadesini es-Saf 61/6 ayeti bağlamında beşâirü'n-nübüvve konusu üzerinde dururken şöyle kullanmaktadır: "Faraklit kelimesi, İncil tercümelerinde özellikle de William Watts'ın hazırladığı 1848 Londra baskısı olan Kitab-ı Mukaddes'te geçmektedir."[633] Onun atıfta bulunduğu eser, Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'i kapsayan Arapça Kitab-ı Mukaddes tercümesidir.[634] Başka bir ifadeyle müellif, burada Kitab-ı Mukaddes ifadesini günümüzde kastedildiği şekliyle kullanmıştır. Nitekim İbn Âşûr, Tevrat ve İncil'i kastederek iki ahit (Ahdeyn) ifadesini kullanmaktadır.[635] Bu bilgilerden İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes ifadesini hem Yahudilere ait Ahd-i Kadîm külliyatını hem de Hıristiyanlara ait Ahd-i Cedîd külliyatını kapsayacak şekilde kullandığı anlaşılmaktadır.

İbn Âşûr, tefsirinde hem Ahd-i Kadîm/Tanah'a hem de Ahd-i Cedîd'e müracaat etmektedir. Onun bu isimlendirme ve kullanımına uygun olarak çalışmamızda "Kitab-ı Mukaddes" ifadesiyle Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'de yer alan kitaplar koleksiyonu kastedilecektir. Kitab-ı Mukaddes kavramı çerçevesinde öncelikle müellifin Ahd-i Kadîm'e olan yaklaşımına genel çerçevede değinilecektir. Bu genel çerçeve içerisinde Tevrat/el-Esfârü'l-hamse, Ahdi Kadîm'in esas kısmını teşkil etmesi nedeniyle; Zebûr ise Kur'an'da açık atıflar alması hasebiyle müstakil olarak ele alınacaktır. Daha sonra İbn Âşûr'un Ahd-i Cedîd'e olan genel yaklaşımı ele alınacak, bu bölümün temel metni olması nedeniyle İncil müstakil bir başlık altında incelenecektir.

1.2.3.1. Ahd-i Kadîm

Ahd-i Kadîm, Kitab-ı Mukaddes'in Yahudilere ait kutsal kitaplar külliyatını barındıran birinci bölümüne Hıristiyanlarca verilen isimdir. Bu ifade ilk defa Pavlus'un Korintliler'e 2. Mektubunda geçmiştir.[636] Hıristiyanlara göre Allah'ın İsrâiloğulları'yla yaptığı antlaşmaya Ahd-i Kadîm (Eski Ahid), Hz. İsa vasıtasıyla tüm insanlıkla yaptığı antlaşmaya ise Ahd-i Cedîd (Yeni Ahid) denilmektedir. İbrânîce yazılan Ahd-i Kadîm,

[633] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 28/186.
[634] İbn Âşûr'un işaret ettiği Kitab-ı Mukaddes nüshası için bk. *Kitab-ı Mukaddes*. çev. Watts, William. Londra: 1848.
[635] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/139.
[636] bk. II. Korintliler, 3/14.

Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından kabul edilen otuz dokuz kitaptan oluşmaktadır. Yahudi literatüründe bu koleksiyona *Tanah* denilmektedir.[637] Kanonizasyonu (resmen onaylanma) MS 90-100 yıllarına rastlamaktadır ki bu oldukça geç bir dönem sayılmaktadır. Ahd-i Kadîm Tevrat, Neviîm ve Ketuvîm şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.[638] Tâhir b. Âşûr da Ahd-i Kadîm ifadesini bu üç bölümü kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Söz gelimi o, II. Samuel ve Mezmurlar Kitabı'nın ve Tevrat'ın Ahd-i Kadîm'den olduğunu belirtmektedir.[639]

Ahd-i Kadîm'in ilk ve en önemli bölümünü *Tevrat* oluşturmaktadır. Beş bölümden meydana gelen bu kısım Yahudiler tarafından "*Torah*" diye isimlendirilmektedir. İbn Âşûr, Tevrat/Torah'a genel atıflar yapacağı zaman "*el-Esfârü'l-hamse*" ifadesini kullanmakta, en fazla nakli bu bölümden yapmaktadır. Hem Kur'an'da on altı ayette on sekiz defa geçmesi[640] hem Ahd-i Kadîm'in en önemli bölümünü teşkil etmesi hem de İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'te en fazla müracaat ettiği kısım olması hasebiyle Tevrat'ın müstakil bir başlıkta ele alınması daha uygun olacaktır.

Ahd-i Kadîm'in ikinci kısmını *Neviîm* (Peygamberler) oluşturmaktadır. Onlar da ilk peygamberler ve son peygamberler şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.[641] İbn Âşûr, Ahd-i Kadîm'in bu kısmına "kutubu'l-enbiyâ" ifadesiyle işaret etmekte ve el-Esfârü'l-hamse den sonra en fazla buraya müracaat etmektedir. O, peygamber kitaplarının Ahd-i Kadîm'in bünyesinde Tevrat'ı tamamlayan ve ona tabi olan kitaplar olduğunu, Tevrat'a göre ikinci derecede olduklarını, onlara da tağlib yollu Tevrat denilebileceğini ifade etmektedir.[642] Bu ifadelerinden onun peygamber kitaplarını el-Esfârü'l-hamse derecesinde görmese de onların tamamlayıcısı olarak ikinci derecede muteber kitaplar olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Müellif, çoğu zaman kitap ismini zikretmekle yetinse de bazen atıfta bulunduğu kitabın Ahd-i Kadîm'in kapsamında olan bir peygamber

---

[637] bk. Harman, "Ahd-i Atîk", 1/494.
[638] Tanyu, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları", 100-102; Harman, "Ahd-i Atîk", 1/494-501; Küçük, "Ahid", 1/533; Mehmet Paçacı, "Hz. İsa ve Mesajı", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998b), 228; Jefferey Burton Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 201-202; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 2002), 223-226; Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), 8-9.
[639] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/246, 15/138, 364.
[640] bk. Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 394-395.
[641] Harman, "Ahd-i Atîk", 1/496-498; Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 397.
[642] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*.

kitabı olduğunu ifade etmektedir.[643] Müellifin bazen peygamber kitapları hakkında bilgiler verdiği görülmektedir. Söz gelimi Yeşû Kitabı'nın Hz. Musa'nın vefatından sonraki ilk peygamber kitabı olduğunu, Ovadya Kitabı'nın 12 küçük peygamber kitabından dördüncüsü olduğunu ifade etmektedir.[644]

Ahd-i Kadîm'in üçüncü kısmı *Ketuvîm* (Kitaplar/Kutsal Yazılar) şeklinde isimlendirilir. Bu kısım Ahd-i Atîk'te Tevrat ve Peygamberler'den (Neviîm) sonra bir üçüncü koleksiyonu oluşturan kitaplardır.[645] İbn Âşûr, Ketuvîm kısmında yer alan kitaplara "Kutubu'l-Yehud/Kutubu'l-İsrâiliyyîn/Kutubu Benî İsrâil" şeklinde ifadelerle işaret etmektedir.[646] Onun bu ifadelerle Talmud gibi Yahudi sözlü geleneğe atıf yapıyor olma ihtimali akla gelse de söz konusu edilen bilgilerin Ahd-i Kadîm kitaplarında geçtiği görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla müellif, bu ifadeleri birbirinin yerine kullanmakta yoksa her ifadeyle özellikle belli kitaplar grubunu kastetmemektedir. Zira aynı kitap için farklı yerlerde farklı ifadeler kullanabilmektedir. Müellifin istisnaları olmakla beraber genellikle Neviîm kısmında yer alan bölümler için "kitap" ifadesini,[647] Ketuvîm kısmında yer alan bölümler için "sifr" ifadesini kullandığı söylenebilir.[648] Bununla birlikte İbn Âşûr'un günümüzde Ahd-i Kadîm'in bölümlerine dair yapılan tasniflere birebir riayet ettiği söylenemez. Zira bazen peygamber kitapları için de "Kutubu'l-Yehud/Kutubu'l-İsrâiliyyîn" gibi nitelemeler kullandığı görülebilmektedir.[649] O, Ketuvîm kısmında yer alan kitapları özellikle tarihî veriler elde etme amacıyla sıkça kullanmıştır.

Ahd-i Kadîm'in Ketuvîm bölümü içerisinde değerlendirilen Mezmurlar Kitabı, âlimlere göre Kur'an-ı Kerim'de üç ayette[650] Hz. Davud'a verildiği söylenen Zebûr'dur.[651] Buna bağlı olarak Zebûr dört büyük kitap arasında sayılmıştır. Tefsirlerde

---

[643] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/360, 17/129.
[644] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/360, 17/129. On iki küçük peygamber şöyle sayılmıştır: Amos, Hoşea, Yoel, Ovadya, Nahum, Mika, Habakuk, Yûnus, Haggay, Tsefanya, Zekarya, Malaki. bk. Tanyu, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları", 99.
[645] Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 28.
[646] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/541, 2/495, 498, 7/310, 17/131, 20/99, 21/12, 23/237, 238, 261, 26/20.
[647] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/241, 2/479, 3/37, 15/28, 29, 32, 23/169, 173, 230, 24/314.
[648] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/497, 17/120, 121, 19/244, 253.
[649] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/339, 23/173, 179, 271.
[650] en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55; el-Enbiyâ 21/105.
[651] Ahmed Subhi Furat, "Zebûr", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 13/481; Salime Leyla Gürkan, "Zebûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/172.

ve haliyle *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de Zebûr üzerinde detaylıca durulmuştur. Bu nedenle İbn Âşûr'un Zebûr'a dair görüşleri ayrı bir başlık altında incelenecektir.

İbn Âşûr'un Yahudilerin yazılı kutsal kitaplar koleksiyonu olan Ahd-i Kadîme olan yaklaşımını ele alacağımız bu bölümde ayrıca onun Yahudi sözlü geleneği olan Talmud'a[652] dair tutumuna da kısaca değinmek faydalı olacaktır. Araştırmalarımız esnasında görebildiğimiz kadarıyla Tâhir b. Âşûr *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de açık bir kaynak zikrederek Yahudi sözlü geleneğine müracaat etmemektedir. O, özellikle Yahudilerin yazılı kutsal kitaplar külliyatını kullanmaya özen göstermektedir. Esasında Talmud, her ne kadar Ahd-i Kadîm'den sonra en kutsal Yahudi metni kabul edilmiş olsa da Filistin ve Bâbil Talmud'u şeklinde ikiye ayrılıp aralarında ciddi çelişkilerin olduğu, vahiy kaynaklı olmayıp tarihî süreçte birçok redaksiyonlardan geçtiği, derleyenlerinin bilinmediği ve Yahudiler içerisinde dahi bu sözlü geleneği inkâr edenlerin var olduğu ve hatta tarihî süreç içerisinde bazı Yahudi cemaatler tarafından yasaklanıp yakılması gibi hususların varlığı bilinmektedir.[653] Talmud'a dair bu iddia ve ihtilafların mevcudiyeti İbn Âşûr'un ona karşı olan mesafesine kısmen ışık tutmaktadır.[654] Buna ilaveten -ileride detaylıca irdeleneceği üzere- İbn Âşûr'un tahrifin lafızdan çok manada vuku bulduğu görüşünde olması, onun bu şifahî yorum geleneğine mesafe koymasını anlamlı kılmaktadır. Benzer bir şekilde İbn Âşûr'un İsrâilî rivayetlere mesafeli duruşunun bir nedeninin de onların güçlü bir şekilde şifahî kültürle sarmalanması olduğu hatırlatılırsa, onun Yahudi sözlü geleneği olan Talmud'u bir kaynak olarak kullanmamasının haddi zatında tutarlı bir tutum olduğu ifade edilebilir.[655]

1.2.3.1.1. Tevrat/Torah

Üç kısımdan oluşan Ahd-i Kadîm'in ilk ve en önemli bölümü Arapçada *Tevrat*, İbrânîcede *Tora* şeklinde isimlendirilir. Bu bölüm Yaratılış, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye ismindeki beş kitaptan oluşmaktadır. Bu beş kitap İbrânîcede "humaş" Arapça

---

[652] Toprak, *Talmud ve Hadis*, 397.
[653] bk. Salime Leyla Gürkan, "Talmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/550-552.
[654] Ayrıca Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanan çağdaş müfessirlerin genelinin Talmud'u kullanmayı fazla tercih etmedikleri belirtilmelidir. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, 86.
[655] Talmud'un Fransızca tam tercümeleri 1871-1889 yıllarında mevcuttu. bk. Gürkan, "Talmud", 39/551. Dolayısıyla İbn Âşûr için Talmud'a ulaşamama gibi bir durumdan bahsetmek isabetli olmayacaktır.

da "el-Esfârü'l-hamse" Yunancada "Pentateukhos" ve Batı dillerinde ise "Pentatök" şeklinde ifade edilmektedir.[656]

Tevrat kelimesinin kökenine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Âşûr'a göre "Tevrat" kelimesi İbrânîcedir,[657] kökü doğru yolu gösteren anlamına gelen "Tora"dan türemiştir. Bu köke dayanarak "Tevrat" kelime olarak "kılavuz, kanun, hüküm, şeriat, rehber" gibi anlamlara gelmektedir.[658] İbn Âşûr, "Tora" kelimesi İbrânîceden Arapçaya geçince başına lâm-ı tarifin eklendiğini kaydetmekte, bazı dilci ve müfessirlerin kelimeye Arapça bir kök bulma çabasına girdiklerini ve neden böyle bir kanaate kapıldıklarını detaylarıyla anlatarak onlara cevaplar vermektedir.[659]

Kur'an-ı Kerim'de İncil'in Hz. İsa'ya, Zebûr'un Hz. Dâvûd'a verildiği açıkça ifade edildiği halde on sekiz defa kullanılan Tevrat'ın hangi peygambere verildiği belirtilmemiştir. Tevrat'ın İsrâiloğulları'na indirilen bir kitap olduğu anlaşılırken, bu kitabın hangi peygambere verildiği ve Hz. Musa'ya verilen kitabın mı yoksa Ahd-i Kadîm'in tamamının mı kastedildiği açık değildir.[660] Bazı araştırmacılar Kur'an'da kullanılan Tevrat ifadesiyle İsrâiloğullarına verilen tüm vahiylerin,[661] bazıları ise sadece el-Esfârü'l-hamse'nin kastedildiğini iddia etmiştir.[662] Medine Yahudilerinin Tevrat'ı Ahd-i Kadîm'in tümünü kapsayacak şekilde kullandıkları, İslam geleneğinde onların bu kullanıma paralel bir kullanımın var olduğu ifade edilmiştir.[663] Örneğin

---

[656] Tanyu, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları", 98; Harman, "Ahd-i Atîk", 1/496; Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 35; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 221.

[657] Benzer görüşler için bk. Nasıruddin Ebu Said Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. M. Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâr'u ihyâü't-türâsi'l-Arabî, 1418), 2/5; Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/4; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Cemâtu'l-Muderrisîn, ts.), 3/9.

[658] Krş. Baki Adam, "Tevrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2012b), 41/41.

[659] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/148. Zemahşerî de benzer şekilde kelimeye Arapça bir kök bulmanın yersiz olduğu üzerinde durmaktadır. Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâıkı ğavâmıdı't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/335.

[660] Hz. Peygamber'in hadislerinde kullanılan Tevrat ifadesiyle bazen el-Esfârü'l-hamse bazen de Ahd-i Kadîm'in tamamı kastedilmektedir. Örneğin recm konusuyla ilgili hadiste kullanılan Tevrat ifadesiyle el-Esfârü'l-hamseye işaret edildiği açıktır. bk. Buhârî, *Câmiu's-sahih*, "Tefsir" 6, "Tevhid" 51; Müslim, *Câmiu's-Sahîh*, "Hudud" 28. Nesâî'de geçen bir hadiste ise Ahd-i Kadîm'in tamamı kastedilmiştir. bk. Ebû Abdirrahmân Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ,* Şuayb el-Arnaût (ed.), thk. Hasan Abdulmunim (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Sehiv" 89.

[661] Josef Horovitz, "Tevrat", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitimbasımevi, 1979), 21-1/219; Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 55; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 222; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 168, 243; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 77-78.

[662] Recep Orhan Özel, "Kur'an "Tevrat"la Neyi Kastediyor?", *Usûl İslam Araştırmaları* 14 (2010), 25-50.

[663] Adam, "Tevrat", 41/44; Gürkan, "Talmud", 39/550.

Cahîz (öl. 255/869) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373), selef âlimlerinin Tevrat kelimesini Ehl-i kitap'ın kutsal metinlerinin tümünü kapsayacak şekilde kullandıklarını ifade etmişlerdir.[664] Benzer şekilde Ahmed Emîn de (öl. 1954) Müslümanların genellikle Tevrat kelimesini Yahudilerce kutsal kabul edilen bütün kitapları kastetmek için kullandıklarını vurgulamıştır.[665]

İbn Âşûr'a göre Kur'an'da Tevrat'la kastedilen Hz. Musa'ya indirilen kitaplardır. O, Tevrat kelimesinin Hz. Musa'nın kitaplarında bildirilen şeriatın özünü oluşturan ve Tûr Dağı'nda kendisine verilen on emirin yazılı olduğu levhaların ismi olduğu kanaatindedir. Müellif, Tevrat isminin Hz. Musa'nın bütün kitapları için kullanıldığını, Yahudilerin bu kitapları "Tora" ifadesiyle karşıladıklarını belirtmektedir.[666] Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'ya Kitap, Suhuf ve Furkân'ın verildiğinden bahsedilmektedir.[667] Ona göre Kur'an Hz. Muhammed'e indirildiği gibi Tevrat da Hz. Musa'ya indirilmiştir. Tevrat'ın Hz. Musa'ya indirilen kitabın ismi olduğunu aynı şekilde Hz. Musa'ya verilen Suhuf'un da Tevrat olduğunu ifade etmektedir.[668] Örneğin Tesniye için "Hz. Musa'ya verilen kitaplardan biridir" açıklamasında bulunmaktadır.[669] İbn Âşûr benzer şekilde, "*Elinizdekini tasdik edici olarak indirdiğime (Kur'an'a) iman edin.*"[670] ayetinde geçen elinizdekini (limâ meʿakum) ifadesiyle kastedilenin Tevrat'ın dört kitabı[671] olduğunu ve ona tabi olarak İsrâiloğulları peygamberlerinin kitaplarının kastedildiğini düşünmektedir.[672] Bununla

---

[664] Ebu Osman Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 4/358; Ebü'l-Fida İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî Dâru İhyâü't-Türâs, 1408/1988), 6/69.

[665] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2012), 299. Bu görüşlerin aksine Adam, Müslüman bilginlerin Tevrat'la Ahd-i Kadîm'in ilk beş kitabını kastettiklerini ifade etmiştir. Baki Adam, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/36 (1997), 366.

[666] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/148, 20/139, 27/37. İbn Âşûr, "*Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimeti hatırlayın ve ahdimi yerine getirin ki ben de yerine getireyim; yoksa benden korkun*" (el-Bakara 2/40) ayetini yorumlarken ayette ahid kelimesinin kullanılmasının Kur'an'ın inceliklerinden olduğunu belirmektedir. O, Yahudilerce bilinen Ahid kelimenin Hz. Musa'ya indirilen Tevrat için kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre Tevrat için Ahid ifadesinin kullanılması, onda yer alan tavsiyeler nedeniyledir ve sadece Yahudî din âlimlerince bilinen bu kelimenin Ümmî bir Peygamber tarafından dile getirilmesi Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu ispatlamaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/453. Dikkat edilirse İbn Âşûr, Tevrat için "Hz. Musa'ya indirilen kitap" ifadesini kullanmıştır.

[667] el-Bakara 2/53; el- Enʿâm 6/91; el-Hûd 11/17; el-Enbiyâ 21/48; en-Necm 53/36; el-Aʿlâ 87/19.

[668] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/148, 26/24, 27/129, 30/291.

[669] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/191. Bu görüşün eleştirisi için bk. Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 55; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 107.

[670] el-Bakara 2/41.

[671] İbn Âşûr bu ifadeyle el-Esfârü'l-hamse'den Levililer'i hariç tutarak Tekvin, Çıkış, Sayılar ve Tesniye Kitapları'nı kastetmektedir. Dikkat edilirse müellif, burada da Tevrat ifadesini Ahd-i Kadîm'in ilk bölümü için kullanmıştır.

[672] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/458-459.

birlikte İbn Âşûr'a göre Tevrat yani Ahd-i Kadîm'in ilk beş kitabı, külliyattaki diğer kitapların özünü oluşturmaktadır. Bu nedenle onlara da tağlib yoluyla Tevrat denilebilir.[673] Başka ifadeyle, Tevrat'la kastedilen her ne kadar ilk beş kitap olsa da Ahd-i Kadîm'in geri kalan kısımlarının -ki İbn Âşûr bu kitaplar için "Kutubu'l-Yehud/Kutubu'l-İsrâiliyyîn" gibi ifadeler kullanmaktadır- bu beş kitabın tamamlayıcısı ve tabisi olması hasebiyle onlara da ifadenin geniş anlamıyla Tevrat denilebileceği kanaatindedir.[674] Özetle ifade edecek olursak İbn Âşûr, Tevrat ifadesinin dar anlamıyla el-Esfârü'l-hamse'nin kastedildiğini buna mukabil Ahd-i Kadîm'in geri kalan kitaplarına da tağlib tarikiyle geniş manada Tevrat denilmesinin uygun olduğu kanaatindedir. Bu çalışmada onun yaklaşımına uygun olarak herhangi bir kayıt konulmadıkça Tevrat ifadesiyle Ahd-i Kadîm'in ilk beş kitabı kastedilecektir.

Bu noktada İbn Âşûr'a has detay bir durumdan bahsedilebilir. O, Tevrat'ın beş kitabı için "el-Esfârü'l-hamse" ifadesini kullandığı gibi[675] iki yerde de alışılmışın dışında "el-Esfârü'l-erbaa" diyerek bununla Yahudilerce bilinen Tekvin, Çıkış, Sayılar ve Tesniye kitaplarını kastettiğini ifade etmekte, bunlar arasında Levililer kitabını saymamaktadır. Onun beşinci kitap olarak bilinen Tesniye Kitabı'nı Tevrat'ın dördüncü kitabı olarak zikretmesi, Levilileri saymadığının başka bir göstergesidir.[676] Ona göre Hz. Musa, kendisine Tûr Dağı'nda verilen levhalar üzerine yazılanların içeriğini ve sonrasında tebliğ etmekle yükümlü olduğu bütün emir ve yasakları ömrünün son anına kadar yazmıştır. Müellif, bu yazılanların Levililer dışında kalan dört kitap olduğunu belirtmektedir.[677] O, başka bir cümlesinde yukarıda sayılan kitapları kastederek: "Hz. Musa'ya nispet edilen dört kitap" ifadesini kullanmaktadır.[678] Bazı eserlerde dört İncil için "el-Esfârü'l-erbaa" ifadesi kullanılmış olsa da[679] görebildiğimiz kadarıyla bu ifadeyi Ahd-i Kadîm özelinde İbn Âşûr dışında sadece İzzet Derveze (öl. 1984) toplamda iki defa kullanmıştır. Derveze, Çıkış Kitabı'nın Hz. Musa'nın hayatını kapsayan ve onun peygamberliğine dair haberleri anlatan dört kitabın (el-Esfârü'l-

673 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/72, 22/55.
674 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 9/206, 15/364.
675 bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/578, 2/9, 22/55.
676 bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/546.
677 bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 20/139, 27/37.
678 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/458, 20/139.
679 bk. Muhammed Rahmetullah, *Muhtasar izhâru'l-hak,* thk. Muhammed Ahmed Abdulkadir (Suudi Arabistan: Vizâratu'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1415), 1/12; Ahmed Muhammed Şakir, "İncil", *Mucez Dâiratu'l-Meârifi'l-İslâmî*, Merkezu'ş-Şârika, 1418/1998), 5/1288; Ahmed Muhammed Şakir, *Cemheratu makâlât* (Kahire: Mektebet'l-Hancî, 2003), 2/790.

erbaa) ilki olduğu,[680] başka bir yerde ise: "Ahd-i Kadîm'in ibadetlerde okunan çok sayıda metin, hüküm ve yasa barındıran dört kitabı (el-Esfârü'l-erbaa) …"[681] şeklinde bir cümle kullanmaktadır. Derveze'nin bu ifadeleri de göz önünde bulundurulduğunda İbn Âşûr'un Levililer'i dışarıda bırakarak geri kalan dört kitaba işaretle "el-Esfârü'l-erbaa" demesi bu dört kitabın doğrudan Hz. Musa'nın peygamberliğiyle ilgili olmaları, ona nispet edilmeleri ve yasa taraflarının daha belirgin olmasıyla alakalı olduğu söylenebilir. Levililer Kitabı'nın tapınma düzenini yöneten kâhinlerin ve Hz. Harun'un görevlerine tahsis edilmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda[682] İbn Âşûr'un böyle bir tasarrufta bulunması buna bağlanabilir. Ne var ki onun bu tutumu, Levililer Kitabı'na hiç atıf yapmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır.[683] Bununla birlikte el-Esfârü'l-hamse arasında en az Levililer Kitabı'na göndermede bulunduğu da ifade edilmelidir.

İbn Âşûr, Tevrat'ın da İsrâiloğulları içinde Hz. İbrahim, İshak, Yakub gibi önceki peygamberlerden miras kalan emir ve yasakların tamamlayıcısı olduğunu belirtmektedir.[684] Buna ilaveten, Kur'an'dan önce indirilen en son yasa/şeriat kitabının Tevrat olduğunu, zira Zebûr ve İncil gibi sonradan indirilen kitapların Tevrat'ı tamamlayan ve açıklayan kitaplar olduğunu ifade etmektedir.[685] Ona göre Ahd-i Kadîm'in esasını Tevrat, -yani Ahd-i Kadîm'in ilk beş kitabı- oluşturmakta, geri kalan kitaplar ise ikinci derecede gelmektedir. Onun bu ifadeleri Ahd-i Kadîm'e yaptığı atıflarda da görülmektedir. İbn Âşûr, Ahd-i Kadîm içinde en fazla atfı ilk beş kitaba yapmaktadır. Bu noktada onun Tevrat'ın beş kitabına yaptığı atıfları sayı olarak çoktan aza göre Tekvin, Çıkış, Tesniye, Sayılar ve Levililer şeklinde sıralamak mümkündür. Müellif, Tûr Dağı'nda verildiğini ve Leyl Sûresi'nin uzunluğunda olduğunu belirttiği

[680] Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/483.
[681] Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 9/136.
[682] bk. *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil),* 102*;* Kürşat Demirci, "Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (2017), 33.
[683] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/632, 636, 2/339, 364, 3/251, 4/185, 5/62, 6/61, 7/103, vd.
[684] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8-A/176-177.
[685] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/60.

On Emir'in (el-Kelimâtu'l-Aşr/el-Vesâyâ'l-Aşr)[686] Hz. Musa'ya verilen bu kitapların esası olduğunu belirtmektedir.[687]

Kur'an dışındaki Semavî kitapların toplu bir şekilde indirildiği görüşü âlimler arasında genelin kanaatidir. Âlûsî (öl. 1270/1854), bu konuda neredeyse âlimler arasında icmâ olduğunu ifade etmektedir.[688] İbn Âşûr bu görüşe katılmamakta, bu fikirde olanları eleştirmektedir. O, "*İnkâr edenler: Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler.*"[689] ayeti bağlamında Müşriklerin tek seferde inmedi diye Kur'an'ı yerdiklerini, bu düşüncenin onların cehaletini ortaya koyduğunu, zira hiçbir ilâhî kitabın tek seferde indirilmeyerek farklı zamanlarda bölüm bölüm vahyedildiklerini ifade etmiştir. Müellif, daha sonra Tevrat, İncil ve Zebûr'un peyder pey indirildiğini ayrı ayrı zikretmiştir. O, bu sözün müşriklere değil de Yahudi ve Hıristiyanlara ait olduğunun söylendiğini, bu bilginin doğru olması halinde bu sözün onlar tarafından atılan bir iftira olduğunu, çünkü Ehl-i kitap'ın kendi kitaplarının tek seferde indirilmediğini bildiklerini söylemiştir.[690] Ona göre Tevrat, İncil ve bütün ilâhî kitaplar peygamberlere risaletleri boyunca bölüm bölüm indirilmiştir.[691] İbn Âşûr benzer şekilde "*Kitap ehli, senin kendilerine gökten bir kitap indirmeni isterler. Musa'dan bundan daha büyüğünü istemişlerdi ve "Bize Allah'ı apaçık göster" demişlerdi…*"[692] ayetinin yorumunda bu istekte bulunanların özellikle Yahudiler olduklarını ve Hz. Peygamber'den Hz. Musa'ya üzerinde on emirin yazılı olduğu taş levhalar getirmesi gibi bir mucize talebinde bulunduklarını belirtmektedir. Müellif, bazı müfessirlerin zannettiği gibi[693] Yahudilerin Hz. Peygamber'den eldeki mevcut Tevrat gibi bütün bir kitap indirmesi talebinde bulunmadıklarını zira Tevrat'ın tek seferde

---

[686] İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından yedi hafta sonra Sînâ Dağı'nda doğrudan Allah tarafından Hz. Musa'ya önce sözlü olarak bildirilen, sonradan iki taş levha üzerine yazılıp verilen emirlerdir. Ömer Faruk Harman, "On Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2007b), 33/348. On Emir için bk. Çıkış, 20/2-17; Tesniye, 5/6-21.

[687] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/542, 3/148, 8/281, 19/18. İbn Âşûr'a göre Tûr Dağı'nda Hz. Musa'ya verilen levhalarda sadece on emir yazılmıştır.

[688] Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 10/15; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Matbaatu İsâ, 1420-1999), 1/52-53.

[689] el-Furkân 25/32.

[690] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/18.

[691] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/148. Şevkânî de ilâhî kitapların tek seferde indirildikleri görüşünü sert bir şekilde eleştirmektedir. bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/85.

[692] En-Nisâ 4/153

[693] bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/161; Ebü'l-Berekât Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Budeyvî (Beyrut: Dâru't-Tîybi, 1419/1998), 1/411; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/446.

indirilmediğini aktarmaktadır.[694] İbn Âşûr'un bu tespitlerinden onun Tevrat'ı uzun bir sürede, belli olaylar neticesinde ve hareketli tarihî süreç içinde indirildiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu kanaat onun Tevrat'ı önemli bir tarih kaynağı olarak görmesini beslemiş olmalıdır.

İbn Âşûr, Kur'an'ın kitap olma vasfından bahsederken onun kendisine gönderilen peygamber döneminde yazıya geçirilmesi yönüyle Tevrat'a benzediğini ifade etmektedir.[695] Bu ifadeler onun Tevrat'ın indiği dönemde yani Hz. Musa zamanında yazıya geçirildiği kanaatine sahip olduğunu göstermektedir. Ne var ki bu bilgi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.[696] O, Tevrat'ın Hz. Musa zamanında yazıldığı görüşünde olmakla birlikte, birçok badire neticesinde uzun süre kayıp kaldığını aktarmakta Tevrat tarihine dair detaylı bilgiler sunmaktadır. Müellif, Yahudilerin elleriyle kitap yazarak maddi çıkar uğruna yazdıklarını Allah'a isnat etmelerini anlatan ayeti[697] tefsir ederken Tevrat'ın tarihî süreçte geçirdiği olaylara değinmektedir. İbn Âşûr, Hz. Musa'nın yazdığı Tevrat'ı ahit sandığına koyduğunu ahit sandığının da Hz. Süleyman tarafından mabede yerleştirildiğini, Buhtunnasr'ın Yahudilere saldırısında Kudüs şehrini ve Beytü'l-Makdis'i yakıp yıktığını, bu olaylar sırasında Tevrat'ın defaatle kaybolduğunu, ortadan kaldırıldığını veya düşmanın eline geçtiğini anlatmaktadır. Müellif, bu olaylardan sonra Yahudilerin birçok defa politeizm ve paganizme meylettiklerini, tarihte çok sayıda yıkım ve sürgüne maruz kaldıklarını bu nedenle Tevrat'ın uzun süre ellerinde olmadığına dikkat çekmektedir. Müellif, Yahudilerin bu felaketlerin etkilerinden kurtulduktan sonra farklı yerlerde eksik, bölük pörçük olan Tevrat'ı bir araya getirmeye çalıştıklarını söyler. O, Fransız ilahiyatçı Lincerk'in Tesniye Kitabı'nın Mısır'da ikamet eden bir Yahudi tarafından yazılmıştır şeklindeki sözlerini aktarmaktadır. Aynı şekilde İbn Âşûr, âlimlerin Yahudiler: "Üzeyir Allah'ın oğludur" sözünü onun, Tevrat'ı kaybolduktan sonra tekrar bir araya getirmiş

---

[694] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/13-14. Bu konudaki tartışmalar için bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 80-84, 172.
[695] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/73.
[696] Söz gelimi Tesniye'de geçen Hz. Musa'nın sözlerini bir kitaba yazıp ahit sandığına koymasından (Tesniye, 31/9, 25-46) ve Hz. Musa'nın ölümünden bahsedilmesinden (Tesniye, 34/5-8) birbirine zıt iki görüş çıkmaktadır. Birçok düşünür ve araştırmacı Tevrat'ın Hz. Musa'dan asırlar sonra yazıldığı görüşündedir. Bunlardan Spinoza, Tevrat'ın tamamının Hz. Musa'nın yazmış olamayacağını ifade ederken K. H. Graf'ın tespitine göre Tesniye Hz. Musa'dan altı yüz yıl sonra yazılmıştır. bk. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal-Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 154-165; Kuzgun, *Dört İncil*, 73. Bucaille, günümüzde Tevrat'ın Hz. Musa tarafından yazıldığı iddiasından tamamen vazgeçildiğini belirtmektedir. Bucaille, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, 36.
[697] el-Bakara 2/79.

olması vesilesiyle söylemiş olduklarını hatırlatmaktadır. O, Yahudi ve Tevrat tarihine dair aktardığı detaylı bilgilerden sonra sözlerini şöyle bitirmektedir: "Tüm bunlar, Yahudilerin uzun bir müddet Tevrat'tan uzak kaldığını gösteren güçlü delillerdir."[698] Hem bu tespitlerden hem de *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in genelinde serpiştirilmiş bilgilerden onun Yahudi ve Tevrat tarihine hâkim biri olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla müellif, sıklıkla Tevrat'a atıflar yaparken nasıl bir serencama sahip bir metinle karşı karşıya olduğunun bilincindedir. Bu, onun yeri geldiğinde Tevrat'ı eleştirmelerinde bariz bir şekilde görülmektedir.

İbn Âşûr, yer yer Tevrat'ın içeriğine ve konu sıralamasına değinmektedir. Söz gelimi Tevrat kitaplarında konular arasında uyumlu geçişlerin olduğuna değinmektedir. Ona göre Firavun döneminde, ardından Hz. Musa'nın peygamberliği zamanında İsrâiloğulları'nın başından geçen olaylar Yaratılış ve ondan sonra gelen Çıkış Kitabı'nda uyumlu bir şekilde ele alınmıştır. Daha sonra müellif, Tekvin Kitabı'nın içeriğinin ibret ve dersler alınacak şekilde olduğuna değinmektedir.[699] Müellif, bazen de Tevrat kitapları hakkında parantez içi açıklamalarda bulunmaktadır. Mesela Tesniye'nin Hz. Musa'nın kitaplarından olduğunu belirtmesi ve yine Tesniye için "Yasa'nın Tekrarı/et-Teşrîu's-Sânî" ismini zikretmesi bunlara örnek gösterilebilir.[700] O, Tevrat'ın dil ve üslup özellikleri hakkında da bazı bilgiler sunarak okuyucuyu bilgilendirmektedir. Örneğin: "İsrâiloğulları'nın ilk kralı olan Tâlût'un (Saul) peygamber olmadığı halde nasıl olur da İsrâiloğulları'na Allah'ın kendilerini bir nehirle sınayacağını söylemiştir?"[701] şeklindeki mukadder bir soruyu cevaplarken Tevrat'ın ifadelerine dair bilgiler de vermektedir. Ona göre Tevrat'ta umuma hitap edilen yerlerde sözlerin Allah'a izafe edilerek onun emri gibi takdim edilmesi sözün ciddiye alınması için yapılabilmekte yani bu gibi durumlarda Allah merkezli bir dil dizgesi kullanılabilmektedir.[702]

İbn Âşûr, Tevrat bölümleri hakkında genel bilgiler verdiğinde yer yer onu Kur'an'ın bölümleriyle karşılaştırmaktadır. Söz gelimi o, sûre isimlendirmesinin

---

[698] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/577-578. Krş. Mehmet Paçacı, "Kur'an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine -Kitab-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar* 5/3 (1991), 180.
[699] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/449.
[700] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/546, 19/191.
[701] bk. el-Bakara 2/249. Tâlût için bk. Ali Osman Kurt, "Tâlût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/552-553.
[702] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/296.

Kur'an'a has olduğunu, Arapların ne cahiliye döneminde ne de İslam sonrasında Kur'an dışında kalan Tevrat, İncil ve Zebûr gibi kitapların bölümlerini, sûre diye isimlendirmediklerini belirtmektedir.[703] Tevrat'ın geneli için Sifr kelimesi kullanıldığı gibi[704] bölümlerini ifade etmek için de Sifr ifadesi kullanılmaktadır.[705] "Ortaya koymak, izhar etmek" manasındaki Süfûr kökünden türetilen sifr kelimesine "kitap, hakikatleri ortaya koyan büyük kitap ve Tevrat'ın bölümleri" gibi anlamlar verilmiştir.[706] İbn Âşûr, yaygın olan şekliyle Tevrat bölümlerini kastetmek için Sifr, bazen de Kitap ifadelerini kullanmıştır.[707]

İbn Âşûr, Kur'an dışındaki semavî kitapların bölümlerine "sûre" denilmediğini ifade ettiği gibi pasajlarına da "ayet" denilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre ayet kelimesi, ilgili metnin Allah tarafından vahyedilmiş olduğuna, beşer sözü barındırmadığına ve ilgili ifadenin nazım olarak belagatin zirvesinde olduğuna işaret etmektedir. Müellif, bu noktadan bakıldığında Tevrat ve İncil cümlelerinin ayet olarak isimlendirilmesinin doğru olmadığını çünkü yukarıda zikredilen hususiyetlerin hem diğer semavî kitaplarda hem de bu kitapların dilleri olan İbrânîce ve Ârâmîce'de bulunmadığını ifade etmektedir.[708] İbn Âşûr'un bu ifadeleri aynı zamanda içinde beşer sözü olması nedeniyle Tevrat ve İncil metnine karşı dikkatli olunması, bu kitaplardan istifade ederken bu durumun da göz önünde bulundurulması gerektiği vurgusunu da barındırmaktadır.

---

[703] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/84-85.

[704] İbn Âşûr, Yahudilerin Tevrat'ı "Sifru Tora" şeklinde isimlendirdiklerini söyler. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 3/148. Krş. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 29-30. Tevrat'ın geneline Sifr denildiğine delil olarak İbn Âşûr'un aktardığı şu bilgiye de işaret edilebilir. Hz. Ebubekir döneminde bir araya getirilen Kur'an'a bir isim bulma çabaları esnasında birçok öneriden biri de Sifr ismiydi fakat Yahudilerin Tevrat'ı bu şekilde isimlendirmeleri nedeniyle bu teklif reddedilmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/74. Nitekim Kur'an da (el-Cum'a 62/5) Sifr'in çoğulu olan esfâr ifadesiyle Tevrat'a işaret edilmiştir.

[705] Ahmet Güç, "Sifr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/156.

[706] Cevherî, *es-Sıhâh*, "Sfr", 2/685-686; İsfahânî, *el-Müfredât*, "Sfr", 1/412. İbn Âşûr da Zeccâc'tan (öl. 311/923) nakille Kitaba sifr, katibe de sâfir denildiğini zira bu ifadenin bir şeyi ortaya koyup, izah etme manasına geldiğini belirtmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/117. Krş. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 5/284.

[707] İbn Âşûr, nadir de olsa İncil bölümleri için de Sifr ifadesini kullanmıştır. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 20/139, 22/359. Bu çalışmada da Kitab-ı Mukaddes bölümleri için kitap kelimesi kullanılacaktır.

[708] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/74, 1/445. İbn Âşûr, recm hadisinde Tevrat'ı okuyan İbn Sûriyâ isimli Yahudi'nin eliyle recm ayetini gizlediğinin anlatıldığını ve ayet kelimesinin Tevrat pasajı hakkında kullanıldığını hatırlatmaktadır. Ona göre bu durum, Tevrat'ın bir bölümünün Kur'an'ın bir bölümüne benzetilmesi neticesinde ravinin tasarrufundan kaynaklanmıştır. Söz konusu edilen recm hadisi için bk. Buhârî, *Câmiu's-sahih,* "Tefsir" 6, "Tevhid" 51; Müslim, *Câmiu's-Sahîh,* "Hudud" 28.

İbn Âşûr tefsirin farklı yerlerinde Tevrat'ın tamamının Allah sözü olmadığını dile getirmektedir. Söz gelimi müellif, "*De ki: "Eğer doğru sözlü iseniz, Allah katından, bu ikisinden (Tevrat ve Kur'an'dan) daha doğru bir Kitap getirin de ona uyayım."*"[709] ayetinde Tevrat ve Kur'an'ın Allah katından geldiklerinin söylenmesinin onlar için bir övgü olduğunu belirtmekte ve sözlerine şöyle devam etmektedir: Bu ayette Kur'an'la beraber zikri geçen kitap yani Tevrat'la kastedilen, Hz. Musa'ya nispet edilen dört kitap içerisinde Allah'a isnat edilen cümlelerdir. Yoksa bu kitapların tüm içeriğine Tevrat denilmez zira onlar içinde Allah'ın sözü olmayan kıssa ve olaylar yer almaktadır. Bu nedenle, Kur'an'a tereddütsüz Allah kelamı denilirken Tevrat ve İncil bölümlerine Allah kelamı denilmez. Dense bile bu ancak tağlib yoluyla olabilir.[710] İbn Âşûr, Tevrat'ta Allah'a isnat edilmeyen Hz. Musa'ya ait olan dua ifadelerine dikkat çekmekte ve bunların geçtiği yerleri saymaktadır.[711] O, Tevrat'a sıkça atıf yapmakla birlikte onda vahiy dışı sonradan eklenen kıssa ve olayların veya Hz. Musa'nın Allah'a isnat etmeyip kendi dua ve zikirlerinin olduğu konusunda okuyucunun dikkatini çekmektedir. Aynı zamanda Kur'an'ın Tevrat'ın Allah katından gönderilmiş bir kitap olduğunu ifade ederken ondaki beşeri eklentileri hariç tuttuğunun altını çizmektedir. İbn Âşûr ayrıca Tevrat'ta vahiy olan ifadeleri anlamak için bazı temel kriterlerden bahsetmektedir. Bunlardan birinin "Allah Musa'ya şöyle buyurmuştur" şeklinde Allah'a isnat edilen ifade kalıpları olduğunu ifade etmektedir.[712] Dolayısıyla o, Tevrat'tan nakillerde bulunurken müracaat ettiği kaynağın beşeri müdahalelere maruz kaldığının farkındadır.

İbn Âşûr, yer yer Tevrat metinleriyle ilgili özet bilgiler vermektedir. Söz gelimi o, Hz. Peygamber'e vahyin geliş şekillerinden bahsederken vahyin büyük bir kısmının doğrudan Cebrâil aracılığıyla geldiğini, Kur'an'ın büyük bir kısmının vahyin bu türüyle oluştuğunu aktarmaktadır. Müellif, benzer şekilde Hz. Musa'nın da çoğu defa vahyi bu şekilde aldığını Tevrat'ın çoğu yerinde "Allah Musa'ya şöyle buyurmuştur" şeklindeki ifadelerin buna işaret ettiğini belirtmektedir.[713] Müellifin burada vahyin hangi türüyle inzal edildiği, metinde vahiy olan kısımların nasıl bilineceğine dair bazı ipuçları verdiği görülmektedir. Başka bir yerde de İbn Âşûr, "Vaiz" ve "Süleyman'ın Özdeyişleri"

[709] el-Kasas 28/49.
[710] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 20/139.
[711] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 22/298-299.
[712] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 6/34. Krş. Seyyid Ebul Alâ Mevdûdî, *Modern Çağda İslâmî Meseleler*, çev. Yusuf Işıcık (Konya: Tekin Kitabevi, 1993), 236-237.
[713] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 9/91.

kitaplarının Hz. Süleyman'a nispet edildiklerini ve ona verilen vahyin bir kısmını içerdiğini aktarmakta ve ifadelerine şöyle devam etmektedir: "Bu iki kitapta 'Allah şöyle vahyetmiştir' şeklinde ifadelere rastlanmaz. Bu durumdan, söz konusu kitapların Hz. Süleyman'a lafzen değil manen vahyedilmiş olduğunu anlıyoruz"[714] İbn Âşûr bu değerlendirmeleriyle vahyin lafzen mi manen mi geldiğini anlamak için belli kriterlere işaret etmektedir.

1.2.3.1.2. Zebûr

Çoğu müfessir, Kur'an-ı Kerim'de üç ayette[715] Hz. Dâvûd'a verildiği bildirilen Zebûr'un günümüzdeki taksimde Ahd-i Kadîm'in Ketuvîm (Kitaplar/Kutsal Yazılar) bölümü içerisinde yer alan İbrânîce de "sefer tehillim" şeklinde ifade edilen ve şiir şeklinde yazılmış yüz elli ilahiden oluşan Mezmûrlar Kitabı olduğunu ifade etmiştir.[716]

İbn Âşûr, Zebûr'un (çoğulu zübur), kelime olarak 'şekûr' gibi 'Feûl' vezninde masdar olduğunu, "yazı" anlamına geldiğini bu manada mektuba da Zebûr denildiğini ifade etmektedir.[717] O, Zebûr ifadesinin Arapçada daha çok Hz. Dâvûd'a indirilen kitabın özel ismi olarak kullanıldığını, Yahudilerin kutsal kitaplar koleksiyonu olan Ahd-i Kadîm'in bir bölümü olduğunu bildirmektedir. Müellif, zikir, nasihat, istiğfar ve tövbe ifadeleri içeren Zebûr'un İsrâiloğulları tarafından terennüm edildiğini kaydetmektedir.[718] İbn Âşûr, aynı zamanda Zebûr'un barındırdığı hikmet dolu ince söz ve öğütlerle şerʿî yasaları ortaya koyan Tevrat'ın bir tür tamamlayıcısı olduğuna dikkat çekmektedir.[719] O, birçok müfessir gibi Zebûr'un Ahd-i Kadîm'de yer alan Mezmûrlar Kitabı olduğu kanaatindedir.[720] Ona göre Zebûr Yahudiler tarafından Mezmurlar şeklinde isimlendirilmiştir. Müellif, Hz. Dâvûd'a verilen Zebûr'un Yahudi kutsal kitapları arasında yer alan Mezmûrlar içine serpiştirildiğini kaydetmektedir.[721] Onun bu

---

[714] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/34.
[715] en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55; el-Enbiyâ 21/105.
[716] Furat, "Zebûr", 13/481; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 226; Gürkan, "Zebûr", 44/172.
[717] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/34. Krş. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "zbr", 4/315; Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, thk. Heyet (y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), "zbr", 11/398.
[718] İbn Âşûr burada Kitab-ı Mukaddes'i Ahd-i Kadîm anlamında kullanmıştır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/34-35, 15/138, 17/162, 23/228, 229, 27/223. Başka bir görüşe göre Zebûr ifadesi anlaşılması güç olan kutsal kitaplar için kullanılmaktadır. bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, "zbr", 1/377.
[719] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/60, 17/115, 23/229.
[720] Zebûr'u Ahd-i Kadîm'in bir kitabı olan Mezmûrlar'la özdeşleştiren Klasik ve çağdaş birçok müfessir için bk. Berivan İnecik, "Kur'an'da Zebur: Tefsir Kaynaklari Ekseninde Bir İnceleme", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 111.
[721] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/162, 23/228, 229.

ifadeleri, Mezmûrlar Kitabı'nın Kur'an'da Hz. Dâvûd'a verildiği ifade edilen Zebûr'un birebir aynısı olmadığı onun içine dağılmış olduğu düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Mezmûrlar Kitabı'nın İsrâiloğulları'nın sürgün sonrası dönemde oluşturulmuş kompoze bir metin olduğu ve Ahd-i Kadîm kanonuna çok sonraları dahil edildiği belirtilmiştir.[722] Bununla birlikte içeriğinin ağırlıklı olarak hikmet ve öğütten oluşması hasebiyle de Kitab-ı Mukaddes içinde en az tahrif edilmiş bölüm olduğu söylenmiştir.[723] İbn Âşûr, Hz. Dâvûd'a hikmet ve kesin hüküm verme salahiyeti (faslu'l-hitâb) bahşedildiğini ifade eden ayeti[724] yorumlarken bunların Mezmurlar'da açıkça görüldüğünü, nitekim Mezmûrlar'ın onların dilinde belagatin zirvesi olarak görüldüğünden bahsetmektedir.[725]

Zebûr'un çoğulu olan "Zübur" ifadesi ise Kur'an-ı Kerim'de altı ayette zikredilmektedir.[726] İbn Âşûr, çoğul olan zübur ifadesinin yazılmış olan şey anlamında ism-i meful olduğunu, bu ifadeyle öğüt ve vaazları barındıran Zebûr ve İncil gibi kitapların kastedildiğini ifade etmektedir. O, Zübur ifadesinin bütün peygamberlere verilen kitapları kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanıldığı bilgisini de vermektedir.[727] Müellif, Allah'ın, peygamberleri inkârcılara karşı farklı şekilde desteklediğini bunlardan bir kısmının Zübur denilen kitaplarla desteklendiğini belirtmektedir. O, bu peygamberlerin bir görevi de Zübur diye isimlendirilen ve öğütler barındıran bu kitapların kaybolmaması ve toplumda yaygınlaşması için onları yazmak olduğunu ifade etmektedir. Bunlara başta Hz. Dâvûd'un Zebûr'u ve diğer İsrâiloğulları peygamberlerine verilen kitapları örnek vermektedir.[728] O, Zübur ifadesinin Hz. İbrahim'in Suhuf'u ve Hz. Dâvûd'un Zebûr'unda olduğu gibi diğer kutsal kitaplardan farklı olarak özellikle veciz olan ve içeriğinde şer'î yasaların genişçe yer edinmediği kitaplar için kullanıldığına dikkat çekmektedir.[729] Ayrıca İbn Âşûr, Zebûr ifadesini Hz. Musa ve Hz. İsa'ya isnat ederek kullanmakta bununla onların, kitaplarında Allah'a izafe etmedikleri kendi dua, zikir ve nasihatlerini kastetmektedir.[730] Müellif'in bu

[722] Gürkan, "Zebûr", 44/172-173.
[723] Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*, 385-386.
[724] Sâd 38/20.
[725] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/229.
[726] Âl-i İmrân 3/184; en-En-Nahl 16/44; eş-Şuarâ 26/196; Fâtır 35/25; el-Kamer 54/43, 52.
[727] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/186, 17/162, 19/191.
[728] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/298-299.
[729] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/162. Krş. b. Süleyman Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, 1423), 2/536; Furat, "Zebûr", 13/481.
[730] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/186, 22/298-299.

görüşünden onun Tevrat ve İncillerin içeriğinde gönderildikleri peygamberin sözleri ve sonradan onlara derç edilmiş başkaca sözlerin yer aldığı kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Gerek içeriğinin ağırlıklı olarak hikmet ve öğütten oluşması, gerek fazla uzun olmaması hasebiyle İbn Âşûr bütün Kitab-ı Mukaddes içinde en az Zebûr'a atıf yapmıştır.

1.2.3.2. Ahd-i Cedîd

Kitab-ı Mukaddes'in ikinci bölümü Ahd-i Cedîd diye isimlendirilmektedir. Bu bölüm Hıristiyanların kutsal kitaplar koleksiyonundan oluşmaktadır. Bu nedenle Ahd-i Cedîd sadece Hıristiyanlar tarafından kutsal kabul edilmektedir. Meriç'in ifadesiyle Ahd-i Cedîd İsevîlerin Kitab-ı Mukaddes'i olarak bilinir.[731] İsrâiloğulları, Tanrıyla yaptıkları ahdi bozunca Tanrı onlara yeni bir ahid vadetmiştir.[732] Hıristiyanlar Tanrı'nın bu ahdi Hz. İsa aracılığıyla yaptığını iddia etmişlerdir.[733] İşte bu son ahdin metinlerine Ahd-i Cedîd (Yeni Ahit) denilmiş fakat bu isimlendirme MS 2. asrın sonlarında kullanılmaya başlanmıştır.[734]

Ahd-i Cedîd yirmi yedi kitaptan oluşan bir külliyattır. Bunlar dört İncil, Resullerin İşleri, on dört Pavlus'un Mektupları, yedi genel mektuplar ve Yuhanna'nın Vahyi'nden oluşmaktadırlar. Bu kitaplar da Ahd-i Kadîm'de olduğu gibi üç kısma ayrılmaktadırlar. Dört İncil ile Resullerin işleri "Tarihî Kitaplar" diye isimlendirilen rivayetlere dayandığı iddia edilen birinci bölümü, Pavlus'un Mektupları ile genel mektuplar "Tâlimî Kitaplar" diye isimlendirilen ikinci bölümü ve Yuhanna'nın Vahyi "Peygamberlik" diye isimlendirilen üçüncü bölümü oluşturmaktadır.[735] Bu külliyat farklı zamanlarda ortaya çıkmış ve yazılmıştır. Uzun süre şifahî olarak aktarıldıktan sonra kayıt altına alınmıştır. Bu koleksiyon içinde en erken yazılanı Pavlus'un Mektupları, sonra İncil'ler ve en sonunda da Yuhanna'ya atfedilen yazılardır.[736]

---

[731] Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 148.
[732] Yeremya, 31/31.
[733] İbrânîler'e Mektup, 9/15. Krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/147.
[734] Hikmet Tanyu, "Ahd-i Cedîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/501; Küçük, "Ahid", 1/533; Aydın-Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 159.
[735] Tanyu, "Ahd-i Cedîd", 1/501; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 286; Aydın, *Dinler Sözlüğü*, 9; Aydın-Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 161-162; Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 149.
[736] Tanyu, "Ahd-i Cedîd", 1/502.

Kur'an-ı Kerim Ahd-i Cedîd külliyatından sadece Hz. İsa'ya verildiği ifade edilen İncil'den bahsetmekte onun dışında kalan diğer kitaplardan bahsetmemektedir.

İbn Âşûr, Hıristiyanların kutsal kitap koleksiyonuna işaretle Ahd-i Cedîd ifadesini kullanmaktadır. Söz gelimi Resullerin İşleri Kitabı'nın Ahd-i Cedîd külliyatından olduğunu ifade etmektedir.[737] Bazen de Ahd-i Kadîm'le Ahd-i Cedîd'in ikisini kastetmek için "Ahdeyn" kelimesini kullanmaktadır.[738]

İbn Âşûr'un Ahd-i Cedîd içerisinde sadece "Tarihî Kitaplar" diye isimlendirilen ve rivayetlere dayandığı iddia edilen dört İncil'e sıklıkla, Resullerin İşleri Kitabı'na ise kısmen atıf yapmaktadır.[739] Ahd-i Cedîd'in geri kalan kısımlarına Hıristiyan Kitapları (Kutubu'n-Nasârâ) ifadesini kullanarak işaret etmektedir.[740] İbn Âşûr Hıristiyan Kitapları şeklinde ifade ettiği kısmı tetkik edip araştırmıştır. Bu durum bazı konuları açıklarken, "Bu konuda Hıristiyan Kitaplarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır" şeklindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır.[741] Bununla birlikte bu kitaplardan doğrudan nakillerde bulunmamaktadır. Onun bu kitaplardan doğrudan nakilde bulunmamakla birlikte bazı bilgilerin izini sürmek için onları tetkik etmiş olması bu kitapları en azından Hıristiyanlık tarihinde bir nevi tarihî vesika olarak gördüğünü göstermektedir. Diğer kitaplar daha eski ve teolojik olarak daha derinlikli olsalar da Ahd-i Cedîd'in temelini dört İncil oluşturmaktadır.[742] Bu nedenden olsa gerek o, İnciller'e olan sık atıflarına karşın Ahd-i Cedîd'in diğer kitaplarına fazla müracaat etmemektedir. Bu sebeple burada müstakil olarak sadece Ahd-i Cedîd'in İnciller bölümü üzerinde durulacaktır.

---

[737] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/359.
[738] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/139.
[739] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/359, 360, 366. Sıralamada İncillerden hemen sonra gelen Resullerin İşleri Kitabı'nda Hz. İsa'nın semaya yükselmesinden Pavlus'un Roma seyahati ve orada iki yıllık süreçte geçen olaylar anlatılmaktadır. Bu kitabın Luka İnciline ek olarak Luka tarafından yazıldığı kabul edilmektedir. Tanyu, "Ahd-i Cedîd", 1/503.
[740] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/231, 243, 276, 6/292. Bazı çağdaş tefsirler Ahd-i Cedîd'in kapsadığı kitapları ve nasıl sınıflandırıldığından detaylıca bahsetmektedir. bk. Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/131. İbn Âşûr'da böyle bir duruma rastlanmamakta İnciller ve Resullerin İşleri Kitabı dışında kalanlar için Hıristiyan Kitapları demekle yetinmektedir.
[741] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/243, 276.
[742] Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 149.

1.2.3.2.1. İncil

İncil'in kelime ve terim anlamı üzerinde durmadan önce Ahd-i Cedîd kitaplarının taksiminde İncil ifadesiyle genelde Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'ya isnat edilen dört kitabın kastedildiği belirtilmelidir. Başka bir ifadeyle Ahd-i Kadîm için Tevrat neyse Ahd-i Cedîd için İnciller odur.[743] Fakat bazen bunların yanı sıra Ahd-i Cedîd'in geri kalan yirmi üç kitabın hepsi için İncil isimlendirmesinin kullanıldığı görülebilmektedir.[744] İbn Âşûr, genellikle dört İncil'i isimleriyle zikretmektedir. Fakat doğrudan isim zikretmeyip İncil/İnciller ifadesini kullanıyorsa Ahd-i Cedîd'in ilk dört kitabını kastetmektedir. Onlar dışında Resullerin İşleri Kitabı'nı ismiyle zikretmekte, Ahd-i Cedîd'in geri kalan kitapları için ise "Hıristiyan Kitapları" tabirini kullanmaktadır.[745] Onun kullanımına uygun olarak bu çalışmada İncil kelimesiyle Ahd-i Cedîd'in tamamı değil sadece ilk dört kitabı kastedilecektir.

İbn Âşûr, İncil kelimesinin Arapçalaşmış bir isim olduğunu belirtir. Ona göre kelimenin aslı Rumca "iyi haber, müjde" anlamına gelen "evangelium" kelimesidir. Bu kelimenin cins isim olduğu için Rumcada ma'rifelik takısıyla kullanıldığını, bundan dolayı Arapçalaştırılınca başına elif-lam takısının getirildiğini belirtmektedir. O, Kurtubî'nin (öl. 671/1273) Sa'lebî'yi (öl. 427/1035) kaynak göstererek İncil kelimesinin kökünü Süryânîce "euangelion" kelimesine dayandırdığını belirtmekte ve bu görüşe karşı çıkmaktadır.[746] Müellif, İncil'in Yunanca "apaçık söz" anlamına gelen "euaggelion" kelimesinden de türemiş olabileceğini belirtmektedir. O, devamla bazı dilci ve müfessirlerin İncil kelimesinin Arapça yer altından çıkarılan su anlamındaki "necl" kelimesinden türediği yönünde bilgi aktardıklarını, bunun zorlama bir tevil olduğunu ifade etmektedir.[747]

---

[743] Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 149.
[744] Kuzgun, *Dört İncil*, 81.
[745] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/684, 3/231, 19/191, 22/366, 28/203, 30/474.
[746] bk. Ebû İshâk Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 3/8; Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfayyiş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 4/6.
[747] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/149. Krş. Bernard Carra de Vaux, "İncil", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.), 5-2/991; Ömer Faruk Harman, "İncil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/270; Aydın, *Dinler Sözlüğü*, 336. İncil'in Arapça "necl" kökünden geldiğine dair iddialar için bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 1/375; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/132.

İbn Âşûr, Kur'an'da geçen İncil kelimesinin Hz. İsa'ya indirilen vahyin ismi olduğunu ve bunun havâriler[748] tarafından bir araya getirilerek yazıldığını aktarmaktadır.[749] O, benzer bir şekilde İncil'in Allah'ın Hz. İsa'ya hitaplarının bazılarının yazıldığı bir kitap olduğunu belirtmektedir.[750]

Kur'an'da altı sûrede toplam on iki defa kullanılan İncil kelimesi daha çok Tevrat'la beraber zikredilmektedir.[751] Bu kullanımlarda özellikle İncil'in Allah tarafından Hz. İsa'ya indirildiği ve Allah'ın Tevrat'la birlikte İncil'i de Hz. İsa'ya öğrettiğini ifade eden ayetler dikkat çekicidir.[752] Bu noktada Kur'an'da geçen İncil ifadesinin neye karşılık geldiği sorusu gündeme gelmektedir. Kur'an'da zikri geçen İncil ifadesinin günümüzdeki karşılığının ne olduğu hususunda bir netliğin olmadığı ifade edilmelidir. Günümüz Müslümanlarının genel algısında Kur'an'da geçen İncil ifadesi Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleriyle özdeşleşmiştir. Fakat böyle bir algının doğru olmadığı söylenmelidir. Zira kanonik[753] diye ifade edilen bu İnciller Hz. İsa'ya verilen İncil değil onun hayatıyla ilgili bir nevi siyer kitaplarıdır.[754] İbn Âşûr da bu hususa değinerek İncil'in havârilerin Hz. İsa'nın hayatına dair hatırladıklarının yazıya geçirilmesiyle oluştuğunu ifade etmektedir.[755] Bu ifadeden onun İncil'in Hz. İsa'ya indirilen salt vahiyler olmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Yine o, Zebûr ifadesini Hz. İsa'ya atfederek kullanmakta (Zebûru İsâ) bununla İncil içinde vahiy olarak isimlendirilmeyen Hz. İsa'nın kendi ifadelerinde oluşan zikir ve vaazları kastetmektedir.[756] Burada da görüldüğü gibi müellif, İncil içerisinde tahrifle girmiş

---

[748] Havâri kelimesinin sözlükte Arapçada beyaz olmak anlamına gelen "haver" kökünden türediği belirtilmiştir. Terim olarak Hıristiyanlık ve İslam anlayışında Hz. İsa'nın yaşam ve misyonunda ona destek olan öğrencileri için kullanılmaktadır. Beyaz elbise giydikleri için kendilerine bu isim verilmiştir. Osman Cilacı, "Havâri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/513; Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı? ,* Hümeyra Okuyan (ed.) (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 42.

[749] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/149, 27/421.

[750] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/98.

[751] bk. Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres,* 234.

[752] Âl-i İmrân 3/3, 48; el-Mâide 5/46, 110; el-Hadîd 57/27.

[753] Kanonik İnciller, Hıristiyanlarca ilham edilmiş kitaplar oldukları iddia edilerek muteber addedilen Matta, Markos, Luka ve Yuhanna isimli dört İncil'dir. Harman, "İncil", 22/271.

[754] Esed, *Kur'an Mesajı*, 89; Mustafa Öztürk, "İslâm Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri", *Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı,* (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007), 35. Hıdır, kanonik İnciller dışında kalan apokrif İncillerin de Kur'an'da geçen İncil ifadesi içerisinde mütalaa edilebileceğini ifade etmektedir. Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*, 85-86.

[755] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/72, 27/421. Nitekim İnciller ilk dönemlerde "Havârilerin Hâtıratı" şeklinde isimlendirilmiştir. Tanyu, "Ahd-i Cedîd", 1/502, 506.

[756] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 22/299.

sözler olmasa bile doğrudan vahiy olmayan Hz. İsa'nın kendi ifadelerinin yer aldığı kanaatindedir.

İncil'in mahiyetine dair Hıristiyan telakkisi Kur'an'da belirtilenden çok daha farklıdır. Onlara göre Hz. İsa hayattayken ona İncil isminde bir kitap indirilmemiştir. O, böyle bir kitap yazmadığı gibi yazılması için de bir isteği olmamıştır. Üç yıllık peygamberlik süresi boyunca insanlara hitap etmekle yetinmiştir. Hz. İsa, dünyadan ayrıldığında arkasında İncil diye bir kitap bırakmamıştır. Dünyadan ayrılışından sonra talebeleri ondan duyduklarını, müşahede ettiklerini, mucizelerini yazmışlardır. Bununla birlikte onlar bu bilgileri yazarken Tanrı'nın iradesi ve yönlendirmesiyle yazmışlardır dolayısıyla hatasızdırlar. Kısacası İncil, herhangi bir kitabın ismi değil Hz. İsa tarafından insanlığa takdim edilip havârilerce yazılıp vaaz edilen kurtuluş müjdesi ve doktrinidir.[757]

İbn Âşûr, birçok yerde özellikle İncil'in Hz. İsa'dan sonra yazıldığının altını çizmektedir. İncil'in Hz. İsa döneminde yazıya geçirilmediğini, daha sonra havâriler tarafından Hz. Meryem'in hayatta olduğu dönemde yazıldığını,[758] Hz. Meryem'in Rabbinin sözlerini ve kitaplarını tasdik ettiğini anlatan ayeti[759] yorumlarken Hz. Meryem'in hem Hz. İsa'dan önce indirilmiş Tevrat, Zebûr ve İsrâiloğulları peygamberlerine indirilen kitaplara hem de onun yaşamı esnasında havâriler tarafından yazılan İncil'e iman ettiğini belirtmektedir.[760] İncil'in gönderildiği peygamber döneminden sonra Hz. İsa'nın ashabı tarafından toplanıp bir kitap haline getirilmesi bakımından bir yönüyle Kur'an'a benzediğine dikkat çekmektedir.[761] Müellif, İncil tarihine dair çok önemli olan bu bilginin gözden kaçırılmaması için bunu birçok yerde zikretmektedir.

İbn Âşûr, genel manada İncil'in havâriler tarafından yazıldığını belirtse de bazı yerlerde sadece onlar tarafından değil onların da talebeleri ve kendilerine İncil isnat

---

[757] Tanyu, "Ahd-i Cedîd", 1/502, 506; Seyyid Ebul Alâ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Ahmed Asrar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992), 2/97; Harman, "İncil", 22/270-271; Kuzgun, *Dört İncil,* 79-80; Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması -Batı'yla Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansımaları-,* Erhan Güngör (ed.) (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015b), 165-166; Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*, 86-87.
[758] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 28/378.
[759] et-Tahrîm 66/12.
[760] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 28/379.
[761] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/73, 3/149.

edilen başka şahıslar tarafından da yazıldığı bilgisini vermeyi ihmal etmemektedir.[762] Zira İncillerin havârilere nispet edilmesinin doğru olmadığı söylenmiştir. Dört İncil'in kendilerine isnat edildiği Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'nın tarihî kimliği, havâri olup olmadıkları müphemdir. Matta ve Yuhanna'nın havâri olduğu fakat Markos ve Luka'nın havâri olmadığı belirtilmiştir.[763] Müellif de Matta ve Yunanna'nın İncillerinden bahsederken onların havâri olduklarını ifade etmiştir.[764] Mevdûdî, İncillerin kendilerine isnad edildiği dört kişinin hiçbirinin havâri olmadığını hatta Hz. İsa'yı hiç görmediklerini iddia etmiştir.[765] İbn Âşûr, İncil'in yazarları hakkında farklı ifadeler kullanarak bu tartışmaları ihsas ettirmektedir.

İbn Âşûr, Kur'an'da zikredilen fakat İncil'de yer almayan bazı bilgilere işaret ederek İncil'in yazımındaki problemlere dikkat çekmektedir. Söz gelimi Hz. İsa'nın bebekliğinde söylediği "*Ben şüphesiz Allah'ın kuluyum. Bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı, nerede olursam olayım beni mübarek kıldı. Yaşadığım müddetçe namaz kılmamı, zekat vermemi ve anneme iyi davranmamı emretti. Beni bedbaht bir zorba kılmadı. Doğduğum günde, öleceğim günde, dirileceğim günde bana selam olsun*"[766] cümlelerinin İncillerde ihmal edilerek eksik bırakıldığını belirtmektedir. Sadece bu ifadelerin değil Hıristiyanların Hz. Meryem'in doğumundan kavmine dönüşüne kadarki sürede gerçekleşen hadiseleri atladıklarını, bunun hayret verici bir noksanlık olduğunu belirtmektedir. Bu durumun İncillerin sağlıklı şartlarda yazılmadığını ortaya koyduğunu zikrederek bu haberlerin Hz. Peygamber vasıtasıyla ortaya çıkarıldığına temas etmektedir.[767] O, Kur'an'a arz ederek İncil'de yer alması gereken haberlerin yokluğuna dikkat çekmekte bu durumu İncil'in kaleme alındığı esnada ciddi bir şekilde tahrife uğramış olmasıyla izah etmektedir.

İbn Âşûr, İncil'in Hz. İsa'nın halk kitlelerine hitaplarından meydana geldiğini ifade etmektedir.[768] Bu ifadeler İncil'in Hz. İsa'nın nübüvveti döneminde yazılmadığını, havârilerin onun öğretilerini yazmalarıyla oluştuğuna işaret etse de o, bu bilgileri öteki ilâhî kitaplar gibi İncil'in de tek seferde indirilmediğini ifade ettiği bir

[762] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/73, 14/162, 26/25, 27/421.
[763] Tanyu, "Ahd-i Cedîd", 1/506.
[764] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/106.
[765] Mevdûdî, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, 97-99. Krş. Kuzgun, *Dört İncil*, 148-163; Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 173-175; Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller*, 39-50.
[766] Meryem 19/30-33.
[767] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/98.
[768] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/18.

bağlamda kullanmıştır. O, bazı müfessirlerin[769] İncil'in de Tevrat gibi tek seferde indirildiği iddiasına karşı çıkmaktadır. Bu iddianın yanlışlığını İncil'in bir kitap haline getiriliş şekline dair bilgiler vererek ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu, İncil'in Hz. İsa'nın farklı zaman ve mekânlarda insanlara hitaplarının daha sonra bir araya getirilmesiyle oluşturulduğuna dikkat çekerek yapmaktadır.

İbn Âşûr, Hıristiyanların İncil rehberliğinde hareket etmeye çalıştıklarını, bunu yaparken de Tevrat'tan da istifade ettiklerini zira Tevrat'ın hem İncil'in aslı olduğunu hem de onda İncil'i açıklayan bilgiler bulunduğunu ifade etmektedir.[770] Benzer şekilde Tevrat'tan sonra indirilen İncil'in de Tevrat'ı tamamlayan ve açıklayan bir kitap olduğuna değinmektedir.[771] Yine Yahudi ve Hıristiyanların dinlerinin herhangi bir temele dayanmadığı konusunda birbirlerini karşılıklı olarak suçladıklarını beyan eden ayeti[772] yorumlarken Hıristiyanların Tevrat'ın herhangi bir temele dayanmadığı iddiasında bulunmalarının hayret verici bir durum olduğunu zira Tevrat'ın hem İncil'in hem de Hıristiyanlığın temeli olduğunu belirtmektedir.[773] Yani iki ilâhî kitabı tek kaynaktan gelen bir zincirin art arda sıralanan halkaları olarak görmektedir. Böylece hem Tevrat ve İncil'i paralel okumalara tabi tutmakta hem de onları aynı zincirin son halkası olan Kur'an-ı Kerim tefsirinde tüm olumsuzluklara rağmen önemli bir kaynak olarak kullanmaktadır.

İbn Âşûr, İncil'in çoğunun uyarılardan oluştuğunu, içinde ahkâm konularının fazla yer almadığını söylemekte, buna mukabil Tevrat'ın ağırlıklı olarak ahkâm konularına yer verdiğine dikkat çekmekte, böylece iki kitabın içeriğine dair genel de olsa bir bilgi vermektedir. Zübur ifadesinin geniş şer'î konuların yer almadığı, daha ziyade vaaz ve hikmetli sözlerin yer aldığı kitaplar için kullanıldığını belirtmekte ve bu yönüyle İncil için Zübur kelimesini kullanmaktadır.[774]

Kilise ilk beş asırda İncil diye isimlendirilen çok sayıda metin arasından sadece günümüzde yaygın olarak kullanılan dört incili muteber kabul etmiştir. Bunlar ilham

---

[769] bk. Ebü'l-Hasen Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/340; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk Muhdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 3/320; Celâlüddîn Mahallî-Celâlüddîn Süyûtî, *Tefsîrü'l-celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 474.
[770] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/271, 12/28.
[771] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/60.
[772] el-Bakara 2/113.
[773] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/677.
[774] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/162, 22/332.

edilmiş anlamında kanonik İnciller diye isimlendirilmiş, geri kalan İncilleri apokrif saymıştır.[775] İbn Âşûr'un dört İncil'e yaptığı atıfları çoktan aza doğru Matta, Luka, Yuhanna ve Markos şeklinde sıralamak mümkündür. Markos İncili çoğu bilgine göre en eski İncil olsa da en kısa olanıdır. Aynı zamanda diğer İncillere göre ifade bakımından en zayıf olanıdır.[776] Bu durum göz önünde bulundurulunca müellifin en az atfı Markos İnciline yapması anlaşılırdır.

İbn Âşûr, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında en büyük polemik konularından birini teşkil eden Barnaba İncilinden nakillerde bulunmakta, İncil ve yazarı hakkında bilgi vermektedir. O, İsrâiloğulları'nın Hz. İsa'yı öldürdükleri iddiasına karşı çıkarak onu öldürmediklerini ve asmadıklarını, hadisenin onlara o şekilde göründüğünü anlatan ayetleri[777] tefsir ederken Hıristiyanlıktaki resmî inancın aksine, olayın gerçek yüzünün Barnaba İncili'nde zikredildiğini belirtmektedir. On iki havâriden biri olan Yahuda İskariyot'un Hz. İsa'ya ihanet ederek onu ihbar ettiğini, sonrasında Yahuda'nın Hz. İsa'ya benzetilerek çarmıha gerildiği gerçeğinin Barnaba İncili'nde yer aldığını ifade etmektedir.[778] Bu İncil'in isnat edildiği kişi olan Barnaba'nın havâri olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Bazıları onun Hz. İsa'nın seçtiği yetmiş şakird'den biri olduğunu söylerken Mûsevî-Hıristiyan geleneği onun havâri olduğu görüşündedir.[779] Müellif, Barnaba'nın havâri olmadığını, havârilerden birinin talebesi olduğunu belirtmektedir.[780]

Barnaba İncili 16. yüzyılda ortaya çıkmış, Müslümanlar tarafından on dokuzuncu yüzyılın sonlarında bilinmiştir. Reşîd Rızâ'nın teşvikleriyle Halil Seâde tarafından İngilizceden Arapçaya tercüme edilerek 1908'de yayımlanmış daha sonra Türkçe dahil birçok dile çevrilerek İslam dünyasında yayılmıştır. Ana tema olarak Hz. İsa'nın ulûhiyyetini ve teslîsi reddetmesi, beşâirü'n-nübüvve'yi ve Tevrat'ın tahrif edildiğini savunması gibi fikirler nedeniyle beşinci yüzyılda papa tarafından apokrif İnciller arasında sayılarak yasaklanmış, hatta Müslümanlar tarafından yazıldığı iddia

[775] Tanyu, "Ahd-i Cedîd", 1/506; Harman, "İncil", 22/271.
[776] Harman, "İncil", 22/272; Meriç, *Işık Doğudan Gelir,* 150.
[777] en-Nisâ 4/156-158.
[778] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 6/21-22.
[779] Osman Cilacı, "Barnaba İncili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/76-77.
[780] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 6/21.

edilmiştir.[781] İbn Âşûr, Barnaba İncilinin diğer İncillerden farklı olarak hakikatleri dile getirdiği gerekçesiyle kilise tarafından apokrifler listesinde yer aldığı bilgisini vermektedir.[782] Bu görüşlerden hareketle onun kanonik kabul edilen İncillerin bazı gerçekleri gizledikleri görüşünde olduğu anlaşılmakta yine onun alternatif Hıristiyan kaynaklarına müracaat ettiği görülmektedir.

1.3. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN TAHRİF ve KİTAB-I MUKADDES NAKLİNİN CEVAZI TARTIŞMALARINA YAKLAŞIMI

1.3.1. Tahrif Olgusu ve Tâhir b. Âşûr'un Tahrife Yaklaşımı

Kur'an-ı Kerim önceki ilâhî kitaplarla ilişkisine vurgu yaparak kendisini vahiy zincirinin son halkası[783] olarak takdim etmekte, Hz. Peygamber'in de ilk defa gönderilen türedi bir peygamber olmadığını ifade etmekte, önceki vahiylere ve peygamberlere sıklıkla göndermelerde bulunarak aradaki irtibatı sürekli canlı tutmaktadır.[784] Bu atıfların bazısında Tevrat ve İncil'in hidayet vasfını ön plana çıkararak onlardan sitayişle söz etmekte,[785] kimi atıflarında ise bu kitapların müntesipleri tarafından değiştirilmek suretiyle özünden koparıldığını vurgulamaktadır. Böylece Kur'an önceki kitaplar karşısındaki hakemlik vasfını öne çıkarmaktadır.[786] Kur'an'ın kendini vahyi tamamlayan son halka ve önceki kitaplara karşı hakem olarak takdim etmesi yeni bir vahye neden ihtiyaç duyulduğu ve Kur'an'ın önceki kitaplar karşısındaki konumunun ne olduğu gibi soruları gündeme getirmiştir. Bu sorulara verilecek cevapların odak noktasına ilâhîlik vasfının zedelenmesini ifade eden tahrif kavramı oturmuştur.[787]

---

[781] Cilacı, "Barnaba İncili", 5/77-78, 81; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/177-178; Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*, 101-103; Cengiz Batuk, *Bir Polemik Aracı Olarak Barnabas İncili Tartışmalar-İddialar* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018), 11-15.
[782] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/22.
[783] Bu tabir için bk. Şinasi Gündüz, "Ku'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma", *İslâmîyât* 1 (2004), 13; Ömer Pakiş, "Kur'an Kıssalarındaki Kapalılıkların Giderilmesi Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2006), 125.
[784] el-Mâide 5/46; el-Mü'minûn 23/49; el-Ahkâf 46/9.
[785] el-Mâide 5/44, 46.
[786] Böyle bir ilişkinin önceki kitaplar arasında da olduğu bilinmelidir. Örneğin Hz. İsa Tevrat'ı ortadan kaldırmak için değil, aksine onu tamamlamak için geldiğini ifade etmektedir. Matta, 5/17. Aynı şekilde Barnabas İncil'inde Hz. İsa'nın: "Onu (Tevrat) Musa yazmadı. Yuşâ yazmadı. Onu, Allah'tan korkmaz hahamlar yazdı…" dediği nakledilerek Tevrat'ın tahrif edildiği haber verilmektedir. *Barnabas İncili*. çev. Yıldız, Mehmet. İstanbul: Kültür-Basın Birliği Yayınları, ts, 120, 121.
[787] Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 179.

Kur'an'ın tahrife dair atıfları, erken dönemlerden beri Müslümanlarla Ehl-i kitap arasındaki en kadim polemik konularından birine neden olmuştur. Âlimler, gerek tahrife dair ayetleri anlayıp yorumlamak gerekse de bu kadim polemikte Ehl-i kitap karşısına güçlü delillerle çıkabilmek için tahrif konusu üzerinde fazlasıyla durma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu durum konuyla ilgili geniş bir literatürün oluşmasına katkı sağlamıştır.[788]

Müslümanların ilk dönemlerden itibaren Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etme konusunda çekimser bir tutum sergiledikleri bilinmektedir. Bu durumun birçok farklı nedeni bulunmaktadır. Müslümanların genel olarak Kitab-ı Mukaddes hakkındaki tasavvurları bu nedenlerin neler olabileceği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Zehebî'nin (öl. 748/1348) şu ifadelerinin Müslümanların Kitab-ı Mukaddes'e dair genel kanaatini yansıttığı söylenebilir:

> "Bizler Allah'ın Hz. Musa'ya indirdiği Tevrat'ı tazim eder ve sadece ona iman ederiz. Fakat günümüzde yoldan çıkmış Yahudilerin ellerinde bulunan yazılı materyale gelince bizler onların aslının ne olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz. Bu sebeple bu sahifeler hakkında tevakkuf ederiz. Onları ne tazim eder ne de küçümseriz. Bizler şöyle deriz: 'Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ederiz.' Bu mücmel iman bizlere yetmektedir."[789]

Zehebî'nin bu değerlendirmesi Kitab-ı Mukaddes'e dair İslamî bakış açısını genel hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bu bakış açısında Kitab-ı Mukaddes metninin herhangi bir bölümü Allah'ın vahyi olabileceği gibi insan ürünü ifadeler de olabilmektedir. Aynı şekilde bu değerlendirmede Ehl-i kitap'ın, ellerindeki muharref kitaplar nedeniyle yoldan çıktıkları düşünülmektedir. Böyle bir durumda onların kitaplarına müracaat etmekten kaçınmak anlaşılır bir durumdur. Kısacası metnin muharref olabilme ihtimali, Kitab-ı Mukaddes'e mesafe konulması hususunda başat bir role sahip olmuştur.

---

[788] Konuyla ilgili literatür ve Alman misyoner Pfander (öl. 1865) ile Rahmetullah el-Hindî (öl. 1891) arasındaki tahrife dair polemik örneği için bk. Salih Sabri Yavuz-İbrahim Yeniçağ, "Müslüman-Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrif", *Milel ve Nihal* 6/1 (2009).

[789] Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 4/62. Âlimlerin tahrif meselesine yaklaşımlarında genel anlamda üç kısma ayrıldıklarına dair bk. Emîn, *Duha'l-İslâm*, 298.

Müslümanlar ile Ehl-i kitap arasındaki en köklü polemik konularından olan tahrif meselesi hakkında İslamî bakış açısını belirtmişken bir istitrat kabilinden Ehl-i kitap cenahının bu konuda takındığı tutuma özetle değinmek yerinde olacaktır. Yahudiler, bugün ellerinde bulunan Tevrat'ın çağdaş Yahudi rabbani kaynaklarda zikredilen yorumlar da dahil tüm harf ve kelimeleriyle Allah'ın Sînâ'da Hz. Musa'ya yazdırdığının aynısı olduğuna inanmaktadır. Hatta bu husus Yahudilikte iman esaslarından kabul edilmektedir.[790] Buna rağmen tahrif iddiaları sadece Müslümanlar tarafından dile getirilmemiş aynı zamanda Yahudiler başta olmak üzere farklı kesimler tarafından da dillendirilmiştir. Söz gelimi Sâmirîler[791] ile Yahudiler birbirini Tevrat'ı tahrif etmekle suçlamışlardır.[792] Yahudi filozof Baruh Spinoza (öl. 1677) Ahd-i Kadîm kısımlarından birçok sifrin ekleme ve çıkarmaya maruz kaldığı görüşündedir.[793] Aynı şekilde Yahudi olan Sigmunt Freud (öl. 1939) Psikanalitik yöntemlerle Tevrat'ı kritik ederek onun bazı amaçlar doğrultusunda tahrif edildiği neticesine ulaşmıştır.[794] Tâhir b. Âşûr da Tevrat'ın tarihî süreç içerisinde geçirdiği badireler sonucu kaçınılmaz olarak tahrife uğradığını izah ettikten sonra bu iddianın sadece Müslümanlar tarafından değil aynı zamanda gayrimüslimler tarafından da dillendirildiğini ifade etmektedir. O, bu görüş doğrultusunda Fransız bilginlerden ilahiyatçı Lincerk'in "Tesniye kitabı Yahudi hükümdar Yûşiyâ zamanında Mısır'da yaşayan bir Yahudi tarafından kaleme alınmıştır." sözlerini aktarmaktadır. Müellif, aynı şekilde gayrimüslimlerden bir başkasının da "Esfar'ı-Hamse Samuel veya Üzeyir tarafından yoğun bir tahrife maruz kalmıştır" dediğini nakletmektedir.[795] Bu ifadeler Ehl-i kitap mensuplarının Kitab-ı

---

[790] Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 138, 188. İslam karşıtı faaliyetleriyle tanınan Alman misyoner Pfander (öl. 1865) Kitab-ı Mukaddes'in tahrife uğramadığını, onda sadece kıraat farlılıklarının olduğunu ve ondaki kıraat farklılıklarının yalnızca Kur'an'dan daha fazla olduğunu iddia ederek görüşlerini Kur'an'a onaylatmaya çalışmaktadır. Yavuz-Yeniçağ, "Müslüman-Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrif", 318-322, 328. Buna mukabil tahrif konusunun Yahudi cephesinden kritiğini yapan Adam, Tevrat'ın Hz. Musa'ya verildiği şekliyle bugüne ulaşamadığı tezinin Yahudi kaynakları tarafından da doğrulandığını ortaya koymuştur. Adam, "Tevrat'ın Tahrifi", 398.

[791] Yahudilerle benzer inanç ve ibadetlere sahip olan, ancak ayrı bir grup olarak varlığını sürdüren dinî-etnik topluluk. bk. Mahmut Salihoğlu, "Sâmirîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/79. Krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/280-281.

[792] Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 143-144, 148-149.

[793] bk. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 154-165; Krş. Kuzgun, *Dört İncil*, 63.

[794] Sigmund Freud, *Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 78-79. Yahudilerin tahrifi itiraf etmelerine dair bk. Yahudiler dışında Hıristiyanlar da Eski Ahit'in tahrif edildiği görüşündedirler. II. Vatikan Konsili'nde (1962-1965) Eski Ahit'in özgün olmayan unsurlar barındırmış olabileceği ifade edilmiştir. Bucaille, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, 79.

[795] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/578. Tahrif iddiaları daha çok Ahd-i Atîk etrafında yoğunlaşmış olsa da bu sıklıkta olmamakla birlikte İncil hakkında da benzer iddiaların mevcut olduğu belirtilmelidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in tahrif ithamı hem Yahudilere hem de Hıristiyanlara yöneliktir. bk. el-Bakara 2/79; Âl-i İmrân 3/78. Ayrıca Hıristiyanların da itiraf ettiği gibi Hz. İsa herhangi bir kitap yazmamış ve yazdırmamıştır. Hıristiyanlara göre İncillerin özgünlüğü ilham anlayışına bağlanmaktadır. Yani İncil

Mukaddes'e yönelik tahrif iddialarına karşı çıkmalarının tamamen duygusal ön kabullerden kaynaklandığını göstermektedir.[796]

Kitab-ı Mukaddes'in etkin bir tefsir malzemesi olarak kullanılıp kullanılamayacağının belirleyici kilit noktasını tahrif konusu oluşturmaktadır. Zira Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin bir tefsir malzemesi olarak kullanılmasına karşı çıkanların en büyük argümanları bu malzemenin özünü korumadığı dolayısıyla ona asla güvenilemeyeceği tezidir. Bu noktada tahrif edildiği Kur'an-ı Kerim'in açık beyanlarıyla ortada olan Kitab-ı Mukaddes'in tahrifinin mahiyeti, nedenleri, zamanı, oranı ve tüm bunlara rağmen belli kriterler çerçevesinde tefsir ilminde ondan istifade edilmeyi hak edip etmediği konusu hararetli tartışmalara neden olmuştur. Bunlar muvacehesinde Kitab-ı Mukaddes'i etkin bir tefsir malzemesi olarak kullanan İbn Âşûr'un tahrif konusuna yaklaşımının ne derece önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn Âşûr'un tahrif konusuna yaklaşımı ayrıca şundan dolayı önem arz etmektedir. Malum olduğu üzere -istisnalar bir tarafa bırakılırsa-[797] klasik dönem tefsirlerinde Kitab-ı Mukaddes bilgilerine yaklaşımda olumsuz bir tavır söz konusudur. Bu eserlerde Kitab-ı Mukaddes bilgileri yerine İsrâilî rivayetlerin kullanıldığı

---

yazarları eserleri kutsal ruh'un kontrolü altında yazmışlardır. Bu nedenle bu onlara kutsallık ve özgünlük kazandırmıştır. Tüm bu nedenler Müslümanların İncilleri özgün olmadığı başka ifadeyle muharref olduğu sonucuna götürmektedir. Muhammet Tarakçı, "Tahrif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/424.

[796] Genel olarak Ehl-i kitap'ın tahrif konusundaki tutumunu aktarırken oryantalist bakış açısının bu konuya yaklaşımına da değinmek yerinde olacaktır. İslam Ansiklopedisi'nde tahrif maddesini kaleme alan Danimarkalı oryantalist Buhl'un (öl. 1932), konuyla ilgili düşünceleri oryantalist cenahın tahrife yaklaşımını yansıtmada bizlere yaklaşık bir fikir verecektir. Buhl, tahrif konusunun vahiy aldığına inanan Hz. Peygamber'in Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki tezatları halletmek için bulduğu bir formül olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Kur'an'ın Tevrat ve İncil ile aynı kaynaktan geldiği iddialarına rağmen Kur'an'la aralarındaki tezatlar Ehl-i kitap tarafından tenkit ve alay konusu olunca Peygamber'in vahiy aldığına dair güçlü inancı nedeniyle Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını tahrif ettiklerini, kendisinin bu kitapların gerçek muhtevasını beyan edeceğini iddia etmek suretiyle bu durumdan bir çıkış yolu bulmuştur. Frantz Buhl, "Tahrif", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 11/668.

[797] Klasik dönem tefsirlerinden Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmeleri yönüyle istisna olarak Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemî'nin (öl. 593/1197) *Tasdîku'l-Maârîf* isimli tefsiri, Ebû'l-Berakât es-Safedî'nin (öl. 696/1296) *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* isimli tefsiri ve Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî'nin (öl. 885/1480) *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* isimli tefsiri zikredilebilir. bk. Mehmet Mübarek Çelik, *Ebu Sabit Muhammed Bin Abdilmelik ed-Deylemi ve Tefsiru'd-Deylemi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 277-273; Ahmet Hamitoğlu, *Deylemî'nin Tasdîku'l-Meârif Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktara Tezi, 2019), 39; Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.-a). krş. Abdurrahim Kaplan, *Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer'inde İsrâîliyyât,* Hüseyin Kahraman (ed.) (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018a); Büyük, "İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddialar", 778-780.

görülmektedir.[798] Klasik dönem tefsirlerinin aksine, çağdaş tefsirlerde bu durumun tam tersi bir seyir izlenmiştir. İbn Âşûr'un da ilk izlenimde[799] çağdaş bir tefsir olarak *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de bu çizgiyi koruduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla onun İsrâilî rivayetlere mesafe koyup onun yerine Kitab-ı Mukaddes bilgilerine ağırlık verme tutumunu sağlam bir çerçevede değerlendirebilmemiz, onun tahrif konusundaki yaklaşımını sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmemizle doğrudan ilgilidir.

İbn Âşûr, yer yer İsrâilî rivayetleri ve müfessirlerin görüşlerini Kitab-ı Mukaddes'e arz etmekte, Kitab-ı Mukaddes metninden lügavî istişhatlarda bulunmakta, ondan öncelikli bir tarih kaynağı olarak istifade etmektedir. O, Kitab-ı Mukaddes'i burada tek tek sayamayacağımız kadar çok farklı kulvarlarda etkin bir tefsir malzemesi olarak kullanmakta herhangi bir tereddüt göstermemektedir. Bu hususta İbn Âşûr'un kendi içindeki tutarlılığı hakkında sarf edilecek her cümle temelde onun tahrif paradigmasına dayanacaktır.

Çalışmamızın bu kısmı, İbn Âşûr'un metodik olarak tahrif konusuna yaklaşımına hasredilecektir. Tahrife dair Kitab-ı Mukaddes'e müracaatıyla ilgili örnekler ise ilgili bölümde irdelenecektir. Onun tahrif tanımı, nedenleri ve hangi tür tahrifi savunduğu gibi konulara geçmeden önce genel manada İslam'ın ve Kur'an'ın tahrif ve sağlamlık yönüyle önceki ilâhî din ve kitaplarla kıyası hakkındaki düşüncelerine kısaca değinmek istiyoruz. İbn Âşûr, "*Allah nezdinde hak din İslâm'dır…*"[800] ifadesinin önceki dinlerin tahrif, tebdil ve yanlış tevillerle özünden koparıldığını, buna mukabil İslam'ın ise bu tür eğilimlerden uzak kalarak özünü koruduğunu ima ettiğini belirtmektedir.[801]

İbn Âşûr, önceki kitaplarla Kur'an'ı tahrif ve tebdil yönünden karşılaştırırken Ehl-i kitap'ın kendilerine verilen vahyi değiştirmelerine müsaade edilmişken

---

[798] Bu tavrın klasik tefsirin kendine has özelliklerine bakan tarafı olmasıyla birlikte, artırma, eksiltme, değiştirme ve yanlış yorumlama şeklinde tahrife maruz kalmış bir metne karşın hiçbir mevsukiyet problemi yaşamayan Kur'an'ın yeterli bir kaynak görülmesiyle de alakalıdır. Büyük, "İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddialar", 781. Söz gelimi klasik tefsirin kendine has özelliklerinden biri kitabî bilgi yerine sözlü bilgiye itimat etmesidir. Detaylı bilgi için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 508-509.

[799] *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* detaylı bir okumaya tabi tutulduğunda baskın bir tavır olmamakla birlikte İsrâilî rivayetlere olumlu ve olumsuz anlamda çok sayıda atıflar yapıldığı görülecektir. Bu husus çalışmamızda müstakil bir bölümde irdelenecektir.

[800] Âl-i İmrân 3/19.

[801] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/197.

Müslümanların Kur'an'a karşı böyle bir eyleme girişimlerinin neden engellendiğini sorgular. Ona göre "Allah, Kitab-ı Mukaddes'i koruma görevini Ehl-i kitap'a vermişken[802] Kur'an'ı koruma görevini Müslümanlara bırakmayıp kendisi üstlenmiştir.[803]" şeklinde verilen cevap, konuyla ilgili yeterli ve yerinde bir cevaptır.[804] Müellif, ayet tanımından söz ederken de tahrif yönüyle Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki farka temas etmektedir. Ona göre, Kur'an pasajlarına ayet denilmesi onun Allah tarafından gönderilmiş olmasına yani herhangi bir beşerî müdahaleye maruz kalmadığına delalet etmektedir. Buna mukabil İbn Âşûr, Tevrat ve İncil pasajlarının ayet diye isimlendirilemeyeceğini zira Kur'an için zikredilen bu hususiyetlerin Kitab-ı Mukaddes için geçerli olmayacağını ifade etmektedir.[805] Böylece onun ayet kavramının anlam çerçevesini izah ederken de Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'in sübut yönüyle de birbirine denk olmadığını zira Kitab-ı Mukaddes'in tahrife maruz kaldığını vurguladığı görülmektedir.

İbn Âşûr, insanların hidayetten uzaklaşmalarına sebep olması nedeniyle tahrifi en büyük günah olarak vasıflandırmaktadır. O, Yahudilerin elleriyle işledikleri günahlar nedeniyle ölümü asla temenni etmeyeceklerini bildiren ayette,[806] günahların elle işlenmesi ifadesinin hem hakiki hem de mecazî anlamda anlaşılabileceğini, dolayısıyla burada kinayeli bir kullanımın olduğunu ifade etmektedir. O, günahların en büyüğünün Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edilmesi, en korkuncunun ise peygamberlerin katledilmesi olduğunu bunların ikisinin de elle yapıldığını kaydetmektedir. Tahrif ve peygamberleri katletme eyleminin insanları hidayetten mahrum bırakması nedeniyle büyük ve korkunç günahlar olduğunu vurgulamaktadır.[807]

İbn Âşûr, tahrifin sözlük anlamını herhangi bir şeyi bulunduğu halden/konumdan alarak kenara, yan tarafa meylettirip yönlendirmek olarak tanımlamaktadır. Böylece tahrif kelimesinin anlam sahasında, geniş ve doğru yoldan sapma, ana çizgiden kopma anlamlarının mündemiç olduğunu ifade etmektedir.

---

802 el-Mâide 5/44.

803 el-Hicr 15/9.

804 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/209. İbn Âşûr, bu konuyla ilgili olarak el-Ankebût 29/47'de أَهْلُ الْكِتَابِ/Ehl-i kitap şeklinde değil de فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ/kendilerine kitap verdiklerimiz şeklinde zikredilmesi Ehl-i kitap'ın kendilerine verilen vahiy üzerinde emanetçi olduklarını hatırlatmak için olduğunu belirtmektedir.

805 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/74. Bu çalışmada İbn Âşûr'un bu konudaki görüşü göz önünde bulundurularak Kitab-ı Mukaddes pasajları için ayet ifadesi kullanılmayacaktır.

806 el-Bakara 2/95.

807 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/616.

Müellif, hak ve doğruluğun yaygın olarak engebeli ve meyilli olmayan dosdoğru yola benzetilince bunun zıddı olan batıl ve yanlışlık da bu dosdoğru yolun yan tarafına, kenarına meyletmek anlamına gelen tahrife benzetildiğini zikretmektedir.[808] O, tahrif kavramının terim anlamını ise "vahyi uyarlamak ve uydurmak suretiyle onu doğru ve açık manadan uzaklaştırarak Allah'ın muradının aksine gelecek bir noktaya çekmek" şeklinde tanımlamaktadır. O, tahrifin semavî kitapların lafzını değiştirmek, gizlemek, unutmuş gibi yapmak veya yanlış tevillerde bulunmak şeklinde gerçekleştirildiğini ifade etmektedir.[809]

Kur'an-ı Kerim'de kısaca "beşer elinin vahiy üzerindeki tasarrufu" şeklinde ifade edebileceğimiz tahrif kavramına yakın anlamlı başka ifadeler de kullanılmaktadır. İbn Âşûr, ilgili yerlerde bunlarla ilgili izahları yaparak aradaki nüanslara işaret etmektedir. Tahrifle yakın anlamlı olan bu ifadelerden: bir kelimeyi başka bir kelimeyle değiştirme "*tebdil*",[810] bazı kısımları gizleme "*ihfâ*"[811] ve "*kitmân*",[812] dillerini eğip bükerek metni anlaşılmaz/başka anlamlara gelebilecek hale getirme "*leyy*",[813] hakkı batılla karıştırmak suretiyle hakkın izini kaybettirme "*lebs*"[814] kitabın bir kısmını unutma ise "*nisyân*"[815] kavramlarıyla ifade edilmiştir.[816]

İbn Âşûr'un ve işaret ettiğimiz diğer müelliflerin tanımından anlaşıldığı üzere tahrif, gerçekleştirilme keyfiyeti bakımından ana hatlarıyla *lafzî/tenzilî* ve *manevî/tevilî* olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir. Doğrudan doğruya metnin kendisine

---

[808] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 5/75, 6/143, 6/200. krş. İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhâh Tâcül'Lüğat-i ve Sıhâhul-Arabiyye*, ed. heyet, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987b), "hrf", 4/1342; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dârü'l-Sâdr, 1414b), "hrf", 9/41.

[809] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 5/75, 6/143. Krş. için bk. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/198. Buhl, "Tahrif", 11/667.

[810] el-Bakara 2/59; el-Aʿrâf 7/162. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/517.

[811] el-Enʿâm 6/91; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/364.

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

[813] Âl-i İmrân 3/78; en-Nisâ 4/46; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/291.

[814] el-Bakara 2/42; Âl-i İmrân 3/71; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/470.

[815] el-Mâide 5/13; el-Aʿrâf 7/53, 165. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/144.

[816] Bu kavramlar arasındaki nüanslar için bk. Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 179; Tarakçı, "Tahrif", 39/422; Hakan Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular* (İstanbul: Emin Yayınları, 2011), 60-70. Mustafa Göregen, *Müslüman-Yahudi Polemikleri* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2014), 91-96. Ayrıca tahrife türdeş olan bu kavramlar ve aralarındaki nüanslar üzerinde yapılan lügat analizlerinden hareketle tahrifin lafzî değil yorumsal olduğuna dair çıkarsamalar için bk. Necdet Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi -Tahrif Olayının İçyüzü ve Tarihî Arka Planı-* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 208-211.

müdahale lafzî/tenzilî tahrif, metnin manasını değiştirme ise manevî/tevilî tahrif olarak isimlendirilmektedir.[817]

1.3.1.1. Tâhir b. Âşûr'a Göre Tahrifin Nedenleri

Uzun bir maziye sahip olan Kitab-ı Mukaddes, binlerce yıllık zaman dilimi içerisinde çeşitli nedenlerle tahrife uğramıştır. Savaş, sürgün, doğal afet vb. sebeplerle metnin ortadan kaybolup unutulması ve sonrasında da aslına muvafık olarak derlenememesi; ya da metnin mütercim ve müstensih kaynaklı yanlışlıklara maruz kalması tahrifin nedenleri arasında sayılabilir. Ayrıca mecaz, hakikat gibi dil inceliklerinin ihmal edilmesi ve din adamlarının kendi çıkarlarını öncelemeleri de tahrife sebebiyet verebilmiştir. Bu nedenleri esasta harici/kasıtsız ve dahili/kasıtlı olarak ikiye ayırmak mümkündür.[818] İbn Âşûr, tahrife temas ederken tahrifin nedenleri üzerinde de durmakta, aynı zamanda onun kasıtlı[819] veya kasıtsız[820] yapılmış olabileceğine işaret etmektedir.

İbn Âşûr'un tahrife yaklaşımının sınırlarını belirgin bir şekilde çizebilmek için onun tahrifi hangi nedenlere dayandırdığını tespit etmek gerekmektedir. Zira her ne kadar tahrifle sonuçlanmış olsa da bunun sehven yapılması ile bilerek yapılmış olması onun Ehl-i kitap'a karşı tutumunda, dolayısıyla onun tahrif konusundaki yaklaşımında az çok bir karşılık görecektir.

1.3.1.1. 1. Tevrat'ın Tarihî Süreçte Geçirdiği Badireler

Kitab-ı Mukaddes'in tarih içerisinde geçirdiği serencam onun nasıl bir kitap olduğu konusunda araştırmacılara önemli veriler sunmaktadır.[821] Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'in tarihî serüveni tahrif konusunda kilit bir role sahiptir.[822] Zira Kitab-ı

---

[817] Tahrifin bu iki kısmına ilaveten en-Nisâ 4/46 da dillerin eğilip bükülmesi şeklinde anlatılan durum, Yahudilerin bildikleri şeyleri yanlış aksettirmek olarak tahrifin farklı bir kısmı gibi değerlendirilmiştir. bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/15. Bunun üçüncü bir tahrif çeşidi olarak görülmesi yerine lafzî veya manevî tahrif içinde mütalaa edilmesinin daha doğru olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Âşûr da ilgili ayette bahsedilen durumu tahrifin farklı bir kategorisi olarak değerlendirmemektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/293.

[818] Krş. Esed, *Kur'an Mesajı*, 88-89.

[819] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/575.

[820] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/577-578.

[821] Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış".

[822] Tevrat metninin korunmuş bir şekilde günümüze kadar gelmiş olmasının imkânsızlığını ispata dayanan araştırmalar tarihsel eleştiri yöntemini kullanmaktadırlar. Ayğan, *İslâm Kelâmında Yahudilik*

Mukaddes'in özgünlüğünü sorgulatan en önemli sebeplerden biri onun farklı zaman ve mekânlarda birçok defa sürgün, savaş, yangın, su baskını ve zelzele gibi doğal veya beşerî afetlerle kaybolması veya tahrip edilmesidir.[823] Dolayısıyla bu konu aynı zamanda Yahudi tarihi ile de doğrudan alakalıdır.[824]

Tâhir b. Âşûr, tefsirinde farklı münasebetlerle Yahudi tarihinden ve bu süreçte Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiğinden bahsetmektedir. "*Elleriyle (bir) Kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için "Bu Allah katındandır" diyenlere yazıklar olsun...*"[825] ayetini yorumlarken de tahrife neden olan olayların tarihçesini detaylı bir şekilde aktarmıştır. O, bu ayetin İsrâiloğulları'nın Beytü'l-Makdis'in yakılması ardından Buhtunnasr, sonrasında da Romalı kumandan Titus zamanında Tevrat'ın kaybolmasına işaret ettiğini ifade etmektedir. Müellif, Hz. Musa'nın yazdığı Tevrat'ı ahit sandığına konulmasını emrettiğini, ahit sandığını da kendisinin toplanma çadırına koyduğunu, Hz. Süleyman'ın da onu mabede yerleştirdiğini aktarmaktadır. İbn Âşûr, Buhtunnasr'ın MÖ 588 yılında Yahudilere saldırıp mabedi ve şehri yaktığını, orada yaşayan Yahudilerin çoğunu köle olarak sattığını, onlardan çok azını ziraatla uğraşmak üzere Orşelim'de bıraktığını kaydetmektedir. Müellif, Yahudilerin o dönemde kitaplarını kurtarabilecek güçte olmadıklarına ve aynı zamanda Yahudi şeriatında Tevrat'ı muhafaza görevinin Levililer'e verildiğine dikkat çekmektedir. O, Yahudiler'in Beytü'l-Makdis'in yakılmasından önce çok defa tarihin farklı dönemlerinde tevhit dinini bırakıp putlara taptıklarını, bu durumun da dinlerini unutmalarına sebebiyet verdiğini kaydetmektedir. İbn Âşûr, Yahudilerin karşılaştığı birçok farklı baskın ve sürgünü sıralamakta, tüm bunlardan sonra sağ kalmayı başaran Yahudilerin de farklı coğrafyalara dağılmak zorunda kaldıklarını ifade etmektedir.

Eleştirisi 110. Dolayısıyla tahrifin bu nedeni ile ilgili tartışmalar tarihsel eleştiri yöntemiyle doğrudan ilgilidir.

[823] Muhammed Hamidullah, "İslam Hukûkunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes -1-", çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 382. Hatta Tevrat'ın tahrip edilmesi nedeniyle tahrife uğramasını Hz. Musa'nın Tûr Dağı'ndan dönüşünde kavminin buzağıya ibadet ettiğini öğrenmesi üzerine öfkelenip elindeki levhaları yere atmasına (el-A'râf 7/150) kadar götürenler bulunmaktadır. Mâverdî (öl. 450/1058), Hz. Musa levhaları atınca 6/7'sinin kırıldığını ifade etmekte ve Yahudilerin kalan kısmını tamamlamaya çalıştıklarına değinmektedir. Mâverdî, *en-Nüket*, 2/263-264. İbn Âşûr ilgi ayetle ilgili olarak yere atılan levhaların kırıldığına dair Kur'an'da herhangi bir bilgi geçmediğini ifade ederek bu tür rivayetleri reddetmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/116.

[824] Yahudi tarihi ve buna bağlı olarak Tevrat'ın tarihî süreç içerinde geçirdiği badireler için bk. Lavinia Cohn Sherbok-Dan Cohn Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, çev. Bilal Baş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 35-58; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 107-154; Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, 46-58; Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik* (Ankara: İSAM Yayınları, 2014), 17-31; Nuh Arslantaş, *Emevîler Döneminde İsam Dünyasında Yahudiler* (İstabul: İz Yayıncılık, 2016), 23-34.

[825] el-Bakara 2/79.

Müellif, tüm bu nedenlerden dolayı dinler tarihi araştırmacılarının Tevrat'ın artırma, eksiltme ve unutma şeklinde tahrife maruz kaldığı noktasında fikir birliğinde olduklarının altını çizmektedir. O, Yahudiler'in zikredilen büyük badirelerden sonra toparlanmaya çalıştıklarında Tevrat'ı ellerinde ve kütüphanelerinde bulunan kalıntılarla derlemeye çalıştıklarını ifade etmekte, tüm bu tarihî verilerin Tevrat'ın unutulduğuna veya tahrip edildiğine delil olduğunu vurgulamaktadır.[826]

İbn Âşûr'un Yahudi ve Tevrat tarihine dair özetlemeye çalıştığımız ifadelerinden anlaşılacağı üzere Tevrat, çeşitli dönemlerde kaybolmuş daha sonra farklı şahıslar tarafından derlenmeye çalışılmıştır. Bu husus da Tevrat'ın kaçınılmaz olarak metin değişikliklerine sebebiyet vermiştir. Başka bir ifadeyle, Tevrat'ın geçirdiği bu badireler onun tarih boyunca tedricen gelişen ve gayriihtiyari de olsa içerisinde beşerî unsurlar barındıran kitaplar koleksiyonu olmasına zemin hazırlamıştır.[827]

İbn Âşûr, zaman zaman Kitab-ı Mukaddes'te geçtiği halde açıkça tahrif edildiği ortada olan kısımları Tevrat'ın kaybolduktan sonra yanlış bir şekilde kaleme alınmasıyla izah etmektedir. Örneğin Çıkış kitabında, Hz. Musa'nın Tûr Dağı'ndan dönüşünün gecikmesi üzerine İsrâiloğlulları'nın Hz. Harun'dan kendileri için altın bir buzağı yapmasını istemeleri ve onun da bu talebi yerine getirmesini anlatan pasajlarla[828] ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Muhtemelen böyle bir pasaj orijinal olan Tevrat'ın Bâbil Sürgünü'nden sonra ortadan kaybolması nedeniyle ortaya konmuş ifadelerdir. Sürgünden sonra unutulmuş olan Tevrat'ı kaleme alanlar bu kıssayı yanlış aktarmışlardır. Zira Peygamber olan Hz. Harun'un böyle bir şey yapması mümkün değildir."[829] İbn Âşûr, bu konuyla ilgili Yahudilerin kitaplarının kaybolmasından sonra onu tekrar derlemeye çalışmaları sırasında herhangi bir araştırmaya girmeden Tevrat metinlerini lafzen değil, manen aktardıklarını, zira kitaplarındaki çoğu manaya vakıf olmadıklarını ifade etmektedir.[830] Benzer şekilde müellif, Kur'an'da olup da Yahudi kitaplarında yer almayan bazı bilgileri bu kitapların aradan çok uzun süre geçtikten sonra kaleme alınmalarıyla izah etmektedir.[831]

---

[826] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/577-578; 23/159-160.
[827] Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 188.
[828] Çıkış, 32/1-6.
[829] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/281.
[830] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/345.
[831] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/36.

İbn Âşûr'un konuyla ilgili aktardığı tarihî verilerden ve tahrifin bir kısmını Kitab-ı Mukaddes'in geçirdiği bazı olaylara bağlamasından onun tahrifin kasıtlı değil, gayriihtiyari yapıldığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.[832]

1.3.1.1. 2. İstinsah ve Çeviri Kaynaklı Tahrifler

Tahrifin önemli nedenlerinden biri de müstensih ve mütercim kaynaklı yanlışlıklardır. Bu tahrif şekli, İbn Âşûr'un da dikkat çektiği gibi Kitab-ı Mukaddes'in tarihî süreç içerisinde kaybolması veya tahrip edilmesiyle de yakından ilgilidir. Zira kaybolan veya tahrip edilen metinlerin derlenerek çoğaltılması, restore edilmesi veya başka dillere çevrilmesi ihtiyacı hasıl olmuştur.[833] Kutsal metinlerin çoğaltılma işlemlerinde müstensihe dikte edilen ifadeler yanlış yazılabiliyordu. Rulolar şeklinde muhafaza edilen metinlerin yanlarına yazılan şerhler veya tashih notları sonraki istinsah çalışmalarında metnin aslından zannedilip metinde atlama, ekleme veya tebdil gibi tahriflere neden olabiliyordu. Bu durum Eski ve Yeni Ahit için de söz konusudur.[834] İstinsah çalışmaları yanında tercüme faaliyetleri de belli oranda tahrife kapı aralamaktadır.[835]

Tâhir b. Âşûr, tefsirinde Kitab-ı Mukaddes nakillerinin bazısındaki tahrif nedeninin müstensih veya mütercim kaynaklı olabileceğine işaret etmektedir.[836] Ona göre Tevrat ve mütemmimi olan kitapların İsrâiloğulları'nın güçsüz olduğu dönemlerde kaybolma, tahrip edilme ve eksik tercüme edilme nedenleriyle aslında olmayan birçok

---

[832] İbn Haldûn da (öl. 808/1406) Yahudilerde devlet hâkimiyetinin zayıflaması sonrasında farklı coğrafyalara dağılmaları neticesinde Tevrat nüshalarını koruyacak kimsenin kalmadığını, bu durumun da Kitab-ı Mukaddes'in tahrif ve tebdiline neden olduğunu belirtmekte aynı zamanda bu nedenle gerçekleşen tahrifin din adamlarının kastı olmaksızın vuku bulduğuna işaret etmektedir. İbn Hadûn, *Mukaddime*, 2/7.

[833] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/281.

[834] Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 181-182.

[835] Örneğin, Hz. Musa'nın Tûr Dağı'ndan indiği sırada Allah'la konuştuğu için yüzünün parladığını İsrâiloğulları'nın bundan korkması üzerine yüzünü örttüğünü anlatan pasajlarda (Çıkış, 34/29-35) parlama ifadesi Latinceye boynuzlama olarak çevrilmiş bu yanlış Mikelanj'ın Musa heykelinin boynuzlu olmasına neden olmuştur. Albayrak, "İsrailoğulları'nın "Altın Buzağı"sı ve "Kızıl İnek"i", 98. Tevrat tercümelerine dair Rabbani kaynaklarda mütercimlerin Eski Ahid'in Yunanca tercümesi olan Septuagint'te on üç kasıtlı değişiklik yapmaları üzerine buzağıya tapıldığı günde olduğu gibi dünya karanlıklarda kaldığı ifade edilmektedir. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 20. Ayrıca çeviri ve istinsah hatalarından kaynaklanan tahrifler hakkında detaylı bilgi için bk. Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 130-166. Uğur, bu tür çeviri menşeli tahriflerin günümüzde de devam ettiğini iddia etmektedir. Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, 377.

[836] İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes dışında da referans olarak kullandığı başka metinlerdeki bazı kelime yanlışlarının müstensih kaynaklı olabileceğime işaret ederken bunu tahrif kelimesiyle ifade etmektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/20, 5/103, 7/29, 10/189, 14/94, 22/178, 30/576.

şeyi bünyesine almıştır. Müellif tahrif nedenlerinden birinin de çevirilerden kaynaklandığına işaret etmektedir.[837] Örneğin Abdullah b. Amr, Hz. Peygamber'in Ahd-i Kadîm'de bulunan vasıflarına dair aktarılan ifadeleri Esfâr'ı-hamse'de bulamadığı için reddetmektedir. İbn Âşûr ise ilgili ifadelerin birebir olmasa da benzer lafızlarla Tevrat'ta mevcut olduğunu söyleyerek lafızlardaki değişikliklerin tercümelerden kaynaklanmış olabilme ihtimaline dikkat çekmektedir.[838] Bir örnek daha verecek olursak İbn Âşûr, Tûr Dağı'nda Allah'la Hz. Musa arasında geçen diyalog bağlamında[839] günümüzdeki Tevrat tercümelerinde Allah kelimesinin Rab veya İlah kelimeleriyle zikredilmesi üzerinde durmaktadır. Ona göre tercümelerde Allah kelimesi yerine Rab veya İlah ifadelerinin geçmesi mütercimlerin kendi kullandıkları ifadeleri tercümeye aktarmalarından kaynaklanan bir hatadır.[840]

İbn Âşûr'un konuyla ilgili izahlarından müstensih ve mütercim kaynaklı tahriflerin bilinçsiz olarak yapıldığı düşüncesinde olduğu söylenebilir. Lafzî tahrif kapsamında değerlendirilebilecek bu değişikliklerin genelde sehven yapılmış olduğu düşünülse de bu değişikler arasında bilinçli olanların olduğu da bir vakıadır.[841]

1.3.1.1. 3. Dil Kaynaklı Yanlış Anlamalar

Tâhir b. Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'in tahrife uğramasının başka bir nedeni olarak dildeki hakikat, mecaz ve teşbih gibi inceliklerin anlaşılmamasını göstermektedir. Aşkın bir varlık olan Allah'ın insanlara hitap ederken teşbihî, tenzihî, temsilî, sembolik ve mecazî[842] üslup kullanması kaçınılmazdır. İlahî hitabı hakkıyla anlayabilmek din dilinin bu inceliklerini bilmekle doğrudan bağlantılıdır. Din dilindeki edebi üslubun göz ardı edilmesi dinin merkezine batıl dogmaların yerleştirilmesiyle sonuçlanacaktır.[843]

İbn Âşûr, Yahudi ve Hıristiyanların Kitab-ı Mukaddes'in dilini yanlış anlamaları nedeniyle tahrif ettiklerini farklı bağlamlarda vurgulamaktadır. O, dilsel nedenlerle tahrife özellikle Kitab-ı Mukaddes'te sıklıkla kullanılan baba-oğul metaforunu örnek göstermektedir. Müellif, Kur'an'da Hz. İsa'nın "*Allah'ın kelimesi*"

---

[837] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/30.
[838] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/55-56.
[839] Tâ-Hâ 20/14.
[840] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/200.
[841] Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 181-182.
[842] Din dilindeki bu ifade üsluplarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Koç, *Din Dili*, 54-118.
[843] Hikmet Zeyveli, "Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, 7." içinde.

ve "*Allah'tan bir ruh*"[844] şeklinde Hıristiyanların yanlış anlamalarına neden olan ifadelerle nitelendirilmesinin nasıl bir hikmeti olabilir şeklinde mukadder bir soruya şöyle cevap vermektedir: Hz. İsa'nın İncillerde bu şekilde nitelendirilmesi havârilerin dilinde kullanılmış, bununla beraber o dönemdeki muhataplarca doğru anlaşılmıştır. Fakat zaman geçtikçe dildeki ifade ve üslup tarzları değişmiş, hakikat ve mecaz ifade eden kullanımlar yanlış anlaşılmıştır. Kur'an bu ifadeleri olduğu gibi kullanmak suretiyle onların bu yanlış anlamalarını ortaya koymuştur.[845] Onun bu izahlarından anlaşıldığı üzere Kitab-ı Mukaddes'in bu ifadeleri ilk muhataplar tarafından doğru anlaşılmış fakat daha sonra dilsel inceliklere yabancılaşmış müntesipler tarafından yanlış anlaşılarak kutsal metinler tahrif edilmiştir.

İbn Âşûr'un konuyla ilgili değerlendirmelerinden Kitab-ı Mukaddes'te sıklıkla geçen bu ifadelerin lafzen herhangi bir tahrife maruz kalmadığı[846] fakat müntesiplerince yanlış anlaşılıp yorumlanmak suretiyle kutsal metinlerin manevî tahrife uğratıldığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun ilgili yorumlarından Yahudi ve Hıristiyanların yaptığı yorumsal tahriflerin genel anlamda onların bilgisizliklerinden kaynaklandığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

1.3.1.1. 4. İstismar Amaçlı Teviller

Kur'an-ı Kerim hem Yahudi bilginlerin hem de Hıristiyan rahiplerin kitaplarını menfaat amaçlı tahrif ettiklerini açıkça zikretmektedir.[847] İbn Âşûr, konuyla ilgili ayetlerin yorumunda Ehl-i kitap bilginlerinin kitaplarını kişisel çıkar elde etme amacıyla tahrif ettiklerine dair pek çok bilgiye yer vermektedir. Kur'an bu nevi tahrif

---

[844] en-Nisâ 4/171.

[845] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/53. İbn Âşûr, aynı konu çerçevesinde Hristiyanlıktaki ana ihtilafın Hz. İsa'nın uluhiyet meselesine dayandığını, onların İnciller'de Hz. İsa'nın ve ashabının "oğul" kelimesiyle vasıflandırılmasını yanlış anladıklarını vurgulamaktadır. O, aynı şekilde Tevrat'ta da "*sizler Allah'ın oğullarısınız*" gibi ifadelerle birlikte Matta ve Yuhanna'da İsa Mesih'in insan olduğuna ve Allah'ın da İlah ve Rab olduğuna dair açık ifadeler yer aldığına dikkat çekmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/106. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de bu paraleldeki anlatılar için ayrıca bk. 6/55-56, 25/248. Câhiz (öl. 255/869), Tevrat, İncil ve Zebur'da Allah için uygun olmayan ifadelere değinerek bunların sadece mecazla anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ebu Osman Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1384-1964), 3/334-336. Gibb'in Hıristiyan inancının kutsallaştırdığı bu metaforlar hakkında bir değerlendirme için bk. H. A. R. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, çev. M. Kürşad Atalar (Ankara Çağlar Yayınları, 2006), XVI-XVII.

[846] Kitab-ı Mukaddes'te antropomorfik ifadelerin yer alması bazı çalışmalarda lafzî tahrifin örnekleri olarak aktarılmışsa da bu isabetli değildir. Böyle bir dil, kutsal metnin özgün bir tezahürü olarak görülmeli metnin muharref olduğuna yorumlanmamalıdır. Kutsal metinlerdeki metaforik ve kriptik ifade formaları bu metinlerin müşterek üslup karakteristiğini oluşturduğu ifade edilebilir. Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 15, 305.

[847] et-Tevbe 9/31.

konusunda daha çok Yahudi din adamlarının Ahd-i Kadîm'i istismar etmeleri üzerinde durmaktadır. Zira onlar kitaplarının okunup tedris edilmesini kendi tekellerine almışlardı.[848] Halk bu yüzden uzun dönemler kitaplarından uzak kalmıştır. Bu durum kutsal metinlerin hahamlar tarafından kolaylıkla istismar aracı olacak şekilde tahrif edilmesine uygun ortam hazırlamıştır.[849] Böylece din adamları kitaplarını kendi ekonomik ve siyasi çıkarlarına güç katacak şekilde tahrif etmişlerdir. Öyle ki tahrifin en yaygın sebebinin din adamalarının menfaat devşirmek için kitaplarını yanlış tevil etmeleri olduğu ifade edilmiştir.[850] Nitekim Kur'an'da "*Allah'ın kitabını az bir karşılığa satmayın*" denilmek suretiyle bu çıkar ilişkisi ortaya konulmuş, aynı zamanda Müslümanlar da böyle bir durum karşısında zımnen uyarmıştır.[851]

İbn Âşûr, Yahudi bilginlerin kitabı gizlemeyip insanlara açıklayacaklarına dair Allah'a verdikleri sözü kulak ardı edip onu küçük çıkarlar uğruna pazarladıklarını bildiren ayet[852] hakkında şöyle demektedir: Yahudi bilginlerden bazılarının Tevrat'ı yorumlama, yayma ve manalarında tasarrufa gidebilme gücünü kendinde gördüğünde onu yanlış tevillerle tahrif ederek bu gücü derhal menfaat devşirmek için kullanmaya başlamışlardır.[853] Benzer şekilde müellif, Kitab'ı elleriyle yazarak onu az bir getiri sağlamak amacıyla Allah katından olduğunu iddia eden din adamlarından bahseden ayeti[854] şöyle yorumlamaktadır: Ayette getiri sağlamak ifadesiyle hahamların dinin hükümlerini değiştirerek halkın arzularına uyacak şeyler söyleyerek onları razı etmeleri kastedilmektedir. Ona göre bazı hahamlar saçma sapan kıssalar ve ilmî geçerliliği olmayan basit bilgilerle doldurdukları kitapları farklı meclislerde okuyup yalan yanlış bilgileri Allah'a isnat ediyorlardı. Müellif, hahamların bunu vahyin hakikatini anlayamadıkları için yaptıklarını belirtmektedir.[855]

İbn Âşûr, yukarıda geçenlerin aksine çıkar amaçlı tahriflerin bilinçli yapıldığının açık olduğunu ifade etmektedir.[856] Aynı zamanda onun bu konuyla ilgili

[848] Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 167.
[849] Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, 44-45.
[850] Akif Yıldırım, "Kelami Açıdan Tevrât ve İncil'de Tahrif Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 12.
[851] el-Bakara 2/41-44; Âl-i İmrân 3/71, 78, 187.
[852] Âl-i İmrân 3/187.
[853] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/192.
[854] el-Bakara 2/79.
[855] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/577 ayrıca bk. 1/707, 4/192, 6/209, 28/213.
[856] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/575.

yorumlarının genelinden çıkar amaçlı tahriflerin lafzî olmaktan ziyade yorumsal olduğu ve tahrifin en çok bu amaçlarla yapıldığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.[857]

İbn Âşûr'un tahrifin nedenlerine dair görüşleri, bizleri onun bu nedenlerin çoğunu gayriihtiyari sebepler olarak değerlendirdiği sonucuna götürmüştür. Dolayısıyla müellifin tahrifin daha ziyade kasıtsız yapıldığı kanaatinde olması, onun tahrif konusuna daha yumuşak bir tavır sergilemesine neden olmuştur.

İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'teki tahrifin ne zaman gerçekleştiğine dair görüşünü aktarmak faydalı olacaktır. Tahrifin Kur'an'ın nüzûlünden önce veya nüzûlünden sonra gerçekleştiğine dair farklı iki görüş bulunmaktadır.[858] Ağırlıklı olan görüşe göre tahrif, nüzûl döneminden önce gerçekleşmiştir. İbn Âşûr da bu noktada genelin görüşüne katılarak Kitab-ı Mukaddes'in nüzûl döneminden önce tahrife maruz kaldığını ifade etmektedir.[859]

1.3.1.2. Tâhir b. Âşûr'un Lafzî ve/veya Manevî Tahrif Tartışmalarına Yaklaşımı

Hem tahrifin kedisi hem de mahiyeti -lafzî veya yorumsallığı- erken dönemlerden beri[860] tartışma konusu olmuştur. Âlimler tahrif konusunda üç farklı görüş belirtmişlerdir. Bu görüşlerden ilkine göre Kitab-ı Mukaddes'in büyük kısmı lafız ve yorum olarak tahrif edilmiştir.[861] İkinci görüşte olanlara göre tahrif lafızda değil sadece

---

[857] Benzer değerlendirmeler için bk. Paçacı, "Hz. İsa ve Mesajı", 229; Tarakçı, "Tahrif", 39/423; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 248.

[858] Örneğin Abduh, tahrifin Yahudi sürgününden önce gerçekleştiğini, dolayısıyla günümüzde mevcut Tevrat nüshalarıyla nüzûl dönemindeki nüshaların aynı olduğunu savunmaktadır. Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/235-236. Abduh'un bu yaklaşımının tutarlı olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 426. Tahrifin Kur'an'ın nüzûlden önce gerçekleştiğini savunan araştırmacılar için bk. Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 182; Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", 170; Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, 12. Ayrıca Ahd-i Kadîm'in Kur'an nüzûlden yüzyıllar öncesinde nihai şeklini aldığına dair bk. Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş,* Recep Kibar (ed.) (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 150; Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 138. Buna mukabil metne ilavelerin Hz. Peygamber'den sonra gerçekleştiği görüşünde olan müfessirler de bulunmaktadır. bk. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 3/361, 5/445-446.

[859] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/224, 27/38.

[860] Vehb b. Münebbih'in (öl.114/732) Tevrat ve İncil'in tek harfinin bile değişmediğini, Allah katından indiği gibi olduğunu, fakat müntesiplerinin yazdıkları kitaplarda tahrif ve tebdile giderek bu yazılanları Allah'a nispet ettiklerini, halbuki Allah'ın kitaplarının korunmuş olduğunu iddia etmesi bunu göstermektedir. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/65.

[861] İbn Hazm (öl. 456/1064), İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1351), el-Karâfî (öl. 684/1286) gibi âlimler bu görüşü savunmuşlardır. Goldziher, İbn Hazm'ın Kitab-ı Mukaddes tenkitlerinin Avrupa'daki tenkitlere benzediğini, bu yöntemi ilk defa onun kullandığını belirtmektedir. Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II", çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5/1982), 260. Ayrıca İbn Hazm'ın bu düşüncesinin altında çok kültürlü yapının ve dini

yorumda olmuştur.[862] Üçüncü görüşte olanlar ise orta bir yol tutarak lafzî tahrifin az, asıl tahrifin yorumda olduğunu savunmuştur.[863] İbn Hacer (öl. 852/1449) bu taksime "Kitab-ı Mukaddes'in tamamının tahrif edildiğini iddia edenler" diye bir madde ekleyerek tahrif konusundaki görüşleri dört grupta mütalaa etmiştir. Fakat o, bu görüşte olanların iddialarının Kitab-ı Mukaddes'in büyük bir kısmının lafız ve mana olarak tahrif edildiği şeklinde anlaşılması gerektiği şerhini düşmektedir.[864] Dolayısıyla İbn Hacer'in bu taksimi pratikte üçlü bir taksim olarak değerlendirilebilir.

Öncelikle belirtilmelidir ki İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'in tahrifine dair hem lafzî hem de yorum tahrifinin mevcudiyetinden bahsetmektedir. Söz gelimi o, "*Yahudilerden bir kısmı kelimeleri tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar…*"[865] ifadesinde zikredilen tahrifin doğru ve açık manadan yanlış tevile yönelmek anlamında olabileceği gibi tahrif kelimesinin "hrf" kökünden müştak olması da mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu durumda anlam, kelime ve yazıyı değiştirmek manasına geleceğinden bu ayetteki tahrif, Tevrat'ın kelimelerini keyifleri peşinde koşanların kötü amellerini teyit edecek şekilde başka kelimelerle değiştirme anlamında kullanılmış olacaktır. O, Yahudilerin tahrifin bu iki çeşidini de kitaplarında uygulama cürmünü işlediklerini ifade etmektedir.[866] Bu ifadelerde görüldüğü üzere müellif, tahrifi öncelikle yanlış tevil şeklinde yorumlamış olmakla birlikte, tahrifin "hrf" kökünden türemiş olması durumunda lafızların değiştirilmesi anlamına da

---

rekabetin olduğuna dair değerlendirme için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 221-222. Bu görüşte olan âlimlere dair genel bir değerlendirme için bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 217-230.

[862] Buhârî (öl. 256/870), İbn Haldûn (öl. 808/1406), Makrîzî (öl. 845/1442) gibi âlimler bu görüşü savunmuştur. Buhârî'nin bu iddiada olduğuna dair bir tartışma için bk. Mesut Kaya, "Metnin mi Yorumun mu Tahrifi? -Buhârî'nin Tahrif Meselesine Yaklaşımı Üzerine-", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (2017). Bu görüşte olan âlimlere dair genel bir değerlendirme için bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 230-234. Bu görüşü savunan son dönem tahrif çalışmalarından biri için bk. Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 179.

[863] İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1942), Süleyman Ateş gibi âlimler bu görüşü savunmuştur. Bu görüşte olan âlimlere dair genel bir değerlendirme için bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 235-241. Ayrıca tahrife dair görüşlerin tasnifi için bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 216-217; Tarakçı, "Tahrif", 39/423.

[864] Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhâri*, nşr. Muhıbbüddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 13/524. Bazı araştırmacılar ortada ilâhî bir metnin varlığından söz etmenin mümkün olmadığını, bu nedenle tahrif tartışmalarının beyhude bir çabadan başka bir şey ifade etmediğinini iddia etmektedir. bk. Kuzudişli, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi*, 87. Fakat bu görüşe katılmak mümkün değildir. Zira Kitab-ı Mukaddes'in lafzen ve manen tamamen tahrif edildiğini iddia etmek Kur'an ve sünnet referanslarıyla çelişmektedir. Böyle bir iddianın eleştirisi için bk. Hamidullah, "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât", 296; Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 188; Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", 169.

[865] en-Nisâ 4/46.

[866] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/75.

geleceğini kaydetmiş ve Tevrat için bu iki tahrif türünün gerçekleştiğini savunmuştur. Aynı şekilde o, "*Ehl-i kitap'tan bir gurup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükerler…*"[867] ayetinde geçen *dili eğip bükmenin* dili yan tarafa çekmek suretiyle bazı harfleri benzer harflere dönüştürme şeklinde olabileceğini, bu şekilde kelimeleri değiştirdiklerini söylemiştir. Veya müellif, bunun Tevrat'tan olmayan ifadeleri şarkı şeklinde terennüm etmekle veyahut da *dili eğip bükme* ifadesinin asıl manayı başka anlamlara gelecek şekilde yanlış yorumlama anlamında mecaz yollu kullanılmış bir kalıp olabileceğini aktarmaktadır.[868] Onun bu değerlendirmeleri iki tahrif türünün varlığını kabul ettiğini göstermektedir.

İbn Âşûr'un hem lafzî hem de yorum tahrifinin varlığına dair görüşünü tespit ettikten sonra onun bu iki tahrif türünden hangisinin daha ağır bastığı yönündeki kanaati ortaya konulmalıdır. Müellifin bu konudaki kanaatine ulaşmak için birkaç değerlendirmesine temas etmek yeterli olacaktır.

İbn Âşûr, "*…Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler (kitaplarını tahrif ederler) …*"[869] ayetinin yorumunda buradaki tahrifle nebevî ifadeleri saptırıp kullanılış gayeleri dışına çıkarmanın kastedildiğini, bunun da semavî kitapların manalarını değiştirmek şeklinde olduğunu belirtmektedir. Müellif, bu tahrifin çoğunlukla hevâ ve heveslerine uygun gelecek şekilde yanlış tevillerle bazen de toplumun çıkarlarını kayıracak şekilde hükümleri gizlemekle gerçekleştiğine vurgu yapmaktadır. O, bu yoruma ilaveten, tahrifin lafızları değiştirmekle olduğu görüşünü temrîz sîgası قيل ile aktarmaktadır. Müellif, tahrifin daha ziyade yanlış tevillerle gerçekleştiği şeklindeki görüşünü desteklemek üzere İbn Abbas'tan nakledildiği iddia edilen: "Tahrif yanlış tevillerle olmaktadır. Bir topluluk kendi kitaplarını bilerek değiştirmez."[870] sözünü delil olarak zikretmiştir.[871] Onun benzer bir tutumu "*…Onlar Allah'ın kitabını korumakla*

---

[867] Âl-i İmrân 3/78.

[868] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/91, 5/228 tahrifin lafzî veya yorumsal olabileceği için ayrıca bk. 1/196.

[869] el-Mâide 5/13.

[870] وما ينقل عن ابن عباس أن التحريف فساد التأويل ولا يعمد قوم على تغيير كتابهم İbn Âşûr, İbn Abbas'a isnat edilen bu ifadeyi kaynak göstermeden iki yerde zikretmektedir. bk. 5/75, 6/143. İbn Âşûr'un bu ifadesi Buhârî'de geçen وليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله عز وجل، ولكنهم يحرفونه، يتأولونه على غير تأويله (Hiç kimse Allah'ın kitaplarından birini silip yok edemez; fakat onu tahrif edebilir, yani hakiki anlamı dışında tevil edebilir) cümlenin manen aktarılmış hali olmalıdır. Buhârî, *Câmiu's-sahih*, "Tevhid", 55. Birçok eserde İbn Abbas'a atfedilen bu cümlenin Buhârî'ye aidiyetine dair bir iddia için bk. Kaya, "Metnin mi Yorumun mu Tahrifi?", 37-41.

[871] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/143.

görevlendirilmişlerdi…"[872] ayetini yorumlarken görülmektedir. O, öncelikle Yahudi din adamlarının hevâ ve heveslerine uyan yanlış tevillerden kaçınmaları gerektiği uyarısının bulunduğunu, buna ilaveten lafızları değiştirmemelerinin de istendiğini ifade ederek lafzî tahrifin tali derecede olduğunu ihsas ettirmektedir.[873] İbn Âşûr, el-Bakara sûresi 75. ayetini yorumlarken şu ifadeleri kullanmaktadır:

> "Tahriften kasıt vahyi geldiği anlamdan koparmaktır. Bu da ya lafızları değiştirerek -ki bu durum azdır- ya vahyin bir kısmını gizlemek ve unutmuş gibi yapmak veyahut da yanlış tevillerde bulunmak -ki bu tahrifin en yaygınıdır- şeklinde yapılmaktadır."[874]

Müellifin bu cümleleri ve yukarıdaki değerlendirmeleri onun tahrifin lafızdan ziyade yorumda yapıldığı kanaatinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu tespitler ışığında İbn Âşûr'un yukarıda tahrif tasniflerine dair yapılan üç farklı görüşten sonuncusuna katıldığını söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'teki lafzî tahrifin az, asıl tahrifin yorumda olduğunu savunan görüşe katılmaktadır.

1.3.1.3. Tahrife Rağmen Kitab-ı Mukaddes'in Tefsir Kaynağı Olması Paradoksunda İbn Âşûr'un Tutumu

Kur'an-ı Kerim, bir taraftan Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiğini ilan etmekte, öte yandan onun üzerinde musaddık ve müheymin vasıflarıyla hakem olduğunu bildirmektedir. Buna rağmen nasıl olur da muharref olduğu bildirilen Kitab-ı Mukaddes, mütevâtir olan Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde bir kaynak olarak kullanılabilir? Bu durum, âlimlerin Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmelerinde tereddütlere neden olmuştur. Nitekim Watt, Tevrat ve İncil'in tahrif edildiği genel kabulünden dolayı az sayıda âlimin bu kitaplara ilgi duyduğunu, zira muharref bir kaynağın güvenilir bir referans olamayacağının düşünüldüğünü söyleyerek bu duruma

---

[872] el-Mâide 5/44.
[873] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/209.
[874] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568. İbn Âşûr'un bu kanaatine dair ifadeler için ayrıca bk. 1/574-575, 4/192. Paçacı da bu görüş muvacehesinde şunları ifade etmektedir: Kitab-ı Mukaddes metin olarak fazla bir değişikliğe maruz kalmamakla birlikte metne bağlı geliştirilen yorum, büyük sapmalar göstermektedir. Bu sapmalar daha ziyade Kitab-ı Mukaddes'te yer alan vahiy geleneğine ait kavramların siyak ve sibaktan koparılarak başka bir bağlama yerleştirilmesi neticesinde oluşmuştur. Bu durumda metnin değişmemiş olmasının fazla bir önemi kalmamaktadır. Zira anahtar kavramlar değişmiştir. Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 193.

işaret etmiştir.[875] Zikredilen nedenlerle tefsir kaynağı olarak Kitab-ı Mukaddes'e müracaat edilmesi, kendi içinde tutarsız bir yöntem olarak görülmüştür. Özellikle çağdaş dönem eserlerinde İsrâilî rivayetlere mesafe konulup buna mukabil bir alternatif olarak Kitab-ı Mukaddes'in öne çıkarılması tutarlılık yönüyle sorgulanmıştır. Kaya, modernleşme sürecinde bazı fikri ve ideolojik akımların da etkisiyle İslamî düşünceye uzak görülen İsrâilî rivayetlere bir alternatif olarak daha güvenilir ve nesnel olduğu düşünülen Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin bir alternatif olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Fakat Tevrat ve İncil'in muharref olduğu olgusunun da böyle bir yönelişin önünde aşılması gereken paradoksal durum olarak ortada olduğuna dikkat çekmektedir.[876]

Kitab-ı Mukaddes'in bir tefsir kaynağı olarak kullanılması ilk dönemlere kadar uzanan eleştirilere neden olmuştur. Söz gelimi Bikâî (öl. 885/1480) *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* isimli tefsirinde Kitab-ı Mukaddes nakillerini kullanması nedeniyle büyük eleştirilere maruz kalmış, bu eleştirilere cevap vermek üzere *el-Akvâlü'l-Kavîme fî'n-Nakl mine'l-Kütübi'l-Kadîme* isimli bir risale kaleme almıştır.[877]

Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'e karşı mesafeli duruş -istisnalar bir kenara bırakılırsa- çağdaş döneme kadar devam etmiştir. Çağdaş dönem tefsirlerinin de muharref olduğunu kabul ettikleri Kitab-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunmaları eleştirilere konu olmuştur. Söz gelimi Reşid Rıza'nın (öl. 1935) bir taraftan Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunurken öte taraftan onun muharref olduğunu savunması,[878] çelişki olarak görülerek eleştirilere konu olmuştur.[879] Benzer şekilde Elmalılı da tefsirinde Kitab-ı Mukaddes'in tahrifine vurgu yaptığı halde yer yer kaynak göstermeden Tevrat bilgilerini kullanmakla eleştirilmiştir.[880] Tefsir eserleri dışında da

---

[875] Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, 31.
[876] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 438.
[877] bk. Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî, "el-Akvâlü'l-kavîme fî'n-nakl mine'l-kütübi'l-kadîme", *Mecelletü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye* 26/2 (1401/1980). Bikâî bu konu bağlamında Sehâvî'yle (öl. 902/1479) girdiği polemik hakkında detaylı bilgi için bk. Mesut Kaya, ""De ki: Tevrat'ı Getirin de Okuyun" Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâî-Polemiği", *Marife* 13/2 (2013).
[878] Örneğin Reşid Rıza tefsirinde Tekvin Kitabı'na çok sayıda atıf yaptığı halde Tekvin Kitabı'nın Hz. Musa'ya verilen Tevrat'tan olmadığını, buna rağmen tarihî bir kıymetinin olduğunu ifade etmektedir. Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/86-87.
[879] Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/432; Zehebî, *el-İsrâîliyyât*; Naʿnâa, *el-İsrâîliyyât*, 365-367; Öztürk, "Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri", 38. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 349-350, 554, 571.
[880] Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", 172.

bazı âlimler Kitab-ı Mukaddes'in tahrifini savundukları halde Hz. Peygamber'e dair işaretleri onda aramaları bir tezat olarak görülüp tenkit edilmiştir. Örneğin İbn Hazm (öl. 456/1064), Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'e dair işaretlerin bulunduğu kısımlar dışında öteki yerlerin tamamen tahrif edildiğini belirtmiştir.[881] Karâfî de (öl. 684/1285) Kitab-ı Mukaddes'in ilâhî bir kitap olmadığını söylediği halde ondaki elli bir pasajın Hz. Peygamber'e açıkça işaret ettiğini ifade etmiştir.[882] Lafzî tahrifi savunmalarına rağmen Kitab-ı Mukaddes'e bu şekil yaklaşımlar çelişki olarak görülerek eleştirilmiştir.[883]

İbn Âşûr'un tahrife rağmen Kitab-ı Mukaddes'i aktif bir referans olarak kullanmasının bir tutarsızlık olup olmadığı gibi hassas soruya sağlıklı bir cevap verebilmek onun bu metoduna bütüncül bir bakış açısıyla bakmayı gerektirmektedir. Müellifin "*Yazılmış bir kitaba ant olsun ki*"[884] ayetiyle ilgili yorumları onun bu konuda durduğu yer hakkında genel bir fikir vermektedir. O, bu ayetin indiği dönemde Kur'an'ın yazılı bir metin halinde olmadığından hareketle burada zikri geçen kitabın Tevrat olduğu kanaatindedir. Müellif, bu durumda kendisine yemin edilen kitabın Hz. Musa'ya indirildiği hal üzere tahriften beri olması gerektiğini ifade ederek bu noktada birkaç ihtimal üzerinde durmaktadır. Ona göre tahrif ya İbn Abbas'ın: "Tahrif Tevrat'ın lafızlarını değiştirme şeklinde değil, yanlış anlama ve yorumlama şeklinde gerçekleşmiştir."[885] sözünde olduğu gibi yorumsal olarak vuku bulmuştur ya da tahrif bu sûrenin inişinden sonra gerçekleşmiştir veyahut da buradaki yeminin Tevrat'ın sahih olan kısımları üzerine edilmiştir.[886] Onun Kur'an'ın tahrif edilmiş bir kitaba yemin etmesinin mümkün olmayacağını söyleyerek bazı ihtimalleri sıralaması, aynı zamanda tahrif olmuş bir metni nasıl referans olarak kullanabildiği sorusuna/sorununa dair ipuçları vermektedir. İbn Âşûr'un burada sıraladığı ihtimallerden de anlaşıldığı üzere Kitab-ı Mukaddes yorumsal tahrife maruz kalmışsa ya da tahriften salim olmuşsa muteber kabul edilmelidir.

---

[881] Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts), 1/160.
[882] Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *el-Ecvibetü'l-fâhira ani'l-es'ileti'l-fâcira* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 85, 163-170.
[883] Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, 78, 80-81; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 516.
[884] et-Tûr 52/2.
[885] Bu görüşün İbn Abbas'a değil, Buhârî'ye ait olduğuna dair bir iddia için bk. Kaya, "Metnin mi Yorumun mu Tahrifi?", 48.
[886] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/38.

Kitab-ı Mukaddes'in delil olabilmesi onun lafzen tahrif edilmemiş olmasını gerektirmektedir. Ayrıca bir kişinin böyle bir tutarsızlıktan bahsedebilmesi için Kitab-ı Mukaddes'in büyük bir kısmının lafzen tahrif edildiği görüşünde olmalıdır. Yukarıda zikredildiği gibi İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'in lafzî tahrife maruz kalmasıyla beraber bunun çok sınırlı miktarda olduğu, buna mukabil asıl tahrifin manada yapıldığı ve nicelik olarak ise bu tahrif çeşidinin çok daha fazla olduğu görüşündedir. Bu görüşte olması, onun Kitab-ı Mukaddes referanslarını daha geniş bir yelpazede kullanmasına imkân vermektedir.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes nakillerini itikadî ve şer'î ahkâma taalluk edecek konularda kullanmamaktadır. Müfessirlerin Kitab-ı Mukaddes nakillerini zaman zaman eleştirmeleri ve bağlayıcı olmadıkları yönündeki tavırları göz önünde bulundurulduğunda bu tutarsızlığın kısmen ortadan kalktığı söylenebilir. İleride müstakil başlık altında irdeleneceği üzere müellif, Kitab-ı Mukaddes nakillerinin önemli bir kısmını tenkit amaçlı nakletmiştir. Bu tenkitlerinde başta Kur'an ve sünnet olmak üzere akıl, tarih, lügat, ilmî i'câz, vakıaya uygunluk ve metin içi kritik gibi birçok parametrelerle hareket etmektedir. Onun bu kıstaslardan ağırlıklı olarak Kur'an'ı kullanması neticesinde tefsiri boyunca sıklıkla Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmasına rastlanmaktadır. Bu karşılaştırmalar neticesinde aralarındaki benzerliklere değindiği gibi Kur'an'la uyuşmayan veya eksik olan noktalara da işaret etmektedir. Bu yöntem, konuyu detaylandırmaktan ziyade Kitab-ı Mukaddes'in tahrif ve tebdiline bir delil olarak kullanılmaktadır. Zira aynı kaynaktan gelip aynı hedefleri gözeten kutsal metinlerin mutabakat göstermesi gerekmektedir.

İbn Âşûr'un tahrifi tespit konusunda kullandığı birçok ölçüte rağmen Kitab-ı Mukaddes nakillerine ihtiyatla yaklaştığı belirtilmelidir. Kitab-ı Mukaddes nakillerinde kullandığı dil, onun bu nakilleri mutlak doğrular olarak görmediğini ortaya koymaktadır. O, yaptığı nakillerde yer yer "*Eğer bu ifadeler Tevrat'ın aslından ise…*" gibi ifadelerle ihtiraz kaydı düşmektedir.[887] Yine bu minvalde onun bazı yerlerde Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanırken "*Onların (Yahudiler'in) Tekvin'de geçen şu ifadeleri…*",[888] "*Hıristiyanların İncilleri…*"[889] gibi kayıtlar düşerek metni müntesiplerine nispet ettiği dikkat çekmektedir. Böylece aktardığı metin hakkında

[887] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/451.
[888] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/571.
[889] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/98.

kuşkularının bulunduğunu, başka bir ifadeyle muharref olma ihtimalini göz önünde bulundurduğunu ortaya koymaktadır. Benzer şekilde İbn Âşûr'un Tevrat ve İncil pasajlarının ayet olarak isimlendirilemeyeceği kaydını düşmesi[890] onların beşerî müdahalelere maruz kalmış olabilecekleri ihtimalinden ileri gelmektedir.

Tâhir b. Âşûr'un tahrif hakkındaki düşünceleri, Kitab-ı Mukaddes nakillerinde belirlediği kriterler, büyük oranda tenkit maksatlı nakilleri ve tüm bunlarla birlikte bu konudaki temkinli bir üslup kullanması tahrife rağmen Kitab-ı Mukaddes referanslarını kullanması gibi ince çizgileri olan bir hususta kendi içinde bir çelişkiye düşmeden tutarlı bir yol izlediğini göstermektedir.

Tâhir b. Âşûr'un tahrife dair yaklaşımının genel hatlarıyla çizilmeye çalışıldığı bu kısımda kısaca onun Kitab-ı Mukaddes'in asli karakterini genel hatlarıyla muhafaza ettiği kanaatinde olduğu ifade edilebilir. O, bu kanaate vardığı kısımlarda Kitab-ı Mukaddes'i bir tefsir malzemesi olarak kullanma hususunda başka da bir kaygı taşımamaktadır. Bu noktada tahrifle doğrudan alakalı kadim bir tartışma konusu olan Kitab-ı Mukaddes'i nakletme meşruiyeti hususunda İbn Âşûr'un görüşleri üzerinde durma gereği hasıl olmaktadır.

1.3.2. Kitab-ı Mukaddes Naklinin Cevaz Tartışmaları ve Tâhir b. Âşûr

İsrâilî rivayetlerde olduğu gibi Yahudi ve Hıristiyanların kutsal metinleriyle iştigal etmenin ve bunlardan nakillerde bulunmanın meşruiyetine dair ilk dönemlerden günümüze kadar farklı görüşler ileri sürülmüş, bu nakillerin özellikle doğrudan Kur'an tefsirinde kullanılması tartışmalarının daha hassas bir çizgide seyretmesine neden olmuştur.[891] Kitab-ı Mukaddes'in tefsir malzemesi olarak kullanılmasının caiz olduğunu ifade edenler kadar mekruh hatta haram olduğu kanaatini paylaşanlar da olmuştur.

---

[890] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/74. Modern çalışmalarda da Kitab-ı Mukaddes'e müracaat eden bazı araştırmacıların da "Tahrifata uğramadığına ve Yahudilerin tabiat ve huylarını aksettirdiğine kanaat getirdiğimiz kısımlardan nakiller yaptık." diyerek ihtirazi kayıtlar düştükleri görülmektedir. bk. Kara, *Hz. Musa Firavun ve Yahudiler,* 14.

[891] Konuyla ilgili temel kaynaklardaki tartışmalara bakıldığında benzer delillerden hareket etmelerine rağmen Kitab-ı Mukaddes nakillerinin İsrâilî rivayet nakletmekten farklı hükümlere bağlandığı anlaşılmaktadır. bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 514.

Konuyla ilgili klasik matbu eserlerdeki meşruiyet tartışmaları[892] İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) *el-Ümm* eserinde düşmandan ele geçirilen kitaplara ne yapılacağıyla ilgili görüşüne kadar götürülebilir. İmam Şâfiî cihad ve cizye babında ele geçirilen bu kitapları ganimet kapsamında değerlendirerek tercüme edilmeleri gerektiğini söylemiştir. Ona göre tercüme edilen bu kitapların içeriği tıp gibi mekruh olmayan ilimlere aitse satılıp parasından istifade edilmeli, fakat şirk içerikli bilgiler barındırıyorsa yok edilmelidir.[893] Hicri 9. asra gelindiğinde konuya dair ihtilaflar alevlenmiş hatta ucu tekfire kadar giden çok ciddi polemikler oluşmuştur. Bu asırda Burhânüddîn Bikâî (öl. 885/1480) *Nazmü'd-Dürer* isimli eserinde tefsir geleneğinin alışık olmadığı bir yöntemle bazen okuyucunun Tevrat veya İncil okuduğu hissine kapılacak derecede çok uzun Kitab-ı Mukaddes nakillerinde bulunmuştur.[894] Bikâî bu konuda kendisine gelebilecek eleştirilere cevap vermek amacıyla *el-Akvâlü'l-Kavîme fî'n-Nakl mine'l-Kütübi'l-Kadîme* ismiyle bir risale kaleme almıştır.[895] O, bu makalenin isminden de anlaşılacağı gibi bu konudaki delillerini detaylı bir şekilde ortaya koymuş hem de muarızlarıyla yaşadığı polemiklere yer vermiştir. Buna mukabil Şemsüddîn Sehâvî (öl. 902/1479), *el-Aslü'l-Asîl fi Tahrîmi'n-Nakl mine't-Tevrat ve'l-İncîl* ve *el-Kavlü'l Me'lûf fi'r-Redd ale'l-Münkiri'l-Ma'ruf* isimli reddiyeyi kaleme almıştır.[896] Böylece çağdaş iki âlim birbirine zıt iki fikri hararetle savunarak Kitab-ı Mukaddes naklinin meşruiyeti konusunda en geniş ve dikkat çekici değerlendirmelerde

---

[892] Burada ifade edilmelidir ki Hz. Peygamber döneminden beri Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunma konusu tartışma mevzusu olmuştur. Konunun uzamaması adına çalışmada bu tartışmalara Hz. Peygamber döneminden değil klasik eserlerde zikredilen tartışmalar üzerinden değinilecektir. Sadece tarafların Hz. Peygamber döneminden zikrettikleri delillere değinilecektir.

[893] Muhammed İbn İdris Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410-1990), 4/279. Mâverdî'nin de (öl. 450/1058) ifade ettiği gibi İmam Şâfiiî'nin şirk içerikli kitaplarla Ehl-i kitap'a ait kutsal metinleri kastettiği anlaşılmaktadır. Mâverdî, İmam Şâfiî'nin bu sözlerini şöyle izah etmektedir: "Düşmandan ele geçirilen bu kitaplar Müslümanlar için birer ganimet olup iki kısımda mütalaa edilebilirler. İlk kısmı tıp, matematik, şiir ve edebiyat gibi ilimleri barındırıp Müslümanlar için sakıncalı olmayan kitaplardır. Bunlar muhafaza edilip diğer ganimetlerle beraber paylaştırılır. İkinci kısım kitaplar ise şirk içerikli olup küfür düşüncelerini tetikleyen, Müslümanlar için sakıncalı olan kitaplardır. Bu tür kitapların muhafaza edilmesi caiz değildir. Tevrat ve İncil bu tür kitaplardandır. Zira bunlar Allah'ın indirdiği gibi kalmayarak tebdil ve tahrife uğramışlardır. Bu kitaplar yakılmazlar fakat ıslatılarak yazılarının silinmesi sağlanır." Ebu'l-Hasen Mâverdî, *el-Hâvî el-kebîr*, thk. Ali M. Muavvaz-Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414-1994), 14/170.

[894] Bikâî'nin tefsirindeki bu yöntemine dair bir inceleme için bk. Abdurrahim Kaplan, "Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer Adlı Tefsirinde İsrailiyât -Amaç, Dayanak ve Sınırlar-", *Jasss* 71 (2018b), 291-302.

[895] bk. Bikâî, "el-Akvâlü'l-kavîme". Bilmen, Bikâî'nin tefsirin yazım aşamasında yaşadığı bazı sorunlar sebebiyle bir müddet yazmaya ara verdiğini ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkında şiddetli tenkitlerinin olduğunu ifade etmektedir. Bu bilgiler Bikâî'nin polemikçi bir karaktere sahip olduğu ve tefsirinin daha telif aşamasındayken bile bazı rahatsızlıklara sebebiyet verdiğine işaret etmektedir. bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/594.

[896] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Menşûrât Dâru'l-Mektebetu'l-Hayât, ts.), 1/106-107, 8/18.

bulunmuşlardır.[897] Bu konudaki tartışmalarda Bikâî'nin ileri sürdüğü argümanlara daha fazla müracaat edileceğini belirtmeliyiz. Bu durum onun bu hususta adeta sembol bir isim olması şeklinde değerlendirilmelidir.

Tâhir b. Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes nakliyle ilgili meşruiyet tartışmalarındaki tutumunu daha rahat ortaya koymak adına konuyu ağırlıklı olarak meşruiyet tartışmalarında sıklıkla kullanılan argümanlar üzerinden incelemenin ve ele alınan her argümanın hemen ardından onun bu argümana dair tutumuna değinmenin konuyu daha belirgin bir şekilde ortaya koyacağını düşünmekteyiz. Öncelikle belirtilmelidir ki Kitab-ı Mukaddes'ten sıklıkla nakillerde bulunan müellif, bu tutumuyla meşruiyet tartışmalarının cevazını savunanların safında yer aldığını göstermiş olmaktadır. İbn Âşûr, pratik uygulamalarıyla Kitab-ı Mukaddes naklinin cevazını savunanaların safında bulunduğunu göstemekte fakat konuyla ilgili teorik tartışmalara doğrudan katılmamaktadır. Bu tartışmada eylemlerini konuşturan İbn Âşûr'un konuyla ilgili tutum ve düşüncelerine pratik uygulamaları üzerinden ulaşılmaya çalışılacak, yer yer sergilediği bu tutumun muhtemel nedenlerine değinilecektir.

Kitab-ı Mukaddes naklinin cevazını savunan âlimlerin[898] bu tutumlarını öncelikle Kur'an'daki bazı ayetlere dayandırdıklarını görmekteyiz. Kur'an hem musaddik ve müheymin sıfatlarına dayanarak genel anlamda Tevrat ve İncil hakkında olumlu referanslarda bulunmakta[899] hem de bazı ayetlerde doğrudan "*Tevrat'ı getirip okuma*"[900] veya "*Ehl-i kitap'a-İsrâiloğulları'na-senden önce kendilerine kitap verilenlere-zikir ehline sor*"[901] şeklinde bu kitaplara müracaat etmeyi önermektedir. Kitab-ı Mukaddes nakillerini meşru görenler özellike Âl-i İmrân 3/93 ve el-Mâide 5/48

[897] Bununla birlikte ifade edilmelidir ki Bikâî'nin dile getirdiği iddia ve görüşler daha önceki âlimlerin değerlendirmelerinden önemli bir farklılık göstermemekte fakat konuyu teorik ve pratik olarak ele almasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 414.

[898] Kâfiyecî (öl. 879/1474), Bikâî (öl. 885/1480), Münâvî (öl.1031/1622) ve Hafacî (öl. 1069/1659) bunlardan bazılarıdır. bk. Bikâî, "el-Akvâlü'l-kavîme", 46-48. Bir detay olarak istisnalar bir tarafa bırakılırsa hadis münekkitleri ravilerin İsrâilî rivayetlerden veya Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmasını her ne kadar sonraki nesiller için bir uyarı olarak zikretmiş olsalar da başlı başına bir cerh sebebi saymamışlardır. Özcan Hıdır, "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005), 37; Karacabey, "İsrâiliyyâtı Belirleme Kriterleri", 71. Bundan hareketle hadis münekkitlerinin Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmayı haram olarak görülmediği söylenebilir.

[899] Âl-i İmrân 3/3-4; el-Mâide 5/44, 48; el- En'âm 6/91-92; Fâtır 35/31.

[900] Âl-i İmrân 3/93.

[901] el-Bakara 2/211; Yûnus 10/94; en-Nahl 16/43; el-İsrâ 17/101; el-Enbiyâ 21/7; ez-Zuhruf 43/45; el-Ahkâf 46/1. Aydemir, bu ayetlerden Ehl-i kitap'a ve eserlerine müracaat edilebileceği gibi bir sonucun çıkarılamayacağını, bunların olsa olsa makbul İsrâiliyata delil olabilecek referanslar olduğunu ifade etmektedir. Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyat*, 53-54.

ayetlerinin Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın cevazına delil olduklarını ifade etmektedir. Örneğin Bikâî, eğer birisi Tevrat ve İncilden nakilde bulunmanın cevazını kabul etmeyip münazarada en etkili yöntemin kişiye inandığı şeylerle cevap vermenin oduğunu görmezden gelirse ona Allah'ın yahudilerin yalanını ortaya çıkarmak için "*...De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Tevrat'ı getirip okuyun*."[902] ve "*Sana da daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'an'ı) gönderdik...*"[903] ayetlerini okuyarak cevap vereceğini ifade etmektedir.[904] Bu görüşte olanların kullandıkları bu argümanlar hakkında İbn Âşûr'un tutumuna gelecek olursak o, bu ayetlerin tefsirinde böyle bir konuya temas etmemektedir. Halbuki hem onun fakih kimliği hem de bu ayetlerin naklin cevaz tartışmalarında ileri sürülen öncelikli deliller oldukları düşünüldüğünde ilgili ayetlerde naklin meşruiyet tartışmalarına girmesi beklenirdi. Başka bir ifadeyle müellif, Yahudi ve Hıristiyanlara soru sormayı öneren ve bazı âlimler tarafından Kitab-ı Mukaddes naklinin meşruiyetine dair delil olarak zikredilen hiçbir ayeti[905] bu minvalde yorumlamamaktadır. Ona göre bu ayetlerde Ehl-i kitab'a soru sorması istenilen kişi Hz. Peygamber'in kendisidir. Çeşitli amaçlara matuf olarak Hz. Peygamber'den bu soruları sorması istenmiştir. Müellife göre bu ayetlerde Ehl-i kitabın kendilerine verilen nimetlerin kıymetini bilmediklerini göstererek onları kınayıp azarlama, onlara verilen manevi nimetleri itiraf etmelerini sağlama, Yahudi ve Hıristiyanların dinlerindeki tecrübelerine göndermede bulunarak bunu müşriklerin inkârına karşı bir hüccet olarak kullanma ve Hz. peygamber'in doğruluğunu ispatlama amaçları güdülmüştür. Bazen ilgili ayetlerle Yahudi ve Hıristiyanlar tevhidi ispatlama noktasında şahid gösterilmiş bazen de ayetteki konunun ne kadar açık seçik olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. İbn Âşûr, soru sorma talepleriyle Hz. Peygamber'in bilmediği veya tereddüt ettiği bir hususta Ehl-i kitap'a danışmanın kastedilmediğini ifade etmekte ve söz konusu ayetleri Kitab-ı Mukaddes naklinin meşruiyetine dair deliller olarak kullanmamaktadır.[906]

---

[902] Âl-i İmrân 3/93.
[903] el-Mâide 5/48.
[904] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/272; Bikâî, "el-Akvâlü'l-kavîme", 51-52.
[905] el-Bakara 2/211; Yûnus 10/94; en-Nahl 16/43; el-İsrâ 17/101; el-Enbiyâ 21/7; ez-Zuhruf 43/45; el-Ahkâf 46/1. Örneğin İbn Hacer "*Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor...*" (Yûnus 10/94) ayetinin Ehl-i kitap'a soru sormaya cevaz verdiğini ifade etmiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* 13/334.
[906] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 2/288, 11/284-286, 15/225-226, 25/222.

Aslında her ne kadar bazı müfessir ve araştırmacılar ilgili ayetleri Tevrat ve İncil'den nakilde bulunmanın cevazına delil olarak sunmuş olsa da erken dönem sahabe ve tâbiîn müfessirlerinin bu ayetlerden böyle anlamlar çıkardıklarına dair bir görüşle karşılaşılmamaktadır.[907] Onların bu konudaki temel dayanakları daha ziyade Kur'an'ın Tevrat ve İncil ile ilgili müspet referansları, Hz. Peygamber'in uygulama ve hadisleridir.[908] Dolayısıyla İbn Âşûr'un ilgili ayetleri Kitab-ı Mukaddes naklinin meşruluğuna dair birer delil olarak zikretmemesi erken dönemin bu konudaki tutum ve düşünceleriyle örtüşmektedir. Onun Kitab-ı Mukaddes naklinin cevazında Kur'an'ın genel anlamda Tevrat ve İncil'e yaptığı müspet referanslarına, Hz. Peygamber'in tutum ve davranışlarına dayandığı ifade edilebilir.

Kitab-ı Mukaddes'ten nakletmenin meşruiyetini savunanların bazı ayetlerden sonra kullandıkları argüman Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulama ve sözleridir. Onlar bu konuda Hz. Peygamber'e dair aktarılan birçok rivayetin kendilerini desteklediğini ifade etmektedirler. Bu rivayetlerden daha sıklıkla dillendirileni hadis kaynaklarında geçen Âl-i İmrân 3/93. ayetinin sebebi nüzûlü olarak zikredilen hadisedir. Kaynaklarda geçtiği üzere Hz. Peygamber zina suçunun recm cezası olduğunu inkâr eden Yahudilerden Tevrat'ı getirip okumalarını istemekte böylece muhaliflere karşı Tevrat'ı delil olarak kullanmaktadır.[909] Kitab-ı Mukaddes'ten naklin cevazına dair ileri sürülen başka bir rivayette Abdullah b. Selam Hz. Peygamber'e hem Kur'an'ı hem de Tevrat'ı okuduğunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber ondan her gece sadece birini okumasını istemiştir.[910] Diğer bir rivayette Hıristiyan olan Temîm ed-Dârî'nin Müslüman olup Hz. Peygamber'in Mesih Deccâl ile ilgili anlattığı olaya uygun olan bir kıssa anlatması üzerine Hz. Peygamber'in sevincinden kaylule uykusuna yatamadığı aktarılmaktadır.[911] Bu rivayetler naklin meşruiyetini savunanların Hz.

---

[907] Söz gelimi Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* tefsirinin ilgili ayetlerinde sahabe ve tâbiîn müfessirlerinden bu yönde rivayetler nakledilmemektedir.

[908] Enes Büyük, *Mâverdî'nin en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsirinde İsrâiliyyât* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014a), 40-41.

[909] Buhârî, *Câmiu's-sahih,* "Tefsir", Âl-i İmrân, 6; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/272; Bikâî, "el-Akvâlü'l-kavîme", 51-52.

[910] Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/25. Zehebî, rivayetin doğruluğu konusunda tereddütleri olduğunu ima ederek, eğer bu doğru bir rivayetse Tevrat'ın sıkça okunup üzerinde düşünülmesin caiz olduğunu belirtmektedir. Söz konusu rivayetin problemli olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 267-268.

[911] Ebû Abdillâh İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Fitenu'd-Deccâl", 33 (2/1354); Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî, *el-Akvâlü'l-kavîme fî hükmi'n-nakl mine'l-kütübi'l-kadîme,* Tevfik Ali Vehbi (ed.), thk. Ahmed Abdurrahim Sâyih (Kahire: Mektebetü Cezîrati'l-Verd, ts.-b), 103-104. Bikâî benzer şekilde bir çobanın kurtla yaşadığı diyaloğu Hz.

Peygamber'in söz ve fiillerinden delil olarak zikrettiklerinden sadece bir kaçıdır. İbn Âşûr'un kullanılan bu argümanlar konusundaki tutumu hakkında şunlar ifade edilebilir: O, çeşitli vesilelerle bu ve benzeri rivayetlere değinmiş olsa da onları naklin meşruiyetine dair birer delil olarak kullanmamıştır. Örneğin recm konusuyla ilgili rivayeti zikretmekte fakat bu rivayeti naklin meşruiyeti bağlamında yorumlamamaktadır. Aynı şekilde bir vesileyle Temîm ed-Dârî'nin Müslüman olmasıyla ilgili hususa kısaca değinmekte fakat konuyu meşruiyet tartışmalarına çekmemektedir.[912]

Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın meşruiyetini savunanlar, görüşlerini desteklemek için aynı zamanda hem sahabe ve tâbiînin[913] hem de geçmiş âlimlerin bu konudaki uygulamalarına dayanmıştır. Örneğin Bikâî, bazı âlimlerin ismini sayarak onların Tevrat'tan nakillerde bulunduklarını, dolayısıyla ümmetin önderleri olan bu kişilere bu konuda uyulmasının yeterli olduğunu belirtmektedir.[914] İbn Âşûr, naklin meşruiyetine dair zikredilen önceki delillerde olduğu gibi burada da ne sahabe ve tâbiînin ne de önceki âlimlerin bu konudaki uygulamaları üzerinden herhangi bir tartışmaya girmemekte, bu yöntemi kullanan önceki âlimlere referansta bulunma gereği hissetmemektedir. Bunun bir istisnası olarak sadece bir yerde Kitab-ı Mukaddes ile ilgili Bikâî'ye atıfta bulunmaktadır.[915]

Peygamber'e anlatması üzerine Hz. Peygamber'in çobana yatsı vakti gelip yaşadıklarını halka anlatmasını istemesi rivayetine işaret ederek "Hz. Peygamber'in sözüne muvafık olan sözler hayvan sözü de olsa insan sözü de olsa değerlidir ve aktarılmaya layıktır kaldı ki önceki kitaplarda geçenler çobanla kurt arasında geçen diyalogdan daha değerlidir." yorumunda bulunmaktadır. Bikâî, *el-Akvâlü'l-kavîme*, 105-106.

[912] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 4/274, 18/245.

[913] bk. Bikâî, *el-Akvâlü'l-kavîme,* 96.

[914] Bikâî, "el-Akvâlü'l-kavîme", 75-97. Kaya, klasik tefsirlerden Taberî (öl. 310/923), Saʿlebî (öl. 427/1035), Mâverdî (öl. 450/1058), Begavî (öl. 516/1122), İbn Atıyye, Razî (öl. 606/1210), Kurtubî (öl. 671/1273), Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) gibi müfessirlerin eserlerinde incelediği örneklerden hareketle kullandıkları Kitab-ı Mukaddes nakillerinin çoğunun hem belli konularla sınırlı olduğunu hem de doğrudan Kitab-ı Mukaddes alıntısı olmayıp daha ziyade reddiye ve delâil türü eserlerden yapıldığını tespit etmiştir. Kaya, aynı zamanda bu âlimlerin söz konusu nakillerinde oldukça ihtiyatlı davrandıklarının göz ardı edilmemesi gerektiğine de dikkat çekmektedir. bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 469, 477, 449, 481, 487-488, 490, 492-493, 495-496; Kaya, "Bikâî-Sehâvî Polemiği", 101. Bu tespitler ışığında Bikâî'nin sunduğu bu delilin zikredilen hususlarla kayıt altına alınması gerektiği ifade edilmedir.

[915] İbn Âşûr, Faraklit kelimesini izah ederken bu kelimenin İncil tercümelerinde özellikle de Watson editörlüğünde 1848 de Londra tabedilen Yuhanna İncil'inde zikredildiğini ifade ettikten sonra bu kelimenin Bikâî ve başkaları tarafından İncil'de birçok yerde tespit edildiğini ifade etmektedir. Fakat müellif, Bikâî ile birlikte bu kelimeyi kimlerin tespit ettiği noktasında isim vermemektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 28/186.

Kitab-ı Mukaddes'ten naklin cevazını savunanlar bu nakillerle herhangi bir dini hükmün bina edilmediğini bu sebeple nakilde bulunmanın sakıncasının olmayacağını belirtmektedirler. Bikâî, şerʿi bir hükme taalluk edecek şekilde İsrâililoğulları'ndan hiçbir nakilde bulunmadığını özellikle vurgulamaktadır.[916] İsrâilî rivayetlerin aktarımında da aynı tutum sergilenmiştir. Örneğin Hanefî fakihi Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), Ehl-i kitap'tan nakilde bulunmanın yasaklığının şerʿî hükümlerle ilgili olduğunu, zira İslam şeriatının öncekileri nesh ettiğini belirtmektedir.[917] Mübârekfûrî de (öl. 1935) bu yasakların ahkâma taalluk eden konularla ilgili olduğunu ifade etmektedir.[918] Tâhir b. Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes alıntıları, naklin cevazını savunanların hassasiyetle uyguladıklarını ifade ettikleri "ahkâma taalluk edecek nakillerden uzak durma" prensibince bir değerlendirmeye tabi tutulacak olursa onun nakillerinin bu prensibin sınırlarını aşmadığı görülecektir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak o, her ne kadar Kitab-ı Mukaddes nakillerini geniş bir konu yelpazesinde gerçekleştirmiş olsa da bu nakiller üzerine herhangi bir şerʿi hüküm bina etmemektedir. Dolayısıyla onun nakillerinde, zikredilen bu prensibe uyarak bu konuda hassasiyetle hareket ettiği ifade edilebilir.

Buraya kadar naklin cevazını belli şartlar altında savunan bazı âlimlere, delillerine ve İbn Âşûr'un bu delillere dair tutumuna değinildi. Şimdi de tartışmanın karşı tarafında yer alan âlimlere, delillerine ve müellifin bu deliller karşısındaki tutumuna değinilecektir. Öncelikle naklin mekruh veya haram olduğunu savunan âlimlerden bazıları şunlardır: Câhiz (öl. 255/869), Hüseyin Halîmî (öl. 403/1012),[919] İbn Hazm (öl. 456/1063),[920] Hatîb Bağdâdî (öl. 463/1071), İbn Abdilberr (öl. 463/1071), Cüveynî (öl. 478/1085), İbü'l-Kattân (öl. ?)[921] ve Sehâvî (öl. 902/1479)[922].

---

[916] Bikâî, "el-Akvâlü'l-kavîme", 49-96.
[917] Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l mefâtih şerhü mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422-2002), 1/281.
[918] Ebü'l-Alâ Abdurrahman Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'i't-tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.), 7/360.
[919] Bikâî, Kadı Hüseyin Halîmî'nin Tevrat ve İncil'in tamamen değiştirildiği görüşünde olduğu için onlarda istincâ edilebileceğini caiz gördüğünü aktarmaktır. Bikâî, Halîmî'nin bu görüşünü şiddetle eleştirerek bırak bir âlimi herhangi bir Müslümanın bile içerisinde On Emir'in yer aldığı levhalarla istincâ edilebileceğini söyleyemeyeceğini ifade etmektedir. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/276.
[920] Tevrat'ın büyük bir kısmının lafız ve mana olarak tahrif edildiği görüşünde olan İbn Hazm, eserinde Tevrat'taki çelişkileri ortaya koymaya çalışmış tahrif edilen bu kitaplara hiçbir şekilde hürmet gösterilmeyeceğini ifade etmiştir. bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/116-224.
[921] Bikâî, "el-Akvâlü'l-kavîme", 40-41.
[922] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 1/105-107.

Bazı âlimlerin Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmayı esasında meşru görmemekle birlikte istisna kabilinden belirli kişilere, belirli konularda aynı zamanda aşırıya kaçmayacak miktarlarda olmak şartıyla cevaz verdikleri bilinmelidir. Tevrat'la iştigal etmeyi tahriften dolayı caiz görmeyen Zehebî bunu ilim sahibi olanlara reddiye ve cedel şartıyla uygun görmektedir.[923] Söz gelimi Câhiz (öl. 255/869), Hıristiyanlara reddiye olarak yazdığı risalesinde Hıristiyan ve Yahudilerin Allah'a yakışmayacak ifadelerine değinirken onların rezaletlerini sadece onlardan nakiller yaparak ortaya koyabildiğini ifade etmek zorunda hissetmiştir.[924] Yine Kitab-ı Mukaddes'le meşgul olmayı tenzihen mekruh gören İbn Hacer, bu konuda imanda derinleşmiş olanla olmayanı eşit görmeyerek derin imana sahip olan kişilerin muhaliflere cevap verilmesi gereken yerlerde bu kitaplarla iştigal etmelerine cevaz vermektedir.[925] Tevrat ve İncil'deki tezatları muhtasar şekilde ele alan Cüveynî (öl. 478/1085), delilleri uzunca serdetmemesinin nedeni olarak Hz. Ömer'in Hz. Peygamber karşısına Tevrat'tan bir sahifeyle çıkması rivayetine işaret etmiş böylece Kitab-ı Mukaddes'le meşguliyetin kifayet miktarında olması gerektiğine vurgu yaparak benzer düşüncede olduğunu göstermiştir.[926] Kâsımî de (öl. 1914) Hz. Peygamber'in Abdullah b. Selam'a bir gece Tevrat'ı bir gece de Kur'an'ı okumasını tavsiye ettiği rivayetin Tevrat'ı okumaya ve üzerinde düşünmeye ruhsat olduğunu ifade eden Zehebî'nin bu görüşünü[927] Tevrat'ın muharref kısımlarını bilenlerin Ehl-i kitap'a karşı delil getirip onlarla mücadele etmek noktasında bilgi sahibi olma amacıyla kayıt altına almaktadır.[928] Kitab-ı Mukaddes'le iştigale ve ondan nakle olumsuz yaklaşım sergileyen âlimler, bu konuda belli bir

[923] Zehebî, *Siyer*, 4/62.
[924] Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, 3/334.
[925] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/526. Münâvî'de Kitab-ı Mukaddes konusunda yetkin olan kimselerin bu kitaplarla ilgilenmesinde herhangi bir sakınca olmadığını ifade etmektedir. Muhammed Abdülhay Kettânî, *et-Terâtîbu'l-idâriyye -Hz. Peygamber'in Yönetimi-*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 291-292. Âlûsî (öl. 1270/1854), Tevrat nakillerini dinleyerek iktibas etmek ile onu doğrudan okuyarak iktibas etme arasında herhangi bir farkın olmadığını, ayrıca yetkin olmayan bir kişinin de Yahudilere karşı delil getirmek için Tevrat'tan naklinde bulunabileceğini ifade ederek bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuştur. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 10/292.
[926] İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *Şifâü'l-ğalîl fî beyâni mâ vakaa fi't-Tevrâti ve'l-İncîli mine't-tebdîl*, thk. Ahmed Hıcâzî es-Saka (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 55. Zehebî'nin müfessirin İsrâilî bilgilere müracaatını "zaruret kendi miktarınca takdir olunur" prensibince sadece gerektiği miktarla sınırlı olması gerektiğini söylemesi de aynı hususun İsrâilî rivayetlerde de benzer şekilde düşünüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. bk. Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 160.
[927] Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/25.
[928] Muhammed Cemâleddin Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 1418), 1/34.

yetkinliği olan kişilere, reddiye ve polemik gibi sadece belirli konularda ve zaruret miktarında olmak kaydıyla ruhsat vermişlerdir.[929]

Âlimler'in Kitab-ı Mukaddes naklinin cevazı için ileri sürdükleri belirli kişilerin belirli konularda ve aşırıya kaçmayacak miktarda olma kriterlerine dair görüşlere değindikten sonra bunlar, Tâhir b. Âşûr'un kendi şahsı ve nakilleri üzerinde test edilecek olursa öncelikle onun genel olarak dinler tarihi, özel olarak Kitab-ı Mukaddes üzerindeki vukufiyeti düşünüldüğünde kişisel olarak Kitab-ı Mukaddes ile iştigal edebilecekler kategorisinde yer aldığı söylenebilir. Onun Kitab-ı Mukaddes'ten naklettiği konuların delâil, reddiye ve cedel gibi ifade edilen belli konularda yoğunluk kazandığı söylenebilse de onun nakillerinin bu konularla sınırlı kaldığı söylenemez. Müellifin Kitab-ı Mukaddes nakilleri itikad ve ahkâm hariç çok çeşitli konular üzerinde gerçekleşmektedir.[930] Somut bir örnek verilecek olursa müellif, Firavun'un Hâmân'dan ateş yakıp tuğla pişirdikten sonra kendisine tuğla yapmasını istemesini konu edinen ayeti[931] yorumlarken tuğlanın yapılışıyla ilgili Tevrat'ta yer alan bilgiye atıf yapmaktadır. O, çamurdan elde edilen tuğlaların sertleşmesi için fırınlandıklarını fakat Çıkış Kitabı'nda geçtiği üzere fırınlama öncesinde tuğlaların mukavemetli olması için çamura saman karıştırıldığını belirtmektedir.[932] Bu örnek, müellifin herhangi bir konuda rahatlıkla Kitab-ı Mukaddes'e müracaat ettiğini göstermesi adına yeterli bir fikir vermektedir. Buradan İbn Âşûr'un naklin cevazı için zikredilen delillerin belli konularda olması kaydına uymadığı görülmektedir. Çağdaş tefsirlerin, Kitab-ı Mukaddes nakillerinde belli başlı konularla sınırlı kalmadıkları, İbn Âşûr'un da bu konuda onlarla aynı noktada durduğu bilinmelidir. O, Kitab-ı Mukaddes bilgilerini geniş bir konu yelpazesinde kullanınca "Nakil, zaruret miktarınca olmalıdır" prensibini göz ardı etmesi kaçınılmaz olmuştur.[933]

---

[929] Nitekim Batılı araştırmacılar da İslam bilginlerinin Kitab-ı Mukaddes'le olan ilişkilerinin beşâirü'n-nübüvve, reddiye ve cedel gibi konularla sınırlı kaldığına dikkat çekmektedirler. Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, 59-60; Hodgson, *İsâm'ın Serüveni*, 1/421-422.

[930] Örneğin İbn Âşûr, lügat, tarihî kronolojileri belirleme, sosyal kültürel hayata dair bilgiler aktarma, kendi yorumlarını destekleme ve bazı müfessirlerin yorumlarını eleştirmek gibi konular bunlardan sadece bir kaçıdır. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/239, 251, 6/14, 9/96, 102, 178, 15/196-197, 16/274-275.

[931] el-Kasas 28/38.

[932] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/122. İbn Âşûr'un Tevrat'tan tuğla yapımına dair yaptığı atıf için bk. Çıkış, 5/6-19.

[933] İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle zaruret miktarını aştığı söylense de nakillerin uzunluğu bakımından Bikâî'ye göre gayet mutedil olduğu da belirtilmelidir. Zira Bikâî, çoğu zaman Kitab-ı Mukaddes nakillerini çok uzun tutması nedeniyle bu konuda ölçüsüzlükle eleştirilmiştir. Mustafa Özel,

Öncelikle çağdaş tefsirlerle klasik tefsirler arasında yüzeysel bir mukayesede bile farklı saikler nedeniyle yöntemden içeriğe kadar uzanan geniş bir sahada birçok farklılık olduğu dikkatleri çekecektir. Bu farklılığın konumuza bakan tarafıyla ilgili Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bilgilerin kullanımı hususunda klasik tefsirlerle çağdaş tefsirler arasında önemli derecede muhteva farklılıklarının oluştuğu söylenebilir. Klasik tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes nakillerinin kerahet ve haramlık yönü ağır basmış, bu durum ona olan müracaatın sınırlı oran ve konuda olması şeklinde kendini göstermiştir. Çağdaş tefsirlerde ise Kitab-ı Mukaddes naklinin meşruiyetine dair klasikte olduğu gibi bir tartışmaya girilmeden bu yöntem neredeyse bütün tefsirlerde kullanılmış ve Kitab-ı Mukaddes nakillerindeki miktar ve konu skalası büyük oranda artışa sahne olmuştur.[934] Çağdaş tefsirlerdeki bu karakteristik özellik *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de de görülmektedir. Bu noktada ifade edilmelidir ki Kitab-ı Mukaddes'ten nakli savunanlar mutlak bir nakilden bahsetmemekte, bunu belli şartlar altında geçerli veya gerekli görmekte ve belli amaçlar için kullanmaktadırlar. Nitekim Bikâî de bu hususa şu ifadelerle dikkat çekmektedir: "Kitab-ı Mukaddes'i naklederek onu delil olarak kullanmak İslam dininin teyidi için bir yol, hasımların iddialarını boşa çıkarmak için güçlü bir yöntemdir."[935] Çağdaş tefsirlerin meşruiyet tartışmasına girmeden daha geniş bir kulvarda Kitab-ı Mukaddes nakillerinde bulunmaları, onların bunu hiçbir kural tanımadan mutlak caiz görerek gelişi güzel bir şekilde yaptıkları anlamına gelmemektedir. Belirledikleri kriterler çerçevesinde nakillerde bulunmaktadırlar. Kur'an ve sünnete muhalif olmama, şer'î ve itikadî konularda olmama, tahrif olmadığına kanaat getirdikleri hususlarda nakilde bulunma bu kriterlerden bazılarıdır.

Kitab-ı Mukaddes'ten naklin caiz olmadığını savunan âlimler öncelikle mevsuk Kur'an'ın, tahrif edilmiş Kitab-ı Mukaddes'le tefsir edilemeyeceği fikrini ön plana

---

"Tefsîr kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes: İbrâhim Bikâî Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 78-80; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 521. Ayrıca konuyla ilgili örnekler için bk. Kaplan, *Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer'inde İsrâîliyyât*, 57, 124, 136, 140, 142, 158, 184, 188, 204. Böyle bir eleştirinin İbn Âşûr için yapılması doğru olmayacaktır.

[934] bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 487-496, 530, 551. Nitekim bazı olgular zamanında meşruiyet tartışmalarına konu olsa da ilerleyen süreçlerde bu bir teamül halini alabilmekte çalışmalarda sıklıkla kullanılabilmektedir. Buna bir örnek verecek olursak Kur'an'ın rey ile tefsirine bazı hadisler nedeniyle ilk dönem müfessirleri tarafından sıcak bakılmamış dirayet tefsirinden uzak kalınmaya çalışılmıştır. Fakat tefsir ilminin sistemleşmeye başlamasından sonraki dönemlerde bunun kaçınılmaz olduğunu gören âlimler belli şartlar dahilinde rey tefsirinin yapılabileceği kanaatine varmışlardır. Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği", 9.

[935] Bikâî, *el-Akvâlü'l-kavîme*, 99.

çıkarmışlardır.[936] Bu görüş karşısında naklin meşruiyetini savunanlar, Kitab-ı Mukaddes'te hem tahrif olmuş hem de asliyeti üzere kalmış bölümlerin olduğunu, kendilerinin Kitab-ı Mukaddes'in tahrif olmadığına kanaat getirdikleri kısımlarını naklettiklerini ifade ederek cevap vermişlerdir.[937] İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'in cüzi bir miktarda lafzî; ağırlıklı olarak ise yorumsal tahrife uğradığı kanaatindedir. Yani ona göre Kitab-ı Mukaddes metni asli hüviyetini genel olarak muhafaza etmiştir.[938] Bununla birlikte o, nakillerini başta Kur'an'a arz olmak üzere, belirlediği bazı kıstaslara tabi tutmaktadır. Müellif, Kitab-ı Mukaddes'in tahrife uğradığını düşündüğü kısımlara işaret etmekte, ama asliyetini koruduğuna inandığı kısımları bir tefsir malzemesi olarak kullanmaktadır. Kısacası onun tahrif konusundaki tutumu göz önüne alındığında tahrif gerekçesiyle nakli caiz görmeyenlerin bu argümanının muhatabı olmamaktadır.

İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes malzemesini üstün körü kullanmadığı, bu malzemeye yaklaşımda güven ve teslimiyet merkezli değil malzemeyi tanıma, irdeleme ve sıkı bir elekten geçirme tavrının hâkim olduğu görülür. Onun meşruiyete dair bir problem görmemesi Kur'an'ın "müheymin" ve "musaddık" niteliğinin aktif şekilde işletilmesiyle ilgili olduğu ifade edilebilir. Nitekim o, yeri geldiğinde Kitab-ı Mukaddes malzemesini eleştirerek okuyucuyu uyarmakta,[939] yeri geldiğinde onu bir tefsir malzemesi olarak kullanmaktadır.[940] Başka bir ifadeyle müellif, İslam'ın temel referanslarınca doğrulanan en azından onlara ters düşmeyen hususları almakta; aykırı olanlara da işaret etmektedir. Onun bu konudaki uygulamalarına bakıldığında belli

---

[936] Maverdî (öl. 450/1058), İbn Hazm (öl. 456/1064), Ebü'l-Kasım er-Râfiî (öl. 623/1226), Zehebî (öl. 748/1348), Zerkeşî (öl. 794/1392) ve daha birçok âlim Kitab-ı Mukaddes'ten naklin meşru olmadığının asli gerekçesi olarak tahrife işaret etmektedir. bk. Mâverdî, *el-Hâvî el-kebîr*, 14/170; İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/160; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/274; Zehebî, *Siyer*, 4/62; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/525; el-Heytemî İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc fî şerhi'l-minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, 1357-1983), 9/246.

[937] Tartışmanın mihverinde yer alması hasebiyle yine Bikâî'den örnek verecek olursak o, Habeşistan hükümdarı Necâşî (öl. 9/630) ile Ca'fer b. Ebû Tâlib (öl. 8/629) arasında geçen konuşmayı örnek vermektedir. Bikâî, Ca'fer'den Meryem Sûresi'ni dinleyen Necâşî'nin: "Senin okudukların ile Hz. Musa'ya gelenler aynı kaynaktan gelmiştir." dediğini hatırlatarak o dönemde Tevrat'ta değişen değişmişti ve Necâşî'nin bu cümlesiyle Tevrat'ın değişmeyen kısmını kastettiğini iddia etmiştir. Bikâî bu olayı aktardıktan sonra bizler bugün Kur'an'ın kılavuzluğuyla Kitab-ı Mukaddes'in tahrif olan kısımlarını Necâşî'den daha fazla bildiklerini ifade ederek tahrif olmayan kısımların naklinin cevazının altını çizmektedir. Bikâî, *el-Akvâlü'l-kavîme*, 140-141. Konuyla ilgili aktarılan rivayette bir detay olarak şuna da değinecek olursak: إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/290. Kaynakların çoğunda bu cümle burada belirtildiği gibi "Hz. Musa'ya gelen" şeklindeyken bazılarında "Hz. İsa'ya gelen" olarak geçmektedir. bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 4/231; Şa'râvî, *Tefsiru'ş-Şa'râvî*, 6/3346.

[938] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/574-575, 4/192, 6/141, 6/209.

[939] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/450.

[940] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/206, 17/124, 26/359.

şartları işletmek kaydıyla Kitab-ı Mukaddes'in naklinde herhangi bir sorun görmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte meşruiyet tartışmalarında iki tarafın önde gelen argümanları muvacehesinde müellifin bu konuda uyguladığı sistem göz önüne alındığında konuyla ilgili şu genel tespitler yapılabilir. İbn Âşûr, nakli meşru görenlerin bu konuda ileri sürdüğü delilleri zikretmek suretiyle bu tartışmalara katılmayıp sadece eylemini konuşturmaktadır. Fakat meşruiyeti savunanların, nakilde olması gerektiğini belirttiği noktalara muvafık bir tutum sergilemektedir. İbn Âşûr aynı zamanda nakli caiz görmeyenlerin ileri sürdükleri gerekçelere de pratik uygulamalarında dikkat etmektedir.

Bu konuda son olarak ifade etmeliyiz ki bazı araştırmacılar, Kitab-ı Mukaddes'e müracaat edip ondan nakilde bulunmanın cevazı bir tarafa bunun gerekli ve hatta bir zorunluluk olduğu kanaatini taşımaktadır. Kur'an'ın önceki kitaplara yaptığı olumlu veya olumsuz referansları sağlıklı bir şekilde tahlil edilebilmek, Kur'an'ın kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğu iddialarında olduğu gibi muhaliflerin görüşlerine cevap verebilmek ve İslam mahkemesine müracaat eden zimmiler arasında sağlıklı hüküm verebilmek gibi nedenlerle Kitab-ı Mukaddes'le meşguliyetin zorunlu olduğu pratik örnekler verilerek savunulmuştur.[941] İbn Âşûr'un meşruiyet tartışmalarına girmeye gerek görmemesi, Kitab-ı Mukaddes naklini meşru gördüğü, hatta daha ilerisinde -belli kuralları işletmek kaydıyla- tefsirin asli kaynaklarından biri olarak gördüğü şeklinde değerlendirilebilir.

[941] bk. Hamidullah, "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât"; Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir", 50, 71; Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü". Bu noktada Özcan Hıdır'ın meşruiyet tartışmalarıyla ilgili şu ifadelerinin kayda değer olduğu düşünüyoruz: "…kanaatimizce bu konudaki en doğru tavır, nakilde bulunulan hususta tereddüt ve şüphesi bulunmayan kimsenin geçmiş kutsal kitaplardan nakilde bulunmasının caiz hatta gerekli, şüpheye düşen kimseye ise haram olduğudur." Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 416.

İKİNCİ BÖLÜM

TÂHİR B. ÂŞÛR'UN *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR* İSİMLİ TEFSİRİNDE KLASİK İSRÂİLİYATA YAKLAŞIMLAR

İlk dönemlerden günümüze kadar devam eden tefsir çalışmalarında az veya çok, olumlu veya olumsuz anlamda kendine yer edinen İsrâiliyat, daha çok Kur'an kıssaları etrafındaki bilgi malzemesini ifade etmek için kullanılmış bir kavramdır. Kur'an kıssalarının genellikle detaylardan uzak, kısa bölümler halinde aktarılması, insanların kıssa üslubuna ilgi duymaları ve hadiseler arasındaki boşlukları doldurarak anlatılanları somutlaştırmaya eğilimli olmaları düşünüldüğünde Kur'an kıssalarına dair bilgileri ihtiva eden İsrâilî rivayetlerin cezbediciliği anlaşılır olacaktır. Bu nedenledir ki tarihî süreç içerisinde müfessirler olumlu veya olumsuz bir şekilde İsrâilî rivayetlere yer verme gereği hissetmişlerdir. Bu durumun *İsrâiliyatın vazgeçilmezliği olgusu* şeklinde ifade edilmesi mümkündür. Hüseyin Zehebî'nin ifade ettiği gibi, tefsir mukaddimelerinin büyük bir kısmında müfessirler, takip edecekleri metodu anlatırken İsrâiliyata yer vermeyeceklerini belirtmiş olmalarına rağmen buna uymamış, yer verdikleri İsrâilî rivayetler hakkında bazen herhangi bir şerh düşmeden onları kabul edilen bir hakikatmiş gibi aktarmışlardır. Zehebî, az veya çok, tenkit etme ya da istifade etme yönüyle farklılık göstermekle birlikte bütün tefsirlerde İsrâiliyat bulunduğunu söylemekle mübalağa etmiş olmayacağını belirtmektedir.[942] Nitekim İsrâiliyatı sert bir dille eleştiren müfessirler bile eserlerinde İsrâiliyattan uzak kalamamışlardır. Söz gelimi çoğu yerde İsrâiliyat malzemesini inceleyip uydurma ve kabul edilemez olduğuna dikkat çeken ve bunları nakledenleri sert ifadelerle eleştiren Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210), İbn Kesîr (öl. 774/1373), Âlûsî (öl. 1270/1854) ve Reşîd Rızâ (öl. 1935) gibi müfessirlerin kendileri de bazen İsrâilî rivayetlere yer vermişlerdir.[943] Öyle ki Zehebî, tefsirleri İsrâiliyata yaklaşımlarına göre tasnif ederken "önceki müfessirleri İsrâiliyat yönüyle sert bir dille eleştirip kendileri aynı hataya düşenler" şeklinde bir

[942] Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 95. Krş. Naʿnâa, *el-İsrâîliyyât*, 8-9; Ünver, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrailiyat*, 64-67.
[943] bk. Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 107-114, 136-146, 147-160; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 140, 142-143; Birışık, "İsrâiliyat", 23/200-201; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 241.

madde saymıştır.[944] Bu noktada farklı tonlarda da olsa çağdaş tefsirlerin de -genelde eleştiri amacıyla- İsrâilî rivayetlere yer verdikleri belirtilmelidir.

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de kullanılan İsrâilî rivayetler ile Kitab-ı Mukaddes bilgileri oran olarak karşılaştırılacak olursa İbn Âşûr'un belirgin bir şekilde müspet veya menfi manada Kitab-ı Mukaddes bilgilerine çok daha fazla müracaat ettiği görülecektir. Bununla birlikte onun tefsiri önemli miktarda klasik İsrâiliyat malzemesini de barındırmaktadır. Tarhûnî, Kuzey Afrika tefsir hareketlerini ele aldığı *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fî Ğarbi Afrikyâ* isimli eserinde, İbn Âşûr'un İsrâiliyatla dolup taşan rivayet tefsirlerinin ölüm fermanını verdiğini ve tefsirinde doğrudan Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanarak yeni bir anlayış ortaya koyduğunu ifade etmektedir.[945] Tarhûnî'nin bu iddiası tartışmaya açıktır. Zira İbn Âşûr ne İsrâilî rivayetlerden tamamen vazgeçmiştir ne de Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle yeni bir anlayışı ilk defa ortaya koymuştur.

İbn Âşûr'un İsrâiliyat kelimesini sadece üç defa kullanması[946] ve müfessirleri bu konuda eleştirmesinden[947] hareketle onun İsrâilî rivayetlerden tamamen uzak durduğu, her zaman bu rivayetleri tenkit ettiği gibi bir sonuç çıkarmak doğru olmayacaktır. Bütün klasik tefsirlerde olduğu gibi o da bu tür rivayet malzemesine yer vermiştir. Bunu yaparken birçok konuda olduğu gibi klasik tefsir literatürünün geniş yelpazesinden istifade etmiştir. Ubeyr bnt. Abdullah, *Kavâidu't-Tercih inde İbn Âşûr fî Tefsirihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli çalışmasında bu konuda şunları belirtmektedir:

> "İbn Âşûr'un İsrâiliyat'a karşı tutumu çoğu müfessirin tutumuyla aynıdır. Zira İbn Âşûr da İsrâiliyattan uzak kalamamıştır. Ne var ki o, İsrâiliyat nakilleri yönüyle başka müfessirlerle karşılaştırılacak olursa başkalarına kıyasla İsrâiliyata daha az müracaat etmiştir. İbn Âşûr, bazen okuyucuyu İsrâilî rivayetlere karşı uyarmakta bazen de ilgili rivayetleri hurafe olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte onun İsrâiliyatla başkalarından daha az ilgilendiği ortadadır."[948]

---

[944] Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 96.
[945] Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ*, 750.
[946] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/15-16, 12/66, 12/214-215.
[947] Örneğin bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/15-16.
[948] Ubeyr bnt. Abdullah, *Kavâidu't-tercih inde İbn Âşûr fî tefsirihi et-tahrîr ve't-tenvîr* (Riyad: Dâru't-Tedmiriyye, 1436/2015), 302, 927.

Belirtilmelidir ki İbn Âşûr, yöntem olarak Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanmayı öncelemekte, eleştirmek için bile olsa İsrâilî rivayetlere yer vermemeye gayret göstermektedir. Söz gelimi o, Hz. Süleyman'ın atların gözden kaybolmasından sonra onların geri getirilme isteğinden bahseden ayeti[949] yorumlarken bu ayette Hz. Süleyman'ın seyislerinden atları getirmelerini istediği görüşünü tercih etmektedir. Bu konuda Hz. Süleyman'ın meleklerden batan güneşi geri getirmelerini istediği şeklinde bir görüşün bulunduğunu, bunun kabul edilemez olduğunu belirtmektedir. Müellif, sözlerinin devamında: "Bu görüş birçok tefsirde yer almasaydı ona değinme gereği bile hissetmeyecektim." demektedir.[950] Görüldüğü üzere müellif, tefsirlerde yoğun bir şekilde yer alması nedeniyle söz konusu görüşe değinme zorunluluğu hissetmekte, aksi halde onu gündemine bile almayacağını vurgulamaktadır. Tüm bunlara rağmen otuz ciltlik mufassal tefsirde yeri geldikçe temas edilen hatırı sayılır miktarda İsrâilî rivayetle karşılaşılmaktadır. İlerleyen kısımlarda örnekleri verileceği üzere müellif, tefsirinde yer verdiği İsrâilî rivayetlerin büyük bir kısmını tenkit amaçlı zikrederken bir kısmına karşı olumlu bir tutum sergilemektedir.

İlk dönemlerden itibaren İsrâilî rivayetler İslam'a uygun olup olmaması bakımından üç kısımda mütalaa edilmiştir. Bunlardan sahih senet ve metinlerle gelip İslam'ın temel esaslarıyla çelişmeyenler kabul edilmiş; sahih senet ve metinle gelmiş olsa dahi İslamî kabullere ters olanlar reddedilmiş; tasdik ve tekzip edilmeyenler hakkında sükût edilmiştir.[951] Kısacası tarihî süreçte İsrâiliyata karşı kabul, ret ve sükût olmak üzere üç yaklaşım sergilenmiştir. Tâhir b. Âşûr'da da İsrâilî rivayetlere karşı olan bu üç tutumu görmek mümkündür. Bu bölümde onun klasik İsrâiliyata olan yaklaşımları olumlu ve olumsuz olmak üzere iki ana başlıkta değerlendirilecektir. Müellifin sükût ettiği rivayetler olumlu yaklaşım kapsamında değerlendirilecektir. Zira o, gündemine aldığı bütün İsrâilî rivayetler hakkında görüş belirtmemiştir. Kaldı ki müellif sükût etmiş olsa bile, bir rivayeti nakletmeye değer görmüş olması esasında onun ilgili rivayet hakkında olumlu bir tutum içinde olduğuna işaret etmektedir.

---

[949] Sâd 38/33.

[950] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/256. Mevdûdî de böyle bir görüşü sert bir dille eleştirmekte, bu görüşü destekler nitelikte zikredilen bazı hadislerin son derece zayıf olduğunu belirtmektedir. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 5/71-72. İbn Âşûr, konuyla ilgili hadislere değinme gereği bile duymamaktadır.

[951] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 42; Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 36-41; Na'nâa, *el-İsrâîliyyât*, 82-84; Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyat*, 34, 39, 42.

İbn Âşûr, gerek nakledilmesinde herhangi bir sıkıntı görmeyerek tefsirinde yer verdiği gerekse de yanlış veya gereksiz olduğunu düşünerek eleştirdiği İsrâilî rivayetleri birçok klasik tefsirlerin aksine genellikle uzun uzun ve etraflıca aktarmamaktadır. Başka bir ifadeyle o, tefsirinde naklettiği klasik İsrâiliyat malzemesini bazen özetleyerek aktarmakta; bazen klasik tefsir ve tarih literatüründeki yerine işaret etmekte; çoğunlukla da konuya telmih yoluyla[952] değinmektedir.[953] Bu durum müellifin yanlış ve zararlı olduğunu düşündüğü İsrâilî rivayet malzemesini eleştirmek için dahi olsa zikretmenin onun yaygınlaşmasına neden olacağı düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, onun İsrâilî rivayetlere yönelttiği eleştirilerin tam olarak anlaşılabilmesinin söz konusu malzemenin detaylarını bilmeye bağlı olduğu söylenmelidir. Bu nedenle müellifin çoğu yerde sadece atıfla yetindiği rivayetler, bizler tarafından klasik tefsir literatüründen özetle aktarılmaya çalışılacak ya da kaynaklarına işarette bulunulacaktır.

2.1. *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'DE KLASİK İSRÂİLİYATA YÖNELİK OLUMLU YAKLAŞIMLAR

2.1.1. İsrâilî Rivayetlere Olumlu Yaklaşımda Gözetilen İlkeler

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de İsrâilî rivayetlere yer verilirken çeşitli ilkeler doğrultusunda hareket edilmiştir. İbn Âşûr, her ne kadar gözeteceği ilkeleri doğrudan izah etmemiş olsa da konuya dair okumalar, onun belli kurallar çerçevesinde hareket ettiğini göstermektedir. O, yeri geldikçe İsrâilî rivayetleri birçok kıstasla eleştiriye tabi tutmakta, eleştirdiği hususlar dışında kaldığını düşündüğü malzemeye müracaat etmekten kaçınmamaktadır. Başka bir ifadeyle müellif, çoğu zaman İsrâilî rivayetleri eleştiri maksatlı gündemine almış olsa da onlardan siyakla çelişmeyen, İslamî kabullere zıt olmayanları kullanmaktan geri durmamıştır. O, bu bilgileri genelde "رُوِيَ", "يُرْوَى", "قيل" gibi takdim formlarıyla aktarmaktadır. Bu bilgiler incelendiğinde İsrâiliyatın genel karakteristiğini yansıttıkları görülecektir. Bunlar çoğu zaman İsrâilî rivayetlerin

[952] Telmih, sözlükte herhangi bir şeye işaret etmek, imalı bir şekilde sezdirmek anlamlarına gelirken belagatte yaygın olarak bilinen bir mesele, şiire veya kıssaya gönderme yapmak suretiyle anımsatma sanatıdır. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "lmh", 2/584; Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-îcâz*, thk. Bekrî Şeyh Emîn (Beyrut: Dâr Sâder, ts.), 288.

[953] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/39, 22/179. Müellif, sadece İsrâilî rivayetlerde değil başka konularda da zikredilen görüşün iknadan uzak olduğu kanaatine vardığında genellikle görüşün zayıf olduğunu ve sözü onunla gereksiz yere uzatmanın doğru olmayacağını ifade etmektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/269, 29/39.

genel mantığını yansıtan mekân, şahıs ve nesne isimlerine dair bilgilerden oluşmaktadırlar.

İbn Âşûr, bazı ayetleri yorumlarken konuyla ilgili birçok rivayetin bulunduğunu fakat sağlayacakları faydanın azlığı nedeniyle onları aktarmanın gereksiz olduğunu ifade etmektedir.[954] O, söz konusu rivayetlerin İsrâiliyat olduğunu doğrudan belirtmemektedir. Fakat işaret ettiği rivayetlere bakıldığında, bunların İsrâiliyat türünde bilgiler olduğu görülecektir. Başka bir açıdan bakıldığında bu ifadelerin onun İsrâilî rivayetleri tamamen faydasız görmediğine de işaret ettiği söylenebilir. Nitekim müellif, ait oldukları toplumun kültür ve tarih taşıyıcıları olarak efsane ve mitolojilerden bile istifade edilmesi gerektiği düşüncesindedir.[955] Nitekim müellifin tefsirinde yer yer Yunan mitolojisinden de istifade ettiği görülmektedir.[956] Bu yaklaşıma sahip birinin İsrâilî rivayetlerin hiçbir faydasının olmadığını iddia etmesi tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır.

Esasında mitolojik ve efsanevi motifler içeren bir kısım İsrâilî rivayetin ön plana çıkartıp genellemeyle bütün İsrâilî rivayetleri aynı kefeye koymak ve sonuçta onları reddetmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Zira her ne kadar İsrâilî rivayetlerin bazısı bu türden içerikler barındırsa da böyle bir genellemede bulunmak İslam'ın özüyle uyum içinde olan ve tefsir ilmine değerli katkıları olan rivayetleri de saf dışı bırakarak onlardan istifade etmeyi zorlaştıracaktır. Nitekim klasik tefsir geleneğinde İslamî nasların doğrudan reddetmediği İsrâilî rivayetler, kaynaklarının güvenilirliği arka plana itilerek tergîb ve terhîb gibi amaçlarla kullanılmıştır.[957] İbn Âşûr da Kur'an ve sünnetin ruhuna aykırı olmayan bazı İsrâilî rivayetleri zikredilen gayelerle kullanmıştır.

Şimdi de İbn Âşûr'un İsrâilî rivayetleri aktarırken gözettiği ilkeler tespit edilmeye çalışılacaktır.

---

[954] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/438, 16/12, 20/39, 29/99.
[955] İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 197.
[956] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/37. İbn Âşûr, toplumların gelişimlerinden önceki tarihlerinin hurafe ve mesnetsiz bilgilerden arındırılmış görmenin mümkün olmadığını, medeniyetler tarihinde bu türden bilgilerin varlığının doğal olduğunu ifade ederek bunlara dair bazı örnekler sunmaktadır. bk. İbn Âşûr, *Cemheratu makâlât ve'r-resâil*, 1/469. Yani İbn Âşûr, söz konusu malzemenin hurafe, mitoloji olduğunun farkında olmak şartıyla bunlardan istifade edilmesinde bir sıkıntı görmemektedir.
[957] Büyük, "İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddialar", 773.

2.1.1.1. İsrâiliyatın Kur'an Muhtevasına Uygun Olması

Müfessirler genelde İsrâiliyatın olumsuz örneklerini vurgulayarak eleştirmiş olsa da *tefsir, istişhâd, tergîb* ve *terhîb* gibi kasıtlarla İsrâiliyatın kullanılmasında bir beis görmemişlerdir.[958] Öyle ki İsrâiliyat konusunda farkındalığın oluşmasına öncülük eden İbn Teymiyye (öl. 728/1328), açık bir şekilde yalan olduğu ortada olmayan İsrâilî rivayetlerin iyiliği yaymak ve kötülükten sakındırmak amacıyla nakledilmesinin caiz olduğunu belirtmektedir.[959] Yine İbn Teymiyye'nin talebesi ve İsrâiliyat konusunda da takipçisi olan İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) tefsirinde ibret ve hikmet maksatlı İsrâilî rivayetleri naklettiği ve bunda herhangi bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır.[960] Tâhir b. Âşûr'un da yeri geldiğinde İslamî kabullerle çelişmeyen, Kur'an muhtevasına uygun gördüğü İsrâilî rivayetleri kullandığı görülmektedir. Yukarıda zikredilen başlıklara ilaveten müellif, ayette kastedilen mefhumu tefsir eden, somutlaştıran, pekiştiren veya Allah'ın azametini ortaya koyan İsrâilî rivayetleri nakletmekte bir beis görmemiştir.

Bazen de bu maksatları taşımasa da İbn Âşûr'un kendini alamayıp cazibesine kapılarak İsrâiliyat naklettiği olmuştur. Onun yer verdiği İsrâilî rivayetlerin klasik tefsirlerde yaygın olarak kullanıldığı ve İslam'ın özüyle çelişmediği vurgulanmalıdır. İbn Âşûr, Hz. Yusuf'un kardeşleri onu kuyuya atıp elbisesine sürdükleri yalancı bir kanla akşamüstü ağlayarak babalarına gelip onu kurt yedi demelerini anlatan ayetlerin[961] yorumunda: Bazı müfessirlerin Hz. Yakub'un çocuklarına: "Bugüne kadar bunun gibi yumuşak huylu bir kurt görmedim, oğlumu yedi fakat elbisesini parçalamadı." şeklinde aktardıkları ifadelerin kıssaların zarafet ve inceliklerinden olduğunu, bunun kıssa anlatımlarında olağan kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.[962] Onun bu ifadeleri kıssalarda rivayet edilen bu türden İsrâilî rivayetler hakkındaki tutumunu ortaya koyması açısından önemlidir.

İbn Âşûr'un Mübhemât konularından sonra en fazla kullandığı İsrâilî rivayetler Kur'an muhtevasına uygun olan ve tefsirlerde sıklıkla zikredilen rivayetlerdir. Örneğin o, "*Onların söylediklerine sabret; güçlü kulumuz Dâvûd'u an, o, daima Allah'a*

[958] Büyük, "İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddialar", 773-774.
[959] Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995), 1/251.
[960] bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/438.
[961] Yûsuf 12/17-18.
[962] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/238.

yönelirdi."[963] ayetinin tefsirinde Hz. Dâvûd'a kimseye verilmeyen güç ve cesaretin verildiğini, mancınıkla fırlattığı taşlarla asla hedefini ıskalamadığını, aynı zamanda zırh yapımında kullandığı demirleri parmaklarıyla büktüğünü ifade etmektedir.[964] Onun bu İsrâilî rivayeti Allah'ın azametini vurgulamak maksadıyla kullandığı anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Hz. Musa'yla bilge kulun (Hızır)[965] yolculukları sırasında bir kasabaya uğrayarak orada yıkılmak üzere olan duvarı onardıklarını anlatan ayeti tefsir ederken de söz konusu onarma işinin bazı rivayetlerde geçtiği üzere Hızır'ın eliyle ona işaret etmesi böylece bir şahsın yumuşak bir maddeye şekil vermesi gibi harikulade bir şekilde gerçekleştiğini aktarmaktadır.[966] Yer verdiği İsrâilî rivayetle Allah'ın dilediğine istediği şekilde olağan üstü yetenekler verebileceğini vurgulamıştır.

İbn Âşûr, Hüdhüd kuşunu detaylıca tasvir ettikten sonra onun çok uzak mesafelerden suyu gördüğünü, hatta yeraltı su kaynaklarını hissettiğini, bir mekân üzerinde kanat çırpmasının oranın altında suyun olduğu anlamına geldiğini, Hz. Süleyman'a yer altı sularını gösterdiğini ve ordudaki görevinin bu olduğunu aktarmaktadır.[967] Müellif, burada da Kur'an muhtevasına uygun olarak aktardığı bu bilgiyle Allah'ın Hz. Süleyman'a verdiği nimetlerin büyüklüğüne dikkat çekmek istemiştir. Aynı gerekçe, zikrettiği şu İsrâilî rivayet için de söz konusudur. O, Ashâbü'r-Res'in helâk edildiğinden bahseden ayeti[968] tefsir ederken bu kavmin kim olduğuna dair çeşitli rivayetlere yer vermiştir. Ashâbü'r-Res Aden'de yaşayan bir kavimdi. Hanzale b. Safvân onlara resul gönderilmişti. Kuş türünün en büyüğü olan ve boynunun (unuk) uzunluğu nedeniyle Anka diye isimlendirilen bir kuş "Feth" adı verilen dağda yaşardı,

---

[963] Sâd 38/17.
[964] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 23/227. Krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/526; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/359; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* 8/72.
[965] İbn Âşûr, bu kişinin Hızır olduğunu, bereket işareti olarak ona Hızır lakabının verildiğini, herhangi bir yere oturduğu zaman etrafının otlarla yeşillendiğini, bu nedenle ona böyle bir lakabın verildiğini ve bunun bir bereket işareti olduğunu aktarmaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 15/363.
[966] bk. el-Kehf 18/77; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 16/8. Krş. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk. Hind Şelebî (Beyrut: 1425/2004), 1/199; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/81; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* 6/186.
[967] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 19/245. Krş. Câhiz, *el-Hayevân*, 3/250, 6/477; Abdulkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu-li'l-Kitâb, ts.), 3/32; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/358; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 2/598.
[968] el-Furkân 25/38.

av bulamadığı zamanlarda bu kavmin çocuklarını kaparak götürürdü. Nihayet Hanzale'nin bedduası neticesinde Anka kuşu yıldırım çarpmasıyla ölmüştür.[969]

İbn Âşûr'un Kur'an muhtevasına uygun düşen İsrâiliyatı kabul ettiğini gösteren birçok örnek zikredilebilir. Örneğin o, Firavun'un karısının iman ettiğini fark ettiğinde bunu derhal halkına ifşa ettiğini ve ona işkence edilmesini emrettiğini söylemekte, bu işkenceler altında can veren kadının maruz kaldığı işkencelerden hiçbir elem hissetmediğini aktarmaktadır.[970] Yine müellif, Hz. İsa'nın ref'inden bahseden ayeti tefsir ederken Vehb b. Münebbih'ten (öl. 114/732) Allah'ın Hz. İsa'yı üç saat boyunca vefat ettirip bu zaman zarfında onu göklere yükselttiğini, daha sonra gökyüzünde kendi katında tekrar dirilttiğini nakletmekte, bazılarının bu vefat ettirme zamanının yedi saat olduğu görüşünde olduklarını ifade etmektedir.[971] Benzer şekilde Hz. İdris'in ref'inden bahseden ayeti yorumlarken de bazılarının onun on üç yıl boyunca manevi bir boyuta erişene kadar[972] hiç uyumadığını ve yemek yemediğini söylediklerini aktarmaktadır.[973] İsrâiloğulları'nın ölümden sonra tekrar diriltilmelerinden bahseden ayet yorumunda bu ölümün ne kadar sürmüş olduğu üzerinde durmakta bunun bazı rivayetlerde geçtiği gibi bir gün bir gece sürmüş olabileceğini belirtmektedir.[974] İbn Âşûr'un yer verdiği bu rivayetlerle ayetteki manayı daha da somutlaştırarak anlamı pekiştirdiğini söylemek mümkündür.

2.1.1.2. İsrâiliyatın Sahih Rivayetlere Dayanması

Tarihî süreç içerisinde İsrâilî rivayetleri değerlendirmenin ilk ve en temel kıstası sağlam ve güvenilir isnatlara sahip olmalarıdır. Erken dönem tefsirlerde İsrâiliyat türündeki rivayetler metin yönünden ziyade öncelikle sübut açısından eleştirilmiştir.[975] Ehl-i hadisin önde gelen isimlerinden Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), "Üç şeyin aslı

---

[969] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/28. Krş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/134; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/280; Ahmed b. Muhammed Sâvî, *Hâşiyetü's-sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn,* Muhammed Sıdî el-Attâr (ed.) (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 4/1437.
[970] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/377. Krş. Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*, 14/319.
[971] bk. Âl-i İmrân 3/55; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/259. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/457; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/81; Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Yasir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/324.
[972] حتى تروحن.
[973] bk. Meryem 19/57; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/131.
[974] bk. el-Bakara 2/56; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/508. İbn Âşûr'un kullandığı İsrâilî rivayetlerin bazıları için ayrıca bk. 1/627, 2/306, 478, 13/18, 16/130, 194, 198, 20/185, 23/173, 30/320.
[975] Döner, *İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 47.

yoktur. Bunlar tefsir, meğâzî ve melâhimdir." demektedir.[976] İbn Teymiyye bu ifadede tefsirin aslının olmamasıyla kastedilenin tefsir rivayetlerinin isnadının olmaması ve bu yönüyle meğâzî ve melâhime benzemesi olduğunu belirtmektedir.[977] Nitekim Ahmed b. Hanbel'in bu sözünün bazı âlimler tarafından Ehl-i kitap'tan nakilde bulunmanın cevâzı bağlamında kullanılması[978] klasik tefsirlerde İsrâiliyatın daha çok rivayetin sübutu açısından değerlendirildiğine işaret etmektedir. İsrâiliyat konusundaki hassasiyetiyle de bilinen İbn Kesîr, bu tür rivayetlerin kabulünde öncelikle Hz. Peygamber'den sağlam bir senetle gelmiş olmalarını ve muhteva olarak da İslam'ın özüne ters olmamalarını temel ölçüt kabul etmiştir.[979]

İsrâiliyat özelinde yapılan çalışmaların bu konudaki rivayetleri çeşitli yönlerden tasnif ettikleri görülmektedir. Bu tasniflerden ilki *senet* ve *metin* açısından yapılmaktadır. Bu yönüyle İsrâilî rivayetler senet açısından *sahih, zayıf* ve *mevzû* olmak üzere üçe ayrılmaktadır.[980] Senet açısından sahih olan İsrâiliyatla muteber hadis kaynaklarında zikredilmiş olan haberler kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in, sahâbenin veyahut da onlardan sonraki nesillerin Yahudi ve Hıristiyanlar başta olmak üzere başka milletlerin dini kültürlerine ait aktardıkları haberlerdir.[981] İbn Âşûr'un klasik tefsirlerin bazılarında olduğu gibi İsrâilî rivayetleri öncelikle kaynak bakımından değerlendirmeye tabi tuttuğu görülmektedir. Müellif, İsrâilî rivayetlerin birçoğunu "sahih/sabit olmayan haberler" gibi ifadelerle ilk etapta rivayet açısından sıhhat şartlarını taşımadığı gerekçesiyle reddetmektedir.[982] Buna mukabil onun tefsirinde senet olarak sahih ve sabit olan İsrâilî rivayetleri kullandığı görülmektedir.

Örneğin İbn Âşûr, "*Hiçbir şey hakkında sakın "yarın şunu yapacağım" deme! Ancak, "Allah dilerse yapacağım" de. Unuttuğun zaman Rabbini an ve "Umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana ulaştırır" de*"[983] ayetinin sebeb-i nüzûlüne dair İbn İshak ve Taberî'den şu rivayeti aktarmıştır: Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e

---

[976] Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l Meârif, ts.), 2/162; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 22; Suyûtî, *el-İtkân*, 4/208.
[977] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 13/346.
[978] bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 13/346.
[979] bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/64-65.
[980] Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 35; Na'nâa, *el-İsrâîliyyât*, 76-79; Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyat*, 31, 32.
[981] Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyat*, 34.
[982] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/518, 541 16/12, 19/277, 20/39.
[983] el-Kehf 18/23-24.

Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn hakkında soru sormaları üzerine Hz. Peygamber "inşallah" ifadesini kullanmadan onlara ertesi gün cevap vereceğini söylemiş fakat on beş gün bir rivayete göre üç gün geçmesine rağmen sorunun cevabına dair bir cevap gelmemiştir. Belli bir süre geçtikten sonra bu ayet inmiştir. Müellif, cevabın bu şekilde gecikmesinin Hz. Peygamber'e dolaylı bir ikaz olduğunu, buna benzer bir durumun Hz. Süleyman'ın başından geçtiğini ifade etmiştir. O, Buhârî'de geçen şu rivayete yer vermiştir: "Hz. Süleyman: 'Bu gece, yüz hanımımla birlikte olacağım ve her birinden Allah yolunda savaşacak bir mücahit doğacak' şeklinde yemin etmiş, arkadaşı ona inşallah demesini söylemiştir. Fakat Hz. Süleyman 'inşallah' demediği için sadece bir hanımı hamile kalmış ve o da yarısı ceset olan bir çocuk doğurmuştur."[984] Ona göre bu ayet, Hz. Süleyman gibi inşallah demeyi unutan Hz. Peygamber'e açık bir ikaz mahiyetindedir.[985]

Burada İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken Hz. Peygamber'in durumunu Buhârî'de yer alan Hz. Süleyman'la ilgili rivayetle ilişkilendirmiştir. Söz konusu rivayetle ilgili herhangi olumsuz bir ifadeye yer vermemiş, bunu ayetin tefsirinde kullanarak özellikle Buhârî'de geçtiğini vurgulamıştır. Onun buradaki amacının rivayetin sıhhati konusundaki muhtemel tereddütlerin önüne geçmek olduğu söylenebilir. Ayrıca şu hususa da dikkat çekmek yerinde olacaktır. Müellif, bu rivayetle ilgili senet ve muhteva olarak herhangi olumsuz bir durum görmezken, rivayetin "*Andolsun, biz Süleyman'ı bir sınavdan geçirmiş, tahtının üstüne bir ceset koymuştuk; sonra o bize yöneldi*"[986] ayetiyle ilişkilendirilmesine karşı çıkmaktadır. Söz konusu rivayetin Hz. Peygamber tarafından bu ayetin tefsiri olduğuna dair herhangi bir imânın olmadığını ne Buhârî'nin ne de Tirmizî'nin onu tefsir bablarında zikretmediğini belirtmektedir.[987]

---

[984] Buhârî, *Câmiu's-sahih*, "Cihad" 23. Ayrıca bk. Tirmizî, *Sünen*, "en-Nuzûr ve'l-Îymân", 7.
[985] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/295, krş. 23/260. Mevdûdî, farklı senetlerle gelen bu hadisle ilgili değişik rakamlar zikredilmiş olsa da çoğunun isnatlarının güçlü olduğunu dolayısıyla sıhhat açısından tenkit edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte muhteva olarak böyle bir hadisin aklen kabul edilemeyeceğini, büyük bir ihtimalle Hz. Peygamber'in bunu Yahudilere istinaden başka bir konuda misal olarak aktarmış olabileceğini belirtmektedir. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 5/75. Tabâtabâî de (öl. 1981) böyle bir rivayetin bir peygambere isnadının kabul edilemez olduğunu söylemiştir. Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 17/207. Krş. Abdullah Aydemir, *İslâmi Kaynaklara Göre Peygamberler* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 203.
[986] es-Sâd 38/34.
[987] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/260.

İbn Âşûr, İsrâiloğulları'na şehre girmelerini emreden ayeti[988] tefsir ederken "*şehrin kapısından secde ederek girin*" ifadesinde geçen secdenin şükür secdesi olduğuna dair görüşün zayıf olduğunu ifade etmektedir. O, böyle bir görüşü İsrâiloğulları'nın şehre orayı fethetmiş olarak değil, gizlice girecekleri gerekçesiyle zayıf görmektedir. Müellif, ayette zikredilen secdeyle, şehre tevazu ile girmenin kastedildiğini ifade etmektedir. Bu görüşünü desteklemek için sahih hadiste geçtiğini vurguladığı şu rivayeti zikretmiştir: "Allah İsrâiloğulları'na şehrin kapısından eğilerek giriniz ve hıtta! (Ey Rabbimiz bizi affet) deyiniz, diye emir verildi. Onlar şehrin kapısından makatları üzere sürünerek girdiler ve (bir tür kelime oyununa başvurarak) *Habbetun fî şeira* dediler."[989] İbn Âşûr, bu rivayeti İsrâiloğulları'nın bu hareketle yapmacık davrandıkları ve kendilerini aşırı şekilde zayıf göstermeye çalıştıkları şeklinde yorumlamaktadır.[990] Dikkat edilirse o, ayeti tefsir ederken sahih kaynaklarda geçtiğini ifade ettiği rivayete müracaat etmektedir. Bu rivayetle Hz. Peygamber İsrâiloğulları'na dair bilgiler vermektedir. Dolayısıyla onun burada makbul olan İsrâilî rivayetleri kullandığı görülmektedir.

İbn Âşûr, benzer şekilde "*Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın.*"[991] ayetini tefsir ederken Allah'ın neden Hz. Musa'dan ayakkabılarını çıkarmasını istediğini Tirmizî'de geçen şu rivayetle izah etmektedir: "Hz. Musa'nın ayakkabısı ölmüş bir eşek derisinden imal edilmişti."[992] O, ayakkabıyı çıkarma gerekçesini senet bakımından sağlam kabul ettiği bu rivayetle açıklamakta hiçbir tereddüt göstermemekte, rivayetin İbn Mesʿûd kanalıyla geldiğine dikkat çekmektedir. Ayakkabının çıkarılmasına dair zikrettiği bu gerekçeye

---

[988] "Hani, "Şu memlekete girin. Orada dilediğiniz gibi, bol bol yiyin. Şehrin kapısından eğilerek tevazu ile girin ve "hıtta!" (Ya Rabbi, bizi affet) deyin ki, biz de sizin hatalarınızı bağışlayalım. İyilik edenlere ise daha da fazlasını vereceğiz" demiştik." el-Bakara 2/58.

[989] Buhârî, *Câmiu's-sahih*, "Tefsir" 7; Müslim, *Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir" 1.

[990] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/515. Reşîd Rızâ, "Bu rivayet Buhârî'de geçmiş olsa bile İsrâilî illetlerden beri değildir" diyerek eleştirmektedir. Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/269.

[991] et-Tâhâ 20/12.

[992] Rivayetin tamamı şu şekildedir: Hz. Peygamber, Allah'la konuştuğu zaman Hz. Musa'nın üzerinde yünden imal edilmiş bir elbise, bir cübbe, bir başlık bir de şalvarı vardı; ayakkabıları da ölmüş eşek derisindendi demiştir. Tirmizî, *Sünen*, "Libas" 10. Suyûtî (öl. 911/1505), bu rivayetin sahih olmadığını, isnat zincirinin sorunlu olduğunu belirtmiştir. Celâlüddin Suyûtî, *el-Leâli'l-masnûa*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/150-151. Taberî, konuyla ilgili rivayetleri zikrettikten sonra ayakkabıların çıkarılma emrinin açık olduğunu fakat bunun nedeninin ayakkabıların ölmüş eşek derisinden imal edilmelerinden dolayı mı yoksa necis olmalarından dolayı mı olduğunun bilinemeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca İbn Mesʿûd kanalıyla gelen söz konusu rivayetin tartışmaya açık olduğunu belirtmektedir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/278-279.

ilaveten yalın ayaklı kalmanın kişinin huşuunu artıracağını da belirtmektedir.[993] Fakat öncelikle senedini sağlam gördüğü rivayeti zikretmesi ondan sonra aklî bir yoruma gitmesi dikkat çekicidir.

İbn Âşûr, "*De ki: "Ey Yahudiler! Bütün insanlar değil de yalnız kendinizin Allah'ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsanız ve bunda samimi iseniz, ölümü dilesenize!*"[994] ayetini yorumlarken ölümden kaçışın imkânsız olduğunu ifade bağlamında Buhârî ve Müslim'de geçen şu rivayeti zikretmektedir: "Hz. Musa'ya gönderilen ölüm meleği onun yanına varınca Hz. Musa ona bir tokat atmış ve gözünü kör etmiştir. Bunun üzerine Rabbine dönen ölüm meleği: "Beni ölümü istemeyen birine göndermişsin" diye şikâyette bulunmuştur. Allah, ölüm meleğinin çıkan gözünü iade etmiş ve tekrar Hz. Musa'ya gitmesini ve ona elini bir öküzün sırtına koymasını, elinin altında kalan her kıl için ona bir yıl ömür verileceğini söylemesini istemiştir. Melek gelip durumu Hz. Musa'ya haber verince o: "Peki sonra ne olacak" diye sormuş. En sonunda ölümü tadacağı cevabını alınca: "Madem ölümden kaçış yoksa şimdi ölmek isterim" demiştir."[995] Müellif, bu rivayeti sıhhatli olduğu kanaatiyle ayet tefsirinde kullanmıştır.[996] Dikkat edilirse o, böyle bir rivayeti tergîb ve terhîb maksadıyla kullanmış, bununla ölümden kaçmanın imkânsız olduğu sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla hem rivayeti senet bakımından sıhhatli bulduğu hem de neticede ölüm gibi mutlak bir hakikati vurguladığı için böyle bir rivayeti kullanmıştır. Tüm bu örneklerden anlaşıldığı üzere o, senedine itimat ettiği rivayetleri muhtevasını çok da sorun etmeden farklı maksatlarla kullanmaktadır.

Bazen de isnatları zayıf olsa da bir konudaki İsrâilî türden rivayetlerin yoğunluğu ve ortak bir paydada kesişmesi İbn Âşûr'un bu rivayetlere karşı olumlu bir tavır sergilemesine neden olabilmektedir. Onun bu tutumuna dair şöyle bir örnek verilebilir. İbn Âşûr, Hz. Lokman'ın hikmetli ve salih bir şahsın ismi olduğu, Nûbe

---

[993] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 16/197.
[994] el-Cum'a 62/6.
[995] Buhârî, *Câmiu's-sahih,* "Cenâiz" 23; "Ehâdîsu'l-Enbiyâ" 60; Müslim, *Câmiu's-Sahîh,* "Fedâil" 43. Tam olarak aktardığımız bu rivayet İbn Âşûr tarafından özetlenerek verilmiştir. Zehebî hadis kitaplarında yer alan İsrâiliyata örnek olarak verdiği bu ve benzeri rivayetleri ayıklamanın âlimlerin görevi olduğunu vurgulamaktadır. Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, 168. Ebu Reyye de bu rivayetten İsrâiliyat kokusunun geldiğini söylemiştir. Ebu Reyye, *Edvâ' ale's-sünne,* 196. Bu rivayetle ilgili hadis otoritelerin leh ve aleyhteki görüşlerini inceleyen Yıldırım, rivayetin tevil edilemeyecek derecede problemler taşıdığını, hadisi İsrâiliyattan kabul etmenin en makul çözüm olduğu neticesine varmaktadır. Enbiya Yıldırım, "Hz. Musa'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması -Bir Rivayetin Tahlili-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 36-37.
[996] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 28/216.

diyarlarında yaşayan Zenci biri veya Habeşli olduğu şeklinde bazı rivayetler nakletmektedir. Naklettiği bu rivayetlerden sonra yaptığı şu açıklamalar dikkat çekicidir: "Hz. Lokman hakkında bu türden isnadı zayıf olan çok sayıda rivayet zikredilmiştir, ne var ki bu rivayetler zayıf olsa da birbirini destekler mahiyettedir."[997] Görüldüğü gibi zayıf da olsa bir konuda birbirini destekleyen birçok rivayetin varlığı müellifin söz konusu habere sıcak yaklaşmasında etkili olmuştur.

2.1.1.3. İsrâiliyatın Kitab-ı Mukaddes Muhtevasıyla Uyumu

Birçok çağdaş müfessir ve araştırmacının yaptığı gibi Tâhir b. Âşûr da İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes bilgilerini eşit görmeyerek onları iki farklı kaynak olarak değerlendirmiştir. O, -çok güçlü bir kaynaktan geldiği kanaatinde olduğu az sayıda rivayet istisna tutulacak olursa- genelde İsrâilî rivayetler yerine Kitab-ı Mukaddes bilgilerine itimat etmekte, onları kullanmayı tercih etmektedir. Müellif, İsrâilî rivayetlere itimat edip kullanırken veya reddedip eleştirirken birçok kıstasla hareket etmektedir. Bunlardan biri İsrâilî rivayetlere göre daha güvenilir kabul ettiği Kitab-ı Mukaddes bilgileridir. Başka bir ifadeyle İbn Âşûr, İsrâilî rivayetleri kullanırken olumsuz bir tavır takındığında konuyla ilgili Kitab-ı Mukaddes bilgilerini de göz önünde bulundurmaktadır. O, bu iki kaynağı birbirinin destekçisi olarak kullanmakta bazen de Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bilgileri gerekçe göstererek İsrâilî rivayetleri eleştirmektedir. Bu durum örnekler üzerinden daha rahat anlaşılacaktır.

İbn Âşûr, "*Üzerlerine azap çökünce, "Ey Mûsâ! Rabbinin sana verdiği söz uyarınca bizim için dua et. Eğer azabı üzerimizden kaldırırsan, mutlaka sana inanacağız ve İsrâiloğulları'nı seninle elbette göndereceğiz" dediler.*"[998] ayetini tefsir ederken metinde geçen الرِّجْزُ ifadesindeki lâm'ı-tarif ten hareketle bu kelimeyle bir önceki pasajda zikredilen azap çeşitlerinin[999] kastedildiğini ifade etmektedir. O, ayrıca bu kelimenin tâun hastalığının bir adı olduğunu, bu nedenle ayette ifade edilenin onlara tâun hastalığının musallat olmuş olabileceğini belirtmektedir. Müellif, Kıptîlerin salgın bir hastalık olan tâun nedeniyle Hz. Musa'nın taleplerine boyun eğmeye mecbur kaldıklarını vurgulamaktadır. Ona göre bu durum Tevrat'ta şöyle anlatılmaktadır: "Rab

[997] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/148-149.
[998] el-Aʿrâf 7/134.
[999] "*Biz de ayrı ayrı mucizeler olarak onların üzerine tûfan, çekirge, haşere, kurbağalar ve kan gönderdik...*" el-Aʿrâf 7/133.

diyor ki, 'Gece yarısı Mısır'ı boydan boya geçeceğim. Tahtında oturan Firavun'un ilk çocuğundan, değirmendeki kadın kölenin ilk çocuğuna kadar, hayvanlar dahil Mısır'daki bütün ilk doğanlar ölecek"[1000], "Gece yarısı Rab tahtında oturan Firavun'un ilk çocuğundan zindandaki tutsağın ilk çocuğuna kadar Mısır'daki bütün insanların ve hayvanların ilk doğanlarını öldürdü. O gece Firavun'la görevlileri ve bütün Mısırlılar uyandı. Aynı gece Firavun Musa'yla Harun'u çağırttı ve "Kalkın!" dedi, "Siz ve İsrâilliler halkımın arasından çıkıp gidin, istediğiniz gibi Rab'be tapın. Beni de kutsayın!"[1001]

İbn Âşûr, konuyla ilgili Tevrat pasajlarını aktardıktan sonra orada anlatılan mefhumla mutabık olduğunu düşündüğü şu İsrâilî rivayeti aktarmaktadır: "Denilir ki bugün sadece Kıptîlerden yetmiş bin kişi ölmüştür. İsrâiloğulları bu felaketlerden hiçbir zarar görmemiştir."[1002] Onun ayette ifade edilen azabı Tevrat'tan aktardığı pasajlar yardımıyla tefsir ettiği daha sonra bu pasajlarda ifade edilenleri destekler mahiyette olan İsrâilî bir rivayeti kullandığı görülmektedir.

İbn Âşûr, "*Cinler, Süleyman için dilediği biçimde kaleler, heykeller, havuz gibi çanaklar ve sabit kazanlar yapıyorlardı. Ey Davûd ailesi, şükredin! Kullarımdan şükredenler pek azdır.*"[1003] ayetinde geçen تَمَاثِيلَ kelimesini izah ederken şu bilgileri vermektedir: "Bu kelime, somut fiziki bir varlık şeklinde resmedilen şeyler için kullanılmaktadır. Heykeltıraşlar[1004] Hz. Süleyman'a meleklerin ve aslan gibi bazı hayvanların heykellerini yapıyorlardı" diyerek İsrâilî bir bilgiye işaret etmiştir. Birçok tefsirde Hz. Süleyman'ın insanların daha huşulu bir şekilde ibadet etmeleri için mabette camdan, bakırdan, mermerden veya ahşaptan melek, peygamberler veya zahit, mütevazı ve salih insanların heykellerini yaptırdığı şeklinde bir bilgi aktarılmaktadır.[1005] Tefsirlerde ayetin bu kısmıyla ilgili daha birçok İsrâilî rivayet

---

[1000] Çıkış, 11/4-5.
[1001] Çıkış, 12/29-32.
[1002] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/71-72. Buna benzer rivayetler için bk. Ferrâ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* thk. Abdürrazzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 2/223; Ebû Hafs Sirâcüddîn İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 9/282; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 5/34.
[1003] Sebe' 34/13.
[1004] Çoğu müfessir, bir önceki ayete atıfla bu işleri yapanların cinler olduğu görüşündedir. İbn Âşûr, bu işi cinlerin değil heykeltıraşların (nehhâtûn) yaptığını belirtmektedir. Bir önceki ayette cinlerin Hz. Süleyman'a boyun eğdirildiklerini yoksa bütün işçilerinin sadece cinlerden oluşmadığını ve bazı cinlerin de onun hizmetinde bulunduklarını ifade etmektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/159-160.
[1005] bk. Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 2/356; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/365-366; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/433; Vâhidî, *el-*

zikredilmiş olmasına rağmen müellif bunlara hiç temas etmemiştir.[1006] O, rivayetlerin sadece Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilerin desteklediği kısımlarını vermekle yetinmiştir.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'ten bu rivayetlerle mutabık olan şu bilgilere yer vermektedir. Hz. Süleyman'ın tahtı on dört aslan heykeliyle çevrelenmişti.[1007] Buna ilaveten yine Kitab-ı Mukaddes'ten bu rivayetleri destekler mahiyette Hz. Süleyman'ın mabette on iki bakır boğa heykeli üzerine oturtulmuş, cilalanmış bakırdan imal edilmiş çok büyük bir havuz yaptırdığı bilgisini de kaynak vermeden aktarmaktadır.[1008] O, ayetle ilgili rivayeti Kitab-ı Mukaddes'te geçen bazı tasvirlerle desteklemiştir. Müellif, bu noktada birçok müfessirin yaptığı gibi, bir peygamber nasıl olur da heykel yaptırır şeklindeki mukadder bir soruyu cevaplandırma gereği hissetmiştir. Ona göre önceki şeriatlarda heykel yapımı ve kullanımı haram değildi. Bu yasak İslam tarafında getirilmiştir.[1009] İbn Âşûr'a göre İslam'ın böyle bir yasak getirmesinin gerekçesi nüzûl döneminde yaşayan Arapların eski dinleriyle olan bağlarının tamamen ortadan kaldırılmak istenmesidir. Zira putlarının çoğunun heykellerden oluştuğuna, yoksa heykellerin kendisinde herhangi bir mefsedetin bulunmadığına dikkat çekmektedir.[1010]

Vasît, 3/489. Bazı müfessirler ise İsrâiliyat olduğu gerekçesiyle bu bilgiye karşı çıkmışlardır. bk. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 506.

[1006] Bazı tefsirlerde cinlerin Hz. Süleyman'ın tahtının önüne iki aslan heykeli, üstüne de iki kartal heykeli yaptığını, tahta çıkmak istediğinde aslanların kollarını uzatarak ona basamak olduklarını, tahta oturduğunda da kartalların onu gölgelendirdiği geçmektedir. Yine bazı rivayetlerde Hz. Süleyman'ın yapılan heykellere ruh vermesi için Allah'a dua ettiğini böylece canlanan bu heykellerin ona yardım ettikleri anlatılmaktadır. bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/243. Âlûsî, bu tür bilgilerin kabul edilemez İsrâilî rivayetler olduğunu belirtmektedir. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 11/293.

[1007] İbn Âşûr'un genel ifadelerle işaret ettiği Kitab-ı Mukaddes referansı tam olarak şu şekildedir: "Tahtın altı basamağı ve arka kısmında yuvarlak bir başlığı vardı. Oturulan yerin iki yanında kollar, her kolun yanında birer aslan heykeli bulunuyordu. Altı basamağın iki yanında on iki aslan heykeli vardı." I. Krallar, 10/19-20. Benzer ifadeler için ayrıca bk. II. Tarihler, 9/18-19. Bir detay olarak dikkat edildiyse İbn Âşûr, Hz. Süleyman'ın tahtının etrafındaki aslan heykellerin on dört tane olduğunu söylerken elimizdeki Kitab-ı Mukaddes nüshalarında bu sayı on iki olarak geçmektedir.

[1008] Benzer ifadeler için bk. II. Tarihler, 4/1-6.

[1009] bk. Mâverdî, *en-Nüket*, 4/438; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/125; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 11/293. Mevdûdî, bu ayette "temâsîl" kelimesinin Hz. Süleyman için yapılan insan ve hayvan heykelleri veya resimleri olmadığını söyler. Ona göre bu ifadeyle Hz. Süleyman'ın binalarını süslediği manzara resimleri veya başka tür dekorasyonlar kastedilmektedir. Mevdûdî, ayetin yanlış anlaşılmasının nedeninin bazı müfessirlerin Hz. Süleyman'ın kendisi için melek veya bazı hayvan heykelleri yaptırdığı şeklindeki İsrâilî haberlerden kaynaklandığını iddia etmektedir. Ona göre bu İsrâilî rivayetlere dayanan müfessirler önceki şeriatlarda heykel yapmanın yasak olmadığı gibi yanlış bir yorum üretmişlerdir. Zira Hz. Süleyman Hz. Musa'nın şeriatına tabidir. Onun şeriatında da insan ve hayvan resmi veya heykeller yapmak haramdır. Mevdûdî, Tevrat'ın birçok yerinde bu tür şeyleri yapmayı yasaklayan referansları zikretmektedir. bk. Çıkış, 20/4; Levililer, 26/1; Tesniye, 4/16-18. bk. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 4/505-507. Krş. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/368-369.

[1010] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/162.

Örneklerde görüldüğü üzere İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes anlatımlarıyla örtüşen İsrâilî rivayetlere olumlu yaklaşmaktadır. Bir nevi Kitab-ı Mukaddes'in mutabakatı onun gözünde bu rivayetlerin güvenilirliğini artırmakta, onları daha kullanılabilir bir hale getirmektedir.

2.1.1.4. İsrâiliyatın Arapların Kültürel Hafızasında Yer Edinmesi

Öne çıkmasa da İsrâiliyatı besleyen kaynaklardan biri de Arapların atalarından tevarüs ettiği veya kendi folklorik anlatımlarıyla zenginleştirdikleri kültürel hafızadır.[1011] Nitekim Kur'an kıssalarının bir kısmı İsrâiloğulları peygamberleriyle, bir kısmı da Arapların kendi ataları olan bazı peygamber ve kavimlerle alakalıdır. Araplar, kendi soylarıyla ilgili Kur'an'da yer alan kıssaları şifahen biliyorlardı.[1012] Bu nedenle İsrâiliyatın tümünün Yahudi, Hıristiyan ve diğer din ve kültürlerden neşet ettiği şeklinde bir genelleme doğru olmayacaktır. İzzet Derveze de (öl. 1984) bu noktaya dikkat çekerek İsrâiliyatın bir kısmının Araplar arasında mevcut olduğunu söylemekte, söz gelimi Hz. İbrahim'e dair anlatılan birçok rivayetin Araplar arasında nesilden nesile aktarıldığını belirtmektedir.[1013] Tâhir b. Âşûr'un İsrâilî rivayetlere karşı olan tutumuna baktığımızda tereddütlerinin olduğunu belli etse de Arapların kültürel hafızasında yer edinmiş bu türden rivayetlere karşı daha müsamahakâr bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

İbn Âşûr, "*Orada apaçık deliller vardır, İbrahim'in makamı vardır; kim oraya girerse, güvenlik içinde olur; oraya yol bulabilen insanın Allah için Kabe'yi haccetmesi gereklidir. Kim inkâr ederse, bilsin ki; doğrusu Allah alemlerden müstağnidir.*"[1014] ayetinde geçen apaçık delillerin neler olduğu üzerinde durmaktadır. O, bu delillerden birinin de Hacerülesved olduğunu ifade etmektedir. Müellif, Hacerülesved'in Ebûkubeys dağına gök yüzünden indirildiği ve Hz. İbrahim tarafından bulunduğu rivayetine yer vermekte, bunun Araplar arasında çok yaygın olduğunu ve nesilden nesile anlatıldığını belirtmektedir.[1015] Tefsir ve tarih kitaplarında Hacerülesved'in menşei, tarihçesi ve mahiyetine dair İsrâilî türden birçok rivayet aktarılmıştır.

[1011] Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi ", 93.
[1012] Öğmüş, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 85.
[1013] Derveze, "Havle'l-İsrâîliyyât", 42; Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl*, 168. Krş. el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 182-183.
[1014] Âl-i İmrân 3/97.
[1015] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/17.

Bunlardan bazılarına göre Hacerülesved'i bir melek veya Hz. Âdem'in kendisi cennetten indirmiştir. Tûfan esnasında batmasın diye Cebrâil tarafından Ebûkubeys Dağı'nda saklanmıştır. Hz. İbrahim, Kabe'nin yapımını tamamladıktan sonra Oğlu İsmail'den insanlara bir işaret olsun diye güzel bir taş getirmesini istemiş, getirilen taşı beğenmeyip daha güzelini isteğince Ebûkubeys Dağı: "Ey İbrahim! Bende bir emanetin var, gel al" diye haykırmıştır. Bunun üzerine Hz. İbrahim Hacerülesved'i alıp Kabe'deki yerine yerleştirmiştir. Bu nedenle bu dağa "el-Emîn" denilmiştir.[1016] Hacerülesved'in menşeine dair zikredilen bu rivayetlerin birçoğu muteber görülmemiştir.[1017] Nitekim İbn Âşûr'un kendisi de aktardığı bu bilgiden çok tatmin olmamış olacak ki: "belki de o bir göktaşıdır" deme gereği hissetmiştir.[1018]

Ezrakî (öl. 250/864), Mekke'nin tarihî, coğrafî ve topografik durumu hakkında bilgiler verdiği eseri *Ahbâru Mekke*'de Araplar arasında Hacerülesved'in oradan alınmış olması nedeniyle bu dağa "Ebûkubeys" isminin verildiğine dair bir inanışın varlığından bahsetmektedir.[1019] Cahiliye döneminde Araplar bu dağı kutsal kabul ederlerdi.[1020] Muhtemelen Ebûkubeys'in kutsal kabul edilmesinin ardında söz konusu inanış yatmaktadır. İbn Âşûr, doğruluğu hakkında bazı tereddütleri olduğunu ihsas ettirse de Araplar arasında yaygın olduğunu söylediği bu İsrâilî rivayete yer vermiştir. Onun böyle bir habere yer vermesinin bir başka nedeni de muhtemelen hadis kaynaklarında buna benzer rivayetlerin geçmesidir.[1021] O, rivayet hakkında olumsuz bir tutum sergilememiş aksine ayette zikredilen apaçık delillerden birinin de Hacerülesved olduğu görüşünü bu rivayetle desteklemiştir.

Benzer şekilde İbn Âşûr, "*İçinizden cumartesi günü azgınlık edenleri elbette biliyorsunuz. Onlara "Aşağılık birer maymun olunuz" dedik…*"[1022] ayetinde anlatılan

---

[1016] bk. Ebü'l-Velîd Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fîhâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî es-Salih (Beyrut: Dâru'l-Endelus, ts.), 2/66; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/275; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* 1/167; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*, 1/81; Celâlüddîn Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.), 1/325; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/226, 231.
[1017] Salim Öğüt, "Hacerülesved", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/433.
[1018] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/17.
[1019] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/66.
[1020] Abdullah A. Boks, "Ebûkubeys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/280.
[1021] bk. Tirmizî, *Sünen*, "Hac", 49.
[1022] el-Bakara 2/65.

mesh[1023] konusunu tefsir ederken bunun hem fizikî hem de manevî/ahlâkî olduğu hakkında farklı görüşlerden bahsetmektedir. O, meshin fizikî olduğunu iddia edenlerin genelinin mesh edilenlerin neslinin devam etmediğini savunduklarını, bunlardan bazı âlimlerin ise nesillerinin devam ettiği görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Müellif, bu konudaki İsrâiliyat türü haberlerin[1024] etkisiyle ortaya çıktığı belli olan bazı görüşlere yer vermektedir: "Bazı âlimler fil, maymun, keler ve domuzun meshe uğramış milletlerin soyundan geldiğini iddia etmişlerdir. Öyle ki bazı fakihler insan soyundan gelme ihtimalinden dolayı fil ve benzeri bazı hayvanların yenilmesinin haram olduğuna hükmetmişlerdir. İbn Âşûr, Arap kültüründe kelerin meshe uğramış toplumların soyundan geldiği inanışının yaygın olduğunu söylemekte ve bunu bir şiir istişhadıyla ortaya koymaktadır. Denildiğine göre Benî Süleym kabilesinden bir adam karısına yemesi için keler getirince karısı onu yemeyi reddederek şu mısraları söylemiştir: "Dedi ki sen zeki bir adamdın, Allah'a yemin ederim ki bu İsrâiloğulları'ndandır."[1025]

İbn Âşûr, bu tür bir İsrâilî habere katılmadığını ihsas ettirmektedir. Bununla birlikte böyle bir anlayışın Arap toplumu tarafından bir yönüyle de olsa benimsenmiş olması ve fıkhî bir tartışma zemininde gündeme gelmesi nedeniyle onu zikretme gereği hissetmiş, aynı zamanda bazı hadis kaynaklarında bu minvalde ifadelerin yer almasının

---

[1023] Mesh: el-Bakara 2/65; el-Mâide 5/60 ve el-A'râf 7/163-166'da zikredilen Allah'ın bazı insanların şeklini veya ahlâkını çirkin maymuna ve domuza dönüştürülmesini ifade eden Kur'an terimi. bk. Ahmet Coşkun, "Mesh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/303-304.

[1024] Klasik tefsir literatüründe Hz. Dâvûd zamanında mesh edilmiş olduğu söylenen İsrâiloğulları hakkında birçok İsrâiliyat türü bilgi zikredilmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: Mesh olmaktan kurtulanlar öncesinde yaşadıkları şehirde verilen emire uymayan isyankarlarla aralarına bir duvar örmüşlerdi. Bir gün duvardan tırmanıp karşı tarafa baktıklarında çocukları ve delileri dahil tümünün maymuna dönüştüğünü ve birbirlerine sövdüklerini gördüler. Bunlar yetmiş bin kişiydiler. Gençleri maymuna, yaşlı olanları ise domuza mesh edilmişti. Kuyruklu birer dişi ve erkek maymuna dönüşmüşlerdi ve ulumaya benzer sesler çıkarıyorlardı. Duvarı aşıp yanlarına gittiklerinde mesh edilerek maymunlaşmış olanlar akrabalarını tanırken diğerleri onları tanıyamadı. Maymunlar akrabalarına yaklaşıp elbiselerini koklayıp ağlıyordu. Akrabaları onlara biz sizi uyarmamış mıydık diye sorduklarında sadece başlarıyla evet diye cevap veriyorlardı. bk. Hûd b. Muhakkem Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, thk. Bilhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 1/114; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/171; Ebû Muhammed er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr, 1419), 1/133; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/75; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 1/160; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/440.

[1025] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/544-545. Şiirin anlam ve tahlili için bk. Bahâeddin İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Dâru't-Turâs, 1400/1980), 2/62. Hz. Peygamber için de benzer bir durum anlatılmaktadır. O, keler yiyen birisine İsrâiloğulları'dan bir toplumun mesh edildiğini ve onları yeryüzünde sürünen bir hayvan suretine soktuğunu, bu kelerin de onlardan olabileceğini bu sebeple onu yemeyeceğini fakat yenmesini de menetmeyeceğini ifade etmiştir. bk. Müslim, *Câmiu's-Sahîh*, "Sayd", 51. İlgili rivayetin değerlendirilmesine dair bk. Kemal Taşkın, "Suretleri Değiştirilerek (Mesh) Azap Olunan Kavimler İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020), 550-554.

da etkisiyle olsa gerek böyle bir söylemi açıkça reddetmemiştir. Örneklerde görüldüğü üzere İsrâilî rivayetlerin Arap toplumunda yaygın olarak yer bulması, müellifin onlara daha ılımlı bir yaklaşım sergilemesine neden olmakta, konuya dair tereddütlerini izhar etse de temkinli yaklaşmayı tercih etmektedir.

2.1.2. İsrâilî Rivayetlerin Sıklıkla Kullanıldığı İki Konu

Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de yukarıda geçen ilkelere uyan İsrâilî rivayetleri farklı amaçlarla kullanmıştır. Bununla birlikte müellifin tefsirinde kullandığı İsrâilî rivayetleri özellikle Mübhemâtü'l-Kur'an'ı izah etmek ve dilsel tahlilleri takviye etmek amacıyla kullandığı dikkat çekmektedir. Bu nedenle müellifin İsrâilî rivayetleri sıklıkla kullandığı bu iki konuya temas etmek yerinde olacaktır.

2.1.2.1. Mübhemâtü'l-Kur'an İzahında İsrâiliyat

Kur'an'da Mübhemâtın[1026] sadece Allah tarafından tam olarak bilinebileceğine işaret edilmektedir.[1027] Süyûtî (öl. 911/1505), Mübhemât ilminin kaynağı sadece nakildir, bu konuda içtihada itibar edilmez demiş olsa da[1028] Mübhemâtın tayin edilmesinde İsrâiliyat, Kitab-ı Mukaddes, tarihî veriler gibi alanlardan istifade edilmesi mümkündür. Zira Mübhemât ilmi sadece sahabe ve tâbiînin merfû hadis[1029] hükmünde kabul edilen nakillerinden ibaret değildir. Mübhemâta dair nakledilen rivayetler onların Kur'an ve Tevrat etrafındaki yorumlarına, mitoloji ve şahsi tecrübelerine aynı zamanda anlayış seviyelerine dayanabilmektedir.[1030] Bu noktada Kitab-ı Mukaddes'in ve İsrâiliyatın Mübhemâtı belirlemede sıklıkla müracaat edilen kaynaklar olduğu belirtilmelidir. Mübhemâtü'l-Kur'an genel olarak kendisine ihtiyaç duyulan, anlamayı

[1026] Kur'an'da insan, melek, cin, hayvan, ağaç, yıldız ve şehir için kullanılan zamir, işaret isimleri, zaman ve mekân isimleri, künye, lakap ve vasıf gibi kapalı kelime ve ifadelerle zikredilen hususlara "Mübhemâtü'l-Kur'ân" denilmiştir. bk. Halis Albayrak, "Mübhematü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1992), 157-162; Abdulhamit Birışık-Hüseyin Abdülhâdî Muhammed, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/437.

[1027] bk. el-Kehf 18/22; el-Enfâl 8/60; et-Tevbe 9/101. Bazı âlimler bu konuların araştırılmasının menedilmemekle birlikte hoş da karşılanmadığını ifade etmiştir. Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/155; Suyûtî, *el-İtkân*, 4/95.

[1028] Suyûtî, *el-İtkân*, 4/95.

[1029] Merfû hadis, isnadı muttasıl olsun veya olamasın sahâbe, tâbiîn ve sonraki neslin Hz. Peygamber'e söz, fiil ve takrirleri isnat ettiği hadis çeşididir. Subhî Sâlih, *Ulûmul-hadîs ve mustalahuh* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, ts.), 216.

[1030] Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an", 163-167.

kolaylaştıran ve hiçbir fayda içermeyen şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur.[1031] İsrâilî rivayetler, hiçbir fayda içermeyen Mübhemât kategorisini tespit konusunda sıklıkla kullanılmış ve bu durum Mübhemâtü'l-Kur'an konusunda ciddi bir problem olarak görülmüştür.[1032]

Tâhir b. Âşûr'un Mübhemâtü'l-Kur'an üzerinde yoğun bir mesai harcadığı görülmektedir. Esasında o, teoride ilkesel olarak Mübhemâtü'l-Kur'an'ın peşine düşülmemesi gerektiğini farklı bağlam ve vesilelerle sıklıkla vurgulamaktadır. Daha mukaddimede Kur'an kıssalarını ele aldığı başlıkta, Kur'an'ın üslup gereği anlattığı kavimlerin soylarını, memleketlerini açıklama gereği hissetmediğini çünkü bu gibi bilgilerde alınacak derslerin bulunmadığını, Kur'an'ın bunların ötesine geçerek toplumların iman ve sapkınlık gibi ibret alınabilecek hususları öne çıkardığını belirtmektedir. Bu bağlamda Ashâb-ı Kehf kıssasını örnek göstermekte, Kur'an'ın onların hangi kavme mensup olduklarını, hangi asırda yaşadıklarını, yine aralarından para vererek yiyecek almaya gönderdikleri kişinin hangi şehre gittiği[1033] gibi birçok detayı aktarmadığını zira bu gibi ayrıntılarda ibret alınabilecek bir durumun olmadığını ifade etmektedir.[1034] Müellif, benzer şekilde Zülkarneyn'den bahsederken Kur'an'ın sadece onun lakabını zikrettiğini, ismini, ülkesini ve halkını müphem bıraktığını zira bu gibi bilgileri vermenin Kur'an'ın hedef ve gayelerinden olmadığını, bu gibi detayların tarihçi veya kıssacıların ilgi alanına girdiğini belirtmektedir.[1035] Yine Müellif, Hz. Yusuf'u öldürmeyip bir kervanın alması için bir kuyuya atılması fikrini veren kardeşin kim olduğu hususunda da benzer sözler sarf etmektedir.[1036] İbn Âşûr, daha birçok defa bu türden açıklamalar yapmasına rağmen, dikkat çektiği prensibi ihlal ederek pratikte uygulamamış, söyledikleri teori düzeyinde kalmıştır.

İbn Âşûr, Mübhemâtü'l-Kur'an'ı hem klasik tefsir literatürünün geniş yelpazesinden hem de Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden istifade ederek ortaya koymaya çalışmıştır. Burada onun Mübhemâtü'l-Kur'an'ı tespit etmede kullandığı İsrâilî

[1031] Öğmüş, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 93.
[1032] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 186; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 217-218; Birışık-Muhammed, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", 31/437-438.
[1033] Kendisi herhangi bir kaynak belirtmeksizin buranın "Ebsüs" isminde bir şehir olduğunu belirtmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/262. Krş. Tantâvî, *Tefsîru'l-Vasît*, 8/503.
[1034] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/65-66. Benzer ifadeler için bk. 1/513.
[1035] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/18. İbn Âşûr'un bu sözlerin hemen ardından Zülkarneyn'in tarihî kimliğini sayfalarca (16/18-23) tartışması ilginçtir.
[1036] bk. Yûsuf 12/10; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/225. İbn Âşûr, bu açıklamaların ardından söz konusu kardeşin kim olduğuna dair görüşleri art arda sıralamıştır.

rivayetler üzerinde durulacak, bu konudaki Kitab-ı Mukaddes nakilleri sonraki bölümde irdelenecektir.

İbn Âşûr'un Mübhemâtü'l-Kur'an'ı izah etmek için başvurduğu klasik tefsir külliyatında yer alan bilgilerin önemli bir kısmı İsrâiliyat türü rivayetlerden oluşmaktadır. İsrâilî rivayetleri en fazla kullandığı konulardan birinin bu olduğu söylenebilir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de bu türden örneklerle sıklıkla karşılaşmak mümkündür. Bunları şahıs, mekân ve nesnelerle ilgili Mübhemât şeklinde tasnif etmek konunun ele alınışı bakımından daha pratik olacaktır.

Hz. Süleyman, etrafındakilere Sebe Melikesi'nin tahtını en hızlı kimin getirebileceğini sorduğunda "*Kitabın bilgisine sahip olan biri: "Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm" dedi…"*[1037] şeklinde bir cevap aldığı anlatılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu kişinin kimliği müphem bırakılmıştır. İbn Âşûr, müfessir ve kıssacıların kendisine kitabın bilgisi verilen şahsın Süleyman'ın veziri "Âsaf b. Berhiyâ" isimli kişi olduğunu söylediklerini aktarmaktadır.[1038] Yine "*Musa, genç arkadaşına: "Ben iki denizin birleştiği yere ulaşmağa yahut yıllarca yürümeye kararlıyım" demişti.*"[1039] ayetinde Hz. Musa'yla bulunan gencin kimliği açıkça belirtilmemiştir. Müellif, bu gencin Efrâyim boyundan Yûşaʿ b. Nûn olduğunu belirtmekte, ayrıca onun Hz. Musa'nın ablasının oğlu olduğu, asıl isminin Hûşaʿ olup Hz. Musa'nın Kenʿân diyarına tecessüs için yolladığında onu Yûşaʿ diye isimlendirdiğini aktarmaktadır.[1040] Benzer şekilde İbn Âşûr, Hz. Musa'yı çağırmaya gönderilen ve sonradan da onunla evlenen kızın isminin "Safûra" olduğunu,[1041] Hz. Musa'nın öldürdüğü Kıptî'nin Firavun'un fırıncısı olduğunu[1042] belirtmektedir. Aynı şekilde Hz. Yusuf'un kardeşlerinin en büyüğünün,[1043] onun gömleğini babasına götüren müjdecinin[1044] ve Hz. Musa'yı Firavun'a karşı uyarıp kaçmasını salık verenin kim

[1037] en-Neml 27/40.
[1038] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/271. Krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/307; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/466; Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/210.
[1039] el-Kehf 18/60.
[1040] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/359-360. Krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/468; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/321; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 2/175.
[1041] bk. el-Kasas 28/25; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/103.
[1042] bk. eş-Şuarâ 26/19; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/112.
[1043] bk. Yusuf 12/80; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/39.
[1044] bk. Yusuf 12/93-94; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/53. Benzer örnekler için ayrıca bk. 12/245, 15/364, 20/95, 28/377.

olduğu[1045] gibi daha birçok konuda müphem bırakılan şahıs isimlerini tespitte İsrâilî rivayetlerden yararlanmaktadır.

Mübhemâtü'l-Kur'an'ın önemli bir kısmı mekânla ilgilidir. İbn Âşûr, bunları izah ederken İsrâilî rivayetlerden istifade etmektedir. Örneğin o, "*Gemide olanlarla karşılıklı kura çekmişti de yenilenlerden olmuştu, bu sebeple denize atılmıştı.*"[1046] ayetinde Hz. Yunus'un atıldığı denizin Rumdeniz'i diye isimlendirilen ve bugün Akdeniz diye bilinen yer olduğunu, yoksa bazı müfessirlerin iddia ettiği gibi Hz. Yunus'un atıldığı yerin Dicle Nehri olmadığını belirtmektedir.[1047] Yine müellif, Hz. Musa öncülüğünde Firavun'un tasallutundan kurtulan İsrâiloğulları'nın yolu üstündeki denizden geçtiklerini ifade eden "*İsrâiloğulları'nın denizden geçmelerini sağladık…*"[1048] ayetinde müphem bir kelime olarak kullanılan denizin neresi olduğu üzerinde durmaktadır. O, İsrâiloğulları'nın geçip gittikleri bu denizin bu günkü ismiyle Kızıldeniz olan el-Kulzum Denizi olduğu hakkındaki rivayetleri klasik tefsirlerden nakletmektedir.[1049] Müellif, benzer şekilde Hz. Musa'nın yürümeye kararlı olduğu iki denizin birleştiği yerin,[1050] Hz. Musa ve beraberindeki gencin yolculukları sırasında balıklarını unuttukları kayanın[1051] ve Cumartesi Yasağını çiğneyen kavmin yaşadığı deniz kıyısındaki kasabanın neresi olduğu[1052] gibi Kur'an'da müphem bırakılmış birçok mekânın yerini klasik tefsir literatüründe yer alan İsrâiliyat türü rivayetlerden istifade ederek tespit etmeye çalışmaktadır.

Kur'an kıssalarında müphem bırakılan hususlardan biri de nesne isimleridir. İbn Âşûr, bunları da tespit etmeye çalışırken İsrâilî rivayetleri kullanmaktadır. Söz gelimi o, Hz. Musa'ya vadinin sağ tarafında bulunan bir ağaçtan seslenildiği ifade eden ayette maʿrife olarak zikredilen bu ağacın cinsini belirtmeye çalışmaktadır. Müellif, bu ağacın cinsine dair Tevrat'ta yer alan bilgiyi aktardıktan sonra ayrıca bu konuda yer alan İsrâilî

[1045] bk. el-Kasas 28/20; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 20/95.
[1046] es-Sâffât 37/141.
[1047] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 23/176. Krş. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/36; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26/357; Nizâmeddin Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân,* thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 5/46.
[1048] el-Aʿrâf 7/138.
[1049] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 9/80. Krş. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 5/156; Seâlibî, *Cevâhiru'l-Hısân,* 3/72.
[1050] bk. el-Kehf 18/60; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 15/362.
[1051] bk. el-Kehf 18/63; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 15/367. Krş. Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* 6/182; Mâverdî, *en-Nüket,* 3/324.
[1052] bk. el-Aʿrâf 7/163; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/147-148. Krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil,* 2/70; Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/295; Mâverdî, *en-Nüket*, 2/271.

rivayetlere de yer vermektedir. İbn Âşûr, nihayetinde farklı isimlerin aslında aynı ağacın farklı türleri olduğunu söyleyerek Tevrat bilgileriyle İsrâilî bilgilerin arasını te'lîf etmektedir.[1053] Benzer şekilde müellif, Hz. Zekeriyyâ'nın Hz. Meryem'in yanında bulduğu rızkın ne olduğu,[1054] Mısır Azizi'nin karısının düzenlediği ziyafette soymaları için misafirlere ikram ettiği meyvenin ne olduğu,[1055] gibi birçok müphem bırakılan nesnenin cinsini ortaya koymaya çalışırken de klasik tefsir literatüründe yer alan İsrâiliyat türü rivayetlerden istifade etmektedir.

Buraya kadar üzerinde durduğumuz örneklerden de anlaşılacağı üzere İbn Âşûr, Mübhemâtü'l-Kur'an'ı tebyin etme çabası içerisinde olmuş ve bu noktada klasik tefsirlerde yer alan İsrâilî rivayetlerden istifade etmiştir. Aslında bu durum birçok tefsirde müracaat edilen bir yöntemdir. Kullanılan bu rivayetlerin Kur'an ve sünnetle çelişen taraflarının olmadığı belirtilmelidir. Ayrıca İbn Âşûr'un Kur'an'daki şahıs, mekân, zaman ve nesnelerle ilgili Mübhemâtü'l-Kur'an'ı ortaya koyma gayretinin onun Kur'an kıssalarına dair bakış açısıyla ilgili olduğu söylenebilir. Onun Kur'an kıssalarının tarihen vuku bulduğu görüşünde olması,[1056] somut ve nesnel bir tarih inşa etme gayretlerinin onun Mübhemâtü'l-Kur'an'a karşı olan tutumuna yansıdığı ifade edilebilir.

2.1.2.2. Dilsel Tahlillerin Takviyesinde İsrâiliyat

Tâhir b. Âşûr'un eserlerinde dikkat çeken hususlardan biri de Arap dili ve edebiyatı üzerinde özenle durulmuş olmasıdır. O, ağırlıklı olarak İslamî eğitim problemleriyle ilgili görüş ve önerilerini dile getirdiği *Eleyse's-Subhu bi Karîb* isimli eserinde Arapçanın önemini vurgulayıp bozulmasına sebebiyet veren etkenleri irdelemektedir.[1057] Müellif aynı eserinde tefsir ilminde yaşanan daralmanın nedenleri üzerinde dururken ikinci sırada Arap dili ve belagatinin zayıflamasına işaret

---

[1053] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/113.
[1054] bk. Âl-i İmrân 3/37; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 3/237. Krş. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/354; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/640; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 3/123.
[1055] bk. Yûsuf 12/31; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 12/262. Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/464; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6/418.
[1056] bk. Birinci bölüm "Kur'an Kıssalarında Tarihî Gerçeklik" başlığı.
[1057] bk. İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb,* 183-187. Bu noktada Tunus'un resmi dilinin Arapça ve Fransızca olduğu, sadece ilk öğretimde Arapçanın kullanıldığı 1977'de orta öğretimde Fransızca yerine Arapçaya geçildiği göz önünde bulundurulmalıdır. bk. Kavas, "Tunus", 41/393. Ayrıca İbn Âşûr'un 1950'de Kahire, Mecmau'l-luğati'l-Arabiyye ve 1955'te Şam, el-Mecmau'l-ilmiyyi'l-Arabi'ye üye seçilmiş olması onun Arapça dili ve eğitimiyle olan güçlü irtibatını göstermesi bakımından önemlidir. bk. Coşkun, "İbn Âşûr", 19/333.

etmektedir.[1058] O, bütün eserlerinde özellikle de tefsirinde Arapçaya büyük önem vermektedir. Öyle ki tefsirini yazma amaçlarından birinin de Arap dili ve edebiyatının aktif bir şekilde ortaya konulması olduğunu belirtmektedir.[1059] Nâfiʿ, çağdaş tefsirlerden hiçbirinin *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* kadar dilsel yönden yoğunluk taşımadığını ifade etmiştir.[1060] Bu durumun çalışmamıza bakan birçok yönü bulunmaktadır. Zira müellif bazen İsrâilî rivayetleri dilsel tahlillerini destekleyen bir argüman olarak kullanmaktadır. Bazen de İsrâilî rivayetleri tenkit etmek için lügavî karinelerden istimdat etmektedir. Aynı durumun Kitab-ı Mukaddes nakilleri için de geçerli olduğu belirtilmelidir.

Tâhir b. Âşûr, "*Biz de ayrı ayrı mucizeler olarak onların üzerine tûfan, çekirge, haşere, kurbağalar ve kan gönderdik; yine de büyüklük tasladılar ve günahkâr bir kavim oldular.*"[1061] ayetinde kullanılan آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ ifadesi üzerinde durmaktadır. مُفَصَّلَاتٍ kelimesinin فَصَّلَ'den ism-i meful olduğunu bunun da söz konusu mucizeler arasındaki güçlü ayırıma delalet ettiğini belirtmektedir. O, bu ifadeleriyle söz konusu mucizelerin mahiyet olarak birbirinden farklı oldukları anlamını vurgulamaktadır. Daha sonra bu ifadeyle kastedilenin mucizelerin farklı zaman dilimlerinde belli aralıklarla art arda oluştukları, aynı vakitte gerçekleşmedikleri görüşüne yer vermektedir. Müellif, مُفَصَّلَاتٍ kelimesinin geldiği tef'îl bâbında bir işin belli aralıklarla tekrarlanması anlamı olduğunu, bâbın bu anlamından hareketle mucizelerin belli zaman aralıklarıyla art arda geldiğini ifade etmektedir.[1062]

İbn Âşûr, dilsel çıkarsamayla ortaya koyduğu bu manayı desteklemek için şöyle bir rivayete yer vermektedir. "Denildiğine göre bu mucizeler arasında bir aylık veya sekiz günlük bir zaman aralığı vardı ve mucizelerden her biri sekiz gün ya da daha fazla devam etmekteydi."[1063] Onu işaret ettiği bu rivayet, tefsirlerde şöyle geçmektedir: Firavun ve adamlarına verilen bu azap mucizeleri arasında bir aylık zaman vardı. Azap cumartesiden başlayıp bir sonraki cumartesiye kadar devam ediyordu. Hz. Musa'nın duasıyla azap yok oluyor böylece diğer azap gelene kadar bir ay boyunca sıkıntısız

[1058] İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 163-164.
[1059] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/5.
[1060] Nâfiʿ, "Tâhir b. Âşûr", 275.
[1061] el-Aʿrâf 7/133. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* yoğun dilsel tahliller nedeniyle adeta bir lügat kitabı olarak değerlendirilmiştir. Nurnâcihân, "Murtekezet fî menhec Tâhir b. Âşûr ", 94.
[1062] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/70.
[1063] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/70.

yaşıyorlardı.[1064] Müellif, manayı sarf açısından ortaya koyduktan sonra bu anlamı İsrâilî bir rivayet zikrederek desteklemiştir.

İbn Âşûr, "*Dediler ki: Zülkarneyn! Doğrusu Yecüc ve Mecüc bu ülkede bozgunculuk yapıyorlar. Bizimle onların arasına bir sed yapman için sana bir vergi verelim mi?*"[1065] ayetini yorumlarken zikredilen Yecüc ve Mecüc kelimeleri üzerinde durmaktadır. Ona göre Yecüc ve Mecüc nüfusça çok kalabalık kavimlerdir ve bu ifade tek kavmin değil iki farklı kavmin ismidir. O, bu iki isim arasında yer alan "vav" harfinin atıf harflerinden biri olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu ifadenin iki uluslu bir kavme karşılık geldiğini belirtir. Müellif, "vav" harfinin iki isim arasında atıf görevi gördüğü şeklindeki kanaatini dile getirmekte ve bu durumun kelimenin yazımına daha münasip olduğunu vurgulamaktadır. Neticede o, bunu teyit etmek için Yecüc ve Mecüc'ün kimler olduğuna dair İsrâilî bir rivayete yer vererek bunların Moğollar ve Tatarlar'ın bir kolu olduğunu ifade etmektedir.[1066] Bazı tefsirlerde Yecüc'ün Tatarlar, Mecüc'ün Moğollar olduğu ve bunların Asya'da yaşayan Türklerin soyundan geldiği bilgisi yer almaktadır.[1067] Görüldüğü üzere müellif, "vav" harfinden hareketle ortada iki farklı kavim olması gerektiğini söyledikten sonra bunu destekler mahiyette kavimlerin kimliğine dair İsrâilî bir rivayeti zikretmiştir.

Tâhir b. Âşûr'un klasik İsrâiliyata yönelik olumlu yaklaşımları hakkında genel bir değerlendirmede bulunursak o**,** tüm İsrâilî rivayetlere karşı olumsuz bir tutum içerisinde olmamış, tefsirinde müspet anlamda azımsanmayacak miktarda İsrâiliyat kullanmıştır. Buna rağmen *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in tefsirler arasında bu yönüyle İsrâilî rivayetlere en az yer veren tefsirlerden biri olduğunu söylemek mümkündür.[1068]

[1064] bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/393; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 13/66-67, 69; Seâlibî, *Cevâhiru'l-Hısân,* 3/70; Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr,* 3/524.

[1065] el-Kehf 18/94.

[1066] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/32.

[1067] bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 7/76; Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîrü'l-merâğî* (Mısır: Şeriketu Mektebe, 1365/1946), 16/13; Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 16/21; Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr,* 6/3223; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* 3/192. Şa'râvî, bazı kaynaklarda Yecüc ve Mecüc'ün Moğollar ve Tatarlar vb. bazı kavimler olduğu şeklinde aslı olmayan bilgilerin yer aldığını söylemekte, böyle bir bilgi önemli olsaydı Kur'an buna değinirdi diyerek bu tür rivayetleri eleştirmektedir. Şa'râvî, *Tefsiru'ş-Şa'râvî*, 16/9649.

[1068] Belirtilmelidir ki okuyucunun ilk intibada İbn Âşûr'un tefsirinde ifade edilenin aksine daha fazla İsrâilî rivayet kullandığı izlenimine kapılması mümkündür. Fakat kaynağı araştırıldığında bu malzemenin bir kısmının İsrâilî rivayetlerin genel karakteristiğini taşıyan kaynağı belirtilmemiş Kitab-ı Mukaddes bilgileri olduğu anlaşılacaktır. Bunlardan bazıları için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/509, 2/493, 3/256, 23/262.

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de yer verilen İsrâiliyat malzemesinin özetlenerek veya atıf yapılarak zikredildiği, uzun nakillere yer verilmediği dikkat çekmektedir. Olumlu manada kullanılan İsrâilî rivayetlerin muhteva olarak İslamî kabullerle çelişmediği, itikadî ve ameli bir hükme taalluk etmediği,[1069] Kur'an ve sahih sünnetin reddetmediği, makbul veya meskûtun anh olan İsrâiliyat kategorisinde oldukları söylenebilir. Kullanılan İsrâilî rivayetlerin genellikle isnad bakımından sağlam, Kitab-ı Mukaddes'le ve dilsel karinelerle desteklenmiş, Arap kültürel hafızasında yer bulmuş olduğu ifade edilebilir. İsrâilî rivayetlerin ağırlıklı olarak Mübhemâtü'l-Kur'an konusunda ve Kur'an muhtevasına uygun bir bağlamda kullanıldığı söylenebilir. İbn Âşûr'un nadiren de olsa zikredilen hususların dışında İsrâiliyata yer verdiğini görmek mümkündür.

2.2. *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'DE TENKİDE YÖNELİK İSRAİLÎ RİVAYETLER

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de yer verilen klasik İsrâiliyatın cüzi bir miktarı müspet olarak kullanılmış, büyük bir kısmına ise tenkit amaçlı yer verilmiştir. Çağdaş tefsirlerin çoğunda olduğu gibi *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de de ciddi bir klasik İsrâiliyat eleştirisi dikkat çekmektedir. Tâhir b. Âşûr, klasik tefsir literatüründe yer alan İsrâilî rivayetleri çok sayıda kriteri göz önünde bulundurarak değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kur'an, sünnet, itikat, akıl ve kaynak merkezli eleştiriler, müellifin en fazla başvurduğu kriterlerdir. O, İsrâiliyat eleştirisinde daha başka kriterleri de göz önünde bulundurmaktadır. Onun İsrâiliyat tenkidinde dini saikler eleştirinin esasını oluşturmuş olsa da çağdaş dönemin tesiriyle gelişen saiklerin de önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür.[1070] Dolayısıyla denilebilir ki müellifin başvurduğu kriterler bir bakıma çağdaş dönem İsrâiliyat reddinin gerekçelerini de ortaya koymaktadır.

İbn Âşûr, yer verdiği İsrâiliyat tenkidinde -birkaç istisna hariç-[1071] müfessir veya tefsir isim zikretmemekte, sadece rivayeti eleştirmektedir. O, bu eleştirileriyle bir taraftan İslam toplumunda yer etmiş batıl inanışları yok etmeye çalışırken bir taraftan

[1069] Söz gelimi İbn Âşûr, Tûr Dağı'nın dibinden sökülerek İsrâiloğulları'nın tepelerine dikilmesinden bahseden ayetin (el-Bakara 2/63) tefsirinde bu ayetten teklifî emirlerde ilcâ (dış müdahale korkusuyla akid yapma) konusuna girmenin doğru olmadığına, bu konunun usul kitaplarının konusu olduğuna ve bu gibi zayıf haberlere dayanarak hüküm çıkarılamayacağına dikkat çekmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/543.

[1070] Nitekim Gibb (öl. 1971), çağdaş dönem İsrâiliyat eleştirisinin Batıyla girilen etkin süreçten önemli derece etkilendiğini ifade etmektedir. bk. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, 70.

[1071] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/642-643.

da Batılılar tarafından İslam'a yöneltilen eleştirileri bertaraf etmeye gayret göstermektedir. Bu bölümde *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'den seçilen örnekler çerçevesinde müellifin klasik İsrâiliyat eleştirisinde kullandığı kıstaslar ve takip ettiği yöntem ortaya konmaya çalışılacaktır.[1072]

2.2.1. Kur'an'a Dayalı Tenkit

Kur'an-ı Kerim, her türlü eksiklikten, tahrif ve tebdilden uzak, bizzat Allah Teâlâ tarafından koruma altına alınmış, İslam dininin ilk kaynağıdır.[1073] Buna istinaden Kur'an-ı Kerim hem bütün İslamî ilimlerin esasını teşkil eden kurucu bir metin olmuş hem de bu ilimlerde ortaya çıkan ihtilaflarda hakem rolünü üstlenmiştir.[1074] Bu durum sadece diğer İslamî ilimlerde değil, tefsirde de müracaat edilen bir yöntem olmuş, Kur'an'ın hem sûre içi hem de sûreler arası bütünlüğü göz önünde tutularak tefsir edilmesine önem verilmiştir.[1075] Öyle ki bu yöntem Kur'an'ın kendi iç bütünlüğü içerisinde yorumlanması anlamında "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" şeklinde bir terimle ifade edilmiştir.[1076] Tâhir b. Âşûr da Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin çok önemli bir yöntem olduğunu vurgulamakta ve bunu *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de sistematik bir şekilde uygulamaktadır.[1077] O, Kur'an'ın iç bütünlüğünü sadece ayetleri tefsir ederken değil başka konularda da gözetmektedir. Bu konulardan biri de klasik tefsir literatüründe zikredilen İsrâilî rivayetlerdir. Bu türden rivayetler müellif tarafından Kur'an metniyle test edilmekte, Kur'an'a ters olanlar reddedilmektedir. Onun İsrâilî rivayetleri reddederken ortaya koyduğu öncelikli prensip onların Kur'an'a uymamalarıdır. Onun yönteminde İsrâilî bir rivayet Kur'an'a uygunluk kriterlerini sağlıyorsa diğer prensipler

---

[1072] Ayrıca belirtilmelidir ki İbn Âşûr, çoğu yerde eleştirdiği İsrâilî rivayeti detaylı ve geniş bir şekilde ele almamış bazen sadece atıfla bazen de özetlemekle yetinmiştir. Krş. Sakar, *Menhec İbn Âşûr fi't-tefsîr*, 131. Müellifin bu konudaki eleştirilerinin ya da eleştiride kullandığı kriterlerin daha sağlıklı anlaşılması için konunun kapalı kaldığı düşünülen yerlerde değerlendirmeye çalıştığı İsrâilî rivayetin biraz daha detaylı haline klasik tefsir literatüründen istifadeyle yer verilmeye çalışılacaktır.

[1073] el- En'âm 6/34, 155; Yûnus 10/64; el-Hicr 15/9.

[1074] Siyer ve hadis ilimlerinde Kur'an'ın hakemliğini vurgulama amacı taşıyan şu iki çalışmaya bakılabilir. bk. Muhammed İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarın Yayınları, 2016); Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003). Bir tefsir çalışması olarak ayrıca bk. Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*.

[1075] Çağdaş tefsirlerde bu yöntemin kullanışına dair bazı değerlendirmeler için bk. Muntasir Mir, "Bir Bütün Olarak Sûre Tefsirde Yirminci Yüyıl Gelişmesi", çev. Mustafa Özel, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/13 (2001), 267-280.

[1076] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 38.

[1077] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/27. Krş. Sakar, *Menhec İbn Âşûr fi't-tefsîr*, 54-60.

açısından değerlendirilmeye tabi tutulur. Bu doğrultuda *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de Kur'an'a arz ederek reddedilmiş çok sayıda İsrâilî rivayetle karşılaşmak mümkündür.

İbn Âşûr, "*Musa'nın ardından milleti, ziynet eşyalarından, canlıymış gibi böğüren bir buzağı heykeli yaparak onu tanrı edindiler. O buzağının kendileriyle konuşmadığını ve yol da göstermediğini görmediler mi? Onu tanrı olarak benimseyip kendilerine yazık ettiler.*"[1078] ayetinde geçen ve heykel diye çevrilen "cesed" kelimesi üzerinde durmaktadır. Müellif, "cesed" ifadesinin ruhsuz cisim anlamına geldiğini ve hayvanların cansız bedenleri için kullanıldığını belirtmektedir. O, ayette söz konusu heykelin şekil ve hacimce buzağıya benzediğinin kastedildiğini, zira onun canlı olmadığını vurgulamaktadır. İbn Âşûr, bazı kıssalarda Sâmirî'nin yaptığı buzağı heykelinin et ve kandan olduğu, yiyip içtiği şeklinde bilgilerin geçtiğini,[1079] fakat bu türden bilgilerin tamamen kıssacıların uydurması olduğunu ifade etmektedir. O, Kur'an'ın buzağı heykelinin ziynet eşyalarından imal edildiğini ve böğürdüğünü söylemesine rağmen böyle bir bilginin nasıl doğru olabileceğini sorgulamaktadır. Ona göre eğer buzağı heykeli et ve kandan meydana gelmiş olsaydı bu durum Kur'an'da belirtilirdi. Çünkü böyle bir hadise onun cansız ses çıkaran bir heykel olmasından daha çok hayret verici dolayısıyla zikredilmeye daha layık olurdu.[1080] Müellif, bu konudaki İsrâiliyat bilgisini Kur'an ifadelerine uygun olmadığı gerekçesiyle reddetmekte, kıssacıların yalanlarında olduğuna dikkat çekmektedir.

Tûr Dağı'ndan gelen Hz. Musa'dan sonra yaşanan bazı gelişmeler Kur'an'da şu şekilde anlatılmaktadır: "Musa, milletine, kızgın ve üzgün olarak dönünce "*Benim arkamdan ne kötü olmuşsunuz! Rabbinizin emrinin çabucak gelmesini mi istiyorsunuz?" dedi, levhaları attı ve kardeşinin başından tutup kendine doğru çekti. Harun: "Ey annemin oğlu! Bu millet beni küçümsedi; az kalsın öldürüyorlardı. Bana, düşmanları sevindirecek şekilde davranma, beni bu zalim milletle bir sayma" dedi.*"[1081] İbn Âşûr, bu ayette Hz. Musa'nın elindeki levhaları yere atmasını yorumlarken ilgili

---

[1078] el-Aʿrâf 7/148.

[1079] Bu konudaki İsrâilî rivayetler için bk. Abdürrezzâk San'ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 2/90; Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, 2/46; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-azîm*, 5/1568.

[1080] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/110. Buzağının canlı olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/368-369. Bu konudaki tartışmalara dair bk. Yasin Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 71-81. Ayrıca kıssanın Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an açısından karşılaştırılmalı bir değerlendirmesi için bk. Albayrak, "İsrailoğulları'nın "Altın Buzağı"sı ve "Kızıl İnek"i", 91-103.

[1081] el-Aʿrâf 7/150.

ifade hakkında şunları belirtmektedir: "Bu levhaların taştan olduğu rivayet edilmektedir. Bu durumda atılan levhalar kırılmış olmalıdır. Fakat bu kırılma nedeniyle levhalarda yer alan yazılara herhangi bir zarar gelmemiştir. Kırılan levhalardaki yazıların yedide altısının imha olduğu veya yazılı olan vahyin detaylarının yok olup geriye sadece öğütlerin kaldığı şeklinde rivayetler kıssacıların uydurmasıdır."[1082] O, bu yargısına delil olarak "*Musa'nın öfkesi yatışınca levhaları aldı. Onların yazısında Rableri için korku duyanlara bir hidayet ve bir rahmet vardı.*"[1083] ayetini zikrederek bu rivayetlerde iddia edildiği gibi yazılı vahyin zayi olması gibi bir durum söz konusu olsaydı Allah Teâlâ'nın ayette böyle demeyeceğini iddia etmektedir.[1084] Onun Hz. Musa'nın elinden attığı levhaların kırıldığına dair rivayeti kabul etmekte[1085] fakat levhaların kırılmasıyla içinde yer alan yazılı vahyin az veya çok kaybolduğu şeklindeki İsrâilî rivayete karşı çıkmaktadır. Bunu da Kur'an'ın başka ayetinde geçen bilgiyi kullanmak suretiyle yapmaktadır. Böylece İsrâiliyatı değerlendirmede Kur'an'ın iç bütünlüğünü göz önüne aldığı anlaşılmaktadır.

Yine Hz. Musa'nın İsrâiloğulları için su çıkarma hadisesi şu şekilde anlatılmaktadır: "*Musa, kavmi için su aramıştı; "Asanla taşa vur" dedik; ondan on iki pınar fışkırdı, herkes içeceği yeri bildi. Allah'ın rızkından yiyin, için, yalnız yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.*"[1086] İbn Âşûr, bu ayette bahsedilen Hz. Musa'nın taşa vurduğu asâsının Firavun meclisinde yere koyduğu, sonrasında yılana dönüşüp sihirbazların sahte yılanlarını yutan asâyla ve Hz. Musa Mısır'a girmeden önce Allah'ın onunla Sînâ Çölü'nde konuştuğu vakit elinde bulunan asâyla aynı olduğunu ifade etmektedir. Müellif, bu asâ hakkında birtakım sahih olmayan haberlerin rivayet edildiğini söyleyerek onlardan birini şöyle aktarmaktadır: "Bu asa cennetteki "Âs" isimli ağaçtandır ve Hz. Âdem tarafından cennetten dünyaya indirilmiş nihayetinde Hz. Musa'ya kadar gelmiştir."[1087] İbn Âşûr, eğer bu rivayet doğru olsaydı Hz. Musa "*O benim değneğimdir, ona dayanırım, onunla davarıma yaprak silkerim, ondan daha*

[1082] Bu konudaki İsrâilî rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/126; Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/286; Ebû Muhammed Mekkî, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kurʾân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ulûmih*, thk. Heyet (y.y.: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 4/2569.
[1083] el-Aʿrâf 7/154.
[1084] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/115.
[1085] İbn Âşûr, Tevrat'ta levhaların kırıldığının söylendiğini aktarmakta Kur'an'da buna dair bir bilgi olmadığını ifade etmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/115-116. bk. Çıkış, 34/1; Tesniye, 9/17.
[1086] el-Bakara 2/60.
[1087] İbn Âşûr'un asâya dair zikrettiği İsrâilî rivayet için bk. Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/203; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* 1/121; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/528.

birçok işlerde faydalanırım"[1088] ayetinde asâsının özelliklerini sıralarken mutlaka bu özelliği sayardı zira cennetten gelmesi onun en büyük sıfatı olurdu demektedir.[1089] İbn Âşûr İsrâilî rivayeti, hem sahih olmaması hem de konuyla ilgili başka bir ayette buna dair bir ifadenin yer almaması gerekçesiyle tenkit etmektedir.[1090]

İbn Âşûr, Hz. Yusuf'un kardeşlerine hitaben söylediği bildirilen, "*Bu gömleğimi götürün de babamın yüzüne koyun ki, gözleri açılsın ve bütün ailenizi bana getirin*"[1091] ayetinde söz konusu edilen gömlekle ilgili İsrâilî rivayete değinmektedir. O, söz konusu gömleğin Hz. İbrahim'in gömleği olduğu şeklindeki bir rivayetten bahsetmektedir.[1092] Ona göre böyle bir rivayeti kabul etmek mümkün değildir. Müellif, buna gerekçe olarak "*Akşamüstü ağlayarak babalarına geldiler… Üzerine sahte bir kan bulaşmış olarak Yusuf'un gömleğini de getirmişlerdi…*"[1093] ayetine işaret etmektedir. İbn Âşûr, Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atıldığında üzerinde gömleğinin bulunmadığını zira gömleğinin kardeşleri tarafından alınarak yalanlarını kamufle amacıyla sahte bir kana bulanıp babalarına götürüldüğünü hatırlatmaktadır.[1094] Dolayısıyla o, Hz. Yusuf'un ailesinden ayrıldığı zaman gömleksiz olduğuna dair ayetten istişhat getirmekte, buna dayanarak da bu konudaki İsrâilî rivayeti kabul etmemektedir. Bu örnekler müellifin Kur'an merkezli İsrâiliyat eleştirisindeki yöntemini ortaya koymaya kifayet etmektedir.[1095]

[1088] Tâhâ 20/18.
[1089] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/518.
[1090] İbn Âşûr'un bu ifadelerinden hareketle şu da anlaşılmaktadır, eğer söz konusu İsrâilî rivayet sahih bir isnada dayansaydı işaret ettiği ayette konuyla ilgili bir bilginin zikredilmemesi gibi bir gerekçe tali kalacaktı. Ayrıca İbn Âşûr, söz konusu İsrâilî rivayete karşı bu tutumu sergilerken hemen ardından Kitab-ı Mukaddes'i referans göstererek, Hz. Musa'nın asasını vurduğu taşın Allah'la konuştuğu yer olan Horev Dağı'nda bulunduğu bilgisini de aktarması dikkat çekicidir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/518. bk. Çıkış, 17/6.
[1091] Yûsuf 12/93.
[1092] Bu konudaki İsrâilî rivayet şu şekildedir: Hz. İbrahim ateşe atılacağı zaman Allah Teâlâ ona cennet gömleklerinden bir gömlek giydirdi. Daha sonra Hz. İbrahim söz konusu gömleği oğlu Hz. İshak'a, Hz. İshak Hz. Yakub'a, Hz. Yakub Hz. Yusuf'a giydirmiştir. Hz. Yakub bu gömleği katlayarak gümüş bir takıya yerleştirip Hz. Yusuf'un boynuna takmıştır. Hz. Yusuf kuyuya atıldığında, hapsedildiğinde ve kardeşleri yanına geldiğinde bu gömlek hep onun yanındaydı. bk. İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/2196; Ebü'l-Leys Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/175; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/62.
[1093] Yûsuf 12/16, 18.
[1094] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/51.
[1095] Bu konudaki daha başka örnekler için ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/399, 4/13, 17/131, 20/123-124, 175, 24/128, 30/232

2.2.2. Sahih Hadis Rivayetlerine Dayalı Tenkit

Tâhir b. Âşûr, birçok ilimde yetkin olduğu gibi hadis ilminde de derinliğe sahip bir âlimdir. Bu özelliği hem hadisle ilgili eserinden[1096] hem de *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de kullandığı hadisler üzerindeki değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır. O, İsrâilî rivayetleri Kur'an açısından değerlendirdiği gibi hadis açısından da değerlendirmeye tabi tutmuştur. Önceki kısımlarda örneklerle üzerinde durulduğu üzere müellif, sahih hadis kaynaklarında yer alan İsrâilî rivayetlere karşı olumlu bir tutum sergilemiş, buna karşın bazı İsrâilî rivayetleri sahih hadis kaynaklarında yer almadığı veya yer almış olsa bile senet ya da metin olarak sorunlu olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. O, bu yönüyle bir nevi klasik tefsirlerdeki İsrâiliyat eleştiriciliğini de benimsemiş olmaktadır.

Tefsir ve hadis kaynaklarında Hz. Süleyman'ın sihir yapmadığından ve Bâbil memleketine gönderilmiş olan Hârût ve Mârût isimli iki melekten bahseden ayetle[1097] ilgili birçok hararetli tartışmalara neden olmuş birbirinden farklı uzun İsrâilî rivayetler aktarılmıştır.[1098] İbn Âşûr bu ayeti tefsir ederken şunları belirtmektedir:

> "Kıssacıların bu ayetle ilgili Yahudilerin yalan ve iftiralarından derledikleri hayal ve efsanelerle dolu bir kıssaları bulunmaktadır. Bazı müfessirler bu kıssayı tefsirlerine almayı ısrarla sürdürmüşlerdir. İbn Atıyye (öl. 541/1147) ve Beyzâvî (öl. 685/1286) bunlardan bazılarıdır. Râzî (öl. 606/1210), Kurtubî (öl. 671/1273), İbn Kesîr (öl. 774/1373)[1099] ve İbn Arafe (öl. 803/1401) gibi müdekkik müfessirler bu kıssanın uydurma olduğunu ve Kâ'b el-Ahbâr'ın (öl. 32/652-53) rivayetlerinden olduğunu vurgulamışlardır. Hadis ilminde mütesâhil olanlardan bazıları ise bu rivayetler hakkında yanılgıya düşerek zayıf isnatlarla onları Hz. Peygamber'e veya sahâbeden bazılarına dayandırmışlardır. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi birinin böyle bir kıssayı Hz. Peygamber'e isnat etmesi hayret verici bir durumdur.[1100] Muhtemelen bu rivayet Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ine gizlice sokuşturulmuş veya Ahmed b. Hanbel ravilerin güvenilir olmalarına kanmıştır. Halbuki rivayetin senedinde

---

[1096] bk. İbn Âşûr, *Keşfu'l-muğattâ*.
[1097] el-Bakara 2/102.
[1098] Bu İsrâilî rivayetleri tefsirine alan ilk dönem müfessirlerinden bazıları için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, 1/131-133; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/420; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/191-192. Konuyla ilgili karşılaştırma ve değerlendirme için bk. bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyat*, 181-197; Ali Parlak, "Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014).
[1099] İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'den naklettiği bu rivayetin Kâ'b el-Ahbâr'a dayandığını ve İsrâiliyattan olduğunu ifade etmektedir. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/355.
[1100] Söz konusu rivayet için bk. Hanbel, *Müsned*, 10/317-320.

> cerhe uğramış Musa b. Cübeyr isimli şahıs bulunmaktadır. Bununla birlikte rivayetin sahih olduğu fakat Yahudi kaynaklarına dayandığı ifade edilmiştir. İsnad zincirindeki ravilerde sorun yoktur diye içerik olarak batıl olan bir rivayeti savunmak kabul edilemez bir durumdur. Zira bu rivayet Hz. Peygamber'e isnad edilmektedir. İbn Arafe tefsirinde "Âlimler İbn Atıyye'yi böyle bir rivayete yer verdiği için kınamışlardır" demiştir.[1101] Bazıları Karâfî'den (öl. 684/1285) naklen İmam Mâlik'in (öl. 179/795) Hârût ve Mârût ile ilgili olan bu kıssayı inkâr ettiğini söylemişleridir."[1102]

İbn Âşûr, bu ayetle ilgili sadece işaret etmekle yetindiği İsrâilî rivayeti sert bir dille eleştirmiş, genellikle yapmadığı bir şeyi yaparak bunu eserlerine alan bazı âlimleri isim vererek eleştirmiştir. Ayrıca bu rivayeti eleştiren âlimlerden de bazılarının isimlerine yer vermiştir. O, Kâ'b el-Ahbâr'a dayanan ve Yahudi yalanlarından derlenmiş olduğunu söylediği bu rivayetin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almasına hayret ederek *Müsned*'e nasıl girmiş olabileceği hakkında tahminlerde bulunmuştur. Müellif, muhaddis bakış açısıyla rivayeti senet açısından değerlendirerek mecruh olan raviye işaret etmiş aynı zamanda metin tenkidinde de bulunarak ravileri sağlam da olsa içerdiği bilgilerin Hz. Peygamber'e isnad edilmesinin kabul edilemez olduğunu vurgulamıştır. Kısacası İbn Âşûr, birçok tefsir kitabında tekrarlanması ve bazı hadis kaynaklarında zikredilmesine rağmen bu İsrâilî rivayeti senet ve metin açısından sorunlu bularak reddetmiştir.

İbn Âşûr, hadislerde geçmediği gerekçesiyle bir kısım İsrâilî rivayeti reddetmiştir. Bu durum "*Sâmirî: "Onların görmedikleri bir şey gördüm ve o sana gelen elçinin bastığı yerden bir avuç avuçladım. Bunu ziynet eşyasının eritildiği potaya attım. Nefsim böyle yaptırdı" dedi.*"[1103] ayetinin tefsirinde açıkça görülmektedir. O, birçok müfessirin bu ayette geçen "resul" kelimesiyle Cebrâil'in kastedildiği görüşünde olduğunu ve konuya dair şöyle bir kıssa rivayet ettiğini belirtmektedir: "Allah Teâlâ Sâmirî'yi imtihan etmek istedi ve ona Cebrâil'i atının üzerine binmişken görmesini sağladı. Atının basıp da iz bıraktığı yerler hemen yeşeriyordu. Sâmirî bunu görünce Cebrâil'in atının bastığı yerdeki toprağın cansız bir cisme atılması durumunda onun canlanacağını anladı. Bunun üzerine Cebrâil'in atının bastığı yerden bir avuç toprak aldı. Bir buzağı yapıp toprağı onun üzerine serpti. Böylece o buzağı canlanıverdi ve

---

[1101] Krş. İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 1/187; Ebû Abdillâh İbn Arafe, *Tefsîru İbn Arafe,* thk. Hasan el-Mennâî (Tunus: Merkezu'l-Buhûs bi'l-Kulliyyet'i-Zeytûne, 1986), 1/386.
[1102] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/642-643.
[1103] Tâhâ 20/96.

dana gibi böğürmeye başladı." Müellif, müfessirlerin çoğunun aktardığı bu kıssayı kabul etmeyerek bunun ne Ahd-i Kadîm'de ne de hadis rivayetlerinde zikredilmediğini ifade etmektedir. Ona göre selefin bazıları tarafından aktarılan bu olay, kıssacıların uydurmaları sonucu insanlar arasında şöhret bulmuştur.[1104] O, selef tarafından aktarılması ve birçok tefsirde[1105] yer almasına rağmen bu İsrâilî rivayeti makul bulmamakta, kaynağını kıssacılara dayandırmaktadır. Onun bu bilgiyi reddetme gerekçelerinden biri de rivayetin hadis kaynaklarında yer almamasıdır.

Kur'an'da Allah'ın Tûr Dağı'nda İsrâiloğulları'ndan söz aldığı şöyle dile getirilmektedir: "*Sizden kesin söz almıştık. Tur Dağı'nı yükselterek tepenize dikmiştik. "Allah'a karşı gelmekten sakınanlardan olabilmeniz için, size verdiğimiz Kitab'a kuvvetle sarılın, onda bulunanları hatırda tutun" demiştik.*"[1106] İbn Âşûr, bu ayette "*Tur Dağı'nı yükselterek tepenize dikmiştik.*" ifadesini şu şekilde yorumlamaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığı üzere[1107] Allah Teâlâ, Hz. Musa aracılığıyla Tûr Dağı'nda İsrâiloğulları'ndan şeriata uyacaklarına dair söz aldığı vakit dağa tecelli etmiştir. Bunun üzerine depremlerdeki gibi dağ şiddetle sarsılarak titremiş, dağı dumanlar, sisler, gök gürlemeleri ve şimşekler kaplamıştır. Müellif, muhtemelen sarsıntılar ve etrafını kaplayan sis, duman ve gök gürlemeleri Tûr Dağı'nın yüksekteki bir bulut gibi görünmesini sağladığını ifade etmiştir. Müellif, Tûr Dağı'nın yükseltilmesinden bahseden ifadeyi bu şekilde yorumladıktan sonra ne Ahd-i Kadîm'de ne de sahih hadislerde Allah Teâlâ'nın Tûr Dağı'nı yerinden söküp İsrâiloğulları'nın başlarının üstüne diktiğine[1108] dair bir bilginin yer almadığını, bunun zayıf haberlerde geçtiğini ve tefsirde böyle bir bilgiye itimat edilemeyeceğini belirtmektedir.[1109]

[1104] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/296. Zeyveli, bu kıssayı "Tefsir ve meallerle yaşatılan bir efsane" diye nitelemektedir. bk. Hikmet Zeyveli, *Kur'ân ve Sünnet Üzerine Makaleler* (İstanbul: Birun Kültür Sanat Yayıncılık, 2003), 25-36.

[1105] Bunlardan bazıları için bk. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ*, 1/274-275; Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, 3/49; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/361.

[1106] el-Bakara 2/63.

[1107] İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'teki şu pasajlara atıfta bulunmaktadır: "Üçüncü günün sabahı gök gürledi, şimşekler çaktı. Dağın üzerinde koyu bir bulut vardı. Derken, çok güçlü bir boru sesi duyuldu. Ordugahta herkes titremeye başladı. Musa halkın Tanrı'yla görüşmek üzere ordugahtan çıkmasına öncülük etti. Dağın eteğinde durdular. Sînâ Dağı'nın her yanından duman tütüyordu. Çünkü Rab dağın üstüne ateş içinde inmişti. Dağdan ocak dumanı gibi duman çıkıyor, bütün dağ şiddetle sarsılıyordu." Çıkış, 19/16-18. Ayrıca bk. Tesniye, 5/23.

[1108] Bu konudaki İsrâilî rivayetler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/211; Vâhidî, *el-Vasît*, 1/151; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/89.

[1109] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/541. Görebildiğimiz kadarıyla hadis kaynaklarında böyle bir rivayet yer almamaktadır.

İbn Âşûr, Tûr Dağı'nın İsrâiloğulları'nın tepelerine dikilmesini Kitab-ı Mukaddes'te tasvir edildiği gibi yorumlamış, bu konuda zikredilen İsrâilî rivayeti kabul etmemiştir. O, bu rivayete karşı çıkarken Ahd-i Kadîm ve sahih hadislerde geçmediğini gerekçe göstermiştir. Burada dikkat çeken husus söz konusu rivayetin aklen mümkün olup olmaması değil, kaynak olarak güvenli görülmemesidir. Dolayısıyla müellifin klasik dönem İsrâiliyat eleştirisinde olduğu gibi bazı İsrâilî rivayetleri senet ve metin yönüne vurgu yaparak eleştirmesi onun klasik dönem İsrâiliyat eleştirisiyle aynı tutumu sergilediğini göstermektedir. Fakat o, bu tutumu her zaman sergilememekte, ileride üzerinde durulacağı üzere birçok İsrâilî rivayeti de aklın hakemliğiyle reddetmektedir.

2.2.3. İsmet-i Enbiya İtikadına Dayalı Tenkit

İsrâiliyat, rivayet tefsirlerinin zaaf noktalarından sayılmış, bu rivayetlerin bir kısmı itikadî açıdan sıkıntılı görülmüştür.[1110] İsrâilî rivayetlerin bir kısmı, itikad ile ilişkilendirilen İsmet-i Enbiya konusuyla ilgilidir.[1111] İslam dininin farklı bölgelere yayılmasından sonra çeşitli din ve kültürlere mensup kişilerin peygamberlerin masum olmadıklarını iddia etmeleri, aynı zamanda İslamî mezheplerin konuyla ilgili nasları değişik şekillerde tevil etmeleri,[1112] İsmet-i Enbiya şeklinde telifleri ortaya çıkarmıştır. Bu teliflerde ismet sıfatının ihlal edilmiş olabileceğini akla getiren bazı naslar yorumlanmakta ve bu naslar etrafında gelişen İsrâilî rivayetlerin reddedilmesine yer verilmektedir. Masumiyetin kimleri kapsadığı, korunmuşluğun kapsam ve niteliğinin nasıl olduğu, hangi günahları kapsadığı ve peygamberlerin bu sıfata ne zaman sahip olduğu gibi birçok konu, itikadî mezhep ve ekoller arasında tartışılmış, konuyla ilgili farklı neticelere varılmıştır.[1113]

[1110] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/23.

[1111] "Asm" kökünden türeyen ismet kelimesi "mâni olmak, muhtemel zararlara engel olup korumak" gibi anlamlara gelmekte, dini anlamda bu kelimeyle "Allah'ın, işlenmesi cezayı gerektirecek kötü fiillerden kulunu engelleyerek koruması" kastedilmektedir. Kelamcılar ismet, İsmet-i Enbiya, Tenzîhu'l-Enbiya ifadelerini genellikle aynı anlamda kullanmışlardır. Kelamî bir terim olarak bunlara "Allah'ın peygamberlerini günah işlemekten koruması" manasını vermişlerdir. bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, "asm", 1/569-571; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "asm", 12/403; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, "asm", 33/98, 100.

[1112] Zira Kur'an'da on üç ayette kullanılan ismet kelimesinin türevleri, "muhafaza etmek, Allah'a bağlanmak, iffetini muhafaza etmek" gibi farklı anlamlarda kullanılmış, peygamberlerin masumiyeti anlamında kullanılmamıştır. bk. Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 664-665, 1015. İsmet sıfatı ilgili ayetlerin dolaylı anlatımından çıkarılmıştır.

[1113] Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 198-204; Yusuf Şevki Yavuz, "İsmetü'l-Enbiyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/141-142; Mehmet Bulut, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/135-136.

İbn Âşûr, ismeti şöyle tanımlamaktadır: Allah'ın, peygamberlere tabi oldukları şeriatlarda kendisine karşı isyan içeren her türlü fiili bilerek veya unutarak işlemesine mâni olacak güç ve iradeyi bahşetmek suretiyle onları koruma altına almasıdır. Aynı zamanda İsmet Allah'ın, peygamberlerini çağdaşları olan ümmetlerinden aklıselim sahibi olanlarının gözünde onlara karşı nefret uyandıracak veya onları küçük düşürecek bütün davranışlardan korumasıdır.[1114] Müellifin yaptığı ismet tanımında işlenecek fiilin peygamberlerin tabi oldukları şeriatlarda günah olması hususuna vurgu yapması dikkat çekicidir. Benzer şekilde peygamberlerin nefret uyandıracak veya küçük düşürecek davranışları kendi çağdaşı olan ümmetlerinden aklıselim sahibi olanlara göre diyerek kayıt altına alması da dikkate şayandır. Zira ileride örnekleri verileceği gibi müellif, peygamber kıssalarından bazılarını tefsir ederken Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanacak ve bu bilgiler içerisinde kerih görünen bazı davranışların söz konu peygamberin şeriatında yasak olmadığını veya onun yaşadığı toplumda olağan şeyler olduğunu belirtecektir.[1115]

İbn Âşûr, masumiyetin peygamberlikle verildiği[1116] ve bunun bir gereklilik olduğu ama peygamberlik öncesini kapsamadığı görüşündedir. Bununla birlikte peygamberlerin peygamberlik öncesinde de şirk gibi büyük günahlardan korunmuş olduklarını belirtmekte, Hz. Yusuf'un peygamberlik öncesinde de zina gibi bir günahtan korunduğunu vurgulamaktadır. Ona göre peygamberler günahı işlemeye güç yetirebildiği halde işlememişlerdir. [1117]

İbn Âşûr'un İsrâilî rivayetleri eleştirirken göz önünde tutuğu kriterlerden biri de ismet akidesi olmuştur. Zira İsrâiliyatın bir kısmı İsmet-i Enbiya itikadına aykırıdır. Örneğin müellif, "*Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi.*"[1118] ayetini tefsir ederken, mefhum olarak Hz. Süleyman'ın başından geçen çok önemli bir hadiseye işaret ettiğini belirtir. O, müfessirlerin ayette bahsedilen imtihanın ne olduğu hakkında çok farklı görüşlere sahip olduklarını ifade etmektedir. Bazı müfessirlerin bu imtihanla ilgili Hz. Süleyman'ın makamına asla yakışmayacak, daha çok hayal mahsulü efsanelere benzeyen kıssalar

[1114] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/277.
[1115] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/339, 13/43, 23/237.
[1116] Bu yorumu: "*Doğrusu onlar bizim katımızda seçkin iyi kimselerdendir.*" Sâd 38/46'dan çıkarmaktadır. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/278.
[1117] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/438, 9/9, 12/254-255, 267, 17/111, 23/278.
[1118] Sâd 38/34.

anlattıklarını vurgulamaktadır. Bunlardan en garibinin şu olduğunu anlatmaktadır: Bir gün Hz. Süleyman'ın bir oğlu doğar. İnsanların öldürmesinden korkması nedeniyle onu koruması, kucaklayıp bolca yağmur sularından emzirmesi için rüzgârlara emanet eder. Fakat kısa bir süre sonra Hz. Süleyman'ın oğlu ölür. Ölümden hiçbir şekilde kaçışın olmadığını anlaması için rüzgârlar onu Hz. Süleyman'ın tahtına atar.[1119] İbn Âşûr öyle ki meşhur Arap filozof ve şairi Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin (öl. 449/1057) bile insanların bu hayallerinden mülhem olarak şu mısraları kaleme almıştır diyerek ilgili şiiri aktarmaktadır.[1120] O, ölümden kaçışın olmayacağını en iyi peygamberlerin bildiğinden hareketle hayal mahsulü olan bu İsrâilî rivayeti Hz. Süleyman'ın makamı ve ismetiyle çelişir gördüğü için kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Onun ayrıca İsrâiliyatın halk arasında şairlere ilham kaynağı olabilecek derecede yaygınlaşmış olmasına da dikkat çekmesi önemlidir.

Benzer şekilde İbn Âşûr, "*Eyyûb'u da hatırla. Hani o Rabbine, "Şüphesiz ki bu dert gelip beni buldu, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin" diye niyaz etmişti.*"[1121] ayetini tefsir ederken bunun Eyyûb Kitabı'nda detaylıca zikredilen kıssaya işaret ettiğini söyleyerek orada geçen kıssayı ana hatlarıyla şöyle özetlemiştir: Hz. Eyyûb, büyük bir servete ve salih bir aileye sahipti. Sonra art arda gelen birçok musibetle imtihan edilmiş, nihayetinde tüm servetini ve aynı gün içerisinde yedi oğlunu ve üç kızını kaybetmiş, fakat tüm bu olanları sabır ve teslimiyetle içerisinde karşılamıştır. Daha sonra bedeninde ortaya çıkan yaralarla imtihan edilmiş bunu da sabır ve hikmetle karşılamış tüm bu süreci büyük bir teslimiyet içerisinde musibetlerin kaldırılması için dua ederek ve zikrederek geçirmiştir. Sonunda Allah Teâlâ, ona öğütler içeren vahiy indirmiş, ardından onu sağlığına kavuşturmuş ve ona eski servetinden daha fazlasını bağışlamıştır. Eşi de ona önceden vefat eden evlatlarının sayısınca çocuk doğurmuştur. Müellif, Eyyûb Kitabı'nı bu şekilde özetledikten sonra "kıssacıların bununla ilgili nübüvvet makamına yakışmayacak tarzda mübalağalı anlatımları vardır"[1122] diyerek konuyla ilgili İsrâilî rivayetleri İsmet-i Enbiya

[1119] Bu konudaki İsrâilî rivayetlerden bazıları için bk. Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, 3/136; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/206; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/255.
[1120] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/259.
[1121] el-Enbiyâ 21/83.
[1122] İbn Âşûr'un İsmet-i Enbiya gerekçesiyle reddedip zikretmediği İsrâilî rivayetlerden bazısına göre İblis meleklerin Hz. Eyyûb'u hayırla yad ettiklerini duyunca Allah'ın huzuruna gelerek onun malına, çocuklarına ve bedenine musallat olmak için izin istemiş Allah da ona izin vermiştir. Hz. Eyyûb'un vücudu kurtlanmış, o kadar ki vücudundan düşen kurtları alıp yerine koyuyormuş. Hz. Eyyûb çok kötü

prensibince reddetmiştir.[1123] Müellifin peygamberlik makamına yakıştırmadığı İsrâiliyatı zikretmeden sadece telmihte bulunması dikkat çekmektedir. Ayrıca belirtilmelidir ki o, ayetin işaret ettiği kıssanın Eyyûb Kitabı'nda yer aldığını ifade ederek orayı adres göstermiştir. Ne var ki Eyyûb Kitabı incelendiğinde orada da İsmet-i Enbiya prensibine uymayan ve söz konusu İsrâilî rivayetlerde anlatılanlardan çok da farklı olmayan bilgilerin olduğu görülecektir.[1124] Esasen müellifin ana hatlarla özetlediği Eyyûb Kitabı'nın da bazı problemler barındırdığını söyleyerek okuyucuyu uyarması beklenirdi.

İbn Âşûr, Kur'an'ın nüzûlü esnasında gerçekleşen hadiseleri kıssa kapsamında değerlendirmemiştir.[1125] Bununla birlikte müellif teoride böyle bir ayırıma gitmiş olsa da pratikte nüzûl öncesi ve esnasında gerçekleşmiş Kur'an kıssalarına yaklaşımında herhangi bir farklılık görülmemektedir. Söz gelimi Kur'an'ın nüzûlü esnasında gerçekleşen bazı hadiselerle ilgili anlatılan rivayetlere karşı gösterdiği tepki ile öteki Kur'an kıssalarıyla ilgili kabul etmediği İsrâilî rivayetlere karşı gösterdiği tepki aynıdır. Örneğin ikisini de kıssacıların ve hurafecilerin uydurmalarına bağlamakta ve hayal mahsulü asılsız haberler olarak nitelendirmektedir.[1126] Bundan hareketle müellifin Kur'an'ın nüzûlü esnasında gerçekleşen hadiselere dair anlatılan uygun görmediği rivayetleri de İsrâiliyat kategorisinde değerlendirdiğini ifade etmek mümkündür. Bu noktandan hareketle onun Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bazı hadiseleri konu edinen ayetlere dair rivayetleri İsmet-i Enbiya prensibince reddetmesi bu başlık altında ele alınabilir.

Hz. Peygamber'in Zeynep b. Cahş'la (öl. 20/641) evliliğini konu edinen ayetin[1127] tefsirinde Hz. Peygamber'in bazı insani kusurlar sergilediğine dair rivayetler zikredilmiştir.[1128] Tâhir b. Âşûr, bu ayet hakkında kabul edilemez rivayetlerin

---

kokup çevreye rahatsızlık verince kasaba halkı onu çöplüğe atmıştır. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 18/484-490; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* 6/287-294.

[1123] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 17/126.

[1124] Söz gelimi İsrâilî rivayetlerde geçen İblis'in Rab'tan Hz. Eyyûb'un mallarına, çocuklarına ve bedenine musallat olmak için izin istemiş Allah da ona izin vermiştir. bk. Eyüp, 1/6-22, 2/1-10. Yine ilgili kitapta Hz. Eyyûb'a isnat edilen isyan ifadeleri geçmektedir. bk. Eyüp, 3/3-10.

[1125] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/64.

[1126] Bir örnek verecek olursak Hz. Süleyman'ın tahtına ceset bırakılarak imtihan edilmesi ayetine (Sâd 38/34) dair anlatılan İsrâilî rivayetlerle Garânik meselesiyle (el-Hac 22/52; en-Necm 53/19-20) ilgili kabul edilemez gördüğü rivayetleri birebir aynı ifade kalıplarıyla eleştirmekte, ikisine de aynı tepkiyi vermektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 17/303-306; 22/35-36.

[1127] el-Ahzâb 33/37.

[1128] Bu rivayetlerden bazıları için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 20/273.

aktarıldığını söyleyerek kıssacıların bunlarla Hz. Peygamber'in durumunu basitleştirdiklerini ifade etmektedir. Ona göre bu tür rivayetler kıssacıların olayı süslemek için uydurduğu şeylerdendir veya münafıkların iftiralarındandır ki kıssacılar onları münafıklardan alıp süsleyerek aktarmışlardır. Müellif, daha sonra yalan ve uydurmalardan uzak bir şekilde olayla ilgili durumu detaylıca izah edip açıklamıştır.[1129] O, bu olay etrafında şekillenen ve Hz. Peygamber'e beşerî kusurlar izafe eden rivayetleri İsmet-i Enbiya prensibince kesin bir şekilde reddetmiş, okuyucuyu bu türden rivayetlere inanmaması konusunda uyarmıştır.

2.2.4. Kaynak Zayıflığı ve Fayda Azlığına Dayalı Tenkit

Güvenilecek bir kaynağının olması İsrâiliyatı kabul etmede önemli bir kriter olmuştur. Tersinden ifade edilecekse, İsrâiliyatın güvenilir bir kaynaktan yoksun olması İsrâiliyat eleştirisinde en fazla kullanılan argümanlardan biri olmuştur. Nitekim klasik eserlerdeki İsrâiliyat eleştirisi daha çok isnad bakımından yapılmıştır.[1130] Söz gelimi İbn Kesîr, İsrâilî rivayetleri kabul etmek için öncelikli olarak sağlam senedli ve içerik yönüyle de kabul edilebilir olmalarını şart koşmuştur.[1131] Dolayısıyla kaynak zayıflığının İsrâiliyat eleştiriciliğinin klasik tenkit metodu olduğunu ifade etmek mümkündür.

Tâhir b. Âşûr'un İsrâiliyat eleştirisinde müracaat ettiği kriterlerden biri bu rivayetlerin güvenilir bir kaynaktan yoksun olmalarıdır. Hatta onun İsrâiliyat eleştirisinde en fazla kullandığı kriterlerden birinin bu olduğu söylenebilir. O, çoğu İsrâilî rivayeti: "zayıf rivayetler/haberler, sıhhati sorunlu/güvenilemeyecek haberler ve zayıf isnadlı haberler" gibi ifadeleri kullanmak suretiyle haberin kaynağı bakımından eleştiriye tabi tutmaktadır.[1132] Bu yönüyle müellifin İsrâiliyat eleştirisinde klasik tenkit metoduna sıklıkla müracaat ettiğini söylemek mümkündür.

İbn Âşûr'un İsrâiliyatı kaynak yönüyle eleştirdiği gibi birçok yerde buna ilaveten bu tür bilgi malzemesini pek de pratik bir fayda sağlamayacağı gerekçesiyle de eleştiriye tabi tuttuğu görülmektedir. O, birçok İsrâilî rivayet için: "ders alınacak bir tarafı yoktur, zikredilmesinde de eleştirilmesinde de yarar yoktur, aktarmakla

[1129] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/35-36.
[1130] Döner, *İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 47.
[1131] bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/64-65.
[1132] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/518, 541, 5/192, 7/111, 8-B/29, 19/277.

uğraşmaya değmez" gibi cümleler kullanarak onlarla mesai harcamanın doğru olmayacağını belirtmektedir.[1133] Onun bu konudaki tutumuna şu örnekler verilebilir:

Kur'an'da havârilerin Hz. İsa'dan Allah'ın kendilerine gökten bir sofra indirme talepleri anlatılmaktadır.[1134] Tâhir b. Âşûr, müfessirlerin bu ayetlerde bahsedilen sofrada hangi yiyeceklerin olduğu ve sofranın inişi sırasında havâriler arasında ne tür diyalogların geçtiği hususunda isnadı zayıf haberler zikrettiklerini belirtmektedir.[1135] Müellif, konuyla ilgili aktarılanlar arasında sadece Tirmizî'nin *Sünen*'inin tefsir bölümünde Hasan b. Kaza'dan, o da Ammâr b. Yâsir'den rivayetle Hz. Peygamber'in "indirilen sofrada ekmek ve et vardı"[1136] rivayetinin güvenilir olduğunu ifade etmektedir.[1137] Görüldüğü gibi müellif, müfessirlerin bu konuda zikrettikleri İsrâilî haberleri kaynak bakımından zayıf görerek eleştirmekte fakat bu konuyla ilgili Tirmizî de zikredilen rivayeti istisna görerek ona itimat etmektedir. Bu durum onun İsrâilî haberlere yaklaşımında kaynağa verdiği önemi göstermektedir. Benzer şekilde İbn Âşûr, kıssacıların Fîl sûresinde sözü edilen kuşlar[1138] hakkındaki tasvirlerinin hayale dayandığını bu nedenle birbirinden çok farklı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu konudaki doğru bilgi, Hz. Âişe'ye isnat edilen "onlar en çok kırlangıca benzerdi" bilgisidir.[1139] Müellif, görüldüğü üzere kıssacıların kuşun tasvirine dair anlattıklarını sağlam bir bilgiye dayanmadığı gerekçesiyle hayal mahsulü olarak görmekte, doğru bilgiyi Hz. Âişe gibi sağlam bir kaynağa isnad etmektedir.

İbn Âşûr, Kur'an'da Hz. Musa'nın kendisiyle yolculuk yaptığı bildirilen kişinin lakabının Hızır olduğunu söyleyerek onun bir peygamber olduğunu, vahiy aldığını ve her insan gibi onun da öldüğünü belirtmektedir. O, insanlar Hızır'ın kendisine uzun ömür verilmiş kişilerden olduğu noktasında fikir birliği içinde olmalarına rağmen halen yaşayıp yaşamadığı hususunda ihtilafa düştüklerini belirtmektedir.[1140] Müellif, Hızır'ın yaşadığına dair ileri sürülen delillerin bazı sûfîlerin sözlerine dayandığını ve kabul edilebilir olmadığını belirtmektedir. Ona göre çokça rumuz barındırması, maddi ve

[1133] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/438, 16/12, 20/39, 22/179, 29/99
[1134] el-Mâide 5/112-115.
[1135] Bu konudaki İsrâilî rivayetlerden bazıları için bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/518; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/128; Mâverdî, *en-Nüket*, 2/85.
[1136] Tirmizî, *Sünen*, "Tefsir", 6.
[1137] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/111.
[1138] el-Fîl 105/3.
[1139] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/549.
[1140] Bu konudaki İsrâilî rivayetlerden bazıları için bk. Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* 3/211; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 2/632.

manevî hayatı birbirine katmaları, ayrıca hissi ve keşfi müşahedeler içermesi gibi hususlar nedeniyle sûfîlerin bu gibi konulardaki sözlerine itimat etmek gerekmez.[1141] Onun Hızır'ın yaşadığına dair İsrâilî rivayetleri kabul edilebilir bir delillerinin olmadığı gerekçesiyle reddettiği görülmektedir.

Bir örnek daha verecek olursak İbn Âşûr, "*Âdem, Rabbinden birtakım kelimeler aldı ve derhal tevbe etti…*"[1142] ayetinde Hz. Âdem'in aldığı kelimelerin ne olduğuna dair pek de faydası olmayan, bu nedenle de aktarmaya gerek duymadığı bir sürü rivayetin olduğunu söylemekte, faydalı söz ve amellere önem verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[1143] Müellif, benzer şekilde "*Kendilerine söylenmiş olan başlarına geldiği zaman, yerden bir çeşit hayvan çıkarırız ki o, onlara, insanların ayetlerimize kesin olarak inanmadıkların söyler.*"[1144] ayetinde yerden çıkarılarak kıyametin kopmasına işaret olacak olan hayvanın (Dâbbetü'l-arz) özellikleri, yeryüzüne çıkış zamanı ve mekânı hakkında birbiriyle çelişen zayıf isnadlı birçok rivayetin bulunduğunu belirtmekte, detay vermeden Kurtubî tefsirini referans göstermektedir.[1145] O, isnadı zayıf olan bu türden rivayetleri aktarmanın ve eleştirmenin hiçbir faydasının olmadığını vurgulamaktadır.[1146] O, bu konudaki İsrâilî rivayetleri isnadı zayıf olduğu gerekçesiyle zikretmeye bile gerek duymamakta, bunları eleştirmenin bile hiçbir fayda sağlamadığını vurgulamaktadır.

Bu örneklere ilaveten kısaca işaret edecek olursak *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de Hz. Âdem'in cennette meyvesini yediği ağacın cinsine,[1147] kıyamet günündeki mizanın özelliklerine,[1148] Hz. Musa'nın Tûr Dağı'nda kalma süresinin neden on gün daha uzatıldığına,[1149] Sebe Melikesi'nin Hz. Süleyman'a iman ettikten sonra neler

---

[1141] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/363, 16/16. İbn Âşûr, Hızır'ın yaşadığına dair bilgileri sûfîlerin sözlerine dayandırsa da bu türden rivayetlerin İsrâiliyat olarak değerlendirmek uygun olacaktır. Krş. Aydemir, *İslâmi Kaynaklara Göre Peygamberler*, 230-233. Tâhir b. Âşûr ayrıca bazı âlimlerin Hızır'ın Hz. Peygamber'le karşılaştığını bu nedenle de sahabeden sayıldığını iddia ettiklerini aktararak bu sözlerin kıssacıların hayallerinin peşine takılmaktan kaynaklandığını belirtmektedir. 15/364.
[1142] el-Bakara 2/37.
[1143] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/438. Bu konudaki İsrâilî rivayetlerden bazıları için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/542-545; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-azîm*, 1/90.
[1144] en-Neml 27/82.
[1145] bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/236. Bu yaratığın başı öküz başı gibi, gözü domuz gözü gibi, kulağı fil kulağı gibi, boynuzu geyik boynuzu gibi, boynu deve kuşunun boynu gibi, göğsü aslan göğsü gibi… şeklinde vücudunun her bir kısmı başka bir hayvana benzetilerek uzun uzun tasvir edilmiştir. bk. Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/223-224; Mâverdî, *en-Nüket*, 4/226.
[1146] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/39.
[1147] bk. el-Aʿrâf 7/19; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/55.
[1148] bk. el-Aʿrâf 7/8; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8-B/29.
[1149] bk. el-Aʿrâf 7/142; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/86.

yaptığına,[1150] Hz. Salih'e iman edenlerin sayısı ve yerleştikleri topraklara,[1151] Ad kavmine azabın hangi günlerde gönderildiğine[1152] dair İsrâilî rivayetler hem kaynak bakımından zayıf olduğu hem de faydasının azlığı gerekçesiyle eleştirilerek reddedilmiştir.

2.2.5. Aklî Gerekçelere Dayalı Tenkit

Tâhir b. Âşûr'un İsrâiliyatı değerlendirmede gözettiği kriterlerden biri de akıl ve mantığa uygun olup olmamasıdır. O, İsrâiliyatı bir taraftan klasik tenkit metodu olan isnad yönüyle değerlendirmeye tabi tutarken bir taraftan da bu rivayetlerin akla uygunluğunu göz önünde bulundurmuştur. Müellif, bazı İsrâilî rivayetleri akıl dışı ve hayali olması gerekçesiyle eleştirmiştir. Ona göre İsrâilî bilgilerden bazıları kıssacıların hayal güçleriyle ördükleri hikâyeler olup abartılarla bezenmiştir.

Esasında İbn Âşûr'un İsrâiliyatı irrasyonellikle itham edip reddetme tutumunun büyük oranda çağdaş dönemin genel temayülleriyle paralellik arz ettiğini söylemek mümkündür. 19. yüzyıla kadar din konusundaki tartışmalar daha çok dinlerin üstünlüğü etrafında şekillenirken, bu tartışma çağdaş dönemden itibaren hangi dinin akıl ve bilime daha uygun olduğu konusuna kaymıştır.[1153] Bu tartışmada oryantalist çalışmaların da desteğiyle İslam'ın önemli bir kısmında akıl dışı konuların olduğu, bunun da gelişmeye engel teşkil ettiği iddia edilmiştir. Bu iddiaları cevaplamaya çalışan Müslümanlar, İslam'ın akıl ve mantık dini olduğunu, gelişmeye mani olmadığını, aksine gelişmeyi teşvik ettiğini savunmuşlardır. Diğer taraftan da Batı'da gelişip yaygınlaşan rasyonalist yönelişlerin de tesiriyle dini metinleri aklî bir perspektiften okumaya çalışmışlardır. Bu okumalarda İsrâilî rivayetlerin büyük bir kısmı akıl dışı unsurlar taşıdığı gerekçesiyle eleştirilerek reddedilmiştir. Neticede çağdaş müfessir ve düşünürler İsrâiliyat eleştirisinde klasik tenkit yöntemlerine başvurmakla birlikte en önemli kriter olarak akıl süzgecini sıklıkla kullanmışlardır. Başka bir ifadeyle İsrâilî rivayetler çağdaş tefsirlerde en fazla akla uygun olmaması yönüyle eleştirilmiş ve reddedilmiştir.[1154]

[1150] bk. en-Neml 27/44; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/277.
[1151] bk. en-Neml 27/50-53; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/287.
[1152] bk. el-Kamer 5419; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/193. Ayrıca bk. 12/149, 17/133, 19/282, 24/260, 27/384, 29/99, 219.
[1153] Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 149.
[1154] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 427.

Bu noktada İsrâiliyatın çağdaş akıl ve bilimsel bilgiye uygunluğu yönüyle değerlendirmeye tabi tutulmasının çok sağlıklı bir yöntem olmadığı belirtilmelidir. Zira Kur'an kıssalarında ve sahih hadislerde yer alan bazı hadiseler de bu kriterle değerlendirilecek olursa onların da reddedilmesi gerekecektir.[1155] Kaldı ki genel geçer herkesin kabul edebileceği bir akıldan bahsetmek de mümkün değildir. Zira akıl, içinde yetiştiği vasattan, tarihten, kültür ve toplumsal kabullerden, hatta akıl kavrayışı dille betimlediğinden konuşulan dilden de bağımsız değildir.[1156] Bu nedenle Müsâid b. Süleyman'ın işaret ettiği gibi bazı İsrâilî rivayetleri aklın hakemliğiyle eleştirmek izafî bir durumdur. Çünkü bir aklın reddedebileceğini başka bir akıl uygun görebilmektedir.[1157]

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de aklî istidlaller kendini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Aynı zamanda İbn Âşûr'un yer yer mucizeleri aklî yöntemlerle izah etme çabasında olduğu görülmektedir.[1158] Öyle ki Nâfiʿ, İbn Âşûr'da insan aklına verilen önemin ve ona duyulan güvenin çok belirgin olduğunu belirtmekte, bu yönüyle müellifi eleştirmektedir.[1159] Bununla birlikte onun İsrâiliyat eleştirisinde yer yer aklî kriterlere müracaat ettiği görülse de bunun *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de çok da baskın olmadığı ya da önceliği teşkil etmediği söylenebilir. O, daha çok klasik tenkit metodunda olduğu gibi eleştirdiği İsrâilî rivayetlerin güvenilir bir kaynağının olmadığını vurgulamaktadır. Bu hususa dikkat çektikten sonra müellifin aklî kriterlere göre eleştirdiği bazı İsrâilî rivayetlere örnek verilebilir.

Kâf Sûresi, "*Kâf. Şanlı Kuran'a and olsun.*"[1160] ayetiyle başlamaktadır. Sûre, ismini ilk ayetinin hemen başında yer alan ve Hurûf-u Mukattaadan olan Kâf harfinden almaktadır. Tâhir b. Âşûr, bu ayeti tefsir ederken bazı kıssacıların İbn Abbas'a isnad ettikleri uydurma bir rivayette buradaki "kâf" harfinin yeryüzünü kuşatan büyük bir dağın ismi olduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde İbn Abbas'tan aktarılan başka bir rivayette yedi yer katmanının birbiri ardınca gelmesi gibi "kâf" harfinin yedi yer katmanının her birini kuşatan yedi dağın yani fertlerinin yedi ile sınırlandığı bir cins

[1155] Buna dair bazı örnekler için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 427-429.
[1156] Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 232-233.
[1157] Tayyâr, *Makâlât*, 1/261.
[1158] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/541, 3/243, 9/70.
[1159] Nâfiʿ, "Tâhir b. Âşûr", 271. İbn Âşûr'da akıl vurgusu için bk. Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın*, 249-250.
[1160] Kâf 50/1.

isim olduğu ifade edilmiştir.[1161] Müellif kıssacıların hayallere dalarak bu dağın özellikleri hakkında hiçbir delili olmayan garip bilgiler sıraladıklarını belirtmektedir. Ona göre bu rivayetler kadim doğulu hikâyecilerin anlatımlarından ve yeryüzü hakkındaki coğrafi bilgilerin yetersizliğinden kaynaklanmıştır. Müellif, bunu uyduranların yeryüzünü üst üste yayılmış, dağlar ve denizlerle birbirinden ayrılmış yedi katman olarak hayal ettikleri görüşündedir. O, akıl ve mantıktan uzak, hayal mahsulü olan rivayetleri birçok müfessir zikretmiş olsa da artık bu tür anlatımlardan uzak durulması gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Âşûr, akıldan uzak hayali rivayetlerin Hurûf-u Mukattaadan başkaları için de söylendiğini belirtmektedir. Ayrıca ona göre Hurûf-u Mukattaanın kesik kesik harfler şeklinde yazılması bu türden görüşlerin yanlışlığını ortaya koymak için yeterlidir. Zira eğer "Kâf" ile bir dağ ismi kastedilseydi bu tek harfle değil "kâf-elif-fe" şeklinde üç harfle yazılırdı diyerek eşyaların isimlerine işaret eden kelimelerin kesik harflerle yazılmadıklarını belirtmektedir.[1162] Müellifin bu konudaki İsrâilî rivayeti akla ters, hayal ürünü, gerçeklikten uzak olduğu için reddettiği görülmektedir.

Kur'an'da Sebeliler'in içinde bulundukları büyük nimetler şöyle dile getirilmektedir: "*Sebelilerin yurtlarında Allah'ın kudretine bir işaret vardır: Sağlı sollu iki bahçe vardı. Onlara: "Rabbinizin verdiği rızıktan yiyin ve O'na şükredin. İşte hoş bir şehir ve bağışlayan bir Rab" denmişti.*"[1163] Tâhir b. Âşûr, bazı müfessirlerin Sebeliler'e verilen nimetleri anlatmak için "yollarında gezinen bir insanın başında sepet olsa altında yürüdüğü ağaçlardan düşen meyveler sepetini derhal doldururdu" gibi şeyler anlattıklarına değinmektedir.[1164] O, bu tür bilgileri aşırı abartılı bulduğunu ifade etmekte ve aklen zorlama olduğu için eleştirmektedir.[1165] Müellif, yine Sebe halkının nankörlükleri nedeniyle sedlerini yıkan Arim seliyle cezalandırıldıklarını anlatan: "*Fakat onlar yüz çevirdiler; bunun için Biz de üzerlerine Arim selini gönderdik, onların*

[1161] İlk dönem tefsir literatüründe bu minvalde İsrâilî rivayetler için bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/109; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/75; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/325. İbn Kesîr, bu rivayetin İsrâiloğulları'ndan tedarik edilmiş hurafelerden olduğunu ve onların zındıklarının bu türden yalanlarla insanların dinini bozmayı amaçladıklarını belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in İsrâiloğulları'ndan rivayette bulunmanızda sakınca yoktur şeklinde cevaz vermiş olsa da bu izin aklın kabul ettiği şeylere mahsus bir durumdur yoksa aklen imkânsız görülüp batıl olduğuna karar verilen zann-ı galiple de uydurma olduğu bilinen konularda geçerli bir izin değildir. İbn Kesîr bu ifadeleriyle bu rivayetin aklen kabul edilebilir bir şey olmadığını vurgulamıştır. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/394.

[1162] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/276.

[1163] Sebe' 34/15.

[1164] bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/529; Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, 3/69; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 8/534.

[1165] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/167.

bahçelerini, buruk yemişli, ılgınlık ve içinde biraz da sedir ağacı bulunan iki bahçeye çevirdik."[1166] ayetin yorumunda seddin yıkılması üzerinde durmaktadır. Bu seddin yıkılma zamanının ve sebebinin tam olarak bilinmediğini belirten İbn Âşûr, bununla birlikte Sebe hükümdarlarının iç savaşlarla uğraşıp seddin bakım ve onarımıyla ilgilenmemelerinin seddin yıkılmasına sebebiyet vermiş olabileceğini veya Sebelilerin düşmanları tarafından yıkılmış olabileceği öngörüsünde bulunmaktadır. Müellif, bunları belirttikten sonra kıssalarda seddin farelerin tahrip etmesinden dolayı yıkıldığına dair anlatımların[1167] hayal mahsulü efsaneler olduğunu belirterek böyle bir şeyi aklen mümkün görmemektedir.[1168] O, birçok tefsirde zikredilen seddin fareler tarafından yıkıldığına dair İsrâilî bilgileri kıssacıların hayal mahsulü anlatımları olarak nitelemekte, aklen mümkün görmediği için reddetmektedir.

Tâhir b. Âşûr'un İsrâiliyatın bazısını birden fazla kriteri gözeterek reddettiğini görmek mümkündür. Söz gelimi Hârût ve Mârût isimli iki meleği konu edinen ayetle[1169] ilgili anlatılan İsrâilî rivayetleri hem sahih hadis kriterlerince reddetmiş hem de bu tür rivayetlerin hayal ve efsanelerle dolu olduğunu söyleyerek onları aklî kıstaslarla da reddetmiştir.[1170] Benzer şekilde müellif, bazı tefsirlerde Hz. Süleyman'ın tahtına imtihan amacıyla ceset bırakıldığını ifade eden ayetle[1171] alakalı Hz. Süleyman'ın oğlunun öldürülme endişesini taşıdığı için onu rüzgâra teslim etmesinden bahseden İsrâilî rivayeti hem İsmet-i Enbiya prensibince hem de hayal mahsulü bir hikâye olduğunu belirtmek suretiyle aklî gerekçelerle reddettiği anlaşılmaktadır.[1172]

2.2.6. Dilsel Karinelere Dayalı Tenkit

Daha önce İbn Âşûr'un tefsir yazma gayelerinden birinin, gerilediğini düşündüğü Arapçayı aktif bir şekilde işletmek olduğunu, çağdaş tefsirler arasında dil yönü en ağır basan tefsir olduğundan bahsedilmişti. Onun bu konudaki hassasiyeti çalışmamızın farklı kısımlarında kendini göstermektedir. Zira o, hem İsrâilî rivayetleri kabul ve reddetmede hem de Kitab-ı Mukaddes bilgilerini desteklemede ve eleştirmede

---

[1166] Sebe' 34/16.
[1167] Bu tür İsrâilî bilgiler için bk. San'ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, 3/61; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 20/380; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* 8/83.
[1168] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/170. Ayrıca bk. 22/179.
[1169] el-Bakara 2/102.
[1170] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/642-643.
[1171] Sâd 38/34.
[1172] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/259. Ayrıca bk. 1/214, 27/384.

Arap dili ve edebiyatının bütün imkânlarını adeta seferber etmektedir. Müellif bunu yaparken Arap dilinin lügat, belagat ve gramer gibi yönlerinden istifade etmektedir. Bu başlıkta müellifin dilsel karineleri gerekçe göstererek İsrâiliyat eleştirisi yapmasına değinilecektir.

Örneğin İbn Âşûr, "*Rabbinin benzeri ortaya konmayan sütunlara sahip İrem şehrinde oturan Ad milletine ne ettiğini görmedin mi?*"[1173] ayetlerini tefsir ederken kıssacıların "*sütunlara sahip İrem şehri*" ile ilgili yalan bir hikâye uydurduklarını dair şunları belirtmektedir: "Kıssacılar "irame zâti'l-imâd" ifadesinin birleşik bir kelime olduğunu ve Yemen, Şam veyahut da Mısır'da bulunan bir şehrin ismi olduğunu iddia etmişlerdir. Sonra da bu şehrin saraylarını ve meyve bahçelerini mübalağalı ifadelerle tasvir etmişlerdir. Buna bir yalan daha ekleyerek Abdullah b. Kilâbe isminde bir bedevinin Halife Muâviye b. Ebî Süfyân (öl. 60/680) döneminde develerini ararken kaybolduğunu, yolunu bulmaya çalışırken bu şehri bulduğunu, geri döndüğünde bu şehrin yerini insanlara haber verdiğini fakat şehrin bulunduğu iddia edilen yere gittiklerinde hiçbir şey bulamadıklarını anlatmışlardır."[1174]

İbn Âşûr, tüm bu anlatımların cahilce uydurulmuş yalanlar olduğunu ifade etmekte ve birleşik bir isim olan "إِرَمَ" kelimesinin fethalı başladıktan sonra "ذاتِ الْعِمادِ" diye kesreli devam edebildiğini sorgulamaktadır. O, bu ifadenin birleşik bir isim (Terkib'i-mezcî)[1175] olması durumunda iki cüzünün de fethalı olması gerektiğini hatırlatmakta, "إِرَمَ" kelimesinin müfred (birleşik olmayan) bir isim ve "ذاتِ" kelimesinin de onun sıfatı olması durumunda "ذاتِ" kelimesinin kesreli olmasının yine açıklanabilir bir durum olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu ismin "بِعَادٍ" kelimesinin ardından gelmiş olması bu varsayımı boşa çıkarmaktadır.[1176] Müellif, ayetle ilgili anlatılan İsrâilî bilgilerin cahilce uydurulmuş yalanlar olduğunu belirtmekte, böyle bir iddiayı sarf açısından sorunlu bularak reddetmektedir.

[1173] el-Fecr 89/6-7.

[1174] Anlatılan İsrâilî rivayet için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/197; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/748; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl,* 5/310.

[1175] Terkib'i-mezcî: iki farklı ismin bir araya gelerek yeni bir isim oluşturmasıdır. Be'labekke ve Hadramevte örneklerinde olduğu gibi. Eğer bu birleşik isim alem ise gayr-ı munsarıf (veyhi ile bitenler hariç) olur. Eğer alem değilse iki cüzü de fetha üzere mebni olur. Mustafa Ğalâyînî, *Câmi'u-durûs el-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 12-13.

[1176] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/319-320.

Hz. Süleyman'ın akşamüstü güneş batıncaya kadar atlarla oyalanıp o arada yapması gereken ibadetini aksatmasını anlatan ayetler[1177] müfessirler tarafından çok tartışılmıştır. Müfessirlerin ihtilafa düştükleri konulardan birisi de Hz. Süleyman'ın söylediği "رُدُّوهَا عَلَيَّ" ifadesindeki zamirin merciidir. Bazı müfessirlere göre burada geri getirilmesi istenen şey atlar, bazılarına göre ise güneştir. Tâhir b. Âşûr'a göre Hz. Süleyman burada atların geri getirilmesini istemiş ve bu sözü seyislerine söylemiştir. O, söz konusu ifadedeki "هَا" mansûb zamirinin atlara döndüğü görüşündedir. Ona göre ayetteki siyak ve sibak bunu gerektirmektedir. Müellif "هَا" mansûb zamirinin güneşe döndüğü ve meleklere hitap olduğu şeklinde kabul edilemeyecek zayıf bir görüşün bulunduğunu belirtmiştir. Müellif, birçok tefsirde böyle bir bilgi geçmeseydi onu zikretmeye bile gerek olmadığını belirtmektedir.[1178] Bu konudaki İsrâilî rivayetlerde, Hz. Süleyman atları sevmekle oyalanıp ikindi namazını kaçırınca, meleklerden güneşi geri getirmelerini istemiş, melekler de güneşi geri getirmiş, Hz. Süleyman da ikindi namazını kendi vaktinde eda etmiştir şeklinde bilgiler nakledilmektedir.[1179] İbn Âşûr, klasik tefsirlerin birçoğunda var olduğunu söylediği batan güneşin melekler tarafından Hz. Süleyman için geri getirilmesini anlatan İsrâilî rivayeti zamirin meciinin güneş değil atlar olması gerektiği gerekçesiyle yani dille ilgili bilgileri kullanmak suretiyle eleştirmiştir.

Hz. Musa'yla Mısır'dan çıkan İsrâiloğulları'ndan bir süre sonra şehre girip oranın nimetlerinden istifade etmeleri istenmiş, aynı zamanda secde ederek şehrin kapısından girmeleri emredilmiştir.[1180] Tâhir b. Âşûr, bu ayette geçen "*şehrin kapısından secde ederek girme*" ifadesiyle kastedilenin Allah Teâlâ'ya bir şükür ifadesi olarak eğilerek mütevazı bir şekilde girmek olduğunu belirtmektedir. Müellif, devamında bazı rivayetlerde geçtiği üzere bu emrin şehrin kapılarının kısa olmasından dolayı verilmediğini vurgulamaktadır. O, böylece şehrin kapısının kısa olduğu ve bu nedenle kapıdan eğilerek girmelerinin istendiği yönündeki İsrâilî rivayeti reddetmektedir.[1181] İbn Âşûr, böyle bir rivayetin yanlış olduğuna gerekçe olarak

---

[1177] Sâd 38/31-33.
[1178] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/256.
[1179] Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* 4/68; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 3/155; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*, 4/40. Mevdûdî, bu tür İsrâilî rivayetleri mantıksız bularak Hz. Süleyman bu derecede büyük bir mucize göstermiş olsaydı bunu kendisi zikretmiş olurdu ve böyle bir olay gerçekleşmiş olsaydı dünya tarihine geçmiş olması gerekirdi diyerek eleştirmektedir. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 5/71-72.
[1180] "وادخلوا الباب سجدا" el-Bakara 2/58.
[1181] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/411; Sâvî, *Hâşiyetü's-sâvî*, 1/66.

"secde" kelimesinin etimolojisine işaret etmektedir. Ona göre bu kelimede acizliği ve zayıflığı ortaya koyma manası mevcuttur.[1182] Böylece müellif, İsrâilî bir rivayeti ayette kullanılan bir kelimenin içerdiği anlamdan hareketle reddetmiştir.

Kur'an'da Hz. Musa'nın kavminden olup ona karşı başlatılan isyan hareketinin başını çeken Kârûn'un zenginliği şöyle dile getirilmektedir: "*Biz ona, anahtarlarını güçlü bir topluluğun zor taşıdığı hazineler vermiştik.*"[1183] Tefsirlerde ayette belirtilen anahtarları kırk, altmış veya yetmiş güçlü adamın ya da alınları beyazlatılarak işaretlenmiş kırk, başka bir rivayete göre altmış tane katırın taşıyabileceği şeklinde birçok İsrâilî rivayet zikredilmektedir.[1184] Tâhir b. Âşûr, söz konusu ifadeyle ilgili İsrâilî rivayetlerin önünü keserek şunu belirtmektedir: "Anahtarların çokluğu hazinelerin çokluğundan kinayedir. Hazinelerinin çokluğu da zenginlikten kinayedir. Yani ayette birbiriyle irtibatlı iki tane kinaye bulunmaktadır."[1185] Müellif, ayette belagat ilminin beyan başlığı altında yer alan edebî sanatlardan kinayenin bulunduğunu, ayetin bu şekilde anlaşılmasının daha doğru ve yeterli bir yaklaşım olduğunu ihsas ettirmektedir.

2.2.7. Tarihsel Bilgiye Dayalı Tenkit

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de İbn Âşûr'un tarihçi kimliğini bariz bir şekilde görmek mümkündür. O, *Eleyse's-Subhu bi Karîb* isimli eserinde tefsir ilminde görülen daralmaların sebepleri üzerinde durmakta, bunlardan birinin de tefsirde müracaat edilmesi gerekli olan bazı ilimlerin gereksiz görülmesidir, diyerek bu ilimler arasında ilk sırada tarihi saymaktadır.[1186] O, tefsirinde tarihî bilgilere yoğun bir şekilde müracaat etmekte çoğu zaman olayın tarihî yönüne dair detaylı bilgiler aktarmaktadır.

[1182] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/515.
[1183] el-Kasas 28/76.
[1184] bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/617-618; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 9/3007-3008; Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, 2/526; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/260; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* 3/543. Mâtürîdî, Kârûn'un hazinelerinin sayısının şu kadar bin olduğu, anahtarlarını şu kadar katır taşıdığı, anahtarların falan şeyin derisinden ve boyutlarının şu kadar olduğu şeklinde bilgiler bulunduğunu, fakat bunların hiçbirini bilemeyeceğimizi belirtmektedir. Dolayısıyla bu tür rivayetleri zikretmenin ve tefsir etmenin doğru olmayacağını, Kur'an'ın sadece hazinelerden ve anahtarlardan bahsettiğini, bu bilgiyle iktifa etmenin yeterli olacağını vurgulayarak konuyla ilgili İsrâilî rivayetleri eleştirmektedir. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/196.
[1185] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/177.
[1186] İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 165.

İbn Âşûr'un İsrâiliyat eleştirisinde tarihî verileri bir kriter olarak kullandığı görülmektedir. O, İsrâilî rivayetlerin birçoğunu tarihî kaynaklara uymadığı gerekçesiyle eleştirmektedir.[1187] Müellifin, Ashâb-ı Kehf kıssasının başında kıssayla ilgili ihtilaflarda tarihçiler nezdinde doğru kabul edilen bilgilerin esas alınacağını söylemesi onun bu konudaki tutumuna önemli ölçüde işaret etmektedir.[1188] Onun bu ifadeleri İsrâilî rivayetlerde tarih ilmini bir hakem olarak kabul edeceğine işaret etmektedir.

Tâhir b. Âşûr, müfessirlerin Kur'an'da Zülkarneyn diye isimlendirilen şahsın[1189] tarihî kimliği hakkında ihtilafa düşüp çok sayıda farklı görüş ileri sürdüklerini, bu kadar farklı görüş belirtmelerinde destansı ve tarihî rivayetler yanında lafzî iştikakların izini sürmenin de etkili olduğunu belirtmektedir. Muhtemelen bu kadar farklı görüşün ortaya çıkmasının daha çok kıssacıların araştırmaya girişmeden doğru ve yanlışı birbirine katarak tarihteki bazı komutanların hikâyeleriyle ilgilenmeleriyle alakalı olduğunu düşünmesi sebebiyledir. Müellif, bu noktalara dikkat çektikten sonra Zülkarneyn'in kim olduğuna dair yaygın olarak dile getirilen üç görüşü ele almaktadır. İsrâilî rivayetlere göre Zülkarneyn lakabıyla anılan kişi Makedonyalı İskender b. Fîlîbûs, Himyer hükümdarlarından Tubbaʿ Ebü Kerib ve Fars hükümdarlarından Ferîdûn b. Esfiyân b. Cemşid'dir.[1190] O, konuyla ilgili ayetlerden Zülkarneyn'in tarihî kimliğine ışık tutacak bazı öncüller çıkarmakta, daha sonra tarihî verilerden hareketle İsrâiliyatta zikredilen söz konusu kişilerin Zülkarneyn olamayacağını uzun uzun tartışarak ortaya koymaktadır. Söz gelimi müellif, Kur'an'a göre Zülkarneyn'in salih bir kişilik olduğunun ortada olduğunu fakat tarih kaynaklarından anlaşıldığına göre ismi geçen şahısların putperest olduklarını vurgulamaktadır.[1191] Bu tartışmada onun İsrâilî rivayetleri tarihî kaynaklara arz ederek eleştirdiği görülmektedir.

[1187] Esasında çoğu çağdaş müfessirin tarihî gerçeklikle uyumu İsrâiliyat eleştirisinde önemli bir kriter olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Örneğin Mevdûdî, İsrâilî bir rivayeti değerlendirirken Kur'an'ı anlamlandırmada kullanılabilecek bilgilerin özellikleri arasında tarihî gerçeklikle uyum içerisinde olmasına dikkat çekmiştir. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 5/71.
[1188] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/261.
[1189] el-Kehf 18/83.
[1190] bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/465; Mekkî, *el-Hidâye*, 6/4465; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* 3/212; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*, 3/175.
[1191] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/18-21.

Benzer şekilde İbn Âşûr, Hz. Musa'nın kendisiyle yolculuk yaptığı bildirilen ve daha çok Hızır lakabıyla anılan kişinin tarihî kimliği üzerinde dururken bazı rivayetlerde onun Circîs[1192] veya Hz. Şuayb'tan sonra gönderilmiş bir nebi olduğu bilgisinin yer aldığını belirtmektedir. Daha sonra sözü edilen Circîs'in Araplar tarafından "Mâr Circîs" diye isimlendirildiğini, Filistinli olup MS 3. asrın sonlarına doğru Ramla şehrinde doğduğu, 303 yılında ise şehit edilerek vefat ettiğine dair tarihî bilgiler aktarmakta ve bu bilgiler ışığında Circîs'in Hz. Musa'nın çağdaşı olmadığını ifade etmektedir.[1193] Böylece müellif, İsrâilî bir rivayeti tarihî verilerden hareketle eleştirmektedir.

Firavun Hanedanlığı'nın Mısır'da İsrâiloğulları'na yaptıkları zulümler Kur'an'da şöyle dile getirilmektedir: "*Size işkence eden, kadınlarınızı sağ bırakıp oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden sizi kurtarmıştık; bu Rabbinizin büyük bir imtihanıydı.*"[1194] Tâhir b. Âşûr, İsrâiloğulları'nın bu şekilde soykırıma maruz kalmalarının nedeni üzerinde durarak hadisenin nedenini şöyle açıklamaktadır. İsrâiloğulları'nın Mısırlılarla ilişkileri 400 yıl gibi uzun bir süre sorunsuzca devam etmiştir. Bu süreçte İsrâiloğulları dinlerini, dillerini ve geleneklerini korumayı başarmışlar, Mısırlılar'ın ilahlarına tapmamışlardır. Bu dönemde Mısır Hükümdarları Amâlikalıları[1195] mağlup ederek onları Mısır topraklarından çıkarmışlardır. MÖ 1311 yılları civarında yaşayan Mısır Hükümdarı II. Ramses savaşçı ve cesurdu. Babasının boyun eğdirdiği hükümdarlar ona karşı ayaklandılar. Bunlardan bir kısmı Arap Yarımadasındaki hükümdarlardı. Bazı olaylar nedeniyle Kıptîlerin İsrâiloğulları'na karşı olan tutumlarında değişiklik oldu. Artık onları çok zor işlerde çalıştırmaya başladılar. Daha sonra Firavun İsrâiloğulları'nın kendi soylarından olan Amâlikalılara ve Araplara yardım etmelerinden korkmuş veya muhtemelen onların ihanet içerisinde olduklarına muttali olmuş ve soylarını kuruturcasına onlara zulmetmiştir. Müellif, konuyla ilgili tarihî arka planı verdikten sonra kıssacıların "bir kâhin Firavun'a İsrâiloğulları'ndan bir gencin saltanatına son vereceğini haber vermiş, o da bu nedenle

[1192] Daha çok Vehb b. Münebbih'e isnad edilen rivayetlerde Müslümanlar tarafından salih bir kimse veya peygamber olarak kabul edilen kişi, Hıristiyanlara göre ise St. George diye bilinen azîz. bk. Tümer, "Circîs", 8/26. Hızır ve Circîs'e dair anlatımlardaki benzerlikler için bk. Süleyman Uludağ, "Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/411.
[1193] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/363.
[1194] el-Bakara 2/49.
[1195] En eski Arap kabilesi olduğu kabul edilen Sâmî topluluk. bk. Sargon Erdem, "Amâlika", *Dâru'l-Endelus*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/556-558.

onları soykırımdan geçirmeye karar vermiştir"[1196] şeklinde naklettikleri bilgiyi doğru bulmadığını ifade etmektedir. Ona göre bir devlet liderinin gördüğü bir rüya nedeniyle halkından bir kısmını soykırıma uğratması uzak bir ihtimaldir.[1197] Burada İbn Âşûr, Kur'an'ın vuku bulduğunu haber verdiği bir hadisenin tarihî bilgilerle nedenini ortaya koymuş bu konudaki İsrâilî rivayeti tarihî olarak kabul edilebilir görmeyerek eleştirmiştir.

Kur'an'da Cumartesi Yasağına uymayan İsrâiloğulları'ndan bir topluluğun ceza olarak maymunlara mesh edildiği bildirilmektedir.[1198] Âlimler bu meshin mahiyeti hakkında farklı görüşler beyan etmişlerdir. Birçoğu meshin fizikî olarak vuku bulduğu görüşündeyken kimisi de meshin manevî/ahlâkî şekilde gerçekleştiği kanaatindedir.[1199] Birçok tefsirde fizikî meshin mekân olarak nerede gerçekleştiği, kaç kişinin mesh edildiği, çocuk ve delilerin akıbetinin ne olduğu, erkeğe mi dişiye mi mesh edildikleri, kuyruklarının olup olmadığı, meshten sonra birbirleriyle nasıl anlaştıkları ve daha birçok konuya dair detaylı bilgiler veren İsrâilî rivayetler aktarılmıştır.[1200] Tâhir b. Âşûr, "*Aşağılık birer maymun olunuz*" (كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) emir ifadesinin mahiyetini tartışarak insanî bilinçleri devam ettiği halde fizikî olarak veya fizikî olarak insanî suretleri devam ettiği halde bilinç olarak mesh edilmiş olmalarının mümkün olduğunu, iki halde de ibret yönüyle maksadın hasıl olmuş olacağını belirtmektedir. Müellif bununla birlikte tarihî referanslara göre manevî/ahlâkî meshin gerçekleşmiş olmasının daha güçlü bir ihtimal olduğunu belirtmekte, İbrânîlerin tarihî kaynaklarında fizikî meshe dair bir bilginin aktarılmadığını vurgulamaktadır.[1201] İbn Âşûr, fizikî meshi ve dolayısıyla böyle bir meshe dair anlatılan İsrâiliyat malzemesini İsrâiloğulları'nın tarihî kaynaklarında zikredilmediği gerekçesiyle zayıf bir ihtimal olarak görmektedir. Yani mesh gibi olağan dışı bir hadisenin vuku bulması onun İbrânî tarih kaynaklarında zikredilmesini gerekli kılmaktadır.

[1196] Firavun korkunç bir rüya görüp tabirini kâhinlere sorunca kâhinler rüyayı bu şekilde yorumlamışlar. Bunun üzerine Firavun ayette ifade edilen zulmü işlemiştir. bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/63; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*, 1/43; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/258.

[1197] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/491-492.

[1198] el-Bakara 2/65.

[1199] bk. Coşkun, "Mesh", 29/303-304.

[1200] bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, 1/114; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/171; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/133; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/75; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 1/160; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/440.

[1201] İbn Âşûr, ayrıca ayette meshin fizikî olarak gerçekleştiğine dair açık bir işaret olmadığına da dikkat çekmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/544.

İbn Âşûr, bazı rivayetlerde Kârûn'un Firavun'a bağlı olduğu ve onun hizmetinde bulunduğu şeklindeki İsrâilî rivayetleri,[1202] tarihî bilgilere zıt olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir.[1203] Benzer şekilde o, demirin tarihte ilk defa ne zaman işlenip kullanılmaya başlandığına dair tarihî bilgilerle uyuşmayan efsanevi rivayetlerin aktarıldığını, halbuki demirin insanlık tarafından tarih öncesi devirlerden beri kullanılmaya başlandığını fakat nemli havaya maruz kalıp çürümesinden dolayı demirden yapılmış alet kalıntılarına çok az rastlandığını belirtmektedir. Böylece müellif, efsanevi rivayetler diye isimlendirdiği bilgileri tarihî verilere uymadığı gerekçesiyle eleştirmektedir.[1204]

2.2.8. Kitab-ı Mukaddes'e Aykırılığa Dayalı Tenkit

İbn Âşûr, çoğu çağdaş dönem çalışmalarında görüldüğü gibi İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes bilgilerini iki farklı kaynak olarak değerlendirmektedir. Müellifin genelde bu iki kaynaktan Kitab-ı Mukaddes'i merkeze alarak daha fazla kullandığı, İsrâiliyatı ise Kitab-ı Mukaddes'e göre daha tali bir kaynak olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.[1205] Onun bu tutumu aynı zamanda İsrâilî bilgileri değerlendirmede Kitab-ı Mukaddes'i bir kıstas olarak kullanma gibi bir yaklaşımı ortaya çıkarmıştır. Başka bir ifadeyle o, Kitab-ı Mukaddes'le örtüşen İsrâilî rivayetlere karşı olumlu, onunla örtüşmeyen veya çelişenlere karşı ise olumsuz bir tutum sergilemektedir. Dolayısıyla müellifin tefsir yönteminde İsrâilî rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes'e aykırı olmaları veya Kitab-ı Mukaddes'te zikredilmemeleri onların eleştirilmesi için bir gerekçe olarak kullanılmaktadır. İbn Âşûr'da İsrâiliyatın Kitab-ı Mukaddes merkezli eleştirisi aralarındaki tezatlıktan ziyade İsrâilî rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes'te zikredilmediği yönüyle yapılmaktadır.

İbn Âşûr'un İsrâiliyat eleştirisinde böyle bir kritere başvurması onun İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes arasında uyumu zorunlu gördüğüne işaret etmektedir. Oysaki Yahudi kutsal metinleri Ahd-i Kadîm'den müteşekkil değildir. Ahd-i Kadîm'e ilaveten *Talmud*, *Talmud'un şerhleri* ve *midraşik tefsirler* gibi metinler de Yahudilerce kutsal kabul edilen önemli metinlerdir. Dolayısıyla bir İsrâilî rivayetin kaynağı Kitab-ı

[1202] bk. İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4/554; Seâlibî, *Cevâhiru'l-Hısân,* 5/111.
[1203] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 24/122.
[1204] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 15/127. Benzer örnekler için ayrıca bk. 1/514, 2/306, 4/13.
[1205] İbn Âşûr'un kaynak olarak hem Kitab-ı Mukaddes'e hem de İsrâilî rivayete atıf yaparken önceliği Kitab-ı Mukaddes'e vermesi de ayrıca buna işaret etmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 9/72.

Mukaddes olabileceği gibi işaret edilen kitaplar ve apokrifler olması da pekâlâ mümkündür.[1206] Bundan dolayı İsrâilî rivayetleri Kitab-ı Mukaddes'te aramak ve orada bulunmadığı gerekçesiyle eleştirmenin eksik bir yöntem olduğunu ifade edilmelidir.

Tâhir b. Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'e arz ederek eleştirdiği bazı İsrâilî rivayetlere şu örnekler verilebilir. O, Hz. Yunus'un öfkelenerek halkından ayrılmasını konu edinen ayeti[1207] tefsir ederken konuyla ilgili İsrâilî bir rivayetten bahsetmektedir. İbn Abbas'a nispet edilen rivayette İsrâil hükümdarı Hazkiyal döneminde aralarında Hz. Yunus'un da bulunduğu beş peygamber bulunmaktaydı. Hükümdar Hz. Yunus'u Ninevâ halkına peygamber olmak üzere görevlendirmiş fakat Hz. Yunus benden başka peygamberler de var diyerek bu görevi reddederek hükümdarın yanından öfkeyle ayrılmıştır.[1208] Müellif bu İsrâilî rivayeti aktardıktan sonra böyle bir şeyin Kur'an'ın diğer ayetlerine ve İsrâiloğulları Kitaplarında yer alan bilgilere göre kabul edilemez olduğunu ifade ederek reddetmiştir.[1209] Benzer şekilde o, Hz. Lokman'ın kim olduğuna dair tefsir ve tarih kaynaklarında geçtiğini belirttiği farklı rivayetleri sıralamaktadır. Bunlara göre Hz. Lokman'ın Hz. Eyyub'un yeğeni veya kuzeni olduğu, İsrâil topraklarında yaşadığı, köleyken efendisi tarafından azat edildiği, Hz. Dâvûd zamanında İsrâiloğulları arasında kadılık yaptığı, koyun çobanlığı, marangozluk veya terzilik yaptığı söylenmektedir.[1210] Müellifin çoğu Vehb b. Münebbih'e isnad edilen bu bilgileri Kitab-ı Mukaddes'te yer almadığı gerekçesiyle eleştirdiği görülmektedir.[1211]

İbn Âşûr, Kur'an'da Firavun ailesinden olduğu, gizlice iman ettiği ve Hz. Musa'nın öldürülme fikrine karşı çıktığı bildirilen[1212] adamın kim olduğu hakkında farklı rivayetlere değinmektedir. Bazı rivayetlerde bu adamın isminin Habîb en-Neccâr

---

[1206] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 351.
[1207] el-Enbiyâ 21/87.
[1208] Bu rivayet detaylı bir şekilde şöyle anlatılmaktadır: Hz. Yunus ve kavmi Filistin'de yaşıyorlardı. Allah Teâlâ Hz. Şuayb'a hükümdar Hazkiyal'a gidip ona güçlü ve güvenilir bir peygamber görevlendirmesini söylemesini vahyetmiş, hükümdar bunu duyunca Hz. Şuayb'a bu iş için kimin daha uygun olabileceğini sormuş zira o vakitlerde ülkesinde beş tane peygamber bulunmaktaydı. Hz. Şuayb bu iş için Hz. Yunus'un daha uygun olduğunu zira onun güçlü ve güvenilir olduğunu söylemiş. Bunun üzerine hükümdar Hz. Yunus'u çağırıp ona bu görevi vermiş fakat Hz. Yunus hükümdara Allah bizzat beni mi görevlendirdi, sana benim ismi mi söyledi? diye sormuş, hayır cevabını alınca, işte benden başka güçlü ve güvenilir peygamberler var onlara bu görevi ver diye çıkışarak oradan öfkeyle ayrılmıştır. bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/301; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/403; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* 3/313.
[1209] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/131.
[1210] bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/434; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/312; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* 3/587.
[1211] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/150.
[1212] el-Mü'min 40/28.

veya Semân diye geçtiği ifade edilmektedir.[1213] Müellif, bu rivayetlere karşı çıkarak Habîb en-Neccâr'ın Yâsîn sûresinde şehrin öbür ucundan koşarak geldiği söylenen ve Resullerin İşleri Kitabı'nın on birinci babında[1214] geçtiği üzere onun Hz. İsa'nın elçilerinden biri olduğunu belirtmektedir.[1215] O, bu örnekte de görüldüğü üzere İsrâilî bilgiyi Kitab-ı Mukaddes'e arz ederek reddetmiştir.

Bazen de İbn Âşûr'un bir İsrâilî rivayeti reddederken hem Kitab-ı Mukaddes'i hem de başka kriterleri göz önünde tutuğu görülmektedir. Söz gelimi onun Tâhâ 20/96 ayeti bağlamında birçok tefsirde anlatılan Sâmirî'nin Cebrâil'in atının bastığı toprağın yeşerdiğini görmesi ve oradan toprak alıp yaptığı buzağı heykelinin üzerine atması üzerine heykelin canlandığına dair İsrâilî rivayeti hem Kitab-ı Mukaddes'te hem de hadis kaynaklarında yer almadığı gerekçesiyle reddettiği görülmektedir[1216] Aynı şekilde Tur Dağı'nın yükseltilerek İsrâiloğulları'nın başına dikilmesinden bahsedilen ayetle[1217] ilgili dağın yerinden tamamen sökülüp İsrâiloğulları'nın üstüne dikildiği şeklindeki İsrâilî rivayeti hem Kitab-ı Mukaddes'te hem de sahih hadis kaynaklarında yer almadığı gerekçesiyle reddetmektedir.[1218] Tüm bu örnekler müellifin İsrâiliyatla Kitab-ı Mukaddes'i paralel okumaya tabi tutuğunu aralarında mutabakatı gerekli gördüğünü göstermektedir.

İbn Âşûr'un İsrâiliyata yönelik olumsuz tutumunun ortaya konulmaya çalışıldığı bu kısımla ilgili genel bir değerlendirme yapılacak olursa şu hususlara dikkat çekmek faydalı olacaktır. O, tefsir ettiği ayetlerle ilgili İsrâilî rivayetleri her vesileyle gündemine alıp eleştirme kaygısı taşımamaktadır. Çoğu zaman klasik tefsirlerin birçoğunda görülebilecek bir İsrâilî rivayet müellifin gündemine bile girmemektedir. Ne var ki o, bazen eleştireceği İsrâilî rivayetin çok sayıda tefsirde yer almış olmasını gerekçe göstererek onu ele alma gereği hissettiğini ifade etmektedir.[1219] Bazen de İsrâilî rivayeti zikrederek okuyucuyu bu yanlıştan korumayı amaçladığını belirtmektedir.[1220] Yani konuyla ilgili yaygın bir yanlış, bir nevi müellifi İsrâilî rivayete temas etmeye

---

[1213] bk. Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 5/16; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 3/208; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 9/251.
[1214] "O günlerde Yeruşalim'den Antakya'ya bazı peygamberler geldi." Resullerin İşleri, 11/27.
[1215] Müellif aynı zamanda Habîb en-Neccâr ve Semân'ın aynı kişiler olduklarını iddia etmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/366, 24/129.
[1216] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/296.
[1217] el-Bakara 2/63.
[1218] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/541.
[1219] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/256.
[1220] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/35.

zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla müellifin eleştirmek amacıyla değindiği İsrâilî rivayetlerin genellikle tefsirlerde yaygın bir şekilde geçenler olduğu söylenebilir.

Belirtmek gerekir ki İbn Âşûr, İsrâilî rivayetlere olumlu yaklaşımında olduğu gibi olumsuz yaklaşımında da İsrâiliyat malzemesini uzun uzadıya aktarmamakta, ya mevzuyu ortaya koyacak bir özetle ya da "bu hususta kabul edilemeyecek kıssalar anlatılmıştır" gibi ifadelerle sadece konuya işaret etmekle yetinmektedir.[1221]

Tâhir b. Âşûr, daha çok eleştirdiği İsrâilî malzemenin gerçeği yansıtmadığını, tutarlı olmadığını, hayali ve uydurma olduğunu belirtmekle yetinmektedir. Yani onun İsrâiliyat eleştirisinde -itikada taalluk eden bazı konular hariç- genellikle sert bir üslup ve alerjik bir tutum sergilemediğini söylemek mümkündür.

Klasik dönemle çağdaş dönem tefsirleri arasında İsrâiliyat eleştirisi yönüyle bir mukayese yapılacak olursa, bazı ortak noktalardan ve dönemin genel temayüllerinden kaynaklanan farklılıklardan bahsetmek mümkündür. Dini saikler de denilebilecek Kur'an'a, sahih hadise ve itikada dayalı İsrâiliyat eleştirisi hem klasik hem de çağdaş tefsirlerde ortak noktadır. Bunların dışında bir farklılık olarak klasik tefsirlerin İsrâiliyat eleştirisi daha ziyade bilginin isnadına dayalı yapılmışken çağdaş tefsirlerde bu daha fazla aklî ve ilmî gerekçelerle yapılmaktadır. İbn Âşûr'un bahsedilen dini saiklere dayalı İsrâiliyat eleştirisini önceledeği ifade edilebilir. Bunun dışında o, İsrâiliyat eleştirisinde hem bilginin kaynaklık değerini hem de akla uygunluk yönünü dikkate almıştır. Bununla beraber onun İsrâiliyat eleştirisinin aklî ilkelerden ziyade malzemenin kaynaklık değeri üzerinden yapıldığını söylemek mümkündür. Müellifin bu yönüyle klasik tefsirlere daha yakın olduğu ifade edilebilir.

[1221] Söz gelimi Hz. Dâvûd kıssasında sadece: "Kıssacıların bu konuyla ilgili peygamberlik makamına yakışmayacak mübalağalı anlatımları bulunmaktadır." demekle yetinmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 17/126.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÂHİR B. ÂŞÛR'UN *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR* İSİMLİ TEFSİRİNDE KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ

Çağdaş tefsirlerin genelinde olduğu gibi *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de de Kitab-ı Mukaddes nakilleri sıklıkla kullanılmış ve tefsire bir genişlik kazandırmıştır. Bununla birlikte bu yöntemin eleştiriye açık taraflarının olduğu ifade edilmelidir ki çalışma esnasında bu noktalara işaret edilecektir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de kullanılan Kitab-ı Mukaddes nakillerini genel anlamda müspet ve menfi (tenkit amaçlı) nakiller olarak iki kategoriye ayırmak mümkündür.[1222] *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'deki Kitab-ı Mukaddes nakilleri genel olarak bu taksime göre ele alınacaktır. Bununla birlikte müellifin tahrif, beşâirü'n-nübüvve ve tarih konularıyla ilgili nakilleri hem Kitab-ı Mukaddes'e müracaatın klasik konularından olmaları hem de tefsirdeki nakillerinin kahir ekseriyetini oluşturması hasebiyle müstakil olarak işlenecektir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'deki Kitab-ı Mukaddes nakilleri değindiğimiz konularla sınırlı değildir. Çalışmada değinilen konular tefsirde belli bir yoğunlukta örneği bulunan konulardır. Tefsirde bu konular haricinde de Kitab-ı Mukaddes nakilleri mevcuttur. Ne var ki bunlar münferit örneklerle sınırlı kalmış, müstakil başlıklar altında incelenebilecek düzeye ulaşamamıştır.

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'deki Kitab-ı Mukaddes nakillerine dair birkaç hususa kısaca değinmek faydalı olacaktır. Öncelikle *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de Kitab-ı Mukaddes'e her zaman aynı şekil ve kalıplarla atıf yapılmadığı ifade edilmelidir. İbn Âşûr, bazen kitap adı, bölüm ve fıkra numarası zikretmeden sadece "Tevrat'ta geçtiği/anlatıldığı üzere"[1223] veya "İncil'de yazıldığı/geçtiği üzere"[1224] vb. ifade kalıplarıyla Kitab-ı Mukaddes'i referans göstermektedir. Müellif bazen "Tekvin Kitabı'nda / Luka İncili'nde"[1225] şeklinde bölüm belirtmeden kitap ismini zikretmekle yetinmekte; bazen

---

[1222] *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'deki Kitab-ı Mukaddes nakilleri bu yönüyle oran olarak bir mukayeseye tabi tutulacak olursa, tefsir amaçlı nakillerin tenkit amaçlı nakillerden çok daha fazla olduğu görülecektir. Bu durum Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunan çağdaş tefsirlerde de aynı şekildedir. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 597.

[1223] Örneğin, جَاءَ فِي التَّوْرَاةِ / كَمَا فِي التَّوْرَاةِ / حُكِيَ فِي التَّوْرَاةِ bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8-B/237, 9/70, 96, 11/38, 12/242, 13/14, 19/183, 25/345, 27/131, vd.

[1224] Örneğin, جَاءَ فِي الْإِنْجِيلِ / كُتِبَ فِي الْإِنْجِيلِ bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/55, 59, 7/352, 11/38, vd.

[1225] Örneğin, فِي إِنْجِيلِ لُوقَا / فِي سِفْرِ التَّكْوِينِ bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/429, 3/235, 5/62, vd.

"Tevrat'ın Tekvin Kitabı'nın 11. bölümünde"[1226] şeklinde pasaj numarasını belirtmeden kitap ismiyle birlikte bölümü de zikretmektedir. Nitekim onun en fazla tercih ettiği yöntem budur. İbn Âşûr, bazen de kitap, bölüm ve pasaj numarası zikrederek tam bir şekilde referans göstermektedir.[1227] Ne var ki onun bu şekilde pasaj numarasına kadar zikrettiği Kitab-ı Mukaddes referansları nadirdir. Müellifin verdiği Kitab-ı Mukaddes referanslarında günümüz çalışmalarında olduğu gibi standart bir uygulama bulunmamaktadır. O, çoğu zaman kitap ve kitaptaki bölüm numarasını zikretmekle yetinmektedir. Bu nedenle çalışmada gösterilen Kitab-ı Mukaddes referanslarındaki pasaj numaralarının büyük bir kısmı bize aittir.

İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes nakillerinin kaynaklarını tedavüldeki nüshalarda bulmaya çalışırken karşılaştığımız bazı hususlara değinmek gerekmektedir. Çalışmamız esnasında İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'ten nakledip referanslarına işaret ettiği bilgilerin bir kısmı tedavüldeki nüshalarda bulunamamıştır.[1228] Yine müellifin işaret ettiği Kitab-ı Mukaddes referanslarının bir kısmının eldeki mevcut nüshalarda farklı yerlerde olduğu tespit edilmiştir.[1229] Verilen referansın çoğu zaman bir önceki veya bir sonraki bölümde bulunması bu durumun sehven olduğunu düşündürmektedir. Bu iki durumun müellifin kullandığı Kitab-ı Mukaddes nüshasının tedavülde bulunanlardan farklı olduğunu veya müellifin Kitab-ı Mukaddes'in bazı şerhlerinden istifade ettiği halde bunu belirtmemiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Son olarak İbn Âşûr'un yer yer kaynak belirtmeden Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden istifade ettiği görülmüştür.[1230] Söz konusu bu durumların nadir olduğu özellikle belirtilmelidir. Sözü edilen bu durumlara çalışmanın ilgili yerlerinde dikkat çekilecektir. Bu yönüyle müellifin Kitab-ı Mukaddes'e dair referans sisteminin çok gelişmemiş olduğu ifade edilebilir.

İbn Âşûr, tefsirinde kullandığı Kitab-ı Mukaddes nüshaları hakkında bilgi vermemiştir. Bazı yerlerde Kur'an'daki bazı bilgilerin tedavüldeki Tevrat tercümelerinde yer almadığından[1231] -tedavüldeki Tevrat tercümelerinin

---

[1226] Örneğin, سِفْرُ الْعَدَدِ 11 كَمَا فِي التَّوْرَاةِ إِصْحَاحٌ bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/684, 6/161, 9/96, vd.
[1227] Örneğin, 3 فِقْرَةِ 13 فِي إِنْجِيلِ مَتَّى الْإِصْحَاحِ bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/723, 10/74, 11/39, 13/193, 16/200, vd.
[1228] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/163-164, 17/129-130, 19/275.
[1229] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/142, 7/70.
[1230] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/509, 517, 2/493, 9/87, 12/206-207, 242, 23/262.
[1231] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/75.

muğlaklığından bahsetmiş olsa da[1232]- bunlarla ilgili herhangi bir detaya değinmemiştir. Aynı şekilde müellif kullandığı İncil nüshaları hakkında da bilgi vermemiştir. Sadece beşâirü'n-nübüvve konusunda bir yerde William Watts tarafından 1848 yılında Londra'da hazırlanan *Kitab-ı Mukaddes* nüshasından[1233] bir yerde ise Hz. İsa'nın öldürülmediğini ispatlama bağlamında Barnaba İncili'nden bahsetmiştir.[1234] Yine görebildiğimiz kadarıyla müellif, Tevrat şerhlerine sadece bir defa değinmiş,[1235] orada da istifade ettiği şerhin isim ve müellifine dair herhangi bir bilgi vermemiştir.

İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes nakilleri incelendiğinde onun ilgili pasajların büyük bir kısmını birebir lafızlarla az bir kısmını da mefhumla aktardığı görülmektedir. Bazı istisnalar hariç[1236] müellif, genellikle Kitab-ı Mukaddes'ten uzun nakiller yapmamakta daha çok konunun ilgili pasajlarını, hatta ilgili pasajların da mefhumu anlatmaya kifayet eden miktarını aktarmakla yetinmektedir. Konunun uzun olduğu yerlerde müellifin Kitab-ı Mukaddes'in ilgili bölümünün mefhumunu ana hatlarıyla özetlediği de görülmektedir.[1237] Çalışma esnasında gerek görüldüğü yerlerde onun Kitab-ı Mukaddes nakillerini ne şekilde ve ne tür tasarruflarda bulunarak aktardığına değinilecektir.

3.1. *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'DE KİTAB-I MUKADDES'E MÜRACAAT EDİLEN ÜÇ KLASİK KONU: TAHRİF, BEŞÂİRÜ'N-NÜBÜVVE VE TARİHİ BİLGİLER

Kur'an'ın önceki dinlere ve kitaplara yaptığı atıflar daha nüzûl döneminden itibaren sahabe ve tâbiîni Kitab-ı Mukaddes'e yönlendirmiş, sonraki dönemlerde de Müslümanların Kitab-ı Mukaddes'e olan ilgisinin canlı kalmasına zemin hazırlamıştır. İslam'ın erken dönemlerinde âlimler Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmiş olsalar da bu geniş bir çerçevede olmamıştır. Onların Kitab-ı Mukaddes'e müracaatları belli başlı

[1232] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/298.
[1233] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/186.
[1234] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/21-22.
[1235] İbn Âşûr'un Tevrat şerhlerinden bahsettiği tek yerdeki konunun bağlamı şu şekildedir. O, el-Bakara 2/35 ayetinin tefsirinde Hz. Âdem'in bulunduğu cennetin ahirette mükafat olarak verilecek cennet mi yoksa yeryüzünde bir bahçe mi olduğunu tartışırken Tevrat'ta geçen bilgilere göre söz konusu cennetin yeryüzünde olmadığını fakat Tevrat şârihlerine göre ise yeryüzünde olduğunu belirtmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/430.
[1236] İbn Âşûr'un istisna olarak Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı uzun nakillerden bazıları için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/97-98, 16/274. Müellif, yaptığı uzun nakillerin bittiğini belirtmek için naklin sonunda Arapça kısaltmalardan اهـ ifadesini kullanmaktadır.
[1237] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/492-493, 9/206, 17/126, 22/359.

konularla sınırlı kalmıştır. Kitab-ı Mukaddes'e müracaat edilen ana konuları belirleyen ana etken Kur'an'ın kendisi olmuştur.[1238] Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın tarihî köklerine bakıldığında ilk dönemlerden itibaren bunların tahrif, beşâirü'n-nübüvve ve tarihî mevzular şeklinde üç klasik konu üzerinde yoğunlaştığı görülecektir. Bunun temel sebeplerinden biri Kitab-ı Mukaddes istidlallerinin sadece bu kitapları tasdik eden kişilere fayda sağlayacağı düşüncesidir. Bu görüşten dolayı Müslümanlar için kaleme alınan tefsirlerde bu kitaplardan delil getirmenin anlamsız olacağı düşünülmüştür.[1239] Böylece sadece karşı tarafı ilzam etmek için reddiye, cedel ve Delâilü'n-nübüvve gibi konularda Kitab-ı Mukaddes nakillerine müracaat edilmiştir.

Kur'an'ın Tevrat ve İncil'in tahrif edildiğini haber vermesi ilk dönemlerden beri âlimleri bu tahrifleri asıl kaynaklarında görmeye sevk etmiştir. Aynı şekilde Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sıfatlarının Tevrat ve İncil'de olduğunu bildirmesi erken dönemlerden beri âlimlerin bu kitaplara müracaat ederek bu sıfatları (beşâirü'n-nübüvve) orada tespit etme arzusuna vesile olmuştur. Hz. Peygamber'in sıfatlarının Kitab-ı Mukaddes'te bulunması onun peygamberliğinin ispatına, bulunmaması Kitab-ı Mukaddes'in tahrifine delil olarak kullanılmıştır.[1240] Dolayısıyla tahrif ve beşâirü'n-nübüvve bu noktada birbiriyle ilişkili olarak Müslüman-Ehl-i kitap polemiğinin öncelikli iki konusu haline gelmiştir.[1241] Yine Kur'an'ın büyük bir bölümünü oluşturan ve i'câz ve icmal üslubuyla aktarılan kıssaların Kitab-ı Mukaddes'te detaylarıyla anlatılması Kur'an kıssalarındaki detayları öğrenme gayreti içerisinde olan âlimleri ilk dönemlerden beri tarihî konularda Kitab-ı Mukaddes'e başvurmaya sevk etmiştir.

Kısaca ifade edecek olursak Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'e referansta bulunduğu tahrif ve tarihe dair konular İslam'ın erken dönemlerinden beri âlimleri Kitab-ı Mukaddes'e müracaat edip ondan doğrudan nakillerde bulunmaya (en-naklü'l-mübâşir)[1242] sevk etmiştir. Âlimler, Kur'an'ın ilgili referanslarını daha iyi yorumlayıp

---

[1238] Adem Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divân: İlmî Araştırmalar* 9 (2000/2), 238; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 145.

[1239] Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-İ'lâm bimâ fî dîni'n-Nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izhâri mehâsini'l-İslâm* thk. Ahmet Hicazî es-Saka (Kahire: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 263; Krş. Zehebî, *Siyer*, 4/62.

[1240] Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/33.

[1241] Aydın, *Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 145, 184; Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği", 240, 242.

[1242] bk. Fehd b. Abdurrahman Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' aşer* (Riyad: y.y., 1407-1986), 2/762; Tayyâr, *Makâlât*, 1/272. Tayyâr, bu makalesinde Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan alıntı yapan tefsirlere *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'i örnek vermektedir. Krş. Tayyâr, "İsrailiyyata Farklı Bir Yaklaşım", 212.

Ehl-i kitap'ın dini metinlerine tasdik ettirmek, muarızları olan Yahudi ve Hıristiyanlarla girdikleri polemiklerde daha güçlü deliller elde etmek ve aynı zamanda Kur'an kıssalarının detayları hakkında bilgi sahibi olabilmek adına Kitab-ı Mukaddes'e yönelmişlerdir.[1243] Nitekim bazı oryantalistler de İslam'ın uzun tarihine karşın Müslümanların Kitab-ı Mukaddes ile ilişkilerinin sadece belli başlı konularla sınırlı kaldığına ve ciddi bir yekûn teşkil etmediğine dikkat çekmişlerdir.[1244]

Çağdaş bir müfessir olarak Tâhir b. Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etme konusunda erken dönem eserlerinden farklı olarak çok geniş bir konu skalası kullanmıştır. Bununla beraber, o, yukarıda bahsedilen gerekçelerle *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de tahrif, beşâirü'n-nübüvve ve tarih konularında Kitab-ı Mukaddes'e yoğun bir şekilde müracaat etmiştir. Bu nedenle, gerek ilk dönemlerden günümüze kadar Kitab-ı Mukaddes'e müracaatın klasik konuları olması gerekse de İbn Âşûr'un nakillerindeki yoğunlukları hasebiyle bu üç ana konunun müstakil olarak ele alınmasının daha uygun olacağı düşünülmüştür.

3.1.1. Tahrifle İlgili Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Kur'an-ı Kerim, birçok ayette Tevrat ve İncil'e atıfta bulunmuştur. Bu atıfları genel olarak *tahrif, tasdik* ve *tashih ayetleri* şeklinde tasnif etmek mümkündür.[1245] Müslümanlar, ilk dönemlerden günümüze kadar bu ayetleri detaylıca anlamak ve tahrifi Ehl-i kitap metinleri üzerinde tespit ederek onlar aleyhine bir delil olarak kullanma amacıyla doğrudan Kitab-ı Mukaddes'e başvurmuşlardır. Öyle ki tahrif, Müslüman-Ehl-i kitap polemiğinin nirengi noktası olarak görülmüştür.[1246] Tüm bunlar tahrif olgusunun Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmenin en kadim gerekçelerinden biri olduğunu göstermektedir. Klasik dönemde olduğu gibi çağdaş dönemde de Kitab-ı Mukaddes ile ilgili en fazla gündeme gelen konulardan olan tahrif, İbn Âşûr'un da Kitab-ı Mukaddes'e sıklıkla müracaat ettiği hususların başında gelmektedir. O, tefsirinde sıklıkla Kur'an-Kitab-ı Mukaddes karşılaştırması yaparak aradaki farklara işaret etmiş, yaptığı bu karşılaştırmalar neticesinde Kitab-ı Mukaddes'in lafzî tahrife uğradığına kanaat getirdiği yerlerde buna dikkat çekmiştir. Müellif, lafzî tahrifle

[1243] Detaylı bilgi için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 437-472.
[1244] bk. Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, 59-60; Hodgson, *İsâm'ın Serüveni*, 1/421-422.
[1245] Tarakçı, "Tahrif", 39/422.
[1246] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 451.

birlikte yoruma yönelik tahrifin varlığına da vurgu yapmıştır. Bu kısımda onun tahrif konusuyla ilgili Kitab-ı Mukaddes nakillerinin pratik örnekleri üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

3.1.1.1. Manevî Tahrif

Tâhir b. Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'te hem lafzî hem de manevî tahrifin iki çeşidinin de vuku bulduğu görüşündedir. Bununla birlikte o, lafzî tahrifin az olduğunu, asıl tahrifin ağırlıklı olarak yorum üzerinde gerçekleştiğini ifade etmektedir.[1247] O, en yaygın şekil olarak ortaya çıktığını düşündüğü manevî tahrifin, hevâ ve hevesi peşinde koşanların doğru ve açık manadan yanlış tevile yönelmesi,[1248] bazı kısımlarını gizleyip unutmuş gibi yapması, arzuya göre kendi bağlamından koparark başka anlamlara çekmesi ve ahkâmı gizlemesi şeklinde gerçekleşebileceğini belirtmektedir.[1249] Dikkat edilirse manevî tahrifin tanımlandığı bu ifadelerde metne dair herhangi bir müdahaleden söz edilmemektedir. Bununla birlikte müellif, metnin yanlış yorumlarla amacı dışına çıkarmanın tahrifin en kötüsü olduğunu vurgulamaktadır.[1250] O, manevî tahrifin, hevâları peşinde koşan bazı kişilerce Kitab-ı Mukaddes'e yapıldığı gibi Kur'an ayetleri için de gerçekleştirildiğine dikkat çekmektedir.[1251] Müellifin bu konudaki değerlendirmelerine istinaden manevî tahrifi *tevil, fonetik* ve *ahkâm* bazında üçlü bir tasnifle ele almak mümkündür.

3.1.1.1.1. Tevil Bazında Tahrif

Kitab-ı Mukaddes'in manevî tahrifinin en yaygın şekli tevil bazında yapılanıdır denilebilir. Kur'an, yanlış tevillerle yapılan tahrif suçlamasını daha çok Yahudilere yöneltmektedir. Bununla birlikte Hıristiyanlar da bu konuda hedef alınmaktadır.[1252] İbn

---

[1247] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 1/574, 6/209. Bu görüşü paylaşan bazı araştırmacılar, tahrif kelimesinin Kur'an'da daha ziyade yorum tahrifini ifade ettiğini, Kitab-ı Mukaddes'in iddia edildiği gibi abartılı bir metin tahrifine uğramadığını fakat يُحَرِّفُونَ fiilinin standart olarak "tahrif ediyorlar" şeklinde tercüme edilmesinin okuyucu zihninde metnin bozulmasını çağrıştırdığını, bu nedenle yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu ifade etmektedir. Tarakçı, "Tahrif", 39/422; Yıldırım, " Tevrât ve İncil'de Tahrif", 12; Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 229.

[1248] İbn Âşûr bu noktada, bir tevilin açık karine tarafından desteklenmesi gerektiğini, böyle bir destekten yoksun olan tevilin âlimler tarafından kötü karşılandığını vurgulamaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/197.

[1249] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 5/75, 6/143.

[1250] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/200.

[1251] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/75. Benzer yorumlar için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10/93; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/26, 1/57.

[1252] et-Tevbe 9/31, 34. Kur'an'ın tahrif işini daha çok Yahudilere isnat etmesinin nedeni olarak onların bu işlere öncülük etmesi ve daha sonra Hıristiyanların onları taklit etmeleri olduğu, aynı zamanda İncil'in

Âşûr, tahrifin bu çeşidi üzerinde çokça durmuş, bu noktada Kitab-ı Mukaddes'te Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından Tevrat ve İncil'de sıklıkla kullanılan baba-oğul metaforuna dikkat çekmiştir.

Tâhir b. Âşûr, Tevrat ve İncillerde Allah için baba, Mesih için oğul gibi ifadelerin yoğun bir şekilde kullanıldığını, Yahudi ve Hıristiyanların bu ifadeleri yanlış tevil ettiklerini belirtmektedir.[1253] O, Yahudilerin Üzeyir'i, Hıristiyanların ise Hz. İsa'yı Allah'a oğul isnat etmelerinin onların kitaplarını ne derece yanlış anladıklarını gösterdiğine değinmek suretiyle kutsal metinlerdeki bazı teşbih ve mecazî kullanımları hakikat olarak algılayarak gerektiği gibi tevil edemediklerine işaret etmektedir. Müellif, önceki kitaplarda mecaz olarak salih kimseler için "*Allah'ın oğulları*" tabirinin kullanıldığını, İncil'de de Allah'ın "*İsa'nın babası*"[1254] ve "*ümmetinin babası*" olarak zikredildiğini hatırlatmaktadır.[1255] İbn Âşûr, tevilden anlamayan bu insanların Kitab-ı Mukaddes'teki mecazî ifadeleri hakikat olarak anladıklarını ifade etmektedir. O, Tevrat'ta: "*Siz Tanrınız Rab'in çocuklarısınız. Ölülere ağıt yakmak için bedenlerinizi yaralamayacaksınız. İki kaş arasındaki tüyleri almayacaksınız.*"[1256]; İncil'de ise "*Ne mutlu barışı sağlayanlara! Çünkü onlara Tanrı oğulları denecek.*"[1257], "*Öyle ki, göklerdeki Babanız'ın oğulları olasınız. Çünkü o, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğdurur; yağmurunu hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırır*."[1258] ve "*Gökte uçan kuşlara bakın! Ne eker ne biçer ne de ambarlarda yiyecek biriktirirler. Göksel Babanız yine de onları doyurur. Siz onlardan çok daha değerli değil misiniz?*"[1259] pasajlarını Kitab-ı Mukaddes'ten naklederek konuyu örneklendirmektedir.

Tâhir b. Âşûr, bu konuyla ilgili olarak teslis inancının Hıristiyanlığın Yunan kültürüyle olan etkileşimi sonucu ortaya çıktığını, başka bir ifadeyle Helenizmin bu konuda önemli bir fonksiyon icra ettiğini düşünmektedir.[1260] O, bu inanca göre Allah'ın

---

Kur'an ve Tevrat gibi müstakil bir kitap olmaktan ziyade Tevrat'ın bazı pasajlarını tamamlamak üzere gönderilmiş olduğu söylenmmiştir. Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 183-184.

[1253] İncillerde Hz. İsa'ya ilahlık atfeden eden pasajlar için bk. Salih Akdemir, *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. İsâ* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 103-108.

[1254] Örneğin bk. Matta, 11/25, 16/17, 26/42.

[1255] en-Nisâ 4/18'de: "*Yahudiler ve Hıristiyanlar: "Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz" dediler*." şeklinde benzer bir ifade kullanılmaktadır.

[1256] Tesniye, 14/1.

[1257] Matta, 5/9.

[1258] Matta, 5/45.

[1259] Matta, 6/26.

[1260] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/425.

asıl cevher olduğunu ve diğer üç cevherin[1261] esasını oluşturduğunu söylemekte, Hıristiyanların üç cevheri baba, oğul ve kutsal ruh olarak ifade ettiklerini ve bunların birbirinden neşet ettiklerini kaydetmektedir. Hıristiyanların İncil'de Allah'ın sıfatı olarak zikredilen ifadeleri teslisin üç unsuru olarak tevil ettiklerini, zat sıfatını baba, ilim sıfatını oğul ve hayat sıfatını kutsal ruh şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir. İbn Âşûr, İncil'de Allah için "baba", oğul için "Mesih", kutsal ruh için "Hz. İsa'nın bedeninde yaratıldığı Meryem" ifadelerinin kullanılmasının Hıristiyanları böyle bir yanlışa sevk ettiğini düşünmektedir.[1262] O, Hıristiyanların İncil'de geçen bu kelimeleri yerli yerince tevil edemediklerini, bu nedenle yoldan çıktıklarını belirtmekte, buna somut bir örnek olarak Hz. İsa'nın İncil'de "babam" ifadesini kullandığını ancak bununla Allah Teâlâ'yı kastettiğini aktarmaktadır.[1263] Müellif, Ehl-i kitap mensuplarının kutsal metinlerinde geçen bu ifadeleri yanlış tevil etmeleri neticesinde kitaplarını tahrif ederek dinlerinin özünü bozduklarını, buna mukabil Müslümanların buna benzer ifadelerle karşılaştıklarında onları en güzel şekilde tevil etme yoluna gittiklerini örneklendirmektedir.[1264]

3.1.1.1.2. Fonetik Bazda Tahrif

Kur'an, Yahudilerin birtakım kelimeler üzerinde tasarrufta bulunarak fonetik (ses bilgisi) tahrifat yaptıklarını iki ayette haber vermektedir. Bu ayetlerin biri şudur: "*Ehl-i kitap'tan bir grup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükerler. Halbuki okudukları Kitap'tan değildir. Söyledikleri Allah katından olmadığı halde: Bu Allah katındandır, derler. Onlar bile bile Allah'a iftira ediyorlar.*"[1265] İbn Âşûr, bu ayette Yahudilerden bir grubun Tevrat'tan olmadığı halde ondan olduğu kanısı uyandırmak için kelimelerin fonetik yapısında oynamalar yaptıklarını aktarmaktadır. Ona göre Yahudiler bu tahrifi ya "*ümmîler/Ehl-i kitap olmayan kimselere yaptıklarımızdan dolayı üzerimize bir vebal yoktur…*"[1266] ayetinde

[1261] İbn Âşûr, cevher diye çevirdiğimiz Uknûm-Ekânîm kelimesinin Rumca olduğunu sözlüklerin bunu asıl-öz diye, Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) ise *el-Makâsıd* isimli eserinde bunu sıfat olarak açıkladığını, isim yani kelime olarak da ifade edilebileceğini belirtmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/55.
[1262] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/55-56, 6/156.
[1263] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/248.
[1264] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/684.
[1265] Âl-i İmrân 3/78. Yahudilerin kelimeler üzerinde oynayarak yaptıkları tahrifattan bahseden diğer ayet de: "*Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden değiştirirler, dillerini eğerek, bükerek ve dine saldırarak (Peygambere karşı) "İşittik ve karşı geldik", "dinle, dinlemez olası", "râînâ" derler…*" en-Nisâ 4/46.
[1266] Âl-i İmrân 3/75.

olduğu gibi kötü eylemlerine bir mazeret olması için ya Kur'an'da zikri geçen bir konuya muhalif şeyler söyleyip Müslümanları şaşırtmak için veya Kur'an'ın bazı hükümleri hakkında şüphe uyandırmak maksadıyla yapmaktaydılar.[1267]

İbn Âşûr, iki ayette "leyy" kelimesiyle yapıldığı ifade edilen tahrifin[1268] fonetik yöntemlerle gerçekleştirildiğini aktarmaktadır. Eğip bükme şeklinde çevrilen "leyy" kelimesinin Arapçada ipi eğirme, atı gittiği yönden döndürme amacıyla üzenginin çekilmesi veya el-Münâfikûn sûresi 5. ayette geçtiği üzere şüpheci bakışı ve karşı çıkmayı ifade eder tarzda boynun veya başın eğilmesi anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir. Müellif, Yahudilerin "leyy" kelimesiyle ifade edilen tahrifi nasıl yaptıklarını örnekleriyle beraber detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre dili eğip bükme diye ifade edilen "leyy" ifadesi dinleyenin kulağına farklı bir kelimenin tınısını hissettirmek kastıyla dili alfabedeki harflerden birini kendisine yakın olan başka bir harfe kaydırmak anlamına gelmektedir. Örneğin Yahudilerin Hz. Peygamber'e "râinâ" ya da "esselamu aleyke" yerine "essâmu aleyke/ölüm üzerine olsun" veya sin harfinin kesresiyle "essilâmu aleyke/başına taş düşsün" demeleri bu kabildendir. İbn Âşûr'a göre, "leyy" ifadesi tecvitte zikredilen *işmâm*, *ihtilâs* ve *imâle*'ye benzemektedir. Çünkü bunlarla kelimeler *terkîk* ve *tefhîm* gibi harf ve sıfatlarındaki farklılıklara bağlı olarak değişiklikler gösterir. Bu ayetten, Yahudilerin Tevrat'ın bazı kısımlarını Arapça okurken yanlış anlaşılmalara sebebiyet verecek şekilde bazı harfleri değiştirdikleri anlaşılmaktadır.[1269]

Bu bilgiden anlaşıldığı üzere Yahudilerin bu tahrif şekli semitik dillerin imkânlarından istifade ederek kelime oyunlarına dayalı bir telaffuz aldatmacasına dayanmaktaydı. Bu nedenle bu tahrif, metnin özünde değil manada yapılan bir tahriftir. Bu şekilde kelime oyunlarıyla yapılan tahrifin Arapçada çokça örneği bulunmaktadır.[1270] Nitekim İbn Âşûr da bu ifadenin sözü doğru ve apaçık olan anlamından koparıp batıl tevillere hamletmek anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.[1271] Verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere bu tür kelime oyunlarıyla yapılan tahrif daha çok şifahî olarak gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla fonetik bazda

[1267] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/291.
[1268] Âl-i İmrân 3/78; en-Nisâ 4/46.
[1269] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/291, 3/293.
[1270] Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 196.
[1271] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/75.

yapılan tahrifin Kitab-ı Mukaddes'in tefsir kaynağı olarak kullanılmasına ciddi bir engel teşkil etmeyeceği ifade edilebilir.

3.1.1.1.3. Ahkâm Bazında Tahrif

Kur'an'ın bazı ayetlerinde Tevrat hükümlerinin İsrâiloğulları tarafından gizlenmesi, uygulanmaması veya başkalarıyla değiştirilmesinden söz edilmekte ve buna benzer fiillerle Kitab'ın tahrif edildiği bildirilmektedir.[1272] Kur'an'da Tevrat'ın tahrifinin ahkâm boyutlu olan türünün daha fazla dillendirildiği görülmektedir.

Kur'an, önceki vahiylerin, müntesiplerince gizlendiğini haber vermektedir. Bu durumu ifade etmek için gizlemek ve örtmek manalarına gelen "ahfâ"[1273] ve "keteme"[1274] fiillerini kullanmaktadır. Yahudilerin Tevrat'taki bazı hükümleri gizlemeleri kitaplarını tahrif etme olarak tanımlanmıştır. Bu hususu konu edinen ayetlerden biri şu şekildedir: "*Ey Resul! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla 'inandık' diyen kimseler ve Yahudilerden küfür içinde koşuşanların hali seni üzmesin. Onlar durmadan yalana kulak verirler ve sana gelmeyen bazı kimselere kulak verirler; kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirirler. 'Eğer size şu verilirse hemen alın, o verilmezse sakının!' derler…*[1275] İbn Âşûr, bu ayetin sebeb-i nüzûlünü Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *Esbâbü'n-nüzûl*'ünden şöyle nakletmektedir: Bu ayet Yahudilerden zina eden iki kişi hakkında nazil olmuştur. Yahudiler onları recmetme ile celdeden sonra yüzlerini karaya boyatarak teşhir etme cezalarından birini uygulama konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu hükmü Hz. Peygamber'e sormaları üzerine[1276] Hz. Peygamber onlara Tevrat'ta evliyken zina edenlerin cezalarının ne olduğunu sormuştur. Onlar da cezanın celdeden sonra yüzlerinin karaya boyatılarak teşhir edilmesi olduğunu söylemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber onları yalanlayarak Tevrat'ta bu cezanın recm olduğunu bildirmiştir. Yahudiler bu hükmün Tevrat'taki varlığını inkâr edince Hz. Peygamber Tevrat'ı getirip okumalarını söylemiştir. Tevrat'ı okuyan kişi recm ayetini[1277] eliyle

---

[1272] en-Nisâ 4/46, el-Mâide 5/41, 45, el- Enʿâm 6/91.
[1273] el- Enʿâm 6/91.
[1274] el-Bakara 2/146, 159, 174.
[1275] el-Mâide 5/41.
[1276] İbn Âşûr, Yahudilerin bu hükmü Hz. Peygamber'e danışmalarının onun peygamberliğini tasdik ettikleri veya onun vereceği hükmü ihtilaf ettikleri konularda tercih edecekleri şeklinde anlaşılmaması gerektiğini belirtmektedir. Yahudi din adamlarının herhangi bir konuda ihtilafa düşmesi durumunda onu bölgenin yöneticisine danışma geleneğine işaret etmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/196.
[1277] İbn Âşûr, tefsirinin mukaddimesinde ayet kavramını izah ederken öteki semavî kitaptaki pasajların ayet olarak isimlendirilmesinin doğru olmadığı kaydını düşmektedir. O, buna rağmen recm hadisinde:

kapatıp onu atladığında Hz. Peygamber elini kaldırmasını söylemiştir. Elini kaldırınca recm hükmünün orada yazılı olduğu görülmüştür.[1278] İbn Âşûr, bu ayetin Tevrat hükümlerinin gizlenerek tahrif edildiğini açıkça ortaya koyduğunu belirtmektedir. Müellif, ayrıca söz konusu olayda Tevrat'taki zina ile ilgili metnin başka bir metinle değiştirilmediğine, sadece hükmün saklanması şeklinde bir tahrifin yapıldığına dikkat çekmektedir.[1279]

İbn Âşûr, Tevrat'ta bir konuyla ilgili hüküm varken onu uygulamamanın tahrifin en kötü hali olduğunu [1280]يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ ve يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ [1281] arasındaki farkla izah etmektedir. Müellif, aradaki bu farkı şöyle açıklamaktadır: يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ifadesinde tüm Yahudilerin Tevrat'ı tahrifi kastedilmektedir. Bu da bilinçli, bilinçsiz veya hatayla Tevrat'ta geçen bir ifadeyi yanlış tevil etmek ya da lafzını değiştirmek şeklinde, yani yerine başkası konulsun veya konulmasın asıl kelamı ortadan kaldırmak şeklinde gerçekleşmektedir. Fakat يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ ifadesinde ise, Tevrat'ta sabit olan bir ifadeyle amel etmenin bir grup Yahudi tarafından iptal edilmesi kastedilmektedir. Örneğin, Tevrat'ta sabit olan recm cezasının yerine başka bir lafız getirilmeksizin onu uygulamadan kaldırmak bu kabildendir. Tavrat'ta yer alan bir hükümle amel etmeyi iptal etmek ise bir önce bahsedilen tahrif şeklinden çok daha kötüdür. Çünkü konuyla ilgi ifade Tevrat'ta duruyorken onunla amel edilmemektedir.[1282] Bu ifadelerden müellifin Tevrat'ta yerli yerinde duran bir hükmün amelini askıya almak suretiyle iptal etmeyi veya değiştirmeyi tahrifin en kötü şekli olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Tâhir b. Âşûr, Yahudilerin Tevrat'ın hükümlerini gizlemek suretiyle tahrifi nasıl gerçekleştirdikleri hakkında ayrıca şunları belirtmektedir: "Tevrat'taki hükmü gizlemek, ya ezberi ve mütalaayı terk etmek ya ibareyi kitaptan kaldırmak ya da şârî'in muradından uzak manaya gelecek teviller yapmak şeklinde olabilir." Müellife göre

---

"İbn Sûriyâ'nın Tevrat'ı açıp elini recm *ayetinin* üzerine koydu…" şeklindeki ifadenin Tevrat pasajını Kur'an pasajına benzetmekten ibaret olduğunu ve bu ifadenin hadis ravisinin kendi tabiri ve isimlendirmesi olduğuna dikkat çekmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/445. İlgili hadis için bk. Hanbel, *Müsned*, 8/87; Müslim, *Câmiu's-Sahîh*, "Recm", 26.

[1278] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/195.

[1279] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/200.

[1280] el-Mâide 5/41.

[1281] en-Nisâ 4/46.

[1282] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/200. Hâzin (öl. 741/1341) "an mevâdihi" ile yorumda tahrifin, "min baʿdi mevâdihi" ile hem yorumda hem lafızda tahrifin kastedildiğini ifade etmektedir. Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*, 2/45.

gerçek manayı yanlış tevil etmek, ondaki anlamı gizlemektir. Dolayısıyla yanlış tevillerle anlamı bağlamından koparmak, gizleme boyutlu bir tahriftir.[1283] Görüldüğü gibi o, hükmü gizlemek şeklindeki tahrifte ağırlıklı olarak metnin kendisinin hedef alınmadığını vurgulamaktadır. Buna göre müellif, ahkâmın gizlenmesini tahrif olarak değerlendirmekte, bu tahrifi de lafzî tahrif değil manevî tahrif kategorisinde mütalaa etmektedir.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan hükümlerin uygulanmamasını da hükümleri tahrif kapsamında değerlendirmektedir.[1284] Örneğin o, Tevrat'ta yaralanmalarla ilgili kısastan bahseden el-Mâide Sûresi 45. ayetin sebebi-nüzûlunun Yahudilerin kısasla ilgili hükümleri zina haddindeki gibi tahrif etmeleri olduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah'ın Kur'an'da Tevrat'ın kısasla ilgili hükmünü aktarması İsrâiloğulları'nın kitaplarındaki hükümlere nasıl muhalefet ettiklerini açık bir şekilde ortaya koyma amacına dönüktür.[1285] Müellif, bu ayetin Yahudi kabilelerinden Benî Kurayza ve Benî Nadîr'in Buâs savaşları sonucunda diyet hükümlerine muhalefet ederek Tevrat'ın hükümlerini uygulamadıklarını, böylece kitaplarını tahrif etmelerini konu edindiğini aktarmaktadır.[1286] O, yine Yahudilerin Tevrat'ın hükümlerini uygulamamalarını hükmü gizlemede olduğu gibi tahrif'in bir çeşidi olarak değerlendirmekte ve bunun türlerini sıralamaktadır.[1287] Ahkâm bazında yapılan tahrif şekillerinin bir kısmı Kur'an tarafından ifşa edilmiştir. Tespit edilemeyecek bu türden tahriflerin, tefsirde Kitab-ı Mukaddes'in kaynak olarak kullanılması önünde ciddi bir engel teşkil etmeyeceğini söylemek mümkündür.

3.1.1.2. Lafzî Tahrif

Lafzî tahrif, doğrudan metnin dilsel bütünlüğü üzerinde tasarrufta bulunmak yolu ile kutsal kitabın özgünlüğünün bozulması şeklinde yapılan tahrif türüdür. Lafzî

[1283] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/67. Ayrıca bk. 4/191, 7/365. İbn Âşûr, hükmün gizlenmek suretiyle tahrif edilmesinin bir başka şeklinin hakkı batılla karıştırarak hakkın izini batıl arasında kaybettirme şeklinde gerçekleştiğini belirtmektedir. O, Yahudiler hevâ ve heveslerine uygun olan yalan yanlış bilgileri Tevrat'ta katarak onda bulunan gerçek hükümlerin arada kaybolmasını hedeflediklerini, sonunda Tevrat'ın tümüne olan güvenin kaybolduğunu kaydetmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/279, 28/213.

[1284] İbn Âşûr, Yahudilerin kitaplarıyla amel etme noktasında büyük eksiklerinin olduğunu dile getirmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/78.

[1285] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/213.

[1286] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/215.

[1287] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/218.

tahrif, metni eksilterek, metne eklemede bulunmak veya var olan lafzı başkasıyla değiştirerek gerçekleştirilmektedir. Kitab-ı Mukaddes'in yorumunda tahrif yapıldığı gibi metnin kendisinde de tahrif yapıldığı ortadır. Zira metinde yorumsal tahrife hamledilerek açıklanamayacak ifadeler bulunmaktadır.[1288] Buna ilaveten farklı nüshalar arasındaki metin farklılıkları da lafzî tahrifin en önemli kanıtlarından biridir. Söz gelimi Sâmirîler'in Tevrat'ı ile Yahudiler'in Tevrat'ı arasında altı bin civarında farklılık olduğu belirtilmektedir.[1289] Metin düzeyindeki bu farklılıklar lafzî tahrifi reddetmeye imkân vermemektedir.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'in hem manevî hem de lafzî tahrife uğradığı, bununla birlikte manevî tahrifin daha fazla olduğunu kanaatindedir.[1290] Onun Tevrat ve İncil hakkındaki şu ifadeleri Kitab-ı Mukaddes'te lafzî tahrifin vuku bulduğu düşüncesinde olduğunu açıkça göstermektedir:

> "Tevrat ile kastedilen Allah'ın Hz. Musa'ya vahyettiği veya Musa'nın Allah'a isnat ettiği emirlerden Hz. Musa'ya atfedilen kitaplardır. Yoksa bu kitapların tüm içeriğine Tevrat denmez zira onlar içinde Allah'ın sözü olmayan kıssa ve hikâyeler geçmektedir."

Müellif, Kur'an'a tereddütsüz gerçek manasıyla Allah'ın sözü (Kelâmullah) denebileceğini fakat Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'in bölümlerine Kelâmullah denemeyeceğini, denilirse bile bunun ancak *tağlîb* yoluyla olabileceğini belirtmektedir.[1291] Onun tefsirinde lafzî tahrife dair verdiği örneklere istinaden lafzî tahrifin metinde *eksiltme*, *artırma* ve *değiştirme* olarak üç şekilde yapıldığını ortaya koymaktadır. Biz de lafzî tahrifi böyle bir tasnifle ele almanın daha uygun olacağını düşünüyoruz.

3.1.1.2.1. Metnin Eksiltilmesinden Kaynaklı Lafzî Tahrif

Kitab-ı Mukaddes metinlerinin bir kısmının tamamen ortadan kaldırılması lafzî tahrif şekillerinden biridir. Metindeki eksiklikleri tespit etmek için elimizde Kur'an gibi bir ölçüt bulunmaktadır. Eksiltme şeklindeki tahrifin ispatı Kur'an'ın Kitab-ı

[1288] Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, 377.
[1289] Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 139.
[1290] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 3/91, 4/192, 5/75, 228.
[1291] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/139.

Mukaddes'e yaptığı atıfların tedavülde bulunan nüshalarda mevcut olmamasıdır.[1292] Zira Kur'an'ın Tevrat ve İncil'de olduğunu bildirdiği hususlara eldeki nüshalarda rastlanmaması bu kitapların eksiltme şeklinde bir lafzî tahrife uğradıklarını açıkça göstermektedir. Örneğin Tevrat uzmanları, Tevrat'ta ahiret inancına işaret edecek pasajların olmadığı hususunda fikir birliğindedirler. Elimizdeki Tevrat'ta öldükten sonra tekrar dirilme inancı, cennet ve cehennem konuları bulunmamaktadır. Bu eksiklik, eksiltme şeklindeki lafzî tahrifin en açık göstergelerinden biridir.[1293] Çünkü bütün ilâhî dinlerde ahiret, cennet ve cehennem inancı bulunur ve bunlar ilâhî dinlerin en temel inançlarındandır.[1294]

İbn Âşûr, tefsiri boyunca yaptığı Kur'an-Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarında Kitab-ı Mukaddes'te eksik bırakılan yerlere işaret etmektedir. O, Kur'an'da yer alıp da Kitab-ı Mukaddes'te anlatılmayan bazı bilgileri iki şekilde değerlendirmektedir. Bunlardan bir kısmının sadece Kur'an'da zikredildiğini, dolayısıyla ümmî olan Hz. Peygamber'in bir mucizesi olduklarını, bazılarının ise Kitab-ı Mukaddes'in lafzen tahrif edildiğinin açık bir kanıtı olduğunu savunmaktadır.[1295]

Tâhir b. Âşûr, Kur'an'ın Hz. Nuh'un kendisine iman etmediği için gemiye binmeyen oğlu ile olan diyaloğunu ve sonrasında boğulmasını anlatan ayetleri[1296] yorumlarken günümüzde tedavülde olan Tevrat'ın Hz. Nuh'un oğluyla ilgili bu boğulma hadisesinden bahsetmediği gibi onun evli veya bekâr olduğuna dair de herhangi bir bilgi vermediğine dikkat çekmektedir.[1297] Dikkat edilirse müellif, günümüzde tedavülde olan Tevrat nüshasında böyle bir hususun geçmediğini ifade ederek önceki nüshalarda bu bilginin olabileceğini fakat bu ifadelerin günümüz nüshalarından çıkartılarak tahrif edilmiş olma ihtimaline dikkat çekmektedir.

İbn Âşûr, Tevrat'ta Hz. İbrahim'in babasıyla ve kavmiyle olan diyaloğunun zikredilmediğini ifade etmektedir.[1298] O, Tevrat'taki anlatıma göre Hz. Süleyman'ın Belkıs'ı tevhit inancına davet etmeyi ihmal etmesini çok garipsemekte, bir peygamberin şirk ehlini bulundukları hal üzere bırakmasının mümkün olmadığını

[1292] Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 182.
[1293] Kevserî, "Ka'bu'l-Ahbâr ve İsrâiliyât", 222.
[1294] Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, 14-15.
[1295] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/453, 20/31, 21/150, 24/129.
[1296] el-Hûd 11/42-43.
[1297] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/75.
[1298] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/311-312.

belirtmektedir.[1299] Müellifin bu ifadelerinden onun Hz. Süleyman'ın tevhit davetinin daha önce Tevrat'ta var olduğu halde sonradan bir şekilde çıkartıldığı düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Belkıs kıssasındaki en önemli vurgunun tevhid olduğu göz önünde bulundurulduğunda müellifin bu önemli noktanın yokluğunu vurgulayarak tahrifin varlığına hükmetmesi anlaşılır bir durumdur.

İbn Âşûr, aynı zamanda İncillerin güvenilir şartlarda yazılmadıklarına işaret ederek Allah'ın Hz. Peygamber vasıtasıyla bu ihmal edilen kısımları ortaya çıkardığını belirtmektedir.[1300] Onun, İncillerin güvenilir şartlarda yazılmadığını, bazı kısımların ihmal edildiğini, atlandığını ve Hz. Peygamber'in bunları ortaya çıkardığını söylediği bu ifadelerden İncillerde eksiltme şeklinde lafzî bir tahrife maruz kaldıklarını düşündüğü açıkça görülmektedir. İncillerde yer almayan bu kısımların Hıristiyanlıktaki teslis doktriniyle taban tabana zıt olduğu göz önünde bulundurulursa bu tahrifin bilinçli bir faaliyet olduğu ifade edilebilir. Müellif, aynı şekilde mâide/gök sofrası ile ilgili ayetlerin[1301] yorumunda Hıristiyanların bu sofranın gökten inip inmediğine dair bir bilgilerinin olmadığını, nitekim İncillerde birçok ihmallerin olduğunu belirtmektedir.[1302] O, Yahudi kitaplarının, Saul/Tâlut kıssasında suyla imtihan meselesi, Hz. İbrahim'in Nemrut'la mücadelesi gibi birçok mevzuyu ihmal ettiklerini kaydetmektedir.[1303] Müellif, kıssalara dair bu eksikliklerin eksiltme şeklinde lafzî tahrifler olduğunu ihsas etmektedir. Esasında Tevrat, birçok kıssanın detaylarını aktarmış olsa da Kur'an'da zikredilen bazı detaylara yer vermemiş olması muhtemeldir. Dolayısıyla Tevrat'ta kıssalarla ilgili bazı detayların yer almamasının tahrife dair güçlü bir delil olmadığını ifade etmek mümkündür.

3.1.1.2.2. Metindeki İlavelerden Kaynaklı Lafzî Tahrif

Kitab-ı Mukaddes'in lafzî tahrifi, metni eksiltmenin yanında metnin aslında olmayan şeyleri metne eklemek şeklinde de gerçekleşmiştir.[1304] Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ve ilâhî bir kitapta olması düşünülemeyen seçkin ırk inancı, millî tanrı anlayışı,

[1299] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/31.
[1300] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/98.
[1301] el-Mâide 5/114-115.
[1302] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/111-112.
[1303] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/497, 3/32. Ayrıca bk. 3/245, 4/15, 15/364.
[1304] Bazı araştırmacılar Tevrat tercümelerinde mütercimlerin metinde olmayan ibareler eklemesini tahrif olarak görmeyip sadece onun özgünlüğüne zarar verdiği görüşündedirler. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 17. Kitab-ı Mukaddes'in özgünlüğüne gölge düşüren her türlü tasarruf bir tahrif mahiyeti taşıyacağı için bu görüşün tartışmaya açık olduğu ifade edilebilir.

Allah'ın azametine ve peygamberlerin masumiyetine yakışmayacak ifadeler gibi hususlar metne ekleme şeklinde lafzî tahrif yapıldığını göstermektedir.

İbn Âşûr, "*Elleriyle kitap yazıp sonra da onu az bir dünyalıkla değiştirmek için 'bu Allah katındandır' diyenlere yazıklar olsun…*"[1305] ayetinde "elleriyle kitap yazma" ifadesinin peygamberlerinden kendilerine bildirilmeyen şeyleri kendi hevâ ve heveslerince tasarlayıp uydurarak Tevrat'a ekledikleri anlamına geldiğini bildirmektedir. O, "Bu Allah katındandır" ifadesinin bu sözlerin kendileri tarafından uydurulduğunu ve gerçeklikle hiçbir ilgisinin olmadığını gösterdiğini belirtmektedir.[1306] Müellif, Tevrat'la yükümlü oldukları halde onunla amel etmeyenlerin kitap yüklü eşeklere benzetildiği ayette[1307] konumuzla ilgili olarak Yahudilerin menfaatlerine uyacak şekilde hata ve sapkınlıklarla dolu ifadeleri Tevrat'a eklediklerini, böylece doğru ve yanlışların bulunduğu bir kitap oluşturduklarını ifade etmektedir.[1308] İbn Âşûr, böylece Yahudilerin Tevrat'a ekledikleri yalan ve hurafelerle kitabın tümüne olan güveni ortadan kaldırdıklarını aktarmaktadır.[1309]

İbn Âşûr, içkinin haramlığından bahseden ayeti[1310] tefsir ederken günümüzde Yahudilerin elinde bulunan Tevrat'ta Hz. Nuh'un sarhoş olana dek içki içtiğinden, Hz. Lût'un da aşırı şekilde sarhoş olana kadar içki tükettiğinden, sonrasında da onların iddialarına göre kızlarıyla beraber olduğundan bahsedildiğini ifade etmektedir.[1311] O, bu anlatıların iftira ve yalandan başka bir şey olmadığını çünkü peygamberlik makamının ismeti gerektirdiğini vurgulamaktadır. Ona göre, her ne kadar bazı hususların helalliği konusunda dinler arasında farklılıklar olsa da peygamberleri küçük düşürecek bu husus asla kabul edilemez bir durumdur. Müellif, bu kıssayla ilgili görüşlerini şöyle bitirmektedir: "İnanılması gereken şudur: İçkiyi peygamberler içmez. Zira onu içen sadece neşelenmek, eğlenmek, sarhoş olmak için içmektedir. Peygamber bu ve benzeri durumlardan uzaktır."[1312] Onun, "günümüzde Yahudilerin elinde bulunan

[1305] el-Bakara 2/79.
[1306] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/575.
[1307] el-Cum'a 62/5.
[1308] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/213.
[1309] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/279.
[1310] el-Bakara 2/219.
[1311] İbn Âşûr'un Tevrat'ta işaret ettiği pasajlar için bk. Tevîn, 19/30-38.
[1312] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/339. Ayrıca Tekvin'de geçen bu öykünün alegorik yorumları için bk. Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 31-44.

Tevrat'a…" ifadesi bu kıssanın eldeki mevcut Tevrat nüshalarına daha sonra eklendiği düşüncesinde olduğuna işaret etmektedir.

3.1.1.2.3. Metnin Değiştirilmesinden Kaynaklanan Lafzî Tahrif

Kur'an, önceki vahiylerin, müntesiplerince değiştirildiğini ifade etmekte, bunun için tahrif kelimesiyle yakın anlamlı olan "beddele" ifadesini kullanmaktadır.[1313] Bu kelime, var olan bir şeyin yerine başkasını koyma şeklinde bir değişikliği ifade etmektedir. Yani bu değişiklik eksiltme veya artırma şeklinde değil, var olanın yerine başkasını ikame etme şeklinde gerçekleşmektedir.[1314] İbn Âşûr, bu anlamda Kitab-ı Mukaddes'te geçen metinlerin eksiltmeden veya artırmadan değiştirildiğine dair tahrif örnekleri vermektedir.

Lafzî değişiklik örneklerinden biri Hz. Musa'nın Tûr dağında iken İsrâiloğulları'nın ziynet eşyalarından altın buzağı yapan kişinin kimliği ile ilgilidir. Kur'an, Hz. Musa'nın Tûr'dan dönüşü gecikince İsrâiloğulları'na altından buzağıyı yapan kişinin Sâmirî olduğunu ifade etmektedir.[1315] Tevrat'ta ise bu kişinin Hz. Harun olduğu söylenmektedir. İbn Âşûr, Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nın 32. bölümünde buzağının yapımının Hz. Harun'a nispetinin çok büyük bir yanlışlık olduğunu kaydetmektedir. O, Çıkış Kitabı'ndan İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'nın dağdan inmesinin gecikmesi üzerine Hz. Harun'un çevresine toplanıp Ona: "Kalk, bize öncülük edecek bir ilâh yap" dediklerini, onun da buzağıyı yaptığını anlatan pasajları aktarmaktadır.[1316] Müellif, Hz. Musa'dan sonraki dönemde Tevrat'ta geçen kelimelerin başkalarıyla değiştirildiği görüşündedir. Ona göre İsrâiloğulları sürgün sonrası kaybolan Tevrat'ı derleme sırasında Sâmirî ismi yerine Harun ismini yazarak kitaplarını tahrif etmişlerdir.[1317]

Tâhir b. Âşûr'un lafzî tahrifin değiştirme şeklinde yapılmış olan kısmına dair Kitab-ı Mukaddes'ten naklettiği başka bir örnek ise Hz. İbrahim'in kurban etmeye niyetlendiği çocuğunun Hz. İsmail mi yoksa Hz. İshak mı olduğu konusundadır. O, Hz. İbrahim tarafından kurban edilmek istenen çocuğunun Hz. İsmail olduğuna dair detaylı

[1313] el-Bakara 2/59, el-Aʿrâf 7/162.
[1314] bk. Cevherî, *es-Sıhâh*, "bdl", 4/1632; İsfahânî, *el-Müfredât*, "bdl", 111.
[1315] Tâhâ 20/85.
[1316] Çıkış, 32/1-5.
[1317] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/109, 16/281, 290. Kıssanın Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes karşılaştırması hakkında detaylı bilgi için bk. Albayrak, "İsrailoğulları'nın "Altın Buzağı"sı ve "Kızıl İnek"i".

on delil sıralamaktadır. Devamında: "Tevrat'ın Tekvin Kitabı'nda[1318] kurban edilecek çocuğun Hz. İshak olduğu belirtildiği halde onun Hz. İsmail olduğu iddiası nasıl mümkün olur?" şeklindeki mukadder bir soruyu İsrâiloğulları'nın esaret döneminde Tevrat'ı kaybettiklerini, daha sonra onu derlerken Hz. İsmail'i kendilerince Hz. İshak olarak değiştirdiklerini söyleyerek cevaplandırmaktadır.[1319] Müellifin tahrifle ilgili verdiği örneklerden onun Kitab-ı Mukaddes'teki "metnin değiştirilmesinden kaynaklanan tahrifin" diğer lafzî tahrif çeşitlerine oranla daha az olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

3.1.2. Beşâirü'n-Nübüvve ile İlgili Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Beşâirü'n-nübüvve, "bişâre"nin çoğulu olan "beşâir" ile "nübüvve" ifadesinin bir araya gelmesinden oluşan bir tamlamadır. "b-ş-r" kökünden gelen "bişâre" "sevindirici mesaj, müjdeli haber" anlamlarına gelmektedir.[1320] Tamlamadaki nübüvve ifadesi ise özel anlamıyla Hz. Muhammed'in peygamberliğidir. *Beşâirü'n-nübüvve* kavram olarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini ortaya koyan belgeler, haberler ve mucizeleri ifade etmektedir. Kavram daha çok Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki ilâhî metinlerde haber verilip müjdelenmesi anlamında kullanılmaktadır.[1321] Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'i müjdelemesi Kur'an'da "tebşir" ile ifade edilmiştir.[1322] İbn Âşûr, bu ayette "tebşir" kelimesinin "büyük faydası bulunan bir şeyi haber vermek" anlamında kullanıldığını, peygamberle müjdelenmenin gerçek bir sürur kaynağı olduğunu, zira böyle bir durumun büyük bir nimet olduğunu vurgulamıştır.[1323]

Kur'an-ı Kerim'in'de önceki ilâhî kitaplarda Hz. Peygamber'in geleceğinin müjdelendiği bildirilmektedir.[1324] Hatta bazı araştırmacılar "*O, daha öncekilerin kitabında da zikredilmiştir.*"[1325] ayetinden hareketle Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinleri dışında Zerdüştlerin Zende-Avesta'sı, Brahman Hindularının Pourâna ve Vedalar'ı başta olmak üzere bütün eski dini kitaplarda

[1318] Tekvin, 22/1-9.
[1319] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/159-160.
[1320] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "bşr", 4/59.
[1321] bk. Mehmet Aydın, "Beşâirü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/549; Fadıl Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-Nübüvve* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 29-30.
[1322] es-Saf 61/6.
[1323] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/181.
[1324] el-Aʿrâf 7/157; eş-Şuarâ 26/197; el-Feth 48/29; es-Saf 61/6.
[1325] es-Saf 61/6.

müjdelendiğini iddia etmiştir.[1326] Fakat İbn Âşûr'un bu görüşte olmayıp beşâirü'n-nübüvve'yi Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinleriyle sınırlı tutuğu anlaşılmaktadır.[1327] O, Hz. Peygamber'den önceki hiçbir peygamberin kendi şeriatının daimi olduğu iddiasında bulunmadığını, aksine bütün peygamberlerin ve onların kitaplarının daha sonra gelecek bir elçiyi müjdelediklerini ifade ederek beşâirü'n-nübüvve'nin ilâhî kaynaklarda sürekli tekrar ettiğini vurgulamıştır.[1328]

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in Yahudilerle olan diyaloglarında beşâirü'n-nübüvve'yi onlara karşı bir hüccet olarak kullandığı rivayet edilmektedir.[1329] İbn Âşûr da Hz. Peygamber'in Ehl-i kitap'ı İslam'a davet ederken onları ikna etmek için kendisinin onların peygamberleri tarafından müjdelenmesini bir delil olarak kullandığını belirtmektedir.[1330] Beşâirü'n-nübüvve konusunda Kur'an'ın beyanları ve Hz. Peygamber'in uygulamaları sahâbeden günümüze kadar âlimlerin Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerine olan ilgisinin canlı kalmasını sağlamıştır. Böylece İslamî literatürde Kitab-ı Mukaddes nakillerinin yer almasının önemli nedenlerinden birini beşâirü'n-nübüvve'ye dair haberler oluşturmuştur.[1331]

Bu noktada beşâirü'n-nübüvve'yle ilgi bazı hususlara değinmek faydalı olacaktır. Beşâirü'n-nübüvve ve tahrifin birbiriyle irtibatlı konular olduğu belirtilmelidir. Zira âlimler Kitab-ı Mukaddes'te beşâirü'n-nübüvve'yele ilgili delilleri Hz. Peygamber'in sadakatine, bulamadıkları delilleri ise tahrifin varlığına bir hüccet olarak kullanmışlardır.[1332] Böyle bir yaklaşım ancak Tevrat ve İncil'in lafzî değil manevî tahrifini iddia edenler tarafından kabul edilebilecek bir tutumdur. Aksi halde bu durum tutarlılıktan uzak çifte standartlı bir yaklaşım olacaktır. Söz gelimi Tevrat ve İncil'in kesin bir dille lafzen tahrif edildiğini savunan İbn Hazm (öl. 456/1064) ve Karâfî (öl. 684/1285) aynı zamandan Kitab-ı Mukaddes'ten beşâirü'n-nübüvve'ye dair alıntılarda bulunmaktadırlar. Onlar bu çelişkiden çıkmak için Tevrat ve İncil'de Hz.

[1326] Hamidullah, *Aziz Kur'an*, 290. Krş. Aydın, "Beşâirü'n-Nübüvve", 5/549-550; Veli Ulutürk, *Kur'an'da Ehl-i Kitab* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 83-84; Celil Kiraz, "Hz. Muhammed (SAV)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 5-9; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/603-604.
[1327] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/181.
[1328] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/195.
[1329] Hanbel, *Müsned*, 38/476-477.
[1330] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/145.
[1331] Alman şarkiyatçı Horovitz tahrif konusunda Müslümanların Tevrat'ın Peygamberin geleceği hakkında kehanette bulunduğuna inandıklarını ve ondan bazı kısımları bu kehaneti ispatlamak için kullandıklarını iddia etmiştir. Horovitz, "Tevrat", 12-1/220.
[1332] Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1/34; Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği", 216.

Peygamberi müjdeleyen pasajların tahriften korunmuş olduğunu belirtmek durumunda kalmışlardır.[1333] Fakat Kitab-ı Mukaddes'in kısmen lafzî ama daha çok manevî tahrife uğradığını görüşünde olan âlimler beşâirü'n-nübüvve'ye dair kısımların tahrif edilmeyen ve Kur'an ile mutabık olan kısımlardan olduğunu belirterek böyle bir çelişki içerisine düşmemektedirler.[1334] Daha önceki kısımlarda belirtildiği üzere İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'in ağırlıklı olarak manevî tahrife uğradığı kanaatine sahiptir.[1335] Dolayısıyla onun beşâirü'n-nübüvve konusunda Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle ilgili bir çelişkiye düşmeyip tutarlılığını koruduğu ifade etmek mümkündür.

Hem Ahd-i Kadîm hem de Ahd-i Cedîd'in dili yoğun bir şekilde ezoterik[1336] ve kriptik ifadeler[1337] barındırmaktadır.[1338] Bu dile uygun olarak, Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Peygamber kapalı ifadelerle müjdelenmekte, sadece ileride dini ihya edecek bir kişinin geleceği belirtilmektedir.[1339] Nitekim Kur'an, Ehl-i kitap'ın Hz. Peygamber'i ellerindeki Tevrat ve İncil'de tanıtılmış bulacaklarını söylerken[1340] bunu "yecidûnehu" kelimesiyle ifade etmektedir ki "v-c-d" kelimesi belli bir çaba ortaya konduktan sonra ulaşılan şeyler için kullanılmakta ve bu çabanın duyulara ve akla bakan bir yönü bulunmaktadır.[1341] Kur'an'ın bu kelimeyi tercih etmesi beşâirü'n-nübüvve'ye dair işaretlerin Kitab-ı Mukaddes'te örtük ifadelerle zikredildiğini ihsas ettirmektedir. Bu noktada beşâirü'n-nübüvve konusunda acele bir değerlendirmeyle Kitab-ı Mukaddes'in tahrifine hükmetmek yanlış olacaktır.[1342] Nitekim İbn Âşûr, beşâirü'n-nübüvve'ye dair ayetleri tefsir ederken: "Tevrat'ta bu ayete mutabık gelebilecek örtük bir müjde iması

[1333] bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/157, 160; Karâfî, *el-Ecvibetü'l-fâhira*, 170.
[1334] Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II", 258; Ayğan, *Beşâirü'n-Nübüvve*, 251; Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*, 391.
[1335] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 574-575, 4/192, 6/209, 27/38.
[1336] Yalnızca işin ehli tarafından anlaşılabilecek gizli ve bâtınî bilgiler. bk. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 360.
[1337] Aktarılan mesajın doğrudan açığa vurulmaksızın saklı bir üslupla aktarılması. bk. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 685.
[1338] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/182; Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 243, 247.
[1339] Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 185-186. Hıdır, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vasıflarıyla ilgili verdiği bilgilerin Kitab-ı Mukaddes'te kapalı ve benzer ifadelerle yer almasının İslam'ın ilk yıllarında farklı Tevrat metinlerinin bulduğu ihtimalini akla getirdiğini belirtmektedir. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 274. Esasında bu durumun farklı metinlerden ziyade Kitab-ı Mukaddes'in ezoterik diliyle ilgili olduğu ifade edilebilir.
[1340] el-Aʿrâf 7/157.
[1341] İsfahânî, *el-Müfredât*, "vcd", 854-855. Krş. Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 247.
[1342] Tarakçı, "Tahrif", 39/423.

olarak şu pasajlara denk geldik…"[1343] şeklinde ihtiyatlı bir dil kullanarak bu hususa dikkat çekmiştir.

Beşâirü'n-nübüvve vesilesiyle yapılan Kitab-ı Mukaddes nakilleri klasik tefsirlerde olduğu gibi çağdaş tefsirlerde de güncelliğini korumaktadır. Fakat klasik tefsirlerde beşâirü'n-nübüvve konusu çerçevesinde yapılan Kitab-ı Mukaddes nakilleri fazla değildir. Bu konudaki nakiller daha çok Ehl-i kitap'a reddiye babında kaleme alınıp polemik ağırlıklı Delâilü'n-nübüvve türündeki eserlerde yapılmıştır. Zira tefsirlerin hedef kitlesi Müslümanlardır ve onlar nezdinde tahrif nedeniyle muteber olmayan bir kaynaktan delil getirmek çok da anlamlı görülmemiştir.[1344] Fakat Delâilü'n-nübüvve türündeki kitaplarda Ehl-i kitap'ın kabul ettiği delillerden hareketle onları ikna veya ilzam etme amaçlanarak Kitab-ı Mukaddes nakillerine sıklıkla yer verilmiştir. Söz gelimi Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (öl. 450/1058), muharref olduğu gerekçesiyle tefsirinde Kitab-ı Mukaddes'ten sadece bir yerde alıntı yapmışken *A'lâmü'n-Nübüvve* isimli eserinde çok sayıda Kitab-ı Mukaddes nakli kullanmıştır.[1345] Bu husus zahiren tutarsızlık gibi gözükse de esasında ifade ettiğimiz gerekçe nedeniyle izah edilebilir bir durumdur. Zira Hz. Peygamber'in nübüvvet ve beşâretiyle ilgili olan bu kitapta hasmın delillerini kullanarak onları susturma söz konusudur. Fakat çağdaş tefsirlerde ve özellikle de *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de klasik tefsirlerdeki muhatapları da hesaba katarak uygulanagelen bu teamülün çok da dikkat edilir bir hal olmadığını söylemek mümkündür.

Tâhir b. Âşûr'un beşâirü'n-nübüvve konusuna ciddi bir değer atfettiği görülmektedir. Farklı vesilelerle ve sıklıkla Hz. Peygamber'in Kitab-ı Mukaddes'te müjdelendiğini vurgulamaktadır.[1346] Bu vurguyu beşâirü'n-nübüvve'yi doğrudan konu edinen ayetler yanında dolaylı olarak buna hamledilebilecek ayetlerde de yapmaktadır. Söz gelimi "*O, daha öncekilerin kitabında da zikredilmiştir.*"[1347] ayetindeki zamirle Kur'an'ın kastedildiğini, Kur'an'daki lafızların değil ama manasının önceki kitaplarda yer aldığını belirtmektedir. Müellif bunu söyledikten sonra bu ayetle esasında önceki kitaplarda ileride gelecek olan Hz. Peygamber'in kastedildiği yorumunda bulunmakta

[1343] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/207 ayrıca bk. 28/182.
[1344] Kurtubî, *el-İ'lâm*, 263; Krş. Zehebî, *Siyer*, 4/62.
[1345] bk. Mâverdî, *en-Nüket*, 2/268; Ebu'l-Hasen Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1409), 149-158.
[1346] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/601, 626, 16/345.
[1347] es-Saf 61/6.

ve beşâirü'n-nübüvveyle ilgili olduğunu düşündüğü Tevrat pasajlarını bu vesileyle bir kez daha tekrar etmektedir.[1348] Benzer şekilde İbn Âşûr, "*Kendilerine Kitap verdiklerimiz, onu oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar...*"[1349] ayetindeki zamirin Kabe'ye değil Hz. Peygamber'e döndüğünü belirtmektedir. Ona göre ayette Yahudi ve Hıristiyanların, kendi kitaplarında Hz. Muhammed'in sıfatı olarak zikredilen özellikleri bildikleri anlatılmaktadır.[1350] Benzer bir yorumu Ehl-i kitap'ın Tevrat ve İncil'i ikame etmedikçe sağlam bir temelden yoksun olacaklarını belirten ayetin[1351] tefsirinde görmekteyiz. Müellif, bu ayetteki "ikame etme" ifadesinin Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in müjdelendiğini itiraf edip ona ve getirdiklerine iman etmek anlamına geldiğini belirterek konuyu beşâirü'n-nübüvve'ye bağlamaktadır.[1352] İbn Âşûr aynı şekilde "*İsrâiloğulları'na sor; onlara apaçık nice ayetler/deliller verdik...*"[1353] ifadesindeki "ayet" kelimesinin Hz. Muhammed'in geleceğine işaret eden bir ifade olduğunu belirtmektedir.[1354]

Müellif, Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında Hz. Peygamber'in geleceğinin müjdelendiğini vurguladıktan sonra, onların bu bilgileri gizlediklerini,[1355] hakkıyla okuyup anlamadan yanlış tevil ettiklerini,[1356] anlamış olsalar bile inat ettiklerini[1357] ve genelin görüşünden sıyrılıp hakkı itiraf edemediklerini[1358] ifade etmektedir.

İbn Âşûr'un beşâirü'n-nübüvve ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirdiği ayetlerin tefsirinde belli başlı Kitab-ı Mukaddes pasajlarını tekrar ettiği görülmektedir. Müellifin bu konuda atıfta bulunduğu metinlerin genellikle klasik tefsir, delâilü'n nübüvve ve reddiye türü eserlerde dile getirilen pasajlarla aynı olduğu söylenebilir. İbn Âşûr'un beşâirü'n-nübüvve'ye dair Kitab-ı Mukaddes nakillerini Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'den yaptığı nakiller şeklinde iki başlık altında değerlendirmek mümkündür.

[1348] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/191.
[1349] el-Bakara 2/146.
[1350] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/39-40.
[1351] el-Mâide 5/68.
[1352] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/266.
[1353] el-Bakara 2/211.
[1354] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/291.
[1355] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/626, 2/65, 7/364, 9/133, 12/28, 16/345.
[1356] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/697, 30/473-474.
[1357] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/604, 612.
[1358] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/145.

3.1.2.1. Ahd-i Kadîm'den Beşâirü'n-nübüvve'ye Dair Nakiller

Beşâirü'n-nübüvve düşüncesini Kitab-ı Mukaddes'ten hareketle ispatlama yaklaşımının önemli ve öncelikli kısmını Ahd-i Kadîm yani *Tevrat*, *Nevîîm* ve *Ketuvîm* metinleri oluşturmaktadır. Müslümanlarla Yahudiler arasındaki en önemli polemik konularından birisi Ahd-i Kadîm'de Hz. Peygamber'in geleceğine dair bilgi verilip verilmediği meselesidir. Müslümanlar bu metinlerde ahir zamanda geleceği haber verilen kurtarıcıyla Hz. Muhammed'in kastedildiğini iddia ederken Yahudiler bunları farklı şekillerde yorumlamıştır. Tâhir b. Âşûr, beşâret düşüncesinin önemli bir kısmını Ahd-i Kadîm'de geçen pasajları aktarıp yorumlayarak ortaya koymaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in alâmet ve özellikleri bütün peygamberlere bildirilmiştir.[1359] Bu nedenle o, sadece Tevrat'ta değil bütün Ahd-i Kadîm külliyatında beşârete dair işaretlerin bulunduğu düşüncesindedir. Hatta müellif, Peygamber Kitaplarında beşâretle ilgili olan ifadelerin el-Esfârü'l-hamse'de olanlardan daha bariz olduğu kanaatindedir.[1360] Bu kısımda müellifin beşâirü'n-nübüvve düşüncesini temellendirirken naklettiği Ahd-i Kadîm metinlerinden bazıları üzerinde durulacaktır.

a) Kardeşleriniz Arasından Benim (Musa) Gibi Bir Peygamber

Ahd-i Kadîm'de beşâirü'n-nübüvve ile ilişkilendirilen belli başlı pasajlar bulunmaktadır. Bunların en yaygınlarından biri Hz. Musa'nın kendisi gibi bir peygamber geleceğini bildiren ifadelerdir. İbn Âşûr, dört farklı ayet bağlamında[1361] Hz. Musa'nın peygamber beklentisini ortaya koyan ifadelerini nakletmiştir.[1362] Müellifin bu konudaki nakilleri şöyledir: "Tanrınız Rab size aranızdan, *kendi kardeşlerinizden benim gibi* bir peygamber çıkaracak. Onu dinleyin. Horev'de[1363] toplandığınız gün…", "Rab bana onlara kardeşleri arasından *senin gibi bir nebi* çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzından işiteceksiniz. Kendisine buyurduklarımın tümünü onlara bildirecek."[1364]

[1359] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/298, 28/182.
[1360] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/459, 3/298.
[1361] Âl-i İmrân 3/81, el-Aʿrâf 7/157, eş-Şuarâ 26/196, el-Beyyine 98/1.
[1362] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/298, 9/132, 19/191, 30/473.
[1363] İbn Âşûr yer yer naklettiği Kitab-ı Mukaddes metinlerindeki bazı ifadelere dair parantez içi açıklamalarda bulunmaktadır. Burada da Horev'in münacaat anında toplanılan Tûr Dağı olduğunu belirtmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/132. Krş. Mustafa Sinanoğlu, "Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/221-22.
[1364] Tesniye, 18/15-16, 18-19.

İbn Âşûr, naklettiği bu pasajların muhatabının İsrâiloğulları olduğunu, dolayısıyla kendi kendilerinin kardeşleri olamayacaklarını, kardeşlerinin amca çocukları yani İshak'ın kardeşi İsmail yani Araplar'ın olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Tekvin Kitabı'nda annesinin İsmail'e hamileliği anlatılırken "Bütün kardeşlerinin yaşadığı yerin doğusuna yerleşecek"[1365] denildiğine dikkat çekmektedir. Ona göre eğer ifadede İsrâiloğulları'ndan gelecek bir nebi kastedilmek istenseydi söz konusu ifadenin "onlara kendilerinden bir nebi çıkaracak" şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Yahudilerin bu ifadeyi yanlış bir şekilde tevil ettiklerini, söz konusu ifadede Samuel gibi İsrâiloğulları'ndan bir peygambere işaret edilmiş olsaydı ifadenin, "sizlerden veya aranızdan biri" formunda gelmiş olması gerektiğini belirtmiştir. İbn Âşûr, Tevrat'ın bu çevirisinde muhtemelen bir muğlaklık bulunduğunu, gerçek metinde böyle bir sorunun olmadığını söylemektedir.[1366] Müellif ayrıca "senin gibi" ifadesine dikkati çekerek bu ifadeden gelecek nebinin Hz. Musa gibi yeni bir şeriat getireceğini zira Hz. Musa'nın hem bir nebi hem de bir resul olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Hz. Muhammed'den başka hiçbir peygamberin Hz. Musa gibi bir şeriat ortaya koymadığını belirtmektedir.[1367]

İbn Âşûr, Tevrat'ın söz konusu pasajlarını "*Onlar, yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları Resule, ümmî nebiye uyan kimselerdir.*"[1368] ayetinin tefsirinde kullanırken şöyle bir detaya dikkat çekmektedir. Bu ayet Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risâlet sıfatlarını birleştirmek suretiyle Yahudilerin beşârete dair olan Tevrat pasajlarında resul sıfatını nebi vasfıyla değiştirerek tahrif ettiklerini ortaya koymaktadır. O, Yahudilerin böyle bir tahrifi söz konusu ifadenin kendi peygamberlerine uyması için yaptıklarını fakat "senin gibi" ifadesindeki inceliği gözden kaçırdıklarını, buna ilaveten metinde var olan "ümmî" sıfatını da çıkardıklarını belirtmektedir.[1369] Müellif, bu tespitleri yaptıktan sonra bu ayetin büyük Yahudi bilginlerinden Samuel b. Yahyâ el-Mağribî'nin (öl. 570/1174) *Gâyetu'l-Maksûd fî'r-Reddi alâ'n-Nasârâ ve'l-Yahûd* isimli eserinde anlattığı gibi ihtida etmesine vesile

[1365] Tekvin, 16/12.
[1366] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/298, 9/132, ayrıca bk. 1/626. Krş. Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 150.
[1367] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/132.
[1368] el-Aʿrâf 7/157.
[1369] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/132. Benzer değerlendirmeler için bk. Ebü'l-muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/64.

olduğunu ifade etmektedir.[1370] Bu noktada müellifin bu tespitlerinin Tevrat metnindeki lafzî tahrifi Kur'an'a arz ederek ortaya koyması yönüyle önemli olduğu belirtilmelidir. Böylece müellif, beşâirü'n-nübüvve-tahrif ilişkisine burada da dikkat çekmiştir.

b) Fârân ve Hz. Peygamber'in Ümmeti

Ahd-i Kadîm'de geçen bazı ifadeler Hz. Peygamber'in zuhur edeceği mekâna ve onun ümmetinin özelliklerine işaret ettiği iddia edilerek beşâirü'n-nübüvve ile ilişkilendirilmiştir. Tâhir b. Âşûr, Hz. Muhammed'den ve onun ashabının Tevrat ve İncil'de yer alan vasıflarından bahseden "*Muhammed, Allah'ın Resulüdür. Onun beraberinde bulunanlar, inkârcılara karşı sert, birbirlerine merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk dilerken görürsün. Onlar, yüzlerindeki secde izi ile tanınırlar. İşte bu, onların Tevrat'ta anlatılan vasıflarıdır.*"[1371] ayetini tefsir ederken Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Peygamber'in gönderileceği mekânla ve ümmetinin özellikleriyle ilişkilendirilen ifadelere değinmiştir.

İbn Âşûr, "Tevrat'ta Hz. Musa'nın ağzından beşâirü'n-nübüvve'ye dair imalı bir müjde barındıran şu pasajın söz konusu ayetin anlatımına uygun olduğunu tespit edebildim" şeklinde temkinli bir ifadeden sonra şunları aktarmaktadır: "Rab Sînâ Dağı'ndan geldi, halkına Seir'den doğdu ve *Paran Dağı*'ndan parladı. On binlerce kutsalıyla birlikte geldi, Sağ elinde halkı için alev alev yanan ateş vardı. Ya Rab, halkları gerçekten seversin, Bütün kutsallar elinin altındadır. Ayaklarına kapanır, sözlerini dinlerler."[1372]

Söz konusu pasajlarda geçen Fârân (İbr. Paran) kavramı, Müslümanlar tarafından Hz. Peygamber'in yaşadığı yerle ilişkilendirilmiştir. Ahd-i Kadîm'de farklı bağlamlarda geçen bu kelime çölü veya dağı ifade eden bir mekân ismi olarak kullanılmaktadır. Fakat Fârân'ın coğrafî konumu tartışmalıdır. Ahd-i Kadîm'deki bazı pasajlara göre Ölüdeniz ile Akabe Körfezi arasında ve Sînâ Yarımadası'nın doğusunda olduğu ifade edilmişken İslamî kaynaklarda Fârân'ın Mekke'nin veya Mekke'deki

---

[1370] Samuel b. Yahya'nın hayatı ve Müslüman olmasına dair bk. Samuel b. Yahya el-Mağribî, *Bir Rüyanın İzinde Yahudi Bilgin Samuel'in Müslüman Oluşu ve Yahudilik Eleştirisi*, çev. Osman Cilacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

[1371] el-Feth 48/29.

[1372] Tesniye, 33/2-3; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/207. Ayrıca İbn Âşûr'un değinmediği Fârân ile ilgili olan şu pasaj da beşâirle ilişkilendirilmiştir: "Tanrı Teman'dan, Kutsal Tanrı Paran Dağı'ndan geldi." Habakkuk, 3/3.

dağların Tevrat'ta zikredilen ismi olduğu söylenmiştir.[1373] İbn Âşûr da naklettiği metinde geçen Fârân Dağı'nın Hicaz civarında bulunan bir dağ olduğunu ifade ederek beşâirü'n-nübüvve ile irtibatlandırmıştır.[1374] Esasında müellif değinmemiş olsa da Fârân'ın Hicaz ve Mekke'yle ilişkili olduğuna dair en güçlü kanıt Tekvin'de Hz. Hacer ve İsmail'in yerleştiği yer olarak Fârân'ın zikredilmesine dayanmaktadır.[1375]

Tarihî süreç içerisinde Kitab-ı Mukaddes'ten Hz. Peygamber'in zuhur edeceği yere ilaveten onun ümmetine dair olduğu düşünülen ifadeler de beşâirü'n-nübüvve düşüncesini kanıtlama çabasında birer delil olarak zikredilmiştir. İbn Âşûr da yukarıda Kitab-ı Mukaddes'ten naklettiği pasajlardaki bazı ifadelerle el-Feth 48/29 ayetindeki bazı ifadelerin birbirine mutabık olduğunu ifade etmiştir. O, "Ya Rab, halkları gerçekten seversin…" ifadesiyle "*Birbirlerine merhametlidirler…*" ifadesinin, yine "Ayaklarına kapanırlar…" ifadesiyle "*Onları Allah'tan lütuf ve hoşnutluk dilerken görürsün...*" ifadesinin birbiriyle mutabık anlatımlar olduğunu belirtmiştir.[1376] Müellif, yaptığı bu karşılaştırmalarla Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Peygamber'in ashabının özelliklerine işaret edildiğini, dolayısıyla bunun da beşâirü'n-nübüvve'nin bir kanıtı olduğunu ifade etmektedir. İbn Âşûr'un yukarıdaki Kitab-ı Mukaddes nakillerindeki tutumuna işaret edecek şu detay önemlidir. O, aktardığı Kitab-ı Mukaddes pasajlarının ayetle mutabakatı konusunda temkinli ifadeler kullanmıştır. Bu durum onun Kitab-ı Mukaddes nakillerinde hassasiyet gösterdiğini ve onun yanılmış olma ihtimalini göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

c) Ebced Hesabıyla Beşâirü'n-nübüvve'yi İspatlama Çabası

Beşâreti kanıtlama çabasında kullanılan yöntemlerden biri de ebced hesabı olmuştur.[1377] Bu yöntem kısaca Kitab-ı Mukaddes'te geçen bazı ifadelerin sayı

[1373] Ömer Faruk Harman, "Fârân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/166.
[1374] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/207.
[1375] bk. Tekvin, 21/21.
[1376] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/207.
[1377] Alfabe harflerinin kolayca hatırda kalmasını sağlamak için eski dönemlerde geliştirilmiş bir yöntem. Bu yöntemde "et-tertîbü'l-ebcedî" denilen bir sıralamaya sahip olan harflerin bir sayı değeri bulunmaktadır. İbrânîce ve Ârâmîce'den Arapça'ya geçtiği düşünülen bu sistem İslam dünyasında tasavvuf, astroloji, edebiyat ve mimari gibi birçok ilimde kullanılmıştır. Özellikle de tarih düşürmede yaygın bir şekilde istifade edilen bu sistemde yazar ve edebiyatçılar eserlerinde önemli tarihleri ebced hesabıyla kaydetmişlerdir. bk. Weil, "Ebced", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 4/2-3; Metin Yurdagür, "Cefr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/215; Mustafa İsmet Uzun, "Ebced", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

değerinin Hz. Peygamber'in isimlerinden Muhammed veya Ahmed'in sayı değerine denk gelmesine dayanmaktadır. Bu yöntem özellikle mühtedi Yahudi âlimler tarafından kullanılmıştır.[1378] İbn Âşûr da beşâirü'n-nübüvve konusunda yaptığı Kitab-ı Mukaddes naklinde bu yönteme temas etmiştir.

Hz. İbrahim, soyundan bir peygamber göndermesi için Allah'a şöyle dua etmiştir: "*Rabbimiz! İçlerinden onlara senin ayetlerini okuyan, Kitabı ve hikmeti öğreten, onları her kötülükten arıtan bir peygamber gönder. Doğrusu güçlü ve Hakim olan ancak Sensin*"[1379] İbn Âşûr, bu duaya mazhar olan kişinin Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in soyundan gelen Hz. Muhammed olduğunu belirtmektedir. Müellif, Allah'ın Hz. İbrahim'in bu duasına icabet ettiğini Kitab-ı Mukaddes'ten şu iki pasajı naklederek belirtmiştir: "Rab İbrahim'e görünerek, "Ben her şeye gücü yeten Tanrı'yım. Benim yolumda yürü, kusursuz ol. Seninle yaptığım antlaşmayı sürdürecek, soyunu *ziyadesiyle* çoğaltacağım." dedi."[1380] ve "İsmail'e gelince, seni işittim. Onu kutsayacak, verimli kılacak, soyunu *ziyadesiyle* çoğaltacağım."[1381] Müellif, bu ifadeleri Hz. İsmail soyundan gelen Hz. Muhammed'in beşâretine yorumlamaktadır.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'ten aktardığı bu pasajlarla ilgili ayrıca 736 yıllarında Sebte/Ceuta'da[1382] yaşayan, Yahudi iken ailesiyle beraber Müslüman olan Abdulhak el-İslâmî es-Sebtî'nin, *el-Husâmu'l-Mahdûd fî'r-Reddi alâ'l-Yehûd* isimli eserinde Kitab-ı Mukaddes'teki bu pasajlarla ilgili şöyle dediğini nakletmektedir: Bu pasajlarda geçen "ziyadesiyle/alabildiğine" ifadenin İbrânîce metindeki karşılığı "bi-meod meod"[1383]şeklindedir. Bu ifade ebced hesabıyla Tevrat'ta Muhammed ismi için bir remizdir. Zira bu kelimenin Yahudilerce ebced hesabına göre rakamsal değeri 92'ye denk gelmektedir ki Muhammed kelimesinin de aynı hesaba göre rakamsal değeri 92'dir. Müellif, bu bilgiyi naklettikten sonra Bikâî'nin de (öl. 885/1480) *Nazmü'd-*

Ansiklopedisi, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/68-69. Krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/208.

[1378] Bu yönteme ve yöntemi kullanmış olanlara dair detaylı bilgi için bk. Ayğan, *Beşâirü'n-Nübüvve*, 322-327. Ebced hesaplarıyla Tevrat'ın vahiy kaynaklı olduğunu ortaya koymaya çalışan bazı araştırmalar için ayrıca bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 201-205.

[1379] el-Bakara 2/129.

[1380] Tekvin, 17/1-2.

[1381] Tekvin, 17/20.

[1382] Kuzey Afrika'da Cebelitârık Boğazı'nın Akdeniz'e açılan kesiminde Fas sınırında yer alan günümüzde İspanya hâkimiyetinde bulunan bir şehir. bk. İsmail Ceran, "Sebte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/258-260.

[1383] İfadenin İbrânîce yazılışı için bk. Ayğan, *Beşâirü'n-Nübüvve*, 324.

Dürer'de bu bilgiyi aktardığına işaret etmiştir.[1384] İbn Âşûr, böyle bir bilgiyi aktarmış ve herhangi olumsuz bir yorumda da bulunmamıştır. Bu durum onun ebced hesaplarıyla beşâirü'n-nübüvve'nin kanıtlanması çabalarına sıcak baktığını göstermektedir. Bununla birlikte görebildiğimiz kadarıyla müellifin genel olarak ebced ve cefr gibi bâtınî denebilecek yönelimlerden uzak olduğunu belirtmek gerekir.[1385]

Tarihî süreç içerisinde beşâirü'n-nübüvve'ye dair deliller Ahd-i Kadîm'in Tevrat bölümünde arandığı gibi *Nevîîm* denilen Peygamber Kitapları'nda da aranmıştır. Tevrat'a nispetle daha özgün kabul edilen bu kitaplarda gelecekle ilgili çokça öngörü bulunmakta, bu öngörülerden bir kısmı beşâretle ilişkilendirilmektedir.[1386] İbn Âşûr da Hz. Pegamber'in bütün peygamberler tarafından müjdelediği[1387] ve bu müjdelerin sadece Tevrat'ta değil Peygamber Kitapları'nda da yer aldığı düşüncesindedir. Örneğin müellif, "*Yanınızda olanı doğrulayıcı olarak indirdiğime (Kur'an'a) iman edin.*"[1388] ayetinde Tevrat yerine "yanınızda olan" ifadesinin kullanılarak Ahd-i Kadîm'in tümünün kapsama dahil edilmesini Hz. Musa'dan sonra gönderilen Peygamber Kitapları'nda yer alan beşâirü'n-nübüvve delillerinin Tevrat'ta olanlardan daha güçlü olmasıyla açıklamaktadır.[1389] O, beşâirü'n-nübüvve'yi Peygamber Kitapları'ndan nakillerle de ispatlamaya çalışmaktadır. Zikrettiği bu delillerden kaynaklarda en fazla atıf yapılanlara yer vermekle yetinelim.

d) Rab'bin Kulu / Hizmetkârı

İbn Âşûr, "*Ey Peygamber! Biz seni şahit, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik.*"[1390] ayetini tefsir ederken Buhârî'nin tefsir bâbında geçen bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayette Abdullah b. Amr: "Bu ayet Tevrat'ta şöyle geçmektedir" diyerek şunu aktarmıştır: "Ey Peygamber! Biz seni şahid, müjdeleyici, uyarıcı ve

---

[1384] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/722-723.
[1385] İbn Âşûr, el-Bakara Sûresi'nin başında yer alan Hurûf-u mukataa'yı yorumlarken bazılarının bu harflerden ebced hesaplamalarıyla bazı çıkarsamalarda bulunduğunu fakat bu tür yaklaşımların doğru olmadığını belirtmiş buna dair bazı rivayetler zikretmiştir. Ebcedle tarih düşürmenin Romalılarca sıklıkla kullanıldığını muhtemelen Araplara da onlardan veya Yahudilerden geçmiş olabileceğini söylemiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/208.
[1386] Söz gelimi Mâverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve* isimli kitabında Tevrat'taki beşâire yer verdikten sonra Peygamber Kitapları'nın çoğunda Hz. Peygamber'in farklı özellikleriyle müjdelendiğini belirterek bunları örneklendirmektedir. bk. Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 149-158.
[1387] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/182.
[1388] el-Bakara 2/41.
[1389] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/459 ayrıca bk. 3/298.
[1390] el-Ahzâb 33/45.

ümmîlere sığınak olarak gönderdik. Sen benim kulum ve Resulümsün. Sana mütevekkil ismini verdim. O, kaba ve katı kalpli değildir. Çarşılarda sesini yükseltmeyen, kötülüğe kötülükle karşılık vermeyen, aksine bağışlayıp affedendir. Allah sapmış toplumu, kör gözleri, sağır kulakları ve perdeli kalpleri onun vasıtasıyla: 'Lâilahe illallah' diyerek ayağa kaldırmadıkça, onun ruhunu asla kabzetmeyecektir."[1391]

İbn Âşûr, öncelikle Abdullah b. Amr'ın rivayetin başında "Bu ayet Tevrat'ta şöyle geçmektedir" şeklindeki ifadesini izah etmektedir. Onun "Tevrat" derken yaygın anlamıyla Ahd-i Kadîm'in ilk beş kitabı olan el-Esfârü'l-hamse'yi değil Ahd-i Kadîm'in tümünü kastettiğini, zira rivayetteki ifadelerin el-Esfârü'l-hamse'de geçmediğini belirtmektedir. Müellif, bu rivayetteki ifadelerin birebir aynılarını değil ama benzerlerini İşaya Kitabı'nda gördüğünü belirtmektedir. O, aynı zamanda rivayetin İşaya Kitabı'nda neden birebir aynı ifadelerle geçmediği üzerinde durmakta, bunun tercümelerdeki farklılıklardan ya da Yahudi âlimlerinin tefsir ve tevillerinden kaynaklanmış olabileceğini vurgulamaktadır. İbn Âşûr, bu açıklamaları yaptıktan sonra Abdullah b. Amr rivayetinin benzer ifadelerle Kitab-ı Mukaddes'teki karşılığına yer vermektedir:

> "İşte kendisine destek olduğum, gönlümün hoşnut olduğu seçtiğim kulum! Ruhum'u onun üzerine koydum. Adaleti uluslara ulaştıracak, sokakta sesini yükseltmeyecek. Ezilmiş kamışı kırmayacak, Adaleti sadakatle ulaştıracak. Yeryüzünde adaleti sağlayana dek umudunu ve cesaretini yitirmeyecek. *Kıyı halkları* onun yasasına umut bağlayacak. Ben Rab, seni doğrulukla çağırdım, elinden tutacak, seni koruyacağım. Seni halka antlaşma, uluslara ışık yapacağım. Öyle ki, kör gözleri açasın, Zindandaki tutsakları, cezaevi karanlığında yaşayanları özgür kılasın. Ben Rabbim, adım budur. Onurumu ve övgülerimi bir başkasına bırakmam."[1392]

Ahd-i Kadîm'de Tevrat/el-Esfârü'l-hamse dışında beşâirü'n-nübüvve'ye yorumlanan en önemli pasajlardan biri İbn Âşûr'un da naklettiği İşaya Kitabı'nda "Rab'in Kulu/Hizmetkârı" ifadesiyle alakalı kısımdır. Öyle ki İşaya Kitabı'nın 42. bölümünün tarihî süreçte beşâirü'n-nübüvve'yi kanıtlamak için alıntılanan ilk delillerden olduğu söylenmiştir.[1393] Müellif, naklettiği pasajda geçen ve kıyı halkları

[1391] Buhârî, *Câmiu's-sahih*, "Buyû" 50, "Tefsir" 48. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/56.
[1392] İşaya, 42/1-8.
[1393] Ayğan, *Beşâirü'n-Nübüvve*, 349.

şeklinde çevrilen "Cezâir" ifadesinin Cezîretülarab'a işaret ettiğini aynı bölümde geçen "Kıyılar ve kıyı halkları… bozkır ve bozkırdaki kentler, Kedar köylerinde yaşayan halk sesini yükseltsin."[1394] ifadelerine dayandırmaktadır. "Kedar" kelimesinin de İsmail'in oğlunun ismi olduğunu belirtmektedir. O, daha sonra hem Abdullah b. Amr rivayetindeki hem de İşaya Kitabı'ndan naklettiği pasajdaki ifadelerin tek tek Kitab-ı Mukaddes'teki karşılıklarını bularak metinler arası karşılaştırmalar yapmaktadır.[1395] Böylece müellif, hadis kaynaklarını, Ahd-i Kadîm'i ve Ahd-i Kadîm'in kendi içindeki çapraz atıflarını kullanarak çok boyutlu bir şekilde beşâirü'n-nübüvve'yi ortaya koymaya çalışmakta, aynı zamanda gerekli gördüğü yerlerde Kitab-ı Mukaddes'in yapısı hakkında bilgiler vererek okuyucuyu bilgilendirmektedir.

3.1.2.2. Ahd-i Cedîd'ten Beşâirü'n-nübüvve'ye Dair Nakiller

Kitab-ı Mukaddes'ten hareketle beşâirü'n-nübüvve fikrini ortaya koyma yönteminin büyük bir bölümünde Ahd-i Cedîd metinlerinden istifade edilmektedir. Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki temel polemiklerden biri Hz. İsa'nın beşâire dair bilgiler aktarıp aktarmadığı konusu etrafında gerçekleşmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim Tevrat gibi İncil'de de beşâire dair bilgilerin olduğunu bildirmekte, hatta gelecek peygamberin isminin Ahmed olduğu şeklinde beşâire dair en detaylı bilgi Hz. İsa'nın ağzından aktarılmaktadır.[1396] Tâhir b. Âşûr, beşâirü'n-nübüvve tartışmalarının önemli bir kısmını Ahd-i Cedîd'den naklettiği pasajlar üzerinden sürdürmektedir. Öyle ki onun yaptığı Ahd-i Cedîd nakillerinin çoğunun beşâirü'n-nübüvve konusuyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bu başlık altında müellifin beşârete ilişkin kullandığı Ahd-i Cedîd metinlerinden bazılarına değinilecektir.

a) Faraklit

Beşâirü'n-nübüvve düşüncesini Ahd-i Cedîd metinlerinden hareketle temellendirmede müracaat edilen yerlerin başında Arapça'ya "faraklit" şeklinde geçen "praklit" ifadesinin geçtiği Yuhanna İncili'ndeki pasajlar gelmektedir.[1397] Kur'an'da Hz. İsa kendinden sonra gelecek olan "Ahmed" isminde bir peygamberi şu ifadelerle müjdelemektedir: "*Meryem oğlu İsa: "Ey İsrâiloğulları! Doğrusu ben, benden önce*

[1394] İşaya, 42/10-11.
[1395] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/55-56.
[1396] bk. el-Aʿrâf 7/157, es-Saf 61/6.
[1397] Yuhanna, 14/16-17, 26, 30-31, 15/26.

gelmiş olan Tevrat'ı doğrulayan, benden sonra gelecek ve ismi Ahmet olacak bir peygamberi müjdeleyen, Allah'ın size gönderilmiş bir peygamberiyim" demişti."[1398] Bu ayet, âlimleri Ahd-i Cedîd'de "Ahmed" ismine tekabül edecek ifadeleri aramaya sevk etmiştir. Neticede Yuhanna İncili'nde geleceği müjdelenen "paraklit" ile Ahmed kelimesi özdeşleştirilmeye çalışılmıştır.

Tâhir b. Âşûr da İslamî yorum geleneğine uyarak "Ahmed" ismini "Faraklit" kelimesiyle özdeşleştirmektedir. "İsmi Ahmed olacak" ifadesini yorumlarken isim kelimesinin Arapça'da insanın özel adına, güzel nam şöhretine ve bizzat kendisine işaret eden şeklinde üç farklı kullanıma sahip olduğunu belirterek söz konusu ifadenin bu üç mananın tümüne teşmil edilebileceğini belirtmektedir. Müellif, ayete göre "Ahmed" kelimesinin geleceği anlamları detaylı bir şekilde irdeledikten sonra İncil pasajlarının bu anlamları desteklediğini söyleyerek Yuhanna İncil'inden şu nakilleri yapmaktadır:

> "Beni seviyorsanız, buyruklarımı yerine getirirsiniz. Ben de babadan (Rabbimizden) dileyeceğim. O sonsuza kadar sizinle birlikte olsun diye size başka bir *yardımcı (Faraklit)*, hakikat ruhunu verecek. Dünya O'nu kabul etmez. Çünkü O'nu ne görür ne de tanır."[1399], "Ama Baba'nın (Allah'ın) benim adımla göndereceği *yardımcı (Faraklit)*, Kutsal Ruh, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak."[1400], "Artık sizinle uzun uzun konuşmayacağım. Çünkü bu *dünyanın egemeni* geliyor. Onun benim üzerimde hiçbir yetkisi yoktur. Ama dünyanın, Baba'yı (Allah'ı) sevdiğimi ve Baba'nın bana buyurduğu her şeyi yerine getirdiğimi anlamasını istiyorum."[1401], "Baba'dan size göndereceğim *yardımcı (Faraklit)*, yani Baba'dan çıkan Gerçeğin Ruhu geldiği zaman, bana tanıklık edecek."[1402]

İbn Âşûr, bu pasajlardaki bazı ifadeleri yorumlayarak Hz. Peygamber'in özellikleriyle uyuştuğunu belirtmekte, özellikle de "Faraklit" kelimesi üzerinde durmaktadır.[1403] Müellif, kelimenin İncil tercümelerinde, özellikle de Yuhanna incilinde geçen bir ifade olduğunu belirterek bu konuda William Watts'ın gözetiminde

---

[1398] es-Saf 61/6.
[1399] Yuhanna, 14/16-17.
[1400] Yuhanna, 14/26.
[1401] Yuhanna, 14/30-31.
[1402] Yuhanna, 15/26. İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes nakillerinde genellikle Baba ifadesini parantez içinde Rab/Allah olarak izah etmektedir. Çalışmada onun bu uygulamasına bağlı kalınmıştır.
[1403] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/183-184 Ayrıca bk. 30/473.

1848 yılında Londra'da basılan Kitab-ı Mukaddes tercümesine işaret etmektedir. Bikâî'nin (öl. 885/1480) ve başkalarının birçok defa kelimeyi bu şekilde tespit ettiğini belirtmektedir. İbn Âşûr, "faraklit" kelimesinin Yunancadaki "paracletus" kökünden geldiğini, bazılarının bu ifadenin Rumcadan geldiğini iddia ettiğini, Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin (öl. 710/1311) Sühreverdî'nin (öl. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* eseri üzerine yazdığı şerhte kelimenin İbrânîce olduğunu savunmuş olsa da bunun doğru olmadığını ifade etmektedir. Faraklit'in "savunan", "teselli eden" ve "yardım eden" gibi manalara sahip olduğunu, yani hüzünleri ve musibetleri uzaklaştırarak rahmet getiren müjdeleyici Peygamber anlamında kullanıldığını vurgulamaktadır.[1404] İbn Âşûr, 1896'de Beyrut'ta Amerikalı ruhbanlar tarafından hazırlanan İncil'in sekizinci baskısında geçen "faraklit" kelimesiyle Cebrâil'in kastedildiğini savunduklarını, Hıristiyanların böyle bir tevili muhtemelen Hz. İsa'dan sonra gelecek olan Hz. Peygamber'e delil çıkmaması adına yaptıklarını belirtmektedir.[1405] Dikkat edilirse müellif, "Faraklit" kelimesini beşâire dair kanıt olarak kullanırken ilk defa İbn Hişam tarafından iddia edilen ve sonradan yaygın bir şekilde tekrar edilen Grekçedeki "parakletos" kelimesinin Aramice "mhamada" Süryanicede ise "el-munhamenna" anlamına geldiği ve bunların "Muhammed" isminin karşılığı olduğu[1406] şeklindeki kanaati dile getirmemiştir. O, "faraklit" kelimesinin anlamlarının Hz. Peygamber'in sıfatlarına uygun olduğu dolayısıyla ona işaret ettiğinden hareketle beşâirü'n-nübüvve'yi temellendirmeye çalışmıştır.[1407] Müellif, beşâirü'n-nübüvve konusunda yaygın olarak kullanılan bu pasajlara müracaat etmiş olsa da meseleye kısmen farklı yaklaştığı söylenebilir.

b) Göksel Egemenliğin Müjdesi

Tâhir b. Âşûr'un beşâirü'n-nübüvve düşüncesini temellendirme maksadıyla naklettiği Ahd-i Cedîd metinlerinden bazısı "göksel egemenliğin müjdesi" konusuyla alakalıdır. Bu konuyla ilgili pasajlarda Hz. İsa'nın göksel egemenliğin müjdesinin

---

[1404] Krş. Mehmet Aydın, "Faraklit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/165.
[1405] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/185-186.
[1406] Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: Matbaatü Mustafa, 1375/1995), 1/233. Krş. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 1/641; Mevdûdî, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, 1/111-112.
[1407] Nitekim Paçacı, eldeki verilerle "Faraklit" kelimesinin iştikak ve anlamlarından hareket ederek beşâiri temellendirmenin zor olduğunu fakat daha çok kelimenin siyak ve sibakından bu ifadenin sonradan gelecek bir peygambere işaret ettiğini savunmaktadır. Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 186-188.

bütün uluslara tanıklık olması için dünyanın her yerinde dinini duyuracağı ve bu gerçekleştikten sonra dünyanın sonunun geleceği ifade edilmektedir. O, söz konusu pasajları beşâirü'n-nübüvve vurgusu taşıyan bazı ayetlerde[1408] küçük detaylı izahlarla her defasında tekrar etmiştir:

> "Birçok sahte peygamber türeyecek ve bunlar birçok kişiyi saptıracak. Ama sonuna kadar sabreden kurtulacaktır. *Göksel egemenliğin bu Müjdesi* bütün uluslara tanıklık olmak üzere dünyanın her yerinde duyurulacak.[1409] İşte o zaman son gelecektir."[1410]

İbn Âşûr, yaptığı bu nakilleri kısa ifadelerle yorumlamıştır. Ona göre bu sahte peygamberler Hz. İsa'dan sonra ortaya çıkacaklardır. Müellif, "Sonuna kadar sabreden" ifadesiyle, gelecek olan peygamberin dünyanın sonuna kadar hayatta kalacağı gibi bir anlamın kastedilmediğini, zira beşer için böyle bir şeyin mümkün olmadığını, ifadenin müstakbel peygamberin getirdiği şeriatın kıyamete kadar devam edeceği şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. "Dünyanın her yerinde duyurulacak" sözüyle bütün dünya sathının değil sadece insanların yaşadıkları bölgelerin kastedildiğini, aynı zamanda müjdelenen peygamberin risaletinin umumi olduğuna işaret edildiğini söylemiştir.[1411] Şeriatının kıyamet gününe kadar geçerliliğini koruması, risaletinin umumi olması gibi özellikler Hz. Peygamber'in özelliklerindendir. Böylece İbn Âşûr, naklettiği metinleri Hz. Peygamber'i müjdeleyecek şekilde yorumlamıştır.

Buraya kadar üzerinde durulan örneklerden de görüldüğü üzere İbn Âşûr, beşâirü'n-nübüvve konularıyla yeteri kadar ilgilenmiş, Kitab-ı Mukaddes nakillerini

---

[1408] Âl-i İmrân 3/81, el-Mâide 5/53, el-Aʿrâf 7/157, es-Saf 61/6, el-Beyyine 98/1.

[1409] Türkçede "duyurulacak" şeklinde tercüme edilen kelime Arapça tercümelerde "yukrazu" şeklinde geçmektedir. İbn Âşûr, bu kelimenin geçtiği söz konusu pasajı tefsirin farklı yerlerinde tekrar etmiş her defasında bu kelimeye dair bazı açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin üçüncü ve dokuzuncu ciltte "yukrazu" kelimesinin muhtemelen dini güzelce tebliğ etme anlamında olduğunu, Arapça İncil tercümelerinde haber verme anlamının kastedildiğini fakat Arapçada böyle bir köke rastlamadığını bildirmektedir. Fakat tefsirin yirmi sekizinci cildine geldiğinde aynı kelimenin kökü ve anlamı hakkında şunları belirtmektedir: Mütercimin İncil tercümelerinde kullandığı "yukrazu" ifadesinin Arapçada hangi kökten türettiğine vakıf olamadım. Muhtemelen çobanın taşıması için üzerine heybesini koyduğu koç için kullanılan isim olan "el-kerrez" veya çobanın içinde azığını taşıdığı büyük çuval olan "el-kurz" köküne dayanmaktadır." İbn Âşûr kelimenin kökeninin çobanlıkla olan ilgisine dair yaptığı bu öngörüden sonra Hz. İsa'nın, "Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim" (Matta, 15/24) sözüne atıfla peygamberlerin koyun çobanlarına benzetilmesinin bilindik bir teşbih olduğunu hatırlatmaktadır. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/298, 9/134, 28/185. Bir detay olarak bu bilgiler İbn Âşûr'un tefsirini otuz dokuz yıl altı ay gibi uzun bir sürede kaleme alırken Kitab-ı Mukaddes'e karşı sürekli bir araştırma içerisinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

[1410] Matta, 24/11, 13-14.

[1411] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/298, 7/11, 9/134, 28/185, 30/473-474.

Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat amacıyla aktif bir şekilde kullanmıştır. Onun beşâiri temellendirme amacıyla kullandığı Kitab-ı Mukaddes metinlerinin genelde delâil ve reddiye literatüründe kullanılan metinler olduğu söylenebilir. Bununla birlikte naklettiği bu metinleri kısmen farklı yorumladığı yerler görülmektedir.

3.1.3. Tarihle İlgili Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Tahrif ve beşâirü'n-nübüvve yanında ilk dönemlerden günümüze kadar Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etme gerekçelerinden bir diğerini Kur'an kıssalarındaki detayları öğrenme ve evrensel tarih yazıcılığında kullanılacak malzeme tedarik etmek amacıyla tarihî bilgilere ulaşma isteği oluşturmuştur. Kur'an kıssalarıyla genel tarih yazıcılığı birbirinden bağımsız değildir. Zira Kur'an kıssaları aynı zamanda dünya tarihinin birer unsurları olarak görülmektedir. Nitekim Taberî (öl. 310/923) başta olmak üzere evrensel tarih eserleri telif edenler Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamber kıssalarını bu şekilde ele almışlardır.[1412] Bu nedenle ilk dönemlerden beri gerek genel tarih yazıcılarının gerekse de kısasü'l-enbiyâ türünde eserler veren âlimlerin, Kitab-ı Mukaddes bilgilerine müracaat ettiği görülmektedir. Söz gelimi erken dönem âlimlerinden tarih yazıcılığı da yapan İbn Kuteybe (öl. 276/889) tarih ağırlıklı bilgiler içeren *el-Maârif* isimli eserinde Kitab-ı Mukaddes'ten uzun iktibaslar yapmaktadır.[1413] Yine Taberî evrensel tarih türünde olan *Tarîh*'inde doğrudan nakletmekten çok Ehl-i kitap'tan alınmış Kitab-ı Mukaddes bilgilerine başvurmaktadır.[1414] Bu normal bir durumdur. Zira Kitab-ı Mukaddes bir tarih kitabı hüviyetindedir. Ahd-i Kadîm'in Tekvin Kitabı Hz. Âdem'in yaratılışından Hz. Yusuf'un vefatına kadarki olayları sistematik bir şekilde aktarmaktadır. Diğer bölümleri de İsrâiloğulları merkezli tarihî bilgilerden oluşmaktadır. Bu nedenle Ahd-i Kadîm, haklı olarak "Tarih-i Kadîm"[1415] diye de anılmaktadır. Benzer şekilde İnciller'de de Hz. İsa'nın hayatını merkeze alan (Kristosentrik) bir tarih anlayışı

[1412] Görgün, "Kur'an Kısslarının Neliği Üzerine", 21-22.
[1413] bk. Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu-li'l-Kitâb, 1992), 9-14, 22, 23, 32, 33.
[1414] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/189, 191, 461.
[1415] Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik* (İstanbul Remzi Kitabevi, 2015), 30.

mevcuttur.[1416] Özetle Kitab-ı Mukaddes'in bir tarih kitabı görümünde olduğu ifade edilebilir.

Tarih yazıcılığına ilaveten Kitab-ı Mukaddes'teki tarihî bilgilere Kur'an kıssalarının detaylarını öğrenme amacıyla ilk dönemlerden itibaren başvurulmuştur. Kur'an da Kitab-ı Mukaddes gibi Samî dini geleneğinin içerisinde yer almaktadır. Kur'an kıssaları bunun en açık delillerindendir. Zira iki Kitap da bazı istisnalar hariç aynı peygamber kıssalarını paralel anlatımlarla ele almaktadır.[1417] Ne var ki Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'in kıssa aktarımı arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te kıssalar ana konudan uzaklaştıracak bir aşırılıkta bütün detaylarıyla anlatılmakta, olaylar kronolojik olarak birbiriyle bağlantılı bir şekilde bir tarih kitabı niteliğinde yer, zaman ve şahıs isimleriyle zikredilmektedir.[1418] Kur'an, Kitab-ı Mukaddes'ten farklı olarak aktardığı kıssaları genellikle zaman, mekân ve şahıslara dair detayları vermeden, kıssanın ana hatlarını, dönemin önemli olay ve fenomenlerine ışık tutacak miktarıyla aktarmaktadır.[1419] Kur'an, kıssa aktararak tarihî malumat vermeyi değil, dini ve ahlaki dersler vermeyi amaçlamaktadır.[1420] Kısacası Kitab-ı Mukaddes'te kıssalar tarih üslubuyla, Kur'an'da ise ana hatlarıyla ve hidayetin öne çıktığı bir üslupla anlatılmaktadır. Durum böyle olunca Kur'an'da anlatılan kıssaların tarihî detaylarına ulaşmak için ilk dönemlerden beri Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan veya dolaylı nakillerle istifade etme yoluna gidilmiştir. Söz gelimi kısasü'l-enbiyâ literatürünün meşhurlarından olup bu konuda sonradan yazılan eserlere kaynaklık teşkil eden Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) *Arâisü'l-mecâlis* isimli eserinde[1421] daha çok şifahî kültürle karışmış olsa da Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden istifade edilmiştir.[1422] Benzer şekilde İbn Kesîr (öl. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı tarih kitabının peygamber

---

[1416] Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 177; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 49; Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 63-64; Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, 19; Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 84.

[1417] Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir", 49.

[1418] Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 14; Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 65; Adam, "Tevrat", 41/44.

[1419] Kur'an kıssalarının bir kısmında yer yer bazı detay anlatımlarla karşılaşılmaktadır. (bk. Yûsuf 12/31, en-Neml 27/37-44) Bu detayların kıssanın ana mesajıyla olan irtibatını kurmak ilk bakışta kolay olamayabiliyor. Bu gibi detayların olayı daha iyi betimleyerek muhatabın kıssadan alacağı ibretin daha güçlü olmasına yönelik oldukları söylenebilir.

[1420] bk. Hûd 11/120. Böylece Kur'an bu özelliğiyle büyük oranda tarihsel olay ve olgulara zıt düşmekle eleştirilmemiştir. Adam, *Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 15.

[1421] bk. Günay Tümer, "Arâisü'l-mecâlis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1991a), 3/265-266.

[1422] bk. Ebû İshâk Sa'lebî, *Arâisü'l-mecâlis* (Kahire: Matbaatü'l-Hamîdiyye, ts.), 17.

kıssalarına yer verdiği bölümünde doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunmaktadır.[1423]

Netice itibariyle Kitab-ı Mukaddes'in tarih yazıcılığında ve Kur'an kıssalarının detaylandırılmasında müracaat kaynağı olarak kullanılması tahrif veya Allah merkezli bir dil dizgesine sahip olması gibi gerekçelerle leh ve aleyhte farklı görüşlere sahne olmuştur.[1424] Buna rağmen Kitab-ı Mukaddes erken dönemlerden gümümüze kadar önemli bir tarih kaynağı olarak kullanılmıştır.

İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'i bir tarih kaynağı olarak kullanması ve ona tarihî konular bağlamında bir kısım eleştiriler yöneltmesine dair örneklere geçmeden önce onun tarih ilmine dair yaklaşımına kısaca değinmek faydalı olacaktır. Müellifin tarih ilmiyle güçlü bir ilişki içerisinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. İbn Âşûr ve eserleri üzerinde çalışan araştırmacılar onun bu özelliğine değinmişlerdir.[1425] *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* gözden geçirildiği takdirde Kur'an kıssaları başta olmak birçok ayette tarihî konular üzerinde bazen aşırıya kaçabilecek derecede durulduğu görülecektir. Kendisi de gerek tefsirinde gerek başka eserlerinde tarih ilminin önemini defaatle vurgulamaktadır. Söz gelimi müellif, tefsirinin mukaddimesinde bir müfessirin istifade etmesi gereken ilimler arasında Arap tarihi ve edebiyatını da saymaktadır. O, bu ilimle meşgul olmanın gereksiz ve faydasız olduğu vehmine kapılanların olabileceği ihtimaline karşın özellikle konuya dikkat çektiğini ifade etmektedir. Arap tarihi ve edebiyatından istifade ederek Kur'an'ın veciz olarak aktardığı bazı haberlerdeki mana ve inceliklerin daha rahat bir şekilde anlaşılabileceğine dikkat çekerek buna dair bazı örnekler vermektedir.[1426] Müellif, aynı şekilde tefsirlerin kadim tarihi yorumlama gibi bir hedeflerinin olması gerektiğini belirterek tarih konusunun ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.[1427]

Benzer şekilde İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Karîb* isimli eserinde ilk dönemlere göre tefsir ilminde bir daralmanın yaşandığını ifade ederek bunun nedeniyle ilgili bazı

[1423] Kitabın ilgili bölümü *Kısasü'l-enbiyâ* adıyla müstakil olarak neşredilmiştir. bk. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Kısasü'l-enbiyâ*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Kahire: Matbaatü Dâri't-Te'lîf, 1388/1968), 1/96, 110, 2/204, 206.

[1424] bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme ehle't-târîh*, thk. Franz Rosenthal (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1407/1986), 81-84; Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, 104; Paçacı, "Hz. İsa ve Mesajı", 288; Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*.

[1425] bk. Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifi't-Tûnûsiyyin*, 3/304; Sakar, *Menhec İbn Âşûr fi't-tefsîr*, 10.

[1426] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/18, 25.

[1427] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/40-41.

tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre bu daralmanın bir nedeni de Müslümanların tarih, medeniyet felsefesi, dinler tarihi ve siyaset gibi Kur'an'dan uzak olduğu zannedilen fakat aslında Kur'an medeniyetinin büyüklüğünü anlamak için zaruri olan ilimlerde görülen zayıflığıdır.[1428] Dikkat edilirse İbn Âşûr, Kur'an'la ilgili olduğu halde ondan uzak zannedilen ilimler arasında tarih ilmine ilk sırada yer vermiştir. Nitekim o, Kur'an kıssalarını yorumlarken abartılı bilgiler aktaran kıssacılar yerine ihtilaflı olmasına rağmen tarihçilerce doğru kabul edilen bilgilere müracaat edeceğini ifade ederek tefsirinde tarih ilmine verdiği önemin altını çizmiş olmaktadır.[1429]

İbn Âşûr, "*Sizden önce neler gelip geçmiştir. Yeryüzünde gezin de yalancıların sonunun nasıl olduğunu görün.*"[1430] ayetinde tarih ilminin önemine bir vurgu olduğunu, zira tarih ilminde de yeryüzünü gezmekle elde edilecek faydaların bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre önceki milletlerden haberdar olma ve onların ıslah ve bozulma nedenlerini öğrenme gezmeyle birlikte tarih ilmiyle de elde edilebilecek bu faydalardan bazılarıdır. Müellif, Mâlikî fakihi İbn Arafe'nin (öl. 803/1401) yeryüzünde gezmenin hissi ve manevi şekilde iki türü olduğunu, manevi gezmenin tarih kitaplarını araştırmakla gerçekleştiğini belirten sözünü nakletmektedir. Müellif devamla Allah'ın bu ayette kitapları araştırmak yerine yeryüzünde gezmeyi emretmesinin muhatapların genelinin ümmî olması hasebiyle olduğunu, gezip gözlem yapmanın sağlayacağı faydanın aynı şekilde tarih ilmiyle de elde edilebileceğini belirtmektedir.[1431] Nâfi'nin de tespitiyle İbn Âşûr, tarihi genel kaideleri ve özgün yöntemleriyle tam olarak gelişmiş bir bilim olarak görmekte, gerçekle efsaneyi birbirinden ayırmak için İslam'ın büyük tarihî mirasının tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini düşünmektedir.[1432]

İbn Âşûr, tefsirinde çoğu zaman ele aldığı olay ve şahıslara ait ansiklopedik tarzda uzun ve çok detaylı bilgiler nakletmektedir. Söz gelimi o, Hz. Dâvûd'un MÖ 1085 yılında Beytülahm'de doğduğunu, 1015 yılında Orşelim'de vefat ettiğini, Şaul'un (Tâlût) 1055 yılında öldürülmesinden sonra İsrâilli bir grup askerin, yedi yıl sonra Şaul'dan sonra yönetimi ele alan kralın öldürülmesi ardından da bütün İsrâillilerin onun

[1428] İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 165.
[1429] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/261.
[1430] Âl-i İmrân 3/137.
[1431] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/97.
[1432] Nâfi', "Tâhir b. Âşûr", 262. Krş. İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 196-197.

yönetimi altında toplandıklarını belirtmektedir.[1433] Müellif, konulara dair net ve kesin bir dille bilgiler vermesine karşın genellikle bu bilgileri herhangi bir kaynağa dayandırmamaktadır. Müellif, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de tarihle ilgili nadiren ve sınırlı sayıda referans göstermektedir. Onun uzun ve detaylı bilgiler vermesine karşın referans gösterdiği kaynaklar Kitab-ı Mukaddes istisna edilirse Fransızca Larouse Ansiklopedisi'nin[1434] yanı sıra Arapça Ansiklopediler[1435] ve birkaç tarih kaynağıyla sınırlı kalmaktadır.[1436] Bu durum *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* için tenkit edilebilecek bir durumdur. Bununla birlikte bu hususun çalışmamızın sınırları dışında kaldığı ve müstakil bir araştırmaya konu olabilecek detaylar barındırdığı ifade edilmelidir.

İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de tarihî kaynak olarak en fazla Kitab-ı Mukaddes'e müracaat ettiği görülmektedir.[1437] Hatta onun oran olarak Kitab-ı Mukaddes'ten en fazla tarihî konularla ilgili istifade ettiğini söylemek de mümkündür. Bu yönüyle müellifin Kitab-ı Mukaddes'i adeta bir tarih kitabı olarak kullandığı söylenebilir. Bununla birlikte ileride örneklerle üzerinde durulacağı gibi İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bütün tarihî bilgileri doğru ve güvenilir olarak görmemekte, gerekli yerlerde konularla ilgili muhalefet şerhleri düşmekten kaçınmamakta ve zaman zaman bu bilgileri tarih ilmine arz edip eleştirmektedir.

İbn Âşûr'un tefsirinde takip ettiği sistematik göz önünde tutulacak olursa, onun Kitab-ı Mukaddes bilgilerini öncelikli birer tarih kaynağı olarak kullanması anlaşılabilir bir durum olacaktır. Zira o, kadim efsanelerin bile dünya tarihinin esasını oluşturduğu ve -bunların gerçek dışı oldukları bilinmek şartıyla- onlardan birer tarih taşıyıcısı olarak istifade edilebileceği kanaatindedir.[1438] Nitekim kendisinin de tefsirinde yer yer Yunan ve Arap mitolojilerine yer vererek onlardan istifade ettiği görülmektedir.[1439] Dolayısıyla mitolojilerden istifa etmede herhangi bir beis görmeyen birinin tarih kitabını andıran Kitab-ı Mukaddes'i asli bir tarih kaynağı olarak

---

[1433] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/338-339. Tefsir boyunca bu türden kesin ve detaylı tarihî bilgilere sıklıkla rastlanmaktadır. Bunlardan bazıları için bk. 1/701-702, 719, 6/34, 7/311-312, 341, 8/241, 13/243, 23/172.

[1434] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/533, 1/627, 16/21.

[1435] Görebildiğimiz kadarıyla bunlar, *Dâiretü'l-Maârif el-Arabiyye* ve *Dâiretü'l-Maârif el-İslâmiyye* ansiklopedileridir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/408, 743, 15/363.

[1436] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/450, 627.

[1437] Nitekim Sakar, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in kaynaklarını belirtirken tefsirde ciddi bir tarih kaynağı yer almadığından tarihî kaynaklar diye bir başlığa yer vermemekte fakat Dinler Tarihi Kaynakları başlığı altında Tevrat ve İncil'i saymaktadır. bk. Sakar, *Menhec İbn Âşûr fi't-tefsîr*, 32.

[1438] İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 196-197.

[1439] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/214, 2/12, 9/72, 18/37.

kullanması şaşılacak bir durum değildir. Bunun yanında İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'in tahrifi ile ilgili görüşlerinin de bu konuyla ilgili olduğu söylenmelidir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'in tahrife uğramış olması onun bir tarih kaynağı olarak kullanılması noktasında da bazı tereddütlere neden olmaktadır. Fakat daha önce üzerinde durulduğu üzere müellifin Kitab-ı Mukaddes'in kısmen lafzî ama daha çok manevî tahrife uğradığı kanaatine sahip olması, bu türden tereddütlerin onun için geçerli olmadığı sonucunu doğurmaktadır.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'in tarihî verilerine hem olumlu hem de olumsuz manada atıflar yapmaktadır. Başka ifadeyle o, Kitab-ı Mukaddes'in bu yönünden hem istifade etmekte hem de yeri geldiğinde onu eleştirmektedir. Bununla birlikte onun Kitab-ı Mukaddes'e olan genel yaklaşımında olduğu gibi Kitab-ı Mukaddes'in tarihî konularına daha çok olumlu bir tutum takındığını ifade etmek mümkündür. Müellifin Kitab-ı Mukaddes'in tarihî bilgilerini genelde Kur'an'da zikredilen şahısların tarihî kimliklerini tespitte, kıssalarda anlatılan olayların zaman ve mekânını belirlemede veya hadiselerin kronolojisini ortaya koymada kullanmıştır. Onun Kitab-ı Mukaddes'te zikredilen tarihî bilgileri bazen doğrudan ayetin tefsirinde kullandığı veya görüşlerini desteklemek maksadıyla onlardan dolaylı olarak istifade ettiği de belirtilmelidir.

3.1.3.1. Şahısların Tarihî Kimliklerini Tespitte Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Tâhir b. Âşûr'un Kur'an'da peygamber olsun veya olmasın ismi geçen şahsiyetlerin tarihî kimliklerini ortaya koyma gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. Kitab-ı Mukaddes çoğu zaman şahısların soy kütüğü, ölüm zamanı ve yeri gibi detaylara yer vermektedir. Bazen de söz konusu bilgilere Kitab-ı Mukaddes'in satır aralarından ve farklı bölümlerinden çapraz okumalarla ulaşmak mümkün olmaktadır. İbn Âşûr tefsirinde bu bilgilerden sıklıkla istifade etmekte, bazen Kitab-ı Mukaddes'te serpiştirilmiş olan bu bilgilerin izini sürerek bazı neticelere varmaya çalışmaktadır. Müellifin Kitab-ı Mukaddes'in tarihî verilerinden en fazla bu konuda istifade ettiğini söylemek mümkündür. Onun, özellikle kıssalardaki şahısların soy kütüklerini ortaya çıkarma gayretinde olması dikkat çekicidir.

Tevrat'a göre Hz. İbrahim'in soyunun Târah b. Nahor b. Surûc b. Ravi b. Fâlih b. Âbir b. Şâlih b. Arpakşat b. Sam b. Nuh şeklinde olduğunu belirtmektedir.[1440] Aynı konuyla ilgili başka bir yerde de Hz. İbrahim'in soyundan gelen sekiz çocuğu ve bunların annelerine dair bilgileri Tevrat'a dayanarak aktarmaktadır.[1441] Tevrat'ta Hz. İbrahim'in Hz. Nuh'a kadar olan şeceresi tam olarak bu şekilde geçmemektedir. İbn Âşûr bu sonucu farklı yerlerde geçen bilgileri birleştirerek, başka ifadeyle "iz sürerek" elde etmektedir. Nitekim o, bu gibi durumlarda "Tevrat'a göre" şeklinde genel referanslar göstermektedir.

İbn Âşûr, benzer şekilde Tevrat'taki bilgilere dayanarak Hz. Musa'nın nesebi ile ilgili bazı bilgilere de yer vermektedir. Tam isminin Musa b. İmran olduğunu fakat dedesinin isminin bilinmediğini, bununla birlikte "Tevrat'ta geçtiği üzere" şeklinde genel bir atıfla Harun'un kardeşi olup ve Levî b. Yakub soyundan geldiğini belirtmektedir.[1442] Hz. Musa'nın kız kardeşinin isminin, Meryem bnt. İmran olduğunu Çıkış Kitabı'nda geçtiği üzere onun bir peygamber olduğunu,[1443] Sayılar Kitabı'na göre İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışından otuz yıl sonra -yani MÖ 1417'de-Sinâ Çölü'nde vefat ettiğini ifade etmektedir.[1444]

İbn Âşûr, Hz. Zekeriyya'nın soyundan, Yahudi kâhini[1445] iken yaşlılığında kendisine peygamberlik verildiğinden ve eşinin Harun soyundan Elizabeth isminde bir kadın olduğundan bahsetmektedir. Müellif, Luka İncili'nde geçtiği üzere[1446] Hz. Zekeriyya'nın eşi Elizabeth'in Hz. Meryem'in bir akrabası olduğunu ifade etmektedir. Luka İncil'ine dayanan bu bilgiden sonra sözlerine şöyle devam etmektedir: "Denilir ki Elizabeth ile Hz. Meryem kardeştir. Doğrusu Elizabeth'in Hz. Meryem'in teyzesi veya annesinin bir akrabası olduğudur."[1447] Bu noktada müellifin bu cümlelerine şöyle bir eleştiri getirilebilir. İsrâ ve Mi'rac ile ilgili Buhârî'de geçen bir hadiste Hz. Peygamber

---

[1440] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/701. Bu konudaki Tevrat referanslarından bazıları için bk. Tekvin, 10/22-23, 11/22, 29.
[1441] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/728.
[1442] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/498.
[1443] bk. Çıkış, 15/20.
[1444] Günümüzde mevcut olan nüshada Hz. Musa'nın kız kardeşinin ölümünden Sayılar, 20/1'de bahsedilirken İbn Âşûr bu bilgi için Sayılar Kitabı'nın 19. bölümüne atıfta bulunmaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/218.
[1445] Kâhin, Tevrat'ta Yahudi din âlimleri için kullanılan bir ifadedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/506, 632, 20/101. Yoksa bu ismin günümüzdeki yaygın anlamıyla büyü, sihir ve fal gibi işlerle uğraşan kişilerle ilgisi bulunmamaktadır. bk. Kutsal Kitap, sözlük kısmı, 1361.
[1446] bk. Luka, 1/36.
[1447] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/235.

Hz. Yahya ile Hz. İsa'nın teyze çocukları olduğunu belirtmektedir.[1448] Bu bilgiye göre Elizabeth Hz. Meryem'in kardeşidir. Fakat İbn Âşûr, bunu temrîz sigasıyla aktararak zayıf bir görüş olduğunu düşünmekte, onun yerine Luka İncil'inde geçen bilgiyi öncelemektedir. Bu tutumun eleştiriye açık olduğu belirtilmelidir.

İbn Âşûr, Kârûn'un tarihî kimliğini ortaya koymaya çalışırken Sayılar Kitabı'ndan Allah kâhinliği Levi Oymağı'ndan Harunoğulları'na verince Korah'ın (Kârûn) İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerinden seçilmiş iki yüz elli kişiyle amca çocukları olan Hz. Musa'ya ve Hz. Harun'a başkaldırarak onlarla tartıştığını, bunun üzerine Allah'ın Korah ve yandaşlarına öfkelenerek onları yerin dibine geçirdiğini, böylece bütün mallarının yok olduğunu aktarmaktadır.[1449] Yine müellif, Kur'an'da ismi geçen Sâmirî'nin tarihî kimliği üzerinde dururken Mısır'da bulunan "es-Sâmira" ismindeki bir kasabaya mensup olması veya Sâmirîler adındaki Yahudi bir grupla olan bağlılığı nedeniyle kendisine bu ismin verilmiş olabileceğini ifade etmektedir. Bu grubun Yahudi cemaatine muhalif inançlara sahip olduklarını, "es-Sâmira" ismindeki yerleşim yerinde yaşadıklarını, sapkın görüşlerini orada öğrendiklerini ve onlardaki bu sapkın tutumun Hz. İsa dönemine kadar devam ettiğini ifade etmektedir. Matta ve Luka İncillerinden anlaşıldığına göre Sâmirîler'in yaşadığı kasabanın Hıristiyanlarca sapkınlıkla tanındığını ve Hz. İsa'nın havârilere buraya girmeyi yasakladığını belirtmektedir.[1450] Sonuç olarak İbn Âşûr'un Kur'an'da ismi geçen peygamber ve diğer şahısların tarihî kimliklerine dair bilgiler için Kitab-ı Mukaddes'e sık sık müracaat ettiği görülmektedir.[1451]

İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'ya karşı gelip savaşmayı reddetmeleri üzerine: "*Musa: "Ey Rabbim! Ben ancak kendime ve kardeşime söz geçirebiliyorum; artık bizimle bu yoldan çıkmış milletin arasını ayır" dedi.*"[1452] Bu ayette müfessirlerin çoğu Hz. Musa'nın "kardeşim" dediği kişinin Hz. Harun olduğunu belirtmişlerdir.[1453] İbn Âşûr ise Kitab-ı Mukaddes'teki tarihî bilgilerden hareketle burada kastedilen kişinin

[1448] Buhârî, *Câmiu's-sahih*, "Ehâdîs el-enbiyâ" 42.
[1449] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/175. bk. Sayılar, 16/1-50.
[1450] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/280-281. bk. Matta, 10/5, Luka, 9/52-53. Sâmirîler için bk. Salihoğlu, "Sâmirîler", 36/79-81.
[1451] Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/571, 3/230, 7/138, 8/241,16/130-131, 17/129-130, 19/244, 20/101, 23/133.
[1452] el-Mâide 5/25.
[1453] bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/467; Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, 1/382; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/622; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 2/176.

Hz. Harun olmadığını iddia etmektedir. O, Yahudi Kitapları'na göre Hz. Harun'un bu hadiseden önce vefat ettiğini, Hz. Musa'nın bu ifadeyle Yûşaʿ bin Nûn'u kastetmiş olabileceğine dikkat çekmektedir.[1454] Müellif, Yûşaʿ bin Nûn'un kardeş olarak isimlendirilmesini onun Hz. Musa'ya işlerde yardımcı olmasına bağlayarak "*Musa genç adamına/yardımcısına şöyle seslenmişti…*"[1455] ayetinde de onun yardımcı olarak nitelendirildiğine dikkat çekmekte, ayrıca kavmi savaşa teşvik ettiği için Hz. Musa'nın onu kendisine izafe ettiğini belirtmektedir.[1456] İbn Âşûr, bu ayetin tefsirinde Kitab-ı Mukaddes'e olan vukufiyetini ortaya koyarak çoğu müfessirin aksine burada Musa'nın Hz. Harun'u değil, Yûşaʿ bin Nûn'u kastetmiş olabileceğini belirtmektedir. Ancak bu yorumun eleştiriye açık olduğu belirtilmelidir. Zira Kur'an'ın birçok yerlerinde Hz. Harun'dan Hz. Musa'nın kardeşi olarak bahsedilmektedir.[1457]

3.1.3.2. Zaman ve Mekân Tespitleriyle İlgili Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

İbn Âşûr'un Kur'an'da zikredilen kişi ve toplulukların yaşadıkları zaman ve mekân'a dair tarihî bilgileri bazen Kitab-ı Mukaddes'e dayanarak açıkladığı görülmektedir. Örneğin o, Hz. İbrahim'in kavminin Keldânîler olduğunu ve "Kevsâ" denilen yerde yaşadıklarını, bu ismin Tevrat'ta "Ur el-Keldân" (Keldânîler'in Ur kenti) şeklinde geçtiğini ifade etmektedir.[1458] Müellif, Hz. İbrahim'le akrabalarının Harran'a yerleştiklerini, Tekvin Kitabı'nda geçen: "Ülkeni, akrabalarını, baba evini bırakarak git…"[1459] ifadesinden anlaşıldığına göre Harran'ın o dönemde Keldânîler'e bağlı bir şehir olduğunu bildirmektedir. O, devamla Hz. İbrahim'in babasının Tekvin Kitabı'nda geçtiği üzere[1460] Harran'da öldüğünü belirtmektedir.[1461]

[1454] İbn Âşûr, "Yahudi Kitapları" ifadesiyle Kitab-ı Mukaddes'te yer alan kitaplar koleksiyonunu kastetmektedir. Hz. Harun'un ölümü için bk. Sayılar, 20/22-29.

[1455] el-Kehf 18/60. Ayette geçen "fetâ" kelimesinin birinin hizmetinde bulunma ve ona öğrencilik yapma anlamında kullanıldığı belirtilmiştir. Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, 2/353.

[1456] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/167.

[1457] bk. el-Aʿrâf 7/142, Meryem 19/53, Tâhâ 20/30, el-Mü'minûn 23/45, el-Furkân 25/35.

[1458] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/93, ayrıca bk. 7/311-312. İbn Âşûr'un genel ifadelerle işaret ettiği bu bilgi için bk. Tekvin, 11/28, 31, 15/7, ayrıca bk. Nehemya, 9/7.

[1459] Tekvin, 12/1. İbn Âşûr'un naklettiği bu ifade Harran'a dair bir bilgi içermemektedir. Fakat bu bilgi sonradan gelecek olan şu pasajlardan çıkarılabilir: "Avram Harran'dan ayrıldığı zaman yetmiş beş yaşındaydı. Karısı Saray'ı, yeğeni Lut'u, Harran'da kazandıkları malları, edindikleri uşakları yanına alıp Kenan ülkesine doğru yola çıktı." Tekvin, 12/4-5.

[1460] bk. Tekvin, 11/32.

[1461] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/94. Kitab-ı Mukaddes'ten Kur'an kıssalarının zaman ve mekânına dair bazı nakiller için ayrıca bk. 2/306, 19/183.

İbn Âşûr, Hz. Musa'nın kavmi için asâsıyla kayadan on iki pınar çıkardığını anlatan el-Bakara 2/60'ı tefsir ederken, ayetin Yahudilerce bilinen bir hadiseye işaret ettiğini belirterek olayın zaman ve mekânıyla ilgili tarihî detayları Tevrat'tan aktarmaktadır. Müellif, İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından yaklaşık üç ay sonra Sînâ Çölü'ne varmadan önce "Refidim"[1462] denilen yerde konakladıklarında susadıklarını ve o bölgede herhangi bir su kaynağının olmadığını aktarmaktadır. İsrâiloğulları, "Bizleri çocuklarımız ve hayvanlarımızla susuzluktan helâk olalım diye mi Mısır'dan çıkardın" diyerek yakınmaya başlayınca Allah'ın Hz. Musa'ya asâsını "Horev Dağı'nda"[1463] bulunan bir kayaya vurmasını emrettiğini, bunun üzerine kayadan pınarların fışkırdığını belirtmektedir. Müellif, ayrıca Kur'an ile Tevrat arasında bir kıyaslama yaparak Tevrat'ta pınarların on iki tane olduğu bilgisinin yer almadığını belirtmektedir.[1464] O, "Bu ayet Yahudilerce bilinen bir olaya işaret etmektedir" diyerek olayın zaman ve mekânına dair aktardığı tarihî bilgilerin kaynağını açıkça belirtmeden dolaylı olarak Tevrat'ta geçtiğini ima etmektedir. Nitekim aktardığı bu bilgiler Çıkış Kitabı'nın ilk pasajlarından alınmıştır.[1465] Yine Hz. Musa kıssasında anlatılan bazı olaylardan yola çıkarak onun söz konusu olay esnasındaki yaşını tespit etme gayretinde olduğu görülmektedir. İbn Âşûr, Hz. Musa'nın kavga eden iki kişiden birine yumruk atarak ölümüne sebebiyet verdikten[1466] sonra Mısır'dan çıktığında kırk,[1467] Firavun'a gönderildiğinde seksen yaşında olduğu belirtmektedir. O, sonda verdiği bilgiyi Tevrat'ta geçen: "Firavun'la konuştuklarında Musa seksen, Harun seksen üç yaşındaydı."[1468] pasajına dayandırdığını ifade etmektedir.[1469] İbn Âşûr'un Tevrat'taki bu bilgileri olduğu gibi kabul etmesi tenkide açık bir konudur. Zira Kur'an'da Hz. Musa ile ilgili anlatılan kıssaların detaylarından Tevrat'ta ifade edilen yaş aralıklarının çok da isabetli olmadığı ifade edilebilir. Söz gelimi Hz. Musa'nın Medyen'deki müstakbel eşi ondan "güçlü" diye bahsetmektedir.[1470] Dolayısıyla ayette yirmi- otuz yaş aralığında bir gençten bahsedilmiş olmalıdır. Hz. Musa'nın Mısır'dan

---

[1462] Çıkış Kitabı'na göre İsrâiloğulları'nın Mısır'dan ayrıldıktan sonra güzergahları üzerinde yer alan bir mekân ismi bk. Çıkış, 17/1.
[1463] "Horeb" şeklinde de ifade edilen Sînâ dağının diğer bir ismi. bk. Sinanoğlu, "Sînâ", 37/221.
[1464] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/517.
[1465] bk. Çıkış, 17/1-6.
[1466] el-Kasas 28/15.
[1467] Bu bilgiyi "*Erginlik çağına gelip olgunlaşınca, ona hikmet ve ilim verdik.*" (el-Kasas 28/14) ifadesine dayandırmaktadır.
[1468] Çıkış, 7/7.
[1469] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/111.
[1470] el-Kasas 28/26.

çıktığında kırk yaşında olduğu kabul edilecek olursa; Medyen'de da yaklaşık on yıl kaldığı varsayılacak olursa[1471] ve Firavun'a seksen yaşında gitmişse ortada otuz yıllık bir zaman aralığı ortaya çıkacaktır ki bu zaman zarfında Hz. Musa'nın ne yaptığını sorgulamak gerekecektir. Yine seksen yaşında Firavun'a gidip Mısır'da bir süre kaldıktan sonra İsrâiloğullarıyla Mısır'dan çıkarak onların eziyetlerine uzun bir süre çöl şartlarında katlanması seksen küsur yaşlarında olan biri için imkân dahilinde değildir. Dolayısıyla Hz. Musa'nın da Hz. Peygamber'in yaşlarında peygamber olduğu ve onun hicret ettiği yaşlarda İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarmış olduğu daha makul gözükmektedir.

Konuyla ilgili bir örnek daha verilecek olursa; İbn Âşûr'un Hz. Lût'un peygamber olarak Ken'ân bölgesinde bulunan Sodom ve Gomore şehirlerinin sakinlerine peygamber olarak gönderildiğini, onların da Fenikeliler'in ataları olduklarını belirtmektedir. O, Sodom ve Gomore'nin Siddim Denizi'nin kıyısında bulunan iki şehir olduğunu, Siddim Denizi'nin ise Tuz Denizi yani Tevrat'ta geçtiği üzere[1472] Orşelim yakınlarında yer alan Lut Gölü diye isimlendirilen Ölüdeniz olduğunu bildirmektedir. Görüldüğü üzere müellif, Hz. Lût'un peygamber olarak gönderildiği kavmin yaşadığı yerleri tespit ederken Kitab-ı Mukaddes'in verilerinden istifade etmektedir.[1473] Tüm bu örnekler onun Kur'an kıssalarında geçen hadiselerin zaman ve mekânına dair tarihî bilgileri Kitab-ı Mukaddes nakillerinden de istifade ederek açıkladığını göstermektedir.

3.1.3.3. Kronolojik Tespitlerle İlgili Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Tâhir b. Âşûr, Kur'an kıssalarında anlatılan olayların kronolojisini tespit etmek maksadıyla da Kitab-ı Mukaddes'e başvurmuştur. Örneğin Mısır'dan çıktıktan sonra İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'dan Allah'ı açıkça görme talebinde bulunmaları,[1474] bulutla gölgelendirilmeleri, kudret helvası ve bıldırcın etiyle rızıklandırılmaları[1475] hadiselerinin kronolojik olarak sıralamasını Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden yararlanarak belirlemeye çalışmaktadır. Müellif, Tevrat'tan anlaşıldığına göre

[1471] el-Kasas 28/27.
[1472] bk. Tekvin, 14/3.
[1473] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8-B/230. Krş. Ahmet Bedir, *Tevhidin Yurdu Kur'ân-ı Kerim Atlası,* Ali Budak-Ömer Çetinkaya (ed.) (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2010), 2/491.
[1474] el-Bakara 2/55.
[1475] el-Bakara 2/57.

İsrâiloğulları'nın kudret helvası ve bıldırcın etiyle rızıklandırılmaları olaylarının Allah'ı açıkça görme taleplerinden önce gerçekleştiğini belirtmektedir. Zira Tevrat'a göre İsrâiloğulları'na kudret helvası ve bıldırcın eti Mısır'dan çıkışlarının ikinci ayının on ikinci günü Elim ile Sînâ arasındaki Sin Çölü'ne vardıklarında verilmiştir.[1476] Yine İbn Âşûr, Tevrat'ta geçen bilgilere göre İsrâiloğulları'nın bulutla gölgelendirilme hadisesinin Hz. Musa'nın Sînâ Çölü'nde onlara Buluşma Çadırı'nı kurmasından sonra gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buluşma Çadırı'nın kurulmasının Mısır'dan çıkıştan iki yıl sonra tamamlandığını, tamamlanınca da bulutun onun üzerini kapladığını aktarmaktadır. O, İsrâiloğulları'nın buluta göre yollarına devam edip etmeyeceklerine karar verdiklerini, bulut Buluşma Çadırı'nın üzerinden ayrılınca yola koyulduklarını, Buluşma Çadırı'nın üzerini kapladığında ise konakladıklarını nakletmektedir. Müellif, aktardığı bu bilgiler için Çıkış Kitabı'nın 25-33. bölümlerini ve Sayılar Kitabı'nın 9. bölümünü referans göstermektedir.[1477] Görüldüğü üzere İbn Âşûr, Kur'an kıssalarında geçen olayların kronolojisini Kitab-ı Mukaddes'ten istifadeyle belirlemeye çalışmıştır. Ayrıca onun bazen kronolojik sıralamaya tabi tutmadan kıssalarda geçen olayların zamanını Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle belirlemeye çalıştığını görmek de mümkündür.[1478]

İbn Âşûr'un Kur'an kıssalarının kronolojisini tespit etmede Kitab-ı Mukaddes'ten istifade ederken aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'te kronolojik hataların olduğu iddiasıyla onu eleştirdiği de görülmektedir. Kitab-ı Mukaddes bir tarih kitabı niteliği taşıdığı için hadiseler genellikle kronolojik bir tertiple anlatılmıştır.[1479] Bununla birlikte Yahudi Rabbilerin de kabul ettiği üzere Kitab-ı Mukaddes'te kronolojik hatalar bulunmaktadır.[1480] Müellif de Kitab-ı Mukaddes'in tarihî verilerinden sıklıkla istifade ederken yer yer bu bilgileri kronolojik hatalara maruz kaldığı gerekçesiyle eleştirmektedir. O, Kitab-ı Mukaddes'te kronolojik hataların çok olduğunu iddia ederken bazen de bu hataların muhtemel nedenleri üzerinde durmaktadır.[1481] Bununla birlikte onun Kitab-ı Mukaddes'in genelinde olduğu gibi kronolojik hataların olduğunu

[1476] bk. Çıkış, 16/1. Elde mevcut bulunan Kitab-ı Mukaddes nüshasının ilgili pasajında bu tarih on beşinci gün şeklinde geçmektedir.
[1477] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/509. Müellifin bu bilgileri geniş bir referans aralığından çıkardığı dikkat çekicidir. Bu durum onun Kitab-ı Mukaddes'i belli konuların izini sürmek için detaylıca taradığına işaret etmektedir.
[1478] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/274-275.
[1479] Adam, "Tevrat", 41/44.
[1480] Adam, "Tevrat", 41/43; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 85-86, 90-91.
[1481] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/493, 23/160.

iddia ettiği yerlerde de söz konusu bilgileri öncelikle tevil etmeye çalıştığı belirtilmelidir. İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'teki tarihî bilgileri kronolojik hatalar nedeniyle eleştirmesini iki örnekle göstermek yeterli olacaktır.

İsrâiloğulları Hz. Musa'nın vefatından sonra peygamberleri Samuel'den Allah yolunda savaşmak için başlarına bir hükümdar tayin etmesini istemişlerdir. Samuel İsrâiloğulları'na Allah'ın kendilerine Tâlût'u (Saul) hükümdar olarak görevlendirdiğini haber verince çeşitli bahanelerle buna itiraz etmişlerdir. Bunun üzerine peygamberleri Samuel onlara Tâlût'un hükümdarlığının alametinin daha önce ellerinden çıkıp Filistlilerin eline geçen Tabut'un[1482] kendilerine geri gelmesi olduğunu söylemiştir.[1483] İbn Âşûr, bu ayetlerde anlatılanların I. Samuel Kitabı'nda anlatılanlarla genel çerçevede paralellik arz ettiğini söyleyerek orada geçen kıssayı[1484] ana hatlarıyla özetlemektedir. Fakat o, Samuel Kitabı'nın zahirinden anlaşıldığına göre Tabut'un İsrâiloğulları'na döndüğü zamanın Tâlût'un onlara hükümdar olarak görevlendirilmesinden önce olduğuna dikkat çekmektedir. Müellif böyle bir bilginin Kur'an'ın "*Onun hükümdarlığının alameti, size sandığın gelmesidir*" açık beyanıyla çeliştiğini belirterek Ahd-i Kadîm'deki anlatımı Kur'an'a uygun bir şekilde tevil etmenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Müellif, I. Samuel Kitabı'nda konuyla ilgili anlatımda hadiseler arasında kronolojik bir hata olduğunu ve Ahd-i Kadîm'de bu türden kronolojik hataların çokça görüldüğünü belirtmektedir. Müellif, daha sonra Kitab-ı Mukaddes'te konuyla ilgili anlatımı tevil etmeye çalışmaktadır.[1485]

Bu örnekte görüldüğü gibi İbn Âşûr, Tabut'un İsrâiloğulları'na geri dönüş zamanındaki farklılığı Kitab-ı Mukaddes'te kronolojik hataya bağlamakta, hatta bu türden hataların Kitab-ı Mukaddes'te sıklıkla rastlanılabilen durumlar olduğunu vurgulamaktadır. Dikkat edilirse O, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'i karşılaştırırken Kur'an metnini merkeze almakta, Kitab-ı Mukaddes anlatımlarını onunla test etmektedir. Bununla birlikte müellif, bir yöntem olarak Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin Kur'an ile çeliştiğini tespit edince onları hemen gözden çıkarmamakta, eğer tevil

[1482] Yahudi geleneğinde "Ahid Sandığı" da denilen Allah ile İsrâiloğulları arasında olan ahdin bir sembolü olarak on emirin yazılı olduğu levhaların muhafaza edildiği sandık. Abdurrahman Küçük, "Ahid Sandığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 1988a), 1/535.
[1483] bk. el-Bakara 2/246-248.
[1484] bk. I. Samuel, 5/1-12, 6/1-20.
[1485] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/492-493.

edilebilecek bir durum varsa onları tevil etmekte fakat arada uzlaştırılamayacak oranda büyük bir uyumsuzluk varsa o zaman Kitab-ı Mukaddes metnini reddetmektedir.

İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'te zikredilen hadiseler arasında kronolojik hatanın var olduğu tespitinde bulunduğu yerlerden biri de Hz. İbrahim'in kurban etmeye niyetlendiği çocuğunun[1486] Hz. İsmail mi yoksa Hz. İshak mı olduğu konusudur. O, Hz. İbrahim tarafından kurban edilmek istenen çocuğunun Hz. İsmail olduğu kanaatindedir ve bu görüşünü on delille ispatlamaya çalışmaktadır. Müellif, bu delilleri sıraladıktan sonra "Tevrat'ın Tekvin Kitabı'nda kurban edilecek çocuğun Hz. İshak olduğu bilgisini[1487] nasıl tevil edersin?"[1488] şeklindeki mukadder bir soruyu Kitab-ı Mukaddes'te kronolojik hataların olduğuna işaret ederek cevaplandırmaktadır. Ona göre Tekvin Kitabı'nda Hz. İbrahim'in hayatı ile kurban hadisesi arasında yaşanan olaylar silsilesi kronolojik olarak aktarılmamıştır. İsrâiloğulları Buhtunnasır döneminde Asur topraklarında geçirdikleri esaret döneminde Tevrat'ın aslını kaybetmişlerdir. Sürgün sonrasında ise Tevrat'ı derlemeye çalışmışlardır. Bu süreçte Kutsal Kitap nakilcileri, Hz. İbrahim'le ilgili olan kurban hadisesini İsrâiloğulları'nın sürgün sırasında inandıkları bilgileri esas alarak Tevrat'a katmışlardır. Nitekim İsrâiloğulları Tevrat'tan uzak kaldıkları bu süreçte Hz. İbrahim'in kurban etmeye niyetlendiği çocuğunun Hz. İshak olduğunu zannediyorlardı. Müellife göre Tekvin Kitabı'nın 22. kısmında aktarılan şu ifade, olaylar silsilesi arasında kronolojik hatanın olduğuna işaret etmektedir: "Tüm bu olaylardan sonra Allah İbrahim'i deneyerek "İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al" dedi…"[1489] İbn Âşûr, bu pasajlarda geçen "tüm bu olaylardan sonra" ifadesiyle daha önce geçen olayların tamamının mı yoksa önceden geçen olayların bir kısmının mı kastedildiğinin belli olmadığını bildirmektedir.[1490] Böylece o, Ahd-i Kadîm'in tarihî süreçte geçirdiği badirelerden sonra tekrar derlenmeye çalışılırken bazı değişikliklere maruz kaldığını, bu değişikliklerden birinin de kronolojik hatalar olduğunu belirtmektedir.

[1486] es-Sâffât 37/102.
[1487] Tekvin, 22/1-9.
[1488] Yukarıdaki örnekte de işaret edildiği üzere İbn Âşûr yanlış olduğunu düşündüğü Kitab-ı Mukaddes ifadelerini öncelikle tevil etmeye çalışmaktadır. Burada kullandığı "nasıl tevil edersin" şeklindeki ifadesi onun bu yöntemine işaret etmesi bakımından önemlidir.
[1489] Tekvin, 22/1-2.
[1490] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/159-160. Bu konuya dair başka örnekler için ayrıca bk. 2/499, 9/159.

3.1.3.4. Kitab-ı Mukaddes'in Tarihî Bilgilerine Dayanan Yorumlar

İbn Âşûr'un bazı ayetleri Kitab-ı Mukaddes'te yer alan tarihî bilgiler ışığında yorumladığı görülmektedir. Onun genellikle Kitab-ı Mukaddes'in bu konudaki bilgilerine itimat ettiği görülmektedir. Örneğin müellif, Hz. Süleyman'ın Sebe Melikesi'ne yolladığı davet ve ültimatom içerikli mektubu[1491] üzerinde dururken dönemin siyasî tarihi hakkında bilgiler vermektedir. Müellif, Allah'ın bu mektup sayesinde Hz. Süleyman'a, çağdaşı olan kralların ondan nasıl korktuğunu göstermek istediğini belirtmektedir. Zira Hz. Süleyman'ın krallığı, komşuları olan Yemen ve Mısır krallıklarından daha küçük olsa da Allah'ın büyük imkânlarla onu desteklediğini bildirmektedir. İbn Âşûr, Hz. Süleyman dönemine dair verdiği bu bilgileri Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle desteklemektedir. Hz. Süleyman'ın krallığının o dönemde Ürdün ve Mısır toprakları bunlara ilaveten Rum Denizi ile sınırlı olduğunu söyleyerek ülkesinin sınırları için I. Krallar Kitabı'nın dördüncü bölümüne atıfta bulunmaktadır.[1492] Bu örnekte de müellifin Hz. Süleyman'ın krallığına dair Kitab-ı Mukaddes'te geçen tarihî ve siyasî bilgileri bir tefsir malzemesi olarak kullandığı görülmektedir.

Müellifin, Kitab-ı Mukaddes'in tarihî verilerini doğrudan bir tefsir malzemesi olarak kullanmasının yanında aynı zamanda bu tarihî bilgileri yorumlarını destekleyen birer argüman olarak da kullanması dikkat çekmektedir. Örneğin, "*Ona, sizi savaşta korumak için zırh yapma sanatını öğrettik, artık şükredecek misiniz?*"[1493] ayetini tefsir ederken Allah'ın Hz. Dâvûd'a zırh yapma sanatını öğreterek ona büyük bir lütufta bulunduğunu, böylece diğer insanların da bu nimetten istifade ettiklerini belirtmektedir. İbn Âşûr, zırhların Hz. Dâvûd'a öğretilmesinden önce ve sonra nasıl yapıldıkları hakkında şu bilgileri vermektedir. Denildiğine göre zırhlar önceleri balık pullarında olduğu gibi üst üste geçmiş levhalar şeklinde yapılmaktaydı. Zırh yapımının Hz. Dâvûd'a öğretilmesinden sonra zırhlar, zincirimsi küçük demir halkaları şeklinde hem hareket kabiliyetini artıracak hem de ağırlık bakımından hafifletilmiş bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. İbn Âşûr'un zırh yapımında yaşanan bu gelişmelere dair ileri sürdüğü bu iddiaları Kitab-ı Mukaddes'te geçen bazı bilgilerle desteklediği görülmektedir. Müellif, I. Samuel Kitabı'nın 17. bölümünde Filistli Câlût'un (Golyat)

[1491] en-Neml 27/28-31.
[1492] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/257. bk. I. Krallar, 4/7, 20, 24.
[1493] el-Enbiyâ 21/80.

mübareze için Hz. Dâvûd'un karşısına demir levhaları olan bir zırhla çıktığı bilgisinin geçtiğini söyleyerek,[1494] bundan hareketle demir levhalı zırhların Hz. Dâvûd'un gençliğinde kullanıldığı sonucuna ulaşmaktadır.[1495] Görüldüğü gibi müellif, yaptığı tefsiri Kitab-ı Mukaddes'te geçen tarihî bilgilerle desteklemeye çalışmıştır.

Benzer şekilde İbn Âşûr, "*De ki: İster taş olun ister demir!*"[1496] ayetini tefsir ederken demirin tarihin erken dönemlerinden beri bilinip kullanıldığını, tarihî çağların ikincisinin "Demir Devri" diye bilindiğini söyleyerek arkeolojik kazılardan demirin tarihine dair bilgiler aktarmaktadır. O, demirin tarihçesine dair aktardığı bu bilgileri desteklemek için Kitab-ı Mukaddes'ten de delil getirmektedir. Tevrat'ta Hz. İbrahim'in oğlunu bıçakla kurban etme hadisesinin anlatıldığını fakat bıçağın keskin çakmaktaşından yapıldığı gibi bir şeyden bahsedilmediğini, dolayısıyla sözü edilen bıçağın demirden imal edilmiş olduğunun anlaşıldığını bildirmektedir.[1497] Bu örnekte de müellifin demirin tarihçesine dair iddiaları Kitab-ı Mukaddes'teki dolaylı bilgileri kullanarak desteklediği görülmektedir.[1498] Bu örneklerde onun Kitab-ı Mukaddes'in tarihî verilerini doğrudan veya dolaylı şekilde bir tefsir malzemesi olarak kullandığı görülmektedir. Ayrıca İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'te yer alan tarihî verileri karşılaştırdığı, mutabakat ve muhalefetlerine değindiği, mutabakat olduğu zamanlarda ikisini de birbirini destekler şekilde kullandığı görülmektedir.[1499]

3.2. *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'DE TEFSİRE YÖNELİK KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ

3.2.1. Kur'an-Kitab-ı Mukaddes Karşılaştırmaları ve İʿcâzü'l-Kur'an

Başta kıssalar olmak üzere Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes'te yer alan konular arasında birçok benzerlik ve farklılıklar bulunmaktadır. Kitab-ı Mukaddes bilgilerine

---

[1494] İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'e atıfta bulunduğu yerde konu genel hatlarıyla şöyle anlatılmaktadır: Saul (Talut) komutasındaki İsrailiilliler Filistliler'le savaşmak üzere karşılaştıklarında Filist ordugahından usta dövüşçü Gatlı Golyat (Câlût) ortaya çıkıp mübareze için karşısına birini istedi. O sırada tüm vücudu ağır pullu demir zırhlarla kaplıydı. İsrâilliler arasında çobanlık yapan Dâvûd, Kral Saul'dan Golyat'ın karşısına çıkmak için izin istediğinde kral, Davut'u da aynı şekilde ağır pullu demir zırhlarla kuşatmış, bunun üzerine Dâvûd, Kral Saul'a "bunlarla yürüyemiyorum" diyerek zırhları üzerinden çıkarmıştır. bk. I. Samuel 17/1-40.

[1495] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/120-121.

[1496] el-İsrâ 17/50.

[1497] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/127. Kurban kıssasında bıçağın söz konusu edilmesine dair bk. Tekvin, 22/6-7.

[1498] Bu konudaki örneklerden bazıları için ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/588, 9/102.

[1499] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/491, 627, 9/206, 15/32, 19/250.

müracaat eden çağdaş müfessirlerin bu bilgileri büyük oranda Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'i karşılaştırma amacıyla kullandıkları ifade edilebilir.[1500] Zira Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarının çok yönlü faydalar sağladığı belirtilmelidir. Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes üzerindeki musaddık ve müheymin sıfatlarının görülmesi, Kur'an'ın vahiy geleneğinin bir devamı olup olmadığı, Kitab-ı Mukaddes'in tahrif ve tebdile uğrayıp uğramadığı bu faydalardandır. Yine Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'in daha iyi anlaşılması, Kur'an'ın beşer ürünü bir kitap olduğu şeklindeki iddianın[1501] cevaplandırılması, yani i'câzü'l-Kur'an'ın güçlü bir şekilde ortaya konması ve daha birçok hususu da bu faydalar arasında sayılabilir.[1502] Bu noktada Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'i karşılaştırmanın birçok faydası olmakla birlikte ilerleyen kısımlarda dikkat çekileceği gibi yer yer bu yöntemin çeşitli açılardan eleştiriye açık olduğu belirtilmelidir.

İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de yaptığı Kitab-ı Mukaddes nakillerinin büyük bir kısmının Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarına yönelik olduğu belirtilmelidir. Onun sıklıkla yaptığı bu karşılaştırmaların çok yönlü olduğu söylenebilir. O, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki ortak noktalara, özellikle de Kitab-ı Mukaddes'in Kur'an ile uyum içinde olan pasajlarına sıklıkla dikkat çekmiştir. Kitab-ı Mukaddes'in Kur'an ile uyumlu olan anlatımları böylece İbn Âşûr tarafından hem önemli bir tefsir malzemesi olarak kullanılmış hem de bu bilgilerin bir beşer ürünü olmadığı, vahiy geleneğinin bir devamı olduğuna dair önemli bir delil olarak ileri sürülmüştür.

İbn Âşûr, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarında aralarındaki uygunluğa dikkat çektiği gibi farklılıklara da dikkat çekmeyi ihmal etmemektedir. O, bu noktada hem Kur'an'da zikredilip de Kitab-ı Mukaddes'te olmayan bilgilere hem de iki metin arasındaki anlatım farklarına değinmektedir. Onun Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki farkları imkân dahilinde tevil ederek uygun bir zeminde buluşturmaya çalıştığı, fakat bunun mümkün olmadığı durumlarda Kitab-ı

[1500] Söz gelimi Kitab-ı Mukaddes nakillerine sıklıkla müracaat eden Ferâhî, "Hakkın batıla üstün geleceğinden bahsediyorsak Kur'an ile önceki kitapları karşılaştırmaktan daha sağlam bir delil olamaz" diyerek bu yöntemin önemine vurgu yapmaktadır. Güvel, *Hamîduddîn el-Ferâhî ve Kur'an'ı Yorumlama Metodu*, 161.

[1501] Bu konudaki iddialar için bk. Hıdır, "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi", 155-168. Hatta Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmasının ardında özellikle birtakım oryantalistlerin Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'ten derlendiği iddialarına bir cevap verme tepkisinin olduğu söylenebilir.

[1502] Krş. Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", 174; Özsoy, *Sünnetullah*, 15.

Mukaddes'in özgünlüğünü koruyamadığına hükmettiği görülmektedir. Böylece müellifin gerek Kur'an'da olup da Kitab-ı Mukaddes'te geçmeyen bilgileri gerekse teville uzlaştırılamayacak derecede açık farklılıkları hem Kur'an'ın kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğuna dair iddialara bir cevap hem de Kitab-ı Mukaddes'in tahrif ve tebdiline dair bir delil olarak kullandığı görülmektedir. Kısaca ifade edilecek olursa; İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes nakillerine başvurarak yaptığı Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarında yukarıda sayılan faydaların tümünü gözettiğini söylemek mümkündür.

İbn Âşûr'un tefsiri boyunca yoğun bir şekilde Kitab-ı Mukaddes bilgilerine müracaat etmesinin, özellikle de Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmasının önemli bir nedeni i'câzü'l-Kur'an'ı[1503] ortaya koymaktır. Müellif, i'câzü'l-Kur'an konusuna büyük bir önem atfetmektedir ki *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* mukaddimesinin onuncu bölümünün i'câzü'l-Kur'an'a ayrılması onun bu konuya verdiği önemi göstermektedir. O, tefsiri boyunca i'câzü'l-Kur'an'ın farklı yönleri üzerinde durmaktadır.

İbn Âşûr, Kur'an i'câzının üç ayırıcı özelliğinin olduğunu ifade etmektedir. Bunları Arap dilinin ulaşabildiği en üst seviyeye ulaşması, sözdizimindeki tasarruflarla Araplara alışık olmadıkları yenilikler getirmesi ve Kur'an'ın nüzûl dönemindeki insanların ufkunun ulaşamadığı aklî ve ilmî manalara işaret etmesi şeklinde saymaktadır. Müellif, birçok âlimin bunlara ilaveten dördüncü bir i'câz çeşidi olarak Kur'an'ın Allah tarafından indirildiğine delalet edecek şekilde gaybî bilgileri barındırmasından bahsetmektedir. Bu gaybî bilgilerin de sadece Ehl-i kitap âlimlerinin ileri gelenlerinin bildiği eski asırlara ait kıssaların bilgisi olduğunu ifade etmektedir.[1504] İbn Âşûr, birçok defa Kur'an'da önceki ümmetlerin haberlerinin yer almasının i'câzü'l-Kur'an'la ilgili olduğunu belirtmektedir. Zira Kur'an'ın İsrâiloğulları'na dair verdiği haberleri sadece onların ileri gelen din adamlarının bildiğine ve onları da bu bilgileri saklamaya çabaladıklarına dikkat çekmektedir.[1505] Dolayısıyla Ehl-i kitap mensubu

[1503] Kur'an'ın erişilmez üstünlüğünü ifade eden bir terim olarak i'câzü'l-Kur'an, tüm insanların bir benzerini getirmekten âciz kalması anlamındadır. Nazım ve te'lif, dil ve üslup, beşeriyetin ihtiyacını karşılaması, İmî i'câzı, Hz. Peygamber tarafından değiştirilememesi ve gaybî haberler barındırması gibi birçok yönü bulunmaktadır. bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 4/3; el-Kattân, *Mebâhis fî ulumi'l-Kur'ân*, 265; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 163-167; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 206-212.
[1504] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/104-105.
[1505] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/488-499.

olmayan ümmî bir peygamberin Yahudi ve Hıristiyanların reddedemeyeceği haberleri aktarmasını iʿcâzü'l-Kur'an'a delil getirmektedir.[1506] Müellif, mukaddimede Kur'an kıssalarının faydalarını on maddede sıralamaktadır. Bu faydaların ilkinde Kur'an'ın nüzûl vasatında yaşayan Ehl-i kitap'ın önceki kavimlere dair bilgilerinin sadece avam seviyesinde olduğunu,[1507] Kur'an'ın onlardan sadece ilimde derinleşmiş olanlarının bildiği kıssaları naklederek Ehl-i kitap'a meydan okuduğunu zikretmektedir.[1508]

İbn Âşûr'un iʿcâzü'l-Kur'an'ı bu yönden ispatlamaya çalışmasını birçok ayetin tefsirinde görmek mümkündür. Örneğin müellif, "*Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimeti hatırlayın ve ahdimi yerine getirin ki ben de yerine getireyim. Yalnız benden korkun.*"[1509] ayetini tefsir ederken ayette geçen "ahd" ifadesiyle Tevrat'ın kastedildiğini, Tevrat için bu kelimenin tercih edilmesinin Kur'an'ın inceliklerinden olduğunu zira İsrâiloğulları'nın Allah'ın onlara olan vasiyetlerini barındırdığı için Tevrat'ı böyle isimlendirdiklerini belirtmektedir. Ona göre sadece ilimde derinleşmiş Yahudi âlimlerinin bildiği ve gizlemeye çalıştığı bu ifadenin ümmî bir peygamber tarafından dile getirilmesi hem Kur'an'ın vahiy kaynaklı olduğunu hem de Kur'an'ın ilmî iʿcâzını ortaya koymaktadır.[1510] Yine başka bir bağlamda İbn Âşûr, Kur'an'ın Hz. Musa'nın İsrâiloğulları'na söylediği ve Tevrat'ta da yazılı duran ifadelere işaret etmesinin nübüvvetin ispatlarından ve Kur'an'ın ilmî mucizelerinden olduğunu belirtmektedir.[1511]

İbn Âşûr, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarını özellikle iʿcâzü'l-Kur'an'ı ispatlayacak şekilde kullanmaktadır. Yani Ehl-i kitap kültüründen uzak bir muhitte yetişmiş ümmî bir peygamber aracılığıyla aktarılan Kur'an kıssalarının büyük bir kısmının benzer anlatımlarla Kitab-ı Mukaddes'te de var olması, ya da onda hiç yer edinmemesi, Kitab-ı Mukaddes'tekinden farklı veya ona mutabık bir şekilde aktarılması iʿcâzü'l-Kur'an'ın bu yönünü destekleyen en önemli argümanlardan biri olarak tefsirde yerini almaktadır. Böylece Kur'an'ın Hz. Peygamber'in veya herhangi bir beşerin sözü olmayıp vahiy kaynaklı ilâhi bir kitap olduğu ispatlanmış olmaktadır. Burada belirtilmelidir ki Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarında aynı veya

[1506] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/126, 129, 16/345.
[1507] Benzer görüşler için bk. İbn Hadûn, *Mukaddime*, 1/554-555.
[1508] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/65.
[1509] el-Bakara 2/40.
[1510] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/453.
[1511] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/610. Bu konudaki örneklerden bazıları için bk. 1/543, 3/245, 9/146.

mutabık kıssaların yer alması Kur'an'ın vahiy geleneğinin bir devamı olduğuna dair bir kanıt olarak kullanılırken; bazı kıssaların Kitab-ı Mukaddes'te hiç olmaması veya bazı farklılıklarla zikredilmesi Kur'an'ın kaynağının Kitab-ı Mukaddes olmadığına dair bir kanıt olarak sunulmaktadır. Bu yönüyle müellifin Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarını i'câzü'l-Kur'an'ı destekleyen iki kutuplu bir argüman olarak kullandığı görülmektedir.

3.2.1.1. Mutabakatı Ortaya Koyan Karşılaştırmalar

Kur'an-ı Kerim, vahiy zincirinin son halkası olması hasebiyle daha önce gönderilen kitaplarla irtibatlıdır.[1512] O, kendinden önceki ilâhî Kitaplarda yer alan içeriğin bir kısmını tasdik ederken bir kısmını da tashih etmektedir.[1513] Bu nedenle iki metin arasında mutabakatın bulunması doğaldır. Bu mutabakatlara Kur'an'da bazen "Tevrat ve İncil'de şöyle yazdık", "şöyle bildirdik" gibi ifadelerle doğrudan işaret edilmektedir. Bazen de Kitab-ı Mukaddes'te geçen detaylı anlatımların ana hatlarıyla Kur'an'da yer aldığı görülmekte, metinler arası mutabakat bu yönüyle de kendi göstermektedir. İbn Âşûr, iki durumda da metinler arası mutabakata dikkat çekerek paralel okumalar yapmaktadır.

Örneğin, Kur'an'da, sahâbenin Tevrat ve İncil'de şu şekilde tasvir edildiği bildirilmektedir: "*Muhammed Allah'ın elçisidir. Onun beraberinde bulunanlar, inkârcılara karşı sert, birbirlerine merhametlidirler. Onları rükua varırken, secde ederken, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk dilerken görürsün. Onlar, yüzlerindeki secde izi ile tanınırlar. İşte bu, onların Tevrat'ta anlatılan vasıflarıdır. İncil'de de şöyle vasıflandırılmışlardı: Filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ekincilerin hoşuna giden ekin gibidirler. Allah böylece bunları çoğaltıp kuvvetlendirmekle inkârcıları öfkelendirir. Allah, inanıp yararlı işler işleyenlere, bağışlama ve büyük ecir vadetmiştir.*"[1514] İbn Âşûr, sahâbeyle ilgili olan bu tasvirleri Tevrat ve İncil'deki yerlerini tespit ederek oradan nakletmektedir.[1515] Müellif, bu ayette İncil'de olduğu bildirilen vasıfların Matta İncil'inin 13. bölümünde geçen şu pasajlar olduğunu nakletmektedir: "İsa onlara benzetmelerle birçok şey anlattı. "Bakın"

[1512] en-Nisâ 4/163-165, Sebe' 34, 44-45.
[1513] Âl-i İmrân 3/3-4; el-Mâide 5/44, 48; el- En'âm 6/91-92; Fâtır 35/31.
[1514] el-Fetih 48/29.
[1515] Sahâbenin Tevrat'ta geçtiği söylenen özellikleri beşâirü'n-nübüvve konusunda ele alındığı için burada sadece onların İncil'deki özellikleri üzerinde durulacaktır.

dedi, "Ekincinin biri tohum ekmeye çıktı. Ektiği tohumlardan kimi yol kenarına düştü. Kuşlar gelip bunları yedi. Kimi, toprağı az, kayalık yerlere düştü; toprak derin olmadığından hemen filizlendi. Ne var ki, güneş doğunca kavruldular, kök salamadıkları için kuruyup gittiler. Kimi, dikenler arasına düştü. Dikenler büyüdü, filizleri boğdu. Kimi ise iyi toprağa düştü. Bazısı yüz, bazısı altmış, bazısı da otuz kat ürün verdi. İyi toprağa ekilen tohum ise, sözü işitip anlayan birine benzer. Böylesi elbette ürün verir, kimi yüz, kimi altmış, kimi de otuz kat."[1516] İbn Âşûr, bu pasajlarda belirtildiği gibi tohum tanesinin toprağa kök salması gibi Hz. Peygamber'le birlikte bulunanların imanlarının kalplerine kök saldığını bildirmektedir.[1517]

Başka bir örnek verecek olursak İbn Âşûr, "*İsrâiloğulları'ndan inkâr edenler, Dâvûd'un ve Meryem oğlu İsa'nın diliyle lanetlenmişlerdi. Bu, başkaldırmaları ve aşırı gitmelerinden ötürüydü.*"[1518] ayetinin tefsirinde Hz. Dâvûd'un ve Hz. İsa'nın İsrâiloğulları'nı lanetlediği ifadeleri Kitab-ı Mukaddes'ten tespit etmektedir. Müellif, Hz. Dâvûd'un dinlerini bozanları lanetlediği haberinin Krallar ve Mezmurlar Kitabı'nda geçtiğini belirtmektedir. Mezmurlar Kitabı'nın 53. babında şöyle geçmektedir: "Tanrı göklerden bakar oldu insanlara, Akıllı, Tanrı'ya yönelen biri var mı diye. Hepsi saptı, tümü yozlaştı. Sonra Tanrı seni kuşatanların kemiklerini dağıtacak. Onları reddettiği için hepsini utandıracak, keşke İsrail'in kurtuluşu Siyon'dan gelse."[1519] Yine Mezmurlar Kitabı'nın 109. Babında şöyle geçmektedir: "Kötüler, yalancılar bana karşı ağzını açtı, nefret dolu sözlerle beni kuşatıp yok yere bana savaş açtılar. Beni görünce kafalarını sallıyorlar. Varsın lanet etsin onlar, sen kutsa beni, bana saldıranlar utanacak, ben kulunsa sevineceğim."[1520] İbn Âşûr, Hz. Dâvûd'un kendisine başkaldırmaları nedeniyle İsrâiloğulları'nı lanetlediğini belirtmektedir. Hz. İsa'nın ise İsrâiloğulları'nı İncil'in birçok yerinde lanetlediğini ifade etmekle yetinmektedir.[1521]

İbn Âşûr'un bu konudaki Kitab-ı Mukaddes nakilleri şu örnekte de görülmektedir. Kur'an, Ehl-i kitap mensuplarının Allah'ın oğulları oldukları iddiasını

[1516] Matta, 13/3-8, 23. Söz konusu ayette işaret edilen bu teşbihin İncil'deki karşılığı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Krş. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 5/429; Paçacı, "Vahiy Geleneğine Bir Bakış", 185.
[1517] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/207-208.
[1518] el-Mâide 5/78.
[1519] Mezmurlar, 53/2-3, 5-6.
[1520] Mezmurlar 109/2-3, 25, 28.
[1521] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/292.

dile getirmekte ve onlara şöyle cevap verilmesini istemektedir: "*Yahudiler ve Hıristiyanlar, "Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz" dediler. "Öyleyse günahlarınızdan ötürü size niçin azap ediyor? Bilakis siz O'nun yarattığı insanlarsınız" de…*"[1522] Müellif, Yahudi ve Hıristiyanların bu iddialarını Tevrat ve İncil'den nakillerle ortaya koymaya çalışmaktadır. O, Tevrat ve İncil'de "Allah'ın oğulları" ifadesinin geçtiğini belirtmektedir. Tevrat'ın Tesniye Kitabı'nın 14. babının başlarında Hz. Musa'nın "Siz Tanrınız Rab'bin çocuklarısınız..."[1523] ifadesine dikkat çekmektedir. İnciller'in ise Allah Teâlâ'nın Mesih'in ve müminlerin babası olduğuna, aynı zamanda müminlerin Allah'ın oğulları olduğuna dair ifadelerle dolu olduğunu belirterek bunlardan bazı örnekler aktarmaktadır: "Göklerden gelen bir ses, "Sevgili Oğlum budur, ondan hoşnudum" dedi."[1524], "Ne mutlu barışı sağlayanlara! Çünkü onlara Tanrı oğulları denecek."[1525] ve "Göksel Babanız yine de onları doyurur."[1526] İbn Âşûr, bu ve daha başka pasajları aktardıktan sonra bu ifadelerin hepsinin birer teşbih olarak kullanıldıklarını fakat avam tabakanın ifadelerin zahirine bakıp onları hakiki manada anladıklarını ve buna inandıklarını belirtmektedir.[1527] Görüldüğü üzere müellif ayette ifade edilen durumu Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle ortaya koymuş ve Ehl-i kitap'ın yanlış itikatlarının neden kaynaklandığına dikkat çekmiştir.

İbn Âşûr, "*Allah şüphesiz, Allah yolunda savaşıp, öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını Tevrat, İncil ve Kur'an'da söz verilmiş bir hak olarak cennete karşılık satın almıştır...*"[1528], "*İsrâiloğulları'na Kitap'ta: "Doğrusu yeryüzünde iki defa bozgunculuk yapacak ve kibirlendikçe kibirleneceksiniz" diye bildirdik.*"[1529], "*Yemin olsun ki, Tevrat'tan sonra Zebûr'da da yeryüzüne ancak iyi kullarımın mirasçı olduğunu yazmıştık.*"[1530] ve daha birçok ayette[1531] Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında olduğu bildirilen bilgilerin Kur'an'daki yerlerini tespit ederek ondan aktarmaktadır.

[1522] el-Mâide 5/18.
[1523] Tesniye, 14/1.
[1524] Matta, 3/17.
[1525] Matta, 5/9.
[1526] Matta, 6/26.
[1527] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/156.
[1528] et-Tevbe 9/111; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/39.
[1529] el-İsrâ 17/4; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/29.
[1530] el-Enbiyâ 21/105; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/162.
[1531] Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/27, Âl-i İmrân 3/93, el-A'râf 7/169.

Kur'an-ı Kerim, Kitab-ı Mukaddes'e yaptığı doğrudan atıflar yanında Kitab-ı Mukaddes'te yer alan birçok kıssaya daha muhtasar bir üslupla yer vermektedir. İbn Âşûr, kıssalardaki bu ortak noktalardan istifade etmektedir. O, bazı ayetleri yorumlarken "Bu ayet Tevrat'taki şu pasajlara işaret etmektedir"[1532], "Bu ayet Tevrat'ta yer alan şu pasajlardaki manayı ihtiva etmektedir"[1533] veya "Bu ayetin manası Tevrat'taki şu pasajlarda detaylıca açıklanmıştır"[1534] şeklinde bazı kalıp ifadeleriyle Kitab-ı Mukaddes nakillerinde bulunmakta, böylece metinler arası paralel okumalar yapmaktadır. Bu türden karşılaştırmalarla müellif bir yandan da Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

İbn Âşûr, "*Ey İsrâiloğulları! Sizleri düşmanınızdan kurtardık, Tûr'un sağ yamacında sizinle bir sözleşme yaptık ve üzerinize kudret helvasıyla bıldırcın eti indirdik.*"[1535] ayetinin tefsirinde şunları kaydetmektedir: Anlaşıldığına göre bu ayet Çıkış Kitabı'nın 19. bölümünde geçen şu pasajlara işaret etmektedir: "İsrâilliler Mısır'dan çıktıktan tam üç ay sonra Sînâ Çölü'ne vardılar. Orada, Sînâ Dağı'nın karşısında konakladılar. Musa Tanrı'nın huzuruna çıktı. Rab dağdan kendisine seslendi: "Yakup soyuna, İsrail halkına şöyle diyeceksin: Mısırlılara ne yaptığımı, sizi nasıl kartal kanatları üzerinde taşıyarak yanıma getirdiğimi gördünüz. Şimdi sözümü dikkatle dinler, antlaşmama uyarsanız, bütün uluslar içinde öz halkım olursunuz…"[1536] Aynı şekilde müellif, bu ayetin devamında İsrâiloğulları'na hitaben gelen: "*Doğrusu ben, tevbe edeni, inanıp yararlı iş işleyerek doğru yola gireni bağışlarım.*"[1537] ayetini tefsir ederken bu ayetin Çıkış Kitabı'nda geçen: "Rab, acıyan, lütfeden, tez öfkelenmeyen, sevgisi engin ve sadık Tanrı. Binlercesine sevgi gösterir, suçlarını, isyanlarını, günahlarını bağışlarım."[1538] pasajlarına işaret ettiğini belirtmektedir.[1539] Bu örneklerde görüldüğü gibi İbn Âşûr, ayetleri Kitab-ı Mukaddes'te geçen bazı pasajlarla ilişkilendirmiş, Kur'an'ın bu pasajlara işaret ettiğini iddia etmiştir.

İbn Âşûr, "*Musa, tayin ettiğimiz müddette milletinden yetmiş kişi seçti; onları sarsıntı tutunca dedi ki: "Rabbim! Dileseydin daha önce beni ve onları yok ederdin,*

[1532] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/125, vd.
[1533] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/193, vd.
[1534] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/488, vd.
[1535] Tâhâ 20/80.
[1536] Çıkış, 19/1-5; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/274.
[1537] Tâhâ 20/82.
[1538] Çıkış, 34/6-7.
[1539] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/276.

aramızdaki beyinsizlerin yaptıklarından ötürü bizi helâk mı edeceksin? Bu, Senin imtihanından başka bir şey değildir, bununla dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletirsin; bizim dostumuz Sensin; bizi bağışla, bize merhamet et. Sen bağışlayanların en iyisisin."[1540] ayetini tefsir ederken ayetin Tevrat'taki şu pasajlara işaret ettiğini ifade etmektedir: "Musa Rab'be dönerek: "Çok yazık, bu halk korkunç bir günah işledi" dedi, "Kendilerine altın put yaptılar. Lütfen günahlarını bağışla, yoksa yazdığın kitaptan adımı sil." Rab, "Kim bana karşı günah işlediyse onun adını sileceğim" diye karşılık verdi."[1541] İbn Âşûr, söz konusu ayetle naklettiği Kitab-ı Mukaddes pasajları arasında şöyle bir anlam birlikteliği kurmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te geçen "kitaptan silmek" ifadesinin, Allah'ın öfkesiyle ona bahşettiği ömrü silmesi anlamına geldiğini, bu anlamın da ayette geçen "*Dileseydin daha önce beni ve onları yok ederdin, aramızdaki beyinsizlerin yaptıklarından ötürü bizi helâk mı edeceksin?"* ifadesindeki anlamla aynı olduğunu belirtmektedir.[1542]

Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekecektir. İbn Âşûr, birçok konuda Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'te geçen ifadeleri karşılaştırma yoluna giderek "görünüşe/anlaşıldığına göre bu ayet Kitab-ı Mukaddes'in şu pasajlarına işaret etmektedir" şeklinde genel ifadeler kullanmaktadır. Fakat bu şekildeki kapsamlı ifadelerle yapılan genel atıflar kendi içinde bazı sıkıntılar barındırmaktadır. Zira böyle bir göndermede bulunmak Kitab-ı Mukaddes'in ilgili pasajlarının doğrudan söz konusu ayetin barındırdığı manayla birebir aynı olduğu, onun bizatihi tefsiri olduğu algısı oluşturmaktadır. Ne var ki bu şekildeki metinler arası ilişkilendirmeler müfessirin bir yorum tercihinden, teknik tabiriyle reyden öteye gitmemektedir. İbn Âşûr'un kullandığı "şu ayet Kitab-ı Mukaddes'in şu pasajlarına işaret etmektedir" şeklindeki ifadeler teferruatıyla birlikte orada geçen tüm bilgilerin onaylandığı anlamına gelecektir. O, bu ifade kalıplarını kullanarak yaptığı karşılaştırmalarda -görüldüğü kadarıyla- naklettiği metinlere dair herhangi bir itiraz yöneltmemektedir.

İbn Âşûr, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarının bir kısmında Kur'an'da yer alan bilgileri tasdik eden Kitab-ı Mukaddes bölümlerine değinerek aralarındaki mutabakata vurgu yapmaktadır. Belirtilmelidir ki Kur'an ile Kitab-ı

[1540] el-Aʿrâf 7/155.
[1541] Çıkış, 32/31-33.
[1542] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/125. Bu konudaki benzer örnekler için ayrıca bk. 1/517, 521-522, 546-547, 2/488, 9/71-72, 13/193, 195.

Mukaddes karşılaştırmasında birebir mutabakatın olması beklenmemelidir. Zira Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'te birçok ortak konu olmuş olsa da bu konular Kur'an'da yeni bir yöntem ve formla zikredilmişlerdir. Nitekim İbn Âşûr da bu hususa dikkat çekerek Hz. Peygamber'e indirilen vahyin bizatihi lafızlarıyla önceki ilâhî kitaplarda yer almadığına, mutabakatın mana itibariyle olduğuna dikkat çekmektedir.[1543] Müellif, aradaki mutabakata dikkat çekerek aynı zamanda Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'in kaynak birlikteliğine de işaret etmektedir. Bununla birlikte metinler arasındaki bu mutabakatın oryantalistler tarafından Kur'an'ın Yahudi ve Hıristiyan kökenine delil olarak zikredilerek karşıt bir argüman olarak kullanıldığı da bilinmelidir.[1544] Fakat İbn Âşûr'un yaptığı karşılaştırmalarda mutabakata vurgu yaptığı gibi yeri geldiğinde tebayüne işaret ettiği hatta Kitab-ı Mukaddes'i tenkit ettiği görülmektedir.

Örneğin müellif, Hz. İbrahim'in melekler tarafından çocukla müjdelenmesini anlatan: "*İbrahim'in karısı ayakta idi. (Bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshak'ı müjdeledik; İshak'ın arkasından da Yakub'u.*"[1545] ayetini tefsir ederken Hz. İbrahim'in eşinin aldığı müjdenin şaşkınlığıyla gülümsemesine Tevrat'ta geçen şekliyle de yer vermektedir. Müellif, Tevrat'ın Tekvin Kitabı'nın 18. bölümünde olayın şöyle geçtiğini söyler: "Konuklar, "Karın Sara nerede?" diye sordular. İbrahim, "Çadırda" diye yanıtladı. Dediler ki: "Karın Sara'nın bir oğlu olacak." Sara onun arkasında, çadırın girişinde durmuş, dinliyordu. İçin için gülerek, "Bu yaştan sonra bu sevinci tadabilir miyim?" diye düşündü, "Üstelik efendim de yaşlı." Rab İbrahim'e sordu: "Sara niçin, 'Bu yaştan sonra gerçekten çocuk sahibi mi olacağım?' diyerek güldü? Sara korktu, "Gülmedim" diyerek yalan söyledi. Rab, "Hayır, güldün" dedi."[1546] Burada İbn Âşûr'un kıssayı Kitab-ı Mukaddes'te geçen formatıyla nakledip iki metin arasındaki ortak ve farklı kısımları gözler önüne sererek bir nevi karşılaştırma yaptığı görülmektedir.

Livatayla bilinen Hz. Lût kavmi, erkek kılığında Hz. Lût'un evine gelen melekleri görünce kötü emellerini gerçekleştirmek için onun kapısına dayanmışlardır. Sonrasında meleklerle Hz. Lût arasında şu diyalog geçmiştir: "*(Melekler) dedi ki: "Ey*

[1543] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/191. Krş. Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 78-82.
[1544] Hıdır, "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi", 155.
[1545] Hûd 11/71.
[1546] Tekvin, 18/9-15. Müellif, ilgili pasajları ufak tasarruflarla aktarmıştır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/119.

Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla ulaşamayacaklar. Geceleyin bir vakitte aileni al götür. İçinizden kimse ardına bakmasın. Ancak karın müstesna. Çünkü onların başına gelecek olan azap, onun başına da gelecektir. Onların azapla buluşma zamanı sabahtır. Sabah yakın değil midir?!"[1547] Bu ayeti tefsir eden İbn Âşûr, Allah'ın Hz. Lût'u bu azgın kavimden nasıl koruduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre eğer Allah gelen meleklerin beşerî cisimlerini ortadan kaldırıp onları görünmez kılsaydı kavmi Hz. Lût'un onları sakladığını düşünüp ona işkence ederlerdi. Müellif, bu korumanın nasıl gerçekleştiğini önce kıssanın Tevrat'ta geçen kısmını naklederek izah etmektedir. O, Tevrat'ta Allah'ın Hz. Lût'tan misafirleri hakkında kötü talepte bulunan halkı kör ettiğini, neticede halkın "Hz. Lût'un misafirleri sihirbazlarmış" diyerek geri döndüklerini nakletmektedir.[1548] Müellif, kıssanın bu kısmını Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilerle açıkladıktan sonra bu bilgilerin "*Onlar Lût'un misafirlerine karşı kötülük yapmayı planlamışlardı. Hemen biz onların gözünü silme kör ettik.*"[1549] ayetinde anlatılanlarla da uyum içerisinde olduğuna dikkat çekmektedir.[1550] Burada müellifin Hz. Lût kıssasının bu kısmını Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilere karşılıklı atıflar yaparak izah etmeye çalıştığı, aralarındaki mutabakata dikkat çektiği görülmektedir.

İbn Âşûr, birçok yerde Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'i paralel okumalara tabi tutarak aralarındaki mutabakata dikkat çekmiştir.[1551] O, aynı zamanda bu mutabakatlara dikkat çekerek bu kısımların Kitab-ı Mukaddes'te tahrif ve tebdilden korunmuş yerler olduğunu da vurgulamış olmaktadır. Örneğin müellif, "*Ey Kitap ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur…*"[1552] ayetinin tefsirinde Mesih'in Allah'ın kelimesi olduğu şeklindeki ifadenin aynı şekilde İncillerde de yer aldığını belirtmektedir. Müellif, Yuhanna İncili'nin başında: "Başlangıçta söz vardı. Söz Tanrıyla birlikteydi ve söz Tanrıydı"[1553], devamında da "Söz insan olup aramızda yaşadı"[1554] ifadelerinin geçtiğini belirterek

[1547] Hûd 11/81.
[1548] bk. Tekvin, 19/11.
[1549] el-Kamer 54/37.
[1550] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/131-132.
[1551] Bunlardan bazıları için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/429, 2/68, 6/52, 9/125, 156, 11/280, 15/32-33, 22/55-56, 26/325, 360, 27/131.
[1552] en-Nisâ 4/171.
[1553] Yuhanna, 1/1-2.
[1554] Yuhanna, 1/14.

Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes arasındaki mutabakata dikkat çekmiştir. Müellif, Kur'an'ın bu ifadeleri naklederek onları sabit kıldığını belirtmekte, bunun da bu sözlerin İncil'in aslından olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir.[1555] Öyle ki İbn Âşûr, bu konuda: "Hz. İsa'dan nakledilip de muharref olmayan İncillerde yazılmış olan bütün sözler Kur'an'da geçmektedir." diyecek kadar iddialıdır.[1556] Böylece müellif, tahrife maruz kalmayan Kitab-ı Mukaddes vahyini belirlerken en önemli kriter olan Kur'an ile mutabakatı göz önünde bulundurmaktadır.

3.2.1.2. Farklılıkları Ortaya Koyan Karşılaştırmalar

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'deki Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmalarının diğer bir yönü metinler arası farklılıkları ortaya koymasıdır. Bu farklılıklar ağırlıklı olarak Kur'an'da olup da Kitab-ı Mukaddes'te yer almayan kısımların belirtilmesi ve Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes kıssalarının birbirinden ayrıldıkları noktaları vurgulaması şeklinde görülmektedir. İbn Âşûr, kıssaların birbirinden ayrıldığı noktaları imkân dahilinde yorumlayarak uzlaştırmaya çalışmaktadır.

3.2.2.2.1. Kur'an'da Olup Kitab-ı Mukaddes'te Olmayan Kıssalar

Oryantalistlerin sıklıkla dile getirdikleri iddialarından biri de Kur'an'ın Tevrat ve İncil kökenli olduğudur. Onlar, bu iddialarını özellikle Kur'an kıssaları üzerinden örneklendirmeye çalışmaktadırlar. Onların bu iddialarını boşa çıkaracak en güçlü kanıt, Tevrat ve İncil'de olmadığı halde Kur'an'da yer alan bazı kıssaların veya kıssaya dair bazı kısım ve detayların varlığıdır. İbn Âşûr, yaptığı karşılaştırmalarda Kur'an kıssalarında zikredilip Kitab-ı Mukaddes'te geçmeyen yerlere dikkat çekmektedir. O, bu durumu hem i'câzu'l-Kur'an'ın ve dolayısıyla Kur'an'ın kaynağının Kitab-ı Mukaddes olmadığına hem de Yahudi ve Hıristiyanların kutsal metinlerinde yaptıkları tebdil ve tahrife bir delil olarak yorumlamaktadır.

Bunlardan bazılarına değinecek olursak, söz gelimi Kur'an'da tûfan esnasında Hz. Nuh ile oğlu arasında geçen ve trajik sonla biten bir diyalogdan bahsedilmektedir.[1557] İbn Âşûr, kıssada Hz. Nuh'un boğulan oğlunun ismi, kaçıncı çocuk olduğu, evli olup olmadığı ve annesine dair bazı rivayetlere yer vermektedir.

[1555] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/52.
[1556] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/192.
[1557] Hûd 11/42.

Müellif, daha sonra günümüzde mevcut olan Tevrat nüshalarında Hz. Nuh kıssasındaki boğulma hadisesinden ve evli olup olmamasından bahsedilmediğini belirtmektedir.[1558] Onun bu bilgilerin Tevrat'ta yer almadığını söylerken bunu teldeki mevcut nüshalarla takyit etmesi bu bilginin önceki nüshalarda geçtiği fakat zamanla yok olmuş olabileceği iması taşımaktadır. Aynı şekilde müellif, Hz. İbrahim'in ne babasıyla ne de kavmiyle olan diyaloğunun[1559] Kitab-ı Mukaddes'te bulunduğuna dikkat çekmektedir.[1560] Yine, Kitab-ı Mukaddes'in Hz. İbrahim ile Nemrut ismiyle bilinen zorba hükümdar arasında geçen tartışmaya[1561] temas etmediğini belirtmektedir.[1562]

Kur'an'da Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı doğurup kavmine döndüğünde kavmi tarafından kınandığı, bunun üzerine beşikte olan Hz. İsa'nın dile gelerek şöyle söylediği anlatılmaktadır: "*Çocuk: "Ben şüphesiz Allah'ın kuluyum. Bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı, nerede olursam olayım beni mübarek kıldı. Yaşadığım müddetçe namaz kılmamı, zekât vermemi ve anneme iyi davranmamı emretti. Beni bedbaht bir zorba kılmadı. Doğduğum günde, öleceğim günde, dirileceğim günde bana selam olsun" dedi.*"[1563] İbn Âşûr, Hz. İsa'nın bu sözlerinin İncillerce ihmal edildiğini, Hıristiyanların bu bilgileri sakladıklarını, bunun hayret verici bir durum olduğunu belirtmektedir. Müellif, bu hususun İnciller'in sağlıklı şartlar altında yazılmadığını gösterdiğini belirterek Allah'ın bu ayetlerle Hz. Peygamber'i bu hakikate muttali kıldığını ifade etmektedir.[1564] Müellif, ayrıca Kur'an'da geçen Hz. Musa ile Hızır diye bilinen şahsın kıssasının Yahudi kökenli olduğunda şüphe bulunmadığını, bununla birlikte Tevrat veya Ahd-i Kadîm diye bilinen Yahudi kutsal metinlerinde böyle bir kıssanın yer almadığını bildirmektedir.[1565]

Benzer şekilde İbn Âşûr, Yahudi kitaplarının Hz. Süleyman'ın Sebe Melikesi Belkıs'ı tevhit inancına davetine yer vermediğini, bunun şaşkınlık verici bir durum olduğunu zira bir peygamberin şirk inancını benimseyenlerin bu inançlarında kalmasına izin vermesinin düşünülemeyeceğini belirtmektedir.[1566] Bunlara ilaveten

[1558] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/75.
[1559] el- En'âm 6/74-82.
[1560] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/312.
[1561] el-Bakara 2/258.
[1562] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/32.
[1563] Meryem 19/30-33.
[1564] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/98.
[1565] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/364.
[1566] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/31.

müellif, Hz. Lokman kıssasının,[1567] Firavun'un sarayındaki mümin kişinin[1568] ve Hz. Musa'nın asasıyla çıkardığı pınarların on iki adet olduğu[1569] bilgilerinin Kitab-ı Mukaddes'te olmadığına dikkat çekmektedir. Tüm bu örneklerde görüldü üzere o, Kur'an'da zikredildiği halde Kitab-ı Mukaddes'te bulunmayan kıssaların veya kıssalarla ilgili birtakım detayların Allah tarafından Hz. Peygamber'e bildirilerek Kur'an'ın kaynağının vahiy olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. İbn Âşûr, aynı zamanda bu durumu Ehl-i kitap'ın kutsal metinlerini tahriften koruyamadıklarının bir delili görmektedir.

3.2.2.2.2. Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes Kıssaları Arasındaki Farklılıklar ve Uzlaştırılma Çabaları

İbn Âşûr'un Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki paralel metin okumalarında Kur'an'da yer alıp da Kitab-ı Mukaddes'te yer alamayan kıssalara dikkat çektiği gibi kıssalardaki farklılıklara da temas ettiği görülmektedir. Müellif, farklılıkları ortaya koyarak bu durumu i'câzu'l-Kur'an'a ve aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'in tahrif ve tebdiline yormaktadır. Bununla birlikte onun Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes kıssaları arasındaki farklılıkları mümkün mertebe yorumlayarak uzlaştırdığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle o, bu türden farklılıklarla karşılaştığında Kitab-ı Mukaddes metnini ilk etapta gözden çıkarmamakta, acele bir değerlendirmeyle metnin tahrif ve tebdile uğradığına hükmetmemektedir.[1570] Şayet arada tevil edilebilecek bir durum varsa bunu tevil etmekte, ancak metinler arasındaki farkın tevil edilemeyecek derecede olması durumunda ilgili Kitab-ı Mukaddes metninin tahrif ve tebdile uğramış olduğu neticesine varmaktadır.

Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasında yer yer kelime düzeyinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. İbn Âşûr yaptığı Kitab-ı Mukaddes nakillerinde anlam karışıklıklarına meydan vermemek için iki metin arasındaki isim farklılıklarına temas etmekte, yer yer bu farklılığın nedenlerinden bahsetmektedir.

[1567] bk. Lokmân 31/12-19; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/150.
[1568] bk. el-Mü'min 40/28, İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/129.
[1569] bk. el-Bakara 2/60; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/517. Kur'an'da olup da Kitab-ı Mukaddes'te yer almayan bazı kıssalar için bk. Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 29; Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl*, 160.
[1570] Kaldı ki o, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes anlatımları arasında tam bir mutabakatın aranmaması gerektiğini belirtmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/191.

Hz. Musa ailesiyle birlikte yolculuk ederken gördüğü bir ateşten kor almak için ateşin yanına gidince vahye muhatap olmuş, o esnada Allah ile aralarında gerçekleşen diyalogdan bir kısmı şu şekilde gerçekleşmiştir: "*Şüphesiz ben Allah'ım, benden başka hiçbir ilâh yoktur; Bana kulluk et; Beni anmak için namaz kıl.*"[1571] İbn Âşûr, bu ayetin tefsirinde Allah Teâlâ'nın bu diyalog esnasında kendi ismi olan Allah'ı Hz. Musa'ya öğrettiğini belirterek "Allah" isminin Arapçada Rab'bin özel ismi olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra bu ismin İbrânîce "Yahve" olduğunu ve Çıkış Kitabı'nda bu ismin kullanıldığını nakletmektedir.[1572] Ayrıca "Allah" isminin Tevrat'ta Çıkış, 31/18, 32/16 gibi yerlerde kullanıldığını[1573] belirterek muhtemelen bunun mütercimlerin kendi kullandıkları tabirler olduklarına zira Tevrat'ta genelde "Allah" yerine daha çok "Rab" ve "İlâh" isimlerinin kullanıldığına dikkat çekmektedir.[1574] Görüldüğü gibi müellif, "Allah" isminin Kitab-ı Mukaddes'te hangi kelimelerle karşılandığını belirterek iki metni bu açıdan karşılaştırmakta ve farklılığın muhtemel nedenleri üzerinde durmaktadır.

Benzer şekilde İbn Âşûr, tûfan hadisesinin sonunda Hz. Nuh'un gemisinin Cûdi Dağı'na oturmasından bahseden ayeti[1575] tefsir ederken Cûdi kelimesinin Irak ile Ermenistan toprakları arasında yer alan bir dağın ismi olduğunu belirtmektedir. Müellif, daha sonra "günümüzde bu dağa "Ararat" denmektedir" diyerek sözlerini bitirmekte ve konuya dair ihtilafı bu şekilde açıklama yoluna gitmektedir.[1576] Esasında Ararat kelimesi, Cûdi'nin günümüzdeki adı değil, bu dağın Kitab-ı Mukaddes'te geçen ismidir.[1577] İbn Âşûr, bunu belirtmeden Kur'an'da geçen bu kelimenin Kitab-ı Mukaddes'teki karşılığını ifade etmekle yetinmiş, -açıkça dile getirmemişse de- kelime düzeyinde Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasında dolaylı bir kıyaslama yapmıştır. Bununla birlikte genellikle Kur'an kıssalarındaki zaman, mekân ve şahıs unsurları hakkında ayrıntılı bilgiler veren İbn Âşûr'un bu konuda daha detaylı bir değerlendirme yapması beklenirdi.

[1571] Tâhâ 20/14.
[1572] bk. Çıkış, 3/15, 16, 18, 6/2, 3, 6, 7, 8.
[1573] Kitab-ı Mukaddes'in Arpça çevirilerinde bu kelime "Allah" şeklinde kullanılmışken Türkçe çevirilerinde "Tanrı" kelimesi kullanılmıştır.
[1574] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/200.
[1575] Hûd 11/44.
[1576] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/79.
[1577] bk. Tekvin, 8/4. İbn Âşûr'un bu ifadesi Cûdi isminin eski bir isim, Ararat'ın ise sonradan kullanılan bir isim olduğu izlenimi vermektedir. Fakat Ararat isminin Kitab-ı Mukaddes'te kullanılmış olması böyle bir izlenimin doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'teki farklılıkların bir kısmı şahıs isimlerinde görülmektedir. Örneğin İbn Âşûr, Hz. İbrahim'in isminin de Tevrat'ta daha önce "Avram" olduğunu söylemekte, Tekvin Kitabı'nda geçen "Rab Avram'a gözüktü"[1578] pasajını buna örnek vermekte, daha sonra Allah'ın ona vahiy vermeye başlayınca bundan sonra ona İbrahim isminin verildiğini[1579] nakletmektedir.[1580] O, Hz. İdris'in Tevrat'ta "Hanok" (أَخْنُوخ) şeklinde isimlendirildiğini, Tekvin Kitabı'nda geçen "Hanok Tanrı yolunda yürüdü"[1581] ifadesinde geçen "Hanok" ismiyle Hz. İdris'in kastedildiğini belirtmektedir.[1582] Yine Kur'an'da Hz. İbrahim'in babasına "Âzer" denirken bu ismin Kitab-ı Mukaddes'te "Târah" diye geçtiğine dikkat çekmektedir.[1583] Müellif, karışıklığa neden olmaması için Tâlût isminin geçtiği çoğu yerde bu ismin Kitab-ı Mukaddes'te "Saul" olduğunu tekrar etmektedir.[1584] Aynı şekilde Câlût'un Kitab-ı Mukaddes'te "Golyat" ismiyle zikredildiğine dikkat çekmektedir.[1585]

Tâhir b. Âşûr'a göre Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki bu isim farklılıklarının birkaç nedeni bulunmaktadır. Ona göre bu durum daha çok Kur'an'ın iʿcâz uslübuyla ilgilidir.[1586] Kur'an, kıssalarda geçen bazı isimleri Arap dili ve fesahatine uygun olacak tarzda bazı tasarruflarda bulunarak aktarmaktadır. Yani Arapçalaştırmaktadır.[1587] Zira müellife göre bu isimlerden bazıları lafzen dile ağır gelmekte, Kur'an'da ise telaffuzu daha kolay olan lafızlar tercih edilmektedir.[1588] Ona göre Kur'an'ın kullandığı bu isimlerin bazıları Araplar arasında bilinen isimler olduğu için Kur'an onların bildiği bu isimleri kullanmıştır.[1589] Yine İbn Âşûr'a göre bu farklılığın bir diğer nedeni Kur'an'ın yer yer Kitab-ı Mukaddes'te zikredilen bazı kimselerin isimleri yerine lakaplarını kullanmış olmasıdır.[1590] Netice itibariyle tüm bu örnekler müellifin Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasında kelime düzeyinde

[1578] Tekvin, 17/1.
[1579] bk. Tekvin, 17/5.
[1580] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/701, 723, 15/360, 23/148.
[1581] bk. Tekvin, 5/22, 24.
[1582] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/230, 7/352, 16/130, 131, 17/129.
[1583] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/310. bk. Tekvin, 11/24-32; Sayılar, 33/27-28; Yeşu, 24/2; Tarihler, 1/26; Luka, 3/34.
[1584] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/121, 2/319, 489, 490, 3/246, 16/22, 17/120, 19/234, 23/227, 26/249.
[1585] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/498. Benzer karşılaştırmalar için ayrıca bk. 3/231, 13/28, 20/101.
[1586] Krş. Ertuğrul, "Mubtekerâtu'l-Kur'ân", 30.
[1587] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/120-121. Krş. Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl*, 166.
[1588] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/490.
[1589] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/246, 1/701.
[1590] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/489, 7/311.

karşılaştırmalar yaptığı ve mevcut farklılıkları çeşitli şekillerde yorumlayarak uzlaştırmaya çalıştığı göstermektedir.

İbn Âşûr'un yer yer kıssalar arsında daha kapsamlı karşılaştırmalar da yaptığı görülmektedir. Müellifin mümkün mertebe aradaki farklılıkları uzlaştırma gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Musa'nın Allah Teâlâ ile Tûr Dağı'nda iki defa buluşma gerçekleştirdiği bildirilmektedir. Bunlardan ilki İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışından sonra gerçekleşmiş ve kırk gece sürmüş, Allah Hz. Musa'ya vahyin yazılı olduğu Levhaları bu buluşmada vermiştir.[1591] İkinci buluşma ise İsrâiloğulları'nın buzağıya tapmasından sonra Hz. Musa'nın kavminin ileri gelenlerinden seçtiği yetmiş kişiyle af dilemek için gerçekleşmiştir.[1592] İbn Âşûr, bu iki buluşmanın Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'te farklı şekillerde zikredildiklerini belirterek bu bilgileri birleştirmiştir. Aradaki farklılık Hz. Musa'nın seçtiği yetmiş kişinin iki buluşmada da onun yanında olup olmadığı ve hangi buluşmada sarsıntıdan etkilenip etkilenmedikleriyle ilgilidir. Müellif, Kitab-ı Mukaddes'te zikredilen ilk buluşmada Hz. Musa'nın İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerinden yetmiş kişi seçerek beraberinde Tûr Dağı'na çıkardığı bilgisinin yer aldığını ve onun Allah'ın sözünü işitmek amacıyla oradaki bulutun içine kadar ilerlediğini fakat ötekilerin geride kaldıklarını belirtmektedir.[1593] Kur'an'da ise ilk buluşmada Hz. Musa'yla beraber yetmiş kişinin olup olmadığı ve Allah Teâlâ Tûr Dağı'na tecelli edip Hz. Musa bayıldığında yanındakilerin bundan etkilenip etkilenmedikleri belirtilmemektedir. Müellif, Kitab-ı Mukaddes'te ikinci buluşmada Hz. Musa'nın yanına yetmiş kişiyi alıp almadığına dair bilgi geçmediğini belirtmektedir. Kur'an'da ise ikinci buluşmada Hz. Musa'nın yetmiş kişiyi seçerek beraberinde Tûr Dağı'na götürdüğü ve dağın sarsıldığı açıkça anlatılmaktadır.[1594] İbn Âşûr, Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'in bu konudaki farklılıklarını şöyle birleştirmektedir. -Kur'an'da geçtiği halde- Kitab-ı Mukaddes'te ikinci buluşmada Hz. Musa'yla beraber yetmiş kişinin seçilip seçilmediği açıkça geçmemektedir. Bununla beraber Hz. Musa'nın önceden ilk buluşmada seçtiği bu kişileri ikinci buluşmada da yanına almasının mümkün olduğunu ve orada sarsıntıya uğradıkları şeklindeki bir yorumun Kitab-ı Mukaddes'e ters olmadığını belirtmektedir. Yani o, ikinci buluşmayı birinci buluşmanın tamamlayıcısı olarak düşünmektedir. Yine

[1591] el-Aʿrâf 7/142.
[1592] el-Aʿrâf 7/155.
[1593] bk. Çıkış, 24/1-2.
[1594] el-Aʿrâf 7/155.

müellife göre -Kitab-ı Mukaddes'te geçtiği halde- Kur'an'da ilk buluşmada Hz. Musa'yla beraber yetmiş kişinin varlığından ve bayılma olayından etkilenmelerinden bahsedilmemiştir. O, bu kişilerin Hz. Musa'yla beraber olduğu ve onun yakınında bulunmaları nedeniyle Allah dağa tecelli edince onların da bayılmış olabileceğini bildirmektedir.[1595] Bu örnekte görüldüğü gibi müellif, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes bilgilerini karşılaştırmış ve aralarındaki farlılıkları çeşitli yorumlarla uzlaştırmıştır.

İbn Âşûr'un bu tutumuna şöyle bir örnek daha vermek mümkündür. Kur'an'da Hz. Yusuf'u kıskanan kardeşleri ondan kurtulmak amacıyla babalarından Yusuf'u dağa götürmelerine izin vermesini istemişlerdir. "*Ey babamız! Yusuf'un iyiliğini istediğimiz halde, onu niçin bize emniyet etmiyorsun? Yarın onu bizimle gönder de gezsin oynasın, biz onu herhalde koruruz" dediler.*"[1596] Fakat Tevrat'a göre Yusuf'u hayvanları otlatan kardeşlerinin yanına yollayan babası yani Hz. Yakup'un kendisidir.[1597] İbn Âşûr, kıssadaki bu farklılığa dikkat çektikten sonra bu durumu şöyle tevil etmektedir. Müellif, "eğer söz konusu Tevrat ibaresi tahrife uğramamışsa" diye bir kayıt düştükten sonra olayın muhtemelen şöyle gerçekleşmiş olabileceğini belirtmektedir. Hz. Yakup, ilk önce Hz. Yusuf'un onlarla çıkmasını engellemiş ise de daha sonra onlarla gitmesi için ona izin vermiş veyahut da diğer kardeşlerin Hz. Yusuf konusunda kendisini eleştirdiklerini işitince Hz. Yusuf'a gitmesi için izin vermiştir.[1598] Burada müellifin ilk etapta tahrifin gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini düşünmüş olması dikkat çekicidir. Metinler arasındaki bu farklılığı 'tahrife uğramamışsa' kaydını koyarak tevil etmiş, yaptığı tevilde de ihtimal belirten temkinli bir dil kullanmıştır.

Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'te geçen farklı bilgilerin teville uzlaştırılamayacak kadar uzak olduğu durumlar da olmaktadır. İbn Âşûr bu gibi durumlarda doğal olarak Kitab-ı Mukaddes'teki bilginin yanlış olduğunu belirtmektedir. Örneğin, Kur'an'a göre İsrâiloğulları, peygamberlerinden kendileri için bir hükümdar tayin etmesini istemiş, kendilerine Tâlût'un hükümdar olarak tayin edildiği bildirilince buna karşı çıkan yine İsrâiloğulları'nın kendisi olmuştur.[1599] Müellif, Tevrat'ın Samuel Kitabı'nda Tâlût'un hükümdar olarak atanmasına karşı çıkanların İsrâiloğulları'nın değil Belîâloğulları'nın

[1595] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/123-124; krş.Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2/99.
[1596] Yûsuf 12/11-12.
[1597] bk. Tevîn, 37/13-14.
[1598] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/227.
[1599] el-Bakara 2/247.

olduğu bilgisini nakletmektedir.[1600] Müellif, doğru olanın Kur'an'da geçen bilgi olduğunu vurgulayarak hükümdar talebinde bulunan İsrâiloğulları'nın atanan hükümdarın kendi soylarından gelmesini umduklarını, fakat beklentileri boşa çıkınca buna itiraz edenlerin yine kendileri olduklarını belirtmektedir.[1601] İbn Âşûr'un ihtilaflı bilgi konusunda Kur'an'da geçenin doğru olduğunu ifade ederken bunu siyak ve sibaka göre de temellendirdiği görülmektedir.

3.2.2. Lügavî Konular Bağlamında Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

İbn Âşûr, birçok tefsirin aksine lügavî konularda Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden aktif bir şekilde yararlanmaktadır. Zira Kur'an, Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'in dilleri olan Arapça, İbrânîce ve Ârâmîce Sâmî Dil Ailesi'ne mensuptur. Bu durum aralarında birçok ortak noktanın bulunduğuna işaret etmektedir. Bununla beraber Mehmet Paçacı, Kitab-ı Mukaddes malzemesinin tefsirlerde çok aktif ve yerinde kullanılmadığı, daha çok fantezi türünden konularda tüketildiği eleştirisinde bulunmaktadır. Halbuki ona göre Sâmî geleneğinden gelen Kur'an, tefsir edilirken özellikle lengüistik ve tarihî konularda nicelik ve nitelik olarak çok ciddi şekillerde Kitab-ı Mukaddes'ten faydalanılabilir.[1602] İbn Âşûr da bu dillerin köken itibariyle birleştiklerine ve birçok noktada ortak özelliklere sahip olduğuna dikkat çekmekte,[1603] bu ortaklıktan faydalanmaya çalışmaktadır.

Dolayısıyla İbn Âşûr'un lügavî konularda Kitab-ı Mukaddes'ten sistematik bir şekilde istifade ettiğini söylemek mümkündür.[1604] Müellifin özellikle tespit ettiği kelime anlamlarını desteklemede ve lafzî tahlillerde Kitab-ı Mukaddes bilgilerine sıklıkla müracaat ettiği görülmektedir.

[1600] bk. I. Samuel, 10/27.

[1601] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/490. İbn Âşûr'un Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'teki farklılıkları belirterek çeşitli yorumlarla aralarını uzlaştırdığı örneklerden bazıları için bk. 1/541, 2/492-493, 4/15, 7/348, 9/96.

[1602] Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir", 50. O, aynı zamanda bu iddialarına örneklik teşkil edecek şekilde İhlâs Sûresini bu yöntemle tefsir etmektedir.

[1603] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/408.

[1604] Bununla birlikte belirtilmelidir ki Paçacı'nın söz konusu makalesinde örneğini sunduğu tarzda Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden istifade eden bir tefsir bulunmamaktadır. Lengüistik konularda örneğini gösterdiği bir sistematikle ne *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de ne *Tefhîmu'l-Kur'an*'da ve ne de klasik tefsirlerden *Nazmü'd-Dürer*'de Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanılmamıştır. Söz konusu tefsirlerin bu konularda Kitab-ı Mukaddes'e daha yüzeysel bir şekilde müracaat ettikleri söylenebilir. Bu türden çalışmaların araştırmacıları beklediği belirtilmelidir.

3.2.2.1. Kelimeye Verilen Anlamların Kitab-ı Mukaddes'le Desteklenmesi

İbn Âşûr, kelime anlamlarını tespit noktasında büyük bir çaba içerisine girmektedir. O, kelimelerin ilk anlamına ulaşmaya özen göstermektedir. Bu noktada kelimenin varsa cahiliye şiirindeki, Kur'an ve sünnetteki genel kullanımını, ayet içi bağlamını ve benzeri faktörleri göz önünde bulundurmaktadır. Onun bu konuda göz önünde bulundurduğu kıstaslardan biri de Kitab-ı Mukaddes bilgileridir. Görebildiğimiz kadarıyla müellif kelimenin anlamını tespit etmede önceliği Kitab-ı Mukaddes'e vermemekte fakat kelimenin anlamına dair vardığı kanaati desteklemek maksadıyla Kitab-ı Mukaddes'ten istifade etmektedir. Kelimenin Kitab-ı Mukaddes'te kullanıldığı anlam ve bağlamı, tespit ettiği anlamı desteklemede bir delil olarak kullanmaktadır. Bu konuda şu örnekler verilebilir.

Mısır'dan çıktıktan sonra Sînâ Çölü'ndeyken İsrâiloğulları'na verilen nimetlerden bazıları şu ayette sıralanmıştır: "*Bulutla sizi gölgelendirdik, kudret helvası ve bıldırcın indirdik, "Verdiğimiz rızıkların iyi ve güzel olanlarından yiyin" dedik. Onlar bize değil, fakat kendilerine yazık ediyorlardı.*"[1605] İbn Âşûr, "kudret helvası" diye çevrilen "الْمَنّ" kelimesi, "havada oluşup çöldeki ağaç ve çalılıklar üzerinde görülen, ıslak una benzeyen, tadı tatlı ile ekşi arasında ve sarıya çalan bir renkte reçine türü bir madde" şeklinde tanımlamaktadır. Başka yerlerde az görülen bu maddeye Türkistan bölgesinde sıklıkla rastlandığını ve bu hadiseden önce Sînâ Çölü'nde oluşmadığını ifade etmektedir. Müellif, kelimeyi bu şekilde tanımladıktan sonra kelimenin Kitab-ı Mukaddes'te nasıl tasvir edildiğine yer vererek kendi tanımını desteklemektedir. Müellif, "man" kelimesinin Çıkış Kitabı'nda çölün yüzeyinde kırağıya benzer ince pulcuklar tarzında görünen, kişniş tohumu gibi beyazımsı, ballı yufka tadına sahip şeklinde tasvir edildiği ve İsrâiloğulları'nın ona "man" adını verdikleri bilgisine yer vermektedir.[1606] Ayrıca Sayılar Kitabı'nda İsrâiloğulları'na içinde kurtçuklar oluştuğu için man'ı diğer güne bekletmemelerinin ve güneşte erimesinden dolayı havanın ısınmasından önce toplamasının emredildiğini aktarmaktadır. İbn Âşûr, aynı şekilde Sayılar Kitabı'ndan İsrâiloğulları'nın "man"ı toplayınca değirmende öğütüp veya havanda dövüp çömlekte pişirdiklerini, tadının zeytinyağında pişirilmiş yiyeceklere benzediğini ve onu çölde kaldıkları kırk yıl

[1605] el-Bakara 2/57.
[1606] bk. Çıkış, 16/14, 31, ayrıca bk. Sayılar, 11/7.

boyunca yediklerini nakletmektedir.[1607] Görüldüğü gibi müellif, "man" kelimesine dair Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgileri, zikrettiği tanımı desteklemek amacıyla kullanmıştır. Nitekim verdiği bilgilerle Kitab-ı Mukaddes'ten naklettiği bilgiler büyük oranda birbiriyle örtüşmektedir.

İsrâiloğulları'nın Sînâ Çölü'nde bulundukları dönemde kudret helvası ve bıldırcın etinden başka yiyecek talebinde bulunmaları: "*Ey Musa! Bir çeşit yemeğe dayanamayacağız, bizim için Rabbine yalvar, bize, yerin bitirdiği sebze, salatalık, sarımsak, mercimek ve soğan yetiştirsin…*"[1608] ayetinde dile getirilmiştir. İbn Âşûr, bu ayette "sarımsak" diye çevrilen "fûm" kelimesini izah ederken bu kelime hakkında farklı görüşlerin bulunduğundan bahsetmektedir. Kelimenin aslının "sûm" olduğu, yani "ث" harfinin "ف" harfine dönüştüğüne, bu tür kullanımların Arapçada yaygın olduğuna dair bir görüşü naklederek Arapçadaki bu tür kullanımları örneklendirmektedir. O, bu görüşün isabetli olduğunu, dolayısıyla sarımsak anlamına gelen bu kelimenin kendisiyle sayılan diğer yiyecek türlerine de uygun olduğunu ve bu mananın Tevrat'a da uyduğunu[1609] belirtmektedir. Müellif, tercih ettiği manayı delilleriyle ortaya koyduktan sonra kelimenin anlamına dair farklı görüşlere de yer vermiştir.[1610] Onun ayette zikredilen "fûm" kelimesinin anlamının "sarımsak" olduğuna dair görüşünü Kitab-ı Mukaddes'le desteklediği görülmektedir. İbn Âşûr'un bu konuda zikrettiği üç delilin sıralaması da dikkat çekicidir. Bu sıralama; Arap dili, siyâk-sibâk ilişkisi ve Tevrat'taki kullanım şeklindedir. Onun tercih ettiği manayı Tevrat'taki kullanımla desteklemeden evvel kelimeyi Arap dili açısından incelemesi ve siyâk-sibâk'a öncelik vermesi önemli bir husustur. Bu durum Kitab-ı Mukaddes'ten istifade ederken dikkat edilmesi gereken yöntemlerden biri olarak değerlendirilebilir.

Bu konudaki bir diğer örnek şu şekildedir: Hz. Musa Tûr Dağı'ndan dönüp de kavminin altından yapılmış olan buzağıya taptığını görünce öfkesinden elindeki levhaları yere atıp duruma müdahile etmişti. Daha sonra Hz. Musa'nın öfkesi yatışınca yaptıkları, ayette şöyle dile getirilmektedir: "*Musa, öfkesi yatışınca, bir nüshasında*

[1607] bk. Sayılar, 11/8, ayrıca bk. Çıkış, 16/35; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/509.
[1608] el-Bakara 2/61.
[1609] Konuya dair Tevrat'taki ifade şöyledir: "Derken, halkın arasındaki yabancılar başka yiyeceklere özlem duymaya başladılar. İsrâilliler de yine ağlayarak: "Keşke yiyecek biraz et olsaydı!" dediler, "Mısır'da parasız yediğimiz balıkları, salatalıkları, karpuzları, pırasaları, soğanları, *sarımsakları* anımsıyoruz." Sayılar, 11/4-5.
[1610] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/522.

Rablerinden korkanlar için doğru yol ve rahmet yazılı olan levhaları aldı."[1611] İbn Âşûr, ayette geçen "nüsha" kelimesinin aslından kopya (نَسْخ) edilmiş sûret anlamına geldiğini, kopya etmenin de bir yazıyı başka bir yere nakletmek manasına geldiğini belirtmektedir. Müellif, bu durumda ayetten, söz konusu asıl levhalardan bir kopya edinilmiş olduğu şeklinde bir mananın anlaşıldığını ifade etmektedir. Buna göre ayetteki anlam takdirinin: "Musa levhaları aldı ve onlardan bir nüsha oluşturdu ki onda doğru yol ve rahmet yazılıydı…" şeklinde olduğunu bildirmektedir. O, daha sonra "nüsha" kelimesinin anlamını ve ondan hareketle de ayetin genelini kapsayan anlam takdirini, Kitab-ı Mukaddes nakliyle desteklemektedir. Müellife göre Çıkış Kitabı'nda yer alan bu pasajlar şu anlamı desteklemektedir: "Rab Musa'ya, "Öncekiler gibi iki taş levha kes" dedi",[1612] "Kırdığın levhaların üzerindeki sözleri onlara yazacağım",[1613] "Musa öncekiler gibi iki taş levha kesti. Antlaşma sözlerini, on buyruğu taş levhaların üzerine yazdı…"[1614] Bu örnekte de müellifin bir kelimeye verdiği anlamı Kitab-ı Mukaddes nakliyle desteklediği görülmektedir. Bunlardan başka onun "zelûl",[1615] "mesîh",[1616] "ehl",[1617] "cesed",[1618] "kavârîr",[1619] "cifân"[1620] ve daha Kur'an'da geçen birçok kelimenin manasını Kitab-ı Mukaddes nakillerinden istişhadlarla desteklemektedir.

3.2.2.2. Lafzî Tahliller Bağlamında Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Tâhir b. Âşûr'un ayetlerde geçen kelimeleri çeşitli yönlerden tahlil ederken Kitab-ı Mukaddes'ten sık sık istifade ettiği görülmektedir. Burada lafzî tahlillerle kelimenin, maʿrifelik-nekrelik, müfretlik-cemilik, ucmelik-muarreblik, iştikak ve kıraat kaynaklı değişiklikler gibi yönlerden irdelenmesi kastedilmektedir. Müellif, kelime tahlillerine dair vardığı kanaatleri Kitab-ı Mukaddes'te geçen kullanımlarla desteklemektedir. Bazen de Kitab-ı Mukaddes bilgilerini, ulaştığı neticelere mutabık gelecek şekilde tevil etmektedir.

[1611] el-Aʿrâf 7/154.
[1612] Çıkış, 34/1.
[1613] Çıkış, 34/4.
[1614] Çıkış, 34/28; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/122.
[1615] bk. el-Bakara 2/71; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/555.
[1616] bk. Âl-i İmrân 3/45; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/246.
[1617] bk. Tâhâ 20/10; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/194.
[1618] bk. Tâhâ 20/88; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/286.
[1619] En-Neml 27/44; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/275.
[1620] bk. Sebe' 34/13; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/162. Benzer örnekler için ayrıca bk. 6/61, 146.

Söz gelimi İbn Âşûr, "*Biz Musa'ya levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık ve her şeyi uzun uzadıya açıkladık…*"[1621] ayetini tefsir ederken "el-elvâh" kelimesinin maʿrifeliğinin, özellikle bu lafzın tercih edilmesinin ve çoğul formda gelmesinin nedeni üzerinde durmakta ve bu konuda Kitab-ı Mukaddes pasajlarından istifade etmektedir. O, "el-elvâh" kelimesindeki maʿrifeliğin ahd'i-zihni[1622] olduğunu, yani bunların ya bilinen levhalar cinsinden tahtadan yapılmış kare şeklinde tabletler olduğu ya da kıssanın ayrıntılarının kendilerine nakledilen Müslümanlar tarafından biliniyor olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.[1623] İbn Âşûr, kelimenin maʿrifeliğinden sonra ayette Hz. Musa'ya verilen bu tabletlerin "levha" kelimesiyle ifade edilmesinin şekli bir benzerlikten dolayı mecazî bir kullanım neticesinde olduğunu, zira Çıkış Kitabı'nda geçtiği üzere bu tabletlerin taştan imal edildiklerini bildirmektedir.[1624] O, bu taş levhalara yazı yazılabildiğini belirterek, Çıkış Kitabı'ndan Hz. Musa'nın şeriatının temeli olan on emirin bu taş levhalara yazılmış olduğunu nakletmektedir.[1625] Müellif, "el-elvâh" kelimesini tahlil ederken en son bu ifadenin çoğul formda gelmesi üzerinde durmaktadır. O, Tevrat'ta bunların iki levha olduğu bilgisi geçmesine rağmen[1626] bu ayette kelimenin çoğul kullanılma sebebini sorgulamaktadır. Ona göre bu ya "çoğulun en azı ikidir" kabulüne dayanmaktadır veyahut da bu iki levhanın iki yüzünde de yazı yazılmış olmasından dolayıdır ki o zaman bu levhaların dört adet olduğu kabul edilecektir diyerek bu konuda da yine Çıkış Kitabı'nın şu pasajlarını referans göstermektedir: "Musa döndü, elinde antlaşma koşulları yazılı iki taş levhayla dağdan indi. Levhaların ön ve arka iki yüzü de yazılıydı"[1627]

Bu örnekte görüldüğü üzere İbn Âşûr, "el-elvâh" kelimesini tahlil ederken bu kelimenin tercih edilmesini ve çoğul formda kullanılmasını Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden istifadeyle açıklamaya çalışmaktadır. Burada dikkat çeken bir husus da müellifin Kur'an ifadeyi levhalar şeklinde çoğul kullanırken Tevrat'ta iki levhadan bahsedilmiş olmasını tevil etmeye çalışmasıdır. Bu durum iki metin arasındaki

---

[1621] el-Aʿrâf 7/145.
[1622] Ahd'i-zihni, bir kelimenin başındaki "el-" vasıtasıyla konuşanla muhatabın zihninde çağrışım yoluyla bilinir olmasıdır. bk. Ğalâyînî, *Câmi'u-Durûs*, 113.
[1623] Burada İbn Âşûr, Kur'an'da özet şeklinde anlatılmış olsa da kıssaların detaylarının Hz. Peygamber'in anlatımlarından veya Ehl-i Kitap kültürüne vâkıf olunduğundan bilindiğine işaret etmektedir.
[1624] bk. Çıkış, 24/12. İbn Âşûr burada "levha" kelimesinin özellikle tahtadan imal edilmiş olan tabletler için kullanıldığına dikkat çekmek istemiştir. bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, "lvh", 750. Bu nedenle tabletlerin taştan imal edilmesinin şekli bir benzerlik nedeniyle mecazi bir kullanım olduğunu belirtmektedir.
[1625] bk. Çıkış, 34/28.
[1626] bk. Çıkış, 34/29.
[1627] Çıkış, 32/15; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/96.

farklılıklarda onun ilk etapta Kitab-ı Mukaddes metnini gözden çıkarmadığını, imkân olduğu sürece iki metni uzlaştırmaya çalıştığını göstermektedir.

İbn Âşûr'un farklı kıraat vecihlerini izah ederken de Kitab-ı Mukaddes'ten istifade etmektedir. Allah Teâlâ'nın ileri yaşlarda olan Hz. Zekeriya'ya çocuk olarak Hz. Yahya'yı müjdelemesi şöyle anlatılmaktadır: "*Mabedde namaz kılarken melekler ona seslendiler: "Allah sana kendisinin emriyle (vücud bulan İsa'yı) tasdik eden, efendi, iffetli, iyilerden bir peygamber olarak Yahya'yı müjdeler*""[1628] Müellif, bu ayette geçen "فَنَادَتْهُ" kelimesinin kıraat imamları tarafından farklı vecihlerle okunduğunu söyleyerek bunlardan bazılarını sıralamaktadır. Fakat cumhurun, "melekler" kelimesinin çoğul formda kullanılmasından dolayı kelimeyi "فَنَادَتْهُ" şeklinde tâ'i-tenis ile okuduğunu, zira bir fiilin çoğul bir kelimeye isnad edilmesi durumunda müennes formda ifade edilmesinin caiz olduğunu, bu şekliyle mananın "Ona bir grup melek seslendi" şeklinde olacağını belirtmektedir. İbn Âşûr, ayrıca ayetin manasının "Zekeriya'ya seslenen tek bir melek, yani Cebrâil'di" şeklinde olabileceğine dikkat çekerek Luka İncil'inde bu mananın açıkça belirtildiğini ifade etmektedir.[1629] Bu durumda seslenme fiilinin çoğul formda kullanılan "melekler" kelimesine isnad edilmesi, fiilin bir topluluk yerine içlerinden birine isnat edilmesi kabilinden olduğunu kaydetmektedir.[1630] Bu örnekte görüldüğü üzere müellif, bir kelimenin kıraat vecihleri üzerinde dururken İncil'den istifade etmiştir.

İbn Âşûr, kelimenin iştikaklarında ve *ucmelik-muarreblik* konularında da yer yer Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmektedir. O, "*Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti…*"[1631] ifadesi bağlamında "melek" kelimesinin iştikakı hakkında farklı görüşlere yer vermektedir. Müellif, daha sonra Kurtubî'nin (öl. 671/1273) "Araplar'da "melek" kelimesinin bir iştikakı yoktur" şeklinde bir söz aktardığını belirtmektedir. O, bu sözün Arapların bu kelimeyi İbrânîce'den alarak Arapçalaştırdıklarını ifade etmektedir. İbn Âşûr, Tevrat'ın melek "مَلْك" ismini tahfife uğratarak "مَلاك" şeklinde kullanmasının[1632] bu görüşü teyit ettiğini

[1628] Âl-i İmrân 3/39.
[1629] Müellifin atıfta bulunduğu pasaj şu şekildedir: "Melek ona (Zekeriya'ya) şöyle karşılık verdi: "Ben Tanrı'nın huzurunda duran Cebrâil'im. Seninle konuşmak ve bu müjdeyi sana bildirmek için gönderildim." Luka, 1/19.
[1630] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/239.
[1631] el-Bakara 2/30.
[1632] Bu konudaki örnekler için bk. Tekvin, 16/7, 9. İbn Âşûr, tahfifle İbrânîce aslı "مَلاك" olan kelime Arapçalaştırılırken "مَلْك" şeklinde bir elifin hazfedilmesini kastetmektedir.

belirtmektedir.[1633] Onun yer yer kelimelerin iştikakları konusunda Kitab-ı Mukaddes'ten istifade etmesine "*Mesih de, Allah'a yakın melekler de Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler…*"[1634] ayetinde geçen "الْمُقَرَّبُون" kelimesi örnek verilebilir. Ona göre bu kelimeyle meleklerin büyüklerinden olan Cebrâil, İsrâfil, Mîkâil ve Azrâil kastedilmiştir ki bu meleklere lakap olarak "كَرُوبِيِّينَ" denilmektedir. Müellif, bu kelimenin "karube/قرب"nin müradifi olan "kerube/كرب"den türemiş olduğunu ve ona mübalağa sigasının eklendiği görüşünü nakletmektedir. İbn Âşûr, bu lafzın Çıkış[1635] ve Levililer Kitabı'nda kullanıldığını, bundan dolayı İbrânîce'den Arapça'ya geçtiği kanaatinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'an, İbrânîce'de de yakınlaşma manasına gelen bu kelimenin eş anlamlılarından daha fasih olan "الْمُقَرَّبُون" kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.[1636] Bu örnekte de görüldüğü gibi müellif, kelimenin iştikakını vermeye çalışırken Kitab-ı Mukaddes'ten de istifade etmiştir. Bunlardan başka İbn Âşûr, "Âdem/آدم",[1637] "tezûdân/تذودان",[1638] "İsrâil/إسرائيل",[1639] "Âlu Firavn/آل فرعون"[1640] ve "Mesîh/مسيح"[1641]gibi daha birçok kelimenin çeşitli açılardan tahlilini yaparken Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden istifade etmiştir.

İbn Âşûr'un kelime tahlillerinde dolaylı olarak da Kitab-ı Mukaddes'ten istifade ettiğini söylemek mümkündür. Söz gelimi Kur'an'da Hz. Yusuf'un kuyuda bulunup çıkarılması hadisesi şöyle anlatılmaktadır: "*Bir kervan geldi, sucularını gönderdiler; sucu kovasını kuyuya saldı, "Müjde! İşte bir oğlan" dedi. Yusuf'u alıp onu ticari bir mal olarak sakladılar. Oysa Allah yaptıklarını bilir.*" Müellif, bu ayeti tefsir ederken metinde geçen "غُلَام" kelimesinden hareketle Hz. Yusuf'un kuyuya atıldığında kaç yaşlarında olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. O, bu kelimenin Arap dilinde on ile yirmi yaş aralığında olanlar için kullanıldığını belirtmektedir. Daha sonra Hz. Yusuf'un kuyuya atıldığı esnada on yedi yaşında olduğunu belirtmektedir.[1642] Esasında onun belirttiği bu yaş, Kitab-ı Mukaddes'te geçen bir bilgidir.[1643] O, Arap dili kullanımına da uygun olduğundan olsa gerek Kitab-ı Mukaddes'teki bu bilgiyi benimsemiş fakat bu

---

[1633] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/398.
[1634] en-Nisâ 4/172.
[1635] bk. Çıkış, 25/19-20.
[1636] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/61.
[1637] bk. el-Bakara 2/31; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/408.
[1638] bk. el-Kasas 28/23; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/100.
[1639] bk. el-Bakara 2/40; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/450.
[1640] bk. el-Kasas 28/8; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/75.
[1641] bk. Âl-i İmrân 3/45; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/246.
[1642] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/242.
[1643] bk. Tekvin, 37/2.

konuda Kitab-ı Mukaddes'e herhangi bir atıfta bulunmamıştır.[1644] Bu örnek, müellifin kelime tahlilinde dolaylı da olsa Kitab-ı Mukaddes'ten istifade ettiğini göstermektedir.

3.2.3. Şer'î Hükümler Bağlamında Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Tâhir b. Âşûr, tefsir ilminde olduğu kadar İslam hukukunda da şöhret bulmuş bir âlimdir. Onun İslam hukukundaki yetkinliği yüklendiği vazifelerde[1645] ve diğer eserlerinde[1646] olduğu kadar *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de de görülmektedir. Müellif, tefsirinde şer'î konulara detaylıca yer vermektedir. O, bunu doğrudan ahkâmla ilgili olan ayetlerde yaptığı gibi dolaylı olarak da olsa bu konularla irtibatlandırılmaya uygun ayetlerin tefsirinde de yapmaktadır.[1647] Müellif, hem doğrudan ahkâm konularını ele alan hem de Kur'an kıssaları gibi dolaylı olarak ahkâm konularıyla ilişkilendirdiği ayetlerin tefsirinde Kitab-ı Mukaddes'te yer alan şer'î konulardan istifade etmektedir. Aslında o bunu yaparak makasıtçılığının da etkisiyle bir nevi kanun koyma ve medeniyet tarihindeki gelişmeleri görmeyi hedeflemektedir.[1648] Zira Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'teki şer'î hükümler arasındaki değişiklikler takip edilerek Allah'ın hüküm koymadaki maksatları daha iyi anlaşılabilecektir.[1649] Bu nedenle İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'teki ahkâm konularıyla yakından ilgilendiği görülmektedir.[1650] O, her ne kadar şer'î hükümler bağlamında sıklıkla Kitab-ı Mukaddes bilgilerine müracaat etmiş

[1644] Ünver, 17 yaşındaki bir delikanlının bazı kötülüklerden kendini rahatlıkla muhafaza edebileceği, bu yaşlarda olan birinin her zaman babasının korumasına muhtaç olmadığını hatta atıldığı kuyudan bile tek başına çıkabileceğini iddia ederek Kitab-ı Mukaddes'in bu bilgisinin gerçeği yansıtmaktan uzak olduğunu belirtmiştir. Mustafa Ünver, "Yusuf Kıssası Açısından Ahd-i Atîk ve Kur'an-ı Kerîm'e Karşılaştırmalı Bir Bakış", *Diyanet İlmi Dergi* 37/2 (2001), 79.

[1645] Müellif, uzun yıllar müftülük, kadılık, şeyhu'l-İslamlık gibi farklı şer'î görevler üstlenmiştir. bk. Abbâs, *et-Tefsir ve'l-mufessirûn fî asri'l-hadîs*, 3/301.

[1646] İbn Âşûr, özellikle *Mekâsıdu'ş-Şerîati'i-İslamiyye* isimli eseriyle İslam hukuk makasıtçısı olarak tanınmıştır.

[1647] Söz gelimi İbn Âşûr, Kur'an kıssalarını tefsir ederken önceki kavimlerin şeriatlarına dair çıkarsamalarda bulunmaktadır. Nitekim Kur'an kıssalarının zikredilme sebeplerinden birinin de onlardan hukukî çıkarsamalarda bulunmak olduğu iddia edilmiştir. Başka bir ifadeyle Kur'an'da hukuku doğrudan ve dolaylı olarak ilgilendiren ayetlerin olduğu söylenmiş, Kur'an kıssaları hukuku dolaylı olarak ilgilendiren ayetlere örnek verilmiştir. Acar, "Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları", 98-99.

[1648] Nitekim *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in 7. Mukaddimesinde Kur'an kıssalarının faydalarından birinin kanun koyma ve medeniyet tarihiyle ilgili bilgiler elde etmek olduğunu belirtmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/65-66.

[1649] Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", 167, 174.

[1650] Bu ifadelerden müellifin "Şer'u Men Kablenâ" (Hz. Muhammed'den önceki peygamberler aracılığıyla bildirilen emir ve yasakların Müslümanlar açısından geçerli olup olmadığı mevzusu. bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Şer'u Men Kablenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/15.) konusuna da büyük önem gösterdiği anlaşılmaktadır. Fakat çalışmamızın kapsam ve sınırları göz önünde bulundurularak burada sadece İbn Âşûr'un şer'î hükümler bağlamındaki Kitab-ı Mukaddes nakilleri üzerinde durulacaktır.

olsa da bu nakillere dayanarak herhangi bir hüküm inşa etmemektedir.[1651] Müellif, şer'î hükümlerle ilgili Kitab-ı Mukaddes bilgilerini genellikle Kur'an'ın atıfta bulunduğu hükümleri onların kitaplarında tespit etme ve iki metni ahkâm yönüyle karşılaştırma bağlamında nakletmektedir.

Kur'an, Ehl-i kitap'ın kendilerine verilen vahyi gizlediklerini ve değiştirdiklerini belirtmiş,[1652] yer yer onlara verilen hükümleri haber vermiştir. Nitekim Tevrat'ın içeriğiyle ilgili olan ayetlerin özellikle Tevrat'taki hukukî konuları ele aldığı görülmektedir.[1653] İbn Âşûr, Yahudi ve Hıristiyanların, kitaplarındaki hükümlerin bazılarını gizlediklerini vurgulayarak[1654] Kitab-ı Mukaddes nakillerinin önemli bir kısmında Kur'an'ın Ehl-i kitap'a dair bildirdiği bazı hükümlerin yerlerini tespit etmeye çalışmıştır. O, bunu yaparak aynı zamanda bunları haber veren Kur'an'ın Allah tarafından vahyedilen bir kitap olduğunu ve Hz. Peygamber'in sözü olamayacağını, zira ümmî bir peygamberin bunları kendiliğinden söylemiş olamayacağını ortaya koymayı hedeflemiştir.[1655] Müellif'in bu konulardaki Kitab-ı Mukaddes nakillerine şu örnekler verilebilir.

Kur'an, Yahudiler'e bazı yiyeceklerin haram kılınmasının bir nedenin de kendilerine yasaklandığı halde faiz almaları olduğunu şöyle dile getirmektedir: "*Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, yasak edilmişken faiz almaları ve insanların mallarını haksızlıkla yemelerinden ötürü kendilerine helal kılınan temiz şeyleri onlara haram kıldık. Onlardan inkâr edenlere, elem verici azap hazırladık.*"[1656] İbn Âşûr, bu ayeti tefsir ederken Yahudilerin faiz konusundaki uygulamalarını ve şeriatlarında faizin yasak olduğunu Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle ortaya koymaktadır. O, Yahudilerin almaktan menedildikleri faizin Tesniye Kitabı'nın 23. bölümünde: "Kardeşinize para, yiyecek ya da faiz getiren başka bir şey ödünç verdiğinizde, ondan faiz almayacaksınız. Yabancıdan faiz alabilirsiniz ama kardeşinizden almayacaksınız."[1657] ifadeleriyle belirtildiği gibi kendi kavimlerinden

[1651] Nitekim, sadece Kitab-ı Mukaddes nakillerinin değil aynı zamanda İsrâilî rivayetlerin de fıkhî konularda delil olarak kullanılması pek karşılaşılan bir durum değildir. Kuzudişli, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi*, 19.
[1652] el-Bakara 2/174.
[1653] bk. Âl-i İmrân 3/50, 93, el-Mâide 5/43-45, et-Tevbe 9/111.
[1654] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/122.
[1655] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/129.
[1656] en-Nisâ 4/160-161.
[1657] Tesniye, 23/19-20.

almalarının yasak fakat İsrâiloğulları dışındakilerden almalarının caiz olduğu faiz çeşidinden bahsedildiğini belirtmektedir. Müellif, Yahudilikteki bu uygulamayı belirttikten sonra onlardaki faiz yasağının Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nın 22. bölümündeki şu ifadelere dayandığını belirtmektedir: "Halkıma, aranızda yaşayan bir yoksula ödünç para verirseniz, ona tefeci gibi davranmayacaksınız. Üzerine faiz eklemeyeceksiniz."[1658] Aynı şekilde müellif: "*Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsini haram kıldık. Onlara sığır ve davarın sırt, bağırsak ve kemik yağları hariç, iç yağlarını da haram kıldık. Aşırı gitmelerinden ötürü onları bu şekilde cezalandırdık. Biz elbette doğru söyleyenleriz.*"[1659] ayetini yorumlarken Hz. Musa'nın şeriatında tırnaklı hayvanların haram kılındığının Tesniye Kitabı'nın 14. bölümünde geçen şu pasajda belirtildiğini ifade etmektedir: "Deve, tavşan ve kaya tavşanını yemeyiniz."[1660] Kur'an'da Allah Teâlâ'nın İsrâiloğulları'ndan söz aldığı bildirilmiştir. Bu sözlere göre İsrâiloğulları'ndan zekât vermeleri de istenmekteydi.[1661] İbn Âşûr, İsrâiloğulları'nın vermeleri gereken zekâtın Sayılar Kitabı'nın 18. ve Tesniye Kitabı'nın 14. ile 19.[1662] bölümlerde geçtiği üzere meyve ve ekinlerin onda birlik bir miktarı olduğunu ifade etmektedir.[1663]

Kur'an'da Hz. Musa ve Hz. İbrahim'e vahyedilmiş sahifelerde hiç kimsenin başkasının günah yükünü yüklenmeyeceğinin yazılı olduğu bildirilmiştir.[1664] İbn Âşûr, bu ayetleri tefsir ederken Tevrat'ta söz konusu ifadenin ne şekilde ve nerelerde geçtiğini nakletmektedir. O, Tevrat'ta Hz. İbrahim'in Lût'un kavmiyle ilgili "Ya Rabbi! Haksızla birlikte haklıyı da mı yok edeceksin"[1665] dediğini söylemekte ve bu sözün benzerinin Tevrat'ın Tesniye Kitabı'nın 24. bölümünde: "Ne babalar çocuklarının günahından ötürü öldürülecek, ne de çocuklar babalarının. Herkes kendi günahı için

[1658] Çıkış, 22/25; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/28.
[1659] el- En'âm 6/146.
[1660] İbn Âşûr'un tasarrufta bulunarak aktardığı bu ifadelerin yer aldığı pasaj tam olarak şöyledir: "Ancak geviş getiren, çatal ve yarık tırnaklı hayvanlardan etini yememeniz gerekenler şunlardır: Deve, tavşan, kaya tavşanı. Bunlar geviş getirir, ama çatal tırnaklı değildir. Sizin için kirli sayılırlar." Tesniye, 14/7; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8-A/142.
[1661] el-Mâide 5/12.
[1662] Müellif, sehven 19. bölüm diye belirtmiş olsa da doğrusu 18. bölüm olmalıdır.
[1663] bk. Sayılar, 18/21-29, Tesniye, 14/22-23, 18/4; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/142. İbn Âşûr ayrıca zekât mükellefiyeti için Levililer Kitabı'nın 26. bölümüne de işarette bulunmaktadır. bk. 29/80. Bu referans da 27. bölüm şeklinde olmalıdır. bk. Levililer, 27/30-33. Ayrıca Yahudi şeriatında zekât ve sadaka için bk. Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, 325-329.
[1664] en-Necm 53/36-38.
[1665] bk. Tekvin, 18/23.

öldürülecek."[1666] şeklinde yer aldığını nakletmektedir.[1667] Tüm bu örneklerde görüldüğü üzere müellif, Kur'an'ın Ehl-i kitap ile ilgili haber verdiği hükümleri onların kitaplarından tespit etmeye çalışmıştır.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes nakillerinin bir kısmını da Kur'an'da yer alan hükümlerin Kitab-ı Mukaddes'teki karşılıklarını nakletmek, benzer ve farklı yönlerine dikkat çekmek maksadıyla yapmıştır.

Örneğin İbn Âşûr, Bakara Sûresi'nin 102. ayetini yorumlarken Tevrat'ta sihrin yasaklandığını ve şirkle eşdeğer görüldüğünü belirtmektedir. Tesniye Kitabı'nın 18. bölümünden "Tanrınız Rabb'in size vereceği ülkeye girdiğinizde, oradaki ulusların iğrenç törelerini öğrenip uygulamayın. Aranızda oğlunu ya da kızını ateşte kurban eden, falcı, büyücü, muskacı, medyum, ruh çağıran ya da ölülerin ruhlarına danışan kimse olmasın. Çünkü Rab bunları yapanlardan tiksinir."[1668] ve Levililer Kitabı'nda: "Kim cincilere, ruh çağıranlara danışır, bana ihanet ederse, ona öfkeyle bakacak, halkımın arasından atacağım."[1669], "Cincilik yapan ve ruh çağıran ister erkek olsun ister kadın olsun kesinlikle öldürülecektir. Onları taşlayacaksınız. Ölümlerinden kendileri sorumludur."[1670] pasajlarını nakletmektedir.[1671] İbn Âşûr, aynı konuya şu bağlamda da değinmektedir: Kur'an, Hz. İsa'nın mucizelerinden bazılarını zikretmiş ve onun İsrâiloğulları'nın karşısına bu mucizelerle çıktığında onlardan inkâr edenlerin "*Bu, apaçık bir sihirden başka bir şey değildir*" dediklerini haber vermiştir.[1672] Müellif, İsrâiloğulları'nın Hz. İsa'yı inkâr ederken sadece onu sihir yapmakla itham ettiklerini aslında bunu yapmakla onu öldürmeyi tasarladıklarını, zira Yahudi şeriatında sihrin büyük günah, sihirbazın cezasının ölüm olduğunu belirtmekte, yukarıda naklettiği Kitab-ı Mukaddes referanslarını tekrar etmektedir.[1673] O, bu nakilleriyle sihrin İslam dininde olduğu gibi Yahudi şeriatında da haram olduğunu ortaya koymuştur.

Benzer şekilde İbn Âşûr, "*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Öldüren,*

[1666] bk. Tesniye, 24/16.
[1667] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/131.
[1668] Tesniye, 18/9-12.
[1669] Levililer, 20/6.
[1670] Levililer, 20/27.
[1671] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/632, 636.
[1672] el-Mâide 5/110.
[1673] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/103.

ölenin kardeşi tarafından bağışlanmışsa, kendisine örfe uymak ve bağışlayana güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbiniz'den bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem verici azap vardır."[1674] şeklindeki kısas ayetini yorumlarken bu ayetin Buhârî'de geçen hadiste de ifade edildiği gibi[1675] Yahudi şeriatında yer alan kasıtlı cinayetlerde affetme ve diyetin geçerli olmamasına gönderme yaptığını belirtmektedir. Müellif devamla Yahudi şeriatında bu konuda yer alan hükmü Çıkış Kitabı'ndan nakletmektedir: "Kim birini vurup öldürürse, kendisi de kesinlikle öldürülecektir. Ama olayda kasıt yoksa, ona ben izin vermişsem, size adamın kaçacağı yeri bildireceğim. Eğer bir adam komşusuna düzen kurar, kasıtlı olarak saldırıp onu öldürürse, sunağıma bile kaçmış olsa, onu çıkarıp öldüreceksiniz."[1676] İbn Âşûr, bu örnekte yapmış olduğu Kitab-ı Mukaddes nakliyle hem Kur'an'da *mücmel* olarak zikredilen bir hükmü *tafsil* etmiş hem de hadiste geçen hükümle de irtibatına işarette bulunmuştur. Müellif, aynı zamanda Kur'an'da zikredilen kısas hükmünün Yahudi şeriatına göre hafifletilmiş olduğunu ortaya koyarak aralarında bir karşılaştırmaya da girmiştir.

İbn Âşûr, Kur'an'daki zinanın cezasını bildiren: "*Kadınlarınızdan zina edenlere, aranızdan bunu ispat edecek dört şahit getirin, şehadet ederlerse, ölünceye veya Allah onlara bir yol açana kadar evlerde tutun.*"[1677] ayetini tefsir ederken İslam'dan önceki Yahudi şeriatında evliyken zina edenlerin cezasının recm olduğunu belirtmektedir. Müellif, zina hakkındaki hükmün Tesniye Kitabı'nın 22. bölümünde şu şekilde geçtiğini nakletmektedir: "Eğer bir adam başka birinin karısıyla yatarken yakalanırsa hem kadınla yatan adam hem kadın, ikisi de öldürülecek."[1678] ve "Eğer bir adam nişanlı olmayan bakire bir kızla karşılaşır, tutup onunla yatarsa ve bu ortaya çıkarsa, kızla yatan adam kızın babasına elli gümüş verecek. Kıza tecavüz ettiği için onu karı olarak alacak ve yaşamı boyunca onu boşayamayacaktır."[1679] Müellif, böylece İslam ve Yahudi şeriatında zinanın hükmünü karşılaştırmakta ve aralarındaki benzerlikleri dile getirmektedir.[1680]

[1674] el-Bakara 2/178.
[1675] bk. Buhârî, *Câmiu's-sahih*, "Tefsir" 23.
[1676] Çıkış, 21/12-14; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/143. Müellif, naklettiği bu pasajlar için Çıkış Kitabı'nın 3. bölümünü referans göstermiş olsa da bu doğru değildir.
[1677] en-Nisâ 4/15.
[1678] Tesniye, 22/22.
[1679] Tesniye, 22/28-29.
[1680] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/274.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes nakillerinin bazısını Kur'an'da haram olduğu bildirilen çeşitli hükümlerin Yahudi şeriatında helal olduğunu ortaya koymak maksadıyla yapmıştır. Örneğin Kur'an'da köle ve cariyeleri konu edinen ayette şöyle buyurulmaktadır: "*...Dünya hayatının geçici menfaatini elde etmek için, iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın. Kim onları buna zorlarsa bilsin ki Allah hiç şüphesiz onu değil zorlanan kadınları bağışlar ve merhamet eder.*"[1681] İbn Âşûr, bu ayetin yorumunda cariyelerin belli bir ücret karşılığında zinaya zorlanmasının İslam hukukunda yasaklandığını fakat bunun İslam'dan önceki şeriatlarda meşru olduğunu belirtmektedir. Müellif, bu iddiasını Tekvin Kitabı'nın 38. bölümünden yaptığı nakille ortaya koymaktadır: "Tamar[1682] üzerindeki dul giysilerini çıkardı. Peçesini örttü, sarınıp Timna yolu üzerindeki Enayim Kapısı'nda oturdu… Yahuda onu görünce fahişe sandı. Çünkü yüzü örtülüydü. Yolun kenarına, ona doğru seğirterek, kendi gelini olduğunu bilmeden, "Hadi gel, seninle yatmak istiyorum" dedi. Tamar, "Seninle yatarsam, bana ne vereceksin?" diye sordu. Yahuda, "Sürümden sana bir oğlak göndereyim" dedi. …Yahuda bunları verip onunla yattı. Tamar hamile kaldı."[1683] Müellif, yaptığı bu nakille Kur'an'daki bu hükmün önceki şeriatlarda farklı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.[1684]

3.2.4. Mübhemâtü'l-Kur'an Bağlamında Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de Mübhemât'ül-Kur'an'ı bilmenin kişiye önemli bir fayda sağlamayacağını, önemli bir faydası olsaydı Allah'ın onları bize bildireceğini ifade ederek asıl olanın Kur'an'ın hidayet nurundan istifade etmek olduğunu birçok kez vurgulamaktadır.[1685] Fakat onun bu söylemleri sadece teoride kalmakta, bahsettiği bu prensiplere riayet etmemektedir. Aksine müellifin

---

[1681] Nûr 24/33.
[1682] Hz. Yakub'un oğlu Yahuda'nın gelininin ismi.
[1683] bk. Tekvin, 38/14-18. Nakledilen bu pasajlarda özetle Yahuda, farklı zamanlarda iki oğluyla da evlenen "Tamar" isimli kadını yüzü örtülü olduğu için tanımayarak cariye zannetmiş ve ücret karşılığında onunla yatmış ve neticede gelinini hamile bırakmıştır. bk. Tekvin, 38/1-27. İbn Âşûr, bu kabul edilmez durum hakkında olumsuz bir görüş belirtmemiş sadece önceki şeriatlarda cariyelerin ücretle cinsel ilişkiye girmesinin yasak olmadığını ortaya koymak için bu pasajları nakletmiştir. Müellifin bu türden nakilleri yorumsuz nakletmesinin sağlıklı bir tutum olmadığı belirtilmelidir. Tora müellifleri, Tamar'ın kayınbabası Yahuda'nın evinde gelin olduğu sürece yüzünü sürekli örtülü tuttuğunu, Yahuda'nın bu nedenle onu tanımadığını söyleyerek durumu ilginç bir şekilde izah etmektedirler. bk. *Tora ve Aftara Bereşit,* Heyet (ed.), çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Yayınları, 2010), 1/311.
[1684] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/222. Benzer örnekler için ayrıca bk. 2/9-10, 364, 3/253, 10/74.
[1685] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/65-66, 513, 12/225, 16/18.

Mübhemât'ül-Kur'an'ı tespit etme noktasında büyük bir gayret içerisinde olduğu görülmektedir. İbn Âşûr, onları tespit etmeye çalışırken hem İsrâilî rivayetlerden hem de Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden sıklıkla istifade etmektedir. Bununla birlikte o, bu konuda İsrâilî rivayetlere kıyasla Kitab-ı Mukaddes bilgilerine hem daha çok müracaat etmekte hem de daha fazla itimat etmektedir.[1686] Söz gelimi müellif, "*Musa'nın annesine: "Çocuğu emzir, başına gelecekten korktuğun zaman onu suya bırak; korkma, üzülme; Biz şüphesiz onu sana döndüreceğiz ve peygamber yapacağız" diye bildirmiştik.*"[1687] ayetini tefsir ederken "Yahudi kutsal kitaplarında Hz. Musa'nın annesinin ismi hakkında bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte müfessirler bu konuda sıhhatine güvenilemeyen birçok haber aktarmışlardır." demektedir.[1688] Bu ifadeler onun Mübhemâtü'l-Kur'an konusunda Kitab-ı Mukaddes'e daha fazla itimat ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Zira bu sözler müellifin bu konuda Kitab-ı Mukaddes'te bir bilgi bulunması halinde onu zikredip ona itimat edeceğini ihsas ettirmektedir.

Esasında Mübhemâtü'l-Kur'an'ın önemli bir kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğu belirtilmelidir. Zira Sahâbe ve özellikle tâbiînin Mübhemâtü'l-Kur'an konusundaki nakilleri onların sadece Hz. Peygamber'e isnat ettikleri rivayetlerle sınırlı olmayıp bunun yanı sıra bilgi, birikim ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alan malumata dayandığı söylenmelidir. Zira onlar Kitab-ı Mukaddes'te geçen kıssalara az çok muttaliydiler.[1689] Anlaşıldığı kadarıyla İbn Âşûr da nüzûl dönemi muhataplarının Kur'an kıssalarının detaylarını Kitab-ı Mukaddes vesilesiyle bildikleri, hatta Kur'an'ın detayları vermemesinin bir nedeninin de bu olduğu düşüncesindedir.[1690] Bu durum onun Mübhemâtü'l-Kur'an konusunda sahâbe ve tâbiîn rivayetleriyle birlikte Kitab-ı Mukaddes'ten de istifadeye götürmüş olmalıdır.

İbn Âşûr'un Mübhemâtü'l-Kur'an konusunda Kitab-ı Mukaddes'ten istifade etmesini şu örneklerde somut bir şekilde görmek mümkündür: Hz. Yusuf'un kardeşleri onu kıskanıp öldürmeyi tasarlamışken kardeşlerden birinin şöyle bir teklifi olmuştur: "*İçlerinden biri: "Yusuf'u öldürmeyin, onu bir kuyunun derinliklerine bırakın. Böyle*

[1686] Bu noktada belirtilmelidir ki İbn Âşûr Mübhemâtü'l-Kur'an konusunda Kitab-ı Mukaddes'ten istifade ettiği halde yer yer bu bilginin kaynağını belirtmemektedir.
[1687] el-Kasas 28/7.
[1688] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/73.
[1689] Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an", 163.
[1690] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/96.

yaparsanız yolculardan onu bulup alan olur" dedi."[1691] Müellif, bu teklifte bulunan kardeşin kim olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre Kur'an'ın böyle bir teklifte bulunan kardeşin özel ismini zikretmeyerek müphem bırakması, bu bilgide herhangi bir fayda olmaması nedeniyledir. Burada önemli olan onun kardeşlerden biri olmasıdır. Müellif, ayrıca Kur'an'ın bu kardeşin ismini müphem bırakmasının bir nedeninin de isminin lafzen dile ağır gelmesi olduğunu belirtir. İbn Âşûr, bu ismin peşine düşmede bir fayda olmadığını belirtmesine rağmen sözün devamında bu kardeşin isminin "Yahuda", "Şemun" veya "Ruben" olduğuna dair görüşleri aktarmaktadır. O, bu üç alternatif ismi zikrettikten sonra Tekvin Kitabı'nda "Ruben" isimli kardeşin diğerlerini Hz. Yusuf'u öldürmekten vazgeçirdiğini,[1692] yine Tekvin Kitabı'nda geçtiği üzere "Yahuda'nın" ise kervana Hz. Yusuf'un atıldığı kuyunun yerini gösterdiğini nakletmektedir.[1693] Bu örnekte İbn Âşûr, Mübhemâtü'l-Kur'an'ı bilmenin muhataba fayda sağlamayacağını belirtmesine rağmen, öncelikle bu konudaki rivayetleri zikretmiş, daha sonra Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgileri aktarmak suretiyle bu rivayetler arasında bir tercihte bulunmuştur. Onun burada Mübhemâtü'l-Kur'an konusunda İsrâilî rivayetler yerine Kitab-ı Mukaddes bilgilerini önceledeği görülmektedir. Müellif, bu konunun devamında Hz. Yusuf'un içine atıldığı kuyunun[1694] Tevrat'ta geçtiğine göre "Dotan" denilen bir bölgede bulunduğunu söylemekte[1695] ve bölgenin coğrafî ve fizikî özelliklerinden detaylıca bahsetmektedir.[1696]

Kur'an'da Hz. Musa'ın Mısır'dan çıkıp Medyen'e ulaştığında yaşadığı ilk hadise şöyle anlatılmaktadır. "*Medyen suyuna varınca, suyun başında (hayvanlarını) sulamakta olan bazı insanlar gördü. Bunların yanında da koyunlarını suya salmamak için uğraşan iki kız gördü. Musa onlara, "(Koyunlarınızı burada tutmaktaki) maksadınız ne?" dedi. Onlar, "Çobanlar sulayıp çekilinceye kadar biz koyunlarımızı sulayamayız. Babamız ise çok yaşlı bir adamdır" dediler.*"[1697] İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken Hz. Musa'nın konuştuğu bu iki kızın isimlerinin "Leyyâ" ve "Safûra"[1698] olduğunu ifade etmektedir. Müellif, bu isimleri Kitab-ı Mukaddes'e isnad etmese de

[1691] Yûsuf 12/10.
[1692] bk. Tekvin, 37/21-22.
[1693] bk. Tekvin, 37/26; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/224-225.
[1694] Yûsuf 12/15.
[1695] bk. Tekvin, 37/17.
[1696] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/235.
[1697] el-Kasas 28/23.
[1698] İbn Âşûr, başka yerlerde Hz. Musa'nın evlendiği kızın, onu utanarak eve davet eden ve yaşı daha küçük olan Safûra olduğunu belirtmektedir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8-B/240, 20/103, 20/106.

Hz. Musa'nın evlendiği kızın isminin orada "Sippora/Safûra" olduğu zikredilmektedir.[1699] Kızların babalarının ise Çıkış Kitabı'nda belirtildiğine göre Medyen Kâhini olduğunu belirtmektedir. Böylece müellif, bu ayette geçen Mübhemâtü'l-Kur'an'ı Kitab-ı Mukaddes bilgilerine dayanarak açıklamaktadır.

Yâsîn Sûresi'nde şehir halkına gönderilen elçilerden şöyle bahsedilmektedir: "*Onlara iki elçi göndermiştik; ama ikisini de yalanladılar. Bunun üzerine (onları) bir üçüncüyle destekledik. Onlar, "Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz" dediler.*"[1700] İbn Âşûr, bu elçilerin kimler olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Müfessirlerin Antakya halkına gönderilen bu üç elçinin kim olduğu konusunda ihtilafa düştüklerini ve zikredilen isimleri de farklı şekillerde kaydettiklerini ifade etmektedir. O, bu ayette anlatılanların Ahd-i Cedîd'in Resullerin İşleri Kitabı'nda geçenlerle mutabık olduğunu, orada yer alan bilgilerde nebi diye anılan bu iki elçinin havârilerin öğrencilerinden "Barnaba" ve "Pavlus" diye bilinen "Saul"[1701] olduğunu aktarmaktadır.[1702] Bu iki elçinin dinî eğitim amacıyla Antakya'ya gönderildiklerini belirtmektedir. Daha sonra havârilerin öğrencilerinden "Silas" isminde üçüncü biriyle desteklendiklerini nakletmektedir.[1703] İbn Âşûr, bazı müfessirlerin üçüncü kişinin "Şimon" olduğunu söylediklerini[1704] fakat Resullerin İşleri Kitabı'nda Barnaba ve Pavlus'un Şimon ile desteklendiği bilgisinin yer almadığını aktarmaktadır. Bununla birlike Resullerin İşleri Kitabı'nın 13. bölümünde geçtiğine göre Antakya'da "Şimon" isimli bir nebinin varlığından bahsedildiğini belirtmektedir.[1705] İbn Âşûr, bu örnekte Mübhemâtü'l-Kur'an'ı hem Ahd-i Cedîd'de geçen bilgilerle tespit etmeye çalışmakta hem de bazı müfessirlerin bu konudaki görüşlerini de Ahd-i Cedîd tarafından desteklenmediği gerekçesiyle eleştirmektedir. O, aynı zamanda müfessirlerin verdiği bilgiye karşı çıkarken neden böyle bir yanılgı içerisine düştüklerinin muhtemel nedenleri üzerinde durmuştur.

[1699] bk. Çıkış, 2/21-22, 4/25-26, 18/2-3.
[1700] Yâsîn 36/14.
[1701] İki isimle aynı kişinin kastedildiğine dair bk. Resullerin İşleri 13/9-10.
[1702] bk. Resullerin İşleri 13/1-9.
[1703] bk. Resullerin İşleri 15/34-35.
[1704] bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/575; Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, 3/118; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/125.
[1705] bk. Resullerin İşleri 13/1; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/359.

Bunlardan başka İbn Âşûr, Hz. Musa'nın yardığı deniz,[1706] Tûr Dağı'nda bulunduğu sırada yanan ağaç,[1707] havâriler,[1708] kendisine kitaptan ilim verilen şahıs,[1709] Hz. İbrahim'e gönderilen meleklerin ismi[1710] ve daha birçok Mübhemâtü'l-Kur'an'a dair konuyu Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden istifade ederek belirlemeye çalışmıştır.

3.2.5. Tarihî ve Sosyo-Kültürel Arka Plan Tespitinde Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Ayetlerde kastedilen manayı daha doğru ve kolay anlamada "haricî/metin dışı bağlam" diye isimlendirilen bazı hususların çok önemli katkılar sunduğu muhakkaktır.[1711] Tarihî ve sosyo-kültürel arka plan metin dışı bağlam kapsamında değerlendirilen önemli kriterlerdir. Zira vahyin ilk muhataplarının tarihe bakışını, hayata dair düşüncelerini, edebiyat ve şiir algılarını, atalar kültünü, sosyal sınıflarını, iktisadi faaliyetlerini ve yaşadıkları coğrafi şartlar gibi birçok faktörün izini Kur'an hitabında bir şekilde görmek mümkündür. Zikredilen bu unsurlar, ayette bahsedilenlerin tarihî ve sosyo-kültürel yapısı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Tefsir ilminde vahyin ilk muhataplarının sosyo-kültürel ortamını göz önünde bulundurmak önemlidir.[1712] Ayetlerin tarihî ve sosyo-kültürel şartlarını aktararak okuyucuya ön bilgiler vermek, İbn Âşûr'un sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir. Böylece nuzûl vasatında yaşayan muhatapların sosyal yapısı, gelenek ve görenekleri ve zihinsel kodları hakkında bilgiler veren müellif, konunun daha doğru anlaşılmasına zemin hazırlamış olmaktadır. Onun bu çabasında Kitab-ı Mukaddes nakillerinden aktif bir şekilde istifade ettiği görülmektedir.

Mü'minûn Sûresi'nde insanlara verilen nimetler sıralanmaktadır. Onlardan biri de şu şekilde dile getirilmektedir: "*Tûr-i Sînâ'da da yetişen bir ağaç daha meydana getirdik ki, bu ağaç hem yağ hem de yiyenlere katık verir*."[1713] İbn Âşûr, bu ayeti tefsir ederken zeytin ağacı, zeytinyağının tarihçesi ve kullanım alanları hakkında bilgiler

[1706] bk. el-Bakara 2/50; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/494.
[1707] bk. el- Karsas 28/30; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/113.
[1708] bk. Âl-i İmrân 3/52; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/256.
[1709] bk. en-Neml 27/40; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/271.
[1710] bk. ez-Zâriyât 51/24-25; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/357.
[1711] Fethi Ahmet Polat, "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı,* ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 218; Zekeriyya Pak, *Tefsir Usûlü,* Murat Demirkol (ed.) (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 189.
[1712] Pak, *Tefsir Usûlü*, 206.
[1713] el-Mü'minûn 23/20.

vererek ne denli önemli bir nimet olduğunu vurgulamakta, bu konuda Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilerden istifade etmektedir. O, Tevrat'ta geçen bilgilere göre zeytin ağacının tûfan hadisesi öncesinde ve sonrasında bilindiğini ifade etmektedir. Tekvin Kitabı'nın 8. bölümünde geçtiğine göre Hz. Nuh, tûfan sularının çekilip çekilmediğini anlamak için bir güvercin göndermiş, güvercin akşamüstü gagasında yeşil bir zeytin yaprağıyla dönmüştür. Bunu gören Hz. Nuh, suların çekildiğini anlamıştır.[1714] İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'ten aktardığı bu bilgileri şöyle yorumlamaktadır: "Malum olduğu üzere bu gibi durumlarda suyun çekilmesi ilk önce dağların zirvelerinden başlamaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te geçen bu hadisede güvercinin gagasında getirdiği zeytin yaprağı muhtemelen Tûr-i Sînâ'da bulunan bir ağaçtan alınmıştır. Hz. Nuh'un zeytin yaprağını tanıması zeytin ağacının tûfan hadisesinden önce de bilindiğini göstermektedir." Müellif, Kitab-ı Mukaddes'ten hareketle zeytin ağacının insanlığın ilk dönemlerinden beri bilindiği neticesine varmakta, aynı şekilde zeytinyağı hakkında da bilgiler vermektedir. Müellif, kadim tarihte zeytinyağının yiyecek olarak kullanıldığına dair bir bilgi bulunmadığını belirtmektedir. Sadece Kitab-ı Mukaddes'te İsrâiloğulları'nın Tûr-i Sînâ yakınlarında oldukları vakitlerde Allah'ın Hz. Musa'ya bildirmesiyle Buluşma Çadırı'nın aydınlatılması amacıyla zeytinyağı kullanıldığı bilgisinin var olduğuna dikkat çekmektedir.[1715] İbn Âşûr, aynı şekilde Tevrat'ta Hz. Harun İsrâiloğulları'na kâhin olarak atandığında Hz. Musa'nın onu kutsamak için başına yağ dökerek meshetmesi bilgisini nakletmektedir.[1716] Görüldüğü üzere müellif, ayetin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla zeytin ağacının eski dönemlerden beri bilindiğine ve zeytinyağından farklı maksatlarla istifade edildiğine dair tarihî arka plan konusunda Kitab-ı Mukaddes'ten istifade etmiştir.

Hz. İsa'nın İsrâiloğulları'na bir peygamber olarak gönderilip onlara şöyle diyeceği ifade edilmektedir: "*Şüphesiz ben size Rabbinizden bir mucize getirdim. Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah'ın izniyle hemen kuş oluverir. Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer müminler iseniz bunda sizin için elbette bir ibret vardır.*"[1717] İbn Âşûr, bu ayette Hz. İsa'nın mucizeleri arasında sayılan

[1714] bk. Tekvin, 8/8-11.
[1715] bk. Çıkış, 25/6.
[1716] Müellif, naklettiği bu bilgi için Çıkış Kitabı'nın 9. bölümünü referans göstermiştir. Doğrusu Levililer, 8/12 olmalıdır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/36.
[1717] Âl-i İmrân 3/49.

"alacalıyı iyileştirme" ifadelerini tefsir ederken alacanın nasıl bir hastalık olduğu ve neyden kaynaklandığı üzerinde durmaktadır. Daha sonra farklı toplum ve kültürlerde alaca hastalığına yakalanan kişilere karşı olan bakış açısı hakkında bazı bilgiler vermektedir. Arap, İbrânî ve Yunanlıların alaca hastalığının belirtilerini gösteren birini uğursuz saydıklarını belirtmektedir. Arap hükümdarlarının alacalıyla ancak bir örtü arkasından konuştuklarını ifade etmektedir. İbrânîler'in ise bu hususta çok daha katı olduklarına dikkat çekerek bu konuda Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilere yer vermektedir. Müellif, Tevrat'ın alacalıya dair hükümlere önem vererek bu konuda uzun açıklamalara yer verdiğini ve bunu birçok defa tekrar ettiğini belirtmektedir. O, Tevrat'ta alaca hastalığıyla ilgili bilgilerden onun havada oluşan bir hastalık olduğu ve evlerin duvarlarına yapıştığının anlaşıldığını belirtmektedir. Ayrıca İsrâiloğulları kâhinlerine alaca hastalığını ve tedavi yöntemlerini öğretmesi için Hz. Musa'ya vahiyle bilgi verildiğini aktarmaktadır. İbn Âşûr, devamla alaca hastalığına yakalanan kişilerin toplumdan tecrit edilerek farklı bir mekânda yaşaması gerektiğine dair hükümlerin Tevrat'ın Levililer Kitabı'nda detaylıca anlatıldığına işaret etmektedir.[1718] Müellif Kitab-ı Mukaddes'ten alacalıyla ilgili hüküm ve uygulamaları aktardıktan sonra Hz. İsa'nın alacalıyı iyileştirmesinin dini ve dünyevi yönden ne kadar büyük ve etkili bir mucize olduğunun anlaşılmış olduğunu belirtmektedir.[1719] Bu örnekte müellif, Hz. İsa'nın mucizesinin İsrâiloğulları'nda ne kadar önemli olduğunu ortaya koymak amacıyla bu hastalığın o toplumdaki sosyo-kültürel boyutlarını Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden istifade ederek ortaya koymuştur. Ayrıca onun Kitab-ı Mukaddes'te konuyla ilgili uzun ve oldukça detaylı bir şekilde yer alan bilgileri tefsir ettiği, ayetin daha iyi anlaşılmasına olanak verecek şekilde ana hatlarıyla özetlediği de dikkat çekmektedir.

Kur'an'da Hz. Peygamber'e yöneltilen bazı sorulardan bahsedilmiştir. Kadınların ay hâliyle ilgili olan bu sorulardan biri de şöyle dile getirilmiştir: "*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: "O bir rahatsızlıktır. Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever.*"[1720] İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken olayın arka planını ortaya

[1718] bk. Levililer, 14/1-32.
[1719] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/251.
[1720] el-Bakara 2/222.

koyacak şekilde soruyu kimin ve neden sormuş olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Müellif, öncelikle bu soruyu Yahudilerle içli dışlı olup onların birçok alışkanlığının etkisinde kalmış olan Medine Müslümanlarının sorduğunu belirtmiştir. Daha sonra Yahudilerin bu konudaki uygulamalarından bahsetmiş, onların Tevrat'ta konuyla ilgili hükümlerden dolayı ay hâlindeki kadınlardan uzak durma konusunda aşırı hassasiyet gösterdiklerini belirtmektedir. Levililer Kitabı'nın 15. bölümünde: "Âdet gördüğü için kan kaybeden kadın yedi gün kirli sayılacak. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılacak. Âdet gördüğü günlerde kadının üzerinde yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim kadının yatağına dokunursa, giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kim kadının üzerine oturduğu herhangi bir şeye dokunursa, o da giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Âdet gören kadının kirliliği onunla yatan adama da bulaşır. Adam yedi gün kirli kalır ve yattığı her yatak kirli sayılır."[1721] şeklindeki pasajları aktarmaktadır. İbn Âşûr, Yahudilerin âdetli kadına karşı olan tutumlarını Kitab-ı Mukaddes'ten delillendirdikten sonra Arap kabilelerinden bazılarının da âdetli kadını iğrenç olarak gördüklerini belirtmektedir. Yerleşik hayata geçen Benû Suleyh kabilesinin ay hâlindeki kadını temizleninceye kadar yaşadıkları mahalleden dışarıya çıkardıklarını örnek vermekte, Hîre Müslümanlarının durumunun da bu şekilde olduğunu ve bu duruma bir çözüm bulma arayışında olduklarını anlatmaktadır.[1722] Örnekte görüldüğü gibi müellif, ayetin vermek istediği mesajın daha iyi anlaşılabilmesi için nüzûl vasatını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu soruyu soran Arapların sosyo-kültürel durumlarını örneklerle anlatmakta, bu geleneğin onlara Yahudilerden geçtiğini, Yahudilerdeki bu uygulamanın kaynağının da Tevrat olduğunu belirtmekte ve bununla ilgili Tevrat pasajlarını aktarmaktadır.

3.2.6. Kur'an Kıssalarını Detaylandırmada Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Kur'an'daki birçok mesaj Kur'an kıssaları üzerinden verilmektedir. Bu mesajların detaylar arasında kaybolmaması için kıssalar özlü bir şekilde anlatılmaktadır. Buna mukabil bu kıssaların büyük bir kısmı paralel anlatımlarla ve daha detaylı bir şekilde Kitab-ı Mukaddes'te geçmektedir. İbn Âşûr, bu hususa dikkat çekerek Kur'an'daki özlü anlatımın Kur'an'ın i'câzıyla ilgili olduğuna dikkat

[1721] Levililer, 15/19-24.
[1722] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/364-365. Bu konudaki başka örnekler için ayrıca bk. 6/53, 15/196-197.

çekmektedir.[1723] Bu durum nedeniyle Kitab-ı Mukaddes, Kur'an kıssalarının detaylarını öğrenmek isteyenlerin öncelikli kaynaklarından biri olmuştur. Aynı husus *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de de görülmektedir. Onun Kitab-ı Mukaddes nakillerinin önemli bir kısmı Kur'an'da özlü bir şekilde aktarılan kıssanın detaylarını aktarmak üzere yapılmıştır. Müellifin kıssaların detayları konusunda genellikle Kitab-ı Mukaddes bilgilerine itimat ettiği görülmektedir. Öyle ki söz konusu detayların Kitab-ı Mukaddes'te yer almış olmalarının İbn Âşûr'u onlara karşı daha toleranslı bir tutum göstermeye sevk ettiğini söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle İbn Âşûr'un İsrâilî rivayetlerden ziyade Kitab-ı Mukaddes'e daha fazla itimat etmesi, onu bu detayları gösterme hususunda kahir ekseriyetle Kitab-ı Mukaddes'e yöneltmiştir.

İbn Âşûr'un ayetlerdeki anlatımları Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilere müracaat ederek detaylandırdığı yerlere bakılınca bunların bazen kısa bilgilerden oluştuğu göze çarpacaktır. Müellifin Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı kısa alıntılarla ayetleri detaylandırmasına dair verdiği bazı örnekler şöyledir: Bir sandık içerisinde nehre bırakılan Hz. Musa'yı gözetleyen kız kardeşi, Firavun'un sarayına giderek: *"Ona bakacak birini size göstereyim mi?" diyordu...*"[1724] Müellif, ayetin bu ifadesini "Ona kendi evinde bakacak birini size göstereyim mi" şeklinde bir anlam takdiriyle aktarmaktadır. O, Hz. Peygamber'in sütannesi Halime ile ilgili hadiste de geçtiği gibi sütannelik uygulamasının bu şekilde olduğunu, ayrıca Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nda da kıssanın bu şekilde aktarıldığını belirtmektedir.[1725] Onun dile getirdiği bu detayı öncelikle hadis rivayetine, ardından Kitab-ı Mukaddes'e dayandırdığı görülmektedir.

Müellif, meleklerin misafir olarak Hz. İbrahim'i ziyaret etmesinden bahseden "*Hemen ailesinin yanına giderek kızarmış bir buzağı eti getirdi.*"[1726] ayetini yorumlarken şu detaya yer vermektedir: Tevrat'ta geçtiği üzere Hz. İbrahim o esnada çadırının kapısının önündeki bir ağacın altında oturuyordu. Misafirler gelince ağacın altında konaklamalarını sağladı.[1727] Müellif, Tevrat'ta geçen bu ifadelere istinaden Hz.

[1723] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/64-65, 9/173.
[1724] Tâhâ 20/40.
[1725] bk. Çıkış, 2/9; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/219.
[1726] ez-Zâriyât 51/26.
[1727] bk. Tekvin, 18/1, 4, 6.

İbrahim'in 'ailesinin yanına gitmesini', 'çadırın içinde bulunan ailesinin yanına girmesi' şeklinde Tevrat'ta yer alan detayla izah etmiştir. [1728]

İbn Âşûr, Hz. Musa'nın Medyen'de kayınbabasına yaptığı çobanlık müddetini tamamlayıp yola çıkacağı zaman[1729] Mısır'a gidip kız kardeşini ve diğer ailesini aramak için kayınbabasından izin istediğini Çıkış Kitabı'na dayanarak[1730] aktarmıştır.[1731] Yine Hz. Musa'nın bu yolculuğu esnasında ateş görünce: "*Ailesine: "Bekleyin, ben bir ateş gördüm, ya ondan size bir kor getirir, ya da ateşin yanında bir yol gösteren bulurum" demişti.*"[1732] İbn Âşûr, ayette geçen "aile" kelimesiyle eş ve çocukların kastedildiğini, bu yolculukta hepsinin onunla beraber olduklarını, zira onlara "bekleyin" derken "امْكُثُوا" şeklinde çoğul bir ifade kullandığını belirtmektedir. Müellif, daha sonra bu detayı Tevrat'ın Çıkış Kitabı'ndaki: "Musa karısını, oğullarını eşeğe bindirdi; Mısır'a doğru yola çıktı.[1733] pasajına dayandırmaktadır.[1734]

İbn Âşûr'un ayetleri detaylandırmak için Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı kısa alıntılar yanında yer yer uzun alıntılamalar yaptığını görmek de mümkündür. Müellifin olayın detayını vermek amacıyla yapmış olduğu uzun Kitab-ı Mukaddes nakillerini bazen lafzen aktardığını ama genellikle konuyla ilgili bölümleri genel hatlarıyla özetlemekle yetindiği görülmektedir.

Söz gelimi İsrâiloğulları, Hz. Musa'nın vefatından sonra peygamberleri Samuel'den Allah yolunda savaşmak için kendilerine bir hükümdar tayin etmesini isteyince: "*Peygamberleri onlara "Allah size şüphesiz, Tâlût'u hükümdar olarak gönderdi" dedi.*"[1735] İbn Âşûr, bu ayeti tefsir ederken Tâlût'un hükümdar olarak atanmasını Kitab-ı Mukaddes'teki detaylarıyla şöyle aktarmaktadır: I. Samuel Kitabı'nın 9. bölümünde geçtiğine göre İsrâiloğulları kendilerine hükümdar tayin edilmesine karar verdiklerinde Samuel bu talepleri için Allah'a dua etti. Allah Samuel'e: "onların bütün isteklerini yerine getireceğim" diye vahyetti. Samuel bu talepte bulunan İsrâiloğulları'na: "herkes kendi kentine dönsün" diye emir verdi. Daha

[1728] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/258-359.
[1729] el-Kasas 28/29.
[1730] bk. Çıkış, 4/18.
[1731] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/111.
[1732] Tâhâ 20/10.
[1733] Çıkış, 4/20.
[1734] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/194. Bu konuda benzer bir detay için bk. 19/11.
[1735] el-Bakara 2/247.

sonra Allah Samuel'e, İsrâiloğulları'na hükümdar olarak atayacağı kişinin özelliklerini bildirdi. Saul b. Kays isminde bir adam Samuel'in karşısına çıktı. Samuel, hükümdar olarak atanacak kişinin boyunun herkesten uzun olması şeklindeki özelliğin Saul'a uyduğunu görünce başına yağ dökerek onu kutsadı ve İsrâiloğulları'na hükümdar kıldı.[1736] Müellif, sözü edilen Saul ismindeki hükümdarın ayette Tâlût diye isimlendirilen kişi olduğunu, Tâlût'un onun lakabı olduğunu belirtmektedir.[1737] O, aynı şekilde ilerleyen ayetlerde bu konunun devamı olarak Tâlût'un hükümdarlığında savaşan İsrâiloğulları'nın düşmanlarını mağlup etmelerini Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle detaylı bir şekilde anlatmaktadır.[1738]

Bu konuda benzer bir örnek şu kıssada görülmektedir. Kur'an'da Hz. Musa'nın kavminden olan Kârûn'un isyan ve şımarıklığı nedeniyle maruz kaldığı kötü son şöyle dile getirilmektedir: "*Sonunda, onu da sarayını da yerin dibine geçirdik. Allah'a karşı ona yardım edebilecek kimsesi de yoktu; kendini kurtarabilecek kimselerden de değildi.*"[1739] İbn Âşûr, bu ayetin tefsirinde Kârûn'un helâk edilişinin detaylarını Kitab-ı Mukaddes'ten aktarmaktadır. Müellif burada Sayılar Kitabı'nın 16. bölümünü ana hatlarıyla özetlemektedir: "Korah/Kârûn ve yandaşlarının öncesinde Hz. Musa'ya eziyet etmişlerdir. Hz. Musa Allah'ın onlara Buluşma Çadırı'nın hizmetkârlık görevini verdiğini, kâhinlik görevini ise Harunoğulları'na verdiğini bildirdi. Hz. Musa nasihatlerin onlara etki etmediğini görünce onlara beddua etti. Daha sonra insanlara Korah ve yandaşlarının ev ve çadırlarından uzak durmalarını emretti. Hz. Musa: "Eğer Korah ve yandaşları insanların geneli gibi ölürlerse bilin ki Allah beni sizlere peygamber olarak göndermemiştir. Yok eğer daha önce görülmediği gibi yer ağzını açıp onları ve sahip oldukları her şeyi yutarsa ve canlı bir şekilde cehennemi boylarlarsa Rab'bi küçümsediklerini anlarsınız." demiştir. Hz. Musa sözlerini bitirince üzerinde bulundukları yer yarılarak onları, evlerini ve bütün mal varlığıyla Korah'ı yuttu. Yerden çıkan bir ateş de onunla bulunan iki yüz elli kişiyi yaktı.[1740] Görüldüğü gibi İbn Âşûr,

---

[1736] İbn Âşûr, bu bilgileri I. Samuel Kitabı'nın 8. ve 9. bölümlerinden ana hatlarıyla özetleyerek aktarmıştır. Burada sadece I. Samuel Kitabı'nın 9. bölümüne atıf yapmasının referans bakımından eksik olduğu belirtilmelidir.
[1737] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/489.
[1738] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/499-500.
[1739] el-Kasas 28/81.
[1740] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/186.

bir cümleyle ifade edilen Kârûn'un helâk edilişini tüm detaylarıyla Kitab-ı Mukaddes'ten aktarmıştır.

Şu örnekte ise İbn Âşûr'un Kur'an'da kısaca bahsedilen bilgileri Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle detaylandırırken ilgili bilgileri lafzen aktardığı görülmektedir. O, "*Biz Musa'ya levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık ve her şeyi uzun uzadıya açıkladık; onlara sıkıca sarıl, milletine de emret, onları en güzel şekilde tutsunlar. Yakında size fasıkların yurdunu göstereceğim.*"[1741] ayetinin tefsirinde Allah'ın Hz. Musa'ya levhalarda yazdıklarının ona vahyettiği şeriatın özünü oluşturan temel ilkeler olduğunu belirtmektedir. Müellif, bu ilkelerin Çıkış Kitabı'nın 20. bölümünde geçen şu pasajlar olduğunu belirtmektedir:

> "Seni Mısır'dan, köle olduğun ülkeden çıkaran Tanrın Rab benim. Benden başka tanrın olmayacak. Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sularda yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın. Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın. Çünkü ben, Tanrın Rab, kıskanç bir Tanrı'yım. Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım. Ama beni seven, buyruklarıma uyan binlerce kuşağa sevgi gösteririm. "Tanrın Rab'bin adını boş yere ağzına almayacaksın. Çünkü Rab, adını boş yere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır. Şabat Günü'nü kutsal sayarak anımsa. Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın. Ama yedinci gün bana, Tanrın Rab'be Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, hayvanların, aranızdaki yabancılar dahil, hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü ben, Rab yeri göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim. Bu yüzden Şabat Günü'nü kutsadım ve kutsal bir gün olarak belirledim. Annene babana saygı göster. Öyle ki, Tanrın Rab'bin sana vereceği ülkede ömrün uzun olsun. Adam öldürmeyeceksin. Zina etmeyeceksin. Çalmayacaksın. Komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin. Komşunun evine, karısına, erkek ve kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin."[1742]

İbn Âşûr, bu pasajların İsrâiloğulları nezdinde "On Emir" veya "On Tavsiye" ismiyle meşhur olduğunu ifade etmektedir. O, daha sonra On Emir'in Çıkış Kitabı'nın hangi bölüm ve pasajlarında açıklandığını detaylıca kaydederek okuyucuyu

---

[1741] el-Aʿrâf 7/145.
[1742] Çıkış 20/1-17. Müellifin bu kısmı Kitab-ı Mukaddes'ten hiçbir tasarrufta bulunmadan olduğu gibi naklettiği görülmektedir.

bilgilendirmiştir.[1743] Müellif, Kur'an'da detayları verilmeden aktarılan bilgiyi doğrudan açıklaması olduğunu iddia ettiği uzunca bir Kitab-ı Mukaddes nakliyle detaylandırmıştır.

Verilen bu örnekte şu hususa da dikkat çekmek gerekecektir. İbn Âşûr'un tasarrufta bulunmadan lafzen aktardığı bu pasajlarda İslam itikadına göre sıkıntılı ifadeler bulunmaktadır. Örneğin söz konusu pasajlarda babanın işlediği suçun hesabının sonraki kuşaklardan sorulması ve bundan daha vahim olarak Allah'ın kâinatı yaratırken yedinci gün dinlenmiş olması geçmiştir. Müellif, İslam itikadınca kabul edilmesi mümkün olmayan bu ifadeler hakkında tefsirinin bu kısmında herhangi bir tenkit ve değerlendirme yapmamıştır. İbn Âşûr, İslam itikadına uymayan Kitab-ı Mukaddes'in bu iki ifadesini tefsirinin başka yerlerinde, başka bağlamlarda kullanmış ve orada onları tenkit etmiştir.[1744] Ancak belirtilmelidir ki normal bir okuyucunun mufassal bir tefsirde bu konudaki tenkitlere denk gelmesi zor bir ihtimaldir. Bu tenkitler daha çok tefsiri sistematik ve çapraz okumalara tabi tutan okuyucular tarafından fark edilebilir. Müelliften beklenen, İslam itikadıyla bağdaşmayan pasajları naklettiği her yerde okuyucuyu bilgilendirmesidir. Bu *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de kullanılan Kitab-ı Mukaddes nakillerinde eleştirilebilecek hususlardan biridir.

Tüm bu örneklerde görüldüğü gibi İbn Âşûr, genellikle Kur'an'da özetle aktarılan kıssaları Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilere güvenip onları esas alarak detaylandırmaktadır. Böyle bir yöntemin öncelikle güvenilirliği, ikinci olarak da gerekliliği tartışmaya açıktır. İlk olarak Kur'an kıssalarının Kitab-ı Mukaddes'te yer alan detaylarının tahrife uğrayıp uğramadığından emin olmamız mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki Kitab-ı Mukaddes'ten alınan bu detayların hiçbir tahrife maruz kalmadığı varsayılacak olsa bile, Allah Teâlâ'nın Kur'an'da aktarma gereği duymadığı bu malzemenin Kitab-ı Mukaddes'ten çekilerek tefsirlere derç edilmesinin gerekli olup olmadığı tartışmalı bir husustur. Malum olduğu üzere Kur'an kıssaları

[1743] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/97-98. Bu konuda benzer örnekler için ayrıca bk. 1/521-522, 541, 9/143, 12/282, 13/13, 16/224, 17/126, 20/95, 23/173, 179.

[1744] İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'teki: "Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım." (Çıkış, 20/5) pasajının "*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.*" (Fâtır 35/18) ayetiyle çeliştiğini ifade ederek tenkit etmiştir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/131-132. Müellif, aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes'te yer alan: "yeri göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim" (Çıkış, 20/11) ifadesini, "*And olsun ki, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları altı günde yarattık ve biz bir yorgunluk da duymadık.*" (Kâf 50/38) ayetini tefsir ederken tenkit etmiştir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/325.

genellikle detaylara takılarak verilmek istenen mesajın gözden kaçırılma ihtimaline karşın olayları öz bir şekilde anlatmaktadır. Öyle ki Kur'an kıssalarında genellikle zaman ve mekâna yer verilmediği gibi gerekmedikçe şahıslara da yer verilmemiştir. Hatta yer verdiği şahıslar haddi zatında aktarılan olayın sembol şahsiyetleridir. Kur'an için esas olan verilmek istenen mesajdır. Eğer bu tür detaylar amaca hizmet edecek olsaydı Kur'an'da bunlara yer verilirdi. Durum bu şekildeyken Kur'an'ın vermediği detayları Kitab-ı Mukaddes'teki paralel anlatılardan tedarik etmek, Kur'an'ın maksadını göz ardı etmektir. Tüm bunlar tefsirde bir yöntem olarak kullanılan Kitab-ı Mukaddes nakilleri konusunda üzerinde durulması gereken hususlardır. Kaldı ki İbn Âşûr, tefsirinin birçok yerinde bu tür detayların gereksiz olduğunu, bunların Kur'an'ın hedef ve gayelerine hizmet etmediğini vurgulamaktadır.[1745] Bununla birlikte o, benzeri detayları aktarmaktan kendini alamamıştır. O, aktardığı bu detaylarla anlatımı zenginleştirerek okuyucuyu rahatlatmayı amaçlamış olmalıdır.

Örneğin İbn Âşûr, "*Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz, her şeyi hakkıyla bileniz.*"[1746] ayetini tefsir ederken, Allah'ın rüzgârı Hz. Süleyman'ın emrine amade kıldığını yani rüzgârın sadece ona ait olan gemilere değil, onun krallığına faydalı olacak her gemiye yardımcı olduğunu belirtmektedir. Müellif daha sonra I. Krallar Kitabı'nın 10. bölümünde geçtiği üzere[1747] Tarşiş ve Hiram Krallıkları'nın Hz. Süleyman'a altın, gümüş, fildişi, maymunlar, tavus kuşu, kap kacak, mücevherler, silahlar, güzel kokular, atlar ve katırlar getirdiklerini aktarmaktadır.[1748] Başka bir örnek verecek olursak, Kur'an'da Hüdhüdün Hz. Süleyman'a gelerek şöyle dediği aktarılmaktadır: "*Ben, Sebe halkına hükümdarlık eden, kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın gördüm.*"[1749] İbn Âşûr bu ayette ifade edilen Sebe Melikesi'nin tahtının ne kadar ihtişamlı olduğunu vurgulamak için I. Krallar Kitabı'nın 10. bölümüne atıfta bulunarak Hz. Süleyman'ın ancak onun tahtını gördükten sonra kendine ihtişamlı bir taht yaptırdığını ifade etmektedir.[1750] Müellif, Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Süleyman'ın şöyle tasvir edildiğini nakletmektedir: "Kral, fildişinden büyük bir taht yaptırıp saf altınla kaplattı. Tahtın altı basamağı, arka

[1745] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/65-66, 1/513, 12/225.
[1746] el-Enbiyâ 21/81.
[1747] bk. I. Krallar, 10/22, 25. Krş. II. Krallar, 9/21.
[1748] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/124.
[1749] en-Neml 27/23.
[1750] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/253.

kısmında yuvarlak bir başlığı vardı. Oturulan yerin iki yanında kollar, her kolun yanında birer aslan heykeli bulunuyordu. Altı basamağın iki yanında on iki aslan heykeli vardı. Hiçbir krallıkta böylesi yapılmamıştı."[1751] İbn Âşûr, benzer şekilde Ahd-i Atîk'in anlatımına göre Hz. Musa'nın annesinin, oğlunu üç ay sakladığını, daha sonra sırrının ortaya çıkacağından korkarak Hz. Musa'yı hasır bir sepet alarak katran ve ziftle sıvayarak Nil Nehri'ne bıraktığını belirtmektedir.[1752] Onun bu örneklerdeki Kitab-ı Mukaddes nakillerindeki detaylarla bir nevi anlatımı zenginleştirdiği ifade edilebilir. Zira verilen bu detayların olmaması, verilmek istenen mesajda bir eksiklik oluşturmayacaktır. Esasında bu tür nakillerin İsrâilî rivayetlerden pek de bir farkı bulunmamaktadır. Belki de tek farkı, Kitab-ı Mukaddes'te yer almış olmalarıdır.

3.2.7. Yorum Tercihlerinin Kitab-ı Mukaddes Nakilleriyle Desteklenmesi

Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de ayetlerle ilgili yer alan farklı yorumlara genellikle delilleriyle birlikte yer vermeye çalışmaktadır. Bu farklı yorumları bazen sıralamakla yetinse de çoğu zaman aralarından birini tercih etmekte, bazen de onlardan hiçbirine katılmayıp yeni bir yorumda bulunabilmektedir. Müellifin yaptığı yorum tercihlerinde farklı birçok gerekçe etkili olabilmektedir. Öyle ki onun tefsirindeki tercihleri müstakil çalışmalara konu edilmiştir.[1753] İbn Âşûr'un yer yer yapılan yorumlar arasında tercih yaparken konuya dair Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgileri göz önünde bulundurduğunu görmek mümkündür. O, eğer bir konuyla ilgili Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bilgilerin doğruluğuna kanaat getirmişse, yorumlar arasında yaptığı tercihlerde ona istinat etmekte hiçbir tereddüt göstermemektedir. Bununla birlikte onun esasında yorum tercihlerinde salt Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle hareket etmek yerine, Kitab-ı Mukaddes nakillerini ileri sürdüğü başka argümanları destekleyen tamamlayıcı birer karine olarak kullandığını söylemek mümkündür. Yerlerin ve göklerin yaratılmasıyla ilgili vereceğimiz şu örnekler konuyu daha somut bir şekilde ortaya koyacaktır.

Bakara Sûresi'nde, "*Yerde olanların hepsini; sizin için yaratan odur. Sonra, göğe doğru yönelerek yedi gök olarak onları düzenlemiştir. O her şeyi bilir.*"[1754]

[1751] I. Krallar, 10/18-20; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/162.
[1752] bk. Çıkış, 2/3; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/74.
[1753] bk. Abdullah, *Kavâidu't-tercih inde İbn Âşûr fî tefsirihi et-tahrîr ve't-tenvîr*.
[1754] el-Bakara 2/29.

denilmektedir. İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken, önce yeryüzünün mü yoksa gökyüzünün mü yaratıldığı tartışmaları üzerinde durmaktadır. Müellif, bu konuda selef âlimlerinden gelen iki farklı görüşü delilleriyle birlikte zikretmektedir. Cumhurun, yukarıda zikredilen ve "*Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi…*"[1755] ayetlerinin zahirine dayanarak yerin göklerden önce yaratıldığı düşüncesinde olduğunu nakletmektedir. Selef âlimlerinden bazılarının ise: "*Sizi yaratmak mı daha zordur, yoksa göğü yaratmak mı? Ki onu Allah bina edip yükseltmiş ve ona şekil vermiştir. Gecesini karanlık yapmış, gündüzünü aydınlatmıştır. Ardından yeri düzenleyip döşemiştir.*"[1756] ayetlerini istinaden gökyüzünün daha önce yaratıldığı görüşünde olduklarını belirtmektedir. Müellif, jeoloji uzmanlarının da yeryüzünün yaratılışıyla ilgili teorilerini ana hatlarıyla özetlemektedir. İbn Âşûr, bunları naklettikten sonra bu konudaki iki görüşten gökyüzünün yeryüzünden daha önce yaratıldığı şeklindeki görüşün tercihe daha şayan olduğunu ifade ederek kendi kanaatini ortaya koymaktadır. O, yaratmadaki sıralamayı ortaya koymada "*Ardından yeri düzenleyip döşedi.*"[1757] ayetinin "*Sonra, göğe doğru yönelerek…*"[1758] ayetinden daha açık olduğunu iddia etmiştir. İbn Âşûr, ayrıca astronomi bilginlerinin teorilerine göre dünyanın diğer gezegenler gibi güneş sisteminden ayrılmış olduğunu hatırlatmakta, buna göre, daha yerküre yokken göklerin var olduğunu iddia etmektedir. Müellif, daha sonra "Tekvin Kitabı'nın zahirinden de anlaşıldığına göre gökyüzü yeryüzünden önce yaratılmıştır" demektedir.[1759] Onun atıfta bulunduğu Tekvin Kitabı'nın ilk pasajları şu şekildedir. "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu."[1760] Bu örnekte İbn Âşûr'un farklı görüşleri dile getirdikten sonra kendi tercihini önce ayetlerin açık beyanıyla, sonra astronomi bilginlerinin teorileriyle ve en sonda da Kitab-ı Mukaddes bilgileriyle desteklediği görülmektedir. Bu sıralamada Kitab-ı Mukaddes'in en sonda zikredilmesi dikkat çekici bir detaydır.

İbn Âşûr'un yaptığı yorum tercihlerini Kitab-ı Mukaddes'le desteklemesine verilebilecek bir diğer örnek şöyledir: Allah Teâlâ, İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışına

[1755] Fussilet 41/11.
[1756] en-Nâziât 79/27-30.
[1757] en-Nâziât 79/30.
[1758] el-Bakara 2/29.
[1759] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/384. İbn Âşûr'un bu tercihinin eleştirisi için bk. Abdullah, *Kavâidu't-tercih inde İbn Âşûr fî tefsirihi et-tahrîr ve't-tenvîr*, 306-315.
[1760] Tekvin, 1/1-2.

bir hazırlık olmak üzere şunu emretmiştir: "*Musa'ya ve kardeşine, "Kavminiz için Mısır'da evler hazırlayın ve evlerinizi namaz kılınacak yerler yapın. Namazı dosdoğru kılın. Mü'minleri müjdele" diye vahyettik.*"[1761] Müellif, bu ayeti tefsir ederken müfessirlerin sözü edilen evlerle neyin kastedildiği hakkında çok farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtmektedir. Ona göre müfessirler bu konuda İsrâiloğulları'nın o günkü durumuyla uyuşmayan rivayetler aktarmışlardır. Bu rivayetlerin birinde -muhtemelen ayetin ilerleyen kısmında geçen "*Namazı dosdoğru kılın*" ifadesinden hareketle- "evler hazırlayın" ifadesiyle, mescitlerin inşa edilmesinin istendiği ifade edilmiştir. Ona göre bu yorum isabetli değildir. Zira gelecekte Mısır'ı terk edecekleri bilindiğinden Allah Teâlâ'nın böyle bir emir vermesi makul değildir. İbn Âşûr, ayrıca ayetteki evlerle geçici konaklama imkânı veren yapıların kastedildiği şeklindeki başka bir rivayetten de bahsetmektedir. Ona göre bu görüş, ayette geçen "hazırlayın" ifadesine de daha uygundur. Müellif, bu rivayetten hareketle Allah'ın İsrâiloğulları'ndan inşa etmelerini istediği evlerin baraka ve çadır türünden bir nevi göç etmeye hazırlık olacak yapılar olduğunu belirtmiştir. Nitekim İsrâiloğulları'nın o dönemlerde Firavun'un otoritesi altındaki şehrin yakınlarında ikamet ettiklerini ve oranın kendi yurtları olmadığına dikkat çekmiştir. İbn Âşûr, Tevrat'ta geçen bilgilerin bahsedilen tevili desteklediğini belirtmektedir. Çıkış Kitabı'nın 4. bölümünde Allah'ın Hz. Musa'ya İsrâiloğulları'nı üç gün çöle çıkarıp Fısıh Bayramı'nı kutlamalarını emrettiği -ki bu Hz. Musa'nın Firavun'dan ilk talebiydi- fakat Firavun'un onlara bu izni vermediği anlatılmaktadır.[1762] Aynı şekilde Çıkış Kitabı'nın 7. ve 8. bölümlerinde geçtiği üzere Hz. Musa, her defasında Firavun'dan İsrâiloğulları'nı salmasını talep etmiş, Firavun da her defasında bu talebi geri çevirmiştir.[1763] Müellif, Kitab-ı Mukaddes'ten aktardığı bu bilgilerle İsrâiloğulları'nın sürekli Mısır'dan çıkma arzusunda olduklarını, dolayısıyla burada onlardan yapmaları istenen binaların kalıcı mescitler değil, geçici barınaklar olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.[1764] Bu örnekte İbn Âşûr'un iki görüşten birini tercih ederken öncelikle dilsel karinelere dikkat ettiği gözden kaçmamalıdır. O, buna ilaveten Kitab-ı Mukaddes bilgileriyle de tercih ettiği görüşü desteklemiştir.

[1761] Yûnus 10/87.
[1762] İbn Âşûr'un tasarrufta bulunarak aktardığı bu bilgiler Çıkış Kitabı'nın 4. bölümünde değil 5. bölümünde geçmektedir. bk. Çıkış, 5/1-3.
[1763] bk. Çıkış, 7/14, 8/1-2, 20-21.
[1764] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/265.

Kur'an'da Hz. Peygamber'e yöneltilen sorulardan biri de ruh ile ilgilidir: "*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.*"[1765] İbn Âşûr, bu ayette sorulan "ruh" ile hangi anlamın kastedildiği hakkında kaynaklarda üç farklı görüşün olduğunu belirtmektedir. Bu görüşlerden birincisine göre buradaki ruhla, etkilerinden bazıları düşünce ve idrak şeklinde görülen, insan bedenine yayılmış olan gizli güç kastedilmiştir. Müellif, söz konusu ruhun, ana rahmine düşen nutfenin üzerinden yüz yirmi gün geçip cenine dönüşmesinden sonra insan vücuduna üflendiğini belirterek, bu kullanımın "*Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.*" [1766] ayetine mutabık olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca buradaki ruhun "*Ey huzura ermiş nefis!*"[1767] ayetinde olduğu gibi nefis olarak da isimlendirildiğine dikkat çekmektedir. İkinci görüşe göre buradaki ruh, alışılmış bir sebep olmaksızın ilâhî bir emirle yaratılan şey anlamında kullanılmıştır ki bu anlamın ise en-Nisâ 4/171 ve eş-Şûrâ 42/52'de geçtiğini belirtmiştir. Üçüncü görüşe göre, sorulan ruhla peygamberlere vahiy indiren melek olan Cebrâil kastedilmiştir ki bu anlamın da eş-Şûrâ 42/193'te geçtiğini söylemiştir. Müellif, cumhurun, sorulan ruh ile bu üç anlamdan ilkinin kastedildiği görüşünde olduğunu, zira bu anlamın kapalı ve anlaşılması güç olduğunu söylemekte, diğer iki anlamın ise daha çok kelimenin Kur'an ıstılahındaki anlamlar olduğuna dikkat çekmektedir. İbn Âşûr da farklı yorumlar arasında cumhurun görüşüne katıldığını belirtmektedir. Ona göre Yahudilerin Hz. Peygamber'e bu soruyu sorarken sözü edilen ilk anlamı kastettiklerini, zira bu anlamın Tevrat'ın Tekvin Kitabı'nın 1. bölümünde kastedilen anlam olduğunu ifade etmekte ve ilgili pasajı nakletmektedir: "…Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu."[1768] O, ruh ile ilgili zikredilen diğer iki mananın ise Ahd-i Kadîm'de geçmediğini belirtmektedir.[1769] Bu örnekte de İbn Âşûr, yorumlar arasında tercihte bulunurken öncelikle Kur'an'ın iç bütünlüğüne dikkat çekmekte, bunun yanında Kitab-ı Mukaddes kullanımlarıyla da bu tercihini güçlendirmektedir.

Bu örneklerden anlaşıldığı üzere İbn Âşûr, konularla ilgili farklı yorumları delilleriyle sıralamakta ve tartışmaktadır. Müellifin genellikle bir yorumu tercih ederken birden fazla gerekçeye dayandığı görülmektedir. Bu gerekçelerden birisi

[1765] el-İsrâ 17/85.
[1766] Sâd 38/72,
[1767] el-Fecr 89/27.
[1768] Tekvin, 1/2.
[1769] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/196-197.

Kitab-ı Mukaddes bilgileriyse, bunu diğer gerekçelerden sonra, onları destekleyici mahiyette zikretmektedir. Söz gelimi bu konuda aktarılan örneklerde onun Kitab-ı Mukaddes nakillerinden önce Kur'an'ın iç bütünlüğünü, Arap dili kullanımlarını ve konuya dair pozitif bilimlerin görüş ve iddialarını dile getirdiği görülmektedir. İbn Âşûr'un bu tutumunun isabetli ve sağlıklı olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.8. Tefsirlerdeki Bazı Bilgilerin Kitab-ı Mukaddes'e Arz Edilmesi

Tâhir b. Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etme amaçlarından biri de kendinden önceki tefsirlerde yer alan bilgileri değerlendirmektir. Bu konunun daha iyi anlaşılması için müellifin klasik tefsir literatürüyle olan münasebetine kısaca değinmek faydalı olacaktır. Kendisi *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in önsözünde bu konuya temas etmektedir. Ona göre insanlar selef âlimlerinin tefsirleri karşısında iki farklı tutum göstermektedir. Onlardan bir kısmı selef âlimlerinden gelenlerin tamamına teslim olmuşken, öteki kısmı ise eline aldığı baltayla kendisine ulaşan bu müktesebatı kırıp dökmeye çalışmaktadır. Bu tutumların ikisinin de yanlış olduğunu belirten İbn Âşûr, olması gerekenin, selef âlimlerinin ortaya koyduğu birikimi elden geçirmek, gerekli düzeltmeleri yapmak ve doğrularını kabul etmek olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle kendisinin önceki müfessirlerin görüşlerine karşı bazen lehte bazen de aleyhte bir tutum sergileyeceğini ifade etmiştir.[1770] Nitekim *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* incelenecek olursa İbn Âşûr'un klasik tefsir müktesebatından yoğun bir şekilde istifade ettiği, bununla birlikte yeri geldiğinde tefsir otoritelerine bile güçlü argümanlarla itirazlar yönelttiği görülecektir.

İbn Âşûr, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerine derinlemesine vakıf olan bir âlimdir. O, bu konudaki birikimini yer yer klasik tefsirlerden naklettiği bilgileri değerlendirmek için de kullanmaktadır. Onun, önceki müfessirlerden aktardığı bilgileri Kitab-ı Mukaddes'e arz ederek bazen onları eleştirdiği bazen de desteklediğini görmek mümkündür. Müellif, söz konusu bilgileri Kitab-ı Mukaddes bilgileriyle çelişmesi ve onda yer almaması durumunda eleştirmekte fakat müfessirlerin görüşleriyle Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin mutabık olduğu durumlarda müfessirlerin görüşlerini Kitab-ı Mukaddes bilgileriyle desteklemektedir. Müellifin tefsirlerde geçen bilgileri Kitab-ı

[1770] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/7.

Mukaddes'e arz ederek eleştirmesi veya onaylamasıyla ilgili örneklere geçmeden önce onun bu konudaki genel yaklaşımına dair birkaç hususa değinmek yerinde olacaktır.

İbn Âşûr'un yer yer tefsirlerde zikredilen bazı görüşler hakkında Kitab-ı Mukaddes'i bir nevi hakem olarak kabul ettiği veya birden fazla görüş arasında tercihte bulunacağı zaman Kitab-ı Mukaddes'in verilerinden istifade etmeye çalıştığı görülmektedir. Söz gelimi müellif, İsrâiloğulları'ndan bir topluluğun Allah Teâlâ'yı görme taleplerini dile getiren: "*Bir zamanlar: Ey Musa! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı.*"[1771] ayetini yorumlarken bu talepte bulunan topluluğun kimler olduğu üzerinde durarak bu konuda iki görüş aktarmaktadır. Bu görüşlerden ilkine göre bu topluluk, Tevrat'ta kendilerinden İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri olarak bahsedilen, Hz. Musa'nın Allah'la buluşmak için seçmiş olduğu 70 kişiydi. İkinci bir görüşe göre ise talepte bulunanlar, İsrâiloğulları'nın genelinden oluşan on bin kişiye yakın bir topluluktu. İbn Âşûr, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'ta söz konusu iki görüşü aktardığını fakat Tevrat'ta bu iki görüşten birini tercih edebileceğimiz açık bir beyanın olmadığını, hatta İsrâiloğulları'nın böyle bir taleplerinin olduğuna dair doğrudan bir bilginin yer almadığını ifade etmektedir. Müellif, bununla birlikte Tesniye Kitabı'nda böyle bir teklifin gerçekleştiğine ve bunun Allah'ın Hz. Musa'yla ilk konuşmasından sonra gerçekleştiğine dair imaların olduğunu belirterek konuyla ilgili olduğunu düşündüğü Tesniye Kitabı'ndaki pasajları tasarrufta bulunarak aktarmaktadır.[1772] Görüldüğü üzere İbn Âşûr, Allah'ı görme talebinde bulunanların kimler olduğuna dair aktarılan iki görüşten birini Kitab-ı Mukaddes'te herhangi bir bilgi olmadığı gerekçesiyle tercih edemediğini söylemiş, kısacası bu konudaki görüşleri Kitab-ı Mukaddes'e arz etmiştir.

İbn Âşûr'un müfessirlerin görüşlerini Kitab-ı Mukaddes'e arz ederken, bazen Kitab-ı Mukaddes'e daha fazla itimat ettiği ve onu önceledi̇ği görülmektedir. Onun Kitab-ı Mukaddes bilgilerine müfessirlerin görüşlerinden daha fazla itimat ettiğini şu örnekte görmek mümkündür. Müellif, yedi kat göğün iki gün içerisinde yaratıldığından bahseden ayeti[1773] tefsir ederken haftanın günlerinden de bahsetmektedir. O, müfessirlerin haftanın günlerinin başlangıcının hangisi olduğu konusunda farklı

[1771] el-Bakara 2/55.
[1772] bk. Tesniye, 5/23-27; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/506.
[1773] Fussilet 41/12.

görüşler dile getirdiklerini söyleyerek bu görüşlere yer verme ihtiyacı hissetmeden bu konuda Ahd-i Kadî'deki bilgiyi aktarmıştır. Orada haftanın ilk gününün pazar, altıncı gününün cuma olduğu, Allah'ın Yahudilerin hem dini törenlerine hem de insan ve hayvanların dinlenme vaktine denk gelecek şekilde cumartesi gününde bir şey yaratmadığı bilgisinin geçtiğini nakletmektedir.[1774] Ayrıca İbn Âşûr, Arapların, günleri isimlendirirken Yahudilerin bu kabulüne uyduklarını belirtmektedir.[1775] İbn Âşûr'un bu konuyla ilgili müfessirlerin görüşlerine yer vermeden Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgileri zikretmesi, onun bazı konularda tefsirler yerine Kitab-ı Mukaddes bilgilerine daha fazla itimat ettiğini göstermektedir. Müellifin bu tutumu bütün konularda değil, daha çok Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili konularda takındığı belirtilmelidir.

Bununla birlikte İbn Âşûr'un yer yer klasik tefsir literatüründeki rivayetleri Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilere ters olsa da tercih ettiğini görmek mümkündür. Örnek verecek olursak müellif, göklerin ve yerlerin altı günde yaratıldığını bildiren ayeti[1776] tefsir ederken Zeyd b. Erkam'dan (öl. 68/688) aktarılan ve Nakkâş (öl. 351/962) tarafından tercih edilen bir görüş nakletmektedir. Bu görüşe göre ayette kullanılan gün ifadesi bin yıla tekabül etmekte, dolayısıyla altı gün ile altı bin yıllık bir süreden bahsedilmektedir. Müellif, Allah katındaki bir günün bin yıla tekabül ettiğini bildiren ayetleri[1777] de referans göstererek söz konusu görüşün Tevrat'ta yer alan bilgilere muhalif olsa da[1778] kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir.[1779] Görüldüğü gibi müellif, başka ayetlerle de desteklenen bu görüşü -Tevrat'taki bilgilere uymasa da- daha kabul edilebilir bulmaktadır.

a) Tefsirlerdeki Bilgilerin Kitab-ı Mukaddes'teki Bilgilerle Çeliştiği Gerekçesiyle Eleştirilmesi

İbn Âşûr, tefsirlerde yer alan bilgilerden bazılarını Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilerle uyuşmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Böyle bir yaklaşım Kitab-ı Mukaddes bilgileri merkeze alınmış olmaktadır. Örneğin İbn Âşûr, "*Biz Musa'ya*

[1774] bk. Tekvin, 2/1-3, krş. Çıkış, 16/29-30, 20/8-11, 23/12, 31/15, 17.
[1775] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/249.
[1776] el-Aʿrâf 7/54.
[1777] bk. el-Hac 22/47, es-Secde 32/5.
[1778] Tekvin Kitabı'nda yerlerin ve göklerin yaratılışına dair ilk günden altıncı güne kadar "Akşam oldu, sabah oldu ve ilk gün oluştu" şeklinde ifadeler geçmektedir. Bu anlatımlardan altı gün ifadesiyle bilinen bir günlük zaman diliminin kastedildiği anlaşılmaktadır. bk. Tekvin, 1/1-31.
[1779] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8-B/162.

levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık ve her şeyi uzun uzadıya açıkladık; onlara sıkıca sarıl, milletine de emret, onları en güzel şekilde tutsunlar. Yakında size fasıkların yurdunu göstereceğim."[1780] ayetinin sonunda zikredilen "fasıkların yurdu" ifadesiyle nerenin kastedildiği üzerinde durmaktadır. O, buranın Amâlikalıların yurdu olan Şam toprakları olduğu görüşündedir. İbn Âşûr, bazı müfessirlerin burayı Mısır toprakları şeklinde tefsir ettiklerini[1781] fakat bunun yanlış olduğunu zira İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıktıktan sonra oraya tekrar dönmediklerini belirtmektedir. Müellif, bu görüşünü desteklemek için İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından sonraki olayları konu edinen Çıkış Kitabı'ndaki şu pasajları delil olarak zikretmektedir: "Ülke halkıyla herhangi bir antlaşma yapmayın. Yoksa onlar başka ilahlara gönül verir, kurban keserken sizi de çağırırlar; siz de gider yersiniz. Kızlarını oğullarınıza alırsınız. Kızlar başka ilahlara gönül verirken oğullarınızı da artlarından sürükler."[1782] İbn Âşûr, bu pasajlarda zikredilen bir topluluğun fâsık olarak isimlendirilmesinin gayet uygun olduğunu belirtmektedir.[1783] Bu örnekte İbn Âşûr'un bazı müfessirlerin konuyla ilgili yorumlarını Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bilgilere istinaden eleştirdiği görülmektedir.

Benzer bir örnekte İbn Âşûr, "*Onlara, şeytanın peşine taktığı ve kendisine verdiğimiz ayetlerden sıyrılarak azgınlardan olan kişinin olayını anlat. Dileseydik, onu ayetlerimizle üstün kılardık; fakat o, dünyaya meyletti ve hevesine uydu. Durumu, üstüne varsan da kendi haline bıraksan da dilini sarkıtıp soluyan köpeğin durumu gibidir. İşte ayetlerimizi yalan sayan kimselerin hali böyledir. Sen onlara bu kıssayı anlat, belki üzerinde düşünürler.*"[1784] ayetlerinin Ümeyye b. Ebu's-Salt es-Sekafî (öl. 8/630) ve Ebû Âmir b. Sayfî hakkında nazil olduğuna dair iki görüşü aktarmıştır. Daha sonra birçok müfessirin bu ayetin Hz. Musa döneminde yaşamış Kenʿânîlerden olan Bel'am b. Bâûrâ isimli bir şahıs hakkında nazil olduğu şeklindeki görüşünü ele almaktadır.[1785] Ona göre bunu iddia eden müfessirler, Bel'am b. Bâûrâ kıssasıyla başka kıssaları karıştırıp değiştirerek ihtilafa düşmüşlerdir. İbn Âşûr, Bel'am hakkındaki doğru bilginin onun İsrâiloğulları'nın yolculuklarında uğradıkları "Moav" diyarındaki Medyen halkının Salih ve kâhinlerinden biri olduğunu söylemekte, sonrasında da bu

[1780] el-Aʿrâf 7/145.
[1781] bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/111; Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/283; Mâverdî, *en-Nüket,* 2/261.
[1782] Çıkış, 34/15-16.
[1783] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 9/102.
[1784] el-Aʿrâf 7/175-176.
[1785] bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/74; Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/304; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* 2/248.

durumunun değişmediğini belirtmektedir. Müellif, bu bilgileri Sayılar Kitabı'nın 22-23-24. bölümlerinde anlatılanlara dayandırmaktadır. O, barındırdığı çelişki ve karışıklıktan dolayı müfessirlerin bu görüşlerine itibar edilemeyeceğini ifade etmektedir.[1786] Bu örnekte de İbn Âşûr'un müfessirlerin görüşlerini Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bilgilere arz ederek eleştirdiği görülmektedir.

İbn Âşûr, "*Hani siz, "Ey Musa! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz. Bunun üzerine bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.*"[1787] ayetinin tefsirinde "bakıp dururken" hal ifadesine dair bazı görüşleri aktarmaktadır. Zemahşerî'nin (öl. 538/1144): "helâk edilmenin "bakıp dururken" hal ifadesiyle takyid edilmesi, helâkın yıldırımın şiddetli sesiyle değil, bizzat ateşiyle gerçekleştiğini ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Zira hal ifadesi, onlara isabet eden şeyin görünebilen cinsten bir şey olduğuna delalet etmektedir." şeklindeki görüşünü; ayrıca Kurtubî'nin (öl. 671/1273): "sizler bir araya toplanmış durumda birbirinize bakarken" şeklinde bir mana takdirinde bulunduğunu aktarmaktadır. İbn Âşûr, bu iki müfessirin görüşlerini aktardıktan sonra kendi görüşünün onlardan farklı olduğunu ortaya koymakta ve bu konuda Tevrat'ta geçen bilgilerden istifade etmektedir. Müellif, "bakıyorken" fiilinin mefulünün mahzûf olduğunu, dolayısıyla mananın: "Bulutları Tûr Dağı'nın üzerinde gördüğünüzde Allah'ın size bulutun içinden gözükmesi ümidiyle bakışlarınızı pür dikkat oraya dikmiştiniz" şeklinde olduğunu belirtmekte ve Tevrat'ın farklı yerlerinde geçtiği üzere[1788] İsrâiloğulları'nın Allah'ın Hz. Musa'yla konuşurken bulutların içinden çıkan bir sesi işittiğini bildiklerini aktarmaktadır. O, ayetteki hal ifadesiyle, cezanın onları kibir ve azgınlık içindeyken kendilerine nail olmayacak bir nimet olan Allah'ı görme arzusu içerisinde oldukları bir anda yakaladığını ortaya koymayı amaçlandığı belirtmektedir.[1789] Bu örnekte görüldüğü gibi İbn Âşûr, iki müfessirin görüşünü zikrettikten sonra konuyla ilgili Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilere dayanarak onları zayıf görmüş ve Kitab-ı Mukaddes merkezli bir yorumda bulunmuştur.

Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilerle çeliştiği gerekçesiyle tefsirlerde yer alan bazı bilgileri eleştirmek, haddi zatında tahrif edildiği bildirilen bir metin olan Kitab-ı Mukaddes'i İslam âlimlerinin görüşünden daha muteber görme anlamına gelecektir.

[1786] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/175.
[1787] el-Bakara 2/55.
[1788] bk. Çıkış, 19/9, 24/18, Sayılar, 11/25.
[1789] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/508.

Eleştirilecek görüşlerin sadece Kitab-ı Mukaddes'in hakemliğiyle eleştirilmesi tartışmaya açık bir durumdur. Müfessirlerin görüşleri Kitab-ı Mukaddes'le çelişse bile bu görüşleri eleştirmek için Kitab-ı Mukaddes bilgilerini destekleyecek başka karinelere de gereksinim bulunmalıdır. Zira konuyla ilgili Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bilginin tahrif edilip edilmediğinden emin olamayız.

b) Tefsirlerdeki Bilgilerin Kitab-ı Mukaddes'te Geçmediği Gerekçesiyle Eleştirilmesi

Tâhir b. Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'te zikredilen bilgilerle çeliştiği için eleştirdiği müfessirlerin bazı görüşlerini aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'te geçmediği için de eleştirdiği veya bu tür bilgilere temkinli yaklaştığı görülmektedir. Söz konusu bilgiler genelde Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgilidir. Ona göre bu dinlerle ilgili bilgilerin onların kitaplarında bir şekilde geçmiş olması gerekirdi. Örneğin müellif, "*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir…*"[1790] ayetini tefsir ederken Kurtubî'nin, "İncil'in kısas hakkındaki hükmü mutlak olarak affetmektir" dediğini nakletmektedir. İbn Âşûr, Kurtubî'nin verdiği bu bilginin Hıristiyan şeriatında açıkça bulunmadığını belirtmektedir. O, Kur'an'da bu konuda sadece Allah'ın Hz. İsa'nın diliyle aktardığı "*Benden önce gelen Tevrat'ı tasdik etmekle beraber size yasak edilenlerin bir kısmını helal kılmak üzere, Rabbinizden size bir ayet getirdim…*"[1791] şeklindeki hükmün yer aldığına dikkat çekmektedir. Müellif, muhtemelen Hıristiyan âlimlerin Hz. İsa'nın bu açıklamalarından kısas konusunda affedip müsamahakâr davranma hükmünü çıkardıklarını ifade etmektedir.[1792] Burada İbn Âşûr, Kurtubî'nin Hıristiyan şeriatıyla ilgili verdiği bilgiye İncillerde olmadığı gerekçesiyle itiraz etmektedir. O, aynı zamanda bu konuda Hıristiyan âlimleri de eleştirmiştir.

Aynı şekilde İbn Âşûr, kadınların ay hâliyle ilgili ayeti[1793] tefsir ederken Kurtubî'nin "Yahudilerin aksine Hıristiyanlar ay hâlindeki kadınlardan uzak durmamaktadırlar" dediğini nakletmiştir. O, Kurtubî'nin kaydettiği bu bilginin İncil'de yer almadığını, dolayısıyla böyle bir bilginin doğruluğundan kuşku duyduğunu

[1790] el-Bakara 2/178.
[1791] Âl-i İmrân 3/50.
[1792] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/143.
[1793] el-Bakara 2/222.

belirtmiştir.[1794] Onun Kurtubî tefsirinde geçen bu bilgiyi Kitab-ı Mukaddes'te geçmediği gerekçesiyle eleştirirken temkinli bir üslup kullanması da dikkat çekicidir.

Konuyla ilgili başka bir örnekte İbn Âşûr, "*İnsanlardan bir kısım beyinsizler: Yönelmekte oldukları kıblelerinden onları çeviren nedir? diyecekler. De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir.*"[1795] ayetinin tefsirinde Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (öl. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında Yahudilerin ibadetlerinde Kudüs'e yöneldiklerini kesin olarak kabul ettiğini nakletmektedir. Fakat bunun Yahudilikte kesin olmadığını, zira el-Esfârü'l-hamse'de namaz ve dua gibi ibadetlerde belli bir tarafa yönelmeye dair bir bilginin yer almadığını belirtmektedir.[1796]

Konuyla ilgili şu iki örneğe de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Müellif, tefsirlerde şehir halkına gönderilen iki elçiyi destekleyen üçüncü elçinin[1797] "Şimon" isimli kişi olduğu şeklindeki bilgiyi Resullerin İşleri Kitabı'nda geçmemesi nedeniyle eleştirmektedir.[1798] Benzer şekilde İbn Âşûr, İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) İbn Mücâhid kanalıyla aktardığı Hz. Lokman'ın Hz. Dâvûd döneminde İsrâiloğulları arasında yaşayan bir kadı olduğu bilgisini Ahd-i Kadîm'de geçmediği gerekçesiyle muteber kabul etmemektedir.[1799] Onun müfessirlerin zikrettiği bazı bilgileri Kitab-ı Mukaddes'te geçmediği gerekçesiyle eleştirmesi ve bu bilgilere temkinle yaklaşması eleştirilebilecek bir tutumdur. Zira kendisi de farklı bağlamlarda Kitab-ı Mukaddes'in uzun tarihî süreçte geçirdiği badireler neticesinde tebdil ve tahrife uğradığını belirtmektedir. Dolayısıyla bazı bilgilerin onda olmaması, bu bilgilerin yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim kendisi de bunun farkında olacak ki, bu bilgileri eleştirirken temkinli bir üslup kullanmıştır.

c) Tefsirlerdeki Bilgilerle Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Mutabakatına İşaret Edilmesi

Tâhir b. Âşûr, bazen de müfessirlerin verdiği bilgilerle Kitab-ı Mukaddes'te geçenlerin mutabık olduğuna da dikkat çekmiştir. Böylece müfessirlerden naklettiği söz konusu bilgileri Kitab-ı Mukaddes'le teyit etme yoluna gitmiştir. Örneğin, İsrâiloğulları

[1794] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/364.
[1795] el-Bakara 2/142.
[1796] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/9-10.
[1797] Yâsîn 36/14.
[1798] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/359.
[1799] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/150.

Hz. Musa önderliğinde Mısır'dan çıktıktan sonra Firavun asker toplamak amacıyla şehirlere münadiler gönderip İsrâiloğulları için "*Doğrusu bunlar pek az ve önemsiz bir topluluktur.*"[1800] demelerini emrediyordu. İbn Âşûr, müfessirlerin Mısır'dan çıkan İsrâiloğulları'nın sayısının altı yüz bin kişi olduğunu söylediklerini belirtmektedir.[1801] Müellif, müfessirlerin kaydettiği bu bilginin Tevrat'ın Sayılar Kitabı'nın 26. bölümünde geçen bilgiyle[1802] örtüştüğünü ifade etmektedir.[1803] Bir diğer örnekte müellif, "*İbrahim'in ikram edilmiş konuklarının haberi sana geldi mi?*"[1804] ayetini tefsir ederken Tekvin Kitabı'na işaretle Hz. İbrahim'e gelen konukların üç kişi olduğunu nakletmektedir.[1805] Daha sonra tefsirlerde İbn Abbâs'a isnad edilen bir rivayete göre bu konukların: Cebrâil, Mîkâil ve İsrâfil olduğu; Atâ b. Ebî Rebâh'a isnad edilen başka bir rivayette ise onların Cebrâil, Mîkâil ve yanlarında bulunan başka bir melek olduğu bilgilerine yer vermektedir.[1806] Bu örnekte de onun Tevrat'ta geçen bilgilerle müfessirlerin görüşlerinin birbirine mutabık olduğuna dikkat çektiği görülmektedir. Müellif, bu yaklaşımıyla Ehl-i kitap'la bağlantılı olan ayetler hususunda bir nevi Kitab-ı Mukaddes'i tefsirlerde yer alan bilgileri onaylayan bir referans metni olarak kullanmıştır. Kitab-ı Mukaddes'e bu denli bir itimadın tartışmaya açık olduğu belirtilmelidir.

3.3. *et-TAHRÎR ve't-TENVÎR*'DE TENKİDE YÖNELİK KİTAB-I MUKADDES NAKİLLERİ

3.3.1. Kitab-ı Mukaddes'in Kur'an ve Hadis Merkezli Tenkidi

Vahiy zincirinin son halkası olan Kur'an-ı Kerim, kendini önceki ilâhî kaynaklı kitapların doğrularını tasdik eden, yanlışlarını düzelten, yani musaddık ve müheymin olarak takdim etmektedir.[1807] Bu nedenle Müslümanlar, Kitab-ı Mukaddes kritiğinde en doğru ve en net ölçüt olarak öncelikle Kur'an'ın hakemliğine müracaat etmişlerdir.

[1800] eş-Şuarâ 26/54.
[1801] bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/164; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* 3/467; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/339.
[1802] İbn Âşûr'un atıfta bulunduğu yerde şöyle denilmektedir: "Sayılan İsrâilliler'in toplamı 601 730 erkekti." Sayılar, 26/51.
[1803] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/130.
[1804] ez-Zâriyât 51/24.
[1805] bk. Tekvin, 18/1.
[1806] bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/116; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/44; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/357.
[1807] Âl-i İmrân 3/3-4; el-Mâide 5/44, 48; el- En'âm 6/91-92; Fâtır 35/31.

Bu noktada Kur'an ölçen, Kitab-ı Mukaddes ölçülen konumunda olmuştur.[1808] Aynı şekilde Kur'an'dan sonra Kitab-ı Mukaddes'i değerlendirmede kullanılan önemli kriterlerden biri de sübut ve delalet açısından Kitab-ı Mukaddes'ten daha güvenilir kabul edilen sahih hadisler olmuştur.[1809]

İbn Âşûr, İsrâilî rivayetlere karşı olumlu veya olumsuz bir tutum sergileme noktasında olduğu gibi Kitab-ı Mukaddes değerlendirmelerinde de öncelikli mikyas olarak Kur'an'ı merkeze almıştır. O, her yönden korunmuş bir metin olan Kur'an'la uyum içerisinde olan Kitab-ı Mukaddes nakillerini kabul ederken ona uymayanları ya da onda yer almayanları tenkit etmiştir. Hadis ilmine olan vukufiyetiyle de tanınan İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'i değerlendirirken hadisleri de bir ölçüt olarak kullanmış, onlara uygun olanları kabul etmiş, olmayanları tenkit etmiştir.[1810] Fakat *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de görebildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr'un hadisleri merkeze alarak yaptığı Kitab-ı Mukaddes tenkitleri fazla değildir. Müellif, Kitab-ı Mukaddes'in doğruluk veya yanlışlığını genellikle Kur'an'la uyumlu olup olmamasıyla test etmiştir.

Örneğin, Kur'an'da Hz. Musa'nın Mısır'ı terk edip Medyen'e vardığında iki kızın hayvanlarını sulamalarına yardımcı olmadan önce onlarla arasında şöyle bir diyalog geçtiği nakledilmektedir: "*Medyen suyuna geldiğinde, davarlarını sulayan bir insan topluluğu buldu. Onlardan başka, hayvanlarını sudan alıkoyan iki kadın gördü. Onlara: "Derdiniz nedir?" dedi. "Çobanlar ayrılana kadar biz sulamayız. Babamız çok yaşlıdır, onun için bu işi biz yapıyoruz" dediler.*"[1811] İbn Âşûr, bu ayette sulama fiilinin mefulünün hazfedildiğini, sulama fiilinin birçok tür için kullanılan ortak bir fiil olduğunu, sulanan şeyin ne olduğuna dair bilginin atlanmasının, ayette verilmek istenen mesajı etkilemeyeceğini belirtmektedir. Müellif, bazı kaynakların iki kızın sudan alıkoymaya çalıştıkları hayvanlarının koyun olduğuna dair anlam takdirinde bulunduğunu, fakat Kur'an'da bunun bir delilinin olmadığını ifade ederek, bu bilginin

[1808] Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 76. Söz gelimi Kur'an'ın anlaşılmasında Kitab-ı Mukaddes nakillerinin önemini vurgulayan Adam, bu yöntemi uygularken uyulması gereken öncelikli ilkenin Kur'an'ı merkeze almak olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'anî ilkelere ters düşen Tevrat pasajlarıyla Kur'an'ı yorumlamaya çalışmak kabul edilebilir olmadığı gibi büyük yanlışların da temelini oluşturacaktır. Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", 172.
[1809] bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* 508-512.
[1810] Belirtilmelidir ki İbn Âşûr'un hadis yorumlarında da yer yer Kitab-ı Mukaddes nakillerine müracaat ettiği görülebilmektedir. Örneğin bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tahkîkât ve enzâr fi'l-Kur'ân ve's-sünne* (Tunus: Dâru Sahnûn, 1429/2008), 1/27.
[1811] el-Kasas 28/23.

kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğunu[1812] belirterek onu tenkit etmektedir.[1813] Görüldüğü gibi İbn Âşûr, Kur'an'da yer almadığı gerekçesiyle konuyla ilgili Kitab-ı Mukaddes bilgilerini, aynı zamanda bu bilgiyi referans alan kaynakları da tenkit etmektedir.

Aynı konunun devamında, iki kızın hayvanlarını sulamalarına yardım ettikten sonra kızların babası Hz. Musa'yı evine davet edip ona şu teklifte bulunmuştur: *"Bana sekiz yıl çalışmana karşılık bu iki kızımdan birini sana nikahlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan o senden bir lütuf olur. Ama seni zora koşmak istemem. İnşallah beni iyi kimselerden bulacaksın" dedi.*"[1814] İbn Âşûr, bu ayeti tefsir ederken ayette kızların babasının Hz. Musa'dan talep ettiği görevin ne olduğuna değinilmediğini belirtmektedir. O, Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nda Hz. Musa'nın Yitro/Şuayb'ın koyunlarını otlattığının ifade edildiğini nakletmektedir. Onun atıfta bulunduğu pasaj şu şekildedir: "Musa kayınbabası Medyen'li Kâhin Yitro'nun sürüsünü güdüyordu. Sürüyü çölün batısına sürdü ve Tanrı Dağı'na, Horev'e vardı."[1815] Müellif, Kur'an'ın söz konusu görevin ne olduğunu açıklamaya gerek duymadığını ifade ederek Kitab-ı Mukaddes'teki bu bilgiyi tenkit etmektedir. Ona göre ayetin zahirinden anlaşılanın, kızların babalarının belli bir görev karşılığında kızlarından birini Hz. Musa'yla nikâhlamasıdır ki bu o toplumda bilinen bir görevdir. Bu örnekte de görüldüğü üzere İbn Âşûr, Kur'an'da konuyla ilgili bir bilgi olmaması yönüyle Kitab-ı Mukaddes'teki bu ifadeleri eleştirmektedir.[1816]

Başka bir örnek verecek olursak, Kur'an'da Hz. Musa'nın Tûr Dağı'nda kavminin buzağı heykeline taptığını öğrenmesinin ardından yaşanan hadiseler şöyle anlatılmaktadır: "*Musa, kavmine kızgın ve üzgün olarak döndüğünde, "Benden sonra arkamdan ne kötü işler yaptınız! Rabbinizin emrini beklemeyip acele mi ettiniz?" dedi, levhaları attı ve kardeşinin saçından tuttu, onu kendine doğru çekmeye başladı...*"[1817] İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken Tevrat'ta Hz. Musa'nın levhaları attığında kırıldıkları bilgisinin yer aldığını aktarmakta fakat Kur'an'da buna işaret eden

[1812] bk. Çıkış, 2/16, 17, 19, 3/1. Kitab-ı Mukaddes'in Arapça nüshalarında söz konusu pasajlarda koyun kelimesi kullanılmışken bu kelime Türkçe nüshalarda sürü veya hayvan şeklinde genel anlamlı ifadelerle çevrilmiştir.
[1813] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/99.
[1814] el-Kasas 28/27.
[1815] Çıkış, 3/1.
[1816] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/108. Müellifin benzer bir yaklaşımı için ayrıca bk. 20/99, 111.
[1817] el-Aʿrâf 7/150.

herhangi bir bilginin bulunmadığını, sadece "levhaları attı" ifadesinin geçtiğini belirtmektedir.[1818] Müellifin işaret ettiği Tevrat pasajı şu şekildedir: "Rab Musa'ya, "Öncekiler gibi iki taş levha kes, kırdığın levhaların üzerindeki sözleri onlara yazacağım" dedi."[1819] Böylece İbn Âşûr, Kur'an tarafından desteklenmemesi gerekçesiyle Tevrat'ta geçen bu bilgiyi tenkit etmektedir.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bilgileri yer yer hem Kur'an'a hem de hadislere dayanarak eleştirmektedir. Örnek verecek olursak, es-Sâffât sûresinde Hz. Nuh kıssasıyla ilgili şöyle bir detaya yer verilmektedir: "*Sadece onun neslini yeryüzünde kalıcı kıldık.*"[1820] İbn Âşûr, bu ayetten tûfan hadisesinden sonra gemide bulunanlardan sadece Hz. Nuh'un neslinden olanların soyunun devam ettiğinin, diğerlerinin ise soyunun devam etmediğinin, dolayısıyla bütün insanlığın Hz. Nuh'un üç oğlunun nesli olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Müellif, bu yorumu desteklemek için İbn Abbas'ın (öl. 68/687-88): "Hz. Nuh gemiden inince çocukları ve eşleri hariç beraberinde bulunan erkek kadın herkes ölmüştür." sözünü nakletmektedir.[1821] O, buna göre tûfan hadisesinin yeryüzünün tamamında görüldüğünün ve tûfanın -Hz. Nuh'un gemiye bindirdikleri hariç- yeryüzündeki bütün insanları yok ettiğinin anlaşıldığını, Hûd sûresinde de bu bilginin geçtiğini belirtmektedir.[1822] İbn Âşûr, Kur'an ve hadislerin zahirine göre tûfan hadisesinin tüm yeryüzünü kapsayacak şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Müellif, bu tartışmayı devam ettirerek, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan tûfan hadisesinin kısa sürdüğüne dair bilgiyi de göz önünde bulundurarak "tûfan yeryüzünün tamamını kaplamamıştır" şeklinde bir iddiada bulunan kimsenin, tûfanı tamamen inkâr etme durumuna yaklaşmış olacağını belirtmektedir. İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'te atıfta bulunduğu pasaj şöyledir: "Tûfan kırk gün sürdü. Çoğalan sular gemiyi yerden yukarı kaldırdı."[1823] Müellif, Kitab-ı Mukaddes'te yer kürenin yaşı ve onda gerçekleşen tabiat olaylarına dair aktarılan bilgilere güvenilemeyeceğini, bu gibi bilgilerin kesinlik arz etmediğini

[1818] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/115-116.
[1819] Çıkış, 34/1.
[1820] es-Sâffât 37/77.
[1821] İbn Abbas'a atfedilen bu söz için ayrıca bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/147; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/235.
[1822] Müellif, burada: "*Buyruğumuz gelip tandırdan sular kaynamağa başlayınca, "Her cinsten birer çifti ve aleyhine hüküm verilmiş olanın dışında kalan çoluk çocuğunu ve inananları gemiye bindir" dedik. Pek az kimse ona inanmıştı.*" Hûd 11/40'a atıf yapmaktadır.
[1823] Tekvin, 7/17.

belirtmektedir.[1824] Bu örnekte görüldüğü üzere İbn Âşûr, Kur'an ve hadisin zahirine dayanarak tûfan hadisesinin genel olduğunu savunmakta, bu konuda Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgiyi göz önünde bulundurmak suretiyle tûfanın yerel olduğu görüşüne Kur'an ve hadis rivayetlerini merkeze alarak itiraz etmektedir.

İbn Âşûr'un bazen de tefsirinde değindiği Kitab-ı Mukaddes nakillerini hadislerde geçen bilgilerle çeliştiği için tenkit ettiği görülmektedir. Söz gelimi müellif, "*Sonra, duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne: "İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin" dedi. İkisi de: "İsteyerek geldik" dediler.*"[1825] ayetini tefsir ederken duman diye çevrilen "دُخَانٌ" kelimesinin yakıtın alev alması esnasında ondan çıkan maddenin ismi olduğunu kaydetmektedir. Ona göre burada teşbih-i beliğ bulunmakta, böylece ifade: "gök o esnada duman gibiydi" anlamına gelmektedir. İbn Âşûr, "O bulutlarla kaplıydı"[1826] şeklindeki bir hadisle görüşünü desteklemektedir. Müellif, bir görüşe göre ayetteki "دُخَانٌ" ifadesiyle karanlığın kastedildiğini ve bu görüşün Tevrat'ın Tekvin Kitabı'nda geçen: "…engin karanlıklarla kaplıydı..."[1827] ifadesiyle örtüştüğünü, fakat söz konusu görüşün ve Tevrat'taki bu ifadenin Hz. Peygamber'in hadisinde geçen bilgiye göre yanlış olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber'in bu hadisine göre yaratılışın ilk aşamasında sadece ince bir bulutun yani hafif bir rutubetin var olduğunu, bu hafif rutubetin de Allah'ın kâinatı yarattığı asli unsur olan suya yakın olduğunu ifade etmektedir.[1828] Bu örnekte müellifin Kitab-ı Mukaddes'teki bilgiyi ve onunla paralellik gösteren bir görüşü hadiste yer alan bilgiyle çeliştiği için tenkit ettiği görülmektedir.

Bu konudaki bazı örneklerde görülmektedir ki İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bazı bilgileri Kur'an'da geçmemesi nedeniyle tenkit etmiştir. Fakat çalışmanın önceki kısımlarında görüldüğü üzere müellif, çok sayıda Mübhemâtü'l-Kur'an'a dair bilgiyi Kitab-ı Mukaddes'e dayanarak izah etmeye çalışmıştır. Onun Mübhemâtü'l-Kur'an'ı Kitab-ı Mukaddes merkezli izah ederken Kur'an tarafından desteklenmediği

[1824] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/131-132. İbn Âşûr, başka bir bağlamda aynı şekilde alemin veya insanın yaratılış zamanının insanlar tarafından bilmesinin imkân dahilinde olmadığını, bu konuda Yahudi kutsal metinlerinde geçen bilgilerin birer varsayımdan öteye gitmediğini belirtmektedir. bk. 27/171.
[1825] Fussilet 41/11.
[1826] Ebû Dâvûd, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419/1999), 2/418.
[1827] Tekvin, 1/2.
[1828] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/246.

veya onda geçmediği gerekçesiyle Kitab-ı Mukaddes'teki bazı bilgileri tenkit etmesinin tartışmaya açık bir husus olduğu belirtilmelidir.

3.3.2. Kitab-ı Mukaddes'teki İtikâdî Konuların Tenkidi

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de tenkit edilen Kitab-ı Mukaddes nakillerinin büyük çoğunluğu itikadî konularla alakalıdır. Kur'an'ın Ehl-i kitap'ın itikadî konularla ilgili bazı söylem ve iddialarını eleştirmesi, Kitab-ı Mukaddes'in tahrif ve tebdile maruz kalması, İslam dininin itikadî konulara verdiği önem ve Müslümanların bu konudaki hassasiyeti vb. hususlar göz önünde bulundurulduğunda tenkitlerin daha çok bu konuda olması anlaşılabilir bir durumdur. İbn Âşûr'un özellikle Kitab-ı Mukaddes'te yer alan Allah, peygamber ve melek tasavvurlarını tenkit ettiği görülmektedir. O, itikadî konulardaki tenkitlerinde bazen sert bir üslup kullanırken bazen de Kitab-ı Mukaddes'teki yanlış tasavvuru aktarıp sadece yanlış olduğunu belirtmekle yetinmektedir.

İbn Âşûr'un Yahudilerin, aleyhlerinde bir koz olarak kullanılmaması için Tevrat'taki bazı bilgileri Müslümanlara olduğundan farklı yansıttıklarını ima eden: "*Onlar iman edenlerle karşılaşınca, "İman ettik" derler. Birbirleriyle baş başa kaldıklarında da şöyle derler: "Rabbinizin huzurunda delil olarak kullanıp sizi sustursunlar diye mi, Allah'ın (Tevrat'ta) size bildirdiklerini onlara söylüyorsunuz? Buna akıl erdiremiyor musunuz?*"[1829] ayetiyle ilgili yorumları, onun Ehl-i kitap'ın itikadî konulardaki tutumlarına dair bakış açısını genel olarak özetlemektedir. Müellif, bu ayeti tefsir ederken Yahudilerin Allah ve peygamber hakkındaki yanlış tasavvurlarından bahsetmektedir. Ona göre Yahudiler, Allah'ı yeryüzündeki hükümdarlardan biri gibi tasavvur etmişlerdir. Yani bir kral nasıl birtakım hilelerle aldatılabiliyor veya olayların sadece zahirine bakarak karar veriyorsa onların Allah'a dair bakış açıları da bu şekildedir. İbn Âşûr, Yahudilerin bu nedenle şeriatlarında birtakım hilelere başvurduklarını ve kutsal metinlerinin falanca işin Allah'a olduğundan farklı gözüktüğü veya Allah'ın falanca durumu gerçeğinden farklı bildiği şeklinde anlatımlarla dolu olduğunu belirterek konuyla ilgili Tekvin Kitabı'ndan şöyle bir örnek vermektedir. "Rab: "Âdem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu"

[1829] el-Bakara 2/76.

dedi…"[1830] Müellif, aynı şekilde bu konuda Tekvin Kitabı'ndaki şu pasajları örnek olarak nakletmektedir: "Rab baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, aklı fikri hep kötülükte. İnsanı yarattığına pişman oldu. Yüreği sızladı ve: "Yarattığım insanları, yeryüzünden silip atacağım. Çünkü onu yarattığıma pişman oldum." dedi."[1831] İbn Âşûr, Yahudilerin Allah hakkındaki kabul edilemez düşüncelerini, pasajlarla ortaya koyarak tenkit etmektedir.

İbn Âşûr, Yahudilerin peygamber tasavvurlarının da Allah tasavvurlarındaki gibi yanlış inançlarla örülü olduğunu Tekvin Kitabı'nda geçen şu örnekle ifade etmektedir: "İshak yaşlanıp gözleri görmez olunca büyük oğlu Esav'ı çağırıp: "Ben artık yaşlandım, ne zaman öleceğimi bilmiyorum. Silahlarını al, kırlara çıkıp benim için bir hayvan avla. Sevdiğim, lezzetli bir yemek yap, bana getir yiyeyim. Ölmeden önce seni kutsayayım." dedi. Annesi Rebeka, bu konuşulanları duyup hemen diğer oğlu Yakup'a: "Git sürüden bana iki seçme oğlak getir. Onlarla babanın sevdiği lezzetli bir yemek yapayım. Yemesi için onu babana sen götüreceksin. Öyle ki, ölmeden önce seni kutsasın." dedi. Bunun üzerine Yakup annesine: "Kardeşim Esav'ın bedeni kıllı benimkiyse kılsızdır, ya babam bana dokunursa? O zaman kendisini aldattığımı anlar ve kutsama yerine beni lanetler" dedi. Annesi: "Sen beni dinle" dedi. Yakup annesinin dediği gibi oğlakları getirdi. Annesi babasının sevdiği lezzetli bir yemek yaptı ve büyük oğlu Esav'ın elbiselerini küçük oğlu Yakup'a giydirdi. Ellerinin üstünü ve ensesinin kılsız yerlerini oğlak derisiyle kapladı. Yakup babasının yanına varıp: "Baba! ben senin büyük oğlun Esav'ım bana emrettiklerini yerine getirdim" dedi. İshak, ona dokunarak: "Ses Yakup'un sesi, ama eller Esav'ın elleri" dedi ve onu kutsadı. Daha sonra Esav avdan gelip babasına kendisini kutsamasını söyledi. Fakat İshak ona: "Kardeşin senden önce gelip senin yerine kutsandı" diyerek oğlunun teklifini geri çevirdi.[1832] Müellif, bu pasajları naklettikten sonra Allah ve peygamberleri hakkındaki böyle bir inanca sahip topluluğun Müslümanları kitaplarında geçen bilgiler hakkında aldatmalarının anlaşılabilir olduğunu ifade etmektedir.[1833]

[1830] Tekvin, 3/22.
[1831] Tekvin, 3/5-7.
[1832] İbn Âşûr, Tekvin'deki yer alan kıssayı özetleyerek aktarmaya çalışmıştır. bk. Tekvin, 27/1-29. Tora yazarlarının Hz. İshak'ın kolayca kandırılabilme olayını ikna edici bir hale getirmek için büyük bir çaba içerisine girdikleri görülmektedir. bk. *Tora ve Aftara*, 17/280-281.
[1833] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/571.

Müellif, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan itikadî konulardan bazılarını tenkit ederken ilâhî kaynaklı olmasına rağmen onda yer alan itikadî sapmaların nedenlerine de değinmektedir. Ona göre diğer konularda olduğu gibi Kitab-ı Mukaddes'teki itikadî konulardaki sapmaların asıl nedeni İsrâiloğulları'nın uzun çöküş dönemlerinde kutsal kitapların maruz kaldığı kaybolma ve unutulma gibi hadiseler veya başka dillere çevrilmesi esnasında yapılan yanlışlıklardır. İbn Âşûr, bunlara ilaveten İsrâiloğulları'nın kitaplarında yer alan teşbih ve tecsimle ilgili ifadelerin yanlış tevil edilmesinin veya hakikat olarak anlaşılmasının da itikadî sapmaları beslediğini ifade etmektedir.[1834]

Bu noktada belirtilmelidir ki hem İsrâilî rivayetlerde hem de Kitab-ı Mukaddes pasajlarında Allah ve peygamberlere dair teşbih, tecsim ve şirk gibi bazı anlatımlar İslam inancına göre o kadar çirkin ve kabul edilmez görülmüştür ki bunları nakletmek durumunda kalan âlimler bazen onları doğrudan aktarmak yerine belli bir dönüşümden geçirerek aktarmaya özen göstermişlerdir.[1835] Başka bir ifadeyle bu tür anlatımlar, tenzih düşüncesiyle İslamî konsepte uygun bir şekle büründürülmeye çalışılmıştır.[1836] İbn Âşûr'un da Kitab-ı Mukaddes'te geçip İslam itikadıyla bağdaşmayan ifadeleri naklederken tenzih düşüncesiyle İslamî ruhu gözettiği görülmektedir. Örneğin o, Kitab-ı Mukaddes'in birçok yerinde geçen "baba" ifadesini "Rab" diye izah etmektedir.[1837] Ya da müellifin bazen bu tür pasajları aktarmayıp oradaki yanlış anlatımları ima etmekle yetindiği görülmektedir.[1838] Bu başlık altında verilecek örneklerde yeri geldikçe müellifin takındığı bu tenzihî tutuma dikkat çekilecektir.

3.3.2.1. Kitab-ı Mukaddes'teki Allah Tasavvurunun Tenkidi

Kitab-ı Mukaddes'teki Allah tasavvuru Kur'an'daki Allah tasavvurundan oldukça uzaktır. Kitab-ı Mukaddes'te cennette gezinen, insan suretinde yeryüzüne inerek onlara gözüken, yiyen-içen, ayaklarını yıkayan, insanlarla güreş tutan, yorulup dinlenen, oğulları olan, Mısır'dan çıkmadan önce İsrâiloğulları'na komşularını

[1834] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 1/684, 6/53, 55, 156, 20/30.
[1835] Söz gelimi Câhiz (öl. 255/869), Yahudi ve Hıristiyanların Allah'a isnat ettikleri ifadeleri kastederek: "Gökten düşmek, onların Allah Teâlâ hakkında sarf ettikleri sözlerin bir harfini bile söylemekten daha iyidir, ne var ki onların rezaletlerini ortaya koymak ancak bu türden haberleri nakletmekle mümkündür" demek zorunda kalmıştır. Ebu Osman Câhiz, *el-Muhtâr fi'r-red ale'n-Nasârâ*, thk. Muhammed Abdullah eş-Şarkâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991), 75.
[1836] bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 176-181.
[1837] Örneğin bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 28/182.
[1838] Örneğin bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 23/237-239.

soymalarını emreden, aldatılabilen ve yaptıklarından pişman olan vb. özelliklerde bir Allah tasavvuruyla karşılaşılmaktadır.[1839] İbn Âşûr'un tenkit ettiği Kitab-ı Mukaddes nakillerinin bir kısmı da oradaki Allah tasavvuruna dair kabul edilmez anlatımlardır.

Örneğin İbn Âşûr, "İsrâiloğulları" terkibindeki "İsrâil" kelimesinin Hz. Yakup b. İshak b. İbrahim'in lakabı olduğunu ifade etmektedir. Müellif, Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilere göre Hz. Yakup'un "İsrâil" lakabıyla anılmasının nedeninin şu olduğunu nakletmektedir. Yaşlanıp görme yetisini kaybeden Hz. İshak, ölmeden önce büyük oğlu Esav'ı kutsamaya niyetlenir, fakat küçük oğlu Yakup, babası Hz. İshak'ı kandırarak kendini ona Esav diye takdim eder ve kardeşinin yerine kendisi kutsanır. Yakup kendisinden intikam almak için peşine düşen kardeşi Esav'dan kaçtığı gecelerden birinde bir şahısla karşılaşır. Yakup onun Rab olduğunu anlar. Kıssanın bu noktasında müellif, tenzih düşüncesiyle araya girip onun Allah'ın meleklerinden bir melek olduğu şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. Daha sonra Yakup, Rab'bin gitmesine izin vermeyerek onunla gün ağarana kadar güreşir. Rab Yakup'a: "Gün ağardı, bırak da gideyim" der. Yakup ise ona: "beni kutsamadıkça gitmene izin vermeyeceğim" diye cevap verir. Bunun üzerine Rab, güreştiği şahsın adını sormuş: "Yakup" cevabını alınca: "Bugünden sonra sana "İsrâil" denecek, zira sen Allah ve insanlarla mücadele edip onları yendin" diyerek onu orada kutsar.[1840] İbn Âşûr, Tekvin Kitabı'ndaki bu kıssayı tüm detaylarıyla aktardıktan sonra, eğer bu kıssa Tevrat'ın aslındansa bu durumda Hz. Yakup'un gördüğünün bir rüya olduğu yönünde tevilde bulunmuştur.[1841] Bu örnekte görüldüğü üzere İbn Âşûr, Yahudilerin yanlış Allah tasavvurlarını ortaya koyan Tekvin Kitabı'ndaki bu kıssanın öncelikle Tevrat'ın aslından olmama ihtimaline dikkat çekmiş, daha sonra Tevrat'ın aslından olması durumunda ancak rüya olduğu ve sözü edilen şahsın bir melek olduğu şeklinde tevil edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Bu noktada müellifin itikadî konularda bile sorunlu olan Kitab-ı Mukaddes metnini ilk etapta gözden çıkarmayıp tevil ederek nasıl anlaşılması gerektiğine dikkat çektiği görülmektedir.

[1839] bk. Tekvin, 2/3, 3/7-8, 6/5-6, 18/3-8, 32/24-28; Çıkış, 3/21-22, 12/35-36, 24/10-11.
[1840] Tekvin, 32/24-28.
[1841] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/450-451. Benzer yorumlar için bk. Robert Winston, *Tanrının Öyküsü -Tanrı mı İnsanı İnsan mı Tanrıyı Yarattı?-*, çev. Sinan Köseoğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 21.

İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'teki Allah tasavvurunu tenkit ettiği hususlardan bir diğeri ise onun yorulup dinlendiğini belirten pasajlardır. Kur'an Yahudilerin bu inancını şu ifadelerle eleştirmektedir: "*Andolsun, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık. Bize bir yorgunluk da dokunmadı.*"[1842] Müellif, bu ayeti yorumlarken Mekke'deki bazı Yahudilerin Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yaratıp yedinci günde istirahate çekildiğini söylediklerini belirterek onların bu yanlış itikatlarının Tevrat'ın Tekvin Kitabı'nda yazılı olduğuna dikkat çekmektedir. İbn Âşûr'un tenzih düşüncesiyle sadece işaret etmekle yetindiği Tevrat pasajları şöyledir: "Gök ve yer bütün öğeleriyle tamamlandı. Yedinci güne gelindiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi. Yaptığı işten o gün dinlendi. Yedinci günü kutsadı. Onu kutsal bir gün olarak belirledi. Çünkü Tanrı o gün yaptığı, yarattığı bütün işi bitirip dinlendi."[1843] İbn Âşûr Allah tasavvuruna asla uymayan bu ifadeleri uzun uzadıya tenkit etmeye bile gerek duymadan sadece bu ayetin Yahudilerin bu tasavvurlarını yalanladığını ifade etmektedir.[1844]

İbn Âşûr, hem Ahd-i Kadîm'de hem de Ahd-i Cedîd'de sıklıkla kullanılan "baba" ve "oğul" ifadelerinin bu kutsal metinlerin aslından olduğunu ve birer mecaz olarak kullanıldıklarını belirtmektedir. O, Ehl-i kitap'ın bu mecazları birer hakikat olarak anlamalarının büyük bir itikadî sapmaya neden olduğunun altını çizmektedir. Müellif, Tevrat'tan: "Siz Tanrınız Rab'bin çocuklarısınız. Ölülere ağıt yakmak için bedenlerinizi yaralamayacaksınız."[1845] Ve İncil'den: "Ne mutlu barışı sağlayanlara! Çünkü onlara Allah'ın oğulları denecek."[1846] şeklinde daha birçok örnek sıralayarak Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'de bu şekilde sıklıkla kullanılan "baba-oğul" metaforunun tevil ve mecazı bilmeyen insanlar tarafından birer hakikat olarak algılandığını belirtmektedir.[1847] Nitekim İbn Âşûr, naklettiği Kitab-ı Mukaddes metinlerinde Allah için mecazen kullanılan "baba" ifadelerini yer yer parantez içi açıklamalarla "Allah" diye açıklamakta, böylece bu tür kullanımların mecaz olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir.[1848]

[1842] el-Kâf 50/38.
[1843] Tekvin, 2/1-3.
[1844] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/325.
[1845] Tesniye, 14/1. Benzer kullanımlardan bazıları için bk. Mezmurlar, 2/7; İşaya, 43/6; Yeremya, 3/19.
[1846] Matta, 5/9. Benzer kullanımlardan bazıları için bk. Matta, 13/35; Yuhanna, 8/41.
[1847] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/684, 6/55, 156.
[1848] Örneğin bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/184.

3.3.2.2. Kitab-ı Mukaddes'teki Peygamber Tasavvurunun Tenkidi

Kitab-ı Mukaddes'teki peygamber tasavvuru Kur'an'dakinden çok farklıdır. Sıradan bir insan için bile düşünüldüğünde yüz kızartıcı hadiseler Kitab-ı Mukaddes'te peygamberler için anlatılmaktadır. Sarhoş olup çıplak bir şekilde ortalıkta dolaşan, kızlarıyla veya başkalarının eşiyle zina eden, tasarlayarak adam öldüren, kavminin tapması için put yapan veya evinde puta tapılmasına müsaade eden, üstünü başını yırtan peygamber tabloları bunlardan sadece bazılarıdır.[1849] Bu gibi anlatımlar o kadar yaygındır ki, Yahya el-Mağribî'nin ifadesiyle: "İsrâiloğulları'nın iftiralarından neredeyse hiçbir peygamber yakasını kurtaramamıştır."[1850] Kur'an, peygamberleri Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bu tür iftiralardan temize çıkarmaktadır.

Klasik tefsirlerde İsrâilî rivayetlere karşı tavır geliştirilmesinde rol oynayan en önemli faktörlerden biri de bu tür rivayetlerin yanlış peygamber tasavvurunu beslemiş olmasıdır. Öyle ki İsrâiliyat eleştiriciliğinin öncü isimlerinden olan İbn Teymiyye'deki (öl. 728/1328) bu hassasiyetin gelişmesinde İsmet-i Enbiya anlayışının önemli bir etkisi bulunmaktadır.[1851] Çağdaş tefsirlerdeki Kitab-ı Mukaddes eleştiriciliğinin en önemli gerekçelerinden birini aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes'teki yanlış peygamber tasavvuru oluşturmaktadır. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'deki tenkit maksatlı Kitab-ı Mukaddes nakillerinin büyük bir kısmının da İsmet-i Enbiya anlayışına ters anlatımların varlığıyla ilgili olduğu söylenebilir.[1852] İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes anlatımlarındaki yanlış peygamber tasavvurlarına dikkat çekip onları tenkit etmektedir. Onun Kitab-ı Mukaddes'te peygamberlere isnat edilen çok çirkin fiilleri açıkça dile getirmek yerine ima etmekle yetindiği dikkat çekmektedir.

Bu noktada İbn Âşûr'un İsmet-i Enbiya anlayışı noktasında temkinli bir yaklaşıma sahip olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle onun yer yer Kur'an veya Kitab-ı Mukaddes kıssalarında anlatılan ve zahiren peygamberlik makamının ağırlığıyla bağdaşmıyor gibi telakki edilen bazı hususları peygamberin içtihadıyla veya tabi olduğu şeriatta caiz olmasıyla izah etmeye çalıştığı

[1849] Tekvin, 9/21 19/32-33; Çıkış, 2/11-12, 32/1, 4; Sayılar, 20/29; Tesniye, 34/8; II. Samuel, 11/1-27.
[1850] el-Mağribî, *Bir Rüyanın İzinde* 101.
[1851] Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 234. Aynı durumun Şîa tefsirleri için de geçerli olduğu belirtilmelidir. Zamur, *Şîa Tefsirinde İsrâîliyât*, 73.
[1852] İbn Âşûr'un İsmet-i Enbiya düşüncesine dair görüşlerinin detayı için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/400.

görülmektedir.[1853] Söz gelimi müellif, Hz. Süleyman'ın kendisi için heykeller yaptırdığını ifade eden ayeti[1854] tefsir ederken, bu bilginin Kitab-ı Mukaddes'te de geçtiğini belirterek[1855] bunun önceki şeriatlarda caiz olduğunu, İslam'ın, şirk düşüncesini kökten kaldırmak için heykelleri yasakladığını, yoksa heykellerin bizzat kendisinde mefsedetin olmadığını belirtmektedir.[1856] Aynı şekilde müellif, Kardeşleri Bünyamin'i Mısır'da bırakarak dönmek zorunda kalan Hz. Yakub'un oğulları, olanları babalarına haber verince: "*Onlara sırt çevirdi, "Vah, Yusuf'um!" diye iç çekti ve üzüntüden gözlerine ak düştü. O, artık acısını içinde saklıyordu.*"[1857] İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken Hz. Yakub'un yaşadığı bu musibetler karşısındaki tavrıyla alakalı şunları ifade etmektedir: "Üzüntüden dolayı ağlamak insan fıtratı gereği normal bir durumdur. Bunun bir peygamberde görülmesi garipsenmemelidir." Müellif, ayrıca musibetler karşısında sabır göstermenin Yahudi şeriatının prensiplerinden olmadığını, aksine bu şeriatta musibetler karşısında hüzün ve kederin izhar edildiğini belirtmekte, bu yorumlarını desteklemek için Tevrat'ta İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'nın vefatı nedeniyle kırk gün boyunca ağladıklarının anlatıldığını belirtmektedir.[1858] Müellif, aynı şekilde Ahd-i Kadîm'de bazı peygamberlerin üzüntüden üstlerini başlarını parçaladıkları şeklinde bilgilerin yer aldığını aktarmaktadır.[1859] O, musibetler karşısında sabır göstermenin bir kemal olduğunu ve bu kemale İslam şeriatının ulaştığını belirtmektedir.[1860]

Bununla birlikte İbn Âşûr, bazı fiiller peygamberlerin tabi oldukları şeriatlarda yasak olmasalar da nübüvvet makamına yakışmayacakları için peygamberlerin o eylemlerden uzak olduklarını ifade etmektedir. Örneğin müellif, "*Sana içki ve kumarı sorarlar. De ki: "İkisinde hem büyük günah hem de insanlara bazı faydalar vardır. Günahları faydasından daha büyüktür…*"[1861] ayetinin tefsirinde Kitab-ı Mukaddes'te

---

[1853] Bazı araştırmacıların İsmet-i Enbiya'yı vurgulayan bir nas olmadığını, ismetin sınırlarını belirlemenin içtihadî bir konu olduğunu iddia ettiği görülmektedir. Tayyâr, *Makâlât*, 1/257. Ayrıca Çağıl da bir peygamberle ilgili aktarılan bir hatanın kutsal metnin deformasyona maruz kaldığı şeklinde yorumlanmasının isabetli olmadığını ifade etmektedir. Çağıl, *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi*, 40.
[1854] bk. Sebe' 34/13.
[1855] bk. I. Krallar, 10/19-20.
[1856] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/162.
[1857] Yûsuf 12/84.
[1858] bk. Tesniye, 34/8. Söz konusu pasajda tutulan yasın "İsrâilliler Moav Ovalarında Musa için otuz gün ağladılar." şeklinde otuz gün olduğu belirtilmiştir. Ayrıca İsrâiloğulları'nın Hz. Harun'un arkasından otuz gün ağladıkları ifade edilmektedir. bk. Sayılar, 20/29.
[1859] Tekvin, 37/34; II. Samuel, 3/31; Yeşu, 7/6.
[1860] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/43.
[1861] el-Bakara 2/219.

içkinin haramlığına ve ondan uzak durulmasına dair bir yasağın geçmediğini[1862] belirterek günümüzde mevcut bulunan Tevrat'ta Hz. Nuh'un ve Hz. Lût'un sarhoş olana kadar içki içtiğinin yazılı olduğunu belirtmektedir.[1863] İbn Âşûr, onların şeriatında içki haram olmasa bile bir peygamberin kavminin gözünde kendisini küçük düşürecek bir şeyi yapmasının mümkün olmadığını, zira böyle bir eylemin peygamberleri küçük düşürdüğünü belirterek Kitab-ı Mukaddes'te geçen bu pasajları tenkit etmektedir.[1864]

İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'teki peygamber tasavvurunun tenkidini şu örnekler üzerinden somut bir şekilde ortaya koymak mümkündür. Müfessirler tarafından peygamber kıssalarıyla ilgili en fazla tartışılan hususlardan biri de Hz. Dâvûd ile davalı iki kişi arasında cereyan eden kıssadan bahseden ayetlerdir.[1865] Müellif, bu ayet grubunu tefsir ederken Hz. Dâvûd'un övüldüğü ayetin[1866] hemen ardından bu kıssanın anlatılmasının Hz. Dâvûd'un yüceliğini tamamlamak amacına matuf olduğunu ifade etmektedir. Zira Kur'an'da anlatılan bu kıssa, Ahd-i Kadîm'in II. Samuel Kitabı'nda Hz. Dâvûd'un faziletiyle çelişen, peygamberlik makamına yakışmayan batıl, yalan ve iftiralarla dolu kıssayı tashih etmiştir.[1867] Ona göre bu ayetlerle Ahd-i Kadîm'de anlatılanların doğru olan kısmı ortaya konmak istenmiş, Hz. Dâvûd'un yaptıklarının uyarıyı gerektirdiği, fakat cezayı gerektirmediği ortaya konmuştur. Zira ayetin sonunun "*Katımızda onun yakınlığı ve güzel bir geleceği vardır.*" cümlesiyle bittiğine dikkat çekmiştir. İbn Âşûr, bu ayetlerin Hz. Dâvûd'un ordusunda görevli olan

---

[1862] İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'te içkinin haramlığına dair bir hüküm olmadığını söylemesi tartışmaya açık bir husustur. Kitab-ı Mukaddes'te bu konuda yer alan hükümler için bk. Levililer, 10/8-10; Hâkimler, 13/4-6; Luka, 1/15. Detaylı bilgi için bk. Nebi Bozkurt, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/455-456.

[1863] bk. Tekvin, 9/21, 19/32-33. Bu pasajlarda Hz. Lût'un iki kızlarıyla zina ettiği geçmektedir ki İbn Âşûr bunu çok sert bir dille reddetmekte, Kitab-ı Mukaddes'in bu kısmının tahrif edildiğini belirtmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Âşûr 2/339.

[1864] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Âşûr 2/339.

[1865] "*Sana davacıların haberi ulaştı mı? Mabedin duvarına tırmanıp Dâvûd'un yanına girmişlerdi de o onlardan ürkmüştü. Şöyle demişlerdi: "Korkma, birbirinin hakkına tecavüz etmiş iki davacıyız; aramızda adaletle hükmet, ondan ayrılma, bizi doğru yola çıkar. Bu kardeşimin doksan dokuz dişi koyunu, benim de bir tek dişi koyunum vardır; O'nu da bana ver dedi ve tartışmada beni yendi." Davud: "And olsun ki, senin dişi koyununu kendi dişi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlıkta bulunmuştur. Doğrusu ortakçıların çoğu birbirlerinin haklarına tecavüz ederler. İnanıp yararlı iş işleyenler bunun dışındadır ki sayıları da ne kadar azdır!" demişti. Dâvûd, Kendisini denediğimizi sanmıştı da Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapanmış, tövbe etmiş, Allah'a yönelmişti. Böylece onu bağışlamıştık. Katımızda onun yakınlığı ve güzel bir geleceği vardır.*" Sâd 38/21-25.

[1866] bk. Sâd 38/20.

[1867] Söz konusu kıssa II. Samuel Kitabı'nda özetle şu şekilde geçmektedir: Hz. Dâvûd bir akşamüstü sarayının damında gezinirken yıkanan güzel bir kadın gördü ve onu yanına getirtti ve onunla yattı. Kadın bu birleşmeden gebe kaldı. Hz. Dâvûd, komutanına bu kadının Uriya ismindeki kocasının ölmesi için savaşın ön saflarında savaştırılması talimatını verir. Neticede Uriya savaşta ölür ve Hz. Dâvûd onun dul karısıyla evlenir. bk. II. Samuel, 11/1-27. Ayrıca bk. II. Samuel, 12/1-14.

"Uriya" ismindeki bir askerin karısıyla evlenmesi olayına işaret ettiğini belirtmiştir. Hz. Dâvûd bu kadını görmüş, gönlü ona meyletmiş ve onunla evlenmek istemiştir. Kocasından bu kadını boşamasını talep etmiştir ki bu onların şeriatlarında mübah bir durumdu. Şöyle ki, adam aralarındaki dostluk sebebiyle başkası için kendi karısından vazgeçer ve onu boşardı. Kadın boşama iddetini tamamlayıp hamile olmadığı kesinleştikten sonra diğeri onunla evlenirdi. Müellif, İslam'ın ilk yıllarında buna benzer durumların yaşandığına dikkat çekerek bu durumun olağan olduğunu ifade etmiştir. İbn Âşûr, bu kıssada dolaylı olarak bahsedilenlerin detayını şu şekilde anlatmaktadır. Denildiğine göre Uriya, bir sefere çıkmış ve savaş sırasında ölmüştür. Karısının ismi de Beşeşbe' b. Elyâm'dır ki bu kadın Hz. Süleyman'ın annesidir. Allah iki davalının hikâyesini Hz. Dâvûd'a anlattırarak esasında bu olayı ima etmiştir. Hz. Dâvûd, mübah olan bu şeyi istediği için Allah onu bu temsili durumla uyarmıştır. Ona mabedin yüksek duvarlarını aşarak iki davalı kılığında gelen iki melek göndermiş, gelen melekler ona kıssayı anlatıp aralarında bir hüküm vermesini istemiş, Hz. Dâvûd da aralarında hüküm vermiştir. Böylece Allah, Hz. Dâvûd'a kendi durumuyla benzerlik taşıyan bu dava üzerinden mübah da olsa kendi makamına yakışmayan bu evliliği gerçekleştirmemesi gerektiğini bildirmiştir. Zira bu evlilikte -mübah da olsa- başkasına ait olan bir şeyde kişinin kendini tercih etmesi söz konusudur.

İbn Âşûr, hadisenin esasını bu şekilde aktardıktan sonra Ahd-i Kadîm'in II. Samuel Kitabı'nın 11. bölümünde bu kıssanın Kur'an-ı Kerim'de geçtiğinden farklı olarak Hz. Dâvûd'un ismetine yakışmayacak bir şekilde yer aldığını ve bu anlatımlardan uzak durulması gerektiğini ifade etmiştir. O, asıl olanın Kur'an'da geçen bilgiler olduğunu, zira Kur'an'ın Ahd-i Kadîm üzerinde müheymin olduğunu vurgulamıştır. Müellif, kıssanın Ahd-i Kadîm'de yer alan şekliyle bir Müslüman'ın yanında anlatılması durumunda, İsmet-i Enbiya anlayışı gereği hemen reddedilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.[1868] Bu örnekte görüldüğü üzere müellif, Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Dâvûd'un ismetine halel getiren kıssayı sert bir şekilde tenkit etmiş, bu kıssadan sakınılması gerektiği uyarısında bulunmuştur. Bu noktada onun Hz. Dâvûd'a zina isnat eden Ahd-i Kadîm anlatımını nakletmeden sadece orada peygamberlik makamına uymayan birtakım yalan ve iftiraların olduğuna işaret etmekle yetindiği dikkat çekmektedir.

[1868] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/237-239.

Benzer şekilde Kur'an, Hz. Musa'nın başından geçen şöyle bir hadiseyi nakletmektedir: "*Musa, halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşmanı tarafından; kavga eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Musa, "Bu şeytanın işidir. O, gerçekten apaçık bir saptırıcı düşmandır" dedi.*"[1869] İbn Âşûr, bu ayeti tefsir ederken Hz. Musa'nın bu cinayeti tasarlamadığını, cinayetin hata neticesinde işlendiğini, ölümün Hz. Musa tarafından Kiptî'ye atılan yumruk anına denk geldiğini, yoksa Hz. Musa'nın Kıptî'yi öldürme kastının olmadığını vurgulamaktadır. Müellif, bu durumu vurguladıktan sonra Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nın 2. bölümünde Hz. Musa'nın cinayeti tasarlayarak işlediğini ihsas ettiren şu pasajları nakletmektedir: "Musa bir gün soydaşlarının yanına gitti. Yaptıkları ağır işleri seyrederken bir Mısırlının bir İbrânî'yi dövdüğünü gördü. Çevresine göz gezdirdi; kimse olmadığını anlayınca, Mısırlıyı öldürüp kuma gizledi."[1870] İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'te geçen bu pasajları, açık ifadelerle olmasa da dolaylı bir şekilde tenkit etmiştir.[1871] Müellif, sıradan bir insanın bile böyle bir cinayeti işlemesi yüz kızartıcı bir durumken bunun bir peygambere isnat edilmesinin ne kadar büyük bir çirkinlik olduğunu uzunca anlatma gereği bile duymamıştır.

İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'teki peygamber tasavvuruna karşı çıktığı örneklerden biri de Hz. Harun'la ilgilidir. Kur'an'ın İsrâiloğulları'nın taptıkları buzağıyı yapanın Sâmirî olduğunu bildirmesine karşın[1872] Tevrat bu kişinin Hz. Harun olduğuna dikkat çekmektedir. Müellife göre bu durum Hz. Musa'dan sonra Tevrat üzerinde gerçekleşmiş açık bir tahriften başka bir şey değildir.[1873] İbn Âşûr, Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nın 32. bölümünde Hz. Harun'un buzağıyı yaptığının şöyle ifade edildiğini nakletmektedir: "Halk Musa'nın dağdan inmediğini, geciktiğini görünce, Harun'un çevresine toplandı. Ona, "Kalk, bize öncülük edecek bir ilâh yap" dediler. Harun altınları topladı, oymacı aletiyle buzağı biçiminde dökme bir put yaptı."[1874] Müellif,

---

[1869] el-Kasas 28/15.
[1870] Çıkış, 2/11-12.
[1871] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/90. İbn Âşûr, Hz. Musa'nın çabuk sinirlenen bir karaktere sahip olduğu ve öfkelendiğinde çok şiddetli olduğu rivayetine yer vermektedir. Onun Kıptî'ye attığı yumruk atıp ölümüne neden olması ve kardeşi Hz. Harun'un başını tutup kendisine çekmesi gibi olayların bunu gösterdiğini ifade ederek bu durumun kavminden gördüğü kabalıklardan kaynaklandığını belirtmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/115.
[1872] bk. Tâhâ 20/85, 87-88, 95-96.
[1873] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/109.
[1874] Çıkış, 32/1, 4.

böyle bir bilginin Tevrat'ta yer almasının büyük bir hata olduğunun altını çizerek bunun muhtemelen Bâbil Sürgünü'nde Tevrat'ın aslının kaybedilmesi, daha sonra ise Tevrat'ı derlemeye çalışanların bu kıssayı anlayamadıklarından kaynaklandığını ifade etmektedir. O, Hz. Harun'un böyle bir iftiradan masum olduğunu, çünkü onun bir peygamber olduğunu vurgulamaktadır.[1875] Benzer şekilde müellif, "*And olsun ki, Harun da onlara önceden: "Ey milletim! Siz bu buzağı ile sınanıyorsunuz. Sizin gerçek Rabbiniz Rahman'dır. Bana uyun, emrime itaat edin" demişti.*"[1876] ayetinin yorumunda ifadenin tekit harfiyle gelmesinin ve kasem lamının kullanılmasının Tevrat'ta yer alan buzağıyı Hz. Harun'un yaptığı iftirasını boşa çıkarma noktasında yeterli bir delil olduğunu belirtmektedir.[1877]

Kur'an'da Hz. Zekeriya'nın Allah'tan bir evlat istediği; Yahya isminde bir çocukla müjdelendiğinde ise yaşlı haliyle ve kısır bir eşle bunun nasıl mümkün olacağına hayret ederek Allah'tan bu konuda kendisine bir mucize vermesini talep ettiği şu ifadelerle anlatılmıştır: "*Rabbim! Bana bir mucize ver" dedi. Allah: "Alametin üç gün, işaret dışında insanlarla konuşamamandır. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam o'nu tesbih et." dedi.*"[1878] İbn Âşûr, bu ayeti tefsir ederken Hz. Zekeriya'nın ifade ettiği: "*Rabbim! Bana bir mucize ver*" ifadesindeki 'mucize' kelimesiyle müjdelendiği şeyin gerçekleşme zamanının yakın mı, uzak mı olduğunu, yani eşinin gebe kalmasının başlangıç zamanına işaret edecek herhangi bir şey talep ettiğini ifade etmektedir. Müellif, Süddî'nin Hz. Zekeriya'nın bu sözle kendisine gelen hitabın Allah tarafından olup olmadığını anlayacak bir mucize istediği şeklindeki görüşüne yer vermekte ve bunun aynı zamanda Luka İncili'nde geçen anlatımla benzerlik arz eden bir görüş olduğuna dikkat çekmektedir. Müellif, Luka İncili'yle de paralellik arz ettiğini söylediği Rabîy'in bu görüşünü başka ifadeyle şöyle dile getirmektedir: Allah Hz. Zekeriya'ya bu dil tutulmasını meleğin ona haber verdiği şey konusunda tereddüt göstermesi nedeniyle bir ceza olarak vermiştir. Müellifin Luka İncili'ne atıfta bulunduğu pasajlarda Melek Hz. Zekeriya'ya gelerek ona şöyle demiştir: "Ben Tanrı'nın huzurunda duran Cebrâil'im. Seninle konuşmak ve bu müjdeyi sana bildirmek için gönderildim. İşte belirlenen zamanda yerine gelecek olan sözlerime

[1875] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/281. Bu noktada Kur'an ve Tevrat'ın Hz. Harun'un peygamberlik görevinde Hz. Musa'nın yardımcısı olduğu konusunda ittifak ettikleri hatırlatılmalıdır.
[1876] Tâhâ 20/90.
[1877] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/290. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. 4/51, 9/116, 16/291.
[1878] Âl-i İmrân 3/41.

inanmadığın için dilin tutulacak, bunların gerçekleşeceği güne dek konuşamayacaksın."[1879] İbn Âşûr, böyle bir yoruma katılmanın mümkün olmadığını zira peygamberlerin kendilerine gelen hitabın Allah'tan veya başka kaynaktan mı geldiği konusunda asla şüpheye düşmediklerini vurgulamaktadır.[1880] Bu örnekte de görüldüğü üzere müellif, Kitab-ı Mukaddes'in ve bazı müfessirlerin bu konuda ifade ettiklerini İsmet-i Enbiya prensibine ters düştüğü gerekçesiyle tenkit etmektedir.

Ne var ki İbn Âşûr, bu konuda sergilediği tutuma rağmen Hz. Süleyman'la[1881] ilgili olan: "*Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi.*"[1882] ayetini peygamberlik ismetine uymayan Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle tefsir etmeye çalışmıştır. Müellif, müfessirlerin ayette bahsedilen cesedin ne olduğuna dair görüşlerini değerlendirdikten sonra Vehb b. Münebbih'ten (öl. 114/732) gelen bir rivayet nakletmiştir. Bu rivayete göre Hz. Süleyman, Saydun Kralı'yla savaşıp onu öldürmüş, sonra da kızıyla evlenmiştir. Kadın babasının öldürülmesine çok üzülüyordu. Hz. Süleyman evlendiği bu kadına âşık olmuştu. Kadın, Hz. Süleyman'dan heykeltıraşlarına babasının heykelini yaptırmasını istemiş, Hz. Süleyman da bu isteği yerine getirmiştir. Kadın çocuklarıyla beraber sabah akşam gidip bu heykele secde ediyordu. Hz. Süleyman bu durumu öğrenince bu heykelin kırılmasını emretmiştir. İbn Âşûr, yer verdiği bu rivayetin Ahd-i Kadîm'in I. Krallar Kitabı'nın 11. bölümünün şu pasajlarından alınmış gibi durduğunu ifade ederek şu pasajları nakletmiştir: "Süleyman Firavun'un kızının yanı sıra Moavlı, Ammonlu, Edomlu, Saydalı ve Hititli birçok yabancı kadın sevdi. Bu kadınlar Rab'bin İsrail halkına, "Ne siz onların arasına girin ne de onlar sizin aranıza girsinler; çünkü onlar kesinlikle sizi kendi ilâhlarının ardınca yürümek üzere saptıracaklardır" dediği uluslardandı. Yeruşalim tarafındaki tepede Moavlılar'ın ilâhı Kemoş'a bir yer yaptırdı. Bunun üzerine Allah ona şöyle buyurdu: 'Seninle yaptığım antlaşmaya ve kurallarıma

[1879] Luka, 1/19-20.
[1880] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/242-243.
[1881] Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'te hakkında anlatılan kıssalar bağlamında İsmet-i Enbiya yönüyle en çok tartışılan peygamberlerden birisi de Hz. Süleyman'dır. Öyle ki İbn Âşûr, el-Bakara 2/102 ayetinin sebeb-i nüzûlü olarak İbn İshak'tan (öl. 151/768) Hz. Peygamber'in Hz. Süleyman'ı peygamberler arasında sayması üzerine Yahudilerin: "Muhammed Süleyman'ın peygamber olduğunu zannediyor, halbuki o, sadece bir sihirbazdır." dedikleri şeklinde bir rivayet nakletmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/627.
[1882] Sâd 38/34.

bilerek uymadığın için krallığı elinden alacağım ve görevlilerinden birine vereceğim' dedi. Oğluna sadece bir oymak bırakacağım." [1883]

İbn Âşûr, konuyla ilgili Vehb b. Münebbih'ten gelen rivayete ve bu rivayetin kaynağı olarak gördüğü Kitab-ı Mukaddes metinlerine yer verdikten sonra söz konusu ayeti şöyle yorumlamaktadır: Anlaşıldığına göre Hz. Süleyman, içtihatta bulunarak müşrik olan kadınların kendi evlerinde -ki bu evler aynı zamanda Hz. Süleyman'ın evi de sayılmaktadır- putlara ibadet etmelerine izin vermiş ya da putlarına ibadet etmeleri için onlara mabetler inşa etmiş, fakat Allah bu konuda ondan razı olmamıştır. Müellife göre Allah her ne kadar Hz. Süleyman'a müşrik kadınlarla evlenmeye izin vermiş ve Hz. Süleyman eşinin yaptığı bu hareketin sadece onu ilgilendirdiğini varsaymış olsa da bir peygamberin eşlerine böyle bir şeye müsaade etmesi kabul edilebilecek bir durum değildir. İbn Âşûr, bu yaptığı bu tevile göre ayette geçen "ceset" kelimesiyle heykelin kastedildiğini, nitekim Allah Teâlâ'nın İsrâiloğulları'nın ibadet ettikleri buzağı heykelinden "ceset" olarak bahsettiğini[1884] söylemiştir. Müellif, bu durumda ayette ifade edilen "*tahtının üstüne bir ceset koymuştuk*" ifadesinin anlamının sözü edilen heykelin Hz. Süleyman'ın müşrik eşinin evinde oturacağı yerin yakınına dikilmesi olduğunu, nitekim Hz. Süleyman'ın her evde oturacağı bir tahtı bulunduğunu ifade etmektedir.[1885]

Bu örnekte İbn Âşûr'un Hz. Süleyman'ın tahtına konan cesedin ne olduğunu izah ederken öncelikle konuyla ilgili İsrâilî bir rivayet zikredip daha sonra zikrettiği rivayetin Kitab-ı Mukaddes'teki karşılığını aktardığı ve ayetin tefsirini Kitab-ı Mukaddes'i esas alarak temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Müellif, ayetin tefsirini yaparken İsmet-i enbiya ilkesiyle açıkça çeliştiği görülen Kitab-ı Mukaddes nakillerinde bulunarak ayeti birebir bu nakillere göre izah etmiştir. Bu izaha göre Hz. Süleyman'ın tahtın üstüne konan ceset, eşlerinin evlerine diktikleri putlardır. Bu durumda Hz. Süleyman, eşlerinin putlara ibadet etmesine izin vermiştir. O, Hz. Süleyman'ın eşlerine öyle bir izin vermesini sadece onun isabetli olmayan bir içtihadı olarak değerlendirmektedir. Bu noktada müellifin İsmet-i Enbiya anlayışına ters olan

[1883] I. Krallar, 11/1-2, 7, 13.
[1884] Tâhâ 20/88.
[1885] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/260-261. Bu örneğin dışında Hz. Süleyman'ın ismetiyle ilgili tartışma konularından bazıları için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/630, 15/295, 19/247, 20/31, 23/257-258.

Kitab-ı Mukaddes pasajları eksenindeki yorumlarının tartışmaya açık olduğu belirtilmelidir.

3.3.2.3. Kitab-ı Mukaddes'teki Melek Tasavvurunun Tenkidi

Kitab-ı Mukaddes'teki melek tasavvuruyla Kur'an'daki melek tasavvuru arasında ortak yönler bulunduğu gibi Kitab-ı Mukaddes'teki bir kısım pasajların çizdiği melek tasavvuru Kur'an'dakinden çok farklı ve kabul edilemezdir. Kitab-ı Mukaddes'te meleklerin Allah'ın oğulları olduklarının iddia edilmesi, bazılarının helâk haberlerini getirdikleri gerekçesiyle düşman olarak görülmeleri, Allah'ın emirlerini çiğnemeleri, bir kısmının iyi bir kısmının kötü olması ve yeme-içme ihtiyaçlarının bulunması gibi ifadeler[1886] Kur'an'ın melek tasavvuruyla birebir zıttır. İbn Âşûr'un naklettiği Kitab-ı Mukaddes pasajlarının bir kısmı oradaki melek tasavvurunun tenkidine yöneliktir.

Örneğin Tâhir b. Âşûr, "*De ki, "Cebrâil'e düşman olan kimse Allah'a düşmandır", çünkü O, Kur'an'ı Allah'ın izniyle kendinden öncekini tasdik ederek, yol gösterici ve inananlara müjdeci olarak senin kalbine indirmiştir*."[1887] ayetinin sebeb-i nüzûlünden bahsederken Medine'deki Yahudiler'in Cebrâil'i kendilerine düşman olarak gördüklerini ifade ederek konuyla ilgili Buharî'de geçen bir hadisi aktarmaktadır. Bu hadiste geçtiğine göre Abdullah b. Selâm'ın (öl. 43/663-64) Hz. Peygamber'e gelerek ona kıyamet alametlerinin ilkini, cennetliklerin yediği ilk yemeğin ismini, çocuğun hangi sebepten dolayı baba veya annesine çektiği şeklinde sadece peygamberlerin bilebileceği üç soru sormuştur. Hz. Peygamber'in bunların cevabını az önce Cebrâil'den öğrendiğini söylemesi üzerine Abdullah b. Selâm'ın Cebrâil'in melekler arasında Yahudilerin düşmanı olduğunu, şiddet ve savaş içerikli emirler getirdiği için Yahudilerin ondan nefret ettiklerini söylemiştir.[1888] İbn Âşûr, yer verdiği hadiste bahsedilen Yahudilerin Cebrâil'e karşı besledikleri bu kin ve düşmanlığı Kitab-ı Mukaddes'te geçen bilgilerle ortaya koymaktadır. Müellif, Daniel Kitabı'nın 8. ve 9. bölümlerinde Cebrâil'in peygamber Daniel'in gördüğü bir rüyayı tabir ettiğini ve Yeruşalim şehrinin yıkılacağı konusunda onu uyardığı şeklindeki bilgileri

[1886] bk. Tekvin, 18/8, 6/1-4; Daniel, 8/15-26, 9/20-27; Matta, 25/41; Vahiy, 12/7. Kitab-ı Mukaddes'teki melek tasavvurunun detayları için bk. Ali Erbaş, "Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Heyet (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/37-39.
[1887] el-Bakara 2/97.
[1888] Buhârî, *Câmiu's-sahih*, "Tefsir" 6.

aktarmaktadır.[1889] Müellif, bu örnekte Kitab-ı Mukaddes'teki yanlış melek tasavvuruna dair pasajlara değinerek onları tenkit emektedir.[1890] Ayrıca bu örnekte onun Cebrâil hakkındaki bu yanlış itikadı ortaya koyarken Kur'an, hadis ve Kitab-ı Mukaddes şeklindeki delil sıralaması da dikkat çekicidir.

İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes'teki melek tasavvurunu eleştirmesine şöyle bir örnek daha verilebilir. Kur'an Mekke müşriklerinin Allah'a oğullar ve kızlar isnat etmelerini şu ifadelerle tenkit etmektedir: "*Cinleri Allah'a ortak koştular. Oysaki onları da Allah yaratmıştı. Bilgisizce O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Haşa! O, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir.*"[1891] İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken müşriklerden bazılarının Allah'a oğullar isnat ettiklerini, bu inançlarında Mecûsîler'in etkisinin olduğunu, zira onların şeytanın Allah'ın oğlu olduğunu iddia ettiklerini ifade etmektedir. Müellif, ayrıca müşriklerden bir kısmının cinlerin Allah'ın oğulları, meleklerin ise Allah'ın kızları olduklarını yahut da meleklerin erkek ve dişilerinin olduğunu söylediklerini belirtmektedir. O, müşriklerdeki bu inancın ise kendilerine Yahudilerden geçtiğine dikkat çekmekte, zira Yahudilerin meleklerin Allah'ın oğulları olduklarına inandıklarını belirtmektedir. İbn Âşûr, Yahudilerde var olan bu inancı Tekvin Kitabı'nın 6. bölümünden yaptığı şu nakilde ortaya koymaktadır: "Yeryüzünde insanlar çoğalmaya başladı ve kızlar doğdu. Allah'ın oğulları[1892] insanların kızlarının güzelliğini görünce beğendikleriyle evlendiler. Allah'ın oğulları ile insan kızlarının bu evliliğinden "Nefilim"[1893] denilen eski çağlarda ünlü olan dev gibi çocuklar doğdu."[1894] İbn Âşûr, Yahudilerdeki bu batıl inancı Kitab-ı Mukaddes nakliyle ortaya koyarak tenkit etmiştir.[1895] Bu pasajlarda görüldüğü gibi Kitab-ı Mukaddes'teki melek tasavvuru İslam'dakinden oldukça farklı bir konumdadır.

[1889] bk. Daniel, 8/15-26, 9/20-27.
[1890] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/621.
[1891] el- En'âm 6/100.
[1892] Kitab-ı Mukaddes tercümesinde bu ifade için "Bunların melek ya da Şit soyundan gelen insanlar olduğu sanılıyor" şeklinde bir açıklama notu düşülmüştür. *Kutsal Kitap*, 6.
[1893] Bu ifade Zorba ve ceberrut varlıklar anlamına gelmektedir. Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 81. Bu ifade için ayrıca bk. Sayılar, 13/33.
[1894] Tekvin, 6/1-4. Meleklerin Allah'ın oğulları olduğuna dair ifadeler için ayrıca bk. Eyüp, 1/6; Mezmurlar, 82/6, 89/6. Tanrının oğullarıyla insan kızlarının evlenmesi ve bu evlilikten yarı tanrısal varlıkların doğması Eski Yunan'dan Ortadoğu'ya, Eski Mısır'dan Hint geleneğine kadar birçok inanç sisteminde yaygın olarak görülmektedir. Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 81.
[1895] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/408.

3.3.3. Kitab-ı Mukaddes'in Tarihî Gerçekliklerle Tenkidi

Tâhir b. Âşûr'un tarih ilmine olan vukufiyetinin izlerini, yaptığı Kitab-ı Mukaddes nakillerinde görmek mümkündür. O, tefsirinde Kitab-ı Mukaddes verilerinden sıklıkla istifade ederken onlara salt hakikatlermiş gibi yaklaşmamakta, bir taraftan da bu verileri çeşitli şekillerde kritiğe tabi tutmaktadır. Onun Kitab-ı Mukaddes'i kabul etme kriterlerinden birinin de tarihî verilerle mutabakat olduğu söylenebilir. Bu nedenle İbn Âşûr'un yer yer Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bazı bilgileri tarihî gerçekliklere uymadığı gerekçesiyle tenkit ettiği görülmektedir.

Örneğin İbn Âşûr, "*Allah, Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini seçip âlemlere üstün kıldı.*"[1896] ayetini tefsir ederken Hz. Âdem hakkında bazı bilgiler verdikten sonra şöyle demektedir: "Ahd-i Kadîm'in Tekvin Kitabı'ndan anlaşıldığına göre Hz. Âdem'in yeryüzündeki varlığı MÖ 3942 yıllarına denk gelmektedir.[1897] Tekvin'de Hz. Âdem'in toplam 930 yıl yaşadığı söylenir[1898] ki bu onun MÖ 3012 yılında vefat etmiş olduğu anlamına gelmektedir. Bu sadece Tevrat'ın söz konusu yıllarını baz alan tarihçilerin hesabıdır. Fakat beşerî gelişmişlik faktörünü göz önünde tutan araştırmacılar böyle bir tarihlendirmeye itibar edilemeyeceğini söylemişlerdir. Onlar, Hz. Âdem'in varlığının Tekvin Kitabı'nda belirtilenden çok daha eski dönemlere kadar gittiğini öngörmektedirler." İbn Âşûr, Hz. Âdem'in yaşadığı zamana dair bilgi ve değerlendirmelere yer verdikten sonra sözü Hz. Nuh'a getirmekte ve Hz. Âdem'e kadar olan soy zincirini Tevrat'ta geçtiği üzere nakletmektedir. Müellif, daha sonra Tevrat'taki bilgilere göre Hz. Nuh'un MÖ 2886'da doğup, MÖ 1936 yılında vefat ettiğini belirtmektedir.[1899] İbn Âşûr, yukarıda tarihçi ve araştırmacıların Hz. Âdem için söyledikleri şeylerin aynı şekilde Hz. Nuh için de geçerli olduğunu vurgulamaktadır.[1900] Görüldüğü üzere müellif, Kitab-ı Mukaddes'in Hz. Âdem ve Hz. Nuh'la ilgili belirttiği tarihleri tarih ilmi araştırmacılarının tetkiklerine arz ederek eleştirmektedir. Böylece Kitab-ı Mukaddes'teki bilgileri kabul etmek için tarihî verilere uygunluk şartını işletmiş olmaktadır. Nitekim müellif, başka bağlamlarda Kitab-ı

[1896] Âl-i İmrân 3/33.
[1897] bk. Tekvin, 5/3-32. İbn Âşûr'un verdiği tarihler Kitab-ı Mukaddes'te doğrudan zikredilmemektedir. Bu tarihleri işaret ettiği bölümlerden çıkarmaktadır. Nitekim kullandığı "Tekvin Kitabı'ndan anlaşıldığına göre" ifadesi buna işaret etmektedir.
[1898] bk. Tekvin, 5/5.
[1899] bk. Tekvin, 5/3-32.
[1900] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/230.

Mukaddes'te yer alan dünyanın yaşı, kâinatın ve ilk insanın yaratılış zamanı türünden bilgilerin birer varsayım ve zandan öteye gitmediklerini, bu nedenle bu gibi tarihlendirmelere itimat etmek zorunda olmadığımızı belirtmektedir.[1901]

İbn Âşûr'un bu yöntemine bir örnek daha verecek olursak o, Kur'an'ın Hz. Musa dönemindeki Mısır hükümdarlarını "Firavun" unvanıyla isimlendirirken[1902]Hz. Yusuf dönemindeki Mısır hükümdarını ise "Melik" unvanıyla[1903] isimlendirmesi detayına dikkat çekerek bunun Kur'an'ın ilmî iʿcâzının inceliklerinden olduğunu belirtmektedir. Müellif, Mısır krallığının siyasî tarihini detaylıca anlatarak Hz. Yusuf dönemindeki Mısır hükümdarının Kıptîlerin yöneticisi olan Firavunlardan farklı olduklarını, onların Kenʿânîlerden veya Araplardan olduğunu, Yunan tarihçilerinin onlar için "koruyucu hükümdarlar" ifadesini kullandıklarını belirtmektedir. Tevrat'ta ise Hz. Yusuf dönemindeki Mısır hükümdarının "Firavun" unvanıyla isimlendirildiğini,[1904] bunun ise yanlış bir isimlendirme olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Hz. Yusuf dönemindeki Mısır hükümdarının tebaasının Kıptîce konuştuklarını, halbuki dillerinin Aramîce ve Arapçaya yakın olan Kenʿânîce olduğunu belirtmektedir.[1905] Bu örnekte İbn Âşûr, uzun ve detaylı tarihî bilgilerle Hz. Yusuf dönemindeki hükümdarın Firavun diye isimlendirilmesinin yanlış olduğunu, Kitab-ı Mukaddes'te de böyle bir yanlış kullanım bulunduğunu belirtmektedir. Böylece Kitab-ı Mukaddes'teki bu bilgiyi tarihî verilerle tenkit etmektedir.

3.3.4. Kitab-ı Mukaddes'in Tutarsızlık ve Muğlaklıkla Tenkidi

Tâhir b. Âşûr'un tefsirinde naklettiği Kitab-ı Mukaddes metinlerini tenkit ettiği diğer bir husus da metin içi tutarsızlıklar ve anlatımdaki muğlaklıklardır. Esasında ilk dönemlerden beri Kitab-ı Mukaddes'teki tutarsızlıklar araştırılıp tespit edilmeye çalışılmıştır. Örneğin İbn Hazm (öl. 456/1064), *el-Fasl* isimli eserinde Tevrat'ın incelemesine ayırdığı uzun bir bölümde Tevrat'ın iç tutarsızlıklarını ele almış ve Yahudilerin elindeki Tevrat'ın Hz. Musa'ya indirilen kitap olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.[1906] İbn Âşûr da yer yer hem Kitab-ı Mukaddes'in tutarsızlıkları ve

[1901] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/131, 27/171.
[1902] bk. el-Aʿrâf 7/127.
[1903] bk. Yûsuf 12/43.
[1904] bk. Tekvin, 37/36, 39/1, 40/22.
[1905] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/280.
[1906] İbn Hazm, *el-Fasl*, 93-166. Günümüzdeki çağdaş araştırmalarda da Kitab-ı Mukaddes'te var olduğu iddia edilen bazı tutarsızlıklar tespit edilmeye çalışmıştır. Bunlardan bazıları için bk. Kılıç, *Mitoloji*

muğlaklıkları hem de bunların nedenleri üzerinde durmaya çalışmıştır. Müellife, Kitab-ı Mukaddes'in tarihî süreç içerisinde doğal veya beşerî birçok badireye maruz kalmasının onda birtakım tutarsızlıkların veya muğlaklıkların oluşmasına neden olduğunu belirtmektedir. O, Yahudilerin başından geçen sürgün, savaş, sel ve yangın gibi hadiseler neticesinde Ahd-i Kadîm'in birçok defa kaybolmanın eşiğine geldiğini anlatmaktadır.[1907] Ona göre her defasında derlenmeye çalışılan bu kutsal metinler, müstensihlerin de hataları nedeniyle özgünlüğünü kaybetmiştir. Yine müellif, Kitab-ı Mukaddes'in farklı dillere çevrilmesi esnasında maruz kaldığı tercüme hatalarının da ondaki tutarsızlık ve muğlaklıklarda etkili olduğu düşüncesindedir.[1908]

Çalışmamızın daha önceki kısımlarında İbn Âşûr'un Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasında birtakım karşılaştırmalar yaptığından ve tespit ettiği tutarsızlıklarda Kitab-ı Mukaddes'i tevil ederek aralarını uyuşturmaya çalıştığından bahsedilmişti. Aynı şekilde müellifin Kitab-ı Mukaddes'in kendi içindeki tutarsızlıklarını tespit ettiği, bazen sadece bu tespiti kayıt altına almakla yetindiği, ama çoğu zaman bu tutarsızlıkları imkân dahilinde tevil ederek bir çıkış yolu bulmaya çalıştığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle o, ilk etapta var olan tutarsızlığı ön plana çıkarıp Kitab-ı Mukaddes'in tahrif ve tebdil edildiği iddiasını gündeme getirmemektedir. Müellif, Kitab-ı Mukaddes'te aynı konuyla ilgili tespit ettiği tutarsızlıkları genellikle mecazla, tercümedeki tasarruflarla veya bazı anlam ihtimalleriyle açıklamaya çalışmaktadır. Fakat Kitab-ı Mukaddes'teki tutarsızlıklar tevil edilmeyecek bir durumda ise o zaman onun tahrif ve tebdil ihtimaline yönelmektedir.

Bu durumu bazı örnekler üzerinden şu şekilde somutlaştırmak mümkündür. İbn Âşûr, "*Ey Âdem! Eşin ve sen cennette kal, orada olandan istediğiniz yerde bol bol yiyin, yalnız şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz" dedik.*"[1909] ayetinin tefsirinde Kur'an'da Hz. Âdem'in eşinin isminin zikredilmediğini, bu ismin Araplar arasında "Havva" olarak bilindiğini, İbrânîce'de ise bu konuda bir karışıklığın olduğunu belirtmiştir. Müellif, Hz. Âdem'in eşinin ismiyle ilgili bu karışıklığı Kitab-ı Mukaddes nakilleriyle örneklendirmiştir. Müellif, Tekvin Kitabı'nın 2. bölümünde Hz.

Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm, 92; Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi?", 77-78; Yusuf Ulucan, *Kitab-ı Mukaddes Üzerine Bir Çalışma -Çelişkiler/Ayrılıklar ve Paralellikler-* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2006), 157-181; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 141.

[1907] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/36.

[1908] bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/20, 10/189, 16/345, 22/178.

[1909] el-Bakara 2/35.

Âdem'in onu "Kadın" diye isimlendirdiğini, "zira o adamdan alınmıştır" dediğini;[1910] Tekvin Kitabı'nın 3. bölümünde ise Hz. Âdem'in eşine "Havva" ismini vererek "zira o bütün insanların annesidir"[1911] dediğini nakletmiştir.[1912] Görüldüğü üzere İbn Âşûr, Tekvin Kitabı'nda geçen iki farklı bilgiyi naklederek bu konudaki tutarsızlığı ortaya koymuş fakat bu tutarsızlığı tevil etme ihtiyacı hissetmemiştir.

Başka bir örnek verecek olursak İbn Âşûr, İsrâiloğulları'nın Firavun'un zulmünden kurtulmasından bahseden: "*Hani, sizin için denizi yarmış, sizi kurtarmış, gözlerinizin önünde Firavun ailesini suda boğmuştuk.*"[1913] ayetini tefsir ederken Tevrat'taki bir tutarsızlıktan bahsetmektedir. Müellif, Tevrat'ın bazı yerlerinde İsrâiloğulları'nın bir gece vakti Firavun'un izniyle Mısır'dan çıktıklarından bahsedilirken;[1914] bazı kısımlarında ise İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışının gizlice olduğu ve kaçma kelimesiyle ifade edildiğine dikkati çekmektedir.[1915] Müellif, Kitab-ı Mukaddes'te birbiriyle çelişen bu iki bilgiyi olağan görmekte ve durumu şöyle tevil etmektedir. Önceleri Firavun, İsrâiloğulları'na Mısır'dan çıkmak için izin vermiş, daha sonra ise ya onları serbest bıraktığı için pişman olmuş veya Firavun'un yardımcıları onların şehri terk etmeleri üzerine ortaya çıkan iş gücü eksikliğini hissedip Firavun'u verdiği kararından vazgeçirmişlerdir. Ya da İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkarken bilindik yolları kullanmadıklarını gören Firavun, onların Mısır'ın farklı kesimlerine dağılıp muhalifleriyle iş birliği yapacaklarından korkmuş ve verdiği karardan vazgeçmiştir.[1916] Örnekte görüldüğü üzere İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'te birbiriyle çelişen bilgileri muhtemel durumlarla tevil etmiş, aradaki tezadı gidermeye çalışmıştır.

Benzer şekilde İbn Âşûr, Hz. Musa'nın Medyen'e vardığında hayvanlarını suladığı iki kızın babasının isminin Çıkış Kitabı'nda ilk önce "Reuel" şeklinde geçtiğini,[1917] sonradan ise ondan "Yitro" olarak bahsedildiğini nakletmektedir.[1918] O, Kitab-ı Mukaddes'te bu konudaki farklı isimlerle aynı kişinin kastedildiğini ifade etmekte ve bu görüşünü desteklemek için Yahudi asıllı İbnü'l-İbrî'nin (öl. 685/1286)

[1910] bk. Tekvin, 2/23. "Adamdan alındı" ifadesiyle onun Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmış olduğu kastedilmektedir. bk. Tekvin, 2/21-22.
[1911] bk. Tekvin, 3/20.
[1912] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/429.
[1913] el-Bakara 2/50.
[1914] bk. Çıkış, 12/31-32.
[1915] bk. Çıkış, 14/5.
[1916] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/495. Bu konudaki benzer ifadeler için ayrıca bk. 9/72, 74.
[1917] bk. Çıkış, 2/18.
[1918] bk. Çıkış, 3/1.

Tarih'inden nakilde bulunmaktadır.[1919] Bu örneklerde görüldüğü gibi müellif, Kitab-ı Mukaddes'te tespit ettiği tutarsızlıkları tevil etmeye gayret etmiştir.

İbn Âşûr'un tefsirinde naklettiği Kitab-ı Mukaddes metinlerini tutarsızlıkla tenkit ettiği gibi yer yer muğlak olmakla da tenkit ettiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle müellif, bazı ayetlerin delaletini daha net bir şekilde ortaya koyma adına Kitab-ı Mukaddes'e yönelmekte, fakat ilgili konuda Kitab-ı Mukaddes anlatımının son derece muğlak ve karışık olduğu tenkidinde bulunmaktadır. O, bu gibi durumlarda Kitab-ı Mukaddes'in bu konudaki ifadelerinin muğlak olduğunu belirtmekte ve oradaki manayı genel hatlarıyla aktarmakla yetinmektedir.

Örnek verecek olursak İbn Âşûr, "*Musa, milletine "Ey Kavmim! Buzağıyı tanrı olarak benimsemekle kendinize yazık ettiniz. Yaratanınıza tövbe edin ve nefislerinizi öldürün, bu Yaratanınız katında sizin için hayırlı olur; O, daima tövbeleri kabul ve merhamet eden olduğu için tövbenizi kabul eder" demişti.*"[1920] ayetinin tefsirinde "nefislerinizi öldürün" emri üzerinde durmaktadır. Ona göre verilen bu emir hakiki anlamda olup bir peygamber için içtihatta bulunmak caiz olsa da bütün şeriatların ortak hedeflerinden olan "canı korumak" ilkesi gereği Hz. Musa bu emri kendi inisiyatifiyle değil, Allah'tan aldığı doğrudan emirle vermiştir. Bu durumda bu emirle ya buzağıya ibadet eden her bireyin kendini öldürmesi -ki bu durumda tek fail ve mefulden bahsedilmiş olmaktadır- ya da buzağıya ibadet etmeyenlerin ibadet edenleri öldürmesi istenmiştir. İbn Âşûr, bu emirle kastedilen muhtemel anlamlar üzerinde durduktan sonra konuya açıklık getirmek için Tevrat'a müracaat etmiş, fakat Tevrat'ın bu konuda gayet muğlak bir anlatıma sahip olduğunu ifade etmiştir. Müellif, Tevrat'ın bu konudaki pasajlarının zahirinden şunun anlaşıldığını ifade etmektedir: Allah, Hz. Musa'ya Levililer'in buzağıya ibadet eden kişileri kılıçla öldürmesi emrini verdirmiştir. Onlar da bu emri yerine getirerek üç bin kişiyi öldürmüşlerdir. Daha sonra Hz. Musa onlar için Allah'tan af dilemiş Allah da onları affetmiştir.[1921] İbn Âşûr, Tevrat'ta yer

[1919] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/101. Bu konudaki benzer örnek ve değerlendirmeler için ayrıca bk. 6/59, 21/74.
[1920] el-Bakara 2/54.
[1921] Bu konudaki Kitab-ı Mukaddes pasajları tam olarak şöyledir: "Musa ordugahın girişinde durdu, "Rab'den yana olanlar yanıma gelsin!" dedi. Bütün Levililer çevresine toplandı. Musa şöyle dedi: "İsrail'in Tanrısı Rab diyor ki, 'Herkes kılıcını kuşansın. Ordugahta kapı kapı dolaşarak kardeşini, komşusunu, yakınını öldürsün.'" Levililer Musa'nın buyruğunu yerine getirdiler. O gün halktan üç bine yakın adam öldürüldü." Çıkış, 26-28. İbn Âşûr'un ifade ettiği gibi "Herkes kılıcını kuşansın. Ordugahta kapı kapı dolaşarak kardeşini, komşusunu, yakınını öldürsün" ifadeleriyle tam olarak ne kastedildiği belli değildir.

alan bu bilgilere göre ayetteki anlamın "Bir kısmınız bir kısmınızı öldürsün" şeklinde olduğunu belirtmektedir.[1922] Bu örnekte müellif konuyu izah etmek için Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmiş, fakat oradaki anlatımın son derece karmaşık olduğunu belirterek oradaki genel anlamı aktarmak zorunda kalmıştır.

İbn Âşûr'un bu yaklaşımına şöyle bir örnek daha verilebilir. Kur'an'da İsrâiloğulları'nı takip eden Firavun'un boğulduktan sonra bedeninin ibret amacıyla kurtarıldığı şöyle anlatılmaktadır: "*Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu ayetlerimizden gerçekten habersizdir.*"[1923] Müellif, bu ayeti tefsir ederken Firavun'un boğulma hadisesinin Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nın 14. bölümünde kapalı ve karışık ifadelerle anlatıldığını belirtmektedir.[1924] Müellifin kapalı ve karışık ifadeler diye atıfta bulunduğu Kitab-ı Mukaddes pasajları şu şekildedir: "Geri dönen sular savaş arabalarını, atlıları, İsrâilliler'in peşinden denize dalan Firavun'un bütün ordusunu yuttu. Onlardan bir kişi bile sağ kalmadı. Rab o gün İsrâilliler'i Mısırlıların elinden kurtardı. İsrâilliler deniz kıyısında Mısırlıların ölülerini gördüler."[1925] Görüldüğü üzere bu ifadelerde Firavun'un boğulma hadisesi ve boğulduktan sonra cesedinin ne olduğuyla ilgili açık bir anlatım bulunmamaktadır.

[1922] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/503.
[1923] Yûnus 10/92.
[1924] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/280. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. 1/546-547.
[1925] Çıkış, 14/28, 30.

SONUÇ

İslam'ın erken dönemlerinden günümüze kadar gelen süreçte İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin tefsir malzemesi olarak kullanılmasına dair leh ve aleyhte birçok görüş serdedilmiştir. Kimilerine göre uzak durulması gereken, son derece gereksiz ve zararlı olan bu malzeme; kimilerine göre ise önemli bir bilgi kaynağı olarak tefsire zenginlik katan bir imkân şeklinde değerlendirilmiştir. Bu konuya dair tartışmalar çağdaş dönemde daha da alevlenmiştir. Bazı dönemsel koşullar nedeniyle günümüz tefsirlerinde İsrâilî rivayetlere ciddi bir mesafe konmuş, buna karşın Kitab-ı Mukaddes bilgilerine sıklıkla müracaat etmek ise modern bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin tefsirde kullanılmasının imkân ve problemleri çağdaş müfessir Tâhir b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiri merkeze alınarak incelenmiştir.

İbn Âşûr, çoğu çağdaş müfessir gibi İsrâilî rivayetlerle Kitab-ı Mukaddes bilgilerini iki farklı kaynak olarak değerlendirmiş, fotoğrafın geneline bakıldığında birincisinin aleyhine, ikincisinin lehine bir yaklaşım sergilemiştir. Bununla birlikte iki malzemeyi de yerine göre hem tenkit etmiş hem de önemli bir bilgi kaynağı şeklinde kullanarak genellemeci bir tutumdan uzak durmuştur.

İbn Âşûr'un -oransal olarak Kitab-ı Mukaddes bilgilerine daha fazla müracaat etmiş olsa da- hatırı sayılır miktarda İsrâilî rivayete de yer verdiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte tefsir ve tenkit amaçlı kullandığı İsrâilî rivayetleri genellikle özetle aktardığı görülmektedir. Müellif, tefsirin genelinde İsrâilî rivayetlere karşı mesafeli bir duruş sergilemiş olsa da özgüven içerisinde ve belli prensipler çerçevesinde bu mirastan aktif bir şekilde istifade edilebileceğini ortaya koymuştur. Müellifin tenkit ettiği İsrâilî rivayetlere karşı -bazı itikadî meseleler hariç- sert bir tavır sergilemediği görülmektedir. Onun bu malzemeyi hem dini hem de çağdaş dönemin tesiriyle gelişen bazı kriterlerle eleştirdiği, fakat bunlar arasında dini saiklerin ön planda tutulduğu neticesine varılmıştır. İfade edilmelidir ki klasik tefsirlerin İsrâiliyat tenkidi daha ziyade bilginin isnadına yönelikken, çağdaş dönemdeki tenkit daha çok aklî ve ilmî gerekçelere dayanmaktadır. İbn Âşûr'un İsrâiliyat eleştirisini aklî ilkelerden ziyade malzemenin kaynaklık değeri üzerinden yaptığı, böylece bu konuda klasik tefsirlere daha yakın olduğu tespit edilmiştir.

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de Kitab-ı Mukaddes bilgilerine tefsir veya tenkit amacıyla sıklıkla müracaat edilmiş, Kitab-ı Mukaddes bu yönüyle ilgili tefsirin asli kaynakları arasındaki yerini almıştır. Müellif, bu yöntemle semâvî kitapların aynı kaynağa dayandığını, Kur'an'ın beşer sözü olmadığını, diğer kitaplardan derlenmediğini ve safiyetini koruyan tek kitap olduğunu ispatlama gibi birçok amaç gütmüştür. Kullanılan Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin kahir ekseriyeti tefsire katkı sağlayan olumlu anlamdaki nakiller olup tenkit amaçlı nakillerin oransal olarak daha az olduğu tespit edilmiştir. Nakiller tahrif, beşâirü'n-nübüvve ve tarih konularında yoğunlaşmaktadır. İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes malzemesine yaklaşımında güven ve teslimiyet merkezli değil; onu tanıma, irdeleme ve sıkı bir elekten geçirme şeklinde temkinli ve hassas bir tavır hâkim olmuştur. Bununla birlikte onun sorunlu gördüğü Kitab-ı Mukaddes metinlerini ilk etapta gözden çıkarmayarak imkân dahilinde metni tevil ettiği, bu çabaya rağmen sorunun devamı halinde tenkit ve tahrif düşüncesine yöneldiği tespit edilmiştir. Bu tutum müellifin Kitab-ı Mukaddes yaklaşımlarında genel manada olumlu bir tutuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Âşûr, Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın meşruiyetinde herhangi bir sakınca görmemektedir. Onun bu tutumunun nedeni Kitab-ı Mukaddes'i Kur'an'a, hadise, başta itikat olmak üzere İslam'ın temel esaslarına ve tarihe güçlü bir şekilde arz etmiş olmasında aranmalıdır. Ayrıca meşruiyet tartışmalarının odağında tahrif meselesi bulunmaktadır. Müellifin, tahrifin kısmen lafzî fakat büyük oranda manevî/yorumsal şekilde gerçekleştiği kanaatinde olması ona hem konunun cevazına dair bir dayanak oluşturmuş hem de Kitab-ı Mukaddes bilgilerini geniş bir sahada kullanma cesaret ve özgüveni vermiştir.

İbn Âşûr'un İsrâilî rivayetlerde ve Kitab-ı Mukaddes nakillerinde İslam'a göre çirkin içerikli ve kabul edilemez olan bilgileri tenzih düşüncesiyle İslamî usûle uygun bir şekle büründürerek aktardığı görülmüştür. Bu uygulama, -nakillerde yapılacak bu türden tasarrufları belirtmek şartıyla- İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanmaya dair çekinceleri aşma noktasında bir yöntem olarak teklif edilebilir.

Belirtmek gerekir ki *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in kaleme alınmaya başlandığı yıllarda Tunus'un Fransız işgalinde bulunması, ülkenin bağımsızlığına kavuşmasından sonra da işgalcilerin tahakkümlerini güçlü bir şekilde sürdürmesi, bu süreçlerde İbn Âşûr'un kritik görevlerde bulunması, Fransız yanlısı olmakla suçlanması ve reform

yanlısı bir âlim olması, çalışmanın başında bizlerde bazı istifhamların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu istifhamlar, acaba müellifin Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanmasında İslam'ı ve Kur'an'ı, hâkim konumda olan Fransızların beğeni ve idrakine sunma gayretinde olup olmadığı veya bazı kaygılar nedeniyle tefsirdeki Kitab-ı Mukaddes kullanımlarında taviz ve esnekliğe gidip gitmediği şeklindeydi. Araştırmamız neticesinde İbn Âşûr'un Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanmasında ilmî bir perspektiften hareket ettiği, herhangi bir siyasi ve ideolojik kaygıyla hareket etmediği görülmüş, istifhamlarımızın yersiz olduğu kanaatine varılmıştır. Bu vesileyle Kitab-ı Mukaddes'in tefsir kaynağı olarak kullanılması yönteminde her türlü siyasi ve ideolojik önyargılardan uzak durulması gerektiğinin altı çizilmelidir.

İbn Âşûr'un ayet yorumlarında Kitab-ı Mukaddes bilgilerini kullanarak özgün neticelere ulaştığı, aynı zamanda Ehl-i kitap'ın bazı ifadeleri yanlış anladıklarını vurgulayarak alternatif öneri ve yorumlarda bulunduğu görülmektedir. O, yaklaşımlarıyla klasik İslam düşünce mirasından istifade ederek diğer din, kültür ve medeniyetler karşısındaki kuşkucu ve tepkisel tavrı aşabilmiş, sorunları sükûnetle tartışabilmiştir. Bununla birlikte İbn Âşûr'un tefsirinde yer yer İslam'ın özüyle uyuşmayan Kitab-ı Mukaddes bilgilerini naklettiği halde muhalefet şerhi düşmemesi, bazı ayetleri tefsir geleneğinden ayrılarak doğrudan Kitab-ı Mukaddes bilgilerine göre açıklaması, kıssaları detaylandırması ve Mübhemâtü'l-Kur'an konularında aşırı denebilecek oranlarda Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmesi, kaynak gösterme yönteminin standartlardan uzak olması ve birtakım eksiklikler barındırması onun eleştiriye açık yönleri olarak değerlendirilebilir. Esasında Kitab-ı Mukaddes'in tefsir kaynağı olarak kullanılması yönteminin modern bir olgu olması hasebiyle henüz istenen olgunluğa ulaşmadığı ifade edilmelidir. Bu alanda yapılacak derinlikli araştırmalarda yöntemin tefsire sunacağı katkılar veya neden olabileceği muhtemel problemler tüm yönleriyle ortaya konmalıdır. Zira Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin tefsire yorum zenginliği ve genişlik katmakla beraber bazı problemlere de yol açabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Bütüncül olarak ele alındığında *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in ansiklopedik bilgi düzeyinde yoğun tarihî bilgiler içerdiği görülmektedir. İlmî sürekliliğin ve birikimin devamı adına eserin tarih kaynakları ve yöntemi yönüyle de yeni araştırmalara konu olabileceğini söylemek mümkündür. Son olarak, Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes

karşılaştırmalarına dair yapılacak araştırmaların bakir bir alan olduğu, bu türden çalışmaların başta tefsir ve dinler tarihi olmak üzere birçok sahaya yeni perspektifler kazandırabilecek potansiyele sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'in tefsir kaynağı olarak kullanılmasına dair yapılacak tetkiklerle konunun yöntem, ilke ve sınırlarının belirlenerek tefsir usulü ve ulûmü'l-Kur'an eserlerinde yer almasının bir gereklilik olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

Tora ve Aftara Bereşit. ed. Heyet, çev. Moşe Farsi. 5 İstanbul: Gözlem Yayınları, 3. Basım, 2010.

Abbâs, Fadl Hasan. *et-Tefsir ve'l-mufessirûn esâsiyâtuhu ve itticâhâtuhu ve menâhicuhu fî asri'l-hadîs*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1437-2016.

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic literary papyri. II : Qur'anic commentary and tradition*. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

Abduh, Muhammed. "Fatiha Tefsiri". çev. Abdulkadir Şener-Mustafa Fayda. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/(1968), 1-33.

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 1429/2008.

Abdullah, Ubeyr bnt. *Kavâidu't-tercih inde İbn Âşûr fî tefsirihi et-tahrîr ve't-tenvîr*. Riyad: Dâru't-Tedmiriyye, 1436/2015.

Acar, Abdullah. "Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları". *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 97-152.

Adam, Baki. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü". *İslâmî Araştırmalar* 9/3 (1996), 167-176.

Adam, Baki. "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/36 (1997), 359-404.

Adam, Baki. "Üzeyir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 42/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2012a.

Adam, Baki. "Tevrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 41/40-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2012b.

Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2015.

Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2016.

Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da İslam Modernizmi*. çev. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

Ahmed Emîn. *Fecrü'l-İslâm*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2011.

Ahmed Halil, es-Seyyid. *Neş'etü't-tefsîr fî'l-kütübi'l-mukaddese ve'l-Kur'ân*. İskenderiyye: el-Vekâletü'ş-Şarkiyye li's-Sekâfe, 1373/1954.

Âişe Abdurrahman. "el-İsrâîliyyât fi'l-ğazvi'l-fikrî". *Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye* (1975),

Akdemir, Salih *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Îsâ*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2. Basım, 2017.

Albayrak, Halis. "Mübhematü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/(1992), 155-182.

Albayrak, Kadir. "İsrailoğulları'nın "Altın Buzağı"sı ve "Kızıl İnek"i". *Bilimname* 5/2 (2004), 91-103.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn. *Mirkâtü'l mefâtih şerhü mişkâti'l-mesâbih*. 9 Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422-2002.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* thk. Ali Abdulbârî Atıyye. 16 Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Annaoraz, Nurmuhammedov. *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usulündeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Arkoun, Muhammed. "İslam Tarih Yazımında Yöntem Sorunu". çev. Cemaleddin Erdemci-Yasin Aktay. *Tezkire* 6 (Kış 1994), 49-70.

Arpaguş, Hatice K. "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras ". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003/2), 5-24.

Arslantaş, Nuh. *Emevîler Döneminde İsam Dünyasında Yahudiler*. İstabul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Arvas, Hamdullah. "Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6/11 (2020a), 333-355.

Arvas, Hamdullah. "Peygamber Kıssalarının Asliyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nûh Kıssasının Aslı Değildir?". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020b), 575-593.

Arvas, Hamdullah. "Bir Yöntem Çalışması Olarak Peygamber Kıssalarına Yaklaşım Biçimlerinin Tespiti". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020c), 1125-1153.

Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrınıt Yayınları, 2001.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

Athamına, Khalil. "el-Kasas: Doğuşu, Dînî Temeli ve İlk Dönem İslam Toplumu Üzerindeki Sosyo-Politik Etkisi". çev. Hasan Cirit. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 27-48.

Ay, Eyyüp. "İlâhî Mesaj'ın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri: Kur'an'ın Arkaplanına Arkeolojik Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 184-196.

Ay, Eyyüp. "Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik Bir Projeksiyon". *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*. 185-195. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Baskı, 1998.

Aydar, Hidayet. "Kültürlerarası Bir Bilgi Köprüsü Olarak İsrailiyat ve Osmanlı Halk Kültüründeki Yansımaları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 93-109.

Aydemir, Abdullah. *İslâmi Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

Aydemir, Abdullah *Tefsirde İsrâîliyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Aydın, Mahmut-Duran, Asim. *Kur'an ve Hıristiyanlar Kur'an'ın Geliş Ortamında Hırisityanların İnançları, İbadetleri ve Kutsal Metinleri*. ed. Ömer Faruk Harman, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019.

Aydın, Mehmet. "Beşâirü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 5/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Aydın, Mehmet. "Faraklit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 12/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.

Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005.

Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2012.

Aydın, Mehmet Zeki. "Sosyo Kültürel Hayat ve Eğitim Açısından Bugünkü Tunus". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/(1996), 143-148.

Aydın, Mehmet Zeki. "Tunus'ta İlk ve Orta Dereceli Okullardaki Din Öğretimi Ders Programları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/(1998), 263-285.

Ayğan, Fadıl. *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Ayğan, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-Nübüvve*. Ankara: İsam Yayınları, 2017.

Bağdâdî, Hatîb. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud et-Tahhân. 2 Riyad: Mektebetü'l Meârif, ts.

Baljon, J. M. S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 1994.

Batuk, Cengiz. *Bir Polemik Aracı Olarak Barnabas İncili Tartışmalar-İddialar*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2. Basım, 2018.

Bedir, Ahmet. *Tevhidin Yurdu Kur'ân-ı Kerim Atlası*. ed. Ali Budak-Ömer Çetinkaya, 2 İstanbul: Kaynak Yayınları, 2010.

Begavî, Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl* thk. Abdürrazzâk el-Mehdî. 5 Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.

Beratlı, Nazım. "Bilim mi - Sanat mı - Propaganda mı? Tarih Nedir?". *Kıbrıs Yazıları* 3 (2006), 3-20.

Berque, Jacques. "Mağrib Müslümanlarının Bazı Sorunları". çev. Ünver Günay. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 181-199.

Besalel, Yusuf. "Yisrael". *Yahudilik Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 3/790. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2002.

Beyzâvî, Nasıruddin Ebu Said. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. M. Abdurrahman el-Maraşlî. 5 Beyrut: Dâr'u ihyâü't-türâsi'l-Arabî, 1418.

Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. "el-Akvâlü'l-kavîme fî'n-nakl mine'l-kütübi'l-kadîme". *Mecelletü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye* 26/2 (1401/1980), 37-96.

Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.-a.

Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *el-Akvâlü'l-kavîme fî hükmi'n-nakl mine'l-kütübi'l-kadîme*. ed. Tevfik Ali Vehbi, thk. Ahmed Abdurrahim Sâyih. Kahire: Mektebetü Cezîrati'l-Verd, ts.-b.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*. ed. Mustafa Kasadar, 2 İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Birışık, Abdulhamit. "İbn Atıyye el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 19/338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Birışık, Abdulhamit. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 23/199-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Birışık, Abdulhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2019.

Birışık, Abdulhamit-Muhammed, Hüseyin Abdülhâdî. "Mübhemâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 31/437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Boks, Abdullah A. "Ebûkubeys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 10/280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bozkurt, Nebi. "İçki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 21/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Brunschvıg, Robert. "Tunus". *İslâm Ansiklopedisi* Ed. Heyet. 12-2/61-95. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.

Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*. çev. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Bucaille, Maurice, Fatoohi, Louay-Al-Dargazelli, Shetha. *Mûsâ ve Firavun Çıkış Kitabı*. çev. Ayşe Meral-İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.

Buhârî, Muhammed b. İsmail *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Buhl, Frantz. "Tahrif". *İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 11/667-668. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Burlot, Joseph. "Çağdaş İslam Dünyasının Önemli Sorunları". çev. Mehmet Çakır. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII (1992), 375-388.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 9 Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.

Büyük, Enes. *Mâverdî'nin en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsirinde İsrâiliyyât*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014a.

Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014b), 91-107.

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

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

Câhiz, Ebu Osman. *Resâilu'l-Câhiz*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1384-1964.

Câhiz, Ebu Osman. *el-Muhtâr fi'r-red ale'n-Nasârâ*. thk. Muhammed Abdullah eş-Şarkâvî. 1 Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.

Câhiz, Ebu Osman. *el-Hayevân*. 7 Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Carra de Vaux, Bernard. "İncil". *İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 5-2/991-995. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.

Ceran, İsmail. "Sebte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 36/258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Cerrahoğlu, İsmail. "Garânik Meselesinin İstismarcıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/(1990), 69-91.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 14. Basım, 2004.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 6. Basım, 2014.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcü'l-lüğat-i ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgaffâr. 6 Beyrut: Dâru'l-İlm, 4. Basım, 1987a.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâh Tâcül'Lüğat-i ve Sıhâhul-Arabiyye*. ed. heyet. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 4. Basım, 1987b.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2. Basım, 2003.

Cilacı, Osman. "Barnaba İncili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 5/76-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Cilacı, Osman. "Havâri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 16/513-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Cirit, Hasan. *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002a.

Cirit, Hasan. "Kussâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 26/463-465. Ankara: TDV Yayınları, 2002b.

Coşkun, Ahmet. "İbn Âşûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 19/332-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Coşkun, Ahmet. "Mesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 29/303-304. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Coşkun, Ahmet. "et-Tahrîr ve't-Tenvîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 39/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Cündioğlu, Dücane. *Ku'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

Cündioğlu, Dücane *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 6. Basım, 2016.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Şifâü'l-ğalîl fî beyâni mâ vakaa fi't-Tevrâti ve'l-İncîli mine't-tebdîl*. thk. Ahmed Hıcâzî es-Saka. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

Çağıl, Necdet. *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi -Tahrif Olayının İçyüzü ve Tarihî Arka Planı-*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Çalışkan, İsmail. "Kur'an ve Tefsir Araştırmalarında Batılı Yaklaşımda Değişim ve Baljon (1919-2001)". *Marife* 2 (güz 2003), 19-28.

Çelik, Mehmet Mübarek. *Ebu Sabit Muhammed Bin Abdilmelik ed-Deylemi ve Tefsiru'd-Deylemi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Çetin, Nihad M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çıkar, Mehmet Şirin. "Tunus Nahiv Ekolü ve Tunus'ta Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Yüksek Lisans/Doktora Tezleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/(2000), 441-459.

Çil, Ayşe. *Rudolf Bultmann'da Vahiy ve Mitoloji*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.

Çoban, Ergin. *Taberî ve T. İbn-i Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usul Açısından Değerlendirilmesi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Çonkor, Burhan. *Tefhîmü'l-Kur'an'da İsrâîliyyâtın Ele Alınış Biçimi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008.

Çonkor, Burhan. "Mevdûdî'yi Kitâb-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 4/11 (2015), 161-178.

Dartma, Bahattin. "Arkeolojik Veriler Bağlamında Kur'ân Kıssalarının Fiilen Gerçekleşmemiş Hadiseler Olduklarına Dair". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 18 (2003), 163-176.

Demir, Necati. "Tarih Yazımında Nesnelliğin Önemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 151-174.

Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2015a.

Demir, Şehmus. *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması -Batı'yla Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansımaları-*. ed. Erhan Güngör, İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2015b.

Demirci, Kürşat. "Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (2017), 31-61.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2001.

Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Temel Konuları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2003.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 9 Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383.

Derveze, Muhammed İzzet. "Havle'l-isrâîliyyât fî kütübi't-tefsîr". *Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî* 2/19 (1386), 38-42.

Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 2. Basım, 2016.
Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anû'l-mecid)*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 5. Basım, 2017.
Derveze, Muhammed İzzet "Tefsir Kaynaklarındaki İsrâilîyât Üzerine". çev. Hüseyin Zamur. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 515-523.
Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 11. Basım, 1996.
Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2015.
Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şer'u Men Kablenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 39/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* ed. Hümeyra Okuyan, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.
Ebû Dâvûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419/1999.
Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Celil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
Ebu Reyye, Mahmud. "Ka'bu'l-Ahbâr huve es-suhyûnî el-evvel". *er-Risâle* 14/665 (1946), 29-35.
Ebu Reyye, Mahmud. *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difâ' ani'l-hadîs*. Kahire: ts.
Ebû Şehbe, Muhammed. *el-İsrâîliyyât ve'l-mevdûât fî kütübi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 4. Basım, ts.
Ebu Şufe, Ahmed Ömer. *Mu'cizetu'l-Kur'âniyye hakâik ilmiyye kâtia*. Libya: Dâru'l-Kitab el-Vatani, 2003.
Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
Eisenberg, J. "Hâmân". *İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 5-1/178. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
el-Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-sınâ'ateyn el-kitâbe ve'ş-şi'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Mektebetu'l-Unsurîye, 1419.
el-Askerî, Ebû Hilâl. *Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2013.
el-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. 1 Mısır: Dâru'l-İlm, ts.
el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'an'a Giriş*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 3. Basım, 2013.
el-Hûlî, Emîn. *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. çev. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin. Ankara: Kitâbiyât, 2006.
el-Kattân, Mennâ' b. Halil. *Mebâhis fî ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1421/200.
el-Mağribî, Samuel b. Yahya. *Bir Rüyanın İzinde Yahudi Bilgin Samuel'in Müslüman Oluşu ve Yahudilik Eleştirisi*. çev. Osman Cilacı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2. Basım, 2001.
Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2001.
Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2012.

Erbaş, Ali. "Melek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 29/37-39. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Erdem, Sargon. "Amâlika". *Dâru'l-Endelus*. 2/556-558. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Ertuğrul, Osman. "İbn Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mubtekerâtu'l-Kur'ân". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17(2)/(2016), 17-48.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 2002.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf. *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. 20 Umman: Vezâratu't-turâs el-kavmî, 2. Basım, t.s.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fîhâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî es-Salih. 2 Beyrut: Dâru'l-Endelus, ts.

Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 9. Basım, 2007.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr. 3 Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn. *Kâmûsü'l-muhît*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.

Freud, Sigmund. *Musa ve Tektanrıcılık*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Furat, Ahmed Subhi. "Zebûr". *İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 13/481-482. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

Gâlî, Belkâsım. *Şeyhü'l-câmi' el-a'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.

Gibb, H. A. R. *İslam'da Modern Eğilimler*. çev. M. Kürşad Atalar. Ankara Çağlar Yayınları, 2006.

Goldziher, Ignaz. *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslamî*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1955.

Goldziher, Ignaz. "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II". çev. Cihad Tunç. *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5/(1982), 249-277.

Goldziher, Ignaz. "İslam Kültürü Araştırmaları". Ankara: OTTO, 2019.

Gökkır, Bilal. "Tefsir'de İsrailiyat: Klasik Dönemde İsrailiyat ve Önemi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 177-190.

Göregen, Mustafa. *Müslüman-Yahudi Polemikleri*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2014.

Görgün, Tahsin. "Kur'an Kısslarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine". *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sampozyumu*. 19-40. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Güç, Ahmet. "Sifr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 37/156. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Gündüz, Şinasi. "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 49-88.

Gündüz, Şinasi. "Ku'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma". *İslâmîyât* 1 (2004), 13-28.

Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında Ortodoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*. İstanbul: HİKAV Yayınları, 2. Basım, 2018.

Güneş, Abdulbaki. *Kur'an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005.

Gürkan, Salime Leyla. "Talmud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 39/550-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Gürkan, Salime Leyla. "Zebûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 44/171-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Gürkan, Salime Leyla. *Anahatlarıyla Yahudilik*. Ankara: İSAM Yayınları, 2014.

Güvel, Orhan. *Hamîduddîn el-Ferâhî ve Kur'an'ı Yorumlama Metodu Kur'an Sûrelerinde Yapısal ve Tematik Bütünlük*. ed. Hikmet Zeyveli, İstanbul: KURAMER, 2020.

Ğalâyînî, Mustafa. *Câmi'u-durûs el-Arabiyye* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 9. Basım, 2009.

Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennu'l-kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. nşr. Halil Abdulkerim. Beyrut: el-İntişâru'l-Arabî, 4. Basım, 1999.

Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*. çev. Şaban Karataş. Ankara Ankara Okulu Yayınları, 2017. Basım, 2017.

Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *İsrâiliyyât muâsıra* Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1436/2015.

Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkut. *Muʿcemü'l-büldân*. 7 Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995.

Hamidullah, Muhammed. "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayri İslâmî Menşeli Rivayetler". çev. İbrahim Canan. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 295-319.

Hamidullah, Muhammed. "İslam Hukûkunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes -1-". çev. İbrahim Canan. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 379-410.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Ankara: Yeni Şafak, 2003.

Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an -Çeviri ve Açıklama-*. çev. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Hamitoğlu, Ahmet. *Deylemî'nin Tasdîku'l-Meârif Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktara Tezi, 2019.

Hanbel, Ahmed b. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavût vdğr. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421-2001.

Hanefî, Hasan. "Aksiyombilimi Olarak Hermenötik -İslam Örneği-". çev. Dücane Cündioğlu. *Tezkire* 11-12 (1997), 39-56.

Harekât, İbrahim. "Mağrib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 27/314-318. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Harman, Ömer Faruk. "Ahd-i Atîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 1/494-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Harman, Ömer Faruk. "Fârân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 12/166. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Harman, Ömer Faruk. "İncil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 22/270-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Harman, Ömer Faruk. "İsrâil (Beni İsrâil)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 23/193-195. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Harman, Ömer Faruk. "Kitâb-ı Mukaddes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 26/75-76. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Harman, Ömer Faruk. "Meryem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 29/236-242. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 33/224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2007a.

Harman, Ömer Faruk. "On Emir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 33/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2007b.

Hasenî, İsmail. *Nazariyyatü'l-makâsıd inde'l-imâm Muhâmmed et- Tâhir b. Aşur*. U.S.A: el-Ma'hedü'l-Alemiyyi li Fikri'l-İslamî, 2. Basım, 2005.

Hatib, Abdulkerim. *el-Kasasu'l-Kur'an fi mantukihi ve mefhumihi*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2. Basım, 1975.

Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 23/195-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Hatip, Abdulaziz. *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*. İstanbul: Nesil Basım Yayın, 1997.

Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Kahire: Dâru's-Selâm, 8. Basım, 1424.

Havvas, Berri. *el-Mekayisü'l-belagiyye fî tefsiri't-tahrir ve't-tenvir li-Muhâmmed Tâhir b. Âşûr*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasât, 2002.

Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*. thk. Bilhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.

Hıdır, Özcan. "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar". *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (1998a), 155-168.

Hıdır, Özcan. "XX. Yüzyıl Oryantalist Çalışmalarda Hz. Peygamber İmajı". *İlam Araştırma Dergisi* 3/2 (1998b), 141-165.

Hıdır, Özcan. "İsrail'de Hadis Çalışmaları ve M. J. Kister". *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*. 275-285. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Hıdır, Özcan. "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005), 7-37.

Hıdır, Özcan. "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur'an ve Sünnet) "Yeniden Okuma"daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi". *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/. İstanbul: Ege Basım, 2012.

Hıdır, Özcan. *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler -Zühd Hadisleri-Literatürü Özelinde-*. ed. Abdurrahman Badeci, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2018.

Hizmetli, Sabri. "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezayir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/(1992), 1-21.

Hocaoğlu, Mustafa-Akkuş, Murat. "İbn Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014), 25-55.

Hodgson, Marshall G. S. *İsâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. çev. Birol Çetinkaya. 3 İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Horovitz, Josef. "Tevrat". *İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 12-1/219-221. İstanbul: Milli Eğitimbasımevi, 2. Baskı, 1979.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud. 20 Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Akîl, Bahâeddin. *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Kahire: Dâru't-Turâs, 1400/1980.

İbn Arafe, Ebû Abdillâh. *Tefsîru İbn Arafe*. thk. Hasan el-Mennâî. 2 Tunus: Merkezu'l-Buhûs bi'l-Kulliyyet'i-Zeytûne, 1986.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tahkîkât ve enzâr fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. Tunus: Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1429/2008.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Cemheratu makâlât ve'r-resâil*. thk. Muhammed Tâhir Meysâvî. 4 Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1436/2015.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. "Kıraatlar Hakkında Bir Değerlendirme". çev. Necdet Çağıl. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 259-299.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Keşfu'l-muğattâ fi'l-meâni ve'l-elfâzi'l-vâkıâti fi'l-muvattâ*. Kahire: Daru's-Selâm, 2. Basım, 2007.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)*. çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2013.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsir'e Giriş mukadimetü't Tahrir ve't Tenvir mine't tefsir*. ed. Hanefi Şola, çev. Harun Ünal. İstanbul: Ekin Yayınları, 2020.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. "Tefsir, Tevil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında". çev. Enes Büyük. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/2 (Güz 2016), 157-168.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâî fi'l-İslâm*. Tunus: eş-Şeriket'u-Tunusiyye, 2. Basım, ts.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir *Eleyse's-subhu bi karîb*. Tunus: Dâru's-Selâm, 1427/2006.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir *en-Nazru'l-fesîh inde madâiki'l-enzâr fi'l-câmi's-sahîh*. Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1428/2007.
İbn Âşûr, Muhammed Tâhir *Mekâsıdü'ş-şeriâti'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü'l-İskenderiyye, 3. Basım, 2011.
İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz*. nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî. 6 Beyrut: 1422.
İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr, 3. Basım, 1419.
İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhâri*. nşr. Muhıbbüddîn el-Hatîb. 13 Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
İbn Hacer, el-Heytemî. *Tuhfetu'l-muhtâc fî şerhi'l-minhâc*. 10 Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, 1357-1983.
İbn Hadûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime: Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhi'l-Arab ve'l-berber*. thk. Halil Şehhate. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408-1988.
İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime* çev. Halil Kendir. 2 Ankara: Yeni Şafak, 2004.
İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 3 Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
İbn Hişâm, Ebû Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ. 2 Kahire: Matbaatü Mustafa, 2. Basım, 1375/1995.
İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Kısasü'l-enbiyâ*. thk. Mustafa Abdülvâhid. 2 Kahire: Matbaatü Dâri't-Te'lîf, 1388/1968.
İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Riyad: Dâru Tîybe, 1420/1999.
İbn Kesîr, Ebü'l-Fida. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Dâru İhyâü't-Türâs, 1408/1988.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*. el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1419/1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu-li'l-Kitâb, 2. Basım, 1992.
İbn Mâce, Ebû Abdillâh. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Beyrut: Dârü'l-Sâdr, 3. Basım, 1414a.
İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Sâdr, 3. Basım, 1414b.
İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Fetâvâ el-kübrâ*. 6 y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.
İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmûu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. 35 Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995.
İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan-Abdulaziz b. İbrahim. 6. Suudi: Daru'l-Âsime, 1419/1999.
İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fi usûli't-tefsir*. 1 Beyrut: Dârü Mektebetü'l-Hayât, 1490/1980.
İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Tefsir Usûlüne Giriş*. çev. Yusuf Işıcık. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Kussâs ve'l-müzekkirûn*. thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ. 1 Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1409/1988.
İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk Muhdî. 4 Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
İbnü'l-Hoca, Muhâmmed Habib. *Şeyhülislâm el-imami'l-ekber Muhâmmed et-Tâhir b. Âşûr ve kitabuhu makasıdü'ş-şeriâti'l-İslamiyye*. Katar: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2004.
İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir. *Kânûnü't-t'evîl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. 1 Beyrut: Dârü'l-Kıble, 1406-1986.
İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 4 Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424-2003.
İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. çev. Sadık Yenili. İstanbul: Mutena Yayınları, 2014.
İnecik, Berivan. "Kur'an'da Zebur: Tefsir Kaynaklari Ekseninde Bir İnceleme". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 93-115.
İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Davudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1998.
Jansen, J.J.G. *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halilrahmân Açar. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 1999.
Jonson, Paul. *Yahudi Tarihi*. çev. Filiz Orman. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2000.
Kâdî, Abdülcebbâr. *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin*. ed. Tevfik Ali Vehbe, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih. Mektebet'u-Nâfize, 2006.
Kandemir, M. Yaşar. "Kâ'b el-Ahbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 24/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
Kaplan, Abdurrahim. *Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer'inde İsrâîliyyât*. ed. Hüseyin Kahraman, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018a.
Kaplan, Abdurrahim. "Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer Adlı Tefsirinde İsrailiyât -Amaç, Dayanak ve Sınırlar-". *Jasss* 71 (2018b), 291-302.

Kara, İsmail. "İslâm ve Pozitivizm". *Bilgi, Bilim ve İslâm I-II*. ed. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk. 189-194. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2014.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2016a.

Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016b.

Kara, İsmail. "Dinî Düşünce Tarihimiz Açısından Hamidullah'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 9 (Mart 2006), 235-272.

Kara, Mustafa. *Bireysel ve Toplumsal Açıdan Kur'an Kıssaları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Soyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Kara, Mustafa. "Kur'an Kıssalarını "Hikâye" Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 2/1 (2018a), 57-73.

Kara, Mustafa. "Kur'an Kıssalarının Anlaşılması". *Günümüz Tefsir Problemleri*. ed. Ali Karataş-Yunus Emre Gördük. 207-228. Ankara: BİLAY Yayınları, 2018b.

Kara, Necati. *Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.

Karacabey, Salih. "İsrâiliyyâtı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 71-104.

Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-Ecvibetü'l-fâhira ani'l-es'ileti'l-fâcira*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Karaman, Hayreddin, Çağırıcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi-Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2014.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. çev. Karaman, Hayreddin, Özek, Ali, Dönmez, İbrahim Kâfi, Çağrıcı, Mustafa, Gümüş, Sadrettin-Turgut, Ali. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 26. Basım, 2012.

Karataş, Şaban *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'an Tefsiri İle İlgili Görüşleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2011.

Kâsımî, Muhammed Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil. 9 Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 1418.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Kavas, Ahmet. "Tunus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 41/388-393. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kaya, Mesut. ""De ki: Tevrat'ı Getirin de Okuyun" Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâî-Polemiği". *Marife* 13/2 (2013), 85-105.

Kaya, Mesut. "Metnin mi Yorumun mu Tahrifi? -Buhârî'nin Tahrif Meselesine Yaklaşımı Üzerine-". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (2017), 35-50.

Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.

Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2019.

Kaya, Mesut. "Yirmibirinci Yüzyılda Kur'an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur'an Ansiklopedileri". *Marife* 3 (Kış 2010), 407-425.

Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği-Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-". *Marife* 3 (Kış 2013), 9-31.

Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2003.

Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtîbu'l-idâriyye -Hz. Peygamber'in Yönetimi-*. çev. Ahmet Özel. 2 İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Kevserî, Muhammed Zahid. "Kaʿbu'l-Ahbâr ve İsrâiliyât". çev. Osman Güner. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/1 (2004), 221-225.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. ed. Tevfik Şe'lân, Kahire: Mektebetü'l-Tevfîkiyye, ts.

Kılıç, Sadık. *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*. İzmir: Nil Yayınları, 1993.

Kılıç, Sadık. "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar". *I. Kur'an Sempozyumu*. 87-98. Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.

Kılıç, Sadık. "Dinî, Ahlâkî ve Tarihî Bir Bilinç Oluşturmada Zengin Bir Alan Kur'an Kıssaları". *Din ve Hayat TDV- İstanbul Müftülüğü Dergisi* 2 (2007), 116-120.

Kiraz, Celil. "Hz. Muhammed (SAV)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 231-260.

Kister, M. J. "İsrâiloğullarından Nakilde Bulunma Meselesi". çev. Cemal Ağırman. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 125-153.

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). çev. Kitabı Mukaddes Şirketi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

Koç, M. Akif. "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi". *İslâmiyât* 7/3 (2004), 43-58.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2013.

Koçyiğit, Hikmet. "Tefsir Kitaplarının İsimlerine Dair". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Mart/2015), 82-118.

Kurt, Ali Osman. "Tâlût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 39/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfayyiş. 10 Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-İ'lâm bimâ fî dîni'n-Nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izhâri mehâsini'l-İslâm* thk. Ahmet Hicazî es-Saka. Kahire: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhim Besyûnî. 3 Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu-li'l-Kitâb, 3. Basım, ts.

Kuzgun, Şaban. "Hâmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 15/436-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kuzgun, Şaban. *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2008.

Kuzudişli, Ali. *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Kuzudişli, Ali. "'el-Kütübten 'İsrailiyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 131-164.

Küçük, Abdurrahman. "Ahid Sandığı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 1/535. İstanbul: TDV Yayınları, 1988a.

Küçük, Abdurrahman. "Ahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 1/532-533. İstanbul: TDV Yayınları, 1988b.

Lapidus, Ira M. *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*. çev. İ. Safa Üstün. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.

Lutskiy, Borisoviç. *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi -16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla-*. çev. Turan Keskin. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.

Mabed, Muhammed Ahmed. *Nefahât min ulumi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2005.
Macdonald, D. B. "Kıssa". *İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 6/771-774. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
Mahallî, Celâlüddîn-Süyûtî, Celâlüddîn. *Tefsîrü'l-celâleyn*. 1 Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
Mahfuz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifi't-Tûnûsiyyin*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1984.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1409.
Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *el-Hâvî el-kebîr*. thk. Ali M. Muavvaz-Adil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414-1994.
Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman. 6 Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.
Mehrân, Beyyûmî. "Tarihî Bir Kaynak Olarak Kur'ân-ı Kerim". çev. İdris Şengül. *Diyanet İlmi Dergi* 32/1 (1996), 107-114.
Mekkî, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kurʾân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ulûmih*. thk. Heyet. 13 y.y.: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.
Merâği, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-merâğî*. 30 Mısır: Şeriketu Mektebe, 1365/1946.
Meral, Yasin. *Sâmirî'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
Meriç, Cemil. *Işık Doğudan Gelir*. İstanbul: İletişim Yayınları, 11. Basım, 2017.
Mesʿûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*. thk. Esad Dâğır. 4 Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
Mevdûdî, Seyyid Ebu'l Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
Mevdûdî, Seyyid Ebul Alâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. Ahmed Asrar. 3 İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 1992.
Mevdûdî, Seyyid Ebul Alâ. *Modern Çağda İslâmî Meseleler*. çev. Yusuf Işıcık. Konya: Tekin Kitabevi, 1993.
Mir, Muntasir. "Bir Bütün Olarak Sûre Tefsirde Yirminci Yüyıl Gelişmesi". çev. Mustafa Özel. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/13 (2001), 267-280.
Mukâtil, b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şahhâte. 5 Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, 1423.
Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm*. 14 Kahire-Beyrut: y.y., 2009.
Mübârekfûrî, Ebü'l-Alâ Abdurrahman. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'i't-tirmizî*. 10 Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc. *el-Câmiu'l-müsnedu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.
Naʿnâa, Remzi. *el-İsrâîliyyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*. 1 Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970.
Nâfiʿ, Beşîr M. "Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası". çev. Hayati Sakallıoğlu. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2012), 247-276.
Nakra, Tihâmî. *Saykolociyyetü'l-kıssa fi'l-Kur'ân*. Tunus: eş-Şeriketü't-Tunusîyye, 1974.
Nedvî, Ebûl-Hasen Ali. *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*. çev. Abdullah Tırabzon. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân. *Sünenü'l-kübrâ*. ed. Şuayb el-Arnaût, thk. Hasan Abdulmunim. 12 Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Budeyvî. 3 Beyrut: Dâru't-Tîybi, 1419/1998.

Nesefî, Ebü'l-muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Nettler, Ronald L. "İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat". çev. Mesut Kaya. *Marife* 3 (Kış 2011), 191-203.

Newby, Gordon Darnell. "Tafsir Isra'iliyyat". *Journal of the American Academy of Religion* 47/4 (1979), 658-697.

Nîsâbûrî, Nizâmeddin. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. 6 Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.

Nurnâcihân, b. Caʿfer. "Murtekezet fî menhec eş-şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr fî tefsir et-tahrîr ve't-tenvîr". *Maâlim el-Kur'ân ve's-Sunne* 6/(2010), 83-114.

Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları, 2. Basım, ts.

Öğmüş, Harun. "İbn Atıyye'nin Tefsîrinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri ". *Sakarya Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009/2), 105-128.

Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar -Câhiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim-*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Öğmüş, Harun. *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*. çev. Halil Aldemir. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2016.

Öğüt, Salim. "Hacerülesved". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 14/433-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul Remzi Kitabevi, 6. Basım, 2015.

Özafşar, M. Emin-Demir, Mahmut. "Vehb b. Münebbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/608-610. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özcan, Hanifi. "Matüridi'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 103-117.

Özdemir, Ahmet. "Kur'an'ı Anlamada Yeni Bir Yöntem Önerisi Olarak Kur'an Arkeolojisi". *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 278-297.

Özel, Mustafa. "Tefsîr kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes: İbrâhim Bikâî Örneği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 71-91.

Özel, Recep Orhan. "Kur'an "Tevrat"la Neyi Kastediyor?". *Usûl İslam Araştırmaları* 14 (2010), 25-50.

Özen, Adem. "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları". *Divân: İlmî Araştırmalar* 9 (2000/2), 237-256.

Özervarlı, M. Sait. "Muhâmmed Abduh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 30/482-487. İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık, 2005.

Özkuyumcu, Nadir. *Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.

Özsoy, Ömer. "Kur'an'da ve Kur'an Dışı İslamî Rivayetlerde Mucize Başlıklı Tebliğin Müzakeresi". *Din Dilinde Mucize*. KURAMER Yayınları, 2015.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 4. Baskı. Basım, 2017.

Özsoy, Ömer-Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 12. Basım, 2006.

Öztürk, Mustafa. "İslâm Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri". *Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı*. 24-56. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007.

Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2013.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Hâlleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2. Basım, 2017.

Öztürk, Mustafa. *İlâhî Hitâbın Tefsiri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Öztürk, Mustafa "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-". *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 11-68.

Öztürk, Mustafa *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Paçacı, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine -Kitab-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış". *İslâmî Araştırmalar* 5/3 (1991), 175-193.

Paçacı, Mehmet. ""De ki: Allah Bir'dir" -İhlas Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-". *İslâmiyât* 3 (1998a), 49-71.

Paçacı, Mehmet. "Hz. İsa ve Mesajı". *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*. 227-236. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998b.

Paçacı, Mehmet. "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem". *İslâmiyât* 4 (2001), 91-110.

Paçacı, Mehmet. "Klasik Tefsir Neydi?". *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (Bahar 2007), 7-20.

Pak, Zekeriyya. *Tefsir Usûlü*. ed. Murat Demirkol, Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

Pakiş, Ömer. "Kur'an Kıssalarındaki Kapalılıkların Giderilmesi Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2006), 223-148.

Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2018a.

Paret, Rudi. *Kur'ân Üzerine İslâm Sembolizmi*. çev. Hüseyin Yaşar. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2018b.

Parlak, Ali. "Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 1-15.

Pekçan, Ali. "Muhammed et-Tâhir b. Âşûr". *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 6/(2005), 449-460.

Pektaş, Kadir -Yiğit, İsmail "Zeytûne Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 44/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Polat, Fethi Ahmet. "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 177-224. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Râfiî, Mustafâ Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. 3 y.y.: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, t.s.

Rahmetullah, Muhammed. *Muhtasar izhâru'l-hak*. thk. Muhammed Ahmed Abdulkadir. Suudi Arabistan: Vizâratu'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1415.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.

Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-îcâz*. thk. Bekrî Şeyh Emîn. 1 Beyrut: Dâr Sâder, ts.

Rızâ, Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. nşr. el-Heyetu'l-Mısriyyetu-li'l-Kitâb. 12 Kahire: Dâru'l-Menâr, 1990.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahman. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' aşer*. 3 Riyad: y.y., 1407-1986.

Russell, Jefferey Burton. *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*. çev. Nuri Plümer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.

Saʿlebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. 10 Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
Saʿlebî, Ebû İshâk. *Arâisü'l-mecâlis*. 427/1035 Kahire: Matbaatü'l-Hamîdiyye, ts.
Said, Edward W. *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. çev. Nezih Uzel. İstanbul: İrfan Yayınevi, 4. Basım, 1998.
Sakar, Nebil Ahmed. *Menhec el-imâm Tahir b. Âşûr fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1422-2001.
Salih, Abdulkadir Muhammed. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî asri'l-cedîd*. Beyrut: Daru'l-Mâ'rife, 2003.
Sâlih, Subhî. *Ulûmul-hadîs ve mustalahuh*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, ts.
Salihoğlu, Mahmut. "Sâmirîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 36/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
San'ânî, Abdürrezzâk. *Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü's-sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. ed. Muhammed Sıdî el-Attâr, 6 Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. ed. Recep Kibar, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
Seâlibî, Abdurrahman. *el-Cevâhiru'l-hısân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Muavvıd. 4 Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 1418.
Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme ehle't-târîh*. thk. Franz Rosenthal. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1407/1986.
Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Beyrut: Menşûrât Dâru'l-Mektebetu'l-Hayât, ts.
Sellâm, Yahyâ b. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. thk. Hind Şelebî. 2 Beyrut: 1425/2004.
Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîrü'l-Kurʾân*. thk. Yasir b. İbrahim. 6 Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Tefsîru Ebi'l-Leys*. thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud. 3 Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
Sherbok, Lavinia Cohn-Sherbok, Dan Cohn. *Yahudiliğin Kısa Tarihi*. çev. Bilal Baş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
Sinanoğlu, Mustafa. "Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 37/221-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
Soykan, Füsün Baykal "Tunus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 41/384-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bâli Akal-Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi, 4. Basım, 2016.
Suyûtî, Celâlüddin. *el-Leâli'l-masnûa*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh. 2 Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1394-1974.
Suyûtî, Celâlüddîn. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahman. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
Suyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürru'l-mensûr*. 8 Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.
Şaʿrâvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsiru'ş-Şaʿrâvî*. 20 Kahire: Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997.
Şâfiî, Muhammed İbn İdris. *el-Ümm*. 8 Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410-1990.
Şakir, Ahmed Muhammed. "İncil". *Mucez Dâiratu'l-Meârifi'l-İslâmî*. 5/1260-1289. Merkezu'ş-Şârika, 1418/1998.

Şakir, Ahmed Muhammed. *Cemheratu makâlât*. 2 Kahire: Mektebet'l-Hancî, 2003.
Şehbenderzâde, Ahmed Hilmi. *Târîh-i İslâm*. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1326.
Şengül, İdris. *Kur'ân Kıssaları Üzerine*. İzmir: Işık Yayınları, 1994.
Şengül, İdris. "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri". *Diyanet İlmi Dergi* 32/4 (1996), 63-91.
Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 25/498-501. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. 6 Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1414.
Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 7. Basım, 2004.
Şimşek, M. Sait. *Hayat Kitabı Kur'an Tefsiri*. ed. Fethi Ahmet Polat, 5 İstabul: Beyan Yayınları, 2012.
Şimşek, M. Sait *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2. Basım, 1998.
Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Kum: Cemâtu'l-Muderrisîn, ts.
Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. 11 Beyrut: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387.
Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
Tantâvî, Muhammed Seyyid. *Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 15 Kahire: Dâru Nehdetu Mısır, 1998.
Tanyu, Hikmet. "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmî İnceleme ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/(1966), 95-124.
Tanyu, Hikmet. "Ahd-i Cedîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 1/501-507. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
Tarakçı, Muhammet. "Tahrif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 39/422-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
Tarhûnî, Muhammed b. Rızk. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ*. 2 Beyrut: Dârü İbnu'l-Cevzî, 2005.
Taşkın, Kemal. "Suretleri Değiştirilerek (Mesh) Azap Olunan Kavimler İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020), 537-562.
Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Makâlât fî ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr*. 2 Riyad: Merkezu't-Tefsîr li'd-Dirâsât el-Kur'âniyye, 2. Basım, 1435-2015.
Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. "Tefsirde İsrailiyyata Farklı Bir Yaklaşım". çev. Mesut Kaya. *Marife* 1 (Bahar 2013), 199-213.
Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenu't-tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Mısır: Şeriketu Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
Togan, Zeki Velidi. *1951'de İstanbul'da Toplanan Milletler Arası XXII. Müsteşrikler Kongresi Mesai ve Akisler*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953.
Togan, Zeki Velidi. "XXII. Beynelmilel Müsteşrikler Kongresinin Mesaisi ve İslam Tetkikleri". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 1/4 (1954), 1-38.
Toprak, Mehmet Sait. *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
Tottoli, Roberto. "İslamî Literatürde İsrâîliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı". çev. Mesut Kaya. *Marife* 2 (2010), 201-215.
Touati, Houari. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. çev. Ali Berktay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2016.

Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî. *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdulkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, t.s.

Turtûşî, Ebu Bekir Muhammed. *Sirâcu'l-mülûk*. 1 Mısır: el-Matbûât el-Arabiyye, 1289/1872.

Tümer, Günay. "Arâisü'l-mecâlis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 3/265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 1991a.

Tümer, Günay. "Âzer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 4/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1991b.

Tümer, Günay. "Circîs". *el-Matbûât el-Arabiyye*. 8/26. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tümer, Günay. *Hıristiyanlıkta ve İslâmda Hz. Meryem*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2011.

Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 4. Basım, 2002.

Türközü, Faruk. *Millî Mücadele'de Mağrip'in Yeri*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Uğur, Hakan. *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular*. İstanbul: Emin Yayınları, 2011.

Uğur, Mücteba. "Va'az, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/21 (1986), 291-326.

Ulucan, Yusuf. *Kitab-ı Mukaddes Üzerine Bir Çalışma -Çelişkiler/Ayrılıklar ve Paralellikler-*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2006.

Uludağ, Süleyman. "Hızır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 17/409-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ulutürk, Veli. *Kur'an'da Ehl-i Kitab*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1996.

Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 10/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uzun, Nihat. "Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Bahar 2015), 7-39.

Ünver, Mustafa. "Yusuf Kıssası Açısından Ahd-i Atîk ve Kur'an-ı Kerîm'e Karşılaştırmalı Bir Bakış". *Diyanet İlmi Dergi* 37/2 (2001), 73-108.

Ünver, Mustafa. *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrailiyat*. Ankara: Atlaskitap Yayınları, 2. Basım, 2017.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 4 Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Vajda, Georges. "İsrâîliyyât". *The Encyclopaedıa of Islam 2*. Ed. E. Van Donzel vd. 4/211-212. Leıden: E.J. Brıll, 1997.

Vural, Faruk. *Tâhir İbn Âşûr ve Et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Watt, William Montgomery. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.

Watt, William Montgomery. *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2016a.

Watt, William Montgomery. *İslâmî Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2016b.

Watt, William Montgomery. *Hz. Muhammed'in Mekkesi*. çev. Mehmet Akif Ersin. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2. Basım, 2017.

Watt, William Montgomery *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2000.

Watt, William Montgomery *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Birey Yayıncılık, ts.

Kitab-ı Mukaddes. çev. Watts, William. Londra: 1848.
Weil. "Ebced". *İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 4/2-3. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
Wensinck, A. J. "İbrâhim". *İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 5-2/878-880. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988a.
Wensinck, A. J. "İsrâil". *İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 5-2/1128. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988b.
Wensinck, A. J. "Âzer". *İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 2/91. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988c.
Winston, Robert. *Tanrının Öyküsü -Tanrı mı İnsanı İnsan mı Tanrıyı Yarattı?*-. çev. Sinan Köseoğlu. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2018.
Yavuz, Salih Sabri-Yeniçağ, İbrahim. "Müslüman-Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrif". *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 305-344.
Yavuz, Yusuf Şevki. "el-Avâsım mine'l-Kavâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 4/112-113. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
Yavuz, Yusuf Şevki. "İsmetü'l-Enbiyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 23/141-142. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
Yayla, Mansur *İbn Âşûr ve Tabâtabâî Tefsirlerinin Bazı Tefsir Problemleri Açısından Mukayesesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
Yıldırım, Akif. "Kelami Açıdan Tevrât ve İncil'de Tahrif Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 11-26.
Yıldırım, Enbiya. "Hz. Musa'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması -Bir Rivayetin Tahlili-". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 21-37.
Barnabas İncili. çev. Yıldız, Mehmet. İstanbul: Kültür-Basın Birliği Yayınları, ts.
Yurdagür, Metin. "Cefr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 7/215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
Yüksel, Yakup. *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
Zamur, Hüseyin. "İsrâîliyât'ın Tarihi Arka Planı". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/1(26) (2020a), 89-121.
Zamur, Hüseyin. "Şiî Çalışmalarda İsrâîliyât". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/3 (28) (2020b), 743-769.
Zamur, Hüseyin *Klasik Dönem Şîa Tefsirinde İsrâîliyât (I-VII. YY.)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
Zebîdî, Murtazâ. *Tâcü'l-arûs*. thk. Heyet. 40 y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdulcelil Abduhu Şelbî. 5 Beyrut: Âlemu'l-Kitâb, 1408/1988.
Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâîliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*. 1 Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâıkı ğavâmıdı't-tenzîl*. 4 Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.

Zeyveli, Hikmet. "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mu'cizeler". *2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler Müzakereler*. ed. Komisyon. 93-110. Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.

Zeyveli, Hikmet. *Kur'ân ve Sünnet Üzerine Makaleler*. İstanbul: Birun Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Basım, 2003.

Zıllı, İshtiyaq Ahmad. "Hamîdüddin Ferâhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Heyet. 15/477-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 Dimeşk: Dâru'l-Fikr el-Muâsira, 1418.

Zühaylî, Vehbe. *el-Kıssatü'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1992.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Beyrut: Matbaatu İsâ, 3. Basım, 1420-1999.

الوثائقية, الجزيرة. "شيخ الجامع الأعظم | الإمام المجدد محمد الطاهر بن عاشور". *YouTube*. Yayın Tarihi 28 Mart 2015. https://youtu.be/L2UZVKbehRs