



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

İBN ÂŞÛR VE “ET-TAHRÎR VE’T-TENVÎR”İ

(DOKTORA TEZİ)

Hüseyin HALİL

BURSA 2021



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

İBN ÂŞÛR VE “ET-TAHRÎR VE’T-TENVÎR”İ

DOKTORA TEZİ

Hüseyin HALİL

Danışman:

Dr.Öğr.Üyesi Mustafa BİLGİN

BURSA 2021

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “İbn Âşûr ve “et-Tahrîr ve't-Tenvîr”i” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usûlüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

26/08/2021

Adı Soyadı:	Hüseyin HALİL
Öğrenci No:	711523021
Anabilim	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Tefsir Doktora
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

DOKTORA İNTİHAL YAZIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı: “İbn Âşûr ve “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”i”

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 488 sayfalık kısmına ilişkin, 12.07.2021 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 12’dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları’nı inceledim ve bu Uygulama Esasları’nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı:

Hüseyin HALİL

Öğrenci No:

711523021

Anabilim Dalı:

Temel İslam Bilimleri

Programı:

Tefsir Doktora

Statüsü:

☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman: Dr.Öğr.Üyesi Mustafa BİLGİN

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Hüseyin HALİL
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xxviii + 468
Mezuniyet Tarihi	: 26 / 08 / 2021
Tez Danışmanı	: Dr.Öğr.Üyesi Mustafa BİLGİN

İBN ÂŞÛR VE “ET-TAHRÎR VE’T-TENVÎR”İ

Biz bu çalışmamızda XIX ve XX. Yüz yılın en dirayetli fakih ve tefsircilerinden olan Tunuslu meşhur âlim Muhammed Tâhir b. Âşûr’un ansiklopedik bir biçimde yazmış olduğu *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* adlı eserini hem teknik hem de içerik açısından incelemeye çalışacağız. Söz konusu tefsir son yüzyıllarda kaleme alınmış en geniş hacimli tefsirler arasında olup yaklaşık 15 cilt / 30 cüzdür. İçinde klasik İslami ilimler ile modern ilimleri harmanlayan bu tefsir, eski ve yeni arasında yüzyıllar içinde oluşmuş düşünce ve anlayış farklılığını eriterek sentezleyen bir özelliğe sahiptir. Sözelimi bir yandan şeriatı ayakta tutan Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Lügat ve Belâgat gibi dînî ilimleri ele alırken, diğer yandan pozitif ilimleri ele alır. Bu ilimlerle irtibatlı herhangi bir konuyla karşılaşınca sözkonusu ilmin kanunları ışığında o konuya bakar ve derinlemesine konuyu inceler. İşte biz bu şekilde birçok ilmin alanına giren, onlardan metod, terim ve içerik olarak yararlanan interdisipliner bir tefsiri bu çalışmamızda tanıtmaya çalışacağız.

Öte yandan bu çalışmamızda, Tunus’un Fransızlar tarafından işgaline, bağımsızlık mücadelelerine, Tunus halkının Doğu ve Batı kültürü arasında yaşadığı

ikileme, kültürel ve sosyal olarak karşılaşılan problemlere, ilmi ve sanayi olarak geri kalışa, siyâsî ve askerî olarak alınan yenilgilere ve son olarak demokratik Tunus’a geçişe şahitlik eden dönemin İbn Âşûr’un hayatı ve düşünceleri üzerindeki etkisini inceleyeceğiz. Dolayısıyla bu çalışmamızda başta Tunus’un içinde bulunduğu şartlar olmak üzere İbn Âşûr’un yaşamı, eğitimi, çevresi ve söz konusu problemlere bakışı geniş bir perspektif içinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, Kur’ân, Tefsîr.



ABSTRACT

Name and Surname : Hüseyin HALİL
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : İslamic Sciences
Branch : Tafsir
Degree Awarded : PhD
Page Number : xxviii + 468
Degree Date : 26 / 08 / 2021
Supervisor : Dr.Mustafa BİLGİN

IBN ĀSHŪR AND HIS WORK "AL-TAHRĪR WA AL-TANWĪR"

In this study, we will try to examine the work called et-Tahrîr ve't-Tenvîr, which was encyclopedically written by the famous Tunisian scholar Muhammed Tahir, one of the most shrewd jurists and commentators, both in terms of technique and content. This tafsir is among the largest volumes of tafsir written in the last centuries and is approximately thirty-odd volumes. This tafsir, which blends classical Islamic sciences and modern sciences, has a feature that melts and synthesizes the difference of thought and understanding between the old and the new that has formed over the centuries. For example, while it deals with religious sciences such as Tafsir, Hadith, Fiqh, Kalam and Rhetoric that sustain the sharia, on the other hand, it deals with positive sciences such as Mathematics, Geography, Physics, Chemistry, Geology, Zoology, Medicine, Politics, History, Architecture etc. When he discusses a subject related to these sciences, he looks at that subject in the light of the laws of that science and examines it in depth. In this way, we will try to

introduce an interdisciplinary exegesis that enters the field of every science and makes use of them as methods, terms and content in this study.

On the other hand, in this study, we will shed light on Ibn Ashur's life, thoughts and the region and period in which he lived. The century he lived in, witnessed the occupation of Tunisia by the French, the struggle for independence, the dilemma of the Tunisian people between the eastern and the western culture, the cultural and social stalemate, the backwardness in scientific and industrial terms, the political and military defeats and finally the transition to the democratic Tunisia. In short, his period was turbulent and full of historical turning points for Tunisia. Therefore, the transition from the classical and traditional society and state structure to the modern and contemporary structure has led Ibn Ashur to exhibit a somewhat complex attitude. Sometimes as a reformer, he fought against the conservative students and people of Tunisia, and sometimes as a conservative trying to protect his Tunisian religious identity against radical reformers like Habib Bourguiba. In this study, we will convey to the reader his life, education and events that he got through, and his view and thoughts on these events, especially the conditions in Tunisia.

Keywords : Ibn Ashur, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Qur'an, Tafsīr.

ÖNSÖZ

Her müfessiri, tefsirini kaleme alırken, karakterize eden ve diğer müfessirlerden ayıran temel nitelikler vardır. Söz gelimi bazı müfessirler akli ön plana çıkardığı için dirayetçi, bazıları da nakli ön plana çıkardığı için rivayetçi olarak nitelendirilir. Bazen bu niteleme müfessirin benimsediği ideolojiye göre de olabilir, nitekim bazı müfessirler şiilik ideolojisine bağlı kalarak tefsir yaptığı için şiî, bazıları da sünnilik ideolojisine bağlı kalarak tefsir yaptığı için sünnî olarak nitelendirilir. Burada konu edindiğimiz İbn Âşûr'u da, tefsirini yazarken takip ettiği metoda göre niteleyen ve karakterize eden temel özellikler vardır. Bu özelliklerin birincisi, İbn Âşûr'un tefsirini belli bir çevreyi, mezhebi veya ideolojiyi gözeterek yazmamış olmasıdır. Zira onun en temel gayesi mümkün olduğunca bir görüşe bağlı kalmadan mevzuları nesnel bir şekilde ele alarak etraflıca tartışmaktır. O âlimlerin ihtilaflarını yansız bir şekilde arz edip aralarında taraf tutmamaya özen gösterir. Hakikati kim söylüyorsa, delil ve hüccet kimi destekliyorsa onun yanında yer almaya gayret eder. O her ne kadar bir mezhebe mensup olsa da mezhep taassubundan bağımsız bir şekilde meseleleri ele alır ve her konuda oldukça özgür ve özgün olmaya çalışır. Bu açılardan baktığımızda o, âlimler arasında âdeta bir hakem rolü üstlenmiştir, dolayısıyla denilebilir ki onun ilk gayesi hakkı tespit etmek ve tarafsız bir şekilde yansıtmaktır.

Müfessirimiz, bahsettiğimiz bu objektif, adaletli ve insaflı pozisyonunu selef ve halef nesli arasında da sürdürmüştür. Her iki nesilden de nakillerde bulunmuş ve onlara son derece saygı göstermiştir. Bu arada selefe tamamen bağlanmayı veya onları tamamen reddetmeyi yanlış bulan İbn Âşûr, onların katkılarının inkar edilmemesi gerektiğini sıklıkla vurgulamıştır.

Onun sahip olduğu özelliklerden ikincisi taklitten sakınmaktır. Selefe gösterdiği saygı ve onlardan yaptığı nakiller asla onu taklide itmemiştir. Kendisi daha önce kimsenin değinmediği özgün konulara değinmiş ve orijinal fikirler beyan etmiştir. Ona göre, alışılmış ve tekrarlanan sözlerle yetinmek Kur'ân'ın bitmez mana zenginliğini sınırlamaktadır. O, karşılaştığı tefsirlerin bazılarının önceki söz, görüş ve rivayetleri tekrarladığını ve müfessirin yazdığı tefsirde çok az payı olduğunu belirterek kendisinin özgünlük bakımından onlardan farklı olduğunu, eşsiz ve orijinal bir tefsir yazmayı amaçladığını şu sözüyle dile getirmiştir: *“Kur'ân'da daha önce zikredilmemiş nükteleri beyan etmeyi kendime amaç edindim...Kurân'ın âyetlerini anlamada Allah'ın bana*

bahşetmiş olduğu ve benim ilmi meselelerden elde etmiş olduğum kavrayış gücü sayesinde temayüz etim.”¹ Fakat İbn Âşûr, bu özgünlüğün sadece kendine has olduğunu da iddia etmez, ona göre başka müfessirler de bu konuda mahirdir: “Orijinal fikirler belirtme ve özgün bir kavrayış gücüne sahip olmada kendimi tek göreceğim değilim, zira hangi sözü söylersen söyle, mutlaka o sözü senden önce söylemiş biri çıkacaktır, yine hangi düşünce ve kavrayışa sahip olursan ol, mutlak senden önce o anlayış ve kavrayışa sahip biri olacaktır. Nitekim denir ki; هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ “Şairler söz söylemedik bir alan, şiir inşad etmedikleri bir saha bırakmamıştır.”²

Bu açıklamalara dayanarak denilebilir ki İbn Âşûr taklitten kaçınmanın yüzde yüz mümkün olmadığını farkındadır. Nitekim genel olarak tefsirinde kullandığı dil, ele aldığı ve tartıştığı fikhî ve kelâmî konular, naklettiği rivayetler ve zikrettiği görüşlere bakıldığında kısmen H.V-VII. asırlarda yazılmış tefsirleri andırır. Fakat, o bununla birlikte yine de mana sınırlarını zorlayarak güncel ve modern bir anlayışla tefsirini yazmaya, orijinal ve yaratıcı olmaya gayret etmiştir.

Onun sahip olduğu üçüncü özelliği Kur’ân âyetlerinde yer alan belâgat sanatlarını tespit ederek okuyucuya göstermesidir. Bu özelliğin, onu diğer müfessirlerden ayıran temel özelliklerden biri olduğunu söyleyebiliriz. O, tefsirinde belâgat ilmine tahsis ettiği konumu şöyle ifade eder: “Kur’ân âyetlerinin manaları belâgat, hukuk ve i’câz gibi birçok sahayı ve sanatı kapsayan geniş bir yelpazeye sahiptir. Hatta bazen bir âyet bile birden çok sahaya ve sanata hitap edebilmektedir. Bazı müfessirler bunlardan bazılarına yönelmiştir. Fakat bu sanatlardan bir sanat vardır ki hiçbir âyet o sanatın incelikleri ve nüktelerinden yoksun olamaz, bu sanat belâgat sanatıdır. Bu nedenle biz tefsirimizde bilgimiz ölçüsünde bu sanata dikkat çekeceğiz.”³

Bu üç esas özellik üzerine temellenen tefsir doğal olarak müfessirin reyî kadar seleften nakiller de içermiş, dolayısıyla dirâyet ve rivâyet metodunu harmanlamıştır. Ayrıca lügat ve belâgat açıklamalarına da fazlasıyla yer vermiştir. Bu sebeplerle hacmi geniş bu eseri incelemek bizim hayli vaktimizi aldığı için başta Uludağ İlahiyat Fakültesi tefsir hocaları olmak üzere diğer bölümlerin hocalarından, kütüphaneden, müfessirin

¹ Muhammed et-Tâhir b. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus: Dâru Sahnûn li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1997, I, 7-8.

² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 8.

³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 8.

hakkında yazılmış yazılı kaynaklardan yararlanma yoluna gittik. Dolayısıyla bu doğrultuda bize yardımcı olan en başta danışmanım Dr.Öğrt.Üyesi Mustafa BİLGİN'e, ardından Prof. Dr.Celil KİRAZ, Prof. Dr. Remzi KAYA, Dr.Öğrt.Üyesi Ömer Faruk BİLGİN ve Doç.Dr. Hidayet PEKER'e teşekkür ediyorum. Ayrıca tezimizi düzeltme ve son şeklini vermede bize yardımlarını esirgemeyen Prof.Dr. Mehmet Çiçek'e de teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.



İÇİNDEKİLER

DOKTORA İNTİHAL YAZIM RAPORU	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	viii
ÖNSÖZ.....	x
İÇİNDEKİLER	xiii
KISALTMALAR	xix
GİRİŞ	1
I-ARAŞTIRMANIN AMACI VE KONUSU	1
II-ARAŞTIRMANIN METODU VE ÇERÇEVESİ.....	3
III-ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	4

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK İBN ÂŞÛR ve *et-TAHRÎR* ve *t-TENVÎR*'İ

I- İBN ÂŞÛR	8
A- TUNUS TARİHİ VE SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU	8
1- Siyâsi Durum	8
2- Sosyo-Kültürel Durum.....	20
3- İlmî Durum	22
B- İBN ÂŞÛR'UN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ	25
1- Hayatı.....	25
2- İlmî Şahsiyeti	34
a- Eğitim ve Öğretimi.....	41
aa- Öğrenim Kurumları.....	41
ab- Hocaları ve Talebeleri.....	42
1) Hocaları.....	42
a) Şeyh Muhammed el-Azîz Bû Attûr (v.1907)	42
b) Ebû Senâ Mahmut b. Muhammed b. Hoca et-Tûnisî (v.1833-1911).43	
c-Sâlim Bû Hâcîb (v.1924).....	44
d-Muhammed en-Neccâr (v.1913)	46
e- İbnu Şeyh Ömer b. Ahmed (v.1826-1911).....	47
2) Talebeleri	48

b- Düşünce Yapısı ve Fikirleri	50
aa- Sosyal Bilimlerde	50
1) İlâhiyat Bilimlerinde	50
2) Din Bilimlerinde	65
bb- Fen Bilimlerinde	81
3- Eserleri	83
II- et-TAHRÎR ve't-TENVÎR'İN GENEL ÖZELLİKLERİ	94
A- İSMİ, ŞÖHRETİ, BASKISI VE GENEL TANITIMI	94
B- GENEL OLARAK TE'VİL METODU VE GAYELERİ	97
1-Genel Olarak Bir sûreyi veya âyeti İnceleme Metodu.....	97
a-Teknik ve Şekil Açısından Metodu.....	97
b-Muhtevâ Açısından Metodu.....	100
2- Özel Olarak Bir Sûreyi veya âyeti İnceleme Metodu	105
a-Dil ve Üslup Açısından Metodu.....	105
b-Şer'î Mevzûlar ve İlimler Açısından Metodu	106
c-Pozitif Bilimler Açısından Metodu	109
d-Terbiye, Ahlak ve Toplumsal İslah Açısından Metodu.....	114
e-Objektif /Tarafsız ve Özgün Olma Açısından Metodu	118
f-Tefsirinde Kullandığı Diğer Metotları.....	121
3-Gayeleri.....	124
a-Genel Olarak Bir Müfessirin Gözetmesi Gereken Gayeler	124
b- Özel Olarak İbn Âşûr ve Tefsiri “et-Tahrîr ve't-Tenvîr”in Gayeleri.....	128
C- MUKADDİMESİ.....	130
D- KAYNAKLARI.....	138

İKİNCİ BÖLÜM

et-TAHRÎR ve't-TENVÎR'İN METODU

I- RİVÂYET METODU	147
A- KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİ	147
1-Mücmeli Beyan Etmesi.....	147
2-Umûmu Tahsis Etmesi.....	148
3-Manayı Güçlendirmek İçin Diğer âyetlere Başvurması	148
B- KUR'ÂN'IN SÜNNETLE TEFSİRİ	149
C-KUR'ÂN'I SAHÂBE KAVLİYLE TEFSİRİ.....	153

D-KUR'ÂN'I TÂBÎÛN KAVLİYLE TEFSİRİ	155
E- KUR'ÂN'I TEBEU'T TÂBÎÎN VE SONRAKİ DÖNEM ÂLİMLERİN KAVİLLERİYLE TEFSİRİ	157
F-KUR'ÂN'I KISSALAR (RİVÂYETLER) ve İSRÂİLİYYÂTLA TEFSİRİ.....	161
G- KUR'ÂN'I NÜZÛL SEBEPLERİYLE TEFSİRİ	163
H- KUR'ÂN'I NÂSİH – MENSÛHLA TEFSİRİ	168
II- DİRÂYET METODU	176
A- DİL BİLİMLERİ.....	176
1- Genel Olarak Dile Bakışı.....	176
2- Kur'ân Üslûbuna Bakışı ve Lugavî Tefsir metodu.....	183
3- Kur'ân Dilini Analizi	191
a- Âyetlerin Kelime (lugavî) Manalarını Vermesi	191
b- Bilimsel Terim ve Kavramların İstılâhî Manalarını Vermesi.....	193
c- Kur'ân'ın Anlatım Tekniklerine ve Edebi Anlatımlarına Açıklık Getirmesi	194
ca-Sarf Yönünden Açıklık Getirmesi	194
cb-Nahiv Yönünden Açıklık Getirmesi	196
cc-Belâgat ve Edebî Yönden Açıklık Getirmesi.....	211
4- Şiirle ve Arap Darb-ı Meselleri ile İstişad	239
B- TEMEL İSLAM BİLİMLERİ.....	241
1-Tefsir.....	241
a- Tefsirin Bir İlim Oluşu.....	241
b- Tanımı, Konusu, Amacı.....	244
c- Tarihçesi.....	245
ca- Doğuşu	245
cb- Gelişmesi	247
cc- Durağanlaşması.....	249
d- Tefsir Terminolojisine Bakışı	256
da- Tefsir.....	256
db- Te'vil	257
2-Kıraat	261
a-Tarihçesi.....	261
aa-Doğuşu	261
ab-Gelişmesi	262

b-Kıraat İlmine Bakışı.....	263
ba-Kıraat İlmi ve Bu İlme Yaklaşımı	263
bb-Kıraatın Manaya Etkisi Olması Açısından Tefsir İlmi İle Alakalı Olması Yönü:	266
bc-Yedi Harf (Ahruf-u Seb'a) ve Meşhur Kıraatler Meselesine Bakışı	268
c- Âyetlerinin Kıraat Husûsiyetlerini Açıklaması ve Örnekler.....	272
3-Hadis	273
a-Tarihçesi.....	273
aa- Doğuşu	273
ab- Gelişmesi	274
ac- Durağanlaşması.....	275
b- Peygamberin Söz ve Fiillerinin / Tasarruflarının Teşrî'deki Rolüne Bakışı.....	278
4-Fıkıh	285
a-Tarihçesi.....	286
aa- Doğuşu	286
ab- Gelişmesi	287
ac- Durağanlaşması.....	291
b-Mezhebi Tutumu.....	297
ba- Kendi mezhebini öne çıkarması.....	298
bb-Mâlikîlerin Kendi İçindeki İhtilafından Söz Etmesi	299
bc-Diğer Mezheplerin Görüşlerine, İttifak ve İhtilaflarına Yer Vermesi ve Bazı Mezheplerin Görüşlerini Tasvib Etmesi.....	299
bd-Mezhepler ve Görüşler Arasında Tercihle Bulunması	300
be-Hiçbir Mezhebe Bağlanmadan Hüküm Vermesi.....	301
5-Kelam.....	302
a-Tarihçesi.....	302
aa- Doğuşu	302
ab- Gelişmesi	304
ac- Durağanlaşması.....	305
b-Kelam İlmine Bakışı	306
c-Mezhebi Tutumu	309
ca Kendi Mezhebi “Eş’ariyye” ye Yaklaşımı	309
cb Diğer Mezheplere Yaklaşımı	311
6-Tasavvuf.....	313

a-Tarihçesi.....	313
aa- Doğuşu	314
ab- Gelişmesi	315
ac- Durağanlaşması.....	316
b-Tasavvufa Bakışı.....	316
C- DİN BİLİMLERİ	319
1-Felsefe	319
2-Sosyoloji	325
3-Psikoloji	329
4-Pedagoji	333

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'UN ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR'İNİN MUHTEVÂSI

I- GENEL OLARAK et-TAHRÎR ve't-TENVÎR'İN MUHTEVÂSI.....	339
A- VAHİY.....	339
B- DİN ve İSLAM	346
C- İNSAN	352
D- KÂİNAT	357
E- SİYASET	360
F- TOPLUMSAL DÜZEN.....	365
II- ÖZEL OLARAK ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR'İN MUHTEVÂSI.....	369
A- İTİKAD.....	369
1-İlâhiyyat	369
a- Allah'ın Varlığı ve Delilleri.....	369
b- Allah'ın Vahdâniyeti.....	370
c- Allah'ın Sıfat ve Fiilleri	370
2- Nübüvvet.....	377
a- Nübüvvetin Tanımı	377
b- Resul ve Nebî Kavramlarına Bakışı.....	377
c- Nübüvvetin İspatı.....	378
d- Hz. Muhammed'in "Hâtemu'n-Nebiyyîn" Oluşu.....	378
e- Hz. Muhammed'in Tebliğ Görevi	380
3-Âhiret	381
a-Âhiretin Tanımı.....	381

b-Âhiret Hayatının İspatı ve Keyfiyeti.....	381
c-Âhirette Cezâ ve Mükâfat	382
4- Diğer İtikâdî Mevzular İle İlgili Görüşleri ve Tefsirinden Örnekler	383
a-İman-İslam-Amel	383
b-Kader.....	390
c-Ru'yetullah.....	393
d-İstiva, Arş ve Kürsî	395
e-Hidâyet-Dalâlet (Tevfik-Hızlân, Tab'-Hatm)	398
f- Hayır – Şer.....	405
B- İBÂDÂT.....	408
1-Namaz (Salât)	408
2-Oruç (Savm/Sıyam)	412
3-Zekat	414
4-Hac	416
5-Kurban	419
C- AHLAK.....	423
D- MUÂMELÂT	426
1-Aile.....	426
2- Nikah.....	429
3- Talak	433
4- Alışveriş, Ticaret ve Borçlar (Şirâ-Bey' – Müdâyene).....	435
5- Miras (Ferâiz)	438
E- UKÛBAT	439
SONUÇ.....	444
BİBLİYOGRAFYA	447
ÖZGEÇMİŞ.....	466

KISALTMALAR

a.g.md.	: Adı Geçen Madde
a.g.mk.	: Adı Geçen Makale
a.g.drg.	: Adı Geçen Dergi
a.mlf.	: Aynı müellif
A.Ü.İ.F.D.	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bsk.	: Baskı
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ed.	:Editör
H. / h.	:Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
O.M.Ü.İ.F.D	:Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
M./m.	: Miladi
M.Ü.İ.F.D.	:Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşir
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
sd.	: Sadeleştiren
sy.	: Sayı

şrh.	: şerh
tak.	: Takdim
T.D.V.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
thk.	: Tahkik
thr.	: Tahric
trc	: Tercüme
tsh.	: Tashih
ty.	: Tarih yok
USA	: United States of America
v.	: Vefat
vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

I-ARAŞTIRMANIN AMACI VE KONUSU

Bu çalışmamızın amacı son dönemde tefsir ilmine damgasını vurmuş İbn Âşûr'un tefsirini hem metod hem içerik açısından açıklamak ve Türk ilahiyat akademisi ve diyanetinin hizmetine sunmaktır. Dolayısıyla bu çalışmayı metod ve içerik olmak üzere iki amaç üzerine temellendirdik. Bu amaçların belirlenmesinde müellifin ve tefsirinin üzerine metod ve içerik bakımından yapılan çalışmalar etkili olmuştur. Bu çalışmalardan Faruk Vural'ın *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve 't-Tenvîr İsimli Tefsiri* adlı tezi İbn Âşûr konusunda önde gelen çalışmalardan biridir. Müfessirin kendisini ve tefsirini genel hatlarıyla tanımada ilahiyat akademisine önemli katkılar yapan bu çalışma, ülkemizde onun hakkında yapılan kapsayıcı ilk çalışma sayılabilir. Müfessirin ve tefsirinin pek çok yönünü metod ve muhtevâ bakımından ele alan bu eser bize de tezimizi yazmada yol gösteren önemli kaynaklar arasında yerini almıştır. Öte yandan müfessirimiz hakkında yapılan diğer çalışmalar ise daha çok onun tefsirinin bir yönü hakkındadır, yani mevzi'î bir yöntemle onun tefsirini inceleme girişiminde bulunmuşlardır. Bu çalışmalar genellikle *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*'de i'câz, münâsebet, müşkil ve kıraat gibi tefsir usulüne dair konular; nahiv, sarf ve belâgat gibi lügavî konular ve siyaset, toplum ve kadın gibi sosyo-kültürel konular üzerine yoğunlaşmıştır.

Dolayısıyla birinci amacımız İbn Âşûr ve tefsirinin metodu hakkında yapılan bu çalışmaların, üzerine çok durmadığı yerleri tespit ederek müfessirin metodu hakkında daha yeni, sistematik, kapsayıcı ve geniş bir çerçeve çizmektir. Bu amaçla önce müfessirin te'vil metodunu yansıtan özet bilgiler sunacağız ardından rivayet ve dirayet açısından tefsirini ele alacağız. Bu bölümlerde önceki çalışmaların *Kur'ân'ın nüzul sebepleriyle, nâsih-mensûhla ve rivayetlerle tefsiri* gibi rivayet tefsiri açısından; *lûgat, belâgat, tarih, coğrafya, felsefe, psikoloji, sosyoloji, pedagoji ve fen bilimleri* gibi dirayet tefsiri açısından göz ardı ettiği ilimler ve onlara taalluk eden âyetleri müfessirimizin yorumları ışığında inceleyeceğiz.

GİRİŞ

I-ARAŞTIRMANIN AMACI VE KONUSU

Bu çalışmamızın amacı son dönemde tefsir ilmine damgasını vurmuş İbn Âşûr'un tefsirini hem metod hem içerik açısından açıklamak ve Türk ilahiyat akademisi ve diyanetinin hizmetine sunmaktır. Dolayısıyla bu çalışmayı metod ve içerik olmak üzere iki amaç üzerine temellendirdik. Bu amaçların belirlenmesinde müellifin ve tefsirinin üzerine metod ve içerik bakımından yapılan çalışmalar etkili olmuştur. Bu çalışmalardan Faruk Vural'ın *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve 't-Tenvîr İsimli Tefsiri* adlı tezi İbn Âşûr konusunda önde gelen çalışmalardan biridir. Müfessirin kendisini ve tefsirini genel hatlarıyla tanımada ilahiyat akademisine önemli katkılar yapan bu çalışma, ülkemizde onun hakkında yapılan kapsayıcı ilk çalışma sayılabilir. Müfessirin ve tefsirinin pek çok yönünü metod ve muhtevâ bakımından ele alan bu eser bize de tezimizi yazmada yol gösteren önemli kaynaklar arasında yerini almıştır. Öte yandan müfessirimiz hakkında yapılan diğer çalışmalar ise daha çok onun tefsirinin bir yönü hakkındadır, yani mevzi'î bir yöntemle onun tefsirini inceleme girişiminde bulunmuşlardır. Bu çalışmalar genellikle *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*'de i'câz, münâsebet, müşkil ve kıraat gibi tefsir usulüne dair konular; nahiv, sarf ve belâgat gibi lügavî konular ve siyaset, toplum ve kadın gibi sosyo-kültürel konular üzerine yoğunlaşmıştır.

Dolayısıyla birinci amacımız İbn Âşûr ve tefsirinin metodu hakkında yapılan bu çalışmaların, üzerine çok durmadığı yerleri tespit ederek müfessirin metodu hakkında daha yeni, sistematik, kapsayıcı ve geniş bir çerçeve çizmektir. Bu amaçla önce müfessirin te'vil metodunu yansıtan özet bilgiler sunacağız ardından rivayet ve dirayet açısından tefsirini ele alacağız. Bu bölümlerde önceki çalışmaların *Kur'ân'ın nüzul sebepleriyle, nâsih-mensûhla ve rivayetlerle tefsiri* gibi rivayet tefsiri açısından; *lûgat, belâgat, tarih, coğrafya, felsefe, psikoloji, sosyoloji, pedagoji ve fen bilimleri* gibi dirayet tefsiri açısından göz ardı ettiği ilimler ve onlara taalluk eden âyetleri müfessirimizin yorumları ışığında inceleyeceğiz.

İkinci amacımız ise sözkonusu çalışmaların, bir yandan müfessirin sosyal, siyasal, psikolojik, pedagojik ve felsefik fikirleri; diğer yandan *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*'in bilimsel

boyutu ve belâgat yönü ile ilgili içerik bakımından eksik bıraktığı konuları tahkik edip öne çıkarmak, böylece İbn Âşûr ile ilgili çalışmaları bir adım daha ileri taşıyarak gelecek çalışmalara rehberlik etmektir. Söz konusu çalışmalardan bazıları onun tefsirine bütüncül yaklaşıp da zikredilen konuları kapsayıcı bir boyuta ulaşamadığı için ilave çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Nitekim, Vural'ın çalışmasında tefsirin bilimsel boyutuna, müfessirin felsefî, pedagojik, psikolojik ve sosyolojik açıklamalarına; Din, İslam, vahiy, itikad, toplum, kadın, hürriyet... gibi sosyo-kültürel ve siyâsî konulardaki düşüncelerine pek fazla yer verilmediği gibi, nahiv, sarf ve belâgat kısmı da çok sistematik ele alınmamış gözüküyor. Biz tezimizde söz konusu konuları ele alarak müfessirimizi ve tefsirini tanımada bir adım daha ileri gitmeyi amaçlıyoruz.

Diğer bazıları ise mevzi'î çalışma olmaları hasebiyle doğal olarak tefsiri sadece belli bir yönden ele almışlardır. Sözgelimi Annaoraz Nurmuhammedov, Kadir İltir ve Ergin Çoban sadece *Mukaddime*, Saim İncel *İ'câz*, Murat Akkuş *Kıraat* ve Reyhan Karaahmetoğlu *Müşkil* konusu üzerine durmuş ve konuları itibariyle dil, üslup, müfessirin fikirleri ve *et-Tahrîr* ve *'t-Tenvîr*'in bilimsel boyutu gibi konulara pek fazla girme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bu sebeple biz birinci bölümde *Müfessirin Düşünce Yapısı ve Fikirleri* başlığı altında onun düşüncelerine, *Kur'ân Dilini Analizi* başlığı altında dilsel açıklamalarına, *Fen Bilimleri* başlığı altında bilimsel yorumlarına yer vermeye çalışacağız.

Ayrıca Yakup Yüksel *İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları* adlı teziyle *et-Tahrîr* ve *'t-Tenvîr*'i kavramsal anlamda ele alan dolayısıyla müfessirin sosyo-kültürel ve siyâsî konulardaki düşüncelerini yansıtmaya vesile olan önemli bir çalışmadır. Onun bu çalışmasını da göz önünde bulundurarak müfessirimizin düşünce dünyasını daha derinden ve bilinmeyen yönleriyle incelemeye çalışacağız. Çünkü her müfessirin eserlerinin çerçevesini çizen bir düşünce dünyası vardır; bu dünya hakkında bilgi sahibi olmadan o müfessirin tefsiri doğru tarif edilemez. Müfessirin düşünce dünyasını şekillendiren faktörler de içinde yaşadığı çevre, zaman ve olaylardır. Buna göre bir tefsirin muhtevâsının en iyi şekilde anlaşılması için önce müfessirin düşüncelerini şekillendiren o dönemin tarihi olayları ve müfessirin onlar hakkındaki düşünceleri ve takındığı tavır ortaya konmalıdır. Biz bu amaca hizmet etmek üzere önce müfessirin yaşadığı dönem, eğitim aldığı çevre ardından da onun düşünce yapısı hakkında bilgiler verdik. Sözgelimi, onun İslam, itikad, tevhid, adalet, eşitlik, hürriyet, kölelik ve kadın

gibi toplumun dini ve sosyal yönünü ilgilendiren; hükümet, devlet, islamiyet ve hilafet gibi siyâsî yönü ilgilendiren, ve son olarak da ilkokul, ortaokul ve üniversite eğitimi gibi pedagojik ve formasyon yönünü ilgilendiren konular hakkındaki düşüncelerine yer verdik. Onun bu konulardaki düşüncelerini başta *Eleyse's-Subhu bi Garîb* ve *Usûlü'n-Nizâmî'l-İctimâî* adlı eserleri ile *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirini inceleyerek açığa kavuşturmaya çalışacağız.

Nihâî olarak, söz konusu çalışmalara bakıldığında genelde metod çalışmasına ağırlık vererek içerik hakkında nispeten daha az bilgi verdikleri ya da içeriğin sadece belli bir yönü üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir. Bu sebeple de okuyucu tefsiri bütüncül bir gözle görememekte ve rivâyet ve dirâyet metodlarını nasıl kullandığı bilgisi dışında muhtevâ hakkında pek fazla bilgi sahibi olamamaktadır. Biz bu çalışmamızda müfessirimizin hem dînî alanları hem de bilimsel ve çağdaş alanları ilgilendiren âyetler ve konular hakkında yaptığı yorumlara ve tefsir örneklerine geniş yer ayırarak muhtevâyı öne çıkarmaya çalışacağız.

II-ARAŞTIRMANIN METODU VE ÇERÇEVESİ

Araştırmamıza İbn Âşûr'dan önceki siyâsî, sosyo-kültürel ve ilmi durum hakkında bilgi vererek giriş yaptık. Daha sonra İbn Âşûr'un hayatı, eğitim-öğretimi, hoca ve talebeleri, eserleri, düşünceleri gibi onun hakkında kişisel bilgilere yer verdik. Aynı bölüm içerisinde onun tefsiri *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in ismi, şöhreti, baskısı, mukaddimesi, kaynakları ve genel özelliklerini inceledik.

İkinci Bölüme gelince onu Rivâyet ve Dirâyet olmak üzere iki ana başlığa ayırdık. Rivâyet başlığı altında Kur'ân'ın Kur'ânla, sünnetle; sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn kavliyle; nâsih-mensûhla, rivâyetlerle ve sebep-i nüzulle tefsirini inceledik ve örneklerle açıkladık. Dirâyet başlığına gelince onu da Dil Bilimleri, Temel İslam Bilimleri ve Din Bilimleri olmak üzere üç ana başlığa ayırdık. Bu başlıklardan Dil Bilimleri başlığı altında müfessirimizin âyetleri Sarf, Nahiv ve Belâgat ilimleri açısından nasıl ele aldığını göstererek örneklerle açıkladık. Temel İslam Bilimleri başlığını Tefsir, Kıraat, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf başlıklarına böldükten sonra, her bir ilmin doğuşu, gelişimi ve durağanlaşmasını müfessirimizin açıklamaları ışığında inceledik ve bazı ilimleri ilgilendiren mevzularla ilgili meselelere ve örneklere bu bölümde bazıları ile ilgili mesele ve örneklere de üçüncü bölümde yer verdik. Sözelimi Kelam ilmiyle alakalı tartışmalı

meselelere ve müfessirimizin açıklamalarına genellikle ikinci bölümde Kelam ilmi başlığı altında kısmen de üçüncü bölümde İtikâd başlığı altında yer verirken Fıkıh ile ilgili mevzulara sadece üçüncü bölümde yer verdik. Din Bilimleri başlığına gelecek olursak, onu Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji ve Pedagoji başlıklarına ayırdık. Sonra müfessirimizin bu alanlarla ilgili başta tefsiri olmak üzere diğer kitaplarında yapmış olduğu açıklamalara yer verdik.

Son bölümde tefsirin muhtevâsını *Genel* ve *Özel* olmak üzere iki başlık altında inceledik. Genel Olarak et-Tahrîr ve't-Tevîr'in Muhtevâsı başlığı altında dinin esasını oluşturan Vahiy, İslam, İnsan, Kâinat, Siyâset ve Toplumsal Düzen gibi konuları işledik. Özel Olarak et-Tahrîr ve't-Tevîr'in Muhtevâsı başlığı altında ise Fıkıh ve Kelâm'ı ilgilendiren İtikad, İbâdât, Ahlak, Muâmelât ve Ukûbât olmak üzere beş başlığı işledik. Bu başlıklardan İtikad başlığı altında İlâhiyât, Nübüvvet ve Âhiret ile ilgili Kelâmî meselelere müfessirimizin görüşlerini esas alarak değindik. Ahlak başlığında toplumun temelini oluşturan etik kuralların gerekliliğine vurgu yaptıktan sonra İbâdât, Muâmelât ve Ukûbat başlıkları altında Fıkıh ile ilgili güncel ve klasik tartışmaları ele alarak onları müfessirin yorumları ışığında inceledik.

III-ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızın başlıca kaynakları müfessirimizin yazdığı eserlerdir. Bu eserlerden en sık kullandıklarımız şunlardır:

- 1- *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*
- 2- *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*
- 3- *Eleyse's-Subhu bi-Garîb*
- 4- *Tahkîkât ve Enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*
- 5- *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*
- 6- *Keşfu'l-Mugattâ mine'l-Me'ânî ve Elfâzi'l-Vâki'iyeti fi'l-Muvatta*
- 7- *Nakdun İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm li Ali Abdurrâzık*

Yararlandığımız diğer başlıca kaynaklar ise şunlardır:

Lügat Alanında Yararlandığımız Kaynaklar:

- 1- *Cevherî, İsmâil b. Hammâd (v.400/1009), es-Sihâh*

- 2- Merzûkî, Hasan Ebû Ali (v.421/1030), **Emâlî el-Merzûkî**
- 3- Râğîb el-İsfahânî (v.502/1109), **Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân / Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**
- 4- İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed (v.711/1311), **Lisânu'l-Arab**
- 5- Cürcânî, Seyyid Şerîf (v.816/1413), **Ta'rîfât**,
- 6- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhîr (v.817/1414), **el-Kâmusu'l-Muhîr**

Belâgat Alanında Yararlandığımız Kaynaklar:

- 1- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (v.538/1144), **Esâsu'l-Belâğa**
- 2- Râzî, Fahreddîn (v.606/1209), **Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz**
- 3- Sekkâkî, Ebû Yakûb Muhammed (v.626/1229), **Miftâhu'l-Ulûm**
- 4- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb (v.739/1338), **el-İzâh fî Telhîsi'l-Miftâh**

Tefsir Alanında Yararlandığımız Kaynaklar:

- 1- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd (v.207/822), **Meâni'l-Kur'ân**
- 2- Taberî, Muhammed b. Cerîr (v.310/922), **Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**
- 3- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer (v.538/1144), **el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**
- 4- İbn Atıyye, Ebû Muhammed el-Gırnâtî el-Endelüsî (v.541/1147), **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**
- 5- Kurtubî, Ebû Abdullah (v. 671/1273), **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**
- 6- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (v.685/1286), **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**
- 7- Râzî, Fahreddîn (v. 606/1210), **Mefâtîhu'l-Gayb**

Hadis Alanında Yararlandığımız Kaynaklar:

- 1- Mâlik b. Enes (v.179/795), **el-Muvatta**
- 2- Ahmed b. Hanbel (v.241/853), **el-Müsned**

- 3- *Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil* (v.256/870), **el-Câmiu's-Sahîh**
- 4- *Müslim, İbn Haccâc el-Kuşeyrî* (v.261/875), **el-Câmiu's-Sahîh**
- 5- *İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî* (v. 273/887), **Sünen**
- 6- *Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî* (v.275/889), **Sünen**
- 7- *Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ* (v.279/892), **Sünen**

Fıkıh Alanında Yararlandığımız Kaynaklar:

- 1- *İmam Şâfiî, Muhammed b. İdris* (v.204/820), **er-Risâle**
- 2- *İbn Hazm ez-Zâhirî* (v.456/1064), **el-Muhallâ**
- 3- *İbn Rüşt, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî el-Ced* (v.520/1126), **el-Beyân ve Tahsîl**
- 4- *İbnu'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah el-Meârîfî* (v.543/1148), **Âridâtu'l-Ahvezî**
- 5- *İbn Rüşt, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî* (v. 595/1198), **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid; Mukaddimât**
- 6- *İbn Teymiyye, Takiyyüddin el-Harrânî* (v.728/1328), **Mecmûu'r-Resâil ve'l-Mesâil**
- 7- *el-Veşşerîsi Ebu'l-Abbâs et-Tilimsânî* (914/1508), **el-Mi'yarü'l-Mu'rîb an Fetâvâ Ulemâ-i Ifrikiyye ve Endelûsi**

Kelam Alanında Yararlandığımız Kaynaklar:

- 1- *Eşârî, Ebu'l-Hasan* (v.324/935), **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, el-İbâne, el-Lüma fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida**
- 2- *Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed* (v.333/944), **Kitâbu't-Tevhîd**
- 3- *Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib* (v.403/1013), **Makâlâtü'l-Eşâriyyîn**
- 4- *Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan el-Hemedânî* (v. 415/1025), **el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**
- 5- *Cüveynî, Ebu'l-Meâli İmâmül-Haremeyn* (v.478/1085), **el-Luma' ; el-İrşâd fi Usûli'l-İ'tikâd**
- 6- *Gazzâlî, Ebû Hâmid* (v.505/1111), **el-Maksadu'l-Esnâ fi Serh-i Esmâillahi'l-Husnâ**
- 7- *İcî, Ebu'l-Fazl Aludiddin* (v.756/1355), **Kitâbu'l-Mevâkıf**

İslam Tarihi / Siyer Alanlarında Yararlandığımız Kaynaklar:

- 1- *İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kureşî el-Medenî (v.151/768), Kitâbü'l-Megâzî (Sîretü İbn İshâk)*
- 2- *İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-Himyerî el-Mısırî (v.218/833), Sîretu'n-Nebeviyye*
- 3- *Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin (v.458/1066), Delâilün'n-Nübüvve*
- 4- *Kâdî İyâz (v.544/1149), eş-Şifâ bi Ta'rifi Hukûki'l-Mustafa*
- 5- *Süheylî, Abdullah b. Ahmed (v.581/1185), er-Ravzu'l-Un fî Şerh-i's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*
- 6- *Kârî, Ebu'l-Hasan (v.1014/1606), el-Menhelü'l-Asfâ fî Şerhi's-Şifâ*

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK İBN ÂŞÛR ve *et-TAHRİR* ve *t-TENVİR*'İ

I- İBN ÂŞÛR

Bu başlık altında Tunus tarihini erken dönemden başlayarak modern döneme kadar inceleyeceğiz, ardından İbn Âşûr'un doğumu, yetişmesi, içinde bulunduğu ilmi, siyâsî, kültürel ortam; düşünce yapısı ve hayatından bahsedeceğiz.

A- TUNUS TARİHİ VE SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU

Bu başlık altında siyâsî, sosyo-kültürel ve ilmi durum bakımından Tunus'un İbn Âşûr öncesi ve sonrasındaki tarihine göz atarak, müellifimizin içinde yaşadığı dönem hakkında değerlendirmelerde bulunacağız.

1- Siyâsi Durum

Tunus'un tarihi arka planına geçmeden, İbn Âşûr'un yaşadığı döneme genel hatlarıyla baktığımızda Tunus'un her açıdan çok büyük değişiklikler içeren bir süreçten geçtiğini görmekteyiz. Tunus bu süreç içerisinde Osmanlı ile olan dört asırlık bağlarını gevşetmiş, Batı'ya daha çok yaklaşmış; bir taraftan Fransız Protektora, bir taraftan Osmanlı paşaları, diğer taraftan kendi yerel yönetici beylerinin idaresi tarafından aynı anda yönetilen kısmen otonom bir bölgeyi temsil etmiştir. 1957'ye kadar bağımsızlık için mücadele vermiş ve bunun için büyük güçlerle savaştan çekinmemiştir.⁴

Şimdi tarihsel olarak Tunus'un bu noktaya gelişini adım adım ele alalım: Öncelikle İfrîkiyye bölgesi içinde bulunan Tunus'un tarihine baktığımızda birçok döneme rastlamaktayız. Tunus bölgesi tarihi süreç içerisinde Bizanslılar'ın ardından Emeviler, Abbasiler, Osmanlı, İtalya, İspanya ve Fransa devletleri ile Ağlebi, Muradî, Hüseyinîler gibi hanedanlıkların hakimiyeti altında idare edilmiştir. Bizanslılar döneminde bu

⁴ R. Mantran, "L'évolution des relations entre la Tunisie et l'empire ottoman du XVIe au XIXe siècle", Tunus: *Cahiers de Tunisie*, sy. 26-27, 1959, 319-333; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 364-386, 580; III/2, 217, 293-304, 340; IV/1, 3-4, 438; Ahmed Saadaoui, *Tunis ville ottomane*, Tunus, 2001, 307; G. Goussaud-Falgas, a.g.e., 204.

bölgede putperestlik ve Hristiyanlık yaygın dinlerdi. Bölge halkının yoğunluğunu oluşturan Berberiler, pek azı hariç putperest idiler. Hristiyanlık dini bölgede İspanyollar tarafından da desteklenmekteydi. Ayrıca bölgede Yahûdi nüfusunun da olduğunu görmekteyiz. Yahûdilerin buraya Romalılar döneminde Fenike gemileriyle ticaret yapmak maksadıyla geldiği rivayet edilmektedir.⁵

İslamiyet bölgeye gelmeden önce Kuzey Afrika'nın yerli halkı, Bizans'ın hakimiyeti altında yaşayan berberilerden oluşuyordu. Bölgede önce Barka adlı bir yer Hz. Ömer döneminde Mısır valisi Amr b. el-As tarafından fethedildi. Daha sonra halife Osman döneminde Abdullah b. Sa'd önderliğinde bölgeye seferler düzenlenerek ele geçirildi.⁶ Fakat bu fetih, bölge halkı Berberiler tarafından gösterilen mukavemet nedeniyle öncekiler gibi kısa sürmedi, ancak 60 yıla yakın bir savaş ve mücadele sonunda bölge İslam'ın kontrolüne geçebildi.⁷

Abbasiiler döneminde halife Mansur'un bölgeye vali olarak gönderdiği İbrahim b. Ağleb yine bir diğer Abbasi halifesi Harun Reşid'in izniyle bölgede Ağlebi hanedanlığını

⁵ Rakîk el-Kayrevânî, *Târîhu İfrîkiyye ve'l-Mağrib*, nşr. M. Zeynühüm - M. Azeb, Kahire, 1994, 29; Ataöv Türkkaya, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, 113-131; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Mugrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, I, 9-19; Ebu Ubyd Bekrî, *el-Mesâlik*, II, 697-699; Omar Saidi, "Le Maghreb: l'unification sous les almohades", Paris: *Histoire Générale de l'Afrique*, ed. D. T. Niane, 1958, IV, 35-78; Ebu Zeyd Muhammed İbn Haldûn, *el-İber*, Beyrut, 2001, VI, 48; A. Raymond-J. Poncet, *la Tunisie*, Paris, 1971, 50-100; Ebu'l-Abbâs İbn Kunfûz, *el-Fârisiyye fî Mebâdi'i'd-Devleti'l-Hafsiyye*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer-Abdülmeccid et-Türkî, Tunus 1968, 20-60; Taoufik Bachrouh, *Formation Sociale Barbaresque et Pouvoir à Tunis au XVIIe siècle*, Tunus 1977, 11-177; Ebu Abdullah Muhammed İbnü's-Şemmâ, *el-Edilletü'l-Beyyinetü'n-Nûrâniyye fî Mefâhiri'd-Devleti'l-Hafsiyye*, nşr. Tâhir b. Muhammed el-Ma'mûrî, Tunus, 1984, 102-152; K. J. Perkins, *Historical Dictionary of Tunisia*, Matuchen, 1989, 17-290; Muhammed Beşîr İbnu'l-Hoca (v.1869-1942), *Safahât min Târîhi Tûnis*, nşr. Hammâdî es-Sâhilî-Cîlânî b. Yahyâ, Beyrut, 1986, 117-135; Muhammed Şerîf el-Hâdî, *Târîhu Tûnis*, trc. Muhammed eş-Şâvuş-Muhammed Acîne, Tunus 1993, 64-116; J. Ganiage, *Histoire contemporaine du Maghreb*, Paris, 1994, 267-511; İbn Ebû Dînâr, *el-Mû'nis fî Ahbâri İfrîkiyye ve Tûnis*, nşr. Muhammed Şemmâm, Tunus, 1387/1967, 54-98; Ahmed Saadaoui, a.g.e., 27; G. Goussaud-Falgas, *Tunis, la ville moderne: Les origines et la période française*, Saint-Cyr-sur-Loire, 2005, 111; Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, Paris, 1980, I, 49-62; İbn Ebû Dînâr, a.g.e., 123.

⁶ Ahmed b. Yahya Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrût, 1978, 227-228; İbn İzârî el-Merrâkuşî, a.g.e., 9; Abdulhamid Zağlûl, *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî mine'l-Feth ilâ Bidâyeti Usûri'l-Vustâ*, ty., 149-150.

⁷ Hakkı Dursun Yıldız, "Berberiler", *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, V, 478-482; Füsün Soykan – İsmâil Yiğit, Ahmed Kavas, Kadir Pektaş, "Tunus", *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XXXI, 2012, 385-400; Jamil M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge, 1987, 23-59; J. S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford, 1985, 10-133; G. Marçais, "La Berbérie du VIIe au XVIe siècle", *Mélanges d'histoire et archéologie*, Algiers, 1957, 15-61; W. Marçais, *Comment l'Afrique du nord a été arabisée*, Alger, 1941, 28-99; S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du nord*, Paris, 1913, 88-102.

kurdu. Bu hanedanlık uzun süre Abbasi devletine bağılılığını sürdürdükten sonra Fatımîler tarafından son verildi. Bölgeye yoğun bir Şii propagandayla gelen Fatımîler 910'dan 973'e kadar bölgede hâkimiyetlerini sürdürdükten sonra bölgenin kontrolünü Zîrîlere bıraktılar. Zîrîler de Ağlebîler gibi sadece bir hanedanlık olduğu için idârî olarak önce Fatımîlere sonra Abbasilere bağlandılar.⁸ Bu hanedanlık 1228 yılına kadar hâkimiyetini sürdürdükten sonra yerini Hafsîlere bıraktı. Hafsîler bölgenin hâkimiyetini uzunca bir süre elinde tuttuktan sonra Bağdat'ın Moğollar tarafından istilasıyla birlikte güçten düştü ve topraklarının çoğunu kaybetti.⁹ Bölgede Osmanlı devleti varlığını Hızır ve Oruç reis gibi önemli denizcileriyle hissettirmeye başladı. Osmanlı Devleti için Kuzey Afrika'daki Trablusgarb ve Cezayir eyaletleri arasında kalan Tunus, çok tehlikeli bir haçlı üssü olmuştu. Malta-Sicilya-Tunus üçgeni, stratejik öneme haizdi ve Cezayir'i, Osmanlı Devleti'nden ayırıyordu. Bu üçgenin ne pahasına olursa olsun kırılması, Kuzey Afrika'da İslam'ın ve Osmanlı Devleti'nin geleceği bakımından hayati önem taşıyordu. Önce 1533 yılında Barbaros Hayrettin Paşa Tunus üzerine hareket etti, fakat Hafsî hükümdarının Bizans'tan yardım alması neticesinde fetih gerçekleşemedi. Daha sonra 1574 yılında Sinan ve Kılıç Ali Paşa'lar Tunus'u kesin olarak fethetti.¹⁰

Bu fethi kolaylaştıran siyâsî, sosyal ve kültürel birçok etmen oldu. Şöyle ki: XV. yüzyılda, Kuzey Afrika'da (el-Mağribu'l-Arabi) üç büyük devlet vardı: Merîniler, Zeyyâniler ve Hafsîler; bunlardan Merîniler Mağrib'de (el-Mağribu'l-Aksâ), Zeyyâniler Cezayir'de (el-Mağribu'l-Evsat), Hafsîler de Tunus'ta (el-Mağribu'l-Ednâ) hüküm sürüyorlardı. Ancak, bu üç devlet çoğunlukla birbiriyle savaş halindeydi. Mahallî emirlikler arasında da iç çatışmalar vardı. Kuvvetli olan emirlik veya kabile zayıf olan emirlik ve kabileyi idaresine alıyordu. İç çatışmalar, kabile sürtüşmeleri ve aşiretler arası kavgalar bölge halkını parçalamış ve zayıf düşürmüştü. Bu durum ülkelerin kalkınmasına, eğitim ve öğretimin gelişmesine, kültürün zenginleşmesine ve Kuzey Afrika'nın topyekün

⁸ Muhammed Şerîf el-Hâdî, a.g.e., 151-153.

⁹ Muhammed Râzûk, "Hafsîler", *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XV, 125-128; Muhammed el-Arûsî, *es-Saltanatu'l-Hafsiyye Târihu'u's-Siyâsî*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986, 83-169; Robert Brunschvig, *Târihu İfrikiyye fî Ahdi'l-Hafsî*, trc. Hammâdî es-Sâhilî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, 29; a.mlf, *La Berbérie Orientale sous les Hafside des Origines à la Fin du XVe siècle*, Paris 1940, 20-110.

¹⁰ el-Hâdî, a.g.e., 67-69; Ahmed İbn Ebî Ziyâf, *İttihâfu Ehli'z-Zamân bi Ahbâri Mulûki Tûnus ve Ahdi'l-Emân*, II, 9; Mehmet Maksudoğlu, "Tunus'ta Hâkimiyetin Dayılardan Beylere Geçışı", *A.Ü.İ.F.Dergisi*, XV, 1967, 138.

uygarlaşmasına engel oluşturmuyordu. Ülkeleri böyle bir durumda olan Tunus ve Cezayir halkları, o devrin en güçlü devleti olan Osmanlı imparatorluğunun yönetimine girmeyi bölgenin huzuru için en uygun çözüm yolu gördüler.¹¹

Tunus'ta Osmanlı hakimiyeti sırasında Osmanlı Devletine bağlı iki hanedan, Muradoğulları(1631-1702) ve Hüseyinoğulları (1705-1881) iş başında bulunmuştur.¹² Tunus'ta hanedan geleneğinin kurulmuş olması ve bu geleneğin müesseseseleşmesi, ileride görüleceği gibi, Osmanlı Devleti'nin bu ülkeyi kendine daha sıkı bağlarla bağlama teşebbüslerinin akamete uğramasında bir nevi hukuki zemin teşkil etmiştir. Muradoğulları Tunus'ta dayılık sistemini temsil ederek bölgeyi 1702'ye kadar idare etti. Daha sonra Hüseyin Bey 1705 yılında Tunus'un hakimiyetini sağlayarak beylik sistemini kurdu ve bu sistem 1881'e kadar sürdü. Fakat Tunus'ta beylik sisteminin resmi olarak bitişi 1956 olmuştur.¹³

Osmanlı Devleti tarafından Cezayir ve Tunus'ta kurulan yönetim, genel görünümü itibariyle Osmanlı devlet düzeninin karakteristiğine sahipti. 1516 -1518'li yıllarda Cezayir'i, 1534'lerde de Tunus'u Bâb-ı Âli'ye bağlayan Barbaros kardeşler ve Hayreddin-Sinan Paşalar, Osmanlı imparatorluğunda bulunan eğitim-öğretimi, idârî ve kültürel kurumların benzerlerini fethettikleri bu ülkelerde kurmaya çalıştılar; ülkenin dört bir yanında idârî, askerî,mâlî ve ilmi kurumlar kurdular. Bölge halkının kalkınması ve uygarlaşması yolunda çeşitli çalışmalar yaptılar. Cezayir kültür tarihi yazarlarından Ebu'l-Kasım Sadullah bu durumu şöyle ifade eder: "Her Cezayirli'nin bu dönem - Osmanlı hâkimiyeti dönemi- eğitim ve kültürünün bıraktıkları ile övünmesi lazımdır;

¹¹ Hizmetli, a.g.mk, 1; Ahmed Saadaoui, a.g.e., 19; Abdülkadir Zimâme, "Benû Merîn bi-Fâs", *el-Bahsü'l-ilmî*, 1977, XIV, 267-276; C. E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties*, Edinburgh 1996, 41-42; M. A. Manzano Rodríguez, *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, 1992, 75; Ahmed Khaneboubi, *Les premiers sultans mérinides, 1269-1331: Histoire politique et sociale*, Paris, 1987, 30-141; Muhammed el-Menûnî, *Nüzümü'd-Devleti'l-Merîniyye*, Rabat: el-Bahsü'l-ilmî, sy. 2, 1964, 203-237.

¹² İsmail H. Uzunçarşılı, "Tunus'un 1881'de Fransa Tarafından İşgaline Kadar Burada Valilik Eden Hüseyinî Âilesi", *TTK Belleten*, XVIII, 1954, 545-580; Ahmed Saadaoui, a.g.e., 27.

¹³ Füsün Soykan – İsmâil Yiğit, Ahmed Kavas, Kadir Pektaş, "Tunus", *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XXXXI, 2012, 385-400; Mehmet Maksudoğlu, a.g.mk., 173-186; M. H. Cherif, *Pouvoir et société dans la Tunisie de Husayn Ben Ali (1705-1740)*, I-II, Tunus, 1984, 85; A. Raymond, "Une liste des deys de Tunis de 1590-1832", *Les cahiers de Tunisie*, VIII, 1960, 129-136; Taoufik Bachrouh, a.g.e., 11-177; P. Bardin, *Algériens et tunisiens dans l'empire ottoman de 1848 à 1914*, Paris, 1979, 27; Ahmed Saadaoui, a.g.e., 35; İbn Ebû Dînâr, a.g.e., 226-279; Hüseyin Hoca, *Zeylû Beşâ'iri Ehli'l-İmân bi-Fütûhâtî Âli 'Osmân*, nşr. Tâhir el-Mamûrî, Libya-Tunus: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 92-109.

çünkü Cezayirlilerin Arap-İslam toplumunun tarih ve uygarlık yolundaki hareketine katılmasını sağlayan, bu dönemin kültürü olmuştur.”¹⁴

Tarih süreci içerisinde, Tunus ve Cezayir daima köklü ve zengin kültür tarihine sahip iki ülke olmuştur. Birçok değişik türden uygarlığa ve kültüre beşiklik eden ve V. Yüzyılların ortalarında İslam topraklarına katılan bu ülkelerde Rüstemiler, Ağlebiler, Temîmiler, İhşidler, Fatımîler, Zîriler, Zeyyânîler, el-Muvahhidler ve Hafsîler gibi milletler Osmanlı hakimiyetinden önce hüküm sürmüştür.¹⁵ Daha sonra Türk hakimiyetine giren bu iki devlet üç buçuk asra yakın Türk himayesinde kalmış ve Türk-İslam kültürünün derin izlerini taşımışlardır. Bugünkü halk dilinde bile –bir asırlık bir süre geçmesine rağmen- çok sayıda Türkçe kelime vardır. Öte yandan, halkın önemli bir bölümünün Türk asıllı olması ve bir “Türk Azınlık Topluluğu” olarak varlığını sürdürmeye gayret etmesi, bu ülkelerde Türk-İslam kültür unsurlarının uzun süre yaşamasını sağlayan en önemli faktörlerden biri olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶

Öte yandan Tunus’un İslam kültür ve uygarlık tarihinde de önemli bir yeri vardır. Hicrî I. yüzyılın ortalarında İslam devleti topraklarına katılmış olan Tunus ilim ve irfan, kültür ve medeniyet merkezlerinden biri olarak günümüze kadar gelmiştir. Kayravan Ukbe b. Nafi’ Camii, Sahib-u Abâdile Mescidi, Zeytuniye Üniversitesi ve birçok önemli ilim merkeziyle sanat ve kültür tarihine adını yazdıran Tunus’ta Osmanlılar döneminde çok canlı bir ilim ve kültür hayatı vardı. Ülkede, İstanbul’dan gelen göçmenler, çeriler, Hanefî ilim adamları, kadılar, fakihler ve kazaskerler ile yerli halk arasında “din kardeşliği” bağı çerçevesinde kurulmuş güçlü bir beraberlik vardı. Aynı şekilde Araplar, Türkler ve göçmen Endülüslülerden oluşan halk zengin bir kültür meydana getirmişti. Yönetimin Türklerde olması Hanefî mezhebine mensup âlimlerin İstanbul’dan gelip Tunus’a yerleşmesi Anadolu kültürünün ve Hanefilik mezhebinin burada yayılmasına

¹⁴ İbn Ebû Dînâr, a.g.e., 150-280; Maksudoğlu, *Tunus’ta Dayıların Ortaya Çıkışı*, Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi, 1966, 195; Aziz Samih İlter, *Şimali Afrika’da Türkler*, İstanbul, 1936, II, 150-184; Ahmed Saadaoui, a.g.e., 29; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 364-386, 580; R. Mantran, a.g.e., 319-333.

¹⁵ Hizmetli, “Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezayir’in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış”, Ankara: *A.Ü.İ.Fakültesi Dergisi*, 1991, 1; Brunschvig, a.g.e., 29; el-Hâdî, a.g.e., 64-153; el-Belâzurî, a.g.e., 227-228; Mohamed Talbi, *L’Emirat Aghlabide 184-296/800-909*, Paris 1966, 30; Jamil M. Abu’n-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge, 60-100; H. İbrahim Hasan, *Târîhu’l-devleti’l-Fâtîmiyye, Kahire 1981*, ty., 43-50; Paul Balog, *“Un Poids Monétaire Aghlabide Non Identifié Jusqu’à Présent”*, Leiden: *Studia Iranica*, XI, 1982, 17-19.

¹⁶ Hizmetli, a.g.e., 6; Mesut Koman, a.g.mk., 24-25.

sebepe olmuştur. Özellikle Tunus dayılarından Yusuf Dayı (ö.1637) Hanefilik mezhebi doğrultusundaki eğitim-öğretimin ülkede yayılmasına destek oldu. Bu gaye ile yaptırdığı caminin yanına bir medrese inşa ettirdi. Bunu öteki camiler ve medreseler izledi.¹⁷

Osmanlı'nın uzun süreli hakimiyetinden sonra 1881'de Fransa Krumir kabilesi göçebelerini bahane ederek Tunus topraklarına girdi. Fransız General, Bréard, 11 Mayıs 1881 sabahı Tunus'un sahil şehri Bardo'yu görece kadar ilerledi. Fransız konsolosu Roustan, Bardo'da bulunan Sadık Bey'le (1859-1881) bir araya geldi. General Bréard Fransa'nın himaye şartlarını belirten yazılı metni Sadık Bey'e verdi. Fransızlar Sadık Bey'e yazılı metni şayet imzalamazsa, onun yerine üçüncü kardeşi Muhammed et-Tayyib'i getireceklerini söylediler. Bu arada Tunus'un Belediye başkanı Zarrûk'u da azledip İstanbul'a gönderdiler.¹⁸ O gün akşam saatlerinde Sadık Bey şartlarının kabul olduğunu bildirdi. 12 Mayıs 1881'de Tunus ile Fransa arasında Bardo'da bir anlaşma yapıldı.¹⁹ Sonra Mersa'da da 1883'te bir antlaşma daha yapıldı ve bu iki antlaşmayla Fransa resmen Tunus'u işgal etmiş ve Fransız Protektora idaresini kurmuş oldu. Osmanlı Devleti Fransa'nın Tunus'u işgaline itiraz ettiyse de, Mısır'a girmek üzere olan İngilizlerle ilgilenmek zorunda olduğu için bir sonuç alamadı²⁰ ve Tunus'taki haklarından feragat etti, böylece Tunus'taki son Osmanlı veziri Hayrettin Paşa İstanbul'a dönmek

¹⁷ Ne var ki, Osmanlı Dönemi Tunus ve Cezayir kültür tarihi yeterince incelenmiş değildir. Arapça ve Fransızca yazılmış bazı genel kültür tarihi kitapları varsa da, bunların değerlendirmeleri tıpkı bölgenin siyâsî ve idârî tarihinde olduğu gibi, birbirinden çok farklıdır ve sübjektif özellikli görünmektedir. Bazıları o dönem eğitim ve kültürünü büyük övgülerle anlatırken, bazıları da Tunus ve Cezayir'in Türk hakimiyeti devrinde geri kaldığını, hemen hiçbir gelişme göstermediğini, fikrin ve ilmin durakladığını, halkın yokluk ve cehalet içinde yaşadığını söyler. Tevfik el-Medenî, Abdurrahman el-Ciylâlî, Bu 'Abdeli, Moulai Belhamisi, Hüseyin Hoca, H. Hüsnî Abdülvehhab, Bessam el-Aselî ve benzeri yazarlar Türklerin Kuzey Afrika'nın imarına, sosyal, ekonomik ve kültürel kalkınmasına gereken önemi verdiğini, sanat ve kültürü geliştirdiğini, eğitim ve öğretimi yaygınlaştırdığını, memleketin her tarafını eğitim-öğretim kurumlarıyla donattığını, Türk idarecilerin ilmi ve kültürel faaliyetleri devamlı olarak teşvik ettiğini, ilim adamlarını maddî ve manevî olarak desteklediğini söylerken ve herhangi bir eleştiride bulunmazken; P. Boyer, de Grammont, Ebu'l-Kasım Sadullah ve benzeri yazarlar da söz konusu dönemdeki Tunus ve Cezayir hakkında karanlık tablo çizer, ve Türk yöneticilerin cahil kimseler olduklarını, ilme ve kültüre yatkınlık göstermediklerini, Arapça bilmediklerini, sadece kişisel çıkarlarını düşündüklerini ve bu ülkeleri geri kalmışlığa terk ettiklerini ileri sürerler. Bu arada, Tunus'lu tarihçi Abdülcélîl Temimî ve eleştirel eser sahibi öteki yazarlar söz konusu dönem Tunus ve Cezayir kültür tarihini objektif olarak ele almaya çalışmışlardır. (Bkz. Hizmetli, a.g.e., s.6; Maksudoğlu, *Tunus'ta Dayıların Ortaya Çıkışı*, s.193; Mesut Koman, a.g.mk., s. 24-25).

¹⁸ Habib Boularés, *Historie de la Tunisie (Les Grandes Dates de la Préhistoire à la Révolution)*, Tunis: Cérès Éditions, 2012, 53-97.

¹⁹ el-Hâdî, a.g.e., 171.

²⁰ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996, VIII, 87.

zorunda kaldı, bu durum Tunus'un tam olarak Osmanlı'nın elinden çıkması anlamına geliyordu.²¹

Fransızlar tedrici bir şekilde önemli idârî mevkileri ele geçirdiler. 1884 tarihi itibarıyla finans, posta, eğitim, telgraf, kamu işleri ve ziraat ile ilgili bütün hükümet kurumlarına yön vermeye başladılar. Tunus'taki Uluslararası Finans Komisyonu'nu ilga edip Tunus'un dış borçlarını garanti altına almayı hedeflediler. Tunus'ta yaşayan Avrupalılar için, yeni bir hukuk sistemi yerleştirirken, Tunus halkını ilgilendiren meseleleri konu alan şer'i mahkemelere ise ilk etapta dokunmadılar. Buna ilaveten, yollar, limanlar, demiryolları ve maden ocakları inşa ettiler, taşrada, kamu memurlarının gücünü artırdılar, bağımsız haldeki kabilelerin ise gücünü kırdılar. Ayrıca Tunus'ta ilk kez genel nüfus sayımı yaptırdıklarını söyleyebiliriz.²²

Fakat, Fransız Protektora yönetimi Tunus'ta bu gelişmelere önderlik ediyor gibi görünse de, bunu Tunus'un geleceği için yapmaktan ziyade, gelecek yüzyıl boyunca kuracakları sömürge döneminin temellerini sağlam bir şekilde atmak, ülkeyi daha iyi ve kapsamlı olarak kontrol altına almak, dolayısıyla halktan gelebilecek tepkilere ve çıkabilecek isyanlara karşı pozisyonunu güçlendirmek amacıyla yaptığı görülmektedir.

Şu noktaya dikkat çekmemiz gerekir ki durum bu noktaya gelmeden, yani Fransızlar Tunus'u 1883'te resmi olarak işgal etmeden önce, Avrupa'nın elde ettiği iktisadî ve askeri başarıları gören Tunus beyleri ve bölgedeki Osmanlı yöneticileri el birliğiyle ülkede reformlar yapmaya girişmiş, böylece Fransa'nın bölgeyi işgal etmesinin önüne geçmeye çalışmıştı. Örneğin, bu amaç doğrultusunda Ahmed Bey (1837-1855), 1838 senesinde teknik eğitim okulları açmış ve piyade birliğini modernize etmişti.²³

Yine aynı amaç doğrultusunda Hüseyin (1824-1835), Ahmed (1837-1855) ve Muhammed Beyler (1855-1859) döneminde Tunus'ta ordu alanında modernleştirme

²¹ J. Ganiage, *Les origines du protectorat français en Tunisie: 1861-1881*, Paris, 1959, 45; Maksudoglu, a.g.mak., 168; A. Raymond, *Une liste des deys de Tunis de 1590-1832*, *Les cahiers de Tunisie*, VIII/32, 1960, 129-136; Ahmed Saadaoui, a.g.e., 302.

²² M.Lapidus Ira, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, trc. İ. S. Üstün, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Yay., 1996, 152; el-Hâdî, a.g.e., 99-104; P. Bardin, *Algériens et tunisiens dans l'empire ottoman de 1848 à 1914*, Paris, 1979, 43; R. Mantran, a.g.e., 319-333.

²³ K. J. Perkins, *Tunisia: Crossroads of the Islamic and European Worlds*, Boulder, 1986, 61-115; Boubaker Sadok, *La régence de Tunis au XVIIIe siècle: ses relations commerciales avec les ports de l'Europe méditerranéenne*, Zaghuan, 1987, 38-42; İbn Ebî Ziyâf, a.g.e., IV, 11-166.

çalışmaları yapıldı. 1830 yılında Hüseyin Bey Avrupa'dan uzmanlar getirterek Avrupâî tarzda düzenli askeri birlikler oluşturmaya çalıştı. Hüseyin Bey'den sonra gelen Ahmed Bey²⁴ (1837-1855) de ıslahat hareketlerini destekledi. Bardo'da 1840'larda askerî bir okul açtırdı. Bu okulda dînî ilimlerin yanı sıra modern manada matematik, fizik, kimya, coğrafya ve yabancı diller öğretildi. Bu şekilde Tunus'ta din, dil ve kültür gibi yerel ve milli değerler geri plana atılmadan modernizasyon gerçekleştirilmeye çalışıldı.²⁵ Beyler sadece Avrupa'dan değil Osmanlı'nın askerî sisteminden de faydalanmaya çalıştı. II. Mahmut'un başlattığı askerî alandaki yenilikler Tunus Beylerinin ilgisini çekti. Hüseyin Bey, padişaha başvurarak subay ve askerlerin yetiştirilmesi için askerî kanun, tâlimat, muzıka, üniforma örnekleri istedi ve 1832'de bir bölük Tunuslu asker İstanbul'da eğitim görmeye başladı. Beyler askeriyenin dışında eğitim, ekonomi, siyâset ve kültür alanlarında da sayısız reforma imza attılar. Bu reformlara bir sonraki başlıkta değineceğimiz için burada zikretmeyeceğiz.²⁶

Mehmed (Muhammed) Paşa Eylül 1859'da ölünce kardeşi Mehmed (Muhammed) Sâdık Bey vali seçildi. Hüseyin ailesinin üçüncü müşiri Sâdık Paşa daha önce başlanmış olan yenilik hareketlerini devam ettirdi. Eylül 1860'ta III. Napolyon'un Cezayir seyahati dolayısıyla yanına gidip görüştü ve ondan reformlar için teşvik gördü. 29 Ocak 1861'de ilk Tunus anayasası "Kânûnü'd-devle" adıyla ilân edildi ve Meclis-i Ekber açıldı. Anayasaya göre icra kuvveti Tunus beylerbeyine aitti. Teşriî kuvvet, paşa tarafından seçilen nâzırlarla altmış üyelik Meclis-i Ekber arasında bölünüyordu. Kazâî kuvvet ise bağımsızdı ve mahkemeler şeriatla ceza hukukuna uymak zorundaydılar. Ayrıca valinin emrinde istişârî mahiyette yüksek görevliler, ulema ve şeyhlerden oluşan bir meclis-i has vardı. Eyalet idaresi "kâdât" denen bölgelere ayrılmıştı ve buralarda kâidler görev yapıyordu.

Bu dönemde israf ve lüks yeniden başladı. İç borçlanma fayda sağlamadığından 1863'te Paris'teki Banker Erlanger şirketinden borç para alındı. Aşırı vergilerin Tunus halkı için tahammül edilmez bir noktaya gelmesi halkın İbn Gızâhum'un liderliğinde ayaklanmasına sebep oldu (1864) ve isyan bütün Tunus'a yayıldı. Meclis-i Ekber'in

²⁴ İbn Ebi Ziyâf, a.g.e., VI, 14; İsmail Hakkı Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Isparta: Fakülte kitabevi, 1997, 38-39.

²⁵ R. Mantran, *Inventaire des documents d'archives turcs du Dar el-Bey*, Paris, 1961; Karlığa, a.g.e., 74.

²⁶ Atilla Çetin, "Hüseyinler", *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XIX, 26-28.

çalışmaları durduruldu, 1857'den beri yapılan bir kısım yenilikler kaldırıldı. İsyan padişahın itibarının söz konusu bölgelerde artmasında rol oynadı, hatta bir kısım şehirler Osmanlı bayrağı çekti. Bunun üzerine Bâbü'lî, Ali Haydar adlı bir üst düzey bürokratını olağanüstü komiser olarak Tunus'a gönderdi. Ali Haydar Efendi, ihtiyatkâr bir siyasetle yetkilileri ve konsolosları ikna ederek sükûneti sağlamaya çalıştı. Mehmed Sâdık Paşa isyan sona erince padişaha teşekkürlerini sunmak, Osmanlı-Tunus ilişkilerini yeniden gözden geçirmek ve valiliğin evlâdına intikalini sağlamak için en güvenilir adamlarından Hayreddin Paşa'yı İstanbul'a yolladı. Sadrazam Fuad Paşa ile yürütülen görüşmeler sonunda bir emr-i sâmi hazırlanarak devletin Tunus üzerindeki hükümlerlik hakları ve valinin görevleri belirlendi; buna göre veraset Hüseyinî ailesinde kalacak ve daha önce yayımlanmış olan Ahdü'l-emân'ın prensiplerine uyulacaktı. İsteğinin sadrazam imzasıyla yerine getirilmesinden pek memnun kalmayan Sâdık Paşa, 1870'te Fransa'nın Prusya'ya yenilmesini fırsat bilerek Hayreddin Paşa'yı tekrar İstanbul'a gönderdi. Bunun üzerine 24 Ekim 1871 tarihli fermanla Tunus'un Osmanlı Devleti'ne bağlılığı ve valiliğin veraseten Mehmed Sâdık Paşa ailesine verildiği teyit edildi. Böylece Tunus – Osmanlı ilişkileri yeniden güçlendi, hatta hutbede padişahın adı okunmaya, onun adına para basılmaya başlandı. Ayrıca fermanın getirdiği şartlara göre Tunus yönetimi iç işlerinde serbest olacak, fakat yabancı devletlerle siyasî antlaşmalar yapamayacaktı.²⁷

Tunus halkı tarafından iyi karşılanan bu fermanın sonra Sâdık Paşa Hayreddin Paşa'yı 21 Ekim 1873'te “müdîran” reisliğine (vezîr-i ekber) getirdi. 1877'ye kadar bu görevde kalan Hayreddin Paşa 1864'te yavaşlayan reform çalışmalarına yeniden hız verdi; sosyal güvenliği sağladığı gibi idare, eğitim, evkaf, esnaf teşekkülleri, mahkemeler ve ticaret alanlarında reformlar yaptı. Zeytûne Medresesi'nde eğitimi modernleştirdi ve Sâdıkî Koleji'ni açtı. Osmanlı Devleti ile bağları kuvvetlendiren bir siyaset güttü.²⁸ Ayrıca, reformların öncülüğünü üstlenen Hayrettin Paşa muhafazakar ulema ve şeyhlerin

²⁷ R. Mantran, “Husaynids”, *Encyclopaedia of Islam*, III, 657-658; Hüseyin Hoca, *Zeylû Beşâ'iri Ehli'l-Îmân bi-Fütûhâtî Âli 'Osmân*, nşr. Tâhir el-Mamûrî, Libya-Tunus, ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 92-109; Muhammed es-Senûsî, *Müsâmerâtü 'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rîf*, Tunus, 1296, 45; İbn Ebî Ziyâf, *İthâfû Ehli'z-Zamân bi-Ahbâri Mülûki Tûnis ve 'Ahdî'l-emân*, Tunus, III-VIII, 1963, 66; Atilla Çetin, “Hüseyinîler”, T.D.V.İ. Ansiklopedisi, 1999, XIX, 26-27; Muhammed el-Hâmis, *Safvetu'l-İ'tibâr bi Müsvedde-i'l-Emsâr ve'l-Aktâr*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1997, 100-200; François, *Tunis et la régence sous Mohammed el-Sadok Bey*, Paris, 1867, 47.

²⁸ J. Pignon, *La Tunisie Turque et Husseinite, Initiation à la Tunisie*, Paris 1950, 18-59 ; Çetin, a.g.md., 26-27; Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, II, Paris, 1952, 25-51.

muhalefeti ile karşılaşmış olmasına rağmen bunları bertaraf edip ilk Tunus anayasasını yürürlüğe koymaya muvaffak olmuştur. Tunus'da, 13 bölüm ve 114 maddeden ibaret bu ilk anayasa Ocak 1861 de hazırlanmış ve 26 Nisan 1861'de de yürürlüğe konmuştur.²⁹

Hayreddin Paşa'dan sonra reîs-i müdürân olan (Eylül 1878) Genç Mustafa Paşa ise İtalyan politikasına meyletti. Fakat Tunus üzerinde çeşitli emeller besleyen Fransa, Nisan 1881'de 30.000 kişilik bir kuvvetle ülkeyi istilâya başladı. Mehmed Sâdık Paşa Osmanlı Devleti'ne başvurduysa da yeterli yardım gönderilemedi. Fransız kuvvetlerinin ilerlemesi üzerine Mehmed Sâdık Paşa eyaletin askerî, hâricî ve malî idaresini fiilen Fransa'ya bırakan 12 Mayıs 1881 tarihli Kassâr Said (Bardo) Antlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı. Osmanlı hükümeti Tunus'un işgalini ve imzalanan antlaşmayı tanımadı ve bölgeye donanmayla asker gönderme girişiminde bulundu; ancak o sırada İngiltere'nin Mısır'a yerleşme hazırlıklarına başlaması sebebiyle bunu başaramadı.³⁰

Fakat Fransızların bu işgali başta Tunus olmak üzere İslam dünyasının özgürlüğe kavuşması için mücadele veren ıslahat ve reform yanlılarını hayli öfkeliendirdi ve işgal yönetimine karşı birlik olmaya sevketti. Hayrettin Paşa, Müşir Mehmet ve Ahmet Bey gibi siyâsî adamlar ıslahat ve yeniliklerle, dönemin âlimleri yazı ve yayınları ile sömürge yönetimine karşı koymaya çalıştılar. İşgalden çeyrek asır sonra İbn Âşûr da siyâsî ve ictimâî yazılarıyla Tunus milli mücadelesine destek vermeye başladı. Aynı dönemlerde Muhammed el-Beşîr de Cezayir'in bağımsızlığı için benzer mücadeleler verdi ve yazılar yazdı.³¹

Fransızlar işgal ettikleri bu bölgede resmi varlıklarını yarım yüzyıldan fazla sürdürmeyi başardılar. XX. yüzyılın ortalarına gelince ıslahatçıların etkisi yanında Fransa'nın II. dünya savaşından yeni çıkmış olması, diğer devletlerin Fransa'nın işgalini eleştirmesi Fransa'nın bölgedeki otoritesini iyice sarsmaya başladı. Bunun üzerine Tunus milliyetçileri Fransa'dan hapisteki milliyetçileri serbest bırakmasını ve Tunus halkına bazı imtiyazlar vermesini istedi. 1942'de Bey olan el-Munsif, bu talepleri ilettiği Fransız validen Tunus halkının taleplerinin yerine getirileceğine dair söz aldı ve Almanlar

²⁹ Tuğ, a.g.e., s.154; Mahcûbî, a.g.e., s.47; Faruk Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, 41.

³⁰ Abdeljelil Temimî, *Recherches et documents d'histoire maghrébina, la Tunisie l'Algérie et la Tripolitaine de 1816 à 1871*, Tunus, 1971, 98; Çetin, a.g.md., 26-27.

³¹ İbnu'l-Hoca, a.g.e., 175-176.

tarafından işgal edilen toprakları, 1950'de Fransa tekrar ele alınca, bu istekleri kısmen kabul etti. 1951 yılına gelince Tunus milliyetçileri Fransa'dan tam bağımsızlık istedi, fakat Fransa bu isteği, hareketin liderlerinden biri olan Habib Burgiba'yı tutuklayarak reddettiğini açıkladı. Buna rağmen, bu istekler devam edince Fransa ile 1955 yılında "Muhtariyet Anlaşması" imzalandı. Tam bağımsızlık taleplerinin iyice artmasıyla, 20 Mart 1956'da Tunus bağımsızlığını ilan etti. Böylece bağımsız Tunus Devleti resmen kurulmuş oldu.³²

Tunus'u söz konusu bağımsızlığına götüren süreç ve hareketin 1930'larda başladığını söyleyebiliriz. O yıllardan itibaren Tunus milliyetçileri daha fazla ön plana çıktığını ve ülkenin bağımsızlığı adına cemiyetler ve partiler kurduğuna şahitlik ediyoruz. Örneğin Düstur Partisi, bağımsızlığı sağlamak için kurulan en etkin partiydi. Bu parti muhafazakar, milliyetçi ve Zeytune mezunu kişilerden oluşuyordu. Bunlar muhafazakar yanlarının yanında laik-sosyalist eğilimleri de vardı. Ayrıca iyi Fransız eğitimi almış ve Batı kültürünü de iyi biliyorlardı. 1903 senesinde doğmuş ve 1920'lerde Fransa'da eğitimini almış olan Habib Burgiba³³ da bu milliyetçi akım içerisinde yerini alarak Düstur Partisine katıldı. Düstur partisinin tabanını daha da genişleten Habib Burgiba aynı fikirde olduğu arkadaşlarıyla Yeni Düstur Partisini kurdu. Bu partinin ilk amacı Fransızlara karşı kurtuluş ve bağımsızlık mücadelesi vermektir. Bu amaçla Fransızların mallarına boykot uygulayarak direnç göstermeye başladılar.

Bu parti esas itibariyle laik olmalarına rağmen, muhafazakar dînî eğilimlere de sahiptiler. Cami ve dînî mekanlarda düzenlenen dînî toplantılar vasıtasıyla dînî duygulara hitap ettiler. Böylece Düstur Partisinin dar yapısını genişleterek bunu bir kitle hareketine dönüştürmeye çalıştılar. Eski Düstur partisini devralarak ülkenin genel havasını korumaya ve müşterek milli bir zemin oluşturmaya çalıştılar. Bütün bu çalışmaların sonucunda Yeni Düstur partisi Tunus'u yirmi küsur yıl sonra bağımsızlığa ulaştırmayı başardı.³⁴

³² Tug, a.g.e., s.161-162.

³³ Encyclopédie Larousse, Habib ibn Ali Bourguiba; Abder-Rahmane Derradji, "Tunisia: Form Bourguiba's Era To The Jasmine Revolution & Fall of Ben Ali", *Reading University*, 2011, sy.2, 37-57.

³⁴ Bachrouch, "L'historiographie tunisienne de 1968 à 1985", *IBLA*, 1987, 75-90; P. Bardin, a.g.e., 71; Mohamed el-Aziz Ben Achour, "Islam et controle social à Tunis aux XVIIIe et XIXe siècle", *la Ville arabe dans l'Islam*, ed. Abdelwahab Baudiba-Dominique Chevallier, Tunus, 1982, 137-149; İbnu'l-Hoca, a.g.e., 117-135.

Laikleşme ve modernleşme süreci de Tunus için en az bağımsızlık mücadelesi kadar önem arz etmekteydi. Abdelkadar Zghaal'ın naklettiğine göre, laik aydın sınıf arasında yer alan islamist eleştirmenlere göre Tunus sivil ve laik nadir cumhuriyetlerden biri olarak sağlam bir üne ve şöhrete sahiptir.

Tunus'ta laiklik sürecine geçilirken İslam yine devletin dini olarak görülmeye devam etmiştir. Burgiba ve yeni düstur partisi daha önce ifade ettiğimiz gibi hem laik yönü hem de muhafazakar milliyetçi yönüyle ön plana çıkan düalist bir yapı arz etmekteydi. Bu nedenle Habib Burgiba, Tunus'u bu süreçten geçirirken geleneksel ve kültürel değerlerini koruma sözü verebilmişti. Fakat süreç içinde Habib Burgiba'nın verdiği sözlerde pek fazla durmadığı ve sürecin de tahmin edilenden daha meşakkatli geçtiği görülmüştür.³⁵

Pierre-Jean Luizard'a göre, laiklik otoritesi, tıpkı İslam gibi, Mantıklı bir tarihi sürecin ürünüdür. Tunuslular süreç içerisinde modernite yolunda kararlılıkla ilerlediler. Dolayısıyla Tunusluların politikasının iktidar ile olan ilişkisi de moderniteye doğru bir ilerleyişi takip etmiştir. Yani diğer bir deyişle modernitenin peşinden gider olmuştur. Pierre-Jean Luizard bunu şu şekilde ifade eder: "Tunus'ta lâiklik otoriterdir. Burgiba'nın da amacı gelenek olarak yaşanandan kopmak, yavaş yavaş akla, ve dinde bireysel ve evrensel görüşe daha çok yer vermektir." Yani amaç geleneksel olan adet ve töreleri törpülemek, dini konuda giderek bireyselleşmek ve dini yaşama hakkını tamamen insana ve onun iç dünyasına bırakmaktır. Bu durumda gelenek ve dini kurallardan daha çok bireysel fikirlerin ön plana çıktığı ortam hazırlanmış olacaktır. Yani din törpülenmiş olarak varlığını sürdürürken, insanın yorum ve anlayışına bırakılacaktır.³⁶

Burgiba'nın şeriatı yeni bir bakışla okumayı seçmesi, onun tüm orijinallliği veya kurnazlığıdır, diyebiliriz. Franck Frégosi'ye göre, Burgiba'nın dine karşı takip ettiği bu politika dini modernizmle (modern olarak yorumlanan din) ustaca bir araya getirmişti. Yani bir yandan dini tamamen dışlamadan modernizme adapte ederken diğer yandan da onun siyaset üzerindeki tesirini kırıyordu. Bunu yaparken dini kalıcı şekilde araçsallaştırıyor (siyaset malzemesi yapıyor), ve onu siyasetin sembolik sahnesine

³⁵ Bakir Mustapha, *Laïcité et religion en Tunisie*, Université De Strasbourg, 2016, 35.

³⁶ Luizard Pierre-Jean, *Laïcités autoritaires en "terre d'islam"*, Paris, Fayard, 2008, 257; Frégosi Franck, *Le pouvoir sous le régime de Bourguiba*, Paris, 1998, 124.

koyuyordu. Bu şekilde diyanet ve fetva makamını, diğer bir deyişle dini, politik güce adapte etmeye çalışıyordu.³⁷

Burgiba süreç içerisinde laikliği benimsetebilmek için çok çalışsa da, bazı sorunlarla karşılaşmaktan kaçamadı. Meselâ Tunuslu Müslümanlar, Burgiba'nın laiklik projesini Batıdan devşirilmiş ve Tunus toplumunun dinini ve toplumsal hassasiyetlerini dikkate almayan bir proje olarak gördüler ve buna bağlı olarak sosyal hayatlarına uygun olduğuna ikna olmadılar. Bunun üzerine Burgiba laikliğin Arapça karşılığı “العلماني - İlmânî” yi kullanmaya başlayarak yerel ve milli bir kavramla insanların karşısına çıktı. Fakat Burgiba'nın bu taktikleri ve laiklik zorlamaları insanları ikna etmekten ziyade, onları daha da gerdi ve yönetimin sergilediği bu tutuma karşı hoşnutsuz olmalarına neden oldu.³⁸

İşte görüldüğü gibi İbn Âşûr'un yaşadığı 19 ve 20. yüzyıllardaki Tunus'un siyâsî durumu bu şekildeydi. Ülke bu iki yüzyılda kültürel, sosyal ve siyasal olarak sağa sola savruluyor, adeta tribölanslar ve büyük krizler yaşıyordu. Bu durumdan çıkmak isteyen Tunus yöneticileri ve âlimleri de, genel olarak milli kimliklerini korumak şartıyla, modernleşme ve değişim hareketindeki yerini almak istiyorlardı. Bu misyon zamanla İbn Âşûr gibi sonradan gelen ilim adamlarına nakledilmiş gözüküyor, zira İbn Âşûr'un hayatı incelendiğinde onun reformist çizgiye zaman zaman meylettiği anlaşıyor. Bu yakınlaşmanın söz konusu siyasal ve sosyal şartların etkisiyle olduğu şüphesiz bir gerçektir. Dolayısıyla denilebilir ki, konjonktürel durum müfessirimizin ilmi yaklaşımını etkilemiş, onun eserlerine yansımış ve onun sorunları çözmede kullandığı bir metod haline gelmiştir.

2- Sosyo-Kültürel Durum

Tunus XIX. yüzyılda özellikle İtalya ve Fransa gibi bölgeyi sömüren Batılı güçlerin beraberinde getirmiş olduğu Batı kültürü, hayat tarzı ve yönetim şekli gibi farklı birçok yeniliği kendi kültürel kimlikleri içerisinde anlamlandırmaya ve sindirmeye çalışan bir ülke olmuştur. Bu adaptasyon sürecinde kendi din, dil, ırk gibi milli ve manevi değerlerini kaybetme endişesi yaşayan Tunus yer yer empoze edilmeye çalışılan Batı medeniyet

³⁷ Zghal, a.g.e., 375-376; Luizard, a.g.e., 257; Frégosi, a.g.e., 124.

³⁸ Zghal, a.g.e., 375-376. Luizard, a.g.e., 257; Frégosi, a.g.e., 124.

değerlerine karşı dînî, siyâsî, iktisâdî, kültürel ve sosyal önlemler almaya çalışmıştır. Bu önlemler daha sonra süreç içerisinde başta siyâset, ordu ve eğitim olmak üzere birçok alanda reform ve yenilik olarak karşımıza çıkacaktır.³⁹

Meselâ, ictimâî ve siyâsî alanda bazı düzenlemeler ön gören bir anayasa hazırlanmasının gündeme getirilmesi reformların başlangıcını teşkil etmiştir. 1857 senesinde Muhammed Bey (1855-1859), Fransız ve İngilizlerin tesiri altında Osmanlı'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'na benzer bir reform yaptı. 1857 tarihinde ilan edilen "Ahdu'l-Emân" adı verilen bir düzenlemeyle anayasayı ilan etti. Bu anayasa bütün Tunuslular'ın (Müslüman, Yahûdi ve Hristiyan) yasalar önünde eşit olduğunu, herkesten eşit vergi alınacağını, yabancılara mülk edinme hakkı verileceğini, tekkelerin kaldırılacağını, yargı ve danışma işlevi olan yüksek bir idârî kurulun kurulacağını ve Avrupa-Tunus karma mahkemelerini garanti ediyordu.⁴⁰ 1861 senesinde liberal bir anayasa atama sûretiyle oluşturulmuş, oligarşik bir senato teşkil edildi. Fakat bu reform teşebbüsleri tam manasıyla müesseseseleşemedi. ⁴¹Çünkü devlet yeterli miktarda eğitilmiş asker ve idârî personelden yoksundu. Devleti güçlendirmek için gösterilen son bir çaba, 1873 ve 1877 seneleri arasında idârî yapının başında bulunan Hayrettin Paşa⁴² zamanında gösterildi. Hayrettin Paşa kamu harcamalarını kısıtlama, vergi toplamadaki haksızlıkları ortadan kaldırma ve diyanet işlerinin yapısında reform gerçekleştirme gibi iktisâdî, sosyal ve kamusal alanlarda ıslahatlar yapmaya çalıştı.⁴³ Hayrettin Paşa'nın reformları siyasal yapıda adaleti hedeflemekte ve kalkınmanın temelini teşkil etmekteydi. Öte yandan o, daha katılımcı ve demokratik bir ortam oluşturmak ve tek kişi otoritesini azaltmak maksadıyla Beyler'in gücünün ulemâ sınıfı ile sınırlandırılması gerektiğini savunmaktaydı.⁴⁴

Tabii olarak bu sosyo-kültürel, siyâsî ve iktisâdî değişim ve dönüşümün halkın üzerinde etkisi olduğu gibi Tunus'un âlim ve aydınlarının üzerinde de büyük etkisi oldu. İbn Âşûr'un *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâ'i fi'l-İslâm* gibi siyâsî-sosyal içerikli eserlerini, bazı

³⁹ Mantran, a.g.e., 319-333; Mohamed el-Aziz Ben Achour, "Islam et controle social à Tunis aux XVIIIe et XIXe siècle", Tunus: la Ville arabe dans l'Islam, ed. Abdelwahab Baudiba-Dominique Chevallier, 1982, 137-149.

⁴⁰ İbn Ebî Ziyâf, a.g.e., IV, 68-69.

⁴¹ İbn Ebî, Ziyâf, a.g.e., IV, 186-26.

⁴² Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, Ankara, 1988, 35-89.

⁴³ Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, Ankara, 1988, 35-89.

⁴⁴ K. J. Perkins, a.g.e., 61-115; Lapidus, a.g.e, s.172.

makale ve risalelerini yazmasının konjonktürel nedenini bu değişim ve reformlar oluşturmuştur. Bu esere bakıldığında İslam ümmetinin siyâsî ve sosyal düzeninde takip edilmesi gereken usûl ve esaslar⁴⁵ üzerinde durduğu anlaşılır.⁴⁶ Bu eserle ilgili bilgileri “İbn Âşûr’un Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri” başlığında vereceğimiz için burada konuyu uzatmayacağız.

3- İlmî Durum

XIX. yüzyıl Tunus için ilmi anlamda ne kadar geride olduğunun farkına vardığı bir dönem olmuştur. Çünkü sömürgeci devletler İslam dünyasını bir uçtan bir uca işgal etmişti. Bu işgal aynı zamanda İslam toplumlarını kendi din, dil, itikad, âdet, hüviyet ve kültürlerinden uzaklaştırıp Batı kültürüne adapte etme girişimiydi. Bu vahim durumla karşı karşıya gelinmesinde birçok faktörün rol oynadığını söyleyebiliriz. Meselâ; Müslümanların uzun bir süre boyunca sadece nazari konularla meşgul olmaları, cedel ve tartışmayla vakit geçirmeleri, pratik ilimlere yeterince eğilmemeleri, dînî ve İslâmî ilimlerde taklide düşüp durgunlaşmaları, zamanın ve çağın gerektirdiği yeniliklere ayak uyduramamaları, yeni problemler karşısında içtihat yapmaktan kaçınmaları, insan hak ve özgürlüklerini ihmal etmeleri, İslam dinini çağın şartlarında yorumlayıp anlamaktan çekinmeleri gibi uzayıp giden birçok neden bu faktörlerden bazılarıdır. İşte bu nedenlerden dolayı Müslümanlar hem dini anlamda hem bilimsel anlamda tam bir duraklama dönemi geçirdi.⁴⁷

Müslümanlar Batı’nın ilim ve fennin karşısında düşmüş olduğu bu mağlup durumdan çıkmak için aydınlar ve âlimler aracılığıyla siyâsî, ictimâî, ilmî, iktisâdî, kültürel ve dînî alanlarda 19. yüzyılın neredeyse tamamında ve 20. yüzyılın ilk yarısında yeni arayışlara girişti. Böylece İslam dünyasını uzunca bir süre meşgul edecek olan ıslahat ve tecdîd hareketi başlamış oldu. Cemâleddin Afgâni, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza Mısır’daki ıslahatçıların başını çekti. Tunus’ta ise Muhammed Tâhir b. Âşûr olmak üzere

⁴⁵ Siyâsî düzende takip edilecek usul ikiye ayrılmıştır, ilk bölümde; ahlak, adalet, kişilik, birlik gibi konulara, ikinci bölümde; eşitlik, hürriyet, hak-hukuk, kamu malı, İslam hükümeti ve demokrasisi gibi mevzulara yer verilmiştir. (İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâî*, s.123-226).

⁴⁶ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâî*, s.238.

⁴⁷ Muhammed Habîb İbnu’l-Hoca, *Muhammed Tâhir b. Âşûr*, Tunus: Dâru’l-Arabiyye li’l-Kitab, 2008, 124-220.

Muhammed el-Beşîr Sıfır, Ahmed b. Ebî Ziyâf, Mahmud Kapadu⁴⁸ gibi önemli ilim, sanat ve edebiyat adamları bu mücadele ve tecdid ruhuna dâhil olmuştur.⁴⁹

Islahat hareketinin İslam'ın diğer beldelerinde de etkili olduğunu görüyoruz. Cezâyir'den Muhammed Beşîr el-İbrâhimî ve İbn Bâdis; Irak'tan Muhammed Kürd Ali, Mahmud Şükri el-Âlusi; Lübnan'dan Şekip Arslan vb. bu hareketin etkili isimleri arasında sayılabilir.⁵⁰ Bu aydınlar gazete, dergi, ve kitaplar aracılığı ile Avrupalıların sömürgesine karşı halkı örgütleyip bağımsızlık mücadelesi vermeye çalıştılar.

Sömürgecilerin kontrolü ele geçirmek için yaptıkları uygulamalar ve sürgünler bölgede yaşayan İbn Âşûr ve Muhammed el-Beşîr Sıfır gibi İslam âlimlerini ateşledi, yazı ve yayınlarını çoğalttı, dînî ve siyâsî anlamdaki ıslahatlara katılımlarını arttırdı. Onların yayın ve yazıları sayesinde Tunus halkı fikir hareketlerine, ıslahat çabalarına, eğitim kurumlarını yenileyip gözden geçirmeye ve bağımsızlık mücadelelerine önem vermeye başlamış oldu.⁵¹

Islahatçıların bu çabaları Tunuslu aydın ve entellektüellerin, Fransız yönetiminin kurduğu baskıcı rejim ve asimile çalışmasının farkına varmalarına ve harekete geçmelerine neden oldu. Osmanlı idaresinde olduğu gibi, modern eğitilmiş bürokratik elit sınıfın içinden, yeni Tunuslu milli liderler ortaya çıktı. Bunların bir kısmı Fransız okullarında eğitim görmüşlerdi. Diğer bir kısmı da kültürel olarak İslam reformizmi temayüllerine sahipti ve daha ziyade eğitim ve kültürel konulara ağırlık vermekteydi. 1888 senesinde Zeytûne ve Sâdikî Okulu mezunları, Avrupa ve dünyadaki gelişmeleri yorumlamak ve siyasal, ekonomik, edebi konular gündeme getirmek için “el-Hâtıra” isimli haftalık gazete çıkarmaya başladılar. Ayrıca bu elit kesim, Zeytûne eğitimini modern ilimlerle yenilemek üzere 1896 senesinde Haldûniye medresesinin kurulmasına

⁴⁸ L. Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey*, Princeton, 1974, 50-145.

⁴⁹ Abdurrahmân er-Râfî'î, *Cemâlleddîn el-Afgânî, Bâ'isu Nehdati's-Şark*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1897, 88; İbnu'l-Hoca, a.g.e, 124-220; Bilkâsım el-Ğâlî, *Muhammed Tahir b. Âşûr*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996, 46.

⁵⁰ Abdurrezzak b. es-Seb', *el-Emîr 'Abdu'l-Kâdir el-Cezâirî*, Müessesetü Câizeti Abdi'l-Azîz, 2000; İbnu'l-Hoca, a.g.e, 124-220; Ammâr et-Tâlibî, *Asâru ibn Bâdis, Şeriketu'l-Cezâiriyye*, I, 1997, 55-66; Charles Saint-Prot, *Hareketu'l-Islâh fi't-Turâsi'l-İslâmî (Le Tradition Islamique de la Reformé)*, trc. Üsâme Nebîl, Kâhire, 2006, 19-96.

⁵¹ İbnu'l-Hoca, a.g.e, 124-220.

ön ayak oldular. Böylece, hem yeniden düzenlenmiş Tunus okulları, hem de Fransız okulları, kendine has yapısıyla “Genç Tunusluları” meydana getirmiş oldu.⁵²

Dolayısıyla diyebiliriz ki, 19.yüzyılın geneline hakim yenilik ve reform yanlısı rüzgarın etkisiyle Genç Tunuslular, bir yandan toplumun modernizasyonu ve çağdaş uygarlıklar seviyesine çıkarılması, öte yandan Arap kültürü, şiiri, tarihi, coğrafyası, hukuku, dini ve sosyal yapısının korunması ve canlandırılması meselelerini ele aldılar. Genç Tunuslular, hukuk, eğitim ve vakıf idarelerinin yeniden teşkilatlandırılmasını sağlamaya çalıştılar. Bunlar ayrıca modernize edilmiş Kur’an okullarını da kurdular. Buralarda öğrencilere Kur’an, Arapça, Aritmetik, Coğrafya, Tarih ve Fransızca öğretilmekteydi. Ayrıca onlar İslam hukuk sisteminin reforme edilmesi gerektiğini de savunuyorlardı. Çünkü onlar bir taraftan Tunus’un yüzyıllardır sahip olduğu İslam kültürüne sahip çıkılmasını isterken öte yandan şeriat hukukunun günün gerektirdiği şekilde çağdaş hayata uygun olarak revize ve reforme edilmesi gerektiğini savunuyorlardı.⁵³

Genç Tunuslular’dan biraz geri gidersek, Hayrettin Paşa’nın ilmî ıslahatlarıyla ve âlimleri yönetime nasıl dahil ettiğiyle karşılaşırız. Âlimler o dönemde, önde gelen medreselerden mezun olmuş öğretmen ve hâkim konumunda, Sâdikî Okulu açılana kadar, orta eğitimi ellerinde tutan, halk üzerinde nüfuz sahibi önemli bir sınıftı, bu yüzden Hayrettin Paşa ulemayı zamanla yönetimin ve karar alma mekanizmasının bir parçası haline getirmek istedi. Böylece Hayrettin Paşa, reform olarak ileri sürdüğü tezleri, bu âlimler sayesinde, İslam’ın klasik politik düşüncesiyle destekleyebilecekti. Reformları âlimlerin onaylaması halk tabakasında daha hızlı yankı bulacak ve onları hayata geçirmek daha kolay olacaktı.⁵⁴ Bu kararlar birlikte Beyler, kamu vazifelerine tayin karşılığında ulemanın onayını temin etmekle yükümlü tutulmuş oldular. Böylece âlimler kısmen de olsa siyasete yön veren kimseler haline geldiler.⁵⁵

Ayrıca, Hayrettin Paşa 1873’te “müdîran reisliğine” (vezir-i ekber) getirildikten sonra 1877’ye kadar olan süre içerisinde Zeytûne Medresesi’nde eğitimi modernleştirme,

⁵² Fâzıl İbn Âşûr, *el-Hareketu ’l-Edebiyye ve ’l-Fikriyye fi’t-Tûnis*, Kahire, 1956, 41-80; Vural, a.g.e., 35-41.

⁵³ Tuğ, a.g.e., s.154; Mahcûbî, a.g.e., s.47; Vural, a.g.e., 41.

⁵⁴ K. J. Perkins, a.g.e., 61-115; Lapidus, a.g.e, s.172.

⁵⁵ Lapidus, a.g.e, s.172.

Sâdıkî Koleji'ni açma, Osmanlı Devleti ile ilmi alanda bağları kuvvetlendirme gibi eğitim ile ilgili birçok ıslahata da öncülük etti.⁵⁶

B- İBN ÂŞÛR'UN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1- Hayatı

Tam adı Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir eş-Şâzeli İbn Abdi'l-Kadir İbn Muhammed İbn Âşûr olarak geçer. 1879'da Tunus'ta saygın ve ilmî ehliyeteye sahip bir aileden dünyaya geldi. Fas asıllı olan ailesi Tunus'ta ikamet etmeye başlamadan önce bir zamanlar Endülüs'e göç etmişti; fakat orada İspanyolların uyguladıkları baskıcı politikalar nedeniyle Tunus'a geri dönerek buraya yerleşme kararı aldılar. Âşûr ailesi Tunus'a yerleştikten sonra burada önemli idârî ve ilmî vazifeler yerine getirmiştir. Dedesi Muhammed Tâhir Tunus valisi Ahmet Paşa tarafından kâdî'l-Kudât olarak tayin edilmiş ve yaklaşık 53 sene bu görevi yapmıştır. Vazifesinde göstermiş olduğu üstün beceri nedeniyle 1861'de Mâlîki müftüsü olarak atanmıştır. Hukuk alanında mâhir olan Dede Muhammed Tâhir ilim alanında da mâhir bir kimseydi. Bu yüzden, nahiv ve hukukla ilgili birçok esere şerh, ta'lik ve hâşiye yazmıştır. Meselâ, İbn Hişâm'ın "Katrû'n-Nedâ ve Bellû's-Sadâ" adlı eseri şerh ve hâşiye yazdığı eserlerden bir tanesidir. Anne tarafından dedesi Muhammed Bû Attûr ise Tunus'un ilk başbakanı olarak görev yapmıştır.⁵⁷

İbn Âşûr'un yetişmesinde her iki dedesinin de çok ciddi rolü olmuştur. 1891 yılında hafızlığını tamamladıktan sonra Zeytûne Üniversitesi'nin orta öğretim bölümüne kayıt oldu. Burada zekâsı ve üstün kâbiliyeti ile dikkat çeken İbn Âşûr 1899'da Zeytûne Üniversitesinden mezun oldu. İlmî alanda kendini geliştirerek zamanla bağımsız bir entelektüel, hatta eylemci olmayan (non-activist) bir reformcu haline geldi. Elde ettiği makamlara yansıyan bu reformculuğu nedeniyle hem muhafazakar halkın hem de muhafazakar âlimlerin tepkisini çekti ve baskısını gördü. Bu baskı ve yıpratmalar sebebiyle yazdığı yazıları daha çok Tunus içinde değil, Mısır'da yayınlanan Menar gibi

⁵⁶J. Pignon, a.g.e., 50 ; Çetin, a.g.md., 26-27; Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, II, Paris, 1952, 75.

⁵⁷ Seyyid Muhammed Ali İyâzî, *el-Müfessirûn, Hayâtuhum ve Menhecuhum*, Tahran: Mektebetu Muminu Kureyş, 1968, 358-365.

dergilerde imzasız olarak neşretti. Böylece o, reform karşıtlarıyla karşılaşmadan ve çatışmaya girmeden reformist yazılarını yayımlayabildi.⁵⁸

Siyâsî anlamda aktif olan Reşîd Rızâ'nın ve Cezâyirli Ulema Birliğinden Abdülhamîd b. Bâdis'in çağdaşı olan İbn Âşûr siyâsî açıdan tedbirli ve sosyal açıdan kompleks yaklaşımlara sahip birisiydi. Zira, onun yaşadığı yüz yıllar Tunus'un Fransızlar tarafından işgaline, bağımsızlık mücadelelerine, Tunus halkının doğu ve batı kültürü arasında yaşadığı ikileme, kültürel ve sosyal olarak yüzleşilen açmazlara, ilmî ve sanayî olarak geri kalışa, siyâsî ve askerî olarak alınan yenilgilere ve son olarak demokratik Tunus'a geçişe şahitlik etmiştir. Kısaca onun dönemi çalkantılı ve Tunus için tarihi dönüm noktaları ile dolu bir dönemdi. Bu yüzden klasik ve geleneksel toplum ve devlet yapısından modern ve çağdaş yapıya geçiş İbn Âşûr'u biraz kompleks bir tutum sergilemeye itmişti. Bazen bir reformcu olarak Tunus'un muhafazakar talebelerine ve halkına karşı mücadele etmek zorunda kalırken, bazen de Habib Burgiba gibi radikal görüşlü reformcular ile karşı karşıya kalmıştı.

Beşir en-Nâfi onun içinde bulunduğu karmaşık tabloyu şöyle anlatıyor: “20. yüzyıl Tûnus ulusalcı hareketini doğuran Genç Tûnuslular hareketinin (1905-1909) başlangıcında İbn Âşûr, tıpkı aynı düşüncüyü paylaşan diğer ulemâ gibi, Fransız eğitiminden geçen aktivistlerin yanında yer aldı. Ancak sonraları, Genç Tûnusluların ve Düstûr Partisi'nin ulusalcı eğilimleri ağır bastığında, siyaset alanıyla arasına mesafe koydu. Zeytûne'de reform konusunda bile belirgin bir tavır ortaya koymadı. 1907'de Zeytûne öğrencileri örgütlenerek daha sonra Cem'iyetü'z- Zeytûniyye adıyla anılacak Zeytûne Üniversitesi Öğrencileri Birliği'ni kurdular ve üniversitedeki eğitim süreci ve programına ilişkin acil yapılandırmaya gidilmesi talebinde bulundular. Derneğin başkanı olmasına rağmen İbn Âşûr, hükümetin onayını almadan kurulduğu için Başbakan

⁵⁸ Hüseyin Hoca, *Zeylû Beşâ'iri Ehli'l-İmân bi-Fütûhâti Âli 'Osmân*, et-Tâhir el-Ma'mûrî, Tunus: ed-Dâru'l Arabiyye li'l-Kitâb, 281-285; Muhammed Mahfûz, *Terâcimu'l-Müellifîne't-Tûnisiyyîn*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1985, III, 300-304, 355-358; İbn Ebî Ziyâf, a.g.e., 165-167; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-neşr, 1967, 9, 101-113; Muhammed en-Neyfer, *Unvânu'l-arîb ammâ neşee bi'l-memâliki't-Tûnisiyye min âlim edîb*, Tunus: Matbaatü't-Tûnisiyye, 1932, II, 187-191; Green, a.g.e., 165-168; Abdullah et-Tâhir, *al-Hareketü'l-vataniyyetü't-Tûnisiyye: ru'ya şa'biyye kavmiyye, 1830-1956*, Sûse: Dâru'l-Meârif, 1990, 32-33; es-Sâdık ez-Zimmerlî, *A'lâm Tûnisiyyûn*, trc. Hammâdî es-Sâhilî, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986, 63-70; Lord Cromer, *Modern Egypt*, London: Macmillan, 1908, II, 179-80; Basheer M. Nâfi: “Tâhir ibn 'Âshûr: The Career and Thought of a Modern Reformist 'âlim, with Special Reference to His Work of tafsîr”, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. VII, No. 1, 2005, 1-32.

Mahmûd Cellûlî'nin derneğin kapatılmasına ilişkin kararına karşı net bir tavır koymadı. 1910 Nisan'ında öfkeli öğrenciler caminin çevresini sarıp müderrislerin içeriye girmelerini engelleyince, Zeytûne reformuna ilişkin tartışmalar Genç Tunuslular'ın teşvikiyle yeniden alevlendi. Meslektaş Muhammed bin Hoca ve Tunus Belediye Başkanı'yla olay yerine gelen İbn Âşûr eylemde bulunan öğrencileri kınadı ve tutuklananları korumak için hiçbir çaba göstermedi.”⁵⁹ Bu bilgiler, bazen İbn Âşûr'un siyâsî tercihlerinin reformist kimliğini yansıtmaya engel teşkil ettiği ve dolayısıyla kompleks bir tutum sergilemesine neden olduğunu gösterir niteliktedir.

İbn Âşûr'un ulemâ ve devlet hiyerarşisinde tırmanışı hız kesmeden Tûnus'un bağımsızlığını ilan ettiği 1956'ya kadar sürdü. 1911 yılında Gelirler Mahkemesi hakimliğine, 1913'te Cezâ Mahkemeleri baş hakimliğine tayin edildi.⁶⁰ 1908-1912 arasında eğitimin her kademesinde reform yapmakla görevlendirilen resmi kurula katıldı. Bir yıl sonra en üst düzeyde Mâlikî kadısı oldu ve ardından Zeytûne'nin yönetim kurulu olarak işlev gören Zeytûne Akademik Denetim Bürosu'nun re'sen üyesi oldu. 1923'te yargı sisteminden ayrılıp Zeytûne ve Sâdıkiyye'deki öğretim üyeliğine döndüğünde yardımcı Başmüftü ünvanını taşımaktaydı. 1932'de Mâlikî Şeyhülislâm'ı olan İbn Âşûr bu ünvanı alan ilk Mâlikî oldu. 1930'ların başlarında Zeytûne Camisi şeyhliği (Zeytûne Üniversitesi Rektörlüğü) gibi etkili ve itibarlı bir makama atanmakla birlikte, üniversitede yapmak istediği yeniliklere karşı çıkanların başlattığı öğrenci hareketleri yüzünden bir yıl sonra rektörlükten alındı. Ancak, 1944 Kasım'ında kendisine yeniden Zeytûne rektörlüğünde görevi verildi ve 1951'e kadar bu makamın sahibi oldu. Ülkede meydana gelen siyasî olaylar ve bunların üniversitedeki etkileriyle ortaya çıkan kargaşaya rağmen reformlarından vazgeçmediği için ikinci defa rektörlüğüne son verildiyse de 1956'da üçüncü defa rektörlüğe geri getirildi. İbn Âşûr Zeytûne'de başlattığı eğitim reformunu uygulamaya devam ederek 1960 yılına kadar görevini sürdürdü.⁶¹

İbn Âşûr eğitim alanında yapmak istediği reformlarda Üniversitedeki muhafazakar öğrencilerin direnişiyle karşılaşırken, bazı verdiği fetvaları ve düşünceleri yüzünden de muhafazakar ulema ve halkın tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu sebeplerden ötürü bazı reformlarını hayata geçirirken, ki bunlar genelde üniversitedeki dersler ile ilgilidir,

⁵⁹ Basheer, a.g.e., 1-32.

⁶⁰ Basheer, a.g.e., 1-32.

⁶¹ Coşkun, “İbn Âşûr”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XIX, 332-333; Basheer, a.g.e., 1-32.

bazılarından üstü örtülü vazgeçmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden özellikle dînî alandaki reformcu kimliği oldukça zayıf kalmıştır. Genelde desteklediği reformcu görüşleri kendi ismini öne çıkarmadan alttan desteklemiştir. Muhammed Abduh'un Transfâliyya fetvasına verdiği destek bu şekildedir. Yazacağı yazıları imzasız olarak reformculuğun başını çeken Mısır dergilerinde yayınlamış, böylece Tunus içindeki âlimlerle ve muhafazakar halk ile münakaşa yapmaktan kurtulmaya çalışmıştır. Meselâ, o dönemde Tunus'un medyasını işgal eden, Fransa devletinin vatandaşlığına geçen bir Tunuslu imandan çıkar mı, eğer çıkarsa Müslüman mezarlığına gömülür mü? sorusuna dönemin Şeyhülislamlık makamında olan İbn Âşûr'un verdiği cevap hala gizemini korumaktadır. Halk 1933'te İbn Âşûr'dan, böyle bir kimsenin imandan çıkmayacağı ve Müslüman mezarlığına gömülebileceği yönünde bir fetva duymuş gibi tepkiler göstermeye başlamış, Tunus milliyetçilerinin de etkisiyle esnaf kepenk indirmiş ve üniversitelerde dersler boykot edilmiştir.⁶² Tüm bu sebeplerle İbn Âşûr'un bu konudaki fetvasının ne olduğu tam olarak belirginleşmemiştir. İbn Âşûr öldükten sonra Hamâdî es-Sâlih, onun böyle bir fetva vermediği yönünde belgeler yayınlamıştır. Fakat, bize göre İbn Âşûr ister reformcu kimliği ile böyle bir fetva versin, isterse halkın verdiği tepkiyle bu fetvadan vazgeçmiş olsun, her halukarda reformcu kimliği ile aldığı her kararda muhafazakar bir tepkiyle karşılaştığı yadsınamaz. Zaten bu durum onu, 1905'lerde ilk faaliyetlerine başlayan, Fransız eğitiminden geçen ve modernleşmeye meyilli Genç Tunuslular'ın safında yer almaya itmiştir. Ama genç Tunusluların reformculuğu, Arap ve İslam kimliğini korumak yönünde olup, asla 1957'de ülkenin başına geçen Burgiba ve takipçilerinin ulaştığı radikal reformculuk seviyesine evrilmemiştir.

Öte yandan, İbn Âşûr'un Zeytune Üniversitesi'nin eğitimi ve pedagojisinde gerçekleştirdiği etkili reformları, dînî ve ictimâî alanlarda gerçekleştirememiştir. Tefsirine baktığımızda büyük bir oranda klasik Ehl-i Sünnet çizgisini takip ettiğini, sadece ilmî tefsir boyutuyla kısmen sıyrıldığını, ama neredeyse bulunduğu çizgiye esasta muhalefet etmediğine şahit oluyoruz. Yine tefsiri dışında yazdığı *Eleyse's-Subhu bi Karîb* ve *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî* eserlerinde, onun dînî reformculuğunu değil, sadece siyâsî, ilmî ve ictimâî reformculuğunu görmekteyiz. Ayrıca sadece ilmî alan hariç ictimâî ve siyâsî alanda yapmaya çalıştığı reformların da Tunus'un sosyal ve politik yaşamında fazla

⁶² el-Ğalî, a.g.e.,138-145.

etkili olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla diyebiliriz ki İbn Âşûr'un pedagoji/eğitim alanı hariç; siyâsî, ictimâî ve dînî alanlardaki planladığı reformlar pek makes bulmamıştır.

İbn Âşûr, Burgiba'nın başa gelmesiyle birlikte onun yönetimiyle yakınlaştı ve tekrar Zeytûne'nin başına geçti. Fakat bu yakınlaşma uzun sürmedi, çünkü Burgiba Ramazan'da tutulan orucun üretkenliğe sekte vurduğunu ileri sürmüş, Tûnus halkına oruç tutmamaları yolunda çağrıda bulunmuştu. Burgiba'nın bu ve benzeri radikal reformlarına karşı İbn Âşûr tepki göstermiş, İslâmî kurallara göre Ramazan orucunun zorunlu olduğunu, ve eğer oruç tutulmayacaksa yine ancak bu kurallara göre (hastalık, sefer vb. nedenlerle) tutulmayabileceğini belirtmişti. Buradan anlaşılıyor ki İbn Âşûr'a göre İslam'da reformların bir sınırı vardı.⁶³

Hac farîzasını ifa ettikten sonra çeşitli İslam ülkelerine ve Avrupa'ya seyahatler yapan İbn Âşûr, 1968'de arkadaşı Hasan Hüsnî Abdülvehhâb ile birlikte en yüksek seviyede kültür liyakat nişanı aldı. İslâmî konulardaki başarılarından dolayı 1972 ve 1973 yıllarında Tunus cumhurbaşkanlığı tarafından ödüllendirildi. Hayatı boyunca ilmî çalışmalarını, fikrî mücadelelerini ve faaliyetlerini aralıksız sürdüren İbn Âşûr 12 Ağustos 1973'te başşehir Tunus'ta vefat etti ve Zellâc Mezarlığı'na defnedildi.⁶⁴

İbn Âşûr hayatında düşünceleriyle de dikkat çekmiş bir kimsedir. O Müslümanların siyâsî, ictimâî ve dînî yaşamıyla ilgili çeşitli teorilere sahipti. Meselâ, lâik düzene geçişte halk ve devletin karşı karşıya getirilmemesini savunmakla birlikte, devlet işlerinin tamamen dinden soyutlanmasını da kabul etmemekteydi. O bu konuya dair görüşlerini *Nakdün İlmiyyun li Kitâbi'l-İslam ve Usûlü'l-hükm* adlı eserinde şöyle nakleder: “İslamın hem din hem devlet yönü vardır. Kur'ân bir taraftan dînî kavramlardan bahsederken, öte yandan muâmelat konuları ile ilgilenir. Söz gelimi aile, evlenme-boşanma, alışveriş, yönetim, idare vb. birçok konudan söz eder. Ayrıca Hz. Peygamber İslam hükümetini Kur'ân'ın naslarıyla tesis etmiştir. Diğer yandan ‘Onlar hâlâ cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için, kimin hükmü Allahınkinden daha güzeldir?’⁶⁵ âyeti de Allah'ın koyduğu dînî hükümlerin yönetim ve idârede ne kadar isâbetli olduğuna işaret eder. Öyleyse İslam dininin sadece şer'î ve dînî yönü olup

⁶³ Coşkun, “İbn Âşûr”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XIX, 332-334; Basheer, a.g.e., 1-32.

⁶⁴ Coşkun, “İbn Âşûr”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XIX, 332-334; Basheer, a.g.e., 1-32.

⁶⁵ el-Maide 5/50.

insanları Allah'ın hükmü ile amel etmeye sevk eden hükümet ve idârî yönünün bulunmaması nasıl mümkün olabilir?”⁶⁶ Kısaca İbn Âşûr'a göre din itikadî ve amelî hükümler içermesi yanında muâmelat, ukûbat gibi gündelik hayata taalluk eden konuları da içermesi nedeniyle kişinin hem dünyaya hem de âhirete yönelik hayatını tanzim eder.

İbn Âşûr, Ezher şeyhi Ali Abdürrâzık'ın hilâfet, risâlet ve lâiklik konusundaki görüşlerini *Nakdün İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-hükm* adlı eserinde ciddi bir şekilde tenkide tabi tutmuştur. Çünü Abdürrâzık İslâmî davetin müsamaha üzerine bina edilmesini ve hükümetin dînî davette yumuşak ve hoşgörülü olması gerektiğini ifade etmekteydi.⁶⁷ Abdürrâzık'a göre “Allah'a davet kalplerin harekete geçirilmesi ile olur, zorla ve ikrah ile değil. Zira biz risâlet târihi boyunca insanları kılıç zoruyla İslâm'a sokmaya çalışan bir kişiye rastlamadık. Âyette de zikredildiği gibi; ‘Dinde zorlama yoktur.’⁶⁸ Eğer Resûlullah kuvvete başvurmuş olsaydı, bu Allah'a davet değil, hâkimiyetini güçlendirme olacaktı.”⁶⁹ Abdürrâzık'a göre “cihat etmek, ganimet toplamak, cizye almak vb. görevler Peygamberin risâletine değil idârî ve siyâsî yönlerine işaret eden hususlardır. Nitekim Peygamber mâlî gelirlerin toplanması ve dağıtılması için görevliler tayin etmiş, Yemen'de toprakların yönetilmesi için bölgede yaşayan insanlardan atamalar yapmıştır. Bunlar tümüyle Peygamberin siyâsî icraatlarıdır.”⁷⁰ Kısaca Abdürrâzık Peygamberin dînî (nebevî, risalet) ve siyâsî (idârî, mâlî, askerî) yönleri arasında ayrımı gözetir ve dînî dâvette zorlamayı reddeder.

İbn Âşûr'un bu açıklamalara karşı cevabı şöyledir: “Abdürrâzık'ın bu konuda hata ettiği yerler vardır, o diyor ki dine davette kuvvet ve zorlama yapmamak gerekir. Bu doğru değildir. Çünkü dine davet etmek kişinin kendisine çeki düzen vermesini sağlamak ve doğru yolu öğretmek olduğu için kuvvet ve zorlamayla yola getirilmesinde bir sakınca yoktur. Nitekim davetin ilk yıllarında da böyle olmuştur; bazı insanlar inat etmiş İslâm'a davete karşı çıkmış ve deliller onları ikna edememiştir. Bu durumda, tıpkı bir çocuğun güç ve kuvvet yoluyla ıslah edilmesi gibi, toplumun da aynı yollarla şeriata imtisal etmeye yönlendirilmesi gerekir. Kuvvet ve güç kullanmanın Peygamberin risâlet yönü değil

⁶⁶ İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-hükm*, ty., yy., 15-25.

⁶⁷ Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, thk. Ammar Ali Hasan, Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî, 2012, 74; İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyun*, s.15.

⁶⁸ el-Bakara, 2/256.

⁶⁹ Abdürrâzık, a.g.e., s.74; İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyun*, s.15.

⁷⁰ Abdürrâzık, a.g.e., s.75-77.

siyâsî ve idârî bir yönü olduğu iddiasına gelince, Kur’ân’da yer alan ‘Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafla savaşın.’⁷¹ âyetinin de Peygamberin siyâsî yönü olup nebevî yönü olmadığını iddia edebilecek mi? Oysa Peygamber bu âyete uymakla yükümlüdür, zîra Kur’ân dîni bir kitap olmakla beraber aynı zamanda siyâsî bir kanun ve anayasadır. Şeriat ve siyâset kardeştir, şeriat hükümet ve siyâset organlarıyla karışmadığı müddetçe kâmil seviyeye ulaşmaz.”⁷²

Ayrıca İbn Âşûr, Abdürrâzık’ın cihad, ganimet, cizye vb. meseleleri Peygamberin idârî ve siyâsî yönü olarak saymasını da şöyle değerlendirmektedir : “Allah şüphesiz kitabında cihadı zikretmiş⁷³ ve onu ‘el-Cihâdu fî sebîlillâh’ olarak adlandırmıştır. Abdürrâzık ise cihad, ganimet, cizye ve zekatı Peygamberin mülkî işlerinden sayıp risâlet görevine dâhil etmemektedir. Eğer amacı risâletin idârî ve dînî yönlerini birbirinden ayırmaksa bu doğrudur. Fakat eğer amacı cihadın, zekat ve cizye toplamının risâletin dâhilinde olmadığını, tamamıyla siyâsî ve idârî bir şey olduğunu ileri sürmekse bu doğru değildir.”⁷⁴ Abdürrâzık bu konuda Peygamberin hem risâlet hem hükümet görevlerini birlikte yürütmeye vakit bulamayacağını, bu nedenle iki farklı görevin onu zorlayacağını ileri sürerken, İbn Âşûr ona şöyle cevap vermektedir: “Allah risalet görevini nereye (kime) vereceğini en iyi bilendir,⁷⁵ âyeti ortadayken böyle bir durum nasıl olabilir. Ayrıca Allah Kur’ân’da sürekli olarak namazı zekât ile birlikte zikrediyor. Eğer bunlar birlikte îfâ edilemeyecek şeyler olsaydı bir arada zikretmezdi.”⁷⁶

Peygamberin risâlet ve siyâset yönleri hakkındaki bu tartışmalar zamanla halifelik ve laiklik ekseninde başka tartışmalara dönmüştür, fakat bu konular bir hayli uzun ve önemli olduğu için, sonraki müstakil başlıklarda üzerlerine duracağız. Bu yüzden burada bu kadarıyla yetiniyoruz.

Üçüncü Bölümde “Din” başlığı altında ayrıntılarıyla değineceğimiz gibi, İbn Âşûr hayatı boyunca hiç değişmeyen görüşlerinden birisi de, dini insanlığın ve toplumun terbiye ediliş süreci olarak görmesidir. Ayrıca devletin düzeninin sağlanmasında sağlıklı

⁷¹ el-Hucurât, 49/9.

⁷² Bu meselede Abdürrâzık klasik İslam anlayışının dışında bazı iddialarda bulunduğu için bir reformcu olarak gözükmektedir, İbn Âşûr ise daha çok muhafazakar yapıya sahip bir müfessir izlenimi vermiştir. (Bkz. İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyun*, 15).

⁷³ el-Bakara, 2/190, 218.

⁷⁴ İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyun*, 16.

⁷⁵ el-En’âm, 6/124.

⁷⁶ İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyun*, 16.

ve eğitimli bir toplumun inşasında, toplumun ahlâkî değerlerini yükseltmede dinin büyük bir rolü olduğunu da düşünmektedir. Ona göre din akıl sâhiplerini açık ve gizli olarak hayrı seçmeye teşvik eden ilâhî bir vaz'dır. Din, Allah'ın toplumda fazilet ve ihsânın tekrar canlanması için âdet ve alışkanlık haline gelmesini istediği emirler ve talimatların bütünüdür. Bu emirler toplumun eğitim ve öğretimini sağlar, onları ıslah edip iç ve dış terbiyelerini sağlar. Bunların ilki kişinin kendisini yaratan ve ona şekil veren yaratıcının, kendisinden bu emirler doğrultusunda hareket etmesini istediğini ve her an onu gözettiğini bilmesi ve nefsî muhasebede bulunmasıdır. Dinin bir toplumu üstün, faziletli ve değerli kılması açısından önceki dinler önemli birer örnektir. Nitekim bazı toplumların vahiy yoluyla almış oldukları dînî öğretiler o toplumları diğer kavim ve milletlerden üstün kılmıştır.⁷⁷

Müellifin hayatı boyunca değiştirmedeği diğer bir görüşü ise, İslam toplumunun siyâsî ve dînî olarak birlik ve bütünlük içinde olması gerektiğidir. Ona göre kardeşlik, özgürlük, eşitlik, adâlet ahlâkına sahip bir ümmet, birçok organa ve hislere sahip bir vücut gibi birlik olmanın önemini bilir. Eğer insanlar birbirlerini severse, ortak duygu besleyip ortak amelde bulunabilirse aralarındaki fesat yok olur, birbirlerine aşağılayıcı ve küçük düşürücü gözle bakmaz, birbirlerine hakkı tavsiye eder ve böylece şüphesiz bir vücut gibi olurlar. Bu konuda Peygamberimiz (s.a.v) şöyle demiştir: “Mü'minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzer. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulur.”⁷⁸ Fakat Müslümanların bu hasletleri ve özellikleri onların nefislerine mübtela olan kin duygularını kökünden yok edemediği için islam Müslümanların birbiriyle olan ilişkilerinin ve yakınlıklarının sınırlarını yeniden çizerek Müslümanları “Topluca Allah'ın ipine sarılın ve tefrikaya düşmeyin”⁷⁹ âyetiyle birlik ve beraberliğe teşvik etmiştir.⁸⁰

Biz konuyu daha fazla uzatmamak için bu başlığı burada sonlandırarak, İbn Âşûr'un hayatı ve tercemesi ile ilgili kaleme alınmış bazı önemli çalışmaları zikretmek istiyoruz:

⁷⁷ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi*, 8.

⁷⁸ el-Buhârî, “el-Edeb, 27”; Müslim, “el-Birr”, 66.

⁷⁹ Âl-i İmrân, 3/103.

⁸⁰ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi*, 134.

- Muhammed Fâzıl b. Âşûr, *Terâcimu'l-A'lâm*
- Muhammed Fâzıl b. Âşûr, *el-Hareketu'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye fî Tûnus*
- Muhammed Mahfûz, *Terâcimu'l-Müellifîne't-Tûnisiyyîn*
- Ömer Rızâ Kakhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn (Terâcimi Musannifi Kütübi'l-Arabiyye)*
- Muhammed Mücahid Zekî, *el-A'lâmu's-Şarkıyye fî'l-Mieti'r-Râbiâ Aşrete'l-Hicriyye (h.14 – m.19. Asır Önemli Şahsiyetleri)*
- Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*
- *Mecelletu Cevheru'l-İslâm* : 1978 yılında özellikle İbn Âşûr'un hayatını ele almak için 3 ve 4. sayılarını müellife tahsis etmiştir.
- İyâd Hâlit Tabbâ', *Muhammedu't-Tâhir b. Âşûr Allâmetu'l-Fıkh ve Usûlihi ve't-Tefsîr ve Ulûmihî*
- Bilkâsım el-Ğâlî, *Şeyhu'l-Câmiu'l-A'zam Muhammedu't-Tâhir b. Âşûr Hayâtuhu ve Âsâruhu*
- Muhammedu'l-Habîb b. Hocâ, *Şeyhu'l-İslâmi'l-İmâmi'l-Ekber Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*
- Muhammed el-Hızır Hüseyin, *Tûnus ve Câmiatu'z-Zeytûne*
- Muhammed el-Beşîr el-İbrâhîmî, *'Uyûnu'l-Besâir*
- Muhammed Abdu'l-Mun'im el-Hafâcî, *Muhammedu't-Tâhir b. Âşûr İmâmu's-Şerîa ve'l-Edeb fî Asrihi*
- Muhammedu't-Tâhir el-Mâ'mûrî, *Âiletu İbn Âşûr*
- Kadı Mahmud Şemmâm, *Muhammedu't-Tâhir b. Âşûr*
- Bilkâsım b. Hasan, *Muhammedu't-Tâhir b. Âşûr Râidu'l-Fikri'l-İslâmiyyi*
- Sahabî b. Mesûd, *Menhecu İbn Âşûr fî't-Tefsîr*
- Nebîl Ahmed Sagar, *Menhecu'l-İmâmu't-Tâhir b. Âşûr fî't-Tefsîr*

- Abdullah er-Reys, *İbn Âşûr ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*
- Es-Süveysî, *Muhammedu't-Tâhir b. Âşûr Müftî Tunus*⁸¹

2- İlmî Şahsiyeti

İbn Âşûr'un yetişmesinde ailesinin büyük rolü olmuştur. Çünkü o ilim ve siyasette etkin bir aile olan Âşûr ailesinden geliyordu. Kur'an'ı ilk okumaya babası Muhammed b. Muhammed et-Tâhir'de başladı ve ilk öğrenimini dedesi Muhammed Bû Attûr'da sürdürdü. 1891 yılında hafızlığını tamamladıktan sonra Zeytûne Üniversitesi'nin orta öğretim bölümüne kayıt oldu. Burada İbn Âşûr önce Şeyh Sâlih eş-Şerîf'in derslerine devam etti. Daha sonra Şeyh Sâlim Bû Hâcib'den Kastallânî'nin *İrşâdü's-Sârî*'sini okudu ve *el-Buhârî* ve *el-Muvattâ* dersleri aldı. Ömer b. Ahmed'ten *Envâru't-Tenzil*, Muhammed b. Neccar'dan *el-Mevâkıf*, Şeyh Muhammed en-Nahlî'den *el-Vustâ fi'l-Akîde*, Şerhu'l-Mahallî fi Usûlü'l-Fıkıh, *el-Mutavval fi Usûlü'l-Fıkıh* ve *el-Eşmûnî fi'n-Nahv*' ı okudu. Öte yandan Ahmed b. Vennâs el-Mahmûdî'den Fransızca dersleri aldı. Felsefe, Filoloji ve Sosyoloji derslerini de gören İbn Âşûr 1899 yılında Zeytûne Üniversitesi'nden mezun oldu. 1903 yılında Zeytûne Üniversitesi'nde öğretim elemanı oldu. "Alışverişte muhayyerlik" konusunda 1905 yılında yaptığı tez ile aynı üniversitede birinci derece kadroya atandı.⁸² İbn Âşûr üniversitede genellikle Arap dili, hukuk felsefesi (makasidü'ş-şerîa), fıkıh usûlü, tefsir ve hadis gibi dersler verdi. Öte yandan Sâdıkıyye Medresesi'nde 1905-1932 yıllarında aralıklı olarak 16 yıl eğitim verdi. Cezayirli Abdülhamîd b. Bâdîs ve oğlu Muhammed Fâzıl gibi bir çok talebeye hocalık yaptı ve onları yetiştirdi. Zeytûne Üniversitesi öğretim üyeliğine atandıktan sonra aynı üniversitenin eğitimden sorumlu kurulunda hükümet temsilcisi oldu. Daha sonra 1908'lerde Tunus Millî Eğitim programının revize edilmesi için oluşturulan komisyonun üyeliğine, 1911'de ise Yüksek Vakıflar Meclisi üyeliğine seçildi. 1910, 1924, 1933

⁸¹ Ebû Hasan Cemal Mahmud Ahmed, *Tefsîru İbn Âşûr: et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, yy., 1991, 37.

⁸² Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hoca, "Muhammed Tâhir b. Âşûr", *Mecelletu'z-Zeytûniyye*, c.VI, 1946, 536.

yıllarında Üniversite reformu kurulan heyetlerde görev yaptı; reformcu düşünceleriyle yeni düzenlemelere kapı araladı.⁸³

İlmi ve ahlâkî kimliğiyle öne çıkan Âşûr ailesine yakışır bir şekilde, İbn Âşûr da ahlaklı, dürüst, cömert, insanlara karşı hoşgörölü, ilimde derinliği olan, kendisinden önceki âlimlere karşı saygılı ve sivri bir zekâyâ sahip bir şahsiyetti. Zeytûne Üniversitesinden Muhammed el-Hıdır Hüseyin ile arkadaş idiler. Bu arkadaşlık zamanla kuvvetlenerek, birbirine kasideler, şiirler yazan ve birbirini öven iki âlimin dostluğuna döndü. Ezher şeyhi Muhammed el-Hıdır, İbn Âşûr'un zekâdaki üstünlüğünü ve ilimdeki maharetini şöyle övmüştür: “Üstün ve keskin bir zekâyâ sahip olan İbn Âşûr'un ilim ehli arasında sivrilmesi uzun sürmedi. Kendisi düzgün bir telaffuz ve îzah yeteneğine sahipti. İlimdeki derinliği ve ileri görüşlülüğünün yanı sıra dil ve edebiyat alanında derinliğe ve kuvvetli bir idrak kabiliyetine de sahipti. Dinin âdab ve erkânını muhafaza eden, bıkmadan işine ciddiyetle çalışan, kötü düşüncelerden arınmış saf gönlü olan biriydi. Özetle onun temiz ahlakına ve dürüstlüğüne olan hayranlığım, ilmine olan hayranlığımdan az değildi.”⁸⁴

İbn Âşûr, Mısır'da ortaya çıkan yenilikçi hareketin liderlerinden biri olan Muhammed Abduh'tan ve artık Tunus'ta yayınlanmaya başlayan “el-Menâr” ve “el-'Urvetu'l-Vüskâ” dergilerinden etkilenmişti. Muhammed Abduh Tunus'u ziyaret ettiği sırada İbn Âşûr onun sohbetlerine katılmış ve onunla tanışmıştı. Çünkü İbn Âşûr din,

⁸³ Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hoca, *Muhammed Tâhir b. Âşûr*, 124-220; Bilkâsım el-Ğâlî, a.g.e., 20-75; Muhammed Hüseyin el-Hıdır, “Tunus ve Câmiatu'z-Zeytûne”, *Mevsûatu'l-A'mâlî'l-Kâmile li İmam Muhammed el-Hıdır Hüseyin*, thk. Ali Rızâ el-Hüseynî, Dimeşk-Beyrût-Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, XX, 135-139; Seyyid Muhammed Ali İyâzî, *el-Müfessirûn, Hayâtuhum ve Menhecuhum*, Tahran: Mektebetu Muminu Kureys, 1968, 358-365; Haya Sâmîr el-Alî, *Şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr ve Menhecuhu fî Tefsîrihi: et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27; Muhammed Numan Hasan, “el-İtticâhu'l-Lügavî fî Tefsîri Tahrîr ve't-Tenvîr li Tâhir b. Âşûr”, *Mecelletu'l-Kısmî'l-Arabî*, Lahore: Câmiatu Punjab, 2014, sy.21, 45-47; Muhammed Emîn Mustârî - Berâhimî Abbâs, *Allame Muhammed Tâhir b. Âşûr ve Uslûbihil-Belâğî*, yy., 1-7; Ebû Hasan, a.g.e., 8-24; Nebîl Ahmed Sakr, *Menhecu'l-İmâm Tâhir b. Âşûr fî 't-Tefsîr: et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru'l-Misriyye, 2001, 8-9; Taceddin Abdurraûf, *Makâsıdu'l-Akâid 'inde'ş-Şeyh Tâhir b. Âşûr*, Cezâir: Câmiatu'l-Cezâir, 2018, 30-36; Abdalbâkî el-Beşîr, *Menhecu'l-İmâm İbn Âşûr fî Tefsîr-i min Hilâl-i-Kitâbihi: et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Ma'hadu'l-Ulûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Câmiatu's-Sûdân, 2017, 1-10; İsmâîl el-Hasenî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd 'inde'l-İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, 1995, Herndon, 87; Nüşivan Abduh Halîl Kâid, *et-Temeyyüzü'l-Menhecî fî Arzi'l-Makâsıd'l-Kur'âniyye 'inde Tâhir b. Âşûr*, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Malezya, 4-8.

⁸⁴ el-Hıdır, 135-139.

eğitim ve sosyal alanlarda reformlar yapmak ve islam dünyasına yeni bir felsefe kazandırmak istiyordu.⁸⁵

Genç yaşından itibaren Tunus'un meseleleriyle ilgilenmeye başlayan İbn Âşûr öncelikle eğitim ve öğretimin ıslah edilmesi gerektiğini düşündü. Zeytûne Üniversitesinde eğitim – öğretimi teftiş eden bir kurul oluşturulduğunda, İbn Âşûr bu kurulun bir üyesiydi ve hemen eğitimin durumu hakkında bir rapor yazma görevi üstlendi. Bu raporda yer alan tekliflerin bir kısmı hemen uygulamaya konuldu. Bu raporun içeriği daha önce hazırlayıp hükümete sunduğu eğitim programına dayanıyordu.⁸⁶ Kayrevan, Sûse, Sefâkus, Tevzer, Kafsa olmak üzere beş şehirde temel İslâmî eğitim verecek bir proje hazırladı.⁸⁷ Bu bölgelerde ilkokul derecesinde kurumlar oluşturdu. Eğitim-Öğretim alanında göstermiş olduğu bu gayretleri dolayısıyla bulunduğu üniversiteye Rektör olarak atandı. Bu görevi sırasında yenilik ve ıslahatlara hız kesmeden devam eden İbn Âşûr üniversitenin müfredatına Fizik, Kimya, Matematik, Sosyoloji, Fransızca ve İngilizce gibi pozitif bilimleri de dahil etti. Böylece üniversiteyi çağın seviyesine çıkartmayı hedefledi. Okutulan kitaplar, ders verilen müesseseler ve hocaların ders anlatım tekniklerinde bir dizi reform yaptı. Klasik tarzda okutulan ve üzerinden hayli zaman geçen kitapları ele alarak yeniden gözden geçirdi ve modern olanlarıyla değiştirdi. Ayrıca bu ilimlerin tahsilinde öğrencinin daha aktif olacağı bir metot geliştirdi.⁸⁸ İbn Âşûr bu yenilik hareketlerinde bazı engellerle karşılaşsa da onları birer birer aşmayı başardı.

Tunus'ta Hanefî Şeyhülislamlığının yanında Mâlikî şeyhülislamlığının da kurulmasıyla İbn Âşûr bu kurumun başına geçen ilk kişi oldu ve dönemin klasik üslûbuna sahip şeyhlerinin tepkisini çekecek birçok fetvanın altına imzasını attı. Çünkü bağımsızlığını yeni kazanan Tunus'un benimsediği yeni yönetim tarzı lâik düzene uygun fetvâların verilmesini gerektiriyordu. İbn Âşûr da fetvâ verirken devletin bu hassasiyetlerini dikkate alarak dönemin tartışmalı meselelerine farklı ve reformist yaklaşımlar getirdi. Bu yüzden İbn Âşûr'un fetvâları Tunus dergilerinden daha çok doğudaki Arap devletlerinde yayınlandı. Menâr dergisinin sahibi Muhammed Reşid Rızâ,

⁸⁵ İyâzî, a.g.e., 358-365.

⁸⁶ el-Hıdır, a.g.e., 135-139.

⁸⁷ Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hoca, a.g.e., 137-163, 177-179. 90-220; a.mlf, *Mecelletu'z-Zeytûniyye*, I, 183-184; el-Ğâlî, a.g.e., 59; el-Hıdır, a.g.e.s, 135-139.

⁸⁸ Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hoca, *Mecelletu'z-Zeytûniyye*, VII, sy.6-7, 507; a.mlf, *Cevheretu'l-İslâm Dergisi*, 1978, sy.3-4, 12.

Transfâliyye fetvâsını imzasız olarak Menar dergisinde yazdığı bir yazı⁸⁹ ile desteklemesi sebebiyle İbn Âşûr'u "Fakîh ve Âlim" ve "Davetin Zeytûne Üniversitesindeki elçisi" diye tavsif etmiştir. Öte yandan İbn Âşûr'un fetvâları ez-Zehrâ, el-Fecr, el-Vezîr, en-Nehda, el-Hidâye, el-Amel, es-Sabâh, el-Mecelletu'z-Zeytûne, Kitâb-ı İmraatinâ fî Şerî'a ve'l-Müctema' dergi ve gazetelerinde yayınlandı. Yayınlanan fetvâlar alışveriş, borçlar, fâiz, rehin, teberrû', ölümlerin kabirlerine Kur'ân okuma, namaz, imamlık, cenâze, zekât, hac, oruç, kurban, yeme, içme, giyme, evlenme vb. hükümleri ile ilgiliydi.⁹⁰

Müfessirin en çok tartışılan kararlarından biri Muhammed Abduh'un verdiği Transfâliyye fetvasına destek vermesidir. Bu fetvanın verildiği Trasfal bölgesi bugünkü Güney Afrika'nın başkenti Pretorya'yı içine alan bölgenin ya da eyaletin eski adıydı. Hristiyan halkın yoğunlukta yaşadığı bir yer olan Transfâl'da ortaya çıkan meseleler hakkında verilmesi nedeniyle Transfâliyye ismini almıştır. Söz konusu fetvanın esasını bölgede yaşayan bir Müslümanın şu üç mesele hakkında Muhammed Abduh'a sorular sorması oluşturur: Birincisi; Bu beldede günlük işlerini yapmak ve kazanç sağlamak için başına şapka (Kubba'a, Burnîta, Kalansuva) takan müslümanlar var, bu câiz midir? İkincisi, Hristiyanların hayvan kesimi bizim kesimimizden farklı, onlar hayvana baltayla (eş-Şâkûr) vuruyor ve sonra besmelesiz kesiyorlar, bu câiz midir? Üçüncüsü, Şâfiiler Hanefiler'in arkasında Bayram ve diğer namazlarını kılıyorlar, oysa onlar arasında Besmele ve Bayram tekbirleri konusunda bazı ihtilaflar vardır, bu iki mezhep müntesiplerinin birbirleri arkasında namaz kılması câiz midir?

Transfâliyye halkının bu soruları sormasına yol açan sebebin, dönemin bazı âlimlerinin, giyim kuşamında yabancılara benzeyen halkı tekfir etmesi olduğu kanaatindeyiz. Meselâ bunların başında Transfâliyye fetvasına karşı "Mecelletu's-Sa'âdeti'l-Uzmâ" dergisinde yazdığı makalelerle itiraz eden Muhammed Hasan en-Neccâr gelir.⁹¹ Ona göre "Burnîta" adı verilen şapkayı giymek Gayri Müslimlerle

⁸⁹ el-Menâr dergisinde imzasız olarak yayımlanan yazısında İbn Âşûr Abduh'un fetvalarına şöyle destek veriyordu: "Giyilen elbise (burnita) din adamlarının giydiği bir elbise değilse ve giyen kişi dinden çıkmak kastıyla giymiyorsa bir mahzur teşkil etmez. Zira din saçın taranma şekli ve elbisenin türüyle ilgilenmez. Hristiyanların baltayla ve besmelesiz kestikleri hayvanlara gelince: Abduh'un söyledikleri Maliki fakihleri İbnu'l-Arabi, Muhammed b. Abdu'l-Hakem, Abdullah b. Vehb'in görüşleriyle ile paralelik arz etmektedir." (Bkz. Menar Dergisi, c.VI, sy.4, 1933, 3; el-Ğâlî, 134-137).

⁹⁰ el-Ğâlî, a.g.e., 51; Munsif eş-Şenûfî, *Câmiatu't-Tûnisiyye Dergisi*, sy.3-4, 1966, 99.

⁹¹ el-Ğâlî, 20-75.

benzerliğe yol açacağı için, kişiyi kafir yapar ve dinden çıkarır. Öte yandan Şeyh Muhammed b. Osman es-Senûsî⁹²(1851-1900) “er-Rihletu’l-Hicâziyye”sinde “Burnîta” giymenin dinden çıkmak yani mürted olmaya bir sebep olduğunu dile getirmiş ve bu mesele hakkında Mâlikî hocaların vermiş olduğu fetvâlar ve görüşleri dile getirmiştir.⁹³Şeyh Muhammed b. el-Hoca el-Hanefiyye de, “Burnîta” giymek kişiyi bulunduğu dinden çıkarır, diyerek aynı düşüncede olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴ Fakat Hanefiliği temsil eden diğer bir âlim Süleymân el-Harâirî (v.1824/1877) Burnîta giymeye cevaz vermiştir.⁹⁵ Şeyh Senûsî’ye İsmâil Paşa ve çocuklarının Kalansuva (şapka) giydikleri arzedilince, bu duruma çok şaşırılmış ve şu âyeti okumuştur: “Bir kavim kendi durumunu değiştirmedeği sürece Allah onların durumunu değiştirmez” ardından şöyle demiştir:“Nasıl olur da ehl-i küfre ait olduğu ve giyilmesinin irtidat sebebi sayıldığı halde, onlar bu şapkayı giyebilirler!”⁹⁶

es-Senûsî ayrıca şunları eklemiştir: “Müslümanların önde gelenlerinin çoğunun kafir beldelerine gidip orada “Burnîta” giydikleri ve onların toplumuna karıştıkları haberleri bizlere ulaşıyor, böyle bir dalâletten Allah’a sığınırım. Bununla birlikte ben, islam beldesine giren ve sarıkla sokaklarda dolaşan hiçbir Hristiyan görmedim, işte bu Avrupalıların Müslümanları küçük görme vesilelerinden biridir. Çünkü Müslümanları,

⁹² es-Senûsî ıslahat yanlısı bir âlimdi, fakat onun er-Râ’id adlı gazetede yer alan bazı ıslahat talepleriyle siyâsal eleştiri içeren yazıları Hayrettin Paşa tarafından yayından çıkartılmıştır. Hayrettin Paşa’nın yerine geçen genç Mustafa Paşa da es-Senûsî’nin ıslahat taleplerine olumlu bakmamıştır. Bu nedenlerle İstanbul’u ziyaretini sırasında Osmanlı yanlısı arapça bir dergi çıkartmayı kabul etmemiştir. 1881’de Şam’a gittiğinde başta Cezâyir’in bağımsızlık hareketi lideri Emir Abdulkâdir el-Cezâirî olmak üzere pek çok emperyalizm karşıtı şahsiyetle görüşmüş; 1883’te ülkesine döndüğünde Fransız işgaline karşı aydınlarla beraber hareket etmekten ve Paris’te Cemâleddîn-i Afgânî ile Muhammed Abduh tarafından çıkarılan el-‘Urvetü’l-Vüşkâ gibi İslâm birliğini savunan yayınları takipten çekinmemiştir. Muhammed Abduh 1884 yılında Tunus’a geldiğinde onu kendi evinde misafir etmiş, ancak bu nedenle Fransız sömürge bakanı tarafından sürgün edilmiştir. Kendisine verilen bu ceza, Senûsî’nin ıslahat çalışmaları ve sömürge yönetimine karşı tutumunda bir dönüm noktası oldu ve yönetime muhalefet eden tavrını bıraktı. 1889’da Fransa’yı ziyaret ettikten sonra bu ülkeden hayli etkilenen es-Senûsî bu tarihten itibaren Batı medeniyetine yakın bir ilgi duymaya başladı ve sömürge idaresinin en gayretli memurlarından biri oldu. Hatta el-Hâdırâ adlı bir gazetede ki makalesinde Fransa’nın koyduğu hac yasağını bulaşıcı hastalıklar dolayısıyla haklı bulunduğunu belirtmekten çekinmedi. Sömürge yönetimiyle daha da çok yakınlaşan es-Senûsî Fransa’nın kurmuş olduğu bir büroda kâtiplik ve mahkemede hâkimlik yaparak hayatını devam ettirmiştir. (Bkz. Muhammed en-Neyfer, *Unvânü’l-erib amma neşe bi’l-bilâdi Tûnisîyye min âlimin edîb*, 1996, II, 950-964; eş-Şenûfî, *Ali Muhammed es-Senûsî, Dâiretü’l-Maârifî Tûnisîyye*, 1992, III, 22-29; Ahmed Kavas, “Muhammed b. Osman es-Senûsî”, *T.D.V.İnsiklopedisi*, XXXVI, 533-534).

⁹³ es-Senûsî, *er-Rihletu’l-Hicâziyye*, 122-124.

⁹⁴ es-Senûsî, a.g.e., 122-124; Ebû Hasan Cemal Mahmud Ahmed, a.g.e., 24-31.

⁹⁵ es-Senûsî, a.g.e., 121.

⁹⁶ es-Senûsî, a.g.e., 122-124; Ebû Hasan, a.g.e., 24-31.

âdetlerini bozan ve terkedeabilen kişiler olarak görüyorlar. Oysa bir Hristiyan kendi toprakları dışına çıktığı zaman, kendi âdet ve törelerini korumakla iftihar eder. Dolayısıyla âdetlerinden, özellikle dîni olanlardan, sıyrılan ve onları bırakan insanların en aptalıdır, çünkü onların kendine âit ve bizim de kendimize âit âdetlerimiz var, öyleyse ne diye birbirimizin âdetlerini taklid edelim? Burada dünya menfaatinin ve maişetin gerektirdiği durumlardan bahsetmiyorum, zaten şariat böyle bir kazanç sağlamayı yasaklamıyor. Ama mazlum ve ezilmiş doğu toplumlarında çoğunlukla gördüğüm şey, İbn Haldûn'un tespitlerinde olduğu gibi, mağlup toplum galip gelenin örf, adet inanç ve giyim kuşamını taklid etme eğilimindedir.”⁹⁷

es-Senûsî'nin verdiği bu fetvâlar hayatının son dönemiyle çelişki arzetmektedir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi başka toplumları, özellikle Batı'yı, ve âdetlerini taklit etmeyi aptallık olarak sayan ve buna şiddetle karşı çıkan es-Senûsî hayatının son döneminde Fransız yönetiminden almış olduğu ceza nedeniyle ıslahat taraftarlığını ve muhalif yapısını bırakıp Avrupa'ya hayranlık duymaya başlamıştır.⁹⁸ Özellikle 1889'da Fransa ziyareti onun hayata bakışını değiştirmiş ve zamanla Fransız yönetiminin en sadık görevlilerinden biri haline getirmişti. Fransa'daki anıları ve gözlemlerini “el-İstîlâ'âtü'l-Pâriziyye” adlı kitabında bir araya getirmiştir.⁹⁹

Tekrar Transfâliyye fetvasına dönecek olursak, İbn Âşûr, es-Senûsî'nin tutumuna karşı çıkarak Muhammed Abduh'a desteğini sürdürmüş ve konuyla ilgili şunları eklemiştir: “Burnîta giymenin sakınca teşkil ettiğine yönelik fetvâ kendi zamanında geçerliydi. O dönemde bunu giyen bir Müslüman tekfir edilebilirdi, çünkü onu giymek müşriklere benzeyerek Müslümanları küçümseme anlamına geleceği için, içinde bulunduğu İslam dairesi dışına çıkmış olacaktı. Fakat bu gün itibarıyla bir kişinin bu elbiseyi giymesi kafirlere ilgi gösterdiği ve rağbet ettiği manasına gelmez, dolayısıyla tekfiri gerekmez. Ama giyen kişide ayıp ve kusur kabilinden sayılır.”¹⁰⁰

İbn Âşûr, Abduh'un Transfâliyye fetvasını desteklediği için Burnîta giyimine, Hristiyanların kestiği hayvanın yenebileceğine ve farklı mezheplerin birbiri ardında namaz kılabilmesine cevaz vermiştir. Fakat dediğimiz gibi bunu Menar dergisinde

⁹⁷ es-Senûsî, a.g.e., 122-124; Ebû Hasan, a.g.e., 24-31.

⁹⁸ Ahmed Kavas, a.g.md., 533-534.

⁹⁹ Muhammed Mahfûz, a.g.e., 73-80; Kavas, a.g.md., 533-534.

¹⁰⁰ Ebû Hasan, a.g.e., 21-28.

imzasız olarak ele aldığı yazısında dile getirmiştir ve başta Muhammed Hasan en-Neccâr olmak üzere Tunus muhafazakar ulemasının tepkisini çekmiştir. Transfâliyye fetvasına verdiği desteğin dışında Tunus içinde verdiği fetvalar da vardır, onlar şöyledir:

a-Cenâze Teşyî ve Ölünün Kabri Yanında Kur’ân Okunmaması ile İlgili Fetvası: Onun fetvası şöyledir: “Sünnet olan, cenazenin defni sırasında susmak ve ibret alarak düşünmektir. Eğer bir şeyler okunacaksa ölü için rahmet ve mağfiret okunabilir. Zira bir müminin kardeşi bir müminin arkasından dua etmesi müstecaptır. Ölünün defni ve teşyî sırasında Kurân okunmasına gelince Resûlullah ve sahâbe zamanında böyle bir uygulamanın varlığından söz edilemez. Çünkü bize kadar bu konuda sahih herhangi bir sünnet ulaşmamıştır. Fakat Yâ-Sîn sûresini bu konuda istisna tutabiliriz, çünkü bu sûrenin ölünün baş ucunda okunabileceğine dair rivayetler vardır. Dolayısıyla (Yâ-Sîn sûresi hariç), cenâze işlemleri yapılırken ve defnedilirken kıraatı terk etmek, yani Kur’ân okumayı bırakmak gerekir, sünnet budur.”¹⁰¹ Bu fetva öğrencisi Abdulhamîd ibn Bâdis’in ve makaleyi gazetede “أشيخ الإسلام هو أم شيخ المسلمين” (İslam’ın şeyhi mi yoksa Müslümanların mı?)” şeklinde eleştirel bir başlık ile kaleme alan Muhammed el-Beşîr el-İbrâhimî’nin tenkidine uğramıştır.¹⁰²

b-Ramazan Ayında Oruç Tutma Zarûriyeti ile İlgili Fetva: Habib Burgiba Ramazan ayında oruç tutmanın verimi düşürdüğünü iddia ederek, bu konuda İbn Âşûr’dan fetva ister. İbn Âşûr cevaben “İslâmî kurallara göre Ramazan orucunun zorunlu olduğunu ve ancak hastalık ve sefer gibi nedenlerle terk edilebileceğini” belirterek oruç tutmanın zaruriyeti yönünde fetva vermiş ve Habib Burgiba’ya İslam’da reformların bir sınırı olduğunu göstermek istemiştir.¹⁰³

c-Nafîle Namazın Sevabının Ölüye Bağışlanmayacağı Fetvası: İbn Âşûr şöyle söyler: “Nafîle namazın sevabını ölüye vermeye gelince, bu konu hakkında âlimlerimiz herhangi bir şey söylememiştir. Doğru olan böyle bir uygulamayı terk etmek ve onun yerine, okunan Kur’ân’ın ve verilen sadakaların sevabını ölen kişiye hibe etmektir. Farz namaza gelince, zaten kişinin kendi üzerine farz olduğu için onu bir başka kimseye hibe etmesi mümkün değildir. Çünkü farz namazın sevabı Allah’ın kabul edip etmemesine ve

¹⁰¹ el-Ğâlî, a.g.e., 136-137.

¹⁰² el-Ğâlî, a.g.e., 136-137.

¹⁰³ el-Ğâlî, a.g.e., 146-147.

eda edilmesine bağlıdır (yani eda edene gider). Böyleyken farz namazın sevabını hibe etmek, sanki onun değerini hafife almak gibi olacağı için onun değerini düşürür.”¹⁰⁴

d-Tecnîs Fetvası: Daha önce “İbn Âşûr’un Hayatı” başlığında bahsettiğimiz için tekrar bahsetmeyeceğiz. Sadece şunu vurgulamak gerekir ki İbn Âşûr’un böyle bir fetva verip vermediği tartışmalıdır.¹⁰⁵

Zikrettiğimiz tüm bu fetvalar içinden İbn Âşûr’un reformcu kimliğini yansıtabildiği sadece Transfâliyye fetvası içinde yer alan Burnîta meselesi hakkındaki fetvası ve Ölüünün kabrinin yanında Kur’ân okunmaması ile ilgili fetvası sayılabilir. Hatta Kur’ân okunmaması yönündeki fetvasının Transfâliyye fetvasını onaylamasından daha büyük ses getirdiği bile söylenir.¹⁰⁶ Geri kalan fetvalar klasik âlimlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Meselâ, nafilâ namazın sevabının ölüye hibe edilemeyeceği konusunda verdiği fetvada “فلم يذكره علمائنا” (alimlerimiz bir şey dememiştir.)” demesi onun klasik görüşlere itibar ettiğini gösteriyor. Başka bir milletin vatandaşlığına geçme (tecnîs) fetvası ise her ne kadar reformist bir yaklaşıma uygun olsa da ona aidiyeti tartışma konusu olduğu için onu bir fetva olarak sayamamaktayız.¹⁰⁷

a- Eğitim ve Öğretimi

aa- Öğrenim Kurumları

İbn Âşûr’un eğitim gördüğü bir numaralı yer Zeytûne Camii ve Üniversitesidir.¹⁰⁸ İbn Âşûr ilk öğrenimini Muhammed Bû Attûr’un kontrolü altında bitirdikten sonra, orta

¹⁰⁴ el-Ğalî, a.g.e., 147.

¹⁰⁵ el-Ğalî, 138-145.

¹⁰⁶ el-Ğalî, 136.

¹⁰⁷ el-Ğalî, 134-147.

¹⁰⁸ Zeytûne Üniversitesi ve Câmii: Bu kurum ilk olarak yedinci yüzyılda Emevî valilerinden Hassân b. Nu‘mân tarafından 699’da bir camii olarak inşaa edildi. Büyüklüğü nedeniyle Câmiu’l-kebîr (Tunus Ulucamii) adıyla da anılan bu camii İbnü’l-Habhâb tarafından (732-734) yıllarında restore edildi. Daha sonra Ağlebî emirlerinden II. Ziyâdetullah tarafından camide genişletilme çalışmaları yapıldı. Sonra sırayla Fâtımîler, Horosâniler, Hafsîler, Osmanlılar tarafından camide yenileme ve süsleme işlemleri yapılmıştır. Bu kurumun eğitim sistemi Hafsîler döneminde (14.yy) büyük değişiklikler geçirdi. Dînî ilimlerin yanı sıra edebî ilimler, tıp, astronomi, felsefe ve matematik gibi akli ilimler de okutulmaya başlatıldı, böylece ilk defa bir üniversite görünümü kazandı. Yaklaşık on üç asırlık bir süre boyunca hizmet verdikten sonra 19.yüzyılda tam olarak bir üniversite statüsü kazanmış oldu. Bu statüyü kazandıktan sonra 1956’da camide okutulan dersler ve yürütülen eğitim – öğretim faaliyeti, onun devamı niteliğinde kurulan Zeytûne Üniversitesine nakledildi. (Bkz. Muhammed Hüseyin el-Hıdır, a.g.e., 8-192; Ahmed Fikrî, *Mescidü’z-Zeytûneti’l-Câmi fi Tûnis*, Kahire, 1953, 30-50; Tâhir el-Ma‘mûrî, *Câmi’u’z-Zeytûne ve medârisü’l-ilm fi’l-‘ahdeyni’l-Hafsî ve’t-Türkî*, Trablus, 1980, 4; M. Aziz b. Âşûr, *Câmi’u’z-Zeytûne*, Tunus, 1991, s. 90-112; Cevâd Tercümân, “ez-Zeytûne (el-Mescidü’l-Câmi’”, *el-Mevsû‘atü’l-‘Arabîyye*, Dimaşk, 2004, X, 488-492.)

ve yüksek öğrenimini bu kurumlarda almıştır. Daha sonra yine aynı kurumlarda hocalık statüsünde görevler yapmıştır. Onun görev yaptığı diğer bir okul ise Sâdıkıyye medresesidir. Bu medresede 1905-1932 yılları arasında aralıklarla on altı yıl kadar hocalık yapmıştır.¹⁰⁹

ab- Hocaları ve Talebeleri

1) Hocaları

a) Şeyh Muhammed el-Azîz Bû Attûr (v.1907)

1825 yılında doğdu. Nesebi Safakus'ta gömülü olan ve yedinci yüzyılda yaşamış ve Hz. Osman'ın soyundan geldiği düşünülen Şeyh Muhammed el-Kâfi el-Osmâniye dayanır. Küçükken babasının eğitimi altında Kur'an'ı ezberledi, 1840 yılında Zeytûne üniversitesine girdi. Burada Şeyh İbrâhim er-Riyâhî, Şeyh Muhammed et-Tayyib, dede Muhammed Tâhir b. Âşûr (v.1868), Şeyh Muhammed Beşir İbnu'l-Hoca, Şeyh Muhammed Neyfer, Muhaddis Şeyh Muhammed Sâlih er-Razvî es Semerkandî gibi meşhur hocalardan Arapça ve dînî ilimler aldı. Bû Attûr ilim ve edebiyatta göze çarpan üstünlüğü ortaya çıkınca, dede Muhammed Tâhir b. Âşûr'a intisap etti ve ondan geniş bir perspektife, özgür araştırmaya, sorgulama ve ilmi meselelerin sınırlarını keşfetmeye dayalı bir metot ile ilim öğrendi. Onun esas hedefi her daim ilim olsa da, kaderin bir cilvesi sonucu devlet adamlığı ve siyasette de makamlar elde etti, ama bu onu ilmin peşinden koştırmaktan asla alıkoymadı.¹¹⁰

Tunus'ta onun öncülüğünde pek çok ıslahat, düzenleme ve icraat gerçekleşti: Zeytûne Üniversitesinde eğitim öğretim ıslahı, Sâdıkıyye okulunun kuruluşu, vakıflar kurulunun oluşumu, şer'î mahkemelerin düzenlenmesi ve ıslahı, Ahdu'l-Emân'ın (anayasa) şerh edilmesi, kararnamelerin ve önergelerin çıkartılması vb. kendisinin yaptığı düzenleme ve ıslahatlardan bir kaçıdır. Bû Attûr bu özellikleriyle devlet adamlarının beğenisini kazandı. Müşir Ahmet Bey döneminde 1847 yılında yazı işleri görevi, 1861'de özel şûra meclisi üyeliği, 1865'te baş katip ve vezîru'l-kalem görevi, 1867'de vezîru'l-mal

¹⁰⁹ Muhammed b. Osman el-Haşâişî, *Târîhu Câmi'i'z-Zeytûne*, nşr. Cîlânî b. Yahyâ, Tunus, 1973, 27.

¹¹⁰ el-Ğâlî, a.g.e., 41-42.

görevi, 1873'te Hayrettin Paşa döneminde bakan danışmanlığı (müsteşar), 1883'te Fransız himayesi döneminde başbakanlık görevi yapmıştır.¹¹¹

Torunu muhammed b. Âşûr'un ilme olan ilgisini görünce onunla özel ilgilenmeye başladı ve ona kütüphanesini açtı, onun için kendi hattıyla Sekkâkî'nin *el-Miftâh* adlı Arap dili ve belâgat eserini istinsah etti, sonra da Buhârî'nin metnini bir cüz halinde kaleme aldı. Yine torunu İbn Âşûr için önemli kitaplardan seçme metinlerden oluşan özel bir defter hazırladı. Böylece toruna ilim yolculuğunun başında çeşitli alanlarda rehberlik etmiş oldu.¹¹²

Bu sebeplerden ötürü İbn Âşûr dedesi Bû Attûr'u tefsirinde zikretmeyi unutmamış, hatta ondan “قَالَ شَيْخُنَا الْجَدُّ الْوَزِيرُ” ismiyle nakillerde bulunmuştur. Meselâ tefsirinin ikinci mukaddimesinde Belâgat ilminin öneminden bahsederken dedesinden bazı alıntılar yapar.¹¹³

b) Ebû Senâ Mahmut b. Muhammed b. Hoca et-Tûnisî (v.1833-1911)

Tunus başkentinde doğdu, ilk eğitimini babsının elinden aldı. Arap ve İslâmî ilimlere yatkınlığı ile temayüz etti. Kendisi dilci, fakîh ve şâir kimliklerine sahip birisidir. 1861'de Zeytûne Üniversitesi'nde hocalık yapmaya başladı. 1885 ve 1995'lerde Tunus müftülüğünü yürüttü. 1900 yılında ise Tunus şeyhülislamlık görevine getirildi. Onun birçok konuda kitabı, risâlesi, şiiri ve fetvası vardır. Eserlerinden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:¹¹⁴

-Ahtâm fi'l-Hadîs (Hadis ilmine dair)

-Hısnu'l-Hasîn ala't-Tebyîn Haşiyetu ala'z-Zeylaî (Hanefî Fıkıhı üzerine)

-el-Havâşî't-Tevfikiyye ala'l-Elfiyye (İbn Mâlik et-Tâî'nin nahiv üzerine yazdığı Elfiye'nin haşiyesi)

¹¹¹ el-Ğâlî, a.g.e., 41-42.

¹¹² el-Ğâlî, a.g.e., 41-42.

¹¹³ Muhammed et-Tâhir b. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997, I, 18-28.

¹¹⁴ Muhammed Mahfûz, a.g.e., 262-263; Muhammed Mücahid Zeki, *el-A'lâmu's-Şarkıyye fi'l-Mietî'r-Râbiâ Aşrete'l-Hicriyye*, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-islâmî, 1994, I, 410-411; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn (Terâcimi Musannifi Kütübi'l-Arbiyye)*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993, III, 828.

-Risâle fi'l-Mezhebeyn el-Hanefî ve'l-Mâlikî fi'r-Rüşt ve's-Sefeh

-el-Kavlu'l-Muntekî fi Meseleti's-Şart min Kulliyâtî Ebî'l-Bekâ

İbn Âşûr tefsirinde hocası Mahmud b. Hoca'dan alıntılar yapmıştır. Meselâ İbn Âşûr, hocasının Şûra 38 وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ âyetindeki زَيْنَهُم zarfının; şûra eyleminin görüş alışverişi yapan iki taraf arasında geçtiğini, başkasını ilgilendirmediğini, bu yüzden şûraya müdahale edilmemesi gerektiğini ve şûranın iki kişiyi ilgilendiren bir sır olduğunu ima ettiğini söyleyerek ondan şu alıntıyı yapmıştır: وَقَدْ كَانَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدُ ابْنُ الْحُجَّةِ أَشَارَ فِي حَدِيثٍ جَزَى بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَى اعْتِبَارِ هَذَا الْإِيمَاءِ إِشَارَةً بِيَدِهِ حِينَ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ ، وَلَا أَذْرِي أَدْلِكَ اسْتِظْهَارًا مِنْهُ “Şeyhulislam Mahmud İbnu'l-Hoca, aramızda geçen bir olayda, bu âyeti okuyarak âyetteki zarfın ima ettiği noktaya işaret etti. Bu onun çıkarımı mı, yoksa hocalarından veya bazı kitaplardan öğrendiği bir şey mi bilmiyorum, her iki türlü de manadan uzak değil.”¹¹⁵

c-Sâlim Bû Hâcîb (v.1924)

Siyasetçi ve ilim adamı olan Bû Hâcîb 1827 yılında Munastır'a bağlı Nemle köyünde doğmuştur. Kur'an'ı küçüklüğünde ezberler ve yaşı ilerleyince Zeytûne üniversitesine kaydolar. Orada Şeyh Mahmud Kapadu gibi önemli ilim adamlarından ders alır. Yeteneği sebebiyle belediye meclisi katipliğine seçilir. Bu durum Hayrettin Paşa'nın onu tanımasına sebep olur, böylece aralarında bir dostluk meydana gelir. Sonra Hayrettin Paşa'nın yardımıyla “Akvamü'l-Mesâlik fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik” adlı kitabını yayımlar. Otuz yılı aşkın süre Zeytûne'deki derslerine devam ettikten sonra, üniversitede ilk ilmi ıslahat çalışmalarını başlatan kişi olur. Bû Hâcîb hayatı boyunca birçok siyâsî faaliyete katılır ve ıslahatçı bir tutum sergiler. Bundan başka ilmi, idârî ve gazetecilik görevleri de üstlenen Bû Hâcîb 1905 yılında müftülük görevini, 1919'da Şeyhülislamlık görevini üstlenir.¹¹⁶

Sâlim Bû Hâcîb İbn Âşûr'un ilk sırada gelen hadis hocasıdır, bu yüzden ondan övgüyle bahseder. “Keşfu'l-Mugattâ” adlı eserinde rivayet metodu ve mananın tetkiki gibi konularda hocası Bû Hâcîb'den bahseder.

¹¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 112.

¹¹⁶ el-Ğâlî, a.g.e., 44-45.

İbn Âşûr, ondan hadis dersleri almıştır, Meselâ “el-Kastallânî ala'l-Buhârî” ve “es-Zerkânî ala'l-Muvatta” bu derslerden ikisidir. Bû Hâcib öğrencisi İbn Âşûr’un defterine kendi hattıyla icâzet diplomasını yazarak vermiştir.¹¹⁷ İbn Âşûr da öğrenciliğinde onun engin bilgisinden yararlandıktan sona tefsirinde ondan birçok nakilde bulunmayı unutmamıştır. Hûd 72 وَهَذَا بَعْلى شَيْخًا âyetindeki ifadesini tefsir ederken onun وَهَذَا بَعْلى شَيْخٌ şeklinde İbn Mesud tarafından okunduğunu ve böyle bir okumanın nadir de olsa mevcut olduğunun, hocası Bû Hâcib tarafından kendisine bir şiirle haber verildiğini şöyle dile getirir:¹¹⁸ وَقَدْ جَرَتْ عَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَةِ نَائِرَةٌ لَطِيفَةٌ وَهِيَ مَا أَخْبَرْنَا شَيْخَنَا الْأُسْتَاذَ الْجَلِيلَ سَالِمُ بْنُ حَاجِبٍ أَنَّ أَبَا الْعَبَّاسِ الْمُبَرِّدَ دَعَا عِنْدَ بَعْضِ الْأَعْيَانِ فِي بَغْدَادَ إِلَى مَأْدِبَةٍ ، فَلَمَّا فَرَّغُوا مِنَ الطَّعَامِ غَنَّتْ : مِنْ وَرَاءِ السِّتَارِ جَارِيَةٌ لِرَبِّ الْمَنْزِلِ بَيْنَتَيْنِ

وَقَالُوا لَهَا هَذَا حَبِيبُكَ مُعْرِضٌ فَقَالَتْ : أَلَا إِعْرَاضُهُ أَهْوَنُ الْخَطْبِ

فَمَا هِيَ إِلَّا نَظْرَةٌ وَابْتِسَامَةٌ فَتَصْنَطُكَ رَجُلَاهُ وَيَسْقُطُ لِلْجَنْبِ

فَطَرِبَ كُلُّ مَنْ بِالْمَجْلِسِ إِلَّا أَبَا الْعَبَّاسِ الْمُبَرِّدَ فَلَمْ يَتَحَرَّكَ، فَقَالَ لَهُ رَبُّ الْمَنْزِلِ: مَا لَكَ لَمْ يُطَرِّبْكَ هَذَا ؟ فَقَالَتْ الْجَارِيَةُ: مَعْدُورٌ يَحْسِبُنِي لَحْنْتُ فِي أَنْ قُلْتُ: مُعْرِضٌ بِالرَّفْعِ وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَرَأَ (وَهَذَا بَعْلى شَيْخٌ) فَطَرِبَ الْمُبَرِّدُ لِهَذَا الْجَوَابِ.

“Bu tarz (sonunu damme) okuyuş hakkında, hocam Bû Hâcib’in bana anlattığı güzel bir olay cereyan etmiştir. Bir gün şair Ebu’l Abbas el-Müberra bazı ayanların (seçkinler) yanına bir ziyafete davet edilmişti. Yemek bitip herkes köşesine çekilince perdenin arkasından bir cariyeye evin efendisine şu iki beyti okumuştur:

Dediler ki: bu senin (sevdiğini söyleyemediği için) yüz çeviren sevgilin değil mi

O (kadın) dedi ki: onun yüz çevirmesi (aslında) bana evlenme teklifi etmek istediğinin en saf göstergesi değil mi

Bir gülümseme ve bakıştan başkası değildir, (adamın) ayaklarının bağını çözen ve yere deviren.”

Meclisteki herkes cariyeyi alkışlamış ve coşmuş fakat Müberra hiçbir heyecan duymamıştı. Ev sahibi ona neyin var neden cariyenin okuduğu bu güzel beyitlerden etkilenmedin? diye sorduğunda, cariyeye söze girerek ‘o beni مُعْرِضٌ kelimesini ötre ile

¹¹⁷ el-Ğâlî, a.g.e., 44-45; İbnu'l-Hoca, a.g.e., 153.

¹¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 116.

okumamı bir hata zannettiği için bu şekilde davrandı. Oysa İbn Mesud'un وَهَذَا بَعْلِي شَيْخُ âyetini (bu şekilde) ötre ile okuduğundan haberi yok.' bu cevabı duyan Müberrid de sevinçten coştı.”

Yukarıdaki şiirde مُعْرَضُ ifadesinin damme ile irabı وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا âyetindeki شَيْخًا kelimesinin de damme ile okunuşuna bir örnek teşkil etmektedir.

d-Muhammed en-Neccâr (v.1913)

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Osman b. en-Neccâr'dır. 1839'da Tunus'ta doğdu. 1854'te Zeytûne Üniversitesi'nde ders görmeye başladı. Oranın önde gelen şeyhlerinden Muhammed en-Neyfer ve kardeşi Sâlih, Abdullah ed-Derrâci el-Cezâirî, Ömer b. eş-Şeyh, Muhammed eş-Şâzelî b. Ahmet, Mahmût Kapadu ve dede Muhammed b. Âşûr'dan dersler aldı. 1856'da Zeytûne'de hocalık yapmaya başladı, 1868'de ikinci dereceden hocalığa terfi etti ve 1871'de birinci tabaka hocalık görevini kazandı. 1901'de Tunus müftülük görevini yürüttü. Hem bu görevini hem de Zeytûne de hocalık görevini belli bir süre devam ettirdi. Mahtut eserleri toplamaya düşkün olan Muhammed en-Neccâr onlar için bir kütüphane oluşturdu. Nüfuzlu kişiler ve devlet adamları yanında saygı duyulacak prestijli bir işi hoş görmediği için siyasete ve idârî işlere bulaşmadı. Yazdığı bazı kitapları şöyledir:¹¹⁹

-Şemsu Zahîra

-Fıkhu Ebû Hureyre

-Tahrîru'l-Makâl

-İmlaât alâ Ebvâbi min Sahîhi'l-Buhârî

-Buğyetu'l-Muşţâk fî Mesâili'l-İstihkâk

-Tahrîr Alâ Kitâbi'l-İlm min Sahîhi'l-Buhârî

-Tahrîrât alâ Şerhi's-Seyyid alâ'l-Mevâkıf

-Tahrîrât 'alâ Şerhi'l-Mutavvel

¹¹⁹ el-Ğâlî, a.g.e., 45; İbnu'l-Hoca, a.g.e., 149-150, Mahfûz, a.g.e., V, 16-17.

İbn Âşûr, Muhammed en-Neccâr'dan nahivde *el-Mekûdî 'ala'l-Hulâsâ*, belâgatta *Muhtasarü's-Sa'd*, kelimada *el-Mevâkıf*, hadiste *Garâmî Sahîh* ve *el-Beykûniyye* adlı eserleri okumuş ve tefsirinde ondan nakillerde bulunmuştur. Meselâ Neml 31 *أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ* âyetinde geçen “أن”i tefsir ederken ondan nakilde bulunmuş. İbn Âşûr “أن”in mastariye değil, tefsiriyye bildirdiğini savunarak hocasının yorumunu zorlama bulmuştur:¹²⁰ *وَهُوَ وَجْهَةٌ شَيْخِنَا مُحَمَّدٍ النَّجَّارِ رَحِمَهُ اللَّهُ بِأَنْ يَجْعَلَ (أَنْ لَا تَعْلُوا) إِنْ خَبَرًا عَنْ ضَمِيرِ (كِتَابٍ) فِي قَوْلِهِ : (وَإِنَّهُ) فَحَيْثُ كَانَ مَضْمُونُ الْكِتَابِ النَّهْيِ عَنِ الْعُلُوِّ جُعِلَ (أَنْ لَا تَعْلُوا) نَفْسَ الْكِتَابِ كَمَا يَقَعُ الْإِخْبَارُ بِالْمَصْدَرِ . وَهَذَا أَنْ لَا تَعْلُوا ” Muhammed Neccâr, “ تَكَلَّفْتُ ; لِأَنَّهُ يَفْتَضِي الْفَصْلَ بَيْنَ أَجْزَاءِ الْكِتَابِ بِقَوْلِهِ : بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْآ... ” İfadesini “كتاب”ın zamiri olan “وَإِنَّهُ”nun haberi kılmıştır. Ona göre mektubun içeriği “... تَعْلُوا ” kılınmıştır, ki bu mektubun içerdiği mesajın bizzat kendisidir. Dolayısıyla “أَنْ لَا” ile başlayarak mastar olan bu kısım haber konumunda olmuştur. Oysa Muhammed Neccâr bu şekilde yapmakla zorlama yapmıştır. Çünkü bu şekilde yapmak mektubun içeriğinin ‘ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ’ ifadesi ile bölünmesi anlamına gelir.”*

e- İbnu Şeyh Ömer b. Ahmed (v.1826-1911)

Kelamcı, felsefeci ve fıkıhçı özellikleriyle bilinen Ömer b. Ahmed nakil ile aklı cem eden bir âlimdi. 1844 yılında Zeytûne Üniversitesine girdi ve orada İbrâhim er-Riyâhî, Muhammed el-Bennâ, Muhammed b. Selâme, Muhammed b. Hoca ve Muhammed en-Neyfer gibi önemli hocalardan dersler aldı. Zeytûne’yi iyi bir derece ile bitirdikten sonra hocalarının zorlamasıyla 1848 senesinde gönüllü ders vermeye başladı. 1865 yılına kadar birinci tabakada ders verdikten sonra ikinci tabakada ders vermeye başladı. 1861 yılında Tunus meclis üyeliğine seçildi ve meclis başkan vekili oldu. Kanunları uygulamada gösterdiği kabiliyet ve hassasiyet nedeniyle 1890’da müftülük görevine getirildi. 1907 yılına kadar yoğun bir çalışma geçirdiği için bu yıldan itibaren sadece hocalık göreviyle ilgilenmeye başladı ve 1911 yılında hayata gözlerini kapattı. Onun kaleme aldığı bazı eserleri şöyledir: *Resâil fî Mesâil mine'l-Ulûm*, *Fihristu Kübrâ* ve *Fihristu Suğra*.¹²¹

¹²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX, 258.

¹²¹ Mahfûz, a.g.e., III, 214-218.

Tezimizin hacminin artmaması için İbn Âşûr'un ders aldığı diğer hocalarını özetle şöyle sıralayabiliriz:

-Muhammed b. Muhammed en-Nahlî

-Muhammed Sâlih eş-Şerîf

-Muhammed b. Yûsuf

-Ahmed b. Vennâs el-Mahmûdî

- Ahmed b. el-Bedr el-Kâfî

- Ahmed Cemâleddîn

- Abdulkâdir et-Temîmî

- Muhammed Tâhir Cafer

- Muhammed el-Arabî ed-Der'î

2) Talebeleri

İbn Âşûr Zeytûne üniversitesinde hoca olması dolayısıyla onun sayısız talebesi vardır. Burada talebelerinin hepsini tek tek saymak büyük bir hacim kaplayacağından sadece bir kaçına yer vereceğiz:

a) Muhammed el-Fâzıl İbn Âşûr: İbn Âşûr'un oğludur. 1909-1970 yılları arasında yaşamıştır. Kendisi edib ve hatib olmakla birlikte dînî ilimlerde de önemli bir şahsiyettir. Zeytûne üniversitesinde eğitim görmüş, orada hoca olmuş ve bir zaman sonra dekanlık görevine atanmıştır. Yurt içi ve dışı birçok toplantı ve sempozyuma katılmıştır. Daha sonra Tunus'ta bir süre kadılık görevi yürütmüştür. Onun bazı eserleri şöyledir: *A'lâmu'l-Fikri'l-İslâmiyyi fî Târîhi'l-Mağribi'l-Arabî, Erkânu'l-Hayâti'l-İlmiyye fî Tunus, et-Tefsîr ve Ricâluhu*.¹²²

b) Abdülhamîd b. Bâdis el-Cezâirî: Tam adı Abdulhamid b. Muhammed Mustafa b. Mekki b. Bâdis el-Cezâiridir. 1887-1940 yılları arasında

¹²² Mahfûz, a.g.e., III, 310.

yaşamıştır. Cezayir ulemasının başı olup sömürgeyle mücadele eden âlimlerin en ünlüsüdür. Sömürge yönetimine karşı çıktığı için eziyet görmüş fakat vazgeçmemiştir. Eğitim ve öğretime çok önem vermiş ve Cezâyir’de pek çok okulun açılışına öncülük etmiştir. Hocası İbn Âşûr’un bazı görüşlerini desteklerken bazılarına karşı çıkmıştır. Meselâ ölünün yanında Kur’ân okunmaması fetvası, karşı çıktığı fetvalardandır.¹²³

- c) Muhammed Habîb İbnu’l-Hoca: 1922-2012 yılları arasında yaşadı. Hocaları gibi kendisi de Zeytûne Üniversitesi’nden mezun oldu. Daha sonra aynı üniversitede hoca oldu. Régis Blachère’in gözetiminde Hâzım el-Kartâcennî’nin Minhâcü’l-Büleğâ’sı üzerine doktora tezi hazırladı. Zeytûne Üniversitesinde profesörlük ünvanıyla hocalığına devam etti. 1970-76 yıllarında fakültesinin dekanlığını yaptı. 1993’te Tunus’ta Beytülhikmenin kuruculuğuna öncülük yaptı. 1984-2008 yılları arasında İslam Konferansı Teşkilâtı’na bağlı Mecmau’l-fikhi’l-İslâmî’nin genel sekreterliğini sürdürdü. İslam ülkelerinde kurulan pek çok kurul ve kuruluşta üyelik ve başkanlıklar yaptı. 2012 yılında vefat etti. Hocalarından “babam” diye hitap ettiği İbn Âşûr, kendisi üzerinde büyük tesiri olmuştur. Bu yüzden onun hayatını konu alan *Şeyhu’l-İslâm el-İmâmü’l-Ekber Muhammed b. Tâhir b. Âşûr* eserini kaleme aldı.¹²⁴

İbn Âşûr’un diğer önemli öğrencileri şunlardır:

- d) Muhammed el-Habîb b. Şâzelî b. Abdilhâdî b. el-Hoca et-Tûnisî (1922-2012)
- e) Muhammed es-Sâdık b. Muhammed eş-Şattî
- f) Ebu’l-Hasan b. Şa’bân

¹²³ el-Ğâlî, 28-30.

¹²⁴ el-Ğâlî, a.g.e., 66-67.

b- Düşünce Yapısı ve Fikirleri

aa- Sosyal Bilimlerde

1) İlâhiyat Bilimlerinde

İbn Âşûr ilâhiyat bilimlerini ilgilendiren itikad, tevhid, islam, ilim-fikir-amel; tefekkür-akıl-kalb gibi konular hakkında başta *Eleyse's-Subhu bi Garîb* ve *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi* adlı eserleri ile *et-Tahrîr* ve *t-Tenvîr* adlı tefsiri olmak üzere bir çok kitabında yazılar yazmış ve görüşler beyan etmiştir. Şimdi ilk olarak *itikad ve tevhid* ile ilgili genel düşüncelerine göz atalım:

İbn Âşûr tefsirinde ve müstakil kitaplarında itikad konusuna tafsilatlı bir şekilde yer vermiştir. İnsanlar için itikadın önemine, gerekliliğine ve İslam esaslarına göre ıslah edilmesine âyetler ve hadisler ışığında sürekli vurgu yapmıştır. İtikadı İslam'ın özü ve esası olarak düşünmüş ve bunu şu şekilde ifade etmiştir: “İslam'ın, insanları şirkin karanlıklarından çıkarmak için ilk yaptığı şey putları yok edip Allah'ın varlığı ve birliğine inanmaya çağırarak cahiliye itikadını değiştirmek olmuştur, bu nedenle itikad ve onun düzeltilmesi (ıslahı) İslam'ın birinci önceliği ve her türlü hayrın temeli olmuştur. Meselâ Beled 14-17 ‘...Yahut şiddetli bir açlık gününde kendisiyle yakınlığı olan bir yetimi, yahut yerde sürünen bir yoksulu doyurmaktır. Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı ve merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar Âhiret mutluluğuna erenlerdir.’¹²⁵ âyetinde yapılan her türlü salih amel ve hayır karşılığında alınacak mükafat ve karşılık iman edenlerden olmaya bağlanmıştır. İman etmenin esas olduğunu gösteren bir diğer delil şu hadistir: ‘İslam dini beş esas üzerine kurulmuştur: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resulü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve ramazan orucunu tutmaktır.’¹²⁶ İşte iman İslam dininde böyle önemli bir merkezi role sahiptir, zaten bu sebeple âlimler İslam itikadını araştıran ilme *ilm-i usûl* demiştir.”¹²⁷

Ona göre insanoğlunun doğuşundan itibaren, neden yaratıldığını fitratının bir gereği olarak sorgulaması ve bir yaratıcının var olduğu sonucuna varması gayet doğaldır. Şu hadis, bu sorgulamanın fitrat gereği yapıldığının bir göstergesidir: “Nefis sahibiyile

¹²⁵ el-Beled, 90/14-17.

¹²⁶ el-Buhârî, “el-İmân” 1, 2; Müslim, “el-İmân” 19-22.

¹²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve t-Tenvîr*, XXX, 355-362; a.mlf, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi*, 49.

konusur ve ona seni kim yarattı? der, sahibi ona cevaben, beni Allah yarattı der.” Bu hadis fitratın bir yaratıcı aradığını göstermektedir. Gazzâlî bu konuda “İz (eser), iz bırakana (müessir) işaret eder” kuralı hayvanların tabiatına yerleştirilmiş bir kaidedir, der ve şöyle ekler: “Bu nedenle bir hayvan havada bir ses veya hareket duyunca onun peşinden gider.” İnsan da benzer şekilde fitratı gereği, izler ve işaretler mesabesinde olan yeryüzündeki her çeşit varlığın sebebini ve mucidini sorgular ve bunun üzerine tefekkür eder. İnsan bu tefekkürün ardından, başkası tarafından yaratılmamış bir “vâcibu'l-vücut”un mevcut olması gerektiği sonucuna ulaşır. İşte bu şekilde sorgulama ve inanç sistemi insanın fitratına konulmuştur. Buna örnek olması kabilinden Kur’ân’daki şu âyete bakmak gerekir: “Hani Rabbini (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi.”¹²⁸ İbn Âşûr’a göre, bu âyetin manası şöyledir: “Allah insanı yaratırken, onun fitratında vahdaniyetin delillerini idrak etme kudreti yaratmıştır, diğer bir deyişle fitratına tevhidi yerleştirmiştir. Eğer kişi fitratını bozan engellerden nefsinin kurtarırsa Allah’ın varlığı ve birliğini kolayca idrak eder. Fıtratta Allah’ın vahdaniyeti ve rububiyetinin varlığını bilmek zaruri olarak yer aldığı için insanın, benim bundan haberim yoktu veya ondan gafildim, deme gibi bir özrü yoktur.”¹²⁹ Müellif bu konuda, eserinde sıklıkla başvurduğu Zemahşerî’den etkilenmiş benziyor, zira her ikisinin söylemleri de *insana Allah’ın varlığına işaret eden delillere ulaşma potansiyeli (akli değerlendirme kabiliyeti) verilmesi sebebiyle, onun doğuştan Allah’ın varlığı bilgisine sahip bir konumda olması* noktasında birbirine paralelik arz ediyor. Bu paralelliği görmek için iki tefsirin söylemlerini karşılaştıralım. Önce Keşşaf’ın âyetle ilgili söylediklerine göz atalım: “أي فعلنا ذلك من نصب الأدلة الشاهدة على صحتها { أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غفلين } لم ننبه عليه { أو } { كراهة } أن تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم { فافتدينا بهم، لأن نصب الأدلة على التوحيد وما نبهوا عليه قائم معهم، فلا عذر لهم في الإعراض عنه والإقبال على التقليد والافتداء بالأباء. كما لا عذر لأبائهم في الشرك - وأدلة التوحيد منصوبة لهم ... ” (Onların sulblerinden zürriyetlerini almak ve onlara Allah’ın varlığını ikrar ettirmek temsiliyle) Allah’ın vahdaniyetini gösteren (onların akılları yoluyla çıkarım yapıp kavrayabilecekleri) deliller onların (gözleri önüne) konuldu, ki kıyamet günü biz bundan habersizdik, uyarılmadık demesinler; ya da atalarımız önceden şirk

¹²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 165-173; el-A'râf, 7/172.

¹²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 168.

koştu ve biz de onların soyuyuz (o yüzden onların) inancına uyduk, diyerek kurtulmaya çalışmasınlar. Çünkü Allah'ın tevhidini gösteren deliller ve uyarılar esasında (kendilerinde akıl olması nedeniyle) daima onların gözleri önündedir. Dolayısıyla onlar mazeret beyan edip, atalarını taklide ve onların inancını sürdürmeye kalkamazlar. Dahası, atalarının da böyle bir mazeret hakkı yoktur, çünkü tevhidin delilleri onların da (akıllarının kavrayabileceği şekilde) gözlerinin önündedir.”¹³⁰ Şimdi İbn Âşûr'un konuyla ilgili söylemlerine bakalım: “وحاصل المعنى أن الله خلق في الإنسان من وقت تكوينه إدراك “ أدلة الوجدانية، وجعل في فطرة حركة تفكير الإنسان التطلع إلى إدراك ذلك، وتحصيل إدراكه إذا جرد نفسه من العوارض التي تدخل على فطرته فتفسدها والمعنى أن ذلك لما جُعل في الفطرة عند التكوين كانت عقول البشر منساقاة إليه، فلا يغفل عنه أحد منهم فيعتذر يوم القيامة، إذا سئل عن الإشراك، بعذر الغفلة، فهذا إبطال للاعتذار بالغفلة، ولذلك وقع تقدير حرف نفي أي أن لا تقولوا إلخ.... فلما كان في أصل الفطرة العلم بوحداية الله بطل الاعتذار بالجهل به، وكان الإشراك إما عن عمد وإما عن تقصير، وكلاهما لا ينهض عذراً. “Özetle, Allah insanı yaratırken insana vahdaniyetinin delillerini (akledip anlayabilme) idrakini verdi ve fitratında onun vahdaniyetini idrak etme gayreti ve çabası yarattı. Eğer kişi fitratını bozan engellerden nefsinin kurtarırca Allah'ın varlığı ve birliğini kolayca idrak eder. Yani âyetin manası, insanın yaratılması sırasında fitratında böyle bir tevhid (idraki) yaratılınca insanoğlunun akli onu algılamaya uygunluk göstermiştir. Dolayısıyla hiçbir insan kıyamette şirk nedeniyle sorguya çekilince Allah'ın vahdaniyeti bilgisinden gafil olduğunu söyleyip özür beyan edemez. Bu yüzden أَنْ تَقُولُوا ifadesine harfî nefy takdir edildi... Fitratın esasında Allah'ın vahdaniyetini bilmek mevcut olduğu için gaflet ve cehalet yoluyla özür beyan etmek geçersizdir ve ayrıca ister bilerek ister bilmeyerek olsun şirke düşüldüğünde ileri sürülecek mazeret geçerli olmaz.”¹³¹

Görüldüğü gibi, her iki müfessir de bir birine paralel olarak aklın insan için Allah'ın vahdaniyetini, doğuştan sahip olunan akletme kabiliyeti yoluyla bulma zorunluluğu bakımından, bağlayıcı olduğu ve bu yüzden mazeret kabul edilmeyeceğini öne sürmektedir. Ayrıca İbn Âşûr'un, bu âyetin temsîli/metaforik olmasını öne çıkarması ve müşriklere hitap ettiğini sıklıkla vurgulamasından Keşşaf'ın metodundan yararlandığı izlenimi hasıl olmaktadır.

¹³⁰ Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, II, 530.

¹³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 166.

Tekrar müellifin görüşlerine dönecek olursak ona göre: “Allah insanı en güzel sûrette yaratmış ve onun fitratına hem doğruya hem yanlışla meyletme melekesi yerleştirmiştir. Eğer doğru inançla büyürse aklını doğru yönde kullanır ve doğru düşünür, eğer yanlış inançla yetişirse düşünce sisteminde hatalara düşer, bu hatalar onu başka hataları yapmaya sevk eder, en sonunda hurafelerle dolu bir inanç içinde kendini bulur ve şirke düşer.”¹³²

Ona göre bir müslümanın başına gelebilecek üç şey vardır: Birincisi, şirk; ikincisi Allah'ın sıfatlarını yok saymak (ta'til) ve üçüncüsü sıfatlar konusunda hatalı ve yanlış bir itikada sahip olmaktır. Şirk tanım olarak, Allah'ın varlığını zaruri olarak itiraf etmekle birlikte ona başka ortaklar da koştur. Şirk kavramı çok eski bir tarihe sahiptir. Hz. Nuh dönemine baktığımızda şirkin var olduğu ve “Vedd, Süvâ, Yeğûs, Ye'ûk ve Nesr” isimlerinde beş puta tapıldığını görürüz. Bunlara tapılmasının sebebi Buhârî'nin rivayet ettiğine göre beş salih kişinin temsilleri/putları olmasıdır.¹³³ Bu rivayete göre, bunlar Hz. Nuh'un kavminde yaşayan beş iyi insandı, ne zaman ki vefat ettiler şeytan Nuh'un kavminden, onların temsillerini dikmelerini istedi, onlar da şeytana uyarak temsillerini diktiler ve ne zaman ki bu salih insanlar hakkındaki malumatlar kaybolup onları tanıyan kalmayınca insanlar onlara tapmaya başladı. Müellife göre bu rivayet, bir insana sevgi beslemedeki ifratın nasıl şirke götürdüğünün bir göstergesidir.¹³⁴

İtikad ve tevhid ile ilgili bu girişten sonra şimdi müfessirimizin *İslam* ile ilgili görüşlerine göz atalım:

İbn Âşûr'un açıklamalarına göre, İslam dini bilindiği gibi ilahi bir din olup Allah katında dinlerin en faziletlisidir ve öğretileri tamamen Allah'ın iradesi yönündedir. İslam'ın ayırt edici en önemli özelliklerinden birisi de fitrat dini olmasıdır. Yani İslam insanoglunun özünde istediği ve uymakla kendini mükellef hissettiği fitrî bir dindir. Bozulmaya uğramamış tabiatı ve fitratı kendisini, Rabbini tanımaya ve şeriatı idrak

¹³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 165-174; a.mlf, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî*, 47.

¹³³ el-Buhârî, “Tefsîru'l-Kur'ân/ Sûretu Nuh”, 1; Nuh, 71/21-24.

¹³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 208; a.mlf, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî*, 48.

etmeye sevk eder.¹³⁵ Ayrıca İslam getirdiği tevhid akidesi, toplum düzeni ve yüce ahlak kurallarıyla kıyamete kadar ideal din olma özelliğini devam ettirecek bir dindir.

Müfessire göre, Roma, Pers, Yunan ve Hint kültürlerinde insanoğlu bilim, fen ve felsefe alanında bazı şeyler üretse de bunlar ancak İslam'ın gelişiyle olgunlaşmış ve kemale ermiştir. Dolayısıyla o dönemde insanlar bir yandan felsefe ve hikmet sahibiyken diğer taraftan şirk ve yanlış inanç nedeniyle cehalet içindeydiler. Sapkın inançları ürettikleri marifet ve bilgiyle karışmış durumdaydı. İslam'ın gelişi insanlığı bu bataklıktan çıkarmış ve onlara sunduğu davetle bir birlik imkanı sağlamıştır. Nitekim o döneme baktığımızda Arap, Habeş, Pers, Berberiler ve Roma gibi toplumların birbirleriyle savaş halinde olduklarını görürüz. İslam bu çekişmeyi ve muharebeyi koyduğu şer'î, ahlâki ve amelî hükümler ile kaldırmayı amaçlamıştır.¹³⁶ İslam dini muhatap olduğu toplumu düzenli ve sağlam bir medeniyet inşa ederek ıslah eder, düştüğü karanlık çukurdan onu çekip çıkarır, böylece kişiyi hayır ve saadet yoluna sevk ederek hakiki öğreti ve prensipleri elde etmesini sağlar.¹³⁷

Sonuç olarak, müellifin “*Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*” adlı eserinin genel muhtevâsı göz önüne alındığında; nefsi shevi arzulardan koruyup terbiye eden (el-Vâziu'n-Nefsânî) ve böylece bireysel ıslahı sağlayan, ilme teşvik eden, düzenli bir sosyal yapı tesis eden, toplum içinde barış, kardeşlik ve hoşgörü anlayışını hakim kılan; ahlak, adalet, eşitlik, birlik ve hürriyet değerlerine dayalı bir İslam anlayışı ortaya çıkacaktır.¹³⁸

İslam ile ilgili bu genel bilgilerden sonra şimdi müfessirimizin *ilim-fikir-amel* ile ilgili görüşlerine göz atalım:

İnsanların önceden ve sonradan edindiği bilgiler ve ilimlerin hepsinin gayesi, ya insanın düşüncelerini düzeltmek ve geliştirmektir ki böylece düşüncede hataya düşmekten korunsun, ya da amellerini düzeltmektir ki böylece hatalı davranışlarda bulunmasın. Öyleyse şurası muhakkaktır ki insanları ilim talep etmeye teşvik etmek, aynı

¹³⁵ Ebû Muhammed el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2010, III, 576; Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, III, 1990, 478-480; Abdulhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, IV, 336.

¹³⁶ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnisiyye li't-Tevzî', 13.

¹³⁷ İbn Âşûr, a.g.e., 7.

¹³⁸ İbn Âşûr, a.g.e., 45-220.

zamanda onları düşünceye, davranışa ve inanca çeki düzen veren ve onları ıslah eden vasıtaları elde etmeye teşvik etmektir.¹³⁹

Öğrenilen ilmin yapılan işi veya davranışı düzeltmesi ve geliştirmesine dair genel manada şunu söyleyebiliriz; bir kimse bir şey öğrenince, bu öğrendiği şey onda, haklı olarak, bir çeşit gurur ve övünme meydana getirir ve artık o alanda zayıflığı hoş görmez ve ilminin eksiksiz olarak ameline tecelli etmesini ister, bu sebeple işini mükemmel yapar ve onu uygulamaya koyar. Bu da, onun elde ettiği bilgiyi davranışa ve fiiliyata dökmüş olduğunu gösterir.¹⁴⁰

Müfessirimize göre, ilim elde etmenin üç amacı vardır, ilk ikisi daha önce de geçtiği gibi düşüncenin ve davranışın ıslahı, üçüncüsü ise nefsi heva –heves ve çirkin şeylerden uzak tutarak kontrolünü sağlamaktır. Birey sadece ilim sayesinde salih amelin ne olduğunu bilebilir, güzel söz ve fiilleri çirkin ve kötülerinden ayırabilir. Böylece ilim, kişiyi fazilet ve hayırlara götüren ve onu ayıp ve noksanlıklardan koruyan en önemli vasıta haline gelmiş olur.¹⁴¹ Bunlarla birlikte, ilim akıl tarafından zorunlu olarak elde edilen bir yetidir. Yani, ilim kişinin doğasından kaynaklı olarak öğrendiği bir şeydir, kişinin aklı onu ilim öğrenmeye sevk eder. Kişi öğrendiği bu ilimle bir davranışın doğru olup olmadığını anlar, böylece nefse güzel gelen ve onu kötü yola sevk eden heva ve hevesten korunabilir.¹⁴² Bu halde ilmi nura benzetmek doğru olur, çünkü nasıl ki nur karanlıkta giden insanların önünü aydınlatır, onlara yolu gösterir, çukurlara düşmekten korur ve tehlike anında kaçış yerini gösterir, ilim de bireyi yanlış fikirlere saptırmaktan ve kötü davranış sergilemekten alıkoyar ve doğruya yönlendirir.¹⁴³

Ona göre, ilimler çeşitlidir, amaç ve gayeleri muhteliftir. Bunların arasından edinilmesi teşvik edilen ilim faydalı ve doğru olanıdır. Bir ilimde faydalı bir davranışın husula gelmesi, din ve dünya faydası için yol gösterici olması aranan elzem şartlardandır. Bu şartları sağlayan ilmin edinilmesi, kişinin Allah’a karşı şükürünü en güzel şekilde ifa

¹³⁹ İbn Âşûr, a.g.e., 91.

¹⁴⁰ İbn Âşûr, a.g.e., 91.

¹⁴¹ İbn Âşûr, a.g.e., 91-92.

¹⁴² İbn Âşûr, a.g.e., 92.

¹⁴³ Nurun aydınlatıcılığı ile ilgili Allah (c.c.) şöyle buyuyor: “O gün Allah, Peygamberi ve onunla beraber inananları utandırmayacaktır. Onların nurları önlerinden ve sağlarından aydınlatır, gider.” (Bkz. et-Tahrîm, 8/66; İbn Âşûr, a.g.e., 92).

etmesini ve ondan gereğince korkmasını sağlar. Bununla ilgili olarak Allah buyurur ki: “Kulları içinden ancak âlimler, Allah’tan (gereğince) korkar.”¹⁴⁴

Müfessirimize göre, Kur’ân ilmin değerini arttırarak inmiş bir kitaptır: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹⁴⁵ âyeti buna işaret eder. Kur’ân bu âyetle, ilimle cahilliği karşılaştırıp, cahilliği ilmin zıttı olarak kullanmıştır. Aslında cehaleti veya “el-Cehl” kelimesini “ilim”in zıttı olarak kullanan da Kur’ân’dır. Çünkü daha önce cehalet “el-Cehl” kelimesi Araplar tarafından ilmin karşılığı olarak değil yumuşaklığın (الحلم) karşıtı olarak katı, sert ve müsamahasız olmak anlamlarında kullanılıyordu.¹⁴⁶ Şu şiir buna örnektir:

وَحَلْمُ كَحَلْمِ السِّيفِ وَالسِّيفُ مُعْمَدٌ بِجَهْلٍ كَجَهْلِ السِّيفِ وَالسِّيفُ مُنْتَضَى

“Kınından çekilmiş acımasız bir kılıç gibi gaddarca ve kınına sokulmuş yumuşak bir kılıç gibi merhametli...”

İslam’dan önce “el-cehl” kelimesinin ilmin zıttı olarak kullanıldığına pek rastlanılmaz, istisnai olarak şair Nâbiğa şu şiirinde onu ilmin zıttı olarak kullanmıştır:

يُخْبِرُكَ (يُنَبِّئُكَ) ذُو عِرْضِهِمْ عَنِي وَعَالَمُهُمْ وَلَيْسَ جَاهِلٌ شَيْءٌ مِثْلُ مَنْ عِلْمًا

“Onların asalet sahibi ve âlimi sana haber versin: Bir şey bilmeyen bir kimse bilen gibi değildir. ”

Müfessirimiz ilimle ilgili açıklamalarına şu şekilde devam etmiştir: Kur’ân bir çok âyette ilmin şanını yüceltmiş ve onun öneminden bahsetmiştir. Örneğin: قُلُوبًا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”¹⁴⁷ Bu âyette de görüldüğü gibi Allah müminlerden, içinde yaşadıkları toplumlarını dînî ilimlerde derinleşmeye sevk etmelerini

¹⁴⁴ el-Fâtır, 35/28; İbn Âşûr, a.g.e., 92.

¹⁴⁵ Zümer, 39/8-9.

¹⁴⁶ İbn Âşûr, *Usûlü’l-Nizâmi’l-İctimâ’î fi l-İslâm*, 91.

¹⁴⁷ Tevbe, 9/122.

istiyor ve böylece şeriatın davranış, düşünce ve inançta amaçladığı ıslahını tamamlamak istiyor.¹⁴⁸

Müminlerden bir grup ilim talebi mazeretiyle geri kalabilir, ama bütün insanların ilim talep etme ve dinde derinleşme mazeretiyle geri kalması doğru olmaz. Çünkü bir iş, tıpkı ilim talebi gibi, işlerin en şerefli ve değerlisi de olsa, toplumu idare ederken tüm insanları sadece o işe sevk etmek isabetli ve yerinde olmaz. Ayrıca ilmî ehliyet her insanda yeterince bulunmaz. Allah bunu şu ifadesiyle tekit eder : “Müminlerin hepsinin toptan seferden geri kalıp ilimde derinleşmesi doğru değildir.” Bu âyetteki söz diziminin gerçek manası şudur; müminlerin tamamı “ilim talep etme” mazeretiyle yolculuğa çıkmasın, onlardan bir kısım ilimle meşgul olsun.¹⁴⁹

İbn Âşûr, “n-f-r” fiiline ilim için yola çıkmak manasını vermektedir, buna göre mana, ‘Bütün müminler toptan ilim talep etmeye kalkmasın, bunu sadece ilimde ehil olan onlardan bir taife yapsın.’ şeklinde olur. Bu ilim taifesi dinin mana ve maksatlarını ortaya çıkaran bir taife olmalıdır. Eğer böyle bir taife ilmi çalışmayı yaparsa dinin istemiş olduğu düşüncenin, davranışın ve toplumun ıslahı hatasız bir şekilde mümkün olur. Ayrıca, dinde fakih olma ve derinleşme “Allah kimi dinde derinlik sahibi kılmak isterse onu yapar.” hadisinin bildirdiği gibi; ehliyet, kabiliyet ve Allah vergisi isteyen bir iştir, bu sebeple geride bütün insanlar değil sadece ilimde ehil olan ve derinleşmiş kimseler kalmalıdır.¹⁵⁰

İlim-fikir ve amel ile ilgili müfessirimizin verdiği bu bilgilerden sonra şimdi *akıl-kalp ve tefekkür* ile ilgili görüşlerine göz atalım:

İbn Âşûr akla ve akıl yoluyla mümkün olan düşünme/tefekkür hadisesine âyetler ve hadisler ışığında hem müstakil kitaplarında hem de tefsirinde uzunca yer vermiştir.¹⁵¹ Onun için, aklın ve tefekkürün ıslahı en az onları kullanmak kadar kritik bir öneme sahiptir. Ona göre tefekkür dünya ve âhiret hayatındaki saadeti elde etmek için gereklidir. Onun sayesinde tefekkür sahibi dünya hayatında hataya düşmekten, doğru bir itikada sahip olacağı için de âhiret hayatında hüsrana uğramaktan kurtulur.

¹⁴⁸ İbn Âşûr, a.g.e., 91.

¹⁴⁹ İbn Âşûr, a.g.e., 91.

¹⁵⁰ İbn Âşûr, a.g.e., 91.

¹⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 184; XIV, 118; VIII,162,170.

İnsanoğlu, tüm azalarının hizmet ettiği bir akıl melekesine sahiptir, eğer akli olmasaydı zayıf bir hayvan seviyesinde olacaktı. Ebu Tayyib şiirinde bununla ilgili olarak şöyle söylemiştir:

لَوْلَا الْعُقُولُ لَكَانَ أَدْنَى ضَيْعٍ ... أَدْنَى إِلَى شَرَفٍ مِنَ الْإِنْسَانِ

وَلَمَّا تَقَاضَلَتِ النُّفُوسُ وَدَبَّرَتْ ... أَيْدِي الْكَمَاةِ عَوَالِي الْمُرَانِ

“Eğer akıl olmasaydı (insan) aslandan daha aşağı olur, (ve) aslan da insan seviyesine çıkardı da böylece, ne insanlar birbirlerine ve (diğer varlıklara) üstün olabilir, ne de savaşçı kahramanlar mızraklarını yapabilirlerdi.”¹⁵²

İbn Âşûr’un *et-Tahrir ve’t-Tenvir*’inde vurguladığına göre, akıl şeriatla kalp ile ifade edilir. Kur’ân’da yer alan “Süphesiz ki bunda kalbi olan ve hazır bulunup kulak veren kimse için elbette bir öğüt vardır.”¹⁵³ âyeti ile “Şunu iyi bilin ki, insan vücudunda küçük bir et parçası vardır. Eğer bu et parçası iyi olursa, bütün vücut iyi olur; bozulursa, bütün vücut bozulur. İşte bu et parçası kalptir.” hadisi bu manaya işaret etmektedir.¹⁵⁴ İbn Âşûr tefsirinde verdiği bilgiye göre bu âyet ve hadiste geçen “kalp” kelimesi ile; bir şeyi olduğu şekliyle idrak etme melekesi olan “akıl” kastedilmiştir. Yani diğer bir deyişle hadisteki “kalbin salahlı (iyi olması)” ile “akıl salahlı”, “vücudun salahlı” ile “amellerin/eylemlerin salahlı, iyileşmesi ya da ıslahlı” kastedilmiştir.¹⁵⁵

Onun verdiği bilgilere göre, Aristo gibi bazı filozoflar ve İmam Malik gibi bazı âlimler de aklın mahallinin ve bulunduğu yerin kalp olduğunu ileri sürmüştür. Aklın mahallinin “dimağ/beyin/kafa” olduğu düşüncesi ise başta Ebû Hanîfe olmak üzere bazı âlimler ve filozoflara aittir. Bize göre aklın mahalli neresi olursa olsun, onun görevi geri kalan organlara yöneticilik yapmaktır, tıpkı bir komutanın askerlerinin başında durup onları komuta etmesi gibi, eğer komutan emirlerinde isabet ederse zafer kazanırlar, eğer hataya düşerse hezimete uğrarlar. Akıl da iyi yönde kullanılır ve doğru kararlar verirse kişinin eylemlerinde ve dolaylı olarak toplumda ıslah meydana gelir, tersi ise fesada sebep olur. Sonuç olarak yönetici ve idareci bir komutan mesabesinde olan aklın, faziletli

¹⁵² İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâi*, 51.

¹⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI, 324; Kâf, 50/37.

¹⁵⁴ el-Buhârî, “el-İmân” 39; Müslim, “Müsâkât”, 107, 108.

¹⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI, 324.

amellerin yapılması için ıslah edilmesi ve kullanılması sosyal nizamın tesisi için gereklidir.¹⁵⁶

İbn Âşûr'un bu ve benzeri açıklamalarından anlaşılıyor ki, iyi ve salih amellerin ortaya çıkabilmesi ve toplumsal düzene erişilebilmesi için akıl melekesinin ıslah edilmesi, iyileştirilmesi, sağlıklı hale getirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim insanları doğru düşünmeye sevk etmek için tedebbür, tezekkür ve ilme çağırmaktadır. Buradan anlaşılıyor ki doğru düşünme ve sağlıklı zihinsel aktivite şeriatın en çok ehemmiyet verdiği işler arasındadır.¹⁵⁷

İbn Âşûr'a göre, insanları dalaletle sürükleyen, hem dünya hem âhiret hayatında hüsrana sebep olan şey tefekkür yoksunluğu, ihmalkarlık ve gafilliktir. Kişinin dikkat etmeden sarfettiği sözler, işlediği ameller onu cehenneme sürükler. Bir Yunanlı filozofun dediği gibi: "Cehenneme giden yol gerçekten çok kolaydır, insan oraya gözü kapalı (farkına varmadan / uyuyarak) gider." Aklını ve düşüncesini ıslah edememiş ve doğru düşünce sahibi olamamış ve bu nedenle gafillik, tembellik, dikkatsizlik ve boşvermişlik tavırlarına sahip bir kimse hakikatleri algılamada hata yapar, onları gözden geçirir, çirkin amellerden sakınmada ihmalkar davranır ve bu durum onun hem dünya hem âhiret hayatında dalalet çukuruna düşmesine sebep olur. Bu dikkatsizlik nedeniyle düşmüş olduğu dalalet ömrünün en kıymetli dönemini zayi eder. Onun bu durumu dalalet vadilerinde kendini helak içine bilerek atan kimsenin durumundan daha kötüdür. Çünkü bilerek kötü davranışlarda bulunan, aklını kullanmayan ve dalaletle dalan kimse, gafil olarak bu davranışları işleyen aksine, bu kötü davranışlarından sıyrılmaya ve doğruyu bulmaya daha yakındır, aklını başına alıp daha bilinçli ve amaçlı davranabilir. Oysa yaptığı fiillerden habersiz olan kimsenin ne zaman kendine geleceği ve tefekkür edeceği belirsizdir, bu yüzden hayatının en kıymetli zamanı dalalet içinde geçer. Ayrıca, önemsiz görülerek düşünmeden ve gafillikle yapılan davranışların insanı nasıl kötü noktalara ve hatta cehenneme sürüklediği hakkında Peygamberden şu rivayet nakledilmiştir: "Bir gün Hz. Peygamber iki kabre uğradı ve şöyle dedi: Her ikisi de azap görecektir. Çünkü onlardan birisi bevlden arınmıyordu diğeri de ispiyonculuk yapıyordu." Aslında baktığımızda ispiyonculuk ve bevlden arınmamak çok büyük günah gibi görünmediği

¹⁵⁶ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî*, 53-55.

¹⁵⁷ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî*, 53-55.

için, kişi bunları dikkate almaz, görmezden gelir, fakat bu düşüncesizlik âhirette onun için bu şekilde büyük bir tehdit ve azaba dönüşebilmektedir.¹⁵⁸ Veda haccında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ey İnsanlar! Şeytan, sizin topraklarınızda kendisine tapınılmasından ümit kesmiş bulunuyor. Ancak, bunun dışındaki önemsiz gördüğünüz davranışlarda, aranızda çıkaracağı fitne ve fesatla sizi birbirinize düşürünce sözünün dinlenmesinden hoşnut olacaktır. Dininizde sebat ederek, ona sahip çıkarak, şeytanın ve şeytan tıynetli ahlaksız azgınlardan ve onların sahtekarlıklarından kendinizi koruyun.”¹⁵⁹

Doğru düşünme tarzı ile ilgili İbn Âşûr şunları dile getirmektedir: Her insanın kavrayış, algılama ve idrak derecesine göre tefekkür kapasitesinin dereceleri vardır. Kimisi âlimdir, kimisi öğrenci, kimisi ise düşünme aktivitesini kullanmayan bir kör mesabesindedir. Her bir sınıfta farklı mertebeler vardır. Derecesi ne olursa olsun, her fert düşünme melekesini ve zihnini, onu hatalara düşmekten koruyacak bazı fiilleri yerine getirebilmesi için, ıslah etme ve terbiye etmeyle görevlidir. Bu ıslah ve düzeltme görevini yapabildiği kadar bizzat kendi yapmalı, yapamadığı yerde ise bilenlere sorup irşad yoluyla ve yardımla bu görevi yerine getirmelidir. Allah teâla bu konuda “Eğer bilmiyorsanız bilen zikir ehline sorun” diyor.¹⁶⁰ Eğer bir Müslüman bu âyetin delalet ettiği yola girerse fikri sağlam ve ilmi kâmil olur. Bu şekilde anlıyoruz ki doğru düşünme tarzına bizzat kişi kendi gayretiyle ya da bir başkasının irşadıyla erişebilmektedir.¹⁶¹

İbn Âşûr’a göre bir insanın kurtuluşunu sağlayan, dolayısıyla üzerine mülâhaza ve tefekkür etmesi gerektiği bazı kritik konular vardır:

1-İtikad üzerine tefekkürde bulunmak: Müellifin tefsirinde vurguladığı gibi, itikad İslam’ın esasıdır ve bir çeşit düşünce sistemidir. Kişi bu sistemi diğer inançlara karşı ortaya koyduğu delillerle birlikte iyice düşünüp düzeltmeli/ıslah etmelidir; Kur’ân’ın, müşriklerin itikatlarını hüccetlerle nasıl çürüttüğüne ve onların delil bakımından zayıf, görüş ve akıl bakımından akla uygun olmadığını nasıl ortaya koyduğuna dikkat etmelidir. Meselâ şu âyetlerin müşriklerin itikadındaki çelişkiyi gösteren ve onu çürüten delillerden olduğunu bilmelidir: “Allah’ı bırakıp da taptıkları şeyler, yaratılmış olduklarına göre

¹⁵⁸ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâî*, 53-55.

¹⁵⁹ Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü’l-Vesaiki’s-Siyâsiyye*, ty., yy., 361.

¹⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIV, 164.

¹⁶¹ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâî*, 53.

hiçbir şey yaratamazlar. Onlar canlı değil ölüdürler; insanların ne zaman diriltileceklerini bilmezler.”¹⁶² “Eğer doğru söyleyenler iseniz kesin delilinizi getirin.”¹⁶³ “De ki: “Haydi getirin delilinizi! İşte benimle beraber olanların kitabı ve işte benden öncekilerin kitabı.”¹⁶⁴ “Bu konuda elinizde hiçbir delil de yoktur. Allah’a karşı bilmediğiniz bir şeyi mi söylüyorsunuz?”¹⁶⁵

Ona göre, doğru bir itikad ve İslam anlayışına sahip olmak için tefekkür eden bir kimse şunu bilir ki; İslam insanı davette zorlamaz ve itikad sistemini kabul etmesi için emr-i vakide bulunmaz. Deliller sunarak düşüncesini düzeltmesini ve ıslah etmesini sağlar. Bakara sûresi 190’da olduğu gibi “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akl-ı selim sahipleri için elbette ibretler vardır.” Ayrıca baskı yapmadan, dalaletle düşenlerin yolunu gösterip akletmesine imkan verir. Fatiha sûresinde olduğu gibi “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapkınlarınkine değil.” Zaten, geçmiş ümmetlerin başlarına gelen musibetleri ve sunulan hüccetleri düşünen kişi, inanç ve düşüncesinin doğruluğunu mutlaka sorgular, nefis muhakemesinde ve tefekkürde bulunur, kendi başına da gelebileceği endişesini duyarak hidayet yolunu araştırır.¹⁶⁶

Müellif akıllı (lebîb) kimse için tefekkürün ne kadar mühim olduğunu göstermek kabilinden şu âyeti tefsir etmiştir: “Biz, onlardan önce kendilerinden daha güçlü olan, diyar diyar dolaşan nice nesilleri helâk etmişizdir. Şüphesiz ki bunda akıllı olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.”¹⁶⁷ Ona göre, Akıllı olan kimse öncekilerin başına gelen musibetleri tefekkür eder, kendi başına da gelebileceği ihtimalini göz önüne alır ve kendi itikadını gözden geçirip üzerine tefekkür eder.¹⁶⁸

2- Şeriat üzerine tefekkürde bulunmak: İbn Âşûr tefsirinde sıklıkla, Kur’ân ve sünnetin şeriatı anlamak için tefekkürü emrettiğinden bahseder.¹⁶⁹ Ama ona göre şeriatla tefekkür emri itikattaki tefekkür emri derecesinde değildir. Müellife göre nasların itikatta tefekküre daha çok vurgu yapmasının sebebi, insanın içine doğuştan hüccetlerin

¹⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 126; en-Nahl, 16/20-21.

¹⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX, 17; en-Neml, 27/64.

¹⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII, 46; el-Enbiya, 21/24.

¹⁶⁵ Yunus, 10/68.

¹⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 323-324; İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi*, 53-55.

¹⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 322-324; Kâf, 50/37.

¹⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 324.

¹⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII, 251; Sâd, 38/29.

yerleştirilmiş olması dolayısıyla, itikatta tefekkürün daha kolay olmasıdır. Şeriat ise, her akıl tarafından zor anlaşılması ve daha çok amel ile ilgili olması nedeniyle ikinci plandadır. Yani insanları itikatta tefekküre ve onun ıslahına çağırmak fitratlarına yerleştirilen İslam inancı gereği daha kolaydır. Bununla birlikte müellife göre şeriat üzerine tefekkür etmek de önemlidir. Önceki kavimlerin sahip olduğu dinlerin, İslam şeriatı gibi siyâsî, idârî ve hukûkî kurallar vaz ederek toplumsal nizamı sağlayan, bir şeriattan yoksun olduğu gerçeği, bu dinin son ve gerçek olduğunu gösteren bir emare olması bakımından tefekküre açıktır. Bu durumu göze alıp şeriatın düzenlenip geliştirilmesi ve istifadeye sunulması gerekir.¹⁷⁰

3-Âhîret hayatı üzerine tefekkürde (mûlahaza) bulunmak: İbn Âşûr'un tefsirinde vurguladığı bir diğer husus âhiretteki kurtuluştur. İslam bir Müslümanın âhiretteki mutluluğunu soy, sop, akrabalık, mal, mülk ve makama bağlamamış, bilakis bu dünyada ruhen ve bedenen ne kadar salih amel yaptığına bağlamıştır. Bunun için dünya âhiretin bir aracı/vasıtası olarak görülmüştür. Allah (c.c.) bu konuda “Bu, sizin ellerinizin önceden yaptığının karşılığıdır. Yoksa, Allah kullarına zulmedici değildir.”,¹⁷¹ “Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir.”,¹⁷² “Yaptığınız salih ameller karşılığında cennete girin.”¹⁷³

Öte yandan İbn Âşûr âhiretteki kurtuluşu sadece salih amellere bağlamaz, oradaki kurtuluşa tasavvufî ve mistik bir boyut da katar. Ona göre, âhirette kurtuluş “takva” ile olacaktır, nasıl geminin yüzmek için suya ihtiyacı varsa, insanın da kurtuluşu için takvaya ihtiyacı vardır. Bu yüzden Kur’ân-ı Kerim takvaya sürekli vurgu yapmıştır.¹⁷⁴

4-Hazm/hazır (tedbirli ve uyanık) olmak üzerine tefekkürde bulunmak: “Hazm” kişinin felakete düşmesini önler ve başarının anahtarıdır. Sû-i zannın zayıf bir çeşididir, fakat sahibinin şüpheli, zanlı veya vesveseli muamelesi görmesini gerektirecek kadar bir zan değil, sadece gelebilecek tehlikeye karşı sahibinin tedbirli olması durumudur. O, ileride karşılaşılma ihtimali olunan bir riske karşı kişinin tedbirli ve uyanık olup zanda

¹⁷⁰ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî*, 55-58.

¹⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 39-40; el-Enfâl, 8/51.

¹⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 494; Zilzal, 99/7.

¹⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 144; en-Nahl, 16/32.

¹⁷⁴ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî*, 59.

bulunmasıdır.¹⁷⁵ Bu zan âyetin sakındırdığı türden bir zan olmamakla birlikte çok da değildir: “Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zanlar günahtır...”¹⁷⁶ Dolayısıyla İbn Âşûr’a göre sakınılması gereken “zann-ı bâtil”ın karşısında “zann-ı sâdik ya da hüsn-ü zan” vardır.¹⁷⁷

“Mümin aynı delikten iki defa sokulmaz”¹⁷⁸ hadisi gösteriyor ki iman dikkatli olmayı gerektiriyor. Dolayısıyla bir müminden iki kere aynı hataya düşmesi imanı açısından kendisine yakışmaz. Ayrıca tedbirli bir mümin insanların düştüğü felaketlerden ders alır, geleceği geçmişe kıyas eder ve ikinci kere hataya düşmemekle birlikte bir başkasını da o hata konusunda uyarır.¹⁷⁹ Allah (c.c.) bu konuda müminleri şöyle uarmıştır: “Ey inananlar, ihtiyata ait gereken tedbirleri alın da bölük bölük, yahut hep birden ilerleyin.” demiştir.¹⁸⁰ İbn Âşûr’a göre bir mümin tedbirli olmalıdır, aynı düştüğü hataya düşmemeli ve bunda azimli olmalıdır. Hz. Ömer uyanık ve tedbirli olma konusunda şöyle demiştir: “Ben dolandırıcı değilim, dolandırıcı da beni dolandıramaz.”¹⁸¹

5-İnsanlarla muamele konusunda tefekkür etmek: İbn Âşûr muamelede tefekkür ile bir müminin insanlarla arasındaki muamelenin gerekliliğine ve onun düzeyine dikkat çekmiştir. Kur’ân’da da insanlar arası ilişkiye vurgu yapılmıştır: “Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık.” Eğer hikmet insanların tanışması, diyalogu ve birbirleriyle iyi muamelesi ise o zaman insanın üzerine düşen görev tanışmaya ve kaynaşmaya çalışmaktır, ancak bu sayede İslam toplumu birbirine sıkıca kenetlenmiş, huzurlu ve sağlıklı bir toplum yapısına kavuşabilir.¹⁸² Hz. Peygamber’den gelen rivayet insanlar arası ilişkinin nasıl olması gerektiği konusunda Müslümanları aydınlatır niteliktedir: “Sizden biriniz, kendisi için arzu edip istediği şeyi, din kardeşi için de arzu edip istemedikçe, gerçek anlamda iman etmiş olmaz.”¹⁸³

¹⁷⁵ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâi*, 60.

¹⁷⁶ el-Hucurât, 49/12; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI, 250.

¹⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI, 250-253.

¹⁷⁸ el-Buhârî, “el-Edeb”, 83; Müslim, “ez-Zühd”, 63.

¹⁷⁹ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâi*, 60.

¹⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 117-121; en-Nisâ, 4/71.

¹⁸¹ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâi*, 60.

¹⁸² İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâi*, 60.

¹⁸³ el-Buhârî, “el-İmân”, 7; Müslim, “el-İmân”, 71-72.

6-Alemin umumi işleri konusunda tefekkür etmek: Bu düşüncenin/tefekkürün muhatap olduğu en önemli duraklardan biridir. Şimdi geçmiş ümmetlerin başına gelenleri okumak, üzerine düşünmek ve onlardan ibret alıp aynı hatalara düşmemek tefekkür hadisesinin yararlarındandır. Bu doğrultuda genele şamil olan musîbetlerden ve helâka götüren felaketlerden kurtulmak için geçmiş ümmetlerden öğüt almak tarihin bir faydasıdır.¹⁸⁴ âyetlerde bu durum şöyle ifade edilir: “De ki: Yeryüzünde gezin de, günahkârların âkıbeti nice oldu, görün!”¹⁸⁵

7-Kur’ân’ın manaları üzerine tefekkür etmek: İbn Âşûr’a göre ulema silsilesinin çoğu Kur’ân’ın manalarına tam olarak vâkıf olamamıştır, çünkü Kur’ân’a her bakan sanki ilk defa bakıyormuş gibi onda yeni bir şey görür. Bu açıdan müminler Kur’ân’ın benzer veya yakın âyetlerini de göz önüne alarak onun manaları üzerine düşünmeli ve sırlarını keşfetmelidir.¹⁸⁶

İbn Âşûr yukarıda zikrettiğimiz tefekkür ve onun ıslahına vurgu yaptığı gibi akla ve rasyonelliğe de vurgu yapmıştır. Ona göre, tıpkı bir atı yetiştirmek ve türünün ulaşabileceği en güzel görünüme ulaştırmak gibi, zikrettiğimiz tefekkür eğitimi de kişinin nefsini inceltir, terbiye eder ve onu fitratında bulunan faziletlerin en yücesine ulaştırır. Bu faziletlerin gayesi insan nefsinin en yüksek dereceye ulaştırmaktır, bunun için de Allah insana akıl vermiştir. Ahlaken en kâmil seviyeye ulaşmanın aracı akıldır. İnsan dışındaki varlıkların bu seviyeye ulaşamamasının nedeni akıldan yoksun olmalarıdır. Bu faziletler (özellikler) ve akıl insanı hayvanların seviyesine düşmekten korur. Fakat eğer akıl kullanılmaz ise o zaman hayvan seviyesine hatta daha aşağı bir seviyeye düşmesi kaçınılmaz olur.¹⁸⁷ Kur’ân’da aklını çalıştırmayanlar ve diğer insani duyularını kullanmayanlar şöyle zemmedilmiştir: “Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır”,¹⁸⁸ “Yoksa sen onlardan

¹⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 323-324; İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî*, 61.

¹⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX, 26; en-Neml, 27/69.

¹⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII, 252; XIV, 164.

¹⁸⁷ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî*, 124.

¹⁸⁸ el-A'râf, 7/179.

çoğunun söz dinlediğini yahut aklını çalıştırdığını mı sanıyorsun? Doğrusu onlar yolu şaşırmada hayvanlar gibi, hatta daha da şaşkındırlar.”¹⁸⁹

Müellife göre akıllı olmak ve zihni melekelerle sahip olmak insana nutk (ifade etme), dil yapısı oluşturma, ilim elde etme, idrak ve öğrenme-öğretme imkanı vermiştir. Akla dayalı elde ettikleri bu kuvveler onu diğer varlıklardan üstün kılmıştır. Bu aynı zamanda insanların da birbirlerinden üstün olmasının bir vesilesi olmuştur.¹⁹⁰ Mesâla bazı insanlar malum ile hareket ederek meçhule ulaşmış ve böylece çeşitli alanlarda ilimlerin zuhur etmesine vesile olmuşlardır. Ayrıca insanoğlu aklında ve kalbindekileri idrak edecek ve ifade edecek kabiliyette yaratılmıştır. Diğer bir deyişle önce idrak, bilme (ilim), anlama (fehm) ve kavrama vasıfları, sonra bunları ifade edebilme (nutk) yeteneği yaratılmıştır. İfade edebilme ve konuşma yeteneğiyle öğrenilen ve idrak edilenler dile dökülerek başkalarına öğretilbilmesi nedeniyle, talim ve muallimlik ortaya çıkmıştır. Nihai olarak, bu talim ve terbiye maksadıyla dil kaideleri, sözlükler, gramer kitapları, insanların kelimelerin manalarını kolayca anlayabilecekleri sözlükler yazılmıştır. Fakat bu konuşma (nutk) ve öğrenip öğretme (talim ve ta'allum) yetilerinden hayvanlar mahrum bırakılmıştır. Bu yüzden insanlar bazı diyalektik, görüntü ve farklılıklar hariç birbirleriyle daha büyük topluluklar halinde ve ayrılmadan yaşamlarını sürdürebildiler.¹⁹¹

2) Din Bilimlerinde

Müfessirimiz din bilimlerine bağlı psikoloji, sosyoloji, pedagoji, hukuk ve siyaset gibi ilimlerin ilgilendiği konular hakkında pek çok görüş beyan etmiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Şimdi bunlara teker teker değineceğiz.

a) Psiko-Sosyal ve Kültürel Meseleler İle İlgili Bazı Görüşleri

Burada ilk olarak müfessirimizin *nefis* ile ilgili görüşlerine yer vermek istiyoruz. Müfessirimiz ıslah hareketini bireyin nefsinin şehvi arzularından olan, heva ve hevesten kurtarılmasıyla başlatır. Ona göre Allah, Kur'ân'ı kendi muradını insana bildirmek ve muradına göre insanın nefsini ıslah etmek için indirmiştir Nahl 89 *وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ* âyeti de buna işaret etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın nüzulünün ve dinin vaz edilmesinin en önemli maksatlarından birisi ferdin ahvalini

¹⁸⁹ el-Furkân, 25/44.

¹⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 410.

¹⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 410.

düzeltilmek, nefsinin kontrol altına almak, onu tehzib ve tezkiye etmektir. Ona göre, toplumun ıslahı için, birbiriyle olan muameleleri sırasında bireyleri şehvetlerinin ve nefsanî kuvvelerinin etkisinden kurtarmak ve kontrol altına almak gerekir. Bunlar gösteriyor ki müfessirimiz nefsi, daha çok menfî fiillerin kaynağı olarak görmekte ve bunun için insanları tedbir almaya yönlendirmektedir. Zaten müfessirimiz insan nefsinin kötüye olan meyli, menfaatçi, cimri, tamahkar ve kıskanç yapısından gerek müstakil kitaplarında gerekse tefsirinde söz etmiştir.¹⁹²

Müfessirimizin *toplum* ile ilgili görüşlerine gelince, o, ahlak, adalet, eşitlik, birlik, barış, kardeşlik, hoşgörü, ve hürriyet değerlerine dayalı bir sosyal/toplumsal yapı ön görmektedir. Ona göre bu şekildeki *ideal toplumsal yapı ve düzen bireylerin düşünce ve amellerinin İslami prensiplere uygun olarak ıslah edilmesine* bağlıdır. Çünkü İslam getirdiği tevhid akidesi, hukuk normları ve yüce ahlak kurallarıyla düzenli bir toplumsal yapıyı ön görmektedir.¹⁹³ Ayrıca İslam dini muhatap olduğu toplumu, düzenli ve sağlam bir medeniyet inşa ederek ıslah eder, böylece kişiyi hayır ve saadet yoluna sevk ederek hakiki öğreti ve prensipleri elde etmesini sağlar.¹⁹⁴

b) Hükümet-Devlet-İslamiyet ile İlgili Görüşleri

Müfessirimiz bu konudaki görüşlerini, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm* ve *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserlerinde genellikle zikretmiştir. Şimdi onun bu eserlerinde konuya dair düşüncelerine bir göz atalım:

Müfessirimize göre, İslam Mekke dönemini bir devlete ve hükümet sistemine sahip olmadan geçirdi. Bu dönemde İslam dini müntesiplerine gerçek itikadı, Allah'a ibadet etmeyi, nefsi arındırmayı, ahlaki düsturlarla onu kuşatmayı, hak için mücadele etmeyi ve sabrı öğütledi, böylece onları Medine döneminde kurulacak ve bu prensiplere dayalı yeni siyâsî sisteme hazırlamayı hedefledi.¹⁹⁵ Müslümanlar hicret edince kendileri için sağlam bir birlik, topluluk ve kuvvetli bir devlet oluşturma fırsatı elde ettiler. Bu yeni oluşan devletin anayasasını Kur'ân oluştuyordu. Çünkü Allah Mâide 49 وَأَن اِحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ

¹⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 38-39, 402-403; İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 91.

¹⁹³ el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 576; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* 478-480; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, IV, 336.

¹⁹⁴ İbn Âşûr, a.g.e., 7.

¹⁹⁵ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 205

“Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet, onların arzularına uyma” âyetinde Kur’ân ile hükmedilmesini emretmekteydi.¹⁹⁶

Ona göre, İslam bir siyâsî devlet öngörür, buna Nisâ 54 أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا lütfundan (saltanat, kitap ve hikmet) verdiği şeyler için (kendi ırklarından olmayan diğer) insanları kıskanıyorlar mı? Oysa İbrahim soyuna kitabı ve hikmeti verdik ve büyük bir hükümlerlik da bağışlamıştık.” âyeti açıkça işaret eder. İslam, Resûlullah ve halîfelerinin dînî esaslara riayet ederek kurduğu şer’î devlet payesi üzerine dayanan bir dindir. Çünkü İslâmî ilkelerin uygulanabilmesi için böyle bir devlete ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu dinin ehlinden başka kimselerin kurduğu devlete bu iş havale edilerek yetinilmesi doğru değildir.¹⁹⁷

Müfessirimizin naklettiğine göre, Peygamber döneminde temelleri atılan İslam devletinin sürdürülmesi ve daha kapsamlı hale getirilmesi amacıyla, kitap ve sünnetin talimatları çerçevesinde müslümanlara has umûmî bir hükümet/devlet kurmak İslam şeriatının esasslarından bir tanesi olduğu için, Peygamberin vefatıyla birlikte, ensar ve muhacir ümmeti yönetecek ve düzeni koruyacak bir halife seçmek üzere görüşmelere başladı. Onlar Sakîfe-i Beni Saide’de Ebû Bekir’in halife olması yönünde icma ettiler. Bu seçimden sonra bazı Haricî ve Mu’tezilî gruplar, ki kimse onlara kulak asmaz, hariç geri kalan müslümanlar ümmeti yönetmek, birliği sağlamak ve şeriatı icra etmek için bir halife seçilmesi ve İslam devletinin bu şekilde yönetilmesi konusunda ittifak ettiler.¹⁹⁸

İbn Âşûr’un açıklamalarına göre, hilafet diğer adıyla imamet, bir şahsın şeriatı uygulama, ümmetin birliğini sağlama amacıyla Peygamberin makamına geçmesidir. Peygamber hayattayken kendinden sonra başa geçecek kişinin kim olacağını tespit etmemiştir. Böylece o makama layık olan kimsenin seçimini ümmetin tercihi bırakmıştır. Ömer’den nakledilen şu söz Peygamberin kendinden sonra hiç kimseyi halife olarak tayin etmediğine işaret eder: **إِنْ أَسْتَخْلَفَ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو بَكْرٍ ، وَإِنْ أَتْرَكَ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي** “Eğer kendimden sonra birini halife olarak seçersem benden daha

¹⁹⁶ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 205.

¹⁹⁷ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 206.

¹⁹⁸ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 206-207.

hayırlısı olan Ebû Bekir gibi yapmış olurum, yok eğer seçmezsem benden daha hayırlı olan Peygamber gibi yapmış olurum”¹⁹⁹

Müfessirimiz konuya halifeliğin tarihsel serüvenini zikrederek devam eder: İşte bu şekilde ırk, dil, sınır, kabile, şehir ayrımı yapmadan ümmet birliği esasına dayalı olarak İslam devleti Peygamberin vefatından sonra açık bir şekilde kurulmuş oldu. Tek bir devlete ve halifeye dayalı bu yönetim dört halife ve Emevi döneminde hakim oldu. Sonra Abbasî soyunun hakim olduğu yerlerde zuhur eden hadiseler H.2. asrın ilk yarısında Emevî iktidarının sarsılmasına neden oldu. Doğu’dan Batı’ya doğru uzun süren muharebelerden sonra Abbâsî devleti H.132/M.750 yılında resmen kuruldu. Onun kurulmasıyla Abbâsî halifesinden tam ya da yarı bağımsız devletçikler kurulmaya başladı. M.756’da Abdurrahman b. Muaviye b. Hişâm Endülüs’te; M.789’da İdris b. Abdullah el-Hâşimî Fas’ta istiklalini kazanan devletler oldu. Böyle bir dağılış ve kopuş karşısında, Abbâsî iktidarına gelen Ebu’l-Abbas es-Seffah ve Ebû Ca’fer el-Mansûr ümmeti düştüğü bu durumdan kurtarmak, onların birliğini yeniden tesis etmek, barışı egemen kılmak, ve yaralarını sarmak yerine yaraya daha da tuz basarak ayrılığı derinleştirdi.²⁰⁰

Abbasîler yaklaşık bir yüzyıl sonra Halife Cafer b. Mütevekkil (H.233-247 / M.847-861) döneminde hızlı bir şekilde zayıflama sürecine girdi. (Çünkü bu dönemde Türkler artık devlet üzerinde etkili olabiliyor ve halifeleri tayin edebiliyorlardı). Abbasîler’in bu şekilde giderek zayıflamasıyla, bir çok devlet ortaya çıkmaya başladı. Kendilerine sultanlar olarak isimlendiren bu yeni devletlerin önderleri kendilerini halifenin askerleri ve komutanları gibi gösterdiler. Meselâ, Mısır ve Şam’daki Tolunoğulları (M.868-905), Horosan’da ki Saffâriler (M.861-1003), Mâveraünnehir’deki Sâmânîler (M.819-1005), Ifrikiyye’de Ağlebîler (M.800-909), Musul’da Hamdânîler (M.905-1004), İran’da Büveyhîler (M.932/1062) bu devletlerden bazılarıdır. Bu devletler Abbasîleri siyâsî olarak sıkıştırıp halifeliği istedikleri gibi kullanmaya çalıştılar. Çoğu zaman istediklerini halife yapıp istediklerini azlettiler. Bu yüzden halifeler onların şiddetinden daima çekinmiş, kendilerini görevden almalarından, ya da hapsedip öldürmelerinden

¹⁹⁹ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 207; el-Buharî, “Ahkâm”, 51; Müslim, “el-İmâre”, 11, 12.

²⁰⁰ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 205-209.

korkmuştur. Bu devletler halifenin sahip olduğu coğrafyayı daraltmış ve Basra, Ehvaz, Bağdat ve Hicaz'ın bir kısmı ile sınırlamıştı.²⁰¹

Sonra Hint ve Tatar bölgesinde (Gazneliler gibi) devlet kuranlar da oldu. Halife bu devletler karşısında güçsüz kaldığı için onların himayesini kabul etti. Halife Kâdir Billah (v.381/991)'ın Gazneli Mahmud'a yazdığı buyruktan bu durumu görebilmekteyiz. Mektupta şöyle diyor: “Seni Horasan bölgesine vali tayin ettim ve sana devletin koruyucusu (yemînu'd-devle) ünvanını verdim.”²⁰²

Görüldüğü gibi İslam devleti o dönemde devletçiklere bölünmüş, müslümanlar Peygamberin birlik ve bütünlük üzerine temellerini attığı ve sahâbenin büyütüp geliştirdiği sistemi zayıflatmıştı. Bu şekilde birden fazla kişinin halifeliğini ilan ettiği ve merkezi halifenin otoritesinin tanınmadığı bir ortamda, doğal olarak ulema halifenin pek çok konudaki otoritesini sorgulamaya başladı. Meselâ, İmâmu'l-Haremeyn *el-İrşad* adlı kitabında hilafetin meşruiyetine dair şunları kaydetmiştir: “Dar bir bölgede iki kişinin halifeliği caiz değildir, çünkü bu konuda icma vardır. Ama eğer iki imamın hakim oldukları bölgeler, birbirinden oldukça uzaktaysa orada yaşayan halkın hukukunun zayi olmaması için ikisinin de halifelikleri geçerli sayılabilir.” Ebû İshak'a göre, birbirinden uzakta iki farklı iklimde ortaya çıkan iki halifenin hilafeti caizdir. İmâmu'l-Haremeyn'in mezhebi ise, alemin iki tarafında iki farklı halifenin zuhur etmesini, bir kadınla evlenen iki erkeğe benzeterek muhal bulmuştur.²⁰³

Müfessirimizin bu açıklamalarından anlaşılan şudur; müslümanların nizamını sağlayan İslam devleti ve halifelik sistemi giderek buharlaşmaya başlamış, daha karmaşık hale gelmiş ve çıkan ihtilaflardan dolayı iktidarı sorgulanır olmuştur. Dolayısıyla bu tarihten itibaren hilafet müslümanlar için bileştirici bir rol oynamaktan çok ayrıştırıcı bir rol oynamaya başlamış gözüküyor. Bu konuyla ilgili müfessirimizin diğer görüşlerini *Siyâset* başlığı altında *Üçüncü Bölüm*'de vereceğimiz için burada konuyu kapatıyoruz.

c) Adalet-Eşitlik-Hürriyet ve Kölelik ile İlgili Görüşleri

İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm* adlı eseriyle tefsirinde adalet, hürriyet ve eşitlik kavramlarına sıkça değinmiş, hatta onlara müstakil başlıklar ayırmıştır.

²⁰¹ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 207-209; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI, 36.

²⁰² İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 207-209; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI, 36.

²⁰³ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 207-209; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI, 36.

Ona göre her toplumun düzeni ve birliği için adalet kavramı olmazsa olmaz şartlardandır. Âyetlerle desteklediği görüşlerini şöyle dile getirmiştir: “Tüm insanlık tarihi boyunca adalet, detaylarında ve uygulamasında farklılıklar olsa da, yüceltilmiş ve hayatın her alanında yaygınlaştırılmaya çalışılmış bir kavramdır. Allah Teâla’nın ‘Allah adaleti emreder’²⁰⁴ ve ‘Allah emaneti ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emreder.’²⁰⁵ âyetleri bize adaletin ehemmiyetini anlatması bakımından yeterlidir. İlâhi kaynaklı olan şariat ve akl-ı selim insanlar onun çok önemli bir değer olduğu konusunda ittifak etmiştir. Öte yandan Mısır, Hint, Yunan ve Mezopotamya gibi büyük medeniyetler adalet konusunda insanlık için ilk kaydadeğer adımları atmış, toplumsal hukuk normları oluşturmuş, onu yüceltmış ve hatta ona dair övgülerini heykeller üzerine nakşetmişlerdir.”²⁰⁶

İbn Âşûr’a göre, adalet insanın fitratında yerleşik bir duygudur. Adaletin sergilenmesinden dolayı bütün fitratlar ferahlar ve mutlu olur. Fakat insan aynı zamanda nefsin saran hevâ ve hevesten de bağımsız kalamaz. Nefsin çıkarı ve faydası olan bir konuda hevâ fitrattaki bu adalet duygusunu, şehvet ve asabiyet kuvvelerinin yardımıyla alt edebilir. Müfessirimiz, nefsin bu durumunu Nur 48 “*Aralarında hüküm vermesi için Allah’a ve Peygambere çağrıldıklarında içlerinden bir grup hemen yüz çevirir. Eğer hak, kendi lehlerine olursa, Allah’ın Resulüne koşarak, boyun eğerek gelirler.*” âyetindeki münafıkların durumuna benzetmiştir.²⁰⁷

Hem âyetler hem de hadisler adaletin tesis edilmesi noktasında birleşirler. Nisâ 135 “*Ey iman edenler! يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ* Adaleti titizlikle ayakta tutun; kendinizin, ana babanızın ve yakınlarınızın zararına bile olsa” ve Maide 8 “*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا*” ve Maide 8 “*Ey iman edenler! Allah için adaletle şahitlik edenler olun. Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adaletten saptırmasın, adil davranın, bu Allah'a karşı sorumluluk bilinci duymaya en yakın olan davranıştır.*” âyetleri ile Peygamberin

²⁰⁴ en-Nahl, 16/90.

²⁰⁵ en-Nisâ, 4/58.

²⁰⁶ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 185.

²⁰⁷ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 186.

“Yedi kişi vardır ki, hiçbir gölgenin olmadığı zaman Allah onları gölgesiyle gölgelendirir, onlardan biri adil bir lider/önderdir.” hadisi buna örnektir.²⁰⁸

Müfessirimiz *eşitlik* meselesi üzerine de genişçe durmuştur. Onun açıklamalarına göre, eşitlik Arapçada müsâvât kelimesi ile ifade edilir. Bu kelime iki şeyin birbiriyle benzer olduğunu ifade eden “ساوي” kelimesinin mastarıdır. Eşitlik her ne kadar ilk bakışta mutlak benzerliğı ifade etse de, aslında arada daima bir fark vardır. Öyleyse iki şeyin eşitliğinden kasıt, büyük oranda birbirlerine benzemesidir, yoksa tamamiyle birbirlerinin aynısı olması değildir. Diğer bir deyişle iki şey bütün yönleriyle birbirinn aynısı olmaz, ya amaç bakımından, ya şekil bakımından, ya da ana özellikler itibariyle birbirine benzer ve eşit olur. Dolayısıyla islamiyetteki eşitliğe de bu şekilde bakmak gerekir. İslamiyetteki eşitlik insanların ilim kapasitesi, idrak kabiliyeti, amellerdeki başarı ve üretkenliğı bakımından eşit olduğunu değil kardeşlik bakımından eşit olduğunu öngörür.²⁰⁹ İslam kardeşliğı, müslümanları İslam toplumuna müntesip olma ve ondan yararlanmada eşitleyen en önemli faktörlerden birisidir. Görüldüğü gibi İbn Âşûr müslüman kimliğini, bütün diğer kimliklerden ve özelliklerden üstün tutarak, insanları eşitleyen bir araç olarak görmüştür.

İbn Âşûr, insanların yaratılışları ve kanları bakımından eşit olduğuna, fakat yetenek ve kabiliyetleri bakımından birbirinden farklılaştığına şu sözleriyle dikkat çeker: “İnsanlar fıtratları gereğince, insan olma ve hukuki haklara sahip olma bakımından eşittir, bu bakımdan soy-sop, nesep, güzellik, ırk, dil, renk vb.’in hiçbir etkisi yoktur. Bu tür bir eşitlik sağlanırsa ondan “varlıkta,²¹⁰ maişet vasıtalarında,²¹¹ sağlıklı bir şekilde kalmayı sağlayan araçlarda,²¹² İslam dairesine katılımda²¹³ eşitlik ortaya çıkar.”

²⁰⁸ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’i fi’l-İslâm*, 186; el-Buhârî, “el-Ezân”, 36; “ez-Zekât”, 16; “er-Rikâk”, 24.

²⁰⁹ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’i fi’l-İslâm*, 143-144.

²¹⁰ İbn Âşûr onunla nefsin ve nesebin korunmasını kastetmektedir. (Bkz.İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’i fi’l-İslâm*, 150).

²¹¹ Yeryüzünde ikâmet ve barınma hakkının korunması maişet vasıtalarından biridir. İbn Âşûr’a göre insanların sığınma ve yuva haklarında eşit olmaları gerekir. (Bkz. İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’i fi’l-İslâm*, 150).

²¹² Aklın ve ırzın korunması kastedilmektedir. (Bkz.İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’i fi’l-İslâm*, 150).

²¹³ İslam dairesine katılmak ile de dinin korunması kastedilmektedir. İbn Âşûr, aklın, ırzın, dinin, nesebin ve malın korunması hakkında kitabında detaylı ve uzun uzun açıklamalarda bulunmuştur. Bkz. (Bkz.İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’i fi’l-İslâm*, 150).

Ona göre, Müslüman kimliğini ve kardeşliğini oluşturan iki esas, ortak yaratılış/fitrat ve ortak şeriattır. Diğer bir deyişle, eşitlik müslümanların yaratılış/fitrat bakımından aynı öze sahip olması ve aynı şeriata karşı sorumlu tutulması itibariyle sahip oldukları bir benzerliktir. Bu benzerliği ne güçlü kimsenin gücü ne de zayıfın zaafiyeti değiştirmez. Diğer bir deyişle insanların özde sahip oldukları bu benzerlik sonradan kazandıkları arizi durumlarla ortadan kalkmaz.²¹⁴

Ona göre, eşitlik müslümanlara farz olan kardeşliğin getirmiş olduğu bir neticedir ve toplumsal düzenin sağlanması için bir esastır. Bu yüzden islam bireyler arasında fitratın bir gereği olarak eşitliği hedefler. Bununla birlikte İslam kişiye verilmiş özel yetenek ve mevhibeleri de göz ardı etmez ve hak ettiği ölçüde onların değerini de verir.²¹⁵

Şimdi müfessirimizin *hürriyet ve kölelik* ile ilgili görüşlerine geçelim:

Ona göre hürriyet, insanların fitrî bir özelliği olup içgüdüsel bir temayüldür. İnsanlar bu özelliğe dayanarak özgürce tasarrufta bulunurlar, bu yüzden bazen aralarında hasımlaşma ve çekişme hasıl olur ve buna binaen bu hürriyet kısıtlanabilir. Söz gelimi bir kimse bir davranışı yapmak isterken bir başka kimse onu istemezse, iki iradenin çatışması söz konusu olur. Bu durumda o kimse o şeyi yapmaktan ya isteyerek ya da istemeyerek vazgeçerek hürriyetini kısıtlamış olur. Eğer zıt iradeye sahip kişi sevdiği bir kimse ya da çocuğu ise o kimse kendi rızasıyla özgürlüğünden vazgeçebilir. Yok eğer zıt iradeye sahip kişi tanımadığı bir başka kimse ise o zaman ikisinden birisinin rakibini korkutarak vazgeçirmesi ya da kendi isteğiyle hoşnut etmesi gerekir, yoksa her ikisinin de hürriyeti daralabilir.²¹⁶

Esasında, insanoğlunun hürriyetinin kısıtlanması daha ilk var olduğunda gerçekleşmiştir. Hz. Adem ve Havva cennetteki bir ağaçtan yememeleri hususunda uyarılmaları hürriyetin kısıtlanmasının başlangıcı sayılabilir. Araf 19 وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ “*Ve ey Adem, sen ve eşin cennete yerleşin. İkiniz dilediğiniz yerden yiyin; ama şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz.*” âyeti buna işaret etmektedir. Sonra bunu takiben yeryüzünde insanın halini

²¹⁴ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 143-144.

²¹⁵ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 143-144.

²¹⁶ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 159-162.

ıslah etmek ve hakkını teslim etmek amacıyla şeriatın koyduğu kurallar ile hürriyeti sınırlandırıldı.²¹⁷

İnsanlar tarih boyunca özgürlüklerini kullanmada toplumsal baskılara ve bazı felaketlere maruz kaldılar. Bu yüzden hür kimsenin hürriyetini kullanması için Allah insanları hidayete erdiren Peygamberler, hürriyetin nasıl kullanılacağını ve metotlarını öğreten mürşit ve hükema göndermiştir. Bunlara ilaveten hürriyetin tam tesisi için şerî kurallar vaz etmiştir.²¹⁸

Müfessirimiz bir insanın bir başka insanın hürriyetini, insanlık tarihi boyunca, elinden nasıl aldığını şöyle tasvir etmiştir: “İnsanlık tarihi boyunca hep bir zalim bir mazlum, bir galip bir mağlup, bir güçlü bir zayıf olmuştur. Güçlüler zayıf kimselerin hürriyetlerini çalıp onları kendine hizmet ettirmek istemiştir. Özellikle toplumu yönetenler istedikleri kimseyi kendilerine hizmet ettirmiş, onların haklarına riayet etmemiş, azap ve zulmü onlara reva görmüşlerdir, böylece insanın hürriyetinden yoksunluğunu ifade eden kölelik ortaya çıkmıştır. Eski dönemlerde kölelik çok sert şekillerde tezahür etmekteydi. İnsan diğer bir insanı kullanmak veya ondan faydalanmak için şunlara cüret etmekten çekinmezdi: Farklı bir kavimden gelen bir yabancıyı alıkoymak, aşağılamak; borçlu ya da borçlunun çocuklarını borcundan dolayı rehin olarak almak ve işçiyi daha fazla çalışması için tutmak vb.”²¹⁹

Mısır’da Firavun döneminde hırsızların köleleştirilmesi bir kanun haline gelmişti. Nitekim Yûsuf 78 قَالَوَا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ... قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ نَاصَبًا... وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ “Ey aziz dediler, onun ihtiyar bir babası var, onun yerine bizden birini köle olarak al. Allah'a sığınırım dedi, bir başkasını tutup köle yapmaktan; ancak malımızı kimde bulduysak onu köle yaparız biz; yoksa şüphesiz zulmedenlerden oluruz.” âyeti bu bilgiyi desteklemektedir. Öte yandan Tevrat şeriatından, bazı babaların

²¹⁷ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 162.

²¹⁸ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 163.

²¹⁹ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 163.

ücret karşılığında çocuklarını köleleştirebildiklerini öğreniyoruz.²²⁰ Cahiliye Araplarında da bir kimse kabilesinden çıkıp bir başka kabileye gidince köle statüsünde görülürdü.²²¹

Mısır Kıptîleri İsrailoğullarını esir aldığı ve onlara köle muamelesi yaptığı herkesçe bilinen bir gerçektir. A'raf 141 وَأَذِّنْ لَكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُم سُوءَ الْعَذَابِ يُقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ *“Düşünün ki, size en kötü işkenceleri yapan, oğullarınızı öldürüp kadınlarınızı sağ bırakan Firavun hanedanından sizi kurtardık”* âyeti buna açıkça işaret etmektedir.²²²

O dönemde kaybolan insanlar da köle olarak alınıp satılabilir. Yûsuf 19 وَجَاءَتْ *“Ve bir kervan geldi. Sucularını kuyuya gönderdiler. Sucu, kovayı kuyuya sarkıtınca: “Müjde, işte bir çocuk!” dedi. Onu köle olarak satmak üzere gizlediler.”* âyeti buna işaret etmektedir.²²³

Tevrat'ın hükümlerinden birisi de borçlunun çocuklarının borç karşılığında köleleştirebileceği hükmüdür. II. Krallar bölümünde anlatılan şu hikaye bunun bir göstergesidir: “Bir gün, Peygamber topluluğundan bir adamın karısı gidip Elişa'ya şöyle yakardı: ‘Efendim, kocam öldü! Bildiğin gibi RAB’be tapınırdı. Şimdi bir alacaklısı geldi, iki oğlumu benden alıp köle olarak götürmek istiyor.’ ...Elişa, ‘Git, zeytinyağını sat, borcunu öde, kalan parayla da oğullarınla birlikte yaşamını sürdürürsün.’ dedi.”²²⁴ M.Ö. V. Asırda Grek ve Romalılar'ın kanunları alacaklıya, eğer borçlunun satacağı bir malı veya köleleştirilebilecek çocukları yoksa, borçlu kimsenin kendisini borcu karşısında satma hakkı veriyordu.²²⁵

Bütün bu sayılanlar gösteriyor ki, İslam öncesinde insanların hürriyetini kısıtlamak ve onları köleleştirmek oldukça kolaydı. İnsanları köleleştirmenin tek yolu yoktu, yani savaş, korsanlık ve eşkiyalık/saldırıdan ibaret değildi, yukarıda saydığımız gibi çeşitli şekillerde ve sebeplerle insanlar köle olarak alınabiliyordu.²²⁶ Diğer bir deyişle İslam

²²⁰ Kölenin durumu, süresi ve nasıl özgür kalacağı ile ilgili ayrıntıların anlatıldığı Çıkış 21’de şu pasaj yer alır: “Eğer bir adam kızını cariye olarak satarsa, kız erkek köleler gibi özgür bırakılmayacaktır.” (Bkz. Tevrat, çıkış, 21/7).

²²¹ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 164.

²²² İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 165.

²²³ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 165.

²²⁴ Tevrat, II. Krallar, 4/1-7.

²²⁵ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 165.

²²⁶ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 165.

öncesinde köleliğe giden yol çok basitti. İslam gelince köleliğin savaş dışındaki diğer çeşitlerini kaldırdı ve böylece toplumdaki kölelik sınıfının oranını azaltmış oldu.²²⁷

İbn Âşûr kölenin haklarının İslam'ın gelişi ile verildiğine, onun özgürleştirilme çalışmasının İslam ile başladığına dikkat çekmiştir. O, “İslam'da kölelik var!” şeklindeki karalamaya, Avrupa ve Amerika'ya kölenin özgürleştirilme fikrinin 1860'larda geldiğini, İslam'da ise kölenin özgürleştirilme girişimlerinin asırlarca önce gerçekleştirildiğini hatırlatarak cevap vermiştir. Her ne kadar bugün kölecilik olsa da, İslam'ın köleliğin alanını daraltıcı olarak koyduğu kurallar sayesinde, kölelik büyük oranda azalma göstermiştir. Dolayısıyla köleliğin bu şekilde İslam dünyasında azalma göstermesi, bir yandan İslam'ın sahip olduğu meziyyeti göstermekte, diğer yandan “İslam'da kölelik var” yaftasını vuran ve “Müslümanların hürriyeti yok” diyerek karalayıp dil uzatanlara gerekli cevabı vermektedir.²²⁸

Öte yandan, İslam şeriatı geldiğinde kölelik adeta toplumun düzeni için olmazsa olmaz bir parça haline gelmişti. Aile düzeni, evin idaresi, ticaret ve çiftçilik çarkı kölelik sistemine göre dönüyordu. Nasıl eş ve çocuklar ailenin zaruri bir parçası ise köle de aynı şekilde zaruri bir parçasıydı. Ayrıca köleler çiftçilik, sanayi ve ticaretin gelişmesi ve ilerlemesi için de gerekli birer işçi gücü idiler. Bu yüzden tüm dünya şehirlerinde köle ticareti yapıldı. Sokaklarda köle tacirleri için bolca köleler olurdu. Eğer islam bir defada köleliği ortadan kaldırsaydı ve herkes için bu özgürlüğü sağlasaydı, o zaman hem müslüman hem müslümanlarla ilişkisi olan diğer toplumların köle üzerine oturmuş bu düzeni bozulacak, adet ve alışkanlıklarını terk etmede büyük zorluk ve sıkıntı yaşamaları kaçınılmaz olacaktı.²²⁹ Yani İslam tıpkı toplumun alışkanlık gösterdiği diğer alanlarda yaptığı gibi kölelikte de tedricilik yolunu izledi. Nitekim Hz. Peygamber de önce şeriatın ağır yükümlülüklerini değil söylemesi ve uygulaması daha hafif olan ، أمرت أن أقاتل الناس

²²⁷ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 167.

²²⁸ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 166.

²²⁹ Ayrıca, kölenin sefalet ve perişan durumuna rağmen çoğu köle halinden memnundu. Çalışma ve geçim bakımından efendileri ile ilişkileri iyi olanlar vardı. Hatta aralarında tıpkı nesep bağı gibi sıkı bir bağı olanlar da mevcuttu. Elbette, kölenin sahibinin şiddetine uğradığı ve ahmaklığına maruz kaldığı, bazı nadir durumlar da görülebilmekteydi. Fakat genel olarak o dönem için kölelik konusunda oturmuş bir sistemden söz edebiliriz. (Bkz. İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 166-167).

hadisini, yani “kelime-i şehadeti” zorunlu kılmıştır.²³⁰

İslam her ne kadar köleliği yukarıda zikredilen sebepten ötürü ortadan tam olarak kaldırmadıysa da onun durumunu düzelter ve köle efendi arası ilişkiyi yumuşatan kanunlar geliştirmekten geri durmadı ve tedrici bir metotla kölelerin özgürleştirilmesi yolunu açtı, ihtiyarî ve izdirari köleliği de ortadan kaldırdı. Yani yukarıda zikrettiğimiz eski Grek, Roma, Mısır, İsrailoğulları ve cahiliye Arap toplumlarında uygulanan borçlunun çocuğunu, hırsız, kayıp olanı köle alma; kumar oynayarak kendini köleleştirme, kendi çocuğunu para karşılığı köle yapma, kızını cariye olarak verme... gibi köleleştirme uygulamaları İslamî kanunlarla lağvedildi ve sadece savaş yoluyla esir ve köle alımına izin verildi. Buna göre, köle ancak Müslümanlarla kafirlerin savaş yapması şartıyla kafir kimselerden alınabilecekti. Eğer kafir savaştan ya da esir alınmadan önce müslüman olursa köle olarak alınmayacak, müslüman olmazsa alınacak ve köle azat etme şartlarından birini yerine getirinceye kadar köleliği devam edecekti.²³¹

Görüldüğü gibi İbn Âşûr, İslam’ın özgürlükçü bir yapıya sahip olduğunu; onun yüzyıllar boyunca toplum yapısına yerleşmiş ve insanlığın hürriyetini kısıtlayan köleliği revize eden, tedrici bir şekilde toplumu ondan kurtaran ve insanlara özgürlük kapılarını açan uygulamalarını örnek göstererek, ispatlamaya çalışmıştır.

d) Eğitim-Öğretimde Klasik ve Modern İlimlerin Gerekliliği İle İlgili Görüşleri

İbn Âşûr, Tunus’ta eğitim-öğretime hayatını adanmış ve ülkesinin gelişimine katkıda bulunmuş bir şahsiyettir. Yenilikçi kimliğiyle ön plana çıkan İbn Âşûr, bu kimliğini eğitim alanına da yansıtmıştır. O, klasik ve dînî ilimlerin yanında modern ve güncel ilimlerin okutulması için seferber olmuştur. Ona göre şer’î ve İslamî ilimler en başta gelen ilimlerdir. Çünkü dinin ve ümmetin maslahatını ayakta tutmak için bu ilimler şarttır. *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î* adlı eserinde şer’î ilimlerin kimlere şart olduğu ve kimlere olmadığı konusuna şu şekilde açıklamalar getirmeye çalışmıştır: “İlim talep etmek farz-ı kifaye hükmünde olup bazılarının yapmasıyla diğerlerinin üzerinden yükümlülük düşer. Rivayet edildiğine göre, “Malik b. Enes’e, öğrenmenin herkes üzerine farz olup olmadığı, sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: ‘Bütün herkese değil (bazılarına farzdır) ve

²³⁰ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 167.

²³¹ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 167-169.

insanların içinde ilim talep etmemesi gerekenler vardır.’ İbn Rüşd *el-Beyan* adlı eserinde, öğrenme ve ilim talep etmenin namaz, oruç ve bunun gibi bütün insanlara farz olan amellerden olmadığını ifade etmiştir. Ona göre insanlardan kavrayış eksikliği olanların ve bir açıklamayı duyduğunda onu tersten okuyanların, ilmi bırakıp başka bir işle meşgul olmaları daha münasip olur. İlimle, bu emaneti ve görevi yerine getirebilecek kişiler meşgul olmalıdır. Peygamberimizden gelen ‘İlim talep etmek tüm müslümanlara farzdır.’ şeklindeki hadisin muhatabı umum gibi görünse de sadece anlayış kapasitesi yüksek kişileri kapsar. Ayrıca hadisteki ilimden kasıt, zamanın değişimiyle değişmeyen şeriatı ayakta tutan ilimlerdir.”²³²

Ona göre, bir ümmetin yükselişi ulemasının yükselişiyle, düşüşü ve izmihlali de yine ulemasının izmihlali ile olur. Yani toplumun selameti ilmin selametine bağlıdır. İlim öğrenmekle yükümlü olanlar ilimlerini eksiksiz bir şekilde öğrenmek ve öğretmekle yükümlüdür ve bu vazife farzı kifaye hükmündedir. Toplumun çıkarına ilimleri belirlemek ve yayılması için çalışmak âlimlere düşerken bu ilimlerle meşgul olacak öğrencilerin tayini onlara düşmez, kimin hangi ilme liyakat ve ehliyeti varsa ona rağbet eder ve kabiliyetine uygun bir alana yönelir. Bu konuda talebeler hiç kimse tarafından zorlanamaz.²³³

İbn Âşûr sadece şeriatı ayakta tutan Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi dînî ilimlere değil aynı zamanda pozitif ilimlere de çok önem vermiş ve onların üniversitelerde okutulması için büyük çabalar harcamıştır. İbn Âşûr *Eleyse’s-Subhu bi Garîb* adlı eserinde Matematik ve Felsefe ilimleri ile ilgili yeni gelişmelerin Arapçaya tercüme edilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır.²³⁴ Aynı eserinde Arap Dili Belegâtı, Sarf, Nahiv, İnşâ, Şiir, Bedî, Beyan, Meânî ilimlerinin geri kalış sebepleri üzerinde durarak bir Arap için ehemmiyetine şöyle vurgu yapmıştır: “Arapça, İslam devletlerinin güçlü olduğu zamanda hem resmi dil hem de eski Yunanca’yla yazılmış eserlerin kendisiyle aktarıldığı bir bilim diliydi. Fakat 5. Asırdan itibaren toplumsal ve siyasal parçalanma ve çöküşler Müslümanlara ve Arap diline büyük zararlar verdi ve Arap toplumlarının üslup ve lehçelerinin bozulmasına sebep oldu. İnsanlar sarf ve nahivle öğrendiklerini uygulamaya geçirmede ve günlük pratiğine önem vermediler. Bu yüzden nahiv konularını baştan sona

²³² İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 95.

²³³ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 94.

²³⁴ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 198.

okuduğu halde fasih Arapça ile bir söz veya bir mektup yazamayan insanlar türedi. Bu duruma uyan şöyle bir söz söylenir: النحو صنعتنا و اللحن عادتنا ‘Nahiv bizim icadımız, lahn ise âdetimizdir.’ Bu gün Arap dilini öğretmekle vazifeli bir çok âlim, bu durumun farkında olarak, öğrencilerin üslûbunu düzeltmek için belâgat dersleri koyduklarına şahit olsak da, henüz istenen sonuç alınmış değildir.” Müellif yazısının devamında Arap dilinin nasıl bozulduğunu, yabancı unsurların ona nasıl dahil olduğunu ve geri kaldığını gündeme getirmiş ve âlimleri önlemler almaya çağırmıştır. Kendisi bu çabaya dilin ıslahı ismini vermiştir.²³⁵

Müfessirimiz aynı eserinde mantık ve tarih ilimleri ve geri kalış sebepleri, noksanlıkları hakkında da tafsilatlı açıklamalar yapmıştır. Meselâ mantıkla ilgili şunları söylemiştir: “Mantıktaki noksanlığın en temel sebebi, kötü tercümeler ve Arapça uslubuna uymayan ifadelerdir. Meselâ, tercümelerde “hüve (هو)” zahirinin Arapçada olmayan manasıyla kullanıldığına tanık oluyoruz.”²³⁶ Onun tarih ilmi ile ilgili açıklamaları ise şöyledir: “Arapların tarihi ilk zamanlar şiirlerindeydi. Sonra Kur’ân geldi ve ümmetlerin başına gelen olayları ve çöküş sebeplerini anlatarak tarih ilminin oluşumuna zemin hazırladı. Sonra Buhârî ve Taberî gibi siyer ve İslam tarihi alanında yetmiş âlimler yazdıkları kitaplarla İslam tarihi ilmini geliştirdiler. Daha sonra ise Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes’ûdî (ö. 345/956) tarafından Mes’ûdî tarihi yazılarak bu ilim daha da ileri bir seviyeye taşındı. Bu alanda her ne kadar bu denli iyi çalışmalar yapılsa da, süreç içinde tarih ilminin bazı çıkmazları ve handikapları oluştu. Onlardan birincisi bu tarih kitaplarının sadece vakıayı anlatmakla yetinmiş olup esas amaçlanan şeyi gözden kaçırmış olmalarıydı. Çünkü tarih yazımında asıl amaç, yazılanların siyaset alanında kullanılır olmasıdır. Fakat bu amaç tarih kitaplarında göz ardı edilmiştir. Bunun sebebi müslümanların siyaset ilminde yeni olmalarıdır. Bu yüzden tarih kitapları, sadece tarihi olayları anlatmakla yetinmiş ve sonraki yüzyıllarda gelişecek olan siyasetteki kullanılabilirliğe dikkat etmemiştir. Bu ilmin diğer bir handikapı eski mitolojilerdir. Mitolojiler tarihin ilk örneklerini oluşturur. Fakat onun efsanevi ve çoğunlukla uyduruk olduğunu bilmek ve bir tarih olarak değil nükte ve mizah olarak anlatmak gerekir. Yunan mitolojisi bunun en önemli örneğidir. Son bir handikap ise, tarihçilerin saplandıkları ideolojik düşünce ve yargılardır. Tarihçilerin bu taasupkarlıkları tarih ilmimize zarar

²³⁵ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 184-186.

²³⁶ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 196.

vermiştir. Eğer bir tarihçi objektiflikten uzak olursa sözüne itibar edilmez. Yine de bazı tarihçilerin objektif olduğunu söyleyebiliriz, Meselâ Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310/923), İbnu'l-Esîr el-Cezerî (v. 630/1233) ve İbn Haldûn (v. 808/1406) bunlardan bazılarıdır.”²³⁷

İbn Âşûr ilimler ile ilgili ıslah hareketinden sonra, bu ilimleri öğrenme ve öğretmede başrol oynayan hocaların ders işleme metotlarını ele alarak onları da ıslah etme gayreti içinde olmuştur. Bu gayretini eleştiren ve karşı çıkanlar olsa da bu konudaki kararlılığını korumuştur.²³⁸

İbn Âşûr bu gayretlerini, teftiş kurulunda bir raporla dile getirdi. Bu rapor Tunus'un bazı şehirlerinde eğitim kurumları açılmasını ve modern bir gözle elden geçirilmiş dini ve çağdaş ilimlerin okutulmasını ön görüyordu. Özellikle üniversite gibi eğitim kurumlarında Fizik, Kimya, Matematik, Sosyoloji, Fransızca ve İngilizce gibi çağdaş ve tabi'î ilimlerin okutulmasına gayret ediyordu. Böylece Tunus üniversitelerini çağın seviyesine çıkartmayı hedeflemekteydi. Sonuç olarak, İbn Âşûr okutulan kitaplar, ders verilen müesseseler ve hocaların ders anlatım tekniklerinde bir dizi reform yaparak bu hedefine ulaşmayı planlamaktaydı.²³⁹

e) Kadın ile İlgili Görüşleri

Kadının mirastaki payı, şâhitliği, örtünmesi, boşanması, evlenmesi, had uygulanması vb. durumları ile ilgili müfessirimizin açıklamaları üçüncü bölümde sunulacağı için burada sadece kadının İslam ile elde ettiği sosyal statüye değineceğiz. Bunun için müfessirimizin, sosyal-siyasal-kültürel ve psikolojik açıklamalar içeren *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi fî'l-İslam* eseri ile tefsirine göz atacağız.

Müfessirimizin bu eserlerinde yaptığı açıklamalara göre, kadının İslam öncesinde yaşayan neredeyse tüm toplumlardaki durumu; topluma faydasız, değersiz ve etkisiz bir kimsenin durumu gibiydi. Bununla birlikte kadının siyâsî, sosyal, eğitim gibi hakları yoktu, var olan hakları da kolayca çiğnenebiliyordu. Ayrıca erkek gibi hür, toplumda söz

²³⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 197

²³⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 199.

²³⁹ İbnu'l-Hoca, *Muhammed Tâhir b. Âşûr*, Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitab, 2008, 124-130, 137-163, 177-179. 90-220.

sahibi, fikrini özgürce söyleyebilen, kendi başına kararlar alabilen bağımsız bir kimse olarak değil sadece eve bağlı bir fert şeklinde tasavvur ediliyordu.²⁴⁰

Müfessirimize göre, İslam gelince kadını itikad, amel, ahlak, edeb, muamelat ve diğer birçok hukuki konuda erkekle eşit hale getirdi. Örneğin: Nahl 97 مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ دُونِ ذَٰلِكَ أَجْرُهُ يُؤْتِيهِ مِثْلُ مَا ظَنَّرْنَا أَن يُؤْتِيَهُهُمُ اللَّهُ وَهُوَ مُضَاعَفٌ لِّالْأَعْيُنِ وَمَنْ عَمِلَ شَرًّا لَّا يَمْلِكُ شَيْئًا وَلَا يُضَاعَفُ لِّلَّذِينَ ظَنَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْمُتَعَدُونَ âyeti ile Ahzap 33 إِنَّ لِلَّذِينَ ظَنَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْمُتَعَدُونَ...أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا âyeti her ikisinin itikad, amel ve bunun karşısında elde edeceği mükafat bakımından eşit olduğunu göstermektedir. İslam, kadının haklarını Bakara 228 وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ âyetiyle açıkça ilan etmiş, erkeklerin evlenmelerine sınırlama getirmiştir. Bunların haricinde İslam hem kadını hem erkeği terğib (hayırlı amellere teşvik etmede),²⁴¹ terhib (kötü amellerden korkutmada),²⁴² edep, terbiye ve namusunu korumaya davet etme,²⁴³ hukuk ve şariat önünde hesap verme,²⁴⁴ mübayaa (Allah ve resûlüne sadık olma yemini)²⁴⁵ gibi konularda birlikte ve eşit seviyede muhatap almıştır. Dolayısıyla diyebiliriz ki her ne kadar şahitlik,²⁴⁶ miras,²⁴⁷ talak,²⁴⁸ nüşuz halinde dövme²⁴⁹ gibi hukuki konularda kadın ve erkek eşit olmasa da;

²⁴⁰ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 97-98.

241 ²⁴¹ “Nitekim Rableri onların dualarını kabul ederek cevap verdi; İster erkek, ister kadın olsun, benim yolumda çaba gösterenlerden hiç kimsenin çabasını boşa çıkarmayacağım.” (Bkz. Âl-i İmrân, 3/195).

“Emanete” لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا²⁴² hıyanet etmeleri yüzünden, Allah münafik erkeklerle, münafik kadınları ve kendisine ortak koşan erkek ve kadınları azaplandıracak ve emanete hıyanet etmeyen inanmış erkek ve kadınlara tevbe nasip edip, tevbelerini kabul edecektir. Çünkü Allah, gerçekten çok bağışlayan ve çok acıyandır.” (Bkz. el-Ahzâb, 33/73)

243 *“İnanan erkeklere söyle, gözlerini sakınsınlar, ırzlarını korusunlar...İnanan kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar.”* (Bkz. en-Nûr, 24/30-31).

244 *Allah ve elçisi, bir konuda hüküm verdikten sonra, artık inanmış bir erkek ve kadının, kendi işlerinde tercih hakları yoktur.*”, وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ *Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadına gelince, işlemiş olduklarına karşılık, Allah’tan gelen caydırıcı bir ceza olarak, her ikisinin ellerini kesin.* ” يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلْحُرُّ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْأَنْثَى الْأَنْثَى بِالْأَنْثَى *Siz ey iman edenler! Öldürme olaylarında adil karşılık olan kısas, size farz kılındı. Hüre karşı hür, köle için köle, kadın için kadın öldürülür.* ” (Bkz. el-Ahzâb, 33/36; el-Mâide, 5/38; el-Bakara, 2/178).

245 “Ey” بَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ بِبَيَاعَتِكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا...فَاقْبَلِيهِنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ Peygamber, inanmış kadınlar, hiçbir şeyi Allah'a ortak kabul etmeyip şirk koşturmak.... üzere biatleşmeye yanına gelirlerse, onların biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan mağfıret iste. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok esirgeyendir.” (Bkz. el-Mümtahine, 60/12).

²⁴⁶ el-Bakara, 2/282.

²⁴⁷ en-Nisâ, 4/11.

²⁴⁸ el-Bakara, 2/228-241.

²⁴⁹ en-Nisâ, 4/34.

lian,²⁵⁰ hırsızlık,²⁵¹ kısas gibi bazı hukuki mevzular ile itikad,²⁵² amel,²⁵³ ahlak,²⁵⁴ dünya ve âhirette mükafat-ceza²⁵⁵ gibi konularda eşit olarak görülmektedir.²⁵⁶

Bununla birlikte müfessirimiz kadın ile erkeğin yaratılış/cibilliyet bakımından eşit olmadığını da vurgulamıştır. Ona göre kadın ile erkek yukarıda sayılan alanlarda eşit olsa da hilkat gereği cinslerin üzerine yüklenen görevler bakımından eşit değildir. Meselâ, İmâretu'l-ceyş (ordu yönetmek), hilâfet (müslümanları yönetmek), imâmet, kadılık, askerlik, düşmanlarla savaşma vb. bazı alanlarda eşitlik söz konusu değildir. Bu alanlardan ilk ikisinde tüm müslümanlara göre kadın hiçbir şekilde erkek ile eşit olamazken, geri kalan alanlarda Cumhur ulemaya göre eşit değillerdir. Bunlara ilaveten yine yaratılışa, yani erkeğin güç ve kudretine taalluk eden ailenin nafakası ve çocukların kefaleti erkeğin üzerine yüklenmiştir. Bu açıdan da kadınla eşitlik söz konusu değildir.²⁵⁷

Özetle, yukarıda *Eşitlik* başlığında zikrettiğimiz gibi, İbn Âşûr'a göre nasıl toplum din kardeşliği, yaratılış, ve şeriata muhatap olma gibi bazı açılardan eşit iken yetenek, kabiliyet, akletme, üretme gibi bazı açılardan eşit değilse, kadın da erkekle itikad, amel, mükafat...gibi açılardan eşitken cibilliyet/tabiat, hilâfet, imamet (yönetim) ... gibi açılardan eşit değildir.²⁵⁸

bb- Fen Bilimlerinde

İbn Âşûr tefsirinde Fen bilimlerini ilgilendiren (Tıp, Fizik, Biyoloji, Jeoloji, Zooloji, Maden Bilmi, Botanik) Astronomi ve Tabiat ilimlerine ve onlarla ilgili teorilere yer vermiştir. Çünkü ona göre, Kur'ân'da bu ilimlere işaret eden birçok âyet yer almaktadır. Bu nedenle, yer, gök, yağmur, bulut ve bitkilerden bahseden astronomi ve tabiat ile alakalı âyetler tefsirinde önemli bir yer işgal etmiştir. Meselâ o, tefsirinde, Tevbe 36 هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا ve Yunus 5 إِنَّ عَذَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا 36

²⁵⁰ en-Nisâ, 6-9.

²⁵¹ el-Mâide, 5/38.

²⁵² el-Ahzâb, 33/73

²⁵³ Âl-i İmrân, 3/195.

²⁵⁴ en-Nûr, 24/30-31.

²⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/195.

²⁵⁶ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 97-98.

²⁵⁷ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 154.

²⁵⁸ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 97, 98, 154.

hesaplamalar ve takvimler hakkında genişçe malumat vermiştir.²⁵⁹ Yine Mü'minûn 20. âyetini tefsir ederken dört mevsim, iklimler, bitki örtüsü, toprak; hayvan ve bitkilerin bunlara uyumu gibi tabiatın işleyişine dair konulardan bahsetmiştir.²⁶⁰

İbn Âşûr âyetlerde geçtiği zaman hayvanlarla ilgili geniş malumatlar vermekten geri durmamıştır. Köpek, kurt, domuz, karga, hudhud, bal arısı, karınca gibi birçok hayvanın bilimsel tanımlamasını yaptıktan sonra, kaç çeşit olduğu, hangi familyaya ait olduğu, özelliklerinin neler olduğu ve nerelerde yaşadığı hakkında geniş malumatlar vermiştir.²⁶¹

İbn Âşûr birçok kavramı ve lafzı ele alırken onun tanımını da yapmaya çalışmıştır. Yaptığı tanımlamalar okuyucunun anlayabileceği açıklık ve kapsayıcılıkta olmuştur. Meselâ jeoloji ilmiyle alakalı madenler hakkında bilgiler sunarken onları önce tarif etmiştir, tıpkı demir madeninde yaptığı gibi: وَالْحَدِيدُ: تُرَابٌ مَعْدِنِيٌّ، أَيُّ لَا يُوجَدُ إِلَّا فِي مَعَاوِرِ الْأَرْضِ، “Demir, *madenî bir toprak çeşididir, yeryüzünün altında mağaralarda bulunur ve katı bir toprak olup çeşitli katı şekilleri vardır...*”²⁶²

Tıp ilmine ehemmiyet gösteren İbn Âşûr tefsirinde bu ilim ile ilgili açıklamalara yer vermiştir. Örneğin, çocuğun ana karnındaki geçirdiği ceninlik süreci üzerinde uzun uzun durmuştur.²⁶³ وَكَوْنُ الْإِنْسَانِ مَخْلُوقًا مِنَ النَّطْفَةِ لِأَنَّهُ قَدْ تَقَرَّرَ فِي عِلْمِ الطَّبِّ أَنَّ فِي رَحِمِ الْمَرْأَةِ مَدَّةَ الْحَيْضِ جُرْءًا “*İnsanın nutfeden yaratılışına gelince, Tıp ilminde tespit edildiğine göre kadının rahminde ceninin meydana gelmesi için hazırlanmış yumurtaların bulunduğu bir bölme vardır, buna ‘yumurtalık’ denir...*” İbn Âşûr bu âyetin tefsirinin devamında, rahim suyunun yumurtaları nasıl taşıdığından, yumurtaların hassas yapısından, rahim suyunun Flopius’a boşalmasından ve yumurtaların nasıl döllendiğinden bahsetmiştir.²⁶⁴

Müfessirimizin fen bilimleri alanındaki yetkinliğine dair diğer örnekler Birinci bölümdeki “Özel Olarak Bir sûreyi veya âyeti İnceleme Metodu” başlığı ile üçüncü

²⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X/180-188; XI/93-97.

²⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII/35.

²⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV/204-210.

²⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XV/126.

²⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVII/195-204.

²⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVII/195-204.

bölümdeki “*Kâinat*” başlığı altında sunulacağı için burada daha fazla örnek vererek detaylara girmek istemiyoruz.

3- Eserleri

İbn Âşûr üretken, çalışkan, kültürlü ve toplum için faydalı bir şahsiyetti. Bu nedenle hayatı boyunca eser kaleme almaktan geri durmamıştır. Yeri geldiğinde tefsirci kimliği ile Kur’ân tefsiri yazmış, yeri geldiğinde fakih olarak islam hukuku kâideleri üzerine kitap yazmıştır. Müellifin bunların dışında dilcilik ve hadisçilik yönü de bulunmaktadır. Sosyal olaylara ve gelişmelere sessiz kalmayan müellif aynı zamanda Tunus’un eğitim-öğretim alanına da yazı ve telifleriyle katkıda bulunmuştur. Müellif, Allah’ın kendisine vermiş olduğu sağlam bir ilim, geniş kültür, derin bakış, eleştirel akıl, yazı ve yayın konusunda ihmalkar davranmayan bir arzu ile çalışmalar yapmış ve eğitimi ıslah etmeye çalışmıştır. Müellifin kaleme aldığı eserleri ve araştırmaları kesintisiz ve hızlı bir şekilde yayınlanmıştır. Fakat Âşûr ailesi kütüphanesinde saklı geri kalan kitaplar hala yayınlanmayı beklemektedir.²⁶⁵

a- İslâmî İlimlere Dair Eserleri

1- et-Tahrîr ve’t-Tenvîr

Eserin mukaddimesinde gerçek isminin “Tahrîru’l-Ma’ne’s-Sedîd ve Tenvîru’l-Akli’l-Cedîd min Tefsîri’l-Kitâbi’l-Mecîd” olduğunu anlıyoruz.²⁶⁶ Müellif eserini Zeytûne üniversitesinde verdiği derslerden meydana getirmiştir.²⁶⁷ Müellifin ifadesine göre söz konusu eser bazı tefsirlerin ihmal ettiği belâgat yönü üzerine yoğunlaşmaktadır.²⁶⁸ Aynı zamanda bu eser klasik dirâyet metoduna uygun bir tefsir olmakla birlikte orijinal tespitleri de olan bir tefsir olup sahibinin İslâmî ilimlerde ne kadar derinlik sahibi olduğunu göstermektedir, öyle ki 39 yıl altı ay gibi uzun bir sürede

²⁶⁵ el-Ğâli, a.g.e., 68; Taceddin Abdurraûf, *Makâsıdu’l-Akâid ‘inde’ş-Şeyh Tahir b. Âşûr*, Cezâyir: Câmiatu’l-Cezâir, 2018, 30-36, 38.

²⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I 7,8.

²⁶⁷ el-Ğâli, a.g.e., 75.

²⁶⁸ Müellifimiz mukaddimesinde konuyla ilgili şunları dile getirmiştir: “Kur’ân âyetlerinin manaları belâgat, hukuk ve i’câz gibi birçok sahayı ve sanatı kapsayan uçsuz bucaksız bir yelpazeye sahiptir. Hatta bazen bir âyet bile birden çok sahaya ve sanata hitap edebilmektedir. Birçok müfessir bunlardan bazılarına yönelmiştir. Fakat bu sanatlardan bir sanat vardır ki hiçbir âyet o sanatın incelikleri ve nüktelerinden bağımsız kalamaz. Bu sanat Belâgat sanatıdır. Müfessirlerin bazıları diğer sanatlara tahsis ettiği yeri ona tahsis etmemiştir. Bu nedenle biz tefsirimizde bilginiz ölçüsünde bu sanata dikkat çekeceğiz.” (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 8).

kaleme alınmıştır. Okuyucuya yardımcı olan 10 mukaddimelik bir girişı vardır. Mukaddimesinde hem okuyucu hem de tefsir ilmi ile meşgul olan kimseye hitap etmektedir. Yaklaşık 30 cüzden oluşan bu eser 15 cilt halinde yayınlanmıştır. İlk cüz Tunus'ta 1956'da basılmış, geri kalan cüzler Kâhire'de 1964-1966 yılları arasında basılmaya devam etmiştir. Tam basımı ilk defa 1984 yılında Tunus'ta yayınlanmış olup 1997'de Beyrut'ta Dâru Sahnûn yayınevinde tekrar basılmıştır. Biz tezimizde bu son iki baskıdan, özellikle de Dâru Sahnûn baskısından yararlandık.²⁶⁹

2- Tahkîkât ve Enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne

İbn Âşûr'a sorulan soru ve cevapları içeren bu kitap iki bölümden oluşan tek ciltlik bir çalışmadır. Birinci bölüm Allah'ın arşa istiva etmesi, Teğâbûn sûresinin tefsiri, "Ben bu Peygamberlik hizmetinden ötürü, sizden akrabalık sevgisinden başka beklediğim hiçbir karşılık yoktur."²⁷⁰ âyetinin tefsiri, Kabe'nin şerefi, Allah'ın Mûsa ile konuşması, "Yüzünü Hanif olarak dine dön"²⁷¹ âyetinin tefsiri gibi genellikle Kur'ân meseleleri ve âyetleri hakkındadır. İkinci bölüm ise, Peygamberlerin ismeti, el-Mehdi'l-Muntazar, İmam Mâlik'in Muvatta dersi ve tanıtımı, "ilim öğrenmek farzdır"²⁷² hadisinin isnatları, insanların zihinlerinde yer etmiş bazı uydurma ve mevzu hadisler hakkında uyarılar, "Ben ilmin şehriyim Ali de kapısıdır."²⁷³ hadisi, hadislerdeki çelişki ve teâruzu giderme, "İlimden bir şey sorulan kimsenin onu gizlemesi"²⁷⁴ hadisi, Peygamberin şefaati hakkı ve "Müslümanların işine önem vermeyen onlardan değildir."²⁷⁵ hadisi gibi sünnet ile ilgili bazı mevzuları ve hadis tetkiklerini kapsamaktadır.

3- Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye

Başlığından anlaşıldığı gibi dini naslarda yer alan hükümlerin gayelerini konu almaktadır. Eser ilk defa 1945-1946 yıllarında Tunus'ta basılmış, daha sonra Cezâyir'de 1977'de yeniden basılmıştır. İlim âleminde büyük ilgi uyandıran ve üç bölümden

²⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 8; XXX, 636; Coşkun, "İbn Âşûr", *TDVİ Ansiklopedisi*, XIX, 429-430; Ebû Hasan Cemal Mahmud Ahmed, a.g.e., 33; el-Ğâlî, a.g.e., 75.

²⁷⁰ Şûrâ, 42/23.

²⁷¹ Rum, 30/30.

²⁷² İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

²⁷³ Tirmizî, "el-Menâkıb", 20 (Ben hikmetin eviyim Ali de kapısıdır şeklinde yer alır); Hâkîm, *el-Müstedrek*, 3/126.

²⁷⁴ Ebû Dâvud, "el-İlim", 17; Tirmizî, "el-İlim", 3.

²⁷⁵ Hâkîm, *el-Müstedrek*, IV, 352; et-Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsât*, VII, 270.

meydana gelen eserde islam hukukunda hükümlerin ana gayeleri konusu çeşitli açılardan ele alınarak tahlil edilmiş, fıkıh kültüründeki temel kavramlarla ilişkilendirilmiş, son bölümde hukukun ana gayeleri konusundaki genel teori ve kuralların muamelat hukukunun bazı dallarına tatbiki yapılmıştır.²⁷⁶ Yazar kitabı kaleme alma niyetini şöyle ifade etmektedir: “Bu kitapta Hukukun gayelerinin en önemli konularını, onların örneklerini ve varlığını ispatlayan delilleri yazmayı amaçladım. Böylelikle fıkıh öğrenenlere ve fıkıhla ilgilenenlere bir ışık, ihtilaflı ve zamanla değişen durumlar için temel bir başvuru kaynağı, fukahâ arasındaki ihtilafların azaltılmasına bir vesile, ihtilaf kıvılcımları ateşlendiğinde fikhî görüşlerin birini diğerine tercih konusunda fukahânın takipçilerine insaflı bir kılavuz ortaya çıkmış olsun.”²⁷⁷ Yazara göre fikhî tartışmalar hukukta gayelerin tesis edilmesine ihtiyaç duymaktadır. Yazar bu eserinde şer’î gayeleri belirleyerek İslam hukukunda asırların farklılığı, zaman ve şartların değişmesi nedeniyle gerçekleşen ihtilafları en aza indirmeyi hedeflemiştir.²⁷⁸

4- Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm

Eserin ilk basımı 1964 yılında Tunus’ta yapılmış, daha sonra farklı aralıklarla yine basımına devam edilmiştir. Eser, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında din, İslam, itidal, müsamaha gibi konulardan bahsetmektedir. Birinci bölümde inancın, düşüncenin, amelin ıslahı; nefsin zapt edilmesinin gerekliliği ve bunun ferdî ve toplumsal sonuçları, ilim edinmeye teşvik etmenin önemi, Müslümanlar arasında ferdî ıslahın sağlanması için davetin umumileştirilmesinin önemi ve kadının İslam’daki yeri ele alınmıştır. Son bölümde ise, İslam üniversitesi kurmanın ve İslam toplumunu inşaa etmenin önemi, İslam kardeşliği, İslam ümmetinin siyâsî düzeninde takip edilecek usûl²⁷⁹ gibi konular üzerine durulmuştur.²⁸⁰

²⁷⁶ Coşkun, a.g.md., 334-335.

²⁷⁷ İbn Âşûr, *İslam hukuk felsefesi*, trc. M. Erdoğan-Vecdi Akyüz, İstanbul: Rağbet yayınları, 1999, 17.

²⁷⁸ Taceddin, a.g.e., 38.

²⁷⁹ Siyâsî düzende takip edilecek usul ikiye ayrılmıştır, ilk bölümde; ahlak, adalet, kişilik, birlik gibi konulara, ikinci bölümde; eşitlik, hürriyet, hak-hukuk, kamu malı, İslam hükümeti ve demokrasisi gibi mevzulara yer verilmiştir. (İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâî*, 123-226).

²⁸⁰ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâî*, 238.

5- Eleyse's-Subhu bi-Garîb

İbn Âşûr eğitim alanındaki esaslı düşüncelerini *Eleyse's-Subhu bi Garîb* adlı kitabında ifade etmektedir. 1967 yılında yayınlanmış bu eseri müellif 27 yaşında iken kaleme almıştır.²⁸¹ Bu kitap onun eğitim alanındaki perspektifini, misyon ve vizyonunu anlamak için temel bir eser olarak sayılabilir. Bu eserinde tıpkı İbn Haldun'un *Mukaddimesi* 'nde yaptığı gibi ilimleri tek tek ele alıp değerlendirmeye tabi tutarak onları revize etmiş ve tanıtmıştır.²⁸² Müellif bu eserine, niçin eğitimi ıslah etmeye çalıştığı ile başlayıp İslam öncesi ve sonrası eğitim, İslam eğitim yöntemleri ve konuları, kadının eğitimi, İslam ilimlerinin Kuzey Afrika, Endülüs, İran gibi bir çok yerde yayılışı, Tunus ve Kuzey Afrika'da eğitimi-öğretim meseleleri, Ahmet paşa ve sonrasında Zeytûne'de eğitim reformu, eğitim öğretimin gecikmesindeki etkenler, eğitimin durumuna genel bir bakış, ilmi alanlar ve kitaplar, eğitim reformuna konu olan noktalar, İslâmî ilimlerin (Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam vb.) ortaya çıkışını geciktiren etmenler, Arap dili ve geçirdiği serüven; Mantık, Felsefe, Tarih ve Matematik vb. ilimlerin gelişimi gibi konularla devam etmiştir.²⁸³

6- Keşfu'l-Mugattâ mine'l-Me'ânî ve Elfâzi'l-Vâki'iyeti fi'l-Muvatta

Tunus'ta 1975 yılında yayınlanan bu eser İmam Mâlik'in *el-Muvattâ* adlı eserinin şerhi niteliğindedir.²⁸⁴ Yazar girişte *Muvatta*'yı şerh etmeye olan ihtiyaçtan şöyle bahseder: "Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'sıyla meşgul olurken, hafife alınamaz ve göz ardı edilemez birtakım önemli dikkat çekici noktalar, açıklamalar ve hakikatlerle karşılaştım. Zeytûne Üniversitesinde onu okurken, onun önceden göz ardı edilmiş taraflarını bir araya toplayarak, bu amaca hizmet eden bir şerh yazmaya karar verdim. Yine bu amaç doğrultusunda onu şerh edenlerin kitaplarını bir araya topladım ve onların göz ardı ettiği noktalara dikkat çektim, böylece bu işe teşebbüs ederek yazmaya başladım, sonra bazı önemli işlerimin vaktimi çalması dolayısıyla onu tamamlayamadım. Bu nedenle gözüme en önemli görünen noktaları ve meseleleri tespit etmek, müşkil noktaları ortaya çıkarmak, bir tartışma faslını yahut bir bahsi incelemek, fasih Arapça'nın kullanımını yahut

²⁸¹ Coşkun, a.g.md., 335.

²⁸² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 220-231.

²⁸³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 228-230.

²⁸⁴ Coşkun, a.g.md., 334.

tedavülde olmayan bir kelimeyi açıklamakla yetindim. Her ne kadar *Muvatta*'nın birçok şerhi olsa da bazı dikkat çekici noktalar ve meselelere değinilmemiş, bu nedenle bu meselelerin özünün etraflıca anlaşılmasında zorluk yaşanmıştır. Eğer bu meseleler canlılığını koruyorsa onları ihmal etmemek üzerinde durmak gerekir.”²⁸⁵ Yazar kitabına bu şekilde giriş yaptıktan sonra İmam Mâlik'in eleştirideki kabiliyeti, ilimdeki derinliği ve hadis ilminde izlediği metottan söz eder. Sonra *Muvatta*'yı ele alır ve namaz, zekat, oruç, hac, cihad, ferâiz (mîras vb.), nikah, talak, buyû (alışveriş), kırâz, şuf'a, 'ıtk, hudûd, 'ukûl, kasâme ve câmi' gibi bir çok bölümü inceler.²⁸⁶

7- Kıssatu'l-Mevlîd

Hadis ilmine dair, elli sekiz sayfa halinde 1972 yılında Tunus'ta neşredilen bu kitap Peygamberin doğumu, hayatı, risâleti, hicreti, müşriklerle mücadelesi ve savaşlarından bahseder. Öte yandan kitapta mevlit kandilinin Tunus'ta nasıl kutlandığından ve o günde yapılan icraatlardan bahseder.²⁸⁷

8- Hâşiyetü't-Tavzîh ve't Tashîh li-Müşkilât-i Kitâbi't-Tenkîh 'alâ Şerhi Tenkîhi'l-Fusûl fi'l-Usûl li-Şihâbiddîn el-Karâfi

1945 yılında Tunus'ta yayınlanan bu eser Şihâbuddîn el-Karâfi'nin *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinin hâşiyesi sadedindedir. İbn Âşûr bu eserinin hâmişinde el-Karâfi'nin *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*²⁸⁸ adlı eserine yer vermiş ve ona açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca eserinin sonunda *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*'ün yazım hatalarına yer vermiş ve doğrularını karşılarına yazmıştır.²⁸⁹

²⁸⁵ İbn Âşûr, *Keşfu'l-Mugattâ mine'l-Me'ânî*, 17.

²⁸⁶ İbn Âşûr, *Keşfu'l-Mugattâ mine'l-Me'ânî*, 45-475; el-Ğâlî, a.g.e., 69.

²⁸⁷ el-Ğâlî, a.g.e., 69; Yüksel, Yakup, *İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*, Rağbet Yay., 2016, 23.

²⁸⁸ “Şerh-i Tenkîhu'l-Fusûl” adlı eser Şihâbuddîn el-Karâfi'nin “Tenkîhu'l-Fusûl fi İhtisâri'l-Mahsûl” adlı eserinin bir şerhidir. Fıkıh usûlü konularının yer aldığı bu eser Mâliki mezhebinin temel kaynaklarından sayılır. el-Karâfi ilk başlarda “Tenkîhu'l-Fusûl”ünü “ez-Zehîre fi'l-Fıkıh” adlı eserine bir mukaddime niyetiyle kaleme almasına rağmen, daha sonra fıkıh usûlü konusunda çalışan âlimlerin ve araştırmacıların yoğun ilgisi ve talebi nedeniyle, eserinin daha iyi anlaşılması ve kendisinden faydalanılabilmesi için “Şerh-i Tenkîhu'l-Fusûl” adıyla bir şerh yazmıştır. (Bkz. İbn Âşûr, *Hâşiyetü't-Tavzîh ve't-Tashîh li-Müşkilât-i Kitâbi't-Tenkîh 'alâ Şerhi Tenkîhi'l-Fusûl fi'l-Usûl li-Şihâbiddîn el-Karâfi*. Tunus: Matbaati Nahda, 1923, 3).

²⁸⁹ İbn Âşûr, *Hâşiyetü't-Tavzîh*, sy.III, 276-277.

9- Nakdun İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm li Ali Abdurrâzık

Müellif bu eserinde Ali Abdurrâzık el-Mısırî'nin *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* adlı kitabını ele almıştır. Üç bölümden oluşan bu eser hilâfet, İslam ve hükümet konularında Ali Abdurrâzık'ın görüşlerini tenkit etmiştir. Eser 1926 yıllarında Kahire'de basılmıştır.²⁹⁰

10- Fetâvâ ve Resâilu Fıkhiyye

İbn Âşûr kendi verdiği fetvaları bir araya topladığı eserdir. Onun hangi konuda ne fetva verdiğini öğrenmek isteyenlerin başvuracağı bir kaynaktır. Dubâi'de bulunan Merkezü Cumati'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Turâsî kuruluğu 2004 yılında İbn Âşûr'un fetvalarını ele alan "*Fetâva's-Şeyhi İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*" adlı kitabı yayınlamıştır.

11- en-Nazaru'l-Fasîh 'İnde Mezâyigi'l-Enzâr fî'l-Câmii's-Sahîh

Müellifin hadis ilminde yapmış olduğu bir tür çalışmadır. Bu eserinde Buhârî'de yer alan hadisleri bölüm bölüm açıklamaya çalışmıştır. Hadislerde kendince tespit etmiş olduğu işkâle yol açan kelime ve cümleleri açıklığa kavuşturmuştur. Eserin birinci baskısı 2007 yılında Dâru's-Selâm ve Dâru Suhnûn tarafından yapılmıştır.²⁹¹

12- Müellifin Basılmamış Eserleri

a- Ta'lîk ve Tahkîk 'alâ Şerhi Hadîsi Umî Zer'

b- Kazâya Şer'iyye ve Ahkâmun Fıkhiyye ve Ârâun İctihâdiyye ve Mesâilun 'İlmiyye²⁹²

c- Ta'âlîk 'alâ Mutavval ve Hâşiyetu's-Siyâlkûtî²⁹³

²⁹⁰ İbn Âşûr, *Nakdun İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, Kahire: el-Matabaatu's-Selefiyye, 1926, 37.

²⁹¹ İbn, Âşûr, *en-Nazaru'l-Fasîh 'İnde Mezâyigi'l-Enzâr fî'l-Câmii's-Sahîh*, Dâru Suhnûn-Dâru's-Selâme, Tunus, 2007, 317-363.

²⁹² el-Ğâli, a.g.e., 69; Taceddin, a.g.e., 40; el-Hüsnâ, *Nazîretu'l-Makâsîd 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, yy., 96-97; Mahfûz, a.g.e., III, 308-309.

²⁹³ el-Ğâli, a.g.e., 69; Taceddin, a.g.e., 40.

d- Emâlî ‘alâ Muhtasari Halîl, Emâlî ‘alâ Delâilî’l-İ’câz ve Usûlû’t-Tekaddüm fi’l-İslâm²⁹⁴

13- “Mecelletu’z Zeytûne” Dergisinde Yayınlanan Kur’ân Tefsiri ve Hadis ile Alakalı Makale ve Yazıları

İbn Âşûr Zeytûne üniversitesinde verdiği tefsir derslerini aynı üniversitenin dergisinde yayınlamıştır. Bu dergide Fatiha sûresini²⁹⁵ ele aldıktan sonra Bakara sûresinin ilk beş âyetinden²⁹⁶ itibaren sûrenin “Onlara yeryüzünde fesat çıkarmayın denilince, biz ıslah edicileriz derler. Hayır onlar fesatçılardır ama farkında değillerdir.”²⁹⁷ âyetine kadar kesintisiz tefsir ettikten sonra²⁹⁸ yer yer sûrenin başka âyetlerini tefsir etmiştir. Öte yandan Kur’ânın fazileti ve tilavetinin âdâbı,²⁹⁹ Kur’ân ilimlerinden “Esbâb-ı Nüzûl”, Tefsir dersleri adı altında “Tefsir, te’vil, işaret, bâtin ve müfessir”³⁰⁰ gibi konular hakkında da makaleler yayınlamıştır. Ayrıca bu dergide yazdığı hadis ile ilgili makaleler şunlardır: et-Tenbîh ‘alâ Ehâdisi Dâifetîn, Hadîsü Men Suile ‘an ilmin feketemehu, Duâu’n-Nebiyi ‘inde’n-Nevm, Def’u İşkâlin fi Hadîsi’n-Nebeviyyîn ve el-Maksadu’l-Azîm fi’l-Hicret.³⁰¹

b- Arap Dili ve Edebiyatına Dair Eserleri

1- Usûlû’l-İnşâ ve’l-Hitâbet

Müellif bu eserinde inşa, hitâbet ve belâgat sanatları üzerine durmuştur. İnşa sanatının doğuşu ve gelişimden bahsettikten sonra onu bölümlere ayırarak detaylıca incelemiştir. Cümle yapısı ve kuruluşundaki lafız ve mananın ehemmiyeti, cümlelerin güzelleştirilmesi için dikkat edilmesi gereken hususlar; cümle kurgusunun nasıl

²⁹⁴ Muhammed Hayr Ramazan, *Mu’cemu Müellîfine’l-Mu’âsırînfi Âsârihimi’l-Mahtûta ve Mefkûta ve mâ Tabâ’a minha ev Hukkika ba’de Vefâtihim*, Riyad: Mektebetu’l-Vataniyye, 2004, 628; el-Ğâli, a.g.e., 69; Taceddin, a.g.e., 40.

²⁹⁵ İbn Âşûr, “Fâtiha ve Bakara sûresi”, *Mecelletu’z-Zeytûne*, 2.cüz, II, 54.

²⁹⁶ Bakara sûresinin ilk 5 âyetini 1938 yılında aynı derginin 2.cildinin 8. Cüzünden itibaren tefsir etmeye başlamış ve 3.cilt 4.cüzde bitirmiştir. (bkz. İbn Âşûr, “Bakara sûresi”, *Mecelletu’z-Zeytûne*, 8.cüz, II, 345; 2.cüz III, 25).

²⁹⁷ el-Bakara, 2/11-12.

²⁹⁸ İbn Âşûr, “Bakara, 2/11-12”, *Mecelletu’z-Zeytûne*, 4.cüz, III, 160; 5.cüz, III, 213; 6.cüz, III, 213.

²⁹⁹ İbn Âşûr, “Kur’ân’ın Fazileti ve Tilavetinin Adabı”, *Mecelletu’z-Zeytûne*, 1938, 4.cüz, II, 147.

³⁰⁰ İbn Âşûr, “Tefsir, Te’vil, İşaret, Batın”, *Mecelletu’z-Zeytûne*, 2.cüz, I, 53; 3.cüz, I, 104; 4.cüz, I, 161; 5.cüz, I, 220, 491; 7.cüz, I, 315.

³⁰¹ İbn Âşûr, *Mecelletu’z-Zeytûne*, 1939, 3.cüz, c.III, 20-120.

yapılacağı ve kelamı güçlendirmenin metotlarından bahsetmiştir. Aynı şekilde Hitabet bölümünde de dili etkili ve akıcı kullanmak için hitabet sanatının şartları ve hatibin taşınması gereken özelliklerden söz etmiştir.³⁰²

2- Mûcezû'l-Belâğa

Hakikat, mecâz, îcaz, itnap, müsâvat, kinâye gibi Beyân ve Meâni ilimlerinin içerdiği konular hakkında olan bu kitabın hacmi yaklaşık 50 sayfa kadardır. 1923 yılında Tunus ilmi heyeti tarafından Zeytûne üniversitesinde okutulması kararı alınmıştır.³⁰³

3- Şerhu Kasîdeti'l-A'sâ fî Medhi'l-Muhallak

Müellif tarafından el-A'sâ el-Ekber'in el-Muhallak el-Kilâbi'yi öven kasidelerine yapmış olduğu cem', tahkik ve ta'liklerden oluşur. Eser 1929'da Tunus'ta basılmış ve yaklaşık 31 sayfadır.³⁰⁴

4- Şerhu Dîvânî Beşşâr

Müellif tarafından Beşşâr b. Bürd'ün şiirlerinin toplanıp şerh ve tahkikinin yapıldığı bir eserdir. İbn Âşûr şâir Beşşâr'ı şiirde mütakaddimînin son halkası olarak gördüğü için onu incelemeyi gerekli görmüştür. İbn Âşûr eseri tahkik ederken ona altı bölümden oluşan bir mukaddime eklemiştir.³⁰⁵ 600 beyti bilinen şairin 7600 beytini ortaya çıkarmıştır.³⁰⁶

5- Serikâtu'l-Mütenebbî

Eserde, 10. asır şairi Mütenebbî'nin yapmış olduğu alıntılar ve kafiye diziliminin manada oluşturduğu müşkilleri ele alan İbn Bessâm en-Nahvî'nin *Serikatü 'l-Mütenebbî ve Müşkilü Meânihi* adlı eserin tahkiki, şerhi ve ta'likine yer verilmiştir.³⁰⁷

³⁰² İbn Âşûr, *Usûlü'l-İnşâ ve'l-Hitâbet*, thk. Yâsir b. Hâmid el-Mutayri, Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2013, 213-216.

³⁰³ İbn Âşûr, *Mûcezû'l-Belâğa*, Tunus: Mektebetu'l-İmiyye, 1-49; Taceddin, a.g.e., 40.

³⁰⁴ Muhammed Habîb İbnu'l-Hoca, a.g.e., 529-533.

³⁰⁵ İbnu'l-Hoca, a.g.e., 539-568.

³⁰⁶ Vural, a.g.e., 93.

³⁰⁷ İbn Bessâm en-Nahvî, *Serikâtu'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1970, 1-142.

6- Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Edebiyye li'l-Merzûkî 'alâ Dîvânî'l-Hamâse li Ebî Temmam

Yine müellifimizin şerh ve tashih türünden bir çalışmasıdır. Eser, Cahiliye şairi Ebû Temmâm'ın *Dîvân-ı Hamâse* sine Merzûkî'nin yazdığı şerhin, İbn Âşûr tarafından yeniden şerh ve tashih edilmesidir. Eserin ilk baskısı 1957 yılında yayımlandıktan sonra 1977 yılında Libya ve Tunus'ta ikinci baskısı yayınlandı.³⁰⁸

7- Dîvânu'n-Nâbiğati'z-Zübyânî

Eserde Cahiliye şairi Nâbiğa'nın divanının tahkik ve şerhine yer verilmiştir. İbn Âşûr, eserlerin ve divanların şerhinde her zaman izlemiş olduğu metodu burada da sürdürmüştür. Önce eser ya da divan sahibi hakkında bilgiler sonra şiir sanatındaki yeri sonra da divânını ele almıştır.³⁰⁹

8- Tahkîku Mukaddime fi'n-Nahv li Halefi'l-Ahmar

9- Terâcim li Ba'zi'l-A'lâm

10- Tahkîku Kitâbi'l-İktizâb li Batlamiyûs

11- Cem' ve Şerhu Dîvânî's-Sehîm

12- Şerhu Mu'allagat-i İmru'l-Kays

13- Tahkîku li Şerhi'l-Kureşî 'alâ Dîvânî'l-Hamâse

14- Garâibu'l-İsti'mâl

c- Eserlerini ve Makalelerini Yayınladığı Süreli yayınlar

1- el-Mecelletu'z-Zeytûniyye

Müellif bu dergide, başta Kur'ân tefsiri ile ilgili makaleler olmak üzere bir çok makale yayınlamıştır. Onlardan başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz “et-Tefsîr ve't-

³⁰⁸ İbn Âşûr, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Edebiyye li' Şerhi'l-l-Merzûkî 'alâ Dîvânî'l-Hamâse li Ebî Temmam*, thk. Yâsir b. Hâmid el-Mutayri, Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2009, 4-232.

³⁰⁹ ez-Zübyânî, Nâbiğa, *Dîvânu'n-Nâbiğati'z-Zübyânî*, thk., şrh., ve tsh. İbn Âşûr, Şeriketu't-Tûnisisyne, Tunus, 1976, 268-272.

te'vîl",³¹⁰ "el-bekâ' fi'ş-şî'ri'l-arabî",³¹¹ "İstimdâdu 'ilmi't-tefsîr",³¹² "Âyât min sûreti'l-bakara",³¹³ "Tefsîru âyeti ud'u ilâ sebîli rabbike bi'l-hikmeti".³¹⁴

2- es-Sa'âdatu'l-'Uzmâ

Bu dergide müellifimizin "İhtirâmu'l-efkâr"³¹⁵, "el-Lezze maa'l-hikme"³¹⁶, "el-İnsân 'alâ'l-arz"³¹⁷, "Umru'l-insân"³¹⁸, "el-'ilm 'indellah"³¹⁹ makaleleri yayınlanmıştır.

3- Mecelletu'l-Hidâyeti'l-İslâmiyye

Muhammed el-Hıdır el-Hüseyin'in editörlüğünde, İbn Âşûr'un bu dergide yayınlanan "el-Muhkem ve'l-müteşâbih", "Hikmetü teşrîi'l-İslâmî ve Eseruhu 'alâ'l-ahlâk", "el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lügati'l-Arabiyye", "Meclisu Resûlillâh"³²⁰, "Eseru'd-da'veti'l-Muhammediyye fi'l-Hürriyye ve'l-müsâvât"³²¹, "Medînetu'l-fâzıla"³²² başlıklarında makaleleri vardır.³²³

4- Mecelletu Mecma'i Lüğati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire

Kâhire'de çıkan bu dergide müellifin yayınlanan makalelerinden iki tanesi: "Kelimetu 'Kullu' hakikaten fi'l-Kesra"³²⁴, "Farkun Lugaviyyun Mağfûlun 'anhu" (الفرق بين الضم والضمير).³²⁵

5- Mecelletu Mecma'i'l-İlmî bi Dimeşk

³¹⁰ İbn Âşûr, "et-Tefsîr ve't-te'vîl", *Mecelletu'z-Zeytûne*, Tunus: el-Matbaatu't-Tûnisiyye 1936, I, 17-18.

³¹¹ İbn Âşûr, "el-bekâ' fi'ş-şî'ri'l-arabî", a.g.drg. 2.cüz, I, 81-85.

³¹² İbn Âşûr, "İstimdâdu 'ilmi't-tefsîr", a.g.drg., 3.cüz, I, 104-111.

³¹³ İbn Âşûr, "Tefsîru âyât min sûreti'l-Bakara" a.g.drg., Tunus, 1945, 1.cüz, VI, 316-320.

³¹⁴ İbn Âşûr, "Tefsîru âyeti ud'u ilâ sebîli rabbike bi'l-hikmeti", a.g.drg., 1952, 1.cüz, VIII, 3-8.

³¹⁵ İbn Âşûr, "İhtirâmu'l-efkâr", *es-Sa'âdatu'l-'Uzmâ*, sy. 18, 273-281, 1904.

³¹⁶ İbn Âşûr, "el-Lezze maa'l-hikme", *es-Sa'âdatu'l-'Uzmâ*, 1904, sy. 19-20, I, 304-309.

³¹⁷ Müellifin 25 yaşındayken yazdığı bir makaledir. (Bkz. İbn Âşûr, "el-İnsân 'alâ'l-arz", *es-Sa'âdatu'l-'Uzmâ*, sy. 6, 87-91).

³¹⁸ İbn Âşûr, "Umru'l-insân", *es-Sa'âdatu'l-'Uzmâ*, Sayı, sy. 8, 119-122.

³¹⁹ İbn Âşûr, "el-'ilm 'indellah", *es-Sa'âdatu'l-'Uzmâ*, sy. 4, 34-39.

³²⁰ İbn Âşûr, "Meclisu Resûlillâh", *Mecelletu hidâyetu'l-İslâmiyye*, 1938, 10.cüz, X, 578-597.

³²¹ İbn Âşûr, "Eseru'd-da'veti'l-Muhammediyye fi'l-Hürriyye ve'l-müsâvât", *Mecelletu hidâyetu'l-İslâmiyye*, 9-10. cüz, VI, 21.

³²² İbn Âşûr, "Medînetu'l-fâzıla", *Mecelletu hidâyetu'l-İslâmiyye*, 10.cüz, IX, 20.

³²³ Vural, a.g.e., 94.

³²⁴ İbn Âşûr, "Kelimetu 'Kullu' hakikaten fi'l-Kesra", *Mecelletu Mecma'i Lüğati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire*, 1955, VIII, 193.

³²⁵ İbn Âşûr, "Farkun Lugaviyyun Mağfûlun 'anhu", *Mecelletu Mecma'i Lüğati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire*, VIII, 484.

Bu dergide Arap diline ait “ ‘صوغ’ min Esmâi’l-E’yâni’s-Selâsiyye’l-Ehrufi mimmâ vesatuha harfu’l-İlle”³²⁶, Tuhfetu’l-Mecdi’s-Sarîh fî şerhi Kitâbi’l-Fasîh”³²⁷, “Nazratun fî Kitâbi’l-Câmii’l-Kebîr li İbn Esîr”³²⁸, ”el-Müterâdif fî’l-Lüğa”³²⁹ isimlerinde makaleleri bulunmaktadır.

Sözü fazla uzatmamak ve detaylarla okuyucunun fazla zamanını almamak için müellifin makalelerini yayınladığı diğer dergilerin sadece isimlerini zikretmekle yetiniyoruz:

6- Huda’l-İslâm

7- Nûru’l-İslâm fî Mısır

8- Mesâbihu’ş-Şark

9- Mecelletu Radyo ve Sinema

10- el-Menâr

11- er-Risâle

12- er-Ruznâmetu’t-Tûnusiyye

13- es-Süreyya

d- Fetvâlarını Yayınlayan Gazeteler

Müellifimizin makale ve fetvâlarından bazıları aşağıda sıralanan Mısır, Tunus ve Cezâyir gazetelerinde yayınlanmıştır³³⁰:

1- ez-Zehrâ

2- en-Nehza

³²⁶ İbn Âşûr, “‘صوغ’ min Esmâi’l-E’yâni’s-Selâsiyye’l-Ehrufi mimmâ vesatuha harfu’l-İlle” , *Mecelletu Mecma’i’l-İlmî bi Dimeşk*, 1961, sy.36, 36.

³²⁷ İbn Âşûr, “Tuhfetu’l-Mecdi’s-Sarîh fî şerhi Kitâbi’l-Fasîh”, *Mecelletu Mecma’i’l-İlmî bi Dimeşk*, 1962, sy. 37, 199.

³²⁸ İbn Âşûr, “Nazratun fî Kitâbi’l-Câmii’l-Kebîr li İbn Esîr”, *Mecelletu Mecma’i’l-İlmî bi Dimeşk*, 1961, sy.36, 672.

³²⁹ İbn Âşûr, “el-Müterâdif fî’l-Lüğa”, *Mecelletu Mecma’i’l-İlmî bi Dimeşk*, 1937, 4.cüz, sy. 37, 241.

³³⁰ el-Ğâlî, a.g.e., 71; Ebû Hasan Cemal Mahmud Ahmed, a.g.e., 37.

- 3- el-Vezîr
- 4- el-Amel
- 5- el-Usbû'
- 6- Habîbu'l-Ümmet
- 7- Lisânu's-Sa'b
- 8- es-Sabâh
- 9- el-Fecr
- 10- en-Necâh el-Cezâiriyye

II- et-TAHRÎR ve't-TENVÎR'İN GENEL ÖZELLİKLERİ

Bu başlık altında söz konusu tefsirin genel özelliklerini ilgilendiren; ismi, şöhreti, baskısı, tefsir metodu, mukaddime ve kaynakları ele alınarak incelenecektir.

A- İSMİ, ŞÖHRETİ, BASKISI VE GENEL TANITIMI

Bu eser hakkında daha önce malumat verdiğimiz için burada detaya inmeden genel olarak bilgiler vereceğiz.

Eserin mukaddimesinde gerçek ismi “Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd” olarak geçer.³³¹ O, müellifin en meşhur ve büyük hacimli eseridir. Hatta Kur'ân tefsirinde ansiklopedik tefsirlerden biri olarak sayılabilir.³³² Müellif eserini Zeytûne üniversitesinde verdiği derslerden meydana getirmiştir.³³³ Bu tefsiri diğer birçok tefsirden ayıran hususiyet, Kur'ân dil ve belâgatına ehemmiyet vermesidir. O, önceki birçok tefsirin ihmal ettiği Kur'ân'ın belâgat yönüne

³³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/6-9.

³³² Ebû Hasan Cemal, “İmam Tâhîr b. Âşûr”, *Mecelletü'l Ürdüniyye fî Dirâseti'l-İslâmiyye*, V. Cilt, 2009, 72.

³³³ Ebû'l-Kâsım el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zâm Muhammed Tâhîr b. Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhu*, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1996, 75.

ağırlık vermiş ve tefsirin içsel muhtevâsını zenginleştirmiştir.³³⁴ Bu tefsir klasik dirâyet metoduna uygun bir tefsir olmakla birlikte orijinal tespitleri de olan bir tefsirdir. Müellife bu orijinal yorumları yapma imkanı veren küçük yaştan itibaren Arap Dili ve Belâgatı, Hadis, Fıkıh, Tefsir gibi İslami ilimler hakkında edindiği tafsilatlı bilgiler ve zamanla geliştirdiği ilmi tecrübesidir. Böyle geniş dini malumata sahip olması hasebiyle şer’î ilimler alanında birçok eser telif etmesine ilaveten sözkonusu tefsirini de kaleme almıştır. Telifi yaklaşık 39 yıl altı ay gibi uzun bir zamana yayılan bu tefsir okuyucuya yardımcı olması için 10 mukaddimelik bir girişle başlamaktadır. Mukaddimedede başta tefsir nedir, tefsir ve te’vilin farkı var mıdır, rey ile tefsir olur mu, müfessrin amacı nedir gibi tefsir ilmi ile ilgili meseleler olmak üzere, ona yardımcı olan Arap Dili, Usûlü’l- Fıkıh, Kelam, Âsâr ve Kıraat gibi ilimler ve bazı Easbâb-ı Nüzul, İ’câzu’l –Kur’ân ve Kısasu’l-Kur’ân gibi Tefsir Usûlü konuları ele alınmaktadır.³³⁵

Kaynaklarda belirtilmese de anladığımız kadarıyla müellif eserini yaklaşık 1920’de yazmaya başlamıştır. Eseri, yaklaşık 30 cüz (15 cilt) halinde yayınlanmıştır. İlk cüz Tunus’ta 1956’da basılmış, geri kalan cüzlerin basımı Kâhire’de Matabatu îsâ el-Babî el-Halebî’de 1964-1966 yılları arasında devam etmiş, dolayısıyla kaynaklara ilk baskısı Kâhire olarak geçmiştir. Tam basımı ilk defa 1984 yılında Tunus’ta Dâru’t-Tûnusiyye ve Dâru’l-Cemâhiriyye’de yayınlanmıştır. Daha sonra yine Tunus’ta 1997’de Dâru Sahnûn’da ve Beyrut’ta Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî’de 32 cüz halinde yayınlanmıştır.³³⁶

Genel olarak tanıtımına gelince şöyle söyleyebiliriz:

İbn Âşûr’un bu tefsiri Arap belâgatı ve uslûbuna verdiği ehemmiyetle temayüz etmiştir, *Mukaddime*’de bunu kendisi şu şekilde ifade eder: “Müfessirlerin ekserisi diğer

³³⁴ Kur’ân âyetlerinin manaları belâgat, hukuk ve i’câz gibi birçok sahayı ve sanatı kapsayan uçsuz bucaksız bir yelpazeye sahiptir. Hatta bazen bir âyet bile birden çok sahaya ve sanata hitap edebilmektedir. Birçok müfessir bunlardan bazılarına yönelmiştir. Fakat bu sanatlardan bir sanat vardır ki hiçbir âyet o sanatın incelikleri ve nüktelerinden bağımsız kalamaz. Bu sanat Belâgat sanatıdır. Müfessirlerin bazıları diğer sanatlara tahsis ettiği yeri ona tahsis etmemiştir. Bu nedenle biz tefsirimizde bilğimiz ölçüsünde bu sanata dikkat çekeceğiz. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/6-9).

³³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/1-110; 30/636.

³³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/8; XXX/636; Ahmet Coşkun, “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”, *TDVİ Ansiklopedisi*, 429-430; Ebû Hasan Cemal Mahmûd Ahmed, *Tefsîru İbn Âşûr*, 33; el-Ğâlî, 75; Taceddîn Abdurraûf, *Makâsidu’l-Akâid ‘İnde’Ş-Şeyh Tâhir İbn Âşûr*, (Master Tezi) Câmiatu’l-Cezâir, Kulliyetu’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, Kısmu’l-Akâid ve’l-Edyân, Cezâyir, 2018, 38; İyâzî, *el-Müfessirûn, Hayâtuhum ve Menhecuhum*, Tahrân: Vizâretu’s-Sekâfe ve’l-İrşâdu’l-İslâmî, 1968, 358-366.

ilimlere tahsis ettiği yeri belâgat ilmine pek fazla tahsis etmemiştir. Bu yüzden bize, belâgat ilmine gereken önemi vermek ve Kur'ân âyetlerindeki belâgat noktelerini açığa çıkarmak düşmektedir.”³³⁷ O, tefsirinde belâgat inceliklerine, noktelerine ve sanatlarına yer vermiştir. Ona göre neredeyse her âyet mutlaka bir belâgat sanatı içerir. Hatta şunu söylersek abartmış olmayız; bu tefsir Arap dili belâgatı kaidelerinin Kur'ân âyetleri üzerindeki tatbiki gibidir. Bu nedenle Belâgat ile ilgili ıstılahlar ve mevzular bu tefsirde sıkça zikredilir. Onu okuyan kimse *tezyîl*, *tetmîm*, *i'tirâz*, *hazf*, *îcâz*, *istifhâm* gibi belâgat terimlerine ve bu terimlerin türlerine sıklıkla rastlayabilir. Ayrıca *teşbîh*, *isti'âre*, *mecâz* gibi kavramlar onun tefsirinde türleriyle birlikte zikredilir ve âyetler üzerinde tatbiki olarak gösterilir. Fakat, eğer okurun belâgat ilmi konusunda bilgisi yoksa, zihni karışacağı için müfessirin muradını anlayamayabilir. Bu yüzden okuyucunun önceden Arap dili ve belâgatına dair bilgisi olması okuduklarını anlaması açısından yararlı olacaktır.³³⁸

İbn Âşûr'un tefsirinde Arapça dilini sıklıkla övdüğü görülür. Kendisi İslam dünyasının hezimete uğradığı işgal edilip iktisâdî, ilmî ve kültürel olarak muhasara altına alındığı bir dönemde yaşamasına ve Arap dilinin donuk olduğu iddia edilmesine rağmen Arap dilini fırsat bulduğu her vakit övmüş ve bütün bu eleştirilere karşı çıkmıştır. Arap diline güvenini, bağlılığını yitirmemiş ve bu dile yönelik eleştirilerden hiç etkilenmemiştir. Onun böyle bir tutum sergilemesinin nedeni belki de dilin inceliklerini, sırlarını, noktelerini ve sanatlarını bilen bir dil uzmanı olmasından kaynaklanmaktaydı.³³⁹

İbn Âşûr tefsirinde cümlelerini adeta bir tesbihin taneleri gibi dizmiş, ifadelerini belîğ, güçlü ve büyüleyici bir üslupla kaleme almış ve kelimelerini titizlikle seçerek onları düzgün bir Arapçayla tefsirine işlemiştir. Bu şekilde tefsirini adeta dokumuştur. Yazar kullandığı bu üslûbu neredeyse her sûre ve âyete yansıtmış ve tefsirinin metodu haline getirmiştir.³⁴⁰

İbn Âşûr tefsirinde daima sert bir üsluptan kaçınır, yumuşak ve kibar bir dil kullanır. Sevmediği kimseleri bile küçük görmez, onlara zannî bilgiye dayanarak iftira ve suç

³³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/7.

³³⁸ Örnekler İçin Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII/217.

³³⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 183-187; a.mlf., *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII/160.

³⁴⁰ Müfessirin hem dil alanındaki yetkinliğine hem de üslûbuna bir örnek olarak Arapça'da “lâm (ل)” harfinin işlev gördüğü lâmu'l-âkıbe ve lâmu't-Ta'lîl manaları ile ilgili yaptığı açıklamalar için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII/104.

atmaz, onları karalamaz, onlara saldırganca davranmaz. Aksine O tefsirinde muhaliflerine karşı güzel ve nazik bir dil kullanarak saygılı olur.³⁴¹ Öte yandan o, tefsirinde sıklıkla şiirlere, kıssa ve menkıbelere de yer verir.³⁴² Zikrettiği kıssa, menkıbe ve şiirleri bağlama uygun birçok yerde de yeniden zikreder. Meselâ, Amr b. Ma'dî Kerb'den naklettiği *أمن ریحانة الداعي السميع.... يؤرقني وأصحابي هجوع* şiirini hem Bakara 32 hem de 117. âyetinde delil olarak zikretmiştir.³⁴³

İbn Âşûr'un tefsiri bir modernist tefsir değildir; onun tefsirinde aşırı akılcı yorumlar, pozitivist yaklaşımlar ve radikal saptamalar bulmak mümkün değildir. O, Muhammed Abduh'un Kur'ân tefsirinde ye yer gelenekten (ya da rivayetçi ve nakilci anlayıştan) sıyrılarak yakaladığı reformcu kimliği yakalamak ve onun gibi radikal söylemleri dile getirmekten ziyade, gelenek ile uzlaşma yoluna giderek daha çok klasik usûle uygun bir tefsir kaleme almayı tercih etmiştir.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Âşûr'un tefsiri aynı zamanda ilmî tefsir örneğidir. O tefsirinde şeriâtı ayakta tutan Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi dînî ilimler ile Fizik, Kimya, Biyoloji, Jeoloji, Fizyoloji, Zooloji, Tıp, Siyaset, Tarih, Ziraat, Astronomi, Matematik, Coğrafya gibi pozitif ilimlere genişçe yer verir ve onlardan detaylıca bahseder. Bunlarla ilgili âyetler ve müfessirimizin yorumlarına *Fen Bilimleri* başlığı ile *Özel Olarak Bir sûreyi ve âyeti İnceleme Metodu* başlığında değindik.

B- GENEL OLARAK TE'VİL METODU VE GAYELERİ

1-Genel Olarak Bir sûreyi veya âyeti İnceleme Metodu

a-Teknik ve Şekil Açısından Metodu

Bu başlık altında, söz konusu tefsirde bir âyetin veya sûrenin nüzulü, tertibi, Mekî - Medenî oluşu ve isimlendirilişi meselelerinin nasıl ele alınıp incelendiğine göz atacağız.

aa-Sûrenin İsimlendirilmesi Hakkında Bilgi Vermesi

³⁴¹ Zemahşerî'nin "Keşşaf'ta böbürlendiği şey ise her zaman yaptığı gibi muhaliflerine karşı hoşgörüsüz ve düşmanca tavrıdır. Bize ve bizim âlimlerimiz üzerine düşen görev, Zemahşerî'nin onları hicvettiği gibi, onların da onu hicvetmesi değildir." (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX/92).

³⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/ 482.

³⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/415; I/686.

İbn Âşûr her sûrenin baş tarafında o sûrenin amacına ve tefsirine geçmeden önce sûrenin isimlendirilmesi ile ilgili rivayetleri ve ihtilafları dile getirir. Başta Sahîh-i Buhârî olmak üzere, diğer hadis kitapları, tefsirler ve bazı el yazması Mushafları kaynak olarak kullanır.

Meselâ, İbn Âşûr, Nâzi'ât sûresinin tefsirinin baş tarafında onun isimlendirilmesi ile ilgili şu bilgileri verir: “Bu sûre Mushaflarda ve birçok tefsirde sûrenin başında geçen “وَالنَّازِعَاتِ” kelimesine atfen başında و harfi olmadan “Nâziât (النَّازِعَاتِ)” sûresi olarak isimlendirilir. Sahîh-i-Buhârî'nin ‘Kitaâbu't-Tefsîr’ bölümünde, bu sûrenin birçok müfessirin kitabında başına و harfi gelerek “Ve'n-Nâziâti (وَالنَّازِعَاتِ)” şeklinde isimlendirildiği de görülür. Yani sûrenin hem vavlî hem vavsız isimlendirmesi mevcuttur. Şehâbeddîn el-Hafâcî (v.1069/1659) içerisinde ‘السَّاهِرَةِ’ lafzı bulunmasından ötürü onun “سُورَةُ السَّاهِرَةِ (Sûretu's-Sâhira)” olarak isimlendirildiğini öne sürmüştür. O bir başka iddia daha öne sürerek “الطَّائِمَةِ” lafzı sûrede geçtiği için onu ‘سُورَةُ الطَّائِمَةِ’ olarak isimlendirildiğini söylemiştir. Fakat Suyûtî *İtkân*'ında birden fazla ismi olan sûreler arasında bu son isimlendirmeyi zikretmemiştir. Ben Tunus hattıyla yazılmış bir mushafta bu sûrenin ismini “سُورَةُ فَالْمَدْبِرَاتِ (Sûretu fe'l-Mudebbirât)” olarak gördüm.”³⁴⁴

ab-Sûrenin veya âyetin Mekkî veya Medenî Oluşu Hakkında Bilgi Vermesi

İbn Âşûr her sûrenin ve âyetin nerede inzal edildiği hakkında malumat verir ve ihtilafları zikreder. Eğer sûre Mekke'de inmiş fakat bazı âyetleri Medîne'de inmişse onu belirtir, aynı şekilde tersi söz konusu ise onu da belirtir.

Meselâ, İsrâ sûresinin Mekkî-Medenî oluşu hakkında şunları söyler: “Cumhurun genel görüşü bu sûrenin Mekkî oluşu yönündedir, fakat bazı âyetleri hakkında ihtilaf vardır. Birinci görüşe göre, 73-74 âyetleri Medenî; ikinci görüşe göre, 73-74 ve 60, 80 âyetleri Medenî; üçüncü görüşe göre, 73-74, 60, 80 ve 107 âyetleri Medenî; dördüncü görüşe göre, 26, 32, 33, 57, 78 âyetleri Medenî; beşinci görüşe göre, 73-80 âyetleri Medenîdir. Bize göre bu görüşlerin kaynağı sûrede bulunan hükümlerdir. Bu hükümler

³⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXX/59-60.

b-Muhtevâ Açısından Metodu

Bu başlık altında müfessirimizin, bir âyetin veya sûrenin gayesi, önceki sûre ve âyetlerle münasebeti, sebep-i nüzulü, indiği ortam ve muhtevâsı gibi konular hakkında verdiği malumatlara değineceğiz.

ba-Surenin Gayesini Ortaya Koyan Özet Bir Bilgi Vermesi

Müfessirimiz her sûrenin başında “أَعْرَاضُهَا” başlığıyla o sûrede anlatılan ve anlatılmak istenen bilgileri özetler. Aslında bu başlık sûrenin içeriğini özetleyen bir *mukaddime*, *hülâsa* veya *muhtasar* sadedinde bir bölümüdür. Bu bölüm, bir yandan sûrenin nüzulüyle hedeflenen gayeleri, diğer yandan sûrenin muhtevâsını sunar.

Meselâ, müfessirimiz Fetih sûresinin “أَعْرَاضُهَا” başlığında şunları dile getirmiştir: “Bu sûre Müslümanlara Hudeybiye antlaşmasının, onlar için bir zafer ve fetih olduğunu müjdelemek için inmiştir. Müslümanlar sayıca çok olmalarına rağmen istediklerini elde edemeden ve umre yapamadan geri dönmeleri onları bir hayli üzmüştü. Bunun üzerine Allah, bu anlaşmanın sonucunun Müslümanların lehine olup onların kazancına dönüşeceğini, müşrik ve münafıkların ise aleyhine olup onların helakına neden olacağını haber vermek için bu sûreyi indirdi. Müslümanlar bu haberle ferahladı, umre yapamadıkları için onları kaplayan hüznün ve keder yerini sevinç ve neşeye bıraktı. Allah’ın bu sûredeki zafer vaadi Peygamberin Rabbi katındaki değerinin yüceliğini göstermiş oldu. Öte yandan, bu sûrede Peygambere bey’at eden ve onu destekleyen müminler, benzerlerinin Tevrat ve İncil’de de geçtiği ifade edilerek övüldüler. Sonra sûrede, bedeviler ve münafıklardan bu sefere katılmayanlar ayıplandı; korkaklık, tamahkarlık, yalancılık ve Peygambere karşı besledikleri kötü niyetleri ifşa edildi. Onlar bir sonraki ganimet vadeden Hayber gazvesine katılmaktan men edildi. Onlara Hayber’den sonraki gazveye çağrılacakları, eğer katılırlarsa Hudeybiye’ye gelmeme suçlarının affedileceği bildirildi. Sûrede son olarak zikredilen diğer bir husus, Mekke’nin fethi ile Hayber’in fethinin müjdenmesidir. Nitekim sûrede geçen *فَعَجَلَ لَكُمْ هَذِهِ* âyeti Hayber’in fethine işaret etmektedir.”³⁴⁹ Görüldüğü gibi müfessirimiz “أَعْرَاضُهَا” başlığı altında fetih sûresinin bir hülâsasını sunmuş ve okuyucunun zihninde sûreye dair genel bir çerçeve oluşturmuştur.

³⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVI/142-143.

bb-Surenin veya âyetin Önceki sûre ve âyetlerle Münasebeti Hakkında Bilgi Vermesi

“Münâsebetü'l-Kur'ân” İbn Âşûr'un tefsirinin ayırt edici özelliklerinden bir tanesidir. O, mutlaka incelediği her sûreyi ve âyeti önceki sûre ve âyetle irtibatlandırarak tefsir eder. Onun tefsirini okuyan bir kimse neredeyse bu metodun istisnasını bulamaz. Şimdi bu ilmin doğuşu ve gelişimi hakkında kaynakların sunduğu bilgilerden bahsederek müfessirimizin tefsirinde verdiği örneklere geçelim:

Sözlükte “iki şey arasındaki ilişki” anlamına gelen münâsebetin çoğulu ile âyet ve sûre kelimelerinin çoğulundan oluşan münâsebâtü'l-âyât ve's-süver terkinde münasebet yerine aynı anlamda tenâsüb de kullanılmaktadır. Tefsir ilminde bu disipline “el-münâsebe beyne'l-âyât, et-tenâsüb beyne'l-âyât ve's-süver, tenâsübü'l-âyât ve's-süver, münâsebâtü'l-Kur'ân” da denilmektedir. Kur'ân'ın lafzı gibi tertibinin de mu'ciz olduğunu göstermeyi hedefleyenler için münâsebâtü'l-âyât ve's-süver konusu i'câzü'l-Kur'ân ilmiyle de ilgilidir ve onun alt disiplini kabul edilmiştir. Bu ilişkiyi kanıtlamak için tefsir yazan çağdaş müfessirlerden Emîn Ahsen Islâhî Kur'ân'ın mevcut tertibine aşırı vurgu yapar ve bu tertibin vahye dayalı olduğunu ileri sürer. Âyetler ve sûreler arasında anlam ilişkilerinin bulunduğu yönündeki düşünce ilk defa Bağdat'ta İbn Ziyâd en-Nîsâbü'rî (v. 324/936) tarafından ifade edilmiş, daha sonra bu yöndeki fikirler taraftar toplamaya ve Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ile tefsirlerde görünmeye başlanmıştır. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kur'ân-ı Kerîm'de âyetler arasındaki irtibatın son derece sağlam olduğunu, lafızlarının dizilişi ve mânalarının bütünlüğü itibarıyla Kur'an'ın âdeti bir tek kelime gibi uyum taşıdığını ifade etmiştir. Âyetler ve sûreler arasında ilişkiler bulunduğu fikri daha çok Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Burhâneddin el-Bikâî'nin tefsirlerinde Kur'an'ı anlamının bir yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Bikâî, Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-ây ve's-süver adlı tefsirinde bütün sûreler ve âyetler arasında mânaya dayalı irtibatlar kurduğu gibi âyetleri oluşturan cümleler, hatta kelimeler arasında da münasebetler bulunduğunu göstermeye çalışmıştır.³⁵⁰ Müfessirler, eğer arka arkaya gelen âyetler veya sûreler arasında açık bir ilişki varsa, biri diğerini anlam bakımından tamamlıyor ve ikinci âyet birinci için tekit, tefsir, itiraz vb. durumunda bulunuyorsa buradaki münasebet vechini göstermeye gerek duymamışlar, genellikle ilk bakışta

³⁵⁰ Necati Kara, *Burhânuddin İbrâhim b. 'Omer el-Bikâî ve Tefsîrindeki Metodu*, Van, 1994, 238-280.

birbiriyle ilgisi yokmuş gibi görünen âyet grupları ve sûreler arasında varlığını düşündükleri ilişkileri ortaya çıkarmaya gayret etmişlerdir. Bunu yaparken de öncelikle her sûrenin ana temasını tespit edip ardından onu destekleyen yan faktörleri bulma ve bu faktörleri asıl maksada yakınlık veya uzaklık yönünden derecelendirme yoluna gitmişlerdir.³⁵¹

İbn Âşûr, birçok müfessir gibi Kur'ân âyetleri ve sûreleri arasındaki münasebete neredeyse her âyette vurgu yapmış ve sebeplerini ortaya koymuştur. İbn Âşûr bu münâsebeti ortaya koyarken bazen “مناسبة” lafzını, bazen “عطف” lafzını kullanır. Bazen âyeti bir öncekine atfeder, bazen de aynı sûrede veya başka bir sûrede zikredilmiş bir başka âyete atfeder. Böylece âyetler arası münasebeti kurar.

Sözgelimi “وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ” ifadesinin hem Bakara 149 hem de 150’de zikredilmesi nedeniyle, bu iki âyetin münasebetini açıklamıştır. Ona göre bu münasebet “neden bildirme-ta’lil”dir. Çünkü 150. âyette 149. âyetdeki aynı ifadeler tekrarlandıktan sonra “لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ” denilerek Peygamber ve Müslümanların yüzünü kabeye dönmesinin nedeni belirtilmiştir. İbn Âşûr 149 ve 150. âyetler arasındaki münasebetin yanında 150. âyetin kendi içinde Peygamber için zikredilen “yüzünü Mescid-i Haram’a dön” ifadesinin Müslümanlar için de tekrarlanması nedeniyle, ikisi arasındaki münasebeti şöyle açıklamıştır: “Bu tekrarın iki sebebi vardır: Birincisi ta’mim, yani hükmün sadece Peygambere değil tüm Müslümanlara yönelik olduğunu göstermek, ikincisi tekit, yani yüzü kabeye çevirme hükmünü aynı kelimelerle vurgulamaktır.”³⁵²

Müfessirimiz Bakara 106’daki başka bir münasebete dikkat çekerek: “مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ” âyetinin önceki âyetlerle ilişkisini şöyle ortaya koymuştur: “أَوْ نُنَسِّهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ مُنَاسَبَةٌ هَذِهِ الْآيَةِ لِلآيَاتِ قَبْلَهَا أَنَّ الْيَهُودَ اعْتَدَوْا عَنْ إِغْرَاضِهِمْ عَنِ الْإِيمَانِ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهِمْ: نُوْمُنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا [البقرة: 91] وَأَرَادُوا بِهِ أَنَّهُمْ يَكْفُرُونَ بِغَيْرِهِ، وَهُمْ فِي غُدْرِهِمْ ذَلِكَ يَدْعُونَ أَنَّ شَرِيعَتَهُمْ لَا تَنْسَخُ وَيَقُولُونَ إِنَّ مُحَمَّدًا وَصَفَ النَّوْرَةَ بِأَنَّهَا حَقٌّ وَأَنَّهُ جَاءَ مُصَدِّقًا لَهَا فَكَيْفَ يَكُونُ شَرُّهُ مُبْطِلًا لِلنَّوْرَةِ وَيُمَوِّهُونَ عَلَى النَّاسِ بِمَا سَمَوْهُ الْبَدَاءَ وَهُوَ لَزُومٌ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى غَيْرَ عَالِمٍ بِمَا يَحْسُنُ تَشْرِيعُهُ وَأَنَّهُ يَبْذُلُ لَهُ الْأَمْرُ ثُمَّ يَعْزِضُ عَنْهُ وَيَبْذِلُ شَرِيعَةً بِشَرِيعَةٍ..... وَالْمَقْصِدُ الْأَصْلِيُّ مِنْ هَذَا هُوَ تَعْلِيمُ الْمُسْلِمِينَ أَصْلًا مِنْ أَصُولِ الشَّرَائِعِ وَهُوَ أَصْلُ النَّسْخِ الَّذِي يَطْرَأُ عَلَى شَرِيعَةٍ بِشَرِيعَةٍ بَعْدَهَا وَيَطْرَأُ عَلَى بَعْضِ أَحْكَامِ شَرِيعَةٍ بِأَحْكَامٍ تُبْطِلُهَا مِنْ تِلْكَ الشَّرِيعَةِ. وَلَكِنْ هَذَا هُوَ الْمَقْصِدُ الْأَصْلِيُّ عَدَلٌ عَنْ مُخَاطَبَةِ الْيَهُودِ بِالرَّدِّ عَلَيْهِمْ. وَوَجَّهَ الْخُطَابُ إِلَى الْمُسْلِمِينَ.... وَلِقَوْلِهِ: مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ وَلَمْ يَقُلْ مِنْ شَرِيعَةٍ. وَفِي هَذَا إِغْرَاضٌ عَنْ مُخَاطَبَةِ

³⁵¹ M.Faik Yılmaz, “Münâsebatü'l-Âyât ve's-Süver”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXXI, İstanbul, 2006, 569-571.

³⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 45; el, Bakara, 149-150.

الْيَهُودِ لِأَنَّ تَعْلِيمَ الْمُسْلِمِينَ أَهَمُّ وَذَلِكَ يَسْتَتِيعُ الرَّدَّ عَلَى الْيَهُودِ بِطَرِيقِ الْمُسَاوَاةِ لِأَنَّهُ إِذَا ظَهَرَ أَنَّ جُحْمَهُ تَغْيِيرُ بَعْضِ الْأَحْكَامِ لِمَصْلَحَةٍ الْيَهُودِ لَأَنَّ تَعْلِيمَ الْمُسْلِمِينَ أَهَمُّ وَذَلِكَ يَسْتَتِيعُ الرَّدَّ عَلَى الْيَهُودِ بِطَرِيقِ الْمُسَاوَاةِ لِأَنَّهُ إِذَا ظَهَرَ أَنَّ جُحْمَهُ تَغْيِيرُ بَعْضِ الشَّرَائِعِ

“Bu âyetin önceki âyetlerle ilişkisi şöyledir: Yahudiler Nebiy (s.a.v)’e iman ve itaat konusunda mazeret öne sürerek şöyle dediler: “Biz bize indirilene iman ederiz.”³⁵³ Bu sözleriyle kendilerine indirilen (kitap) haricindeki her şeyi inkar etmek istediler ve bu bahane ile şeriatlerinin neshedilmediğini iddia etmeye çalıştılar. Onlar şöyle dediler: “Peygamber, Tevrat’ı hak olarak vasıflandırdığını ve Kur’ân’ın da onu tasdik edici olarak geldiğini söylerken nasıl olur da İslam şeriatının onun hükmünü geçersiz kıldığını ve onu neshettiğini iddia eder”. Böylece Yahudiler, Allah’ın önceden verdiği bir hükmü değiştirip ondan dönmesi ve önceki koyduğu şeriatı bir diğeriyle değiştirmesinin ilahi ilimde eksikliğe yol açacağı bahanesiyle insanların kafalarını karıştırıp bu durumu “Bedâ” olarak isimlendirdiler. İşte bu sebeple Allah Yahudilere (bu âyeti inzal ederek) cevap verdi ve Müslümanlara bir şeriatın sonra gelen diğer bir şeriatle, bir hükmün diğer bir hükümle neshedilebildiğini ve neshin varlığının şeriatın esaslarından biri olduğunu öğretti..... ‘Biz bir ayet neshedersek onun yerine daha hayırlısını getiririz.’ âyetinde neden ‘âyet’ kullanılıp ‘şeriat’ kullanmamasına gelince; Allah, Müslümanlara neshin işlevini bildirmek daha fazla önem teşil ettiği için, (kendi şeriatlerinin neshedilmediğini savunarak neshe karşı çıkan) Yahûdileri muhatap almak istememiştir. Bu yüzden ‘âyet’ lafzını kullanıp ‘şeriat’ lafzını kullanmamıştır. (Burada Allah’ın Yahudileri muhatap almasına gerek kalmamış), Müslümanlara bir âyetin hükmünün neshedilebileceğini bildirmesi, muâdililik gereği olarak (veya dolaylı olarak) Yahûdilerin (şeriatlerin neshini reddediş iddialarına) cevap niteliği taşımıştır. Böylece, bir maslahata binaen bir ayetin değiştirilmesindeki hikmet ortaya çıkınca şeriatlerin değiştirilmesindeki hikmet de ortaya çıkmıştır.”³⁵⁴

Müfessirimiz Yûsuf sûresi 6’da geçen كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ

âyetinin, bir önceki âyetle münasebetini kurarak şöyle söylemiştir: “Yûsuf sûresi 6. âyet, Hz. Yûsuf’u rüyasını kardeşlerine anlatmaktan men eden bir önceki âyete atfedilir ve bu iki âyetin manası şudur: Allah’u Teâla, Yûsuf Peygamberi kardeşlerinin ona kuracağı tuzaklara zihnen ve bedenlen hazırlamış, onu ahlaken ve ilmen yüce bir makama ulaştırmak istediği için ondan

³⁵³ el-Bakara, 2/91.

³⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 655; el-Bakara, 2/106.

kardeşlerinin ona karşı besledikleri haset ve kıskançlıklara itibar etmemesini istemiştir.” Görüldüğü gibi İbn Âşûr iki âyetin birbiriyle ilişkisini kurarak bir harmoni içinde onları tefsir etmiştir.³⁵⁵

Genel olarak her âyet arasında, özel olarak aynı konu etrafında kümelenmiş âyetler arasındaki münasebeti zikretmede titizlik gösteren İbn Âşûr bu konuda usta sayılabilir. Yeri geldiğinde bir âyeti elli ya da yüz âyet geriden diğer âyetlerle irtibatlandırarak açıklar. Bu tür âyetler genellikle aynı mevzu etrafında toplanmış âyet grupları olur. Siyak ve sibakı, âyeti etraflıca ele alıp onun hakkında doğru bir yorum yapabilmek için kullanır. Bir âyetin tefsirine, önceki âyetleri ve bağlamı göz önüne alarak nasıl başladığını göstermesi açısından Bakara 124. âyet ehemmiyet arz eder.³⁵⁶

bc-Sûre veya Âyetin Sebeb-i Nüzulü Hakkında Bilgi Vermesi

Müfessirimiz âyetlerin inişine sebep olan olaylara tefsirinde yer vermiştir. Eğer bir âyetin birden fazla sebep-i nüzulü varsa hepsini zikrederek, aralarında tercihte bulunmaktan çekinmemiştir.

Müfessirimiz Abese sûresinin ilk on âyetinin nüzulüne sebep olan olayı şöyle aktarmıştır: “Hz. Peygamber; Utbe b. Rebîa, Ebû Cehil, Abbas b. Abdulmuttalib, Ubey b. Halef, Şeybe b. Rebîa ve Velîd b. Muğîre gibi müşriklerin ileri gelenlerinden bir gruba dini tebliğ ederken, İbn Ümmi Mektûm ona gelir ve kendisine Kur’ân okumasını ve bazı âyetleri açıklamasını ister. Konuşmasının bu şekilde kesilmesinden rahatsız olan Resûlullah, İbn Ümmi Mektûm’a itibar etmeyip müşriklere yönelip konuşmasına devam eder. Peygamberin bu sırada şöyle söylediği rivayet edilir: ‘Ey falanca oğlu benim söylediklerimde bir sertlik/kırcılık görüyor musun?’ o kimse de ‘Hayır, vallahi senin söylediğinde kırılacak bir şey görmüyorum’ der. Sonra, Peygamber tam konuşmasını bitirip kalkacağı sırada Abese sûresi nâzil olur.”³⁵⁷ Müfessirimiz bu şekilde âyetlerin manalarını daha iyi yansıtabilmek için esbâb-ı nüzul bilgilerine sıkça başvurmuştur.

bd- Sûrenin İndiği Ortam ve Muhtevâsı Hakkında Bilgi Vermesi

³⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII/215-217.

³⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 699-701; el-Bakara, 2/124.

³⁵⁷ Tirmizî, “Tefsîr”, 73; Taberî, XXX, 32-33; Abdullah Aydemir, “Abese sûresi”, *TDVİ Ansiklopedisi*, I, İstanbul, 1988, 305-306; Diyânet, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, “Abese sûresi”, Ankara, 2012, c.5, s.552; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX/103.

İbn Âşûr, sûrenin gayesi, tefsiri ve münasebetine geçmeden önce, sûrenin indiği ortam hakkında bilgi vererek, sûrenin içeriğiyle ilişkisine değinir. Meselâ, İsrâ sûresinin içeriği ve indiği ortam hakkında şunları söylemiştir: “Bu sûrenin Mekke’de, Müslümanların sayıca çok olduğu bir dönemde indiği açıktır. Müslümanların sayıca çok olması nedeniyle bu sûre, (En’âm sûresi hariç) diğer Mekkî sûrelerin içermediği müslüman topluluğunun birbirlerine karşı nasıl muamele edeceklerine dair hükümler içerir. Meselâ, İsrâ 23-38’de geçen ‘*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara ‘öf!’ bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle....akrabaya, yoksula, yolda kalmışa hakkını ver ve israfta ileri giderek boş yere, haksız yere malını saçıp savurma...eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun...geçim endişesi ile çocuklarınızın canına kıymayın. Biz, onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir suçtur...yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Çünkü sen yeri asla yaramazsın, boyca da dağlara asla erişemezsin...*’ âyetleri Mekke döneminde Müslümanların davranış şekillerini ve birbirlerine muamele tarzını belirleyen âyetlerdir.”³⁵⁸

Görüldüğü gibi müfessirimiz sûre girişlerinde sûrenin ana temasını ilgilendiren nüzul sebebi, ortamı, gayesi ve diğer sûrelerle ilişkisi hakkındaki muhtevâyâ ilişkin malumatları, sûrenin tefsiri için bir mukaddime olarak, önceden vermektedir. Verilen bu malumatlar sûre veya âyetin anlamını okuyucunun daha iyi anlamasına ve kavramasına olanak sağlamaktadır. Şimdi Müfessirimizin “Özel Olarak Bir Sûreyi veya âyeti İnceleme Metodu”na geçelim.

2- Özel Olarak Bir Sûreyi veya âyeti İnceleme Metodu

a-Dil ve Üslup Açısından Metodu

Bu başlık altında İbn Âşûr’un, tefsirini yazarken kullandığı üslûba değinerek, dil açısından metodunu inceleyeceğiz. Bu konunun detayları ikinci bölümde *Dil Bilimleri* başlığında daha detaylı bir şekilde yer alacaktır.

³⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XV/6.

aa- Tefsirinde Sert Bir Üsluptan Kaçınması, Yumuşak ve Kibar Bir Dil Kullanması

İbn Âşûr düşmanlarını küçük görmez, onlara zannî bilgiye dayanarak iftira atmaz, suç isnadında bulunmaz, onları karalamaz ve onlara saldırganca davranmaz. Aksine O tefsirinde muhaliflerine karşı güzel ve nazik bir dil kullanarak saygılı olur.³⁵⁹

ab- Şiirlere Sıkça Başvurması

İbn Âşûr tefsirinde sıklıkla şiirlere, kıssa ve menkıbelere yer vermiştir. Meselâ, Bakara sûresi 47'yi tefsir ederken Endülüs veziri Muhammed b. el-Hatîb es-Selmânî'nin elçi olarak Mağrib kralı İbn Annân'ın yanına gitmesi ve ona şiir okuması hikayesini zikretmiştir.³⁶⁰

Şiir şöyledir:

خَلِيفَةُ اللَّهِ سَاعَدَ الْقَدْرَ ... عَلَكَ مَالِحٌ فِي الدُّجَا قَمَرُ
وَالنَّاسُ طَرًّا بِأَرْضِ أَنْدَلُسٍ ... لَوْلَاكَ مَا وَطَنُوا وَلَا عَمَرُوا
وَقَدْ أَهَمَّتْهُمْ نَفُوسُهُمْ ... فَوَجَّهُونِي إِلَيْكَ وَانْتَظَرُوا

ac- Tekrarlara Başvurması

İbn Âşûr zikrettiği kıssa, menkıbe ve şiirleri bağlama uygun birçok yerde yeniden zikreder. Meselâ, Amr b. Ma'dî Kerb'den naklettiği *أَمِنْ رِيحَانَةِ الدَّاعِي السَّمِيعِ يُوْرِقْتِي وَأَصْحَابِي* şiiirini hem Bakara 32 hem de 117. âyette delil olarak zikreder.³⁶¹

b-Şer'î Mevzûlar ve İlimler Açısından Metodu

Bu başlık altında İbn Âşûr'un *et-Tahrîr* ve *'t-Tenvîr*'in Hadis, Fıkıh, Kelam ve Kıraat gibi ilimlere ve onların ihtiva ettiği konulara nasıl yer verdiğine göz atacağız.

ba- Kelâmî Mevzûları Zikretmesi ve Kendi Duruşunu Segilemesi

İbn Âşûr, tefsirinde konu edindiği itikadî mevzularda bazen selef-i salihin itikad anlayışına bazen de başta Eş'arîler olmak üzere Ehl-i Sünneti temsil eden mezheplerin (Mâtürîdî gibi) itikad anlayışına yakın durmuştur. Meselâ, bir âyetin te'viline kalkışınca

³⁵⁹ Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX/92.

³⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/ 482.

³⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/415; I/686.

önce Selef'in görüşlerine başvurur, bazen onları destekler, bazen onlara muhalefet eder. Onlara ters düştüğünde bunu sert bir dil kullanmadan ifade eder. Meselâ, Allah'ın sıfatları konusunda Ehl-i Te'vil'in (Eş'arî ve Mâtürîdî) yanında yer alır ve Selef'in aksine te'villerde bulunur. Söz gelimi, rü'yetullah³⁶² konusunda rü'yeti tevil ederek selefi çizgiye muhalefet etmiştir. Fakat, sıfatlar dışında yer alan vahdâniyet; meleklerle, kitaplara, resullere, âhiret gününe, kadere iman; şefaât ve büyük günah gibi konularda Selef'in görüşlerini benimsemiştir. Dolayısıyla Eş'arî bir çevrede yetişmesi, kendi mezhebine muhalefetine engel olamamıştır. Bazı konularda kendi mezhebine muhalefet ettiği bilinmektedir. Müfessirimizin bu itikadî ve kelâmî yaklaşımlarını tefsirinde açıkça görmek mümkündür.³⁶³

İtikadî konularda bazen muhaliflerine cevaplar vermeye çalışmıştır. Meselâ, büyük günah konusunda Mu'tezile ve Hâriciye'nin iddialarına, Allah'ın ilmi cüziyyâta değil külliyyâta taalluk eder, tekten sadece tek çıkar ve her sonucun mutlaka bir nedeni vardır... gibi konularda felsefecilerin fikirlerine karşı çıkmış ve onları çürütmeye çalışmıştır. Öte yandan Şia ve Bâtîniyye gibi birçok aşırı te'vilci fırkanın fikirlerini çürütmeye çalışmıştır. Son olarak, İbn Arabî gibi mutasavvıflardan bazı rivayetlerde bulunsa da, genel olarak onların itikad anlayışını da tefsirinde eleştirmiştir.³⁶⁴

bb-Hadisleri Zikretmesi ve Onları Kaynak Olarak Kullanması

Tefsirinde Peygamberden nakledilen birçok hadise rastlamak mümkündür. Önce sahih olanlarını zayıflardan ayırmış, sonra bu hadisleri bazı âyetlerin tefsirinde, bir görüşü diğerine tercihte ve bir âyetin sebab-i nüzulünü beyan etmede kullanmıştır.³⁶⁵ Onun tefsirinde hadislerin nasıl kullanıldığı ve onlardan nasıl yararlanıldığına dair detaylı bilgiler ikinci bölümde *Kur'an'ın Sünnetle Tefsiri* ve *Hadis* başlıkları altında geleceği için burada detaylara girmeyeceğiz.

³⁶² Ru'yetullah konusunda Ehl-i Te'vil gibi hareket etmiştir. (Bkz.İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 91-92).

³⁶³ İbn Âşûr kader konusunda Selefî çizgiyi takip ettiğini şu ifadelerinden anlıyoruz: “Yaratılan her şey Allah'ın irade ve ilmine uygun bir yol takip eder. O eşyaların asıllarını yaratmış ve onları ilahi takdir ve ilme göre fiiller yapabilecekleri birtakım kuvveler ve kabiliyetlerle donatmıştır. Peygamberin şu hadisi buna ışık tutmaktadır: “Bir mümin hayır ve şerriyle kaderin Allah'tan olduğuna inanır.” (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 217-218).

³⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 217-218.

³⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 266-267; 271; VI/70.

bc-Fıkıhî Mevzûları Zikretmesi, Oluşan İhtilaflara ve Kendi Değerlendirmelerine Yer Vermesi

İbn Âşûr'un tefsirinde Fıkıhla ilgili birçok konu geçer, o kadar ki onun tefsirini Ahkam tefsirlerinden saymak abartılı olmaz. O, hangi konu olursa olsun âlimlerin yaptığı ihtilafı mutlak zikreder, onların ve mezheplerinin görüşlerini izah eder, sonunda tercih etmek isterse birisini tercih eder. Genelde, insanların vaktini alacağını düşündüğü konulara ya da kendisinde ihtilaf olan meselelere yönelir. Yöneldiği bu meseleler ekseriyetle tezimizin *Üçüncü Bölümünde* zikredilmiştir.³⁶⁶

bd-Kıraatleri Zikretmesi ve Tefsir Ederken Onlardan Yararlanması

İbn Âşûr Kur'ân'ı tefsir ederek kıraat farklılıklarından yararlanmıştır.³⁶⁷ Söz gelimi, وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ (Zuhruf, 57) âyetini daha iyi açıklamak için kıraat farklılığından yararlanmış ve şöyle bir beyanda bulunmuştur: “Ayetteki يَصِدُّونَ lafzını, Nâfi' 'ص'ın dammesiyle, Hamza ise kesresiyle okumuştur. Birinci okuyuşa göre mana 'Meryem'in oğlu misal verilince senin kavmin başkalarını imandan hemen engellemeye çalıştı.' olurken, ikinci okuyuşta 'Meryemoğlu misal olarak getirilince kavmin hemen bağrıışmaya ve gülererek yaygara koparmaya başladı.' olur.”³⁶⁸ İbn Âşûr âyetten çıkacak bu iki farklı manaya göre iki farklı tefsir ihtimalinin olduğuna vurgu yapmış, böylece bir âyeti tefsir ederken kıraatlerden faydalanmıştır.

be-Makâsıdu's-Şerîa'yı Zikretmesi

İbn Âşûr İslam şeriatının dayandığı yüce gayeleri, toplum için menfaatleri ve umumi maksatları tefsirinde açıklamaya önem vermiştir. O, şeriatın gayelerini yeni bir bakış açısıyla ele alıp disipline eden, son asırlarda yaşamış önemli bir şahsiyettir. Onun yazdığı eserler, yayınladığı makaleler ve belirttiği görüşlerin Makâsıdu's-Şerîa'ya dair yapılan çalışmalara katkısı oldukça büyüktür.³⁶⁹

bf-İbadetler Hakkında Açıklamalarda Bulunması

³⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 224; XII,48.

³⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III, 37.

³⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 55.

³⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 30, 38.

İbn Âşûr tefsirinde namaz, oruç, hac, zekat, kurban gibi ana ibadetlere ve onların faydaları, hikmetleri, dünyevî ve uhrevî etkilerine değinerek onları yüceltir. Kendisi bir fakih olan müfessirimiz, ibadet ile ilgili âyetler geçince onları geçiştirmek ve kabaca ele almak yerine, onların üzerinde uzunca durur ve onlar hakkında tafsilatlı açıklamalar yapar.³⁷⁰ Onun ibadete dair açıklamalarını *Üçüncü Bölümde* daha detaylı olarak zikredeceğiz.

c-Pozitif Bilimler Açısından Metodu

ca-Bilimsel Terimleri / Kavramları Tarif Etmesi ve Onlara Açıklık Getirmesi

İbn Âşûr tefsirinde birçok kavramı ve lafzı ele alırken onun tanımını da yapmaya çalışmıştır. Yaptığı tanımlamalar okuyucunun anlayabileceği açıklık ve kapsayıcılıkta olmuştur. Meselâ jeoloji ilmiyle alakalı madenler hakkında bilgiler sunarken onları önce tarif etmiştir. *وَالْحَدِيدُ: ثَرَابٌ مَعْدِنِيٌّ، أَيُّ لَا يُوجَدُ إِلَّا فِي مَعَاوِرِ الْأَرْضِ، وَهُوَ ثَرَابٌ غَلِيظٌ مُخْتَلِفٌ الْغَلْظِ، ثَقِيلٌ أَدْنَى اللَّوْنِ، وَهُوَ إِذَا مُحْتَتُّ الْأَجْزَاءِ وَإِذَا مُورَقُهَا، أَيُّ مِثْلُ الْوَرَقِ* *“Demir madenî bir toprak çeşidi olup yeryüzünün altındaki mağaralarda bulunan katı bir topraktır...”*³⁷¹ Sonra onlar hakkında detaylı bilgiler vermeye başlamıştır. Meselâ onlardan demir madeninin geçtiği İsra sûresi 50 *قُلْ وَالْحَدِيدُ: مَعْدَنٌ مِنْ مَعَادِنِ الْأَرْضِ يَكُونُ قِطْعًا كَالْحَصَى وَدُونَ ذَلِكَ فِيهَا صَلَابَةٌ. وَهُوَ* *“Demir yeryüzü madenlerinden bir madendir. Yeryüzünde çakıl taşları gibi parça parça bulunur ve oldukça sert bir yapıya sahiptir. Evvel emirde iki sınıfa ayrılır, birincisi yumuşak sınıf ki ona dişi demir denir, ikincisi sert demir ki ona erkek demir denir. Sonra da 18 sınıfa ayrılır.”*³⁷⁴

³⁷⁰ İbn Âşûr’un namazla ilgili açıklamalarına bakınız: “وَعَلَّ الْأَمْرَ بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ بِالْإِشَارَةِ إِلَى مَا فِيهَا مِنَ الصَّلَاحِ النَّفْسَانِي فَقَالَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْتَهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، فَمَوْقِعٌ إِنَّ هُنَا مَوْقِعَ فَاءِ التَّغْلِيلِ وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا التَّغْلِيلَ مُوجِبٌ إِلَى الْأَمَةِ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعْصُومٌ مِنَ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ فَاقْتَصَرَ عَلَى تَغْلِيلِ الْأَمْرِ بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ دُونَ تَغْلِيلِ الْأَمْرِ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ لِمَا فِي هَذَا الصَّلَاحِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ فِي الصَّلَاةِ مِنْ سِرِّ إِلَهِي لَا يَهْتَدِي إِلَيْهِ النَّاسُ إِلَّا بِإِشَارَةٍ مِنْهُ تَعَالَى فَأَخْبَرَ أَنَّ الصَّلَاةَ تَنْتَهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، وَالْمَقْصُودُ أَنَّهَا تَنْتَهِي الْمُصَلِّيَّ *“Ayette geçen ‘namazı kıl’ emrinin gerekçesi olarak (çünkü) namaz fuhşiyattan alıkoyar’ ibaresi getirilmiştir, böylece namaz ibadetineki nefsi ıslah eden özelliğe işaret edilmiştir...”* (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XX,258).

³⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XV,126.

³⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XV,124-130.

³⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XVI,36.

³⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XVII,31.

Yine astronomi ilmi ile alakalı “ay” hakkında önce şu tanımlamayı yapmış: فَإِنَّ الْقَمَرَ “Ay dünyanın (dönüş) düzenine bağlı bir küredir.”³⁷⁵ Ardından ayın halleri ile ilgili daha detaylı açıklamalara girmiştir: ظُهُورُ أَوَّلِ أَجْزَاءِ الْقَمَرِ وَهُوَ الْمُسَمَّى هِلَالًا إِلَى انْتِهَاءِ “Dolunay ışığı kaybolup gizleninceye kadar ayın şekillerinin ilk hali Hilal olarak isimlendirilir. Eğer ay tekrar ilk zuhur ettiği (hilal) haline dönerse bu diğer ayın başlangıcı sayılır.”³⁷⁶

cb-Coğrafi Yerlerin İsimlerini Açıklaması

İbn Âşûr’un tefsirinin mahiyeti ve metodunu bilmek için onun coğrafya ilmine olan düşkünlüğü ve hakimiyetini de bilmek gerekir. Tefsirinde Kur’ân’da geçen coğrafi birçok yerin ismi ve açıklamasına rastlamak mümkündür. Müfessirimiz, Bâbil, Medyen, Semûd ve Ahkaf gibi mekanların dünya üzerinde nerelerde bulunduğunu tespit etmeye ve açıklamaya gayret etmiştir. Öte yandan Coğrâfî terimlere de tefsirinde değinmiştir. Meselâ, Kehf 95 كَيْفَ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ âyetinde Çin seddinin yapımından ve coğrafi olarak dünya üzerinde bulunduğu enlem ve boylamlardan bahsetmiştir.³⁷⁷ Mu’minûn 20’de geçen Tûr-i Sînâ dağının nerede olduğu ve ne manaya geldiği hakkında şöyle bilgi vermiştir:³⁷⁸ وَطُورُ سَيْنَاءَ: جَبَلٌ فِي صَحْرَاءِ سَيْنَاءَ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ عَقَبَةِ آيَلَةَ وَبَيْنَ مِصْرَ، وَهِيَ مِنْ بِلَادِ فِلَسْطِينَ فِي الْقَدِيمِ وَفِيهِ نَاجَى مُوسَى رَبَّهُ تَعَالَى، وَتَقَدَّمَ الْكَلَامُ عَلَيْهِ فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ [143] عِنْدَ قَوْلِهِ: وَلَكِنْ أَنْظَرُ إِلَى الْجَبَلِ، وَغَلَبَ عَلَيْهِ اسْمُ الطُّورِ بِذَوْنِ إِصْافَةٍ، وَطُورُ سَيْنَاءَ أَوْ طُورُ سَيْنِينَ. وَمَعْنَى الطُّورِ الْجَبَلُ. وَسَيْنَاءُ قِيلَ اسْمُ شَجَرٍ يَكْثُرُ هُنَاكَ. وَقِيلَ اسْمُ حِجَارَةٍ. *“Tûr-i Sînâ, Sînâ çölünde bir dağdır. Mısır ile Eyle yolu arasında bulunur. Eskiden Filistin bölgesine bağlı bir yer olan Tûr-i Sînâ’da Musa Peygamber Rabbine seslenmiştir. A’raf 143’te bu dağdan “لَكِنْ أَنْظَرُ إِلَى الْجَبَلِ” şeklinde söz edilir. Söz konusu dağ için ‘Tûr’ ismi arada tamlama olmadan kullanılmıştır, şöyle ki وَطُورُ سَيْنَاءَ ya da طُورُ سَيْنِينَ şeklinde. Tûr kelimesinin manası dağ olurken, Sînâ kelimesinin manasının o bölgede çokça yetişen bir ağacın ismi olduğu söylenir. Sînâ kelimesinin bir çeşit taş, bitki ya da bölgenin veya Habeşlilerin ismi de olduğu rivayet edilir ki, bu son iddia doğru gözüküyor.”*

cc-Tarih İlminde Yararlanması

³⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X,181.

³⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X,181.

³⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVI,35.

³⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII,34.

İbn Âşûr âyetlerin taalluk ettiği olayları incelemesi ve sebebi nüzullerini öğrenmesi sayesinde âyetlerin nüzul tarihi hakkında geniş bilgi sahibi olmuştur. Bu bilgisinin sonucunda hangi sûrenin ya da âyetin önce, hangisinin sonra indiğini tespit edip tefsirinde belirtmeye çalışmıştır. Bazen de insanların başına gelen bir musibet veya olay durumunda hemen tarihe müracaat etmiş ve hangi âlim o konuda nasıl fetva vermişse onları bulup ortaya çıkarmıştır.³⁷⁹ Öte yandan müstakil olarak Tarih ilminin ehemmiyetinden şöyle bahsetmiştir:³⁸⁰ *وَفِي الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَى أَهَمِّيَّةِ عِلْمِ التَّارِيخِ لِأَنَّ فِيهِ فَايِدَةُ السَّيْرِ فِي الْأَرْضِ، وَهِيَ مَعْرِفَةُ أَخْبَارِ الْأَوَائِلِ، وَأَسْبَابِ صَلَاحِ الْأُمَمِ وَقَسَادِهَا. “Ayet Tarih ilminin ehemmiyetine işaret etmektedir. Çünkü Tarih ilmi yeryüzünde akan süreçten ve cereyan eden olaylardan (haber vermede) yararı vardır. Sözkonusu yarar, önceki insan topluluklarını ıslah eden veya ifsad eden vasıtaları bilmemizi, onlardan haberdar olmamızı sağlar...”*

cd-Filozof ve Hükemânın Sözleriyle İstişhad Etmesi

İbn Âşûr tefsirinde istidlal yaparken felsefeyi kullandığı görülür. Hakikate aykırı görüşlerini tenkit etmek ve çürütmekle birlikte başta Eflâtun ve Aristo olmak üzere filozofların sözlerine ve görüşlerine başvurmuştur. Ayrıca İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sîna gibi kimselerin de görüşlerini nakletmekle birlikte hakikate aykırı olanları tenkit edip, uygun olanları desteklemiştir. Meselâ ‘Ruh’ ile alakalı görüşlerini şu şekilde tenkit etmiş ve eksik bulmuştur: *هَذَا، وَالَّذِينَ حَاوَلُوا تَقْرِيْبَ شَرْحِ مَا هِيَ الرُّوحُ مِنَ الْفَلَسَفَةِ: وَالْمُنْتَسَرِّعِينَ بِوَاسِطَةِ الْقَوْلِ الشَّارِحِ لَمْ يَأْتُوا إِلَّا بِرُسُومٍ نَاقِصَةٍ مَأْخُوذَةٍ فِيهَا الْأَجْنَاسُ الْبَعِيدَةُ وَالْخَوَاصُّ النَّقَرِيْبَةُ غَيْرُ الْمُنْضَبِطَةِ وَتَحْكِيمِ الْأَثَارِ الَّتِي بَعْضُهَا حَقِيْقِيٌّ وَبَعْضُهَا خَيَالِيٌّ، وَكُلُّهَا مُتَقَاوِئَةٌ فِي الْقُرْبِ مِنْ شَرْحِ خَاصَاتِهِ وَأَمَارَاتِهِ بِحَسَبِ تَقَاوُتِ تَصَوُّرَاتِهِمْ لِمَاهِيَّتِهِ الْمُنْبَيَّاتِ عَلَى تَقَاوُتِ قُوَى مَدَارِكِهِمْ وَكُلُّهَا لَا تَعْدُو أَنْ تَكُونَ رُسُومًا خَيَالِيَّةً وَشِعْرِيَّةً مُعَبَّرَةً عَنْ أَثَارِ الرُّوحِ فِي الْإِنْسَانِ. “Ruhun mahiyetini açıklamaya çalışan filozoflar, ruhun uzak cinsleri, yaklaşık özellikleri ve beden üzerindeki kimi hakiki kimi hayali etkilerinden oluşan eksik bir tablo ortaya koymuştur. Onlar, Ruhun nitelikleri ve emarelerinin açıklanması konusunda, anlayış ve idraklerine bağlı olarak ruhu tasvir etmede birbirinden ayrılmış, ve hepsi de ruhun beden üzerindeki etkilerini fantastik ve hayali bir şekilde resmetmiştir.”³⁸¹*

ce Tıbbî Açıklamalarda Bulunması

³⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I,46-50; İbn Âşûr, *Eleyse 's-Subhu bi Garîb*, 196-197.

³⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV,97.

³⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XX,197,199,200; İbn Âşûr, *Eleyse 's-Subhu bi Garîb*, 178-179.

yüzdüğü bir sıvı içerir. Kadın hayız olduktan sonra (yani önceki yumurtayı bedeninden attıktan sonra) bu sıvının miktarı çoğalır ve kesenin açılmasına yol açar. Taşan sıvı (yeni döllenecek) yumurtayı hassas bir kanala taşır (bu kanala) Flopius denir, böylece yumurtalıktaki sıvı da azalmış olur. Rahim ile yumurtalık arasında bir geçiş kanalı olan Flopius'a erkeğin menisi/nutfe gelince onunla yumurta birbirine karşı ve oradaki yumurta dölllenmiş olur. Sonra Yumurta, canlı bakteriler barındıran erkeğin spermi ile karışır. Spermiler, tabii bir basıncın etkisiyle büyüyüp şekillenen yumurta ile yaklaşık yedi gün hareket halinde kalır...³⁸⁴

cf Astronomi ve Tabiat ile Alakalı Mevzûlar Hakkında Açıklamalarda Bulunması

İbn Âşûr tefsirinde Astronomi ve Tabiat ilimlerine ve onlarla ilgili teorilere yer vermiştir ve yer, gök, yağmur, bulut ve bitkilerden bahseden astronomi ve tabiat ile alakalı âyetler tefsirinde önemli bir yer işgal etmiştir. Meselâ, Tevbe 36 إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عِدَّتَ السِّنِّينَ وَالْجِسَابَ مَا خَلَقَ ve Yunus 5 اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا âyetlerini tefsir ederken ay, güneş ve onlara dayalı yapılan hesaplamalar ve takvimler hakkında genişçe malumat vermiştir.³⁸⁵ Yine Mu'minûn 20. âyetini tefsir ederken dört mevsim, iklimler, bitki örtüsü, toprak; hayvan ve bitkilerin bunlara uyumu gibi tabiatın işleyişine dair konulardan şöyle bahsetmiştir:³⁸⁶ بَعْضُ الْأُمُكِنَةِ تَكُونُ أَسْعَدَ لِنَشْأَةِ بَعْضِ الْمَوْجُودَاتِ مِنْ بَعْضِ آخَرَ لِمُنَاسَبَةِ بَيْنِ طَبِيعَةِ الْمَكَانِ وَطَبِيعَةِ الشَّيْءِ الْمَوْجُودِ فِيهِ مِنْ حَرَارَةٍ أَوْ بُرُودَةٍ أَوْ اعْتِدَالٍ، وَكَذَلِكَ فُصُولُ السَّنَةِ كَالرَّبِيعِ لِبَعْضِ الْحَيَوَانِ وَالشِّتَاءِ لِبَعْضِ آخَرَ وَالصَّيْفِ لِبَعْضِ غَيْرِهَا فَاللَّهُ تَعَالَى يُوجِدُ الْمَوْجُودَاتِ فِي الْأَحْوَالِ الْمُنَاسِبَةِ لَهَا. “Bazı bölgeler bazı varlıklar (bitiki ve hayvanlar)’ın yetişip büyümesi için daha elverişlidir, çünkü o bölgenin yapısı ile o şeyin yapısı sıcaklık, soğukluk ve serinlik bakımından birbirine daha çok uyum sağlar. Benzer şekilde mevsimlerde böyledir, ilk bahar bazı canlılara uygun iken, kış başka canlılara daha uygun bir hava oluşturur... İşte Allah bu kanuna uygun olarak varlıkları kendilerine münasip iklim, bölge ve mevsimde yaratır. Hayvan ve bitkilerin tamamı da bu kanuna uygun hareket eder.”

cg Zooloji İlmi ile Alakalı Mevzûlar Hakkında Malumatlar Vermesi

³⁸⁴ Müfessirin ifadesinde yer alan الْحَيْضُ سِيلَانِ دَمِ الْحَيْضِ ibaresi şu manaya gelir: Bu döllenne önceki döllennememiş yumurta ve kan tabakasının rahimden atılmasından sonra gerçekleşir. (İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, XVIII, 196.)

³⁸⁵ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, X,180-188; XI,93-97.

³⁸⁶ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, XVIII,35.

İbn Âşûr âyetlerde geçtiği zaman hayvanlarla ilgili geniş malumatlar vermekten kaçınmamıştır. Köpek, kurt, domuz, karga, hudhud, bal arısı, karınca gibi birçok hayvanın bilimsel tanımlamasını yaptıktan sonra, kaç çeşit olduğu, hangi familyaya ait olduğu, özellikleri neler olduğu ve nerelerde yaşadığı hakkında geniş malumatlar vermiştir.³⁸⁷

d-Terbiye, Ahlak ve Toplumsal Islah Açısından Metodu

da-İyi Ahlak (Mekârimi'l-Ahlâk)'a Yönlendirmesi

İbn Âşûr tefsirinde; sabır, şükür, af, müsamaha, yumuşaklık, mütevazilik, başkasının kusurlarını örtme, cesâret, akliselimlik, olgunluk, insanlara güzel muamelede bulunma gibi iyi ahlakı gösteren ahlaki özellikleri ve erdemli davranışları överek sıklıkla dile getirir. O bazen bu davranışlar arasında ne gibi farklar olduğunu açıklar ve onların birey ve toplum üzerindeki faydalı sonuçlarını dile getirip okuyucuyu bu davranışlarla vasıflanmaya davet eder.³⁸⁸ Müfessirimiz konuyla ilgili şunları dile getirmiştir: *وَاعْلَمْ أَنَّ جَمَاعَ الْخُلُقِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُوَ أَعْلَى الْخُلُقِ الْحَسَنِ هُوَ النَّدِيُّ، وَمَعْرِفَةُ الْحَقَائِقِ، وَحُلْمُ النَّفْسِ، وَالْعَدْلُ، وَالصَّبْرُ عَلَى الْمَتَاعِ، وَالْإِعْتِرَافُ لِلْمُحْسِنِ، وَالتَّوَاضُّعُ، وَالزُّهْدُ، وَالْعِفَّةُ، وَالْعَفْوُ، وَالْجُمُودُ، وَالْحَيَاءُ، وَالسَّجَاعَةُ، وَحُسْنُ الصَّمْتِ، وَالتَّوَدُّعُ، وَالْوَقَارُ، وَالرَّحْمَةُ، وَحُسْنُ الْمُعَامَلَةِ وَالْمُعَاشَرَةِ. وَالْأَخْلَاقُ كَامِنَةٌ فِي النَّفْسِ وَمَظَاهِرُهَا تَصَرُّفَاتُ صَاحِبِهَا فِي كَلَامِهِ، وَطَلَاقَةُ وَجْهِهِ، وَثَبَاتِهِ، وَحُكْمِهِ، وَحَرَكَتِهِ وَسُكُونِهِ، وَطَعَامِهِ وَشَرَابِهِ، وَتَأْدِيبِ أَهْلِهِ وَمَنْ لِنَظَرِهِ، وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ حُرْمَتِهِ عِنْدَ النَّاسِ، وَحُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ وَالسُّمْعَةِ.* *“Şunu bil ki en yüce ahlaki davranışların toplamı şunlardır: Tedeyyün (dindarlık-dini emirlere düşkünlük), hakikatleri bilmek, yumuşaklık, adalet, zorluklara sabır, af, namusunu koruma, haya, cesaret, sessizlik, sakinlik, vakar, merhamet ve iyi muamelede bulunmadır. Ahlak nefiste bulunan potansiyel bir yapıdır, onun göstergeleri sahibinin yemesi, içmesi, söylediği sözü, hareketi, biriyle karşılaştığında yüzündeki tebessümü, işinde sebat etmesi, ailesi ve gözettiklerini ahlaken disipline etmesi gibi tasarruflarında saklıdır. Böyle yapan kişiye toplumda saygı gösterilmesi ve övülmesi terettüp eder.”*³⁸⁹

db-Kötü Ahlak (Mesâvi'l-Ahlâk)'tan Men Etmesi

İbn Âşûr tefsirinde zulüm, bozgunculuk, yalan, nifak, fisk, savurganlık, insafsızlık, insanlarla alay etme ve tecessüs gibi kötü hasletlerden bahseder ve onlar hakkında detaylı

³⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV,204-210.

³⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIX,64-65.

³⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIX,64-65.

açıklamalarda bulunur.³⁹⁰ Nitekim “nifak”ın unsurları olan yalan ve hilekarlıktan bahsederken yalanın psikolojik ve mental olarak insanda nasıl meydana geldiğinden şöyle söz etmiştir:³⁹¹

وَإِنَّمَا كَانَ النِّفَاقُ مُوجِبًا لِازْدِيَادِ مَا يُقَارَنُ مِنْ سَيِّئِ الْأَخْلَاقِ لِأَنَّ النِّفَاقَ يَسْتُرُ الْأَخْلَاقَ الدَّمِيمَةَ فَتَكُونُ مَخْجُوبَةً عَنِ النَّاصِحِينَ وَالْمُرْشِدِينَ وَبِذَلِكَ تَتَّصِلُ وَتَتَوَالَدُ إِلَى غَيْرِ حَدٍ فَالنِّفَاقُ فِي كَثْمِهِ مَسَالُوءُ الْأَخْلَاقِ بِمَنْزِلَةِ كَثْمِ الْمَرِيضِ دَاءَهُ عَنِ الطَّبِيبِ، وَلِئِكَ تَبَيَّنَ مَا يَنْشَأُ عَنِ النِّفَاقِ مِنَ الْأَمْرَاضِ الْأَخْلَاقِيَّةِ فِي الْجَدُولِ الْمَذْكُورِ هُنَا وَأَشْرْنَا إِلَى مَا يُشِيرُ إِلَى كُلِّ خُلُقٍ مِنْهَا فِي الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ هُنَا أَوْ فِي آيَاتٍ أُخْرَى فِي هَذَا الْجَدُولِ: اعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ طِبَاعُ تَنْشَأُ عَنِ النِّفَاقِ أَوْ تُقَارَنُ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَلَا سِيَّمَا النِّفَاقُ فِي الدِّينِ فَقَدْ نَبَّهَنَا اللَّهُ تَعَالَى لِمَدَامَ ذَلِكَ تَغْلِيماً وَتَرْبِيَةً فَإِنَّ النِّفَاقَ يَغْتَمِدُ عَلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ وَهِيَ: الْكُذِبُ الْقَوْلِيُّ، وَالْكَذِبُ الْفِعْلِيُّ وَالْخِدَاعُ، وَيُقَارَنُ ذَلِكَ الْخَوْفُ لِأَنَّ الْكَذِبَ وَالْخِدَاعَ إِنَّمَا يَصْنُدَانِ مِمَّنْ يَتَوَقَّى إِظْهَارَ حَقِيقَةِ أَمْرِهِ وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا لَخَوْفٍ ضَرٍّ أَوْ لَخَوْفٍ إِخْفَاقٍ سَعْيٍ وَكِلَاهُمَا مُؤَدِّ بِقَلَّةِ الشَّجَاعَةِ وَالثَّبَاتِ وَالثِّقَةِ بِالنَّفْسِ وَبِحُسْنِ السُّلُوكِ، ثُمَّ إِنَّ كُلَّ خِصْلَةٍ مِنْ هَاتِهِ الْخِصَالِ الثَّلَاثِ الدَّمِيمَةِ تُؤَكِّدُ هُنَاكَ أُخْرَى، فَالْكَذِبُ يَنْشَأُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْبَلَاءِ لِأَنَّ الْكَاذِبَ يَعْتَقِدُ أَنَّ كُذْبَهُ يَتِمَشَّى عِنْدَ النَّاسِ وَهَذَا مِنْ قَلَّةِ الذِّكَاةِ لِأَنَّ النَّبِيَّ يَعْلَمُ أَنَّ فِي النَّاسِ مِثْلَهُ وَخَيْرًا مِنْهُ، ثُمَّ الْبَلَاءُ يُؤَدِّي إِلَى الْجَهْلِ بِالْحَقَائِقِ وَبِمَرَاتِبِ الْعُقُولِ، وَلِأَنَّ الْكَذِبَ يُعَوِّدُ فِكْرَ صَاحِبِهِ بِالْحَقَائِقِ الْمُحَرَّفَةِ وَتَشْتَبِهَ عَلَيْهِ مَعَ طُولِ الْاسْتِرْسَالِ فِي ذَلِكَ حَتَّى إِنَّهُ رُبَّمَا اعْتَقَدَ مَا اخْتَلَقَهُ وَاقِعًا، وَيَنْشَأُ عَنِ الْأَمْرَيْنِ السَّفَهَةِ وَهُوَ خَلَلٌ فِي الرَّأْيِ وَأَفْنٌ فِي الْعَقْلِ، وَقَدْ أَصْبَحَ عُلَمَاءُ الْأَخْلَاقِ وَالطَّبِّ يَعُدُّونَ الْكَذِبَ مِنْ أَمْرَاضِ الدِّمَاغِ.

“Nifak ona bağlı olan kötü ahlakın artışına neden olur. Çünkü münafik, hastalığını doktordan saklayan hasta gibi, kötü davranışını saklar, bu tür davranışları ıslah eden kimselerin tedavi etmesine izin vermez. Bu yüzden nifak ve ona bağlı diğer kötü davranışlar onda daha da derinleşir ve kronik hale gelir... Nifak üç özelliğe dayanır; kavli yalan, fiili yalan ve aldatma. Psikolojik olarak yalan ve aldatma korku duyusuyla paralellik arz eder, çünkü yalan söyleyen ve aldatan kimse yaptığı hileli işin ortaya çıkmasından veya başarısız olmasından korkar. Hem yalanın (iki çeşidi) hem de aldatma cesaret, istikar, kendine güven görgü ve iyi hal eksikliğine neden olur. Ayrıca bu üç kötü özellikten her biri başka kötü özellikleri tetikler (bu şekilde her bir kötü özellik birbirinin çıkışına neden olur). Meselâ yalan aptallığın sebep olduğu bir özelliktir, çünkü yalancı yalanının insanlar arasında yayılacağını zanneder, bu durum onun zekasının eksikliğinden kaynaklanır. Çünkü uyanık birisi diğer insanlar arasında kendisinin (söylediği yalanı anlayabilecek) ve kendisinden daha iyi birçok kimsenin olduğunu bilir. Sonra aptallık gerçekleri görmeye engel olmaya başlar ve akılların birbirinden üstün dereceleri olduğunu unutturur. Öte yandan yalan söylemek sahibinin fikrini ve beynini tahrif edilmiş gerçeklere alıştırır, o kadar ki yalan ve gerçeği birbirinden ayırt edemez. Kendi uydurduklarına sanki gerçekmiş gibi inanmaya başlar. (Ayrıca) yalan ve aldatma

³⁹⁰ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, XVI,246-247, 249, 253.

³⁹¹ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, I,279,280.

o kimsede ahmaklığı doğurur, yani görüşü isabetsiz olur. Bu yüzden ahlak ve tıp alanındaki araştırmacılar yalanı bir çeşit akıl hastalığı olarak görürler.”³⁹²

dc-İslam Toplumu İslah Etmeye ve Şerefini Yüceltmeye Çalışması

Bu tefsir ümmeti uyandırmayı, şan ve şerefini yüceltmeyi, layık olduğu konuma getirmeyi ve en yüksek mertebeye ulaştırmayı hedeflemiştir. Müfessirimiz İslam ümmeti ile ilgili olan Bakara 143 *وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا* 143 âyetini tefsir ederken Müslümanların diğer ümmetlere göre sahip oldukları dereceye şöyle işaret etmiştir:³⁹³ *وَالشَّهَادَةُ عَلَى الْأُمَمِ تَكُونُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ، وَلَكِنَّهُ اكْتَفَى فِي الْآيَةِ بِتَعْدِيَّتِهَا بِعَلَى إِشَارَةً إِلَى أَنَّ مُعْظَمَ شَهَادَةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَأَهْمُهَا شَهَادَتُهُمْ عَلَى الْمُعْرِضِينَ لِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ شَهِدَ لَهُمْ إِيْمَانُهُمْ فَالْإِكْتِفَاءُ بِعَلَى تَحْذِيرٌ لِلْأُمَمِ مِنْ أَنْ يَكُونُوا بِحَيْثُ يُشْهَدُ عَلَيْهِمْ وَتَنْوِيهٌ بِالْمُسْلِمِينَ بِحَالَةِ سَلَامَتِهِمْ مِنْ وَصْمَةٍ أَنْ يَكُونُوا مِمَّنْ يُشْهَدُ عَلَيْهِمْ وَبِحَالَةِ تَشْرِيفِهِمْ بِهَاتِهِ الْمُنْقَبَةِ وَهِيَ إِتْقَانُ الْمُخَالِفِينَ لَهُمْ بِمُوجِبِ شَهَادَتِهِمْ. “Ümmetlere olan şahitlik onların lehine veya aleyhine olabilir. (‘ع’ ve ‘علي’ harfi cerlerinin her ikisini de gerektirir) Fakat âyette sadece ‘علي’ harfi ceriyle yetinildi, bunun sebebi bu ümmetin şahitliğinin büyük bir kısmının karşı çıkan ve yüz çevirenlerin aleyhine olduğuna işaret etmek içindir. Bununla birlikte, müminler (muhaliflerin lehinde) imanlarına da şahitlikte bulunduğu için, âyette (‘ع’ harfi ceri yerine) ‘علي’ harfi ceriyle yetinilmiş ve böylece ümmetleri aleyhlerine şahitlik edilmekten sakındırmak istenilmiştir. Bu şekilde, Müslümanlar aleyhlerine şahitlik edilme gibi bir kusur ve noksanlıktan uzak hallerinden dolayı ve yine diğer ümmetlere şahitlik etmek gibi bir meziyetle şereflendirilmeleri, ki bu şahitlik müminlerin muhaliflerinin yanlış davranış ve tutumlarını düzeltmeyi gerektirir, sebebiyle övülmektedir. ” Aynı âyetin tefsirinde وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ifadesindeki cer harfinin âmilinden önce gelmesini Müslüman ümmetinin şan ve şerefine yorumlayarak şöyle söylemiştir: *تَقْدِيمُ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ عَلَى غَايِلِهِ لَا أَرَاهُ إِلَّا لِمُجَرِّدٍ* *“Câr ve mecrûrun amilinden (شَهِيدًا) önce gelmesinin, bu ümmetin şereflendirilmesi ve onurlandırılmasından başka bir şeye işaret ettiğini zannetmiyorum, zira bu ümmet hem kendinden önceki ümmetlere hem de resullere şahitlik edecektir, kendilerine ise kendi Peygamberlerinden başka birisi şahitlik etmeyecektir.”³⁹⁴**

³⁹² İbn Âşûr’a göre aptallık (الْبَلَه) yalanı ve aldatmayı (الْكَذِبُ وَ الْخِدَاعُ), bu ikisi de ahmaklık (السَّفَه) ve nifâkı (النَّفَاقُ) doğuraktadır. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, I, 279.)

³⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II, 21.

³⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II, 15.

Öte yandan Müslümanların iyiliği emreden kötülükten alıkoyan en hayırlı topluluk olduğunu, bu sebepten ötürü yüceltildiğini dile getirmiştir. Ona göre ümmet içinden bu ahlaka ve güzel davranışa sahip bir grubun çıkması farz-ı kifayedir. O bu düşüncelerini şöyle dile getirmiştir:³⁹⁵ وَمَعْنَى تَفْضِيلِهِمْ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ مَعَ كَوْنِهِ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَاتِ لَا تَقُومُ بِهِ جَمِيعُ أَفْرَادِ الْأُمَّةِ لَا يَخْلُو مُسْلِمٌ مِنَ الْقِيَامِ بِمَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ بِهِ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ، عَلَى حَسَبِ مَبْلَغِ الْعِلْمِ وَمُنْتَهَى الْقُدْرَةِ، فَمَنْ التَّغْيِيرِ عَلَى الْأَهْلِ وَالْوَلَدِ، إِلَى التَّغْيِيرِ عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ الْبَلَدِ، أَوْ لِأَنَّ وُجُودَ طَوَائِفِ الْقَائِمِينَ بِهَذَا الْأَمْرِ فِي مَجْمُوعِ الْأُمَّةِ أَوْجَبَ فَضِيلَةَ لَجْمِيعِ الْأُمَّةِ، لِكُونِ هَذِهِ الطَّوَائِفِ مِنْهَا كَمَا كَانَتْ الْقَبِيلَةُ تَفْتَخِرُ بِمَحَامِدِ طَوَائِفِهَا، وَفِي هَذَا ضَمَانٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَنْقُطِعُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. “Müslümanların Emr-i bi'l-ma'rûf ile yüceltilmesinin manası şudur: Bu işin yapılması her ne kadar farz-ı kifaye olsa da, toplumun her ferdi tarafından yapılması gerekmez, fakat yine de her Müslüman ilmi ve kudreti ölçüsünce bu emri yerine getirmekten kaçınmaz. Çocukların ve ailelerin değişiminden başlayarak toplumun tamamının değişimine giden yol bu şekilde gerçekleşir. Ya da toplumun içinde sadece belli başlı bazı grupların bu emri yerine getirmesi o toplumun faziletli olması için yeterlidir.”

dd-Eğitim ve Öğretimi Vurgulaması

İbn Âşûr bazı âyetleri tefsir ederken ümmetin eğitimi hakkında görüşler ve teorilerini sunar. Meselâ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا “Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek ‘Sen mümin değilsin’ demeyin; çünkü Allah katında sayısız ganimetler vardır. Daha önceleri siz de böyleydiniz. Derken Allah size lutfu buldu. Bu sebeple iyi anlayıp dinleyin. Hiç şüphe yok ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.” gibi müslümanların terbiyesi ve eğitimi ile ilgili âyetler geldiğinde, onları açıklığa kavuşturarak ümmetin eğitimi hedeflemiştir. Bu âyet ile ilgili şu yorumlarda bulunmuştur: وَرَادَ فِي التَّوْبِيخِ قَوْلُهُ: كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ أَيُّ كُنْتُمْ كُفَّارًا فَخَلَلْتُمْ الْإِسْلَامَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ، فَلَوْ أَنَّ أَحَدًا أَبَى أَنْ يُصَدِّقَكُمْ فِي إِسْلَامِكُمْ أَكَانَ يُرْضِيكُمْ ذَلِكَ. وَهَذِهِ تَرْبِيَّةٌ عَظِيمَةٌ، وَهِيَ أَنْ يَسْتَشْعَرَ الْإِنْسَانُ عِنْدَ مُوَاخَذَتِهِ غَيْرَهُ أَحْوَالًا كَانَ هُوَ عَلَيْهَا تُسَاوِي أَحْوَالَ مَنْ يُوَاخَذُهُ، كَمُوَاخَذَةِ الْمُعَلِّمِ التَّلْمِذَ بِسُوءٍ إِذَا لَمْ يَقْصَرَ فِي إِعْمَالِ جُهِدِهِ. وَكَذَلِكَ هِيَ عَظِيمَةٌ لِمَنْ يَمْتَحِنُونَ طَلَبَةَ الْعِلْمِ فَيَعْتَادُونَ التَّشْدِيدَ عَلَيْهِمْ وَتَطْلُبُ عَرَاتِهِمْ، وَكَذَلِكَ وَلاَهُ الْأُمُورَ وَكِبَارَ الْمُوظَّفِينَ فِي مُعَامَلَةٍ مَنْ لِنَظَرِهِمْ مِنْ صِغَارِ الْمُوظَّفِينَ، وَكَذَلِكَ الْأَبَاءُ مَعَ أَبْنَائِهِمْ إِذَا بَلَغَتْ بِهِمُ الْحَافَّةُ أَنْ يَنْتَهَرُوهُمْ عَلَى اللَّعِبِ الْمُعْتَادِ أَوْ عَلَى الضَّحَرِ مِنَ الْأَلَامِ. “Allah sözleriyle kınamasını arttırmıştır. Yani siz bir zamanlar kafir idiniz ve kelime-i şehâdet ile Müslüman oldunuz, eğer (Allah) sizin kelime-i şehadetinizi kabul

³⁹⁵ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, IV,49.

etmeseydi, bu durum sizi hoşnut eder miydi? İşte bu Allah'ın kullarını (vaaz ve nasihatle etkili bir şekilde) eğitmesi ve terbiye etmesidir. Bu terbiye insandan, başkasını eleştirep suçlayan kimseden, suçladığı kimsenin halinden anlamasını, onun yerine kendini koymasını ve onunla empati yapmasını gerektirir. Çünkü onu ayıplayan kimsenin durumu öğretmenin derslerinde tembellik yapmadığı halde öğrencisine kötü muamelede bulunan öğretmenin durumu gibidir. Allah'ın bu şekilde uyguladığı terbiyesi, öğrencilere baskı yaparak ve onların hata yapmalarına neden olarak imtihan eden hocalar için; alt düzeydeki görevlilere gösterdikleri (sert) muameleyle valiler ve üst düzey görevliler için; yaramazlık yapan çocuklarına karşı gösterdikleri (asabi) tavırlarında babalar için çok önemli ve etkili bir metottur.”³⁹⁶

e-Objektif /Tarafsız ve Özgün Olma Açısından Metodu

ea- Mütেকaddimûn ve Muteahhirûn (الأوائل والأقدمون)'u Övmek ve Onlardan Yararlanmakla Birlikte Onlarla Kendini Sınırlamaması

İbn Âşûr mütেকaddimûn (selef) ve muteahhirûn (halef) âlimleri ve İslam'a yaptıkları katkıları göz ardı etmemek ve onlardan olabildiğince yararlanılması gerektiğini vurgulamakla birlikte sırf onlara bağlı kalınmaması gerektiğine de *Mukaddime*'sinde dikkat çekmiştir. O özetle bu konu hakkında şunları dile getirmiştir: فَإِنَّ الْإِقْتِسَارَ عَلَى الْحَدِيثِ الْمَعَادِ، تَعْطِيلٌ لِفَيْضِ الْقُرْآنِ الَّذِي مَالَهُ مِنْ نَفَادٍ. وَلَقَدْ رَأَيْتُ النَّاسَ حَوْلَ كَلَامِ الْأَقْدَمِينَ أَحَدَ رَجُلَيْنِ: رَجُلٌ مَعْتَكِفٌ فِيمَا أَشَادَهُ الْأَقْدَمُونَ، وَآخَرُ أَجْذُ بِمَعْزُولِهِ فِي هَذِهِ مَا مَضَتْ عَلَيْهِ الْقُرُونُ، وَفِي كُلِّتَا الْحَالَتَيْنِ ضَرٌّ كَثِيرٌ، وَهَذَا لَكَ خَالَةٌ أُخْرَى يَنْحَبِرُ بِهَا الْجَنَاحُ الْكَبِيرُ، وَهِيَ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى مَا شَادَهُ الْأَقْدَمُونَ فَتَهْدِبَهُ وَتَزِيدَهُ، وَحَاشَا أَنْ تَنْقُضَهُ أَوْ تُبِيدَهُ، عَالِمًا بِأَنَّ عَمَضَ فَضْلِهِمْ كُفْرَانٌ لِلنَّعْمَةِ، وَجَدَّ مَرَايَا سَلَفِهَا لَيْسَ مِنْ حَمِيدِ خِصَالِ الْأُمَّةِ “Sadece önceki âlimlerin tekrarlanan ve taklit edilen sözleriyle yetinmek Kur'an'ın bitmeyen feyzine (mana zenginliğine) mani olmak ve onu daraltmak olur. Bu konuda benim gördüğüm iki tip insan var birisi önceki âlimlerin söylediklerine hiç itibar etmezken, diğeri onlara aşırı derecede bağlanır. Bize göre, bu iki aşırı tutumu kaynaştıran ve yumuşatan bir üçüncü tutum daha vardır, şöyle ki: Bir taraftan selefin oluşturduğu ilmi kültüre daima müracaat ederek (onu anlamalıyız), diğer taraftan onun eksikliklerini tespit edip düzeltmeli ve geliştirmeliyiz. Onu silmek ve yok etmek aklımızdan bile geçmemelidir! Onların katkılarını görmezden gelmenin nimeti

³⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V,168.

inkar etmek olacağı ve onların meziyetlerini inkar etmenin övünülecek bir yanının olmadığı bilinmelidir.”³⁹⁷

eb- İhtilaf ve Münakaşa Edilen Konularda Orta Yolu Bulması ve Hakemlik Yapması

İbn Âşûr, ifrat ve tefritten uzak orta yol, adalet ve insaftan sapmayan bir metotla tefsirini yazmış ve görüşlerini beyan etmiştir. O kendisini müfessirler arasında adeta bir hakem olarak gördüğünü şu sözleriyle açıklamıştır: *فَجَعَلْتُ حَقًّا عَلَيَّ أَنْ أَبْدِيَ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ نُكْتًا لَمْ أَرَ مِنْ سَبَقَنِي إِلَيْهَا، وَأَنْ أَقِفَ مَوْقِفَ الْحَكَمِ بَيْنَ طَوَائِفِ الْمُفَسِّرِينَ تَارَةً لَهَا وَآوَنَةً عَلَيْهَا “Ben diğer müfessirlerin daha önce değinmediği noktaları izhar etmeyi ve onlar arasında bazen birinin lehine bazen aleyhine kararlar veren tarafsız bir hakem pozisyonunda olmayı kendime bir vazife biliyorum.”*³⁹⁸ Müfessirimiz gerçekten de naklettiği ihtilaflı meselelerde itidalli, insaflı ve tarafsız bir tutum sergileyerek âlimler arasında hakkı, adaleti ve eşitliği gözetmiş, yeri geldiğinde kendi mezhebinin görüşüne bile itiraz etmiştir.

ec- İhtilaflı Konularda Mezhep Tassubundan Uzak Bir Şekilde Arzedilen Görüşleri Analiz Etmesi, Karşılaştırması ve Tercihle Bulunması

İbn Âşûr, mezhep ideolojisi gütmenden, bağımsız ve tarafsız bir gözle konuları ele alır, mezheplerin görüşlerini karşılaştırır, onları objektif bir gözle münazara eder ve her yönüyle tetkik eder. Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen zaman zaman kendi mezhebine muhalefet etmiş ve bazı âlimleri zikrettikleri konularda tenkit etmiştir. O, aynı zamanda Ebû Yâkûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi dil âlimi ve belâgât üstatlarıyla birlikte; Zemâhşerî ve İbn Atıyye gibi tefsircilerin görüşlerini tefsirinde zikretmekle kalmamış, onları karşılaştırmış, incelemiş, düzeltmiş ve bazen de eleştirmiştir.³⁹⁹

ed- Naklettiği Görüşleri ve Rivayetleri Sahiplerine İsnat Etmesi

İbn Âşûr, yaptığı nakiller üzerinde bir ekleme ve çıkarma yapmadan esas kaynağına isnat eder. Meselâ, Zemahşerî veya İbn Atıyye’den bir görüş veya rivayet naklediyorsa,

³⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I,7.

³⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I,7.

³⁹⁹ İbn Âşûr, Mu’tezile’nin sıfatlar konusundaki görüşlerini “وَأَمْرُ الْمُعْتَزِلَةِ أَعْجَبُ” (Mu’tezile’nin durumu daha şaşırtıcıdır)” diyerek şaşırtıcı olmakla nitelemiş ve dolaylı olarak eleştirmiştir. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XXV, 146; Şûrâ, 42,51.)

üzerinde hiçbir oynama yapmaz ve açıkça bunu onlardan aldığını söyler. Bu metodunu hem kendi mezhebinin müntesiplerine hem de muhalif kimselere karşı tatbik eder. Örneğin; Rum 30’da geçen “fitrat” kelimesi hakkında İbn Atıyye’nin “Allah’ın insanı yarattığı mizaç, tabiat ve yapıdır ki insan onun sayesinde Rabbini tanır ve şeriatını idrak eder.” şeklindeki yorumunu nakleder ve İbn Atıyye’ye isnat eder.⁴⁰⁰ Diğer bir örnek: Zemahşerî’nin Müddessir 40’ta geçen يَتَسَاءَلُونَ lafzı hakkında yaptığı yorumları tefsirinde nakleder ve yine Zemahşerî’ye şöyle isnat eder:⁴⁰¹ قَالَ الرَّمَحْشَرِيُّ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ فِي أَوَّلِ سُورَةِ النَّسَاءِ [1] «هُوَ كَقَوْلِكَ تَدَاعَيْنَا». وَنُقِلَ عَنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ هُنَا: «إِذَا كَانَ الْمُتَكَلِّمُ مُفْرَدًا يُقَالُ: دَعَوْتُ، وَإِذَا كَانَ الْمُتَكَلِّمُ مُتَعَدِّدًا يُقَالُ: تَدَاعَيْنَا، وَنُطِيرُهُ، رَمَيْتُهُ وَتَرَامَيْنَاهُ وَرَأَيْتُ الْهَلَالَ وَتَرَاءَيْنَاهُ وَلَا يَكُونُ هَذَا تَقَاعُلًا مِنَ الْجَانِبَيْنِ» اهـ. ذَكَرَهُ صَاحِبُ «الْكَشَافِ» فِي سُورَةِ النَّسَاءِ، أَيُّ هُوَ فِعْلٌ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ ذِي عَدَدٍ كَثِيرٍ، وَعَلَى هَذَا يَكُونُ مَفْعُولُ يَتَسَاءَلُونَ مَخْذُوقًا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ عَنِ الْمُجْرِمِينَ. وَالتَّقْدِيرُ: يَتَسَاءَلُونَ الْمَجْرِمِينَ عَنْهُمْ، أَيُّ عَنْ سَبَبِ حَصُولِهِمْ فِي سَقَرٍ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ بَيَانُ جُمْلَةٍ «يَتَسَاءَلُونَ» بِجُمْلَةٍ {مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ} فَإِنَّ {مَا سَلَكَكُمْ} فِي بَيَانٍ لِلتَّسْأُلِ

“Zemahşerî tefsirinde şöyle söylemiştir: ‘Kendisi vasıtasıyla birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a karşı sorumluluk bilinci duyun, âyetindeki ‘تَسَاءَلُونَ’ ifadesi tıpkı Arapların, ‘تَدَاعَيْنَا’ sözü gibidir.’ Yine Zemahşerî’den nakledildiğine göre: ‘Eğer mütekellim müfred ise ‘دَعَوْتُ’ denir. Eğer mütekellim birden çok ise ‘تَدَاعَيْنَا’ denir. Tıpkı ‘رَمَيْتُهُ - attım’ ve ‘وَتَرَامَيْنَاهُ - hep birlikte attık’ veya ‘رَأَيْتُ الْهَلَالَ - Hilali gördüm’ ve ‘تَرَاءَيْنَاهُ - hep birlikte hilali gördük’ ifadeleri gibi. Burada iki tarafın birbirini etkilemesi (işteşlik) söz konusu değil (yani meful iki taraf da değil, dışardan birisi, diğer bir deyişle Allah adına birbirinden istemek değil, Allah adına başka birinden istemektir.)’ Keşşaf sahibi Nisâ sûresi tefsirinde bu yorumlarını zikretti. Yani (bu bilgilere dayalı olarak şunu söyleyebiliriz ki): Bu fiil iki tarafın birbirine karşı yaptığı (birbirini etkilediği) bir fiil değil, birden çok kişinin hep birlikte yaptığı tek taraflı (sadece etken olduğu) bir fiildir. Dolyısıyla ‘تَسَاءَلُونَ’ fiilinin mefulü (insanların kendileri-birbirleri değil) mahzuftur ve ona Allah’ın ‘يَتَسَاءَلُونَ عَنْ الْمُجْرِمِينَ’ (Müddessir 40) kelamı işaret eder. Dolayısıyla ‘يَتَسَاءَلُونَ’ ifadesinin takdiri: Müminler mücrimlere neden cehenneme düştüklerini sorarlar (bunun sebebini öğrenmeyi isterler), şeklindedir. (Yani meful mücrimlerdir.)”

⁴⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXI,90.

⁴⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIX,326.

f-Tefsirinde Kullandığı Diğer Metotları

fa- Bir Bilimin Konusunu İlgilendiren Kavramlar Hakkında Detaylı Malumat Vermesi

İbn Âşûr Botanik ilmini ilgilendiren bitkilerden bazılarının isminin nereden geldiği, nerede yetiştiği ve ne amaçlarla kullanıldığı ile ilgili geniş malumatlar verir. Meselâ bunlardan birisi Zeytin ağacıdır. Bununla ilgili şu bilgilere yer verir:⁴⁰² فِي الْإِصْحَاحِ الثَّامِنِ مَنْ سَفَرَ النَّكَّوِينَ: أَنَّ نُوحًا أَرْسَلَ حَمَامَةً تَبَحُّثُ عَنْ مَكَانٍ غِيضَتْ عَنْهُ مِيَاهُ الطُّوفَانِ فَرَجَعَتْ الْحَمَامَةُ عِنْدَ الْمَسَاءِ تَحْمِلُ فِي مِثْقَالِهَا وَرَقَّةَ زَيْتُونٍ خَضِرَاءَ فَعَلِمَ نُوحٌ أَنَّ الْمَاءَ أَخَذَ يَغِيضُ عَنِ الْأَرْضِ. وَمَعْلُومٌ أَنَّ ابْتِدَاءَ غِيضِ الْمَاءِ إِنَّمَا يَنْكَشِفُ عَنْ أَعَالِي وَأَيَّا مَا كَانَ فَقَدْ عَرَفَ نُوحٌ وَرَقَّةَ الْجِبَالِ أَوَّلَ الْأَمْرِ فَلَعَلَّ وَرَقَّةَ الزَّيْتُونِ الَّتِي حَمَلَتْهَا الْحَمَامَةُ كَانَتْ مِنْ شَجَرَةٍ فِي طُورٍ سَيْنَاءَ الزَّيْتُونِ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُمْ كَانُوا يَعْرِفُونَ هَذِهِ الشَّجَرَةَ قَبْلَ الطُّوفَانِ. وَلَكِنْ لَمْ يَرَدْ ذِكْرُ اسْتِغْمَالِ زَيْتِ الزَّيْتُونِ فِي طَعَامٍ فِي التَّارِيخِ الْقَدِيمِ إِلَّا فِي عَهْدِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيَّامَ كَانَ بُنُو إِسْرَائِيلَ حَوْلَ طُورٍ سَيْنَاءَ ; فَقَدْ اسْتُغْمِلَ الزَّيْتُ لِإِنَارَةِ خَيْمَةِ الْاجْتِمَاعِ بِوَحْيِ اللَّهِ لِمُوسَى ، وَكَتَبَ مُوسَى دُهْنَ الْمَسْحَةِ عَلَى رَأْسِ هَارُونَ أَخِيهِ حِينَ أَقَامَهُ كَاهِنًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ *“Tekvin sekizinci bölümde şu anlatılır: Nuh, suyun çekildiği bir kara parçası bulması için bir güvercin gönderdi, güvercin akşamleyin ağzında yeşil bir zeytin yaprağı ile geri geldi. Böylece Nuh suyun yeryüzünün bazı kısımlarından çekildiğini anladı. Malumdur ki, suyun çekilmesi dağların doruklarından başlar, dolayısıyla güvercinin getirdiği zeytin yaprağının Tûr-i Sînâ dağından olma ihtimali vardır. Her ne olursa olsun Nuh’un zeytini tanınması Tufan’dan önce zeytin bitkisinin onlar tarafından bilindiğine işaret eder. Fakat Hz. Musa dönemi hariç eski tarihlerde zeytinin yemeklerde kullanıldığı bilgisi mevcut değildir. Hz. Musa döneminde İsrailoğulları Tûr-i Sînâ’ya yerleştikleri için orada bolca yetişen zeytinden yararlanmışlardır. Allah Hz. Musa’ya zeytin yağını çadırlarını aydınlatmada kullanmasını vahiyle öğretmiştir. Öte yandan Musa da kardeşi Hârun’un başını zeytin yağıyla meshetmiştir...”* Müfessirimiz bu şekilde zeytin ağacı ile ilgili açıklamalarına tefsirinde devam etmiştir.⁴⁰³

fb- Ele Aldığı Meseleleri Etraflıca Analiz Etmesi

İbn Âşûr tefsirinde ele aldığı meseleleri derinlemesine tahlil etmeden, o konu hakkındaki tüm görüşleri zikretmeden, bütün boyutlarıyla masaya yatırmadan bırakmaz. Ayrıca her yorumu ve görüşü de değerlendirmeye tabi tutar ve delille desteklenmeyen görüşleri reddeder. Bu şekilde bir konuyu etraflıca araştırma alışkanlığı yüzünden

⁴⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 29-33.

⁴⁰³ Daha fazla malumat için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, 222; XIX, 29-33.

tefsirini 39 yılı aşkın bir sürede ancak yazabilmiştir. Böyle bir uzun süre zarfında hatalı bulunduğu görüşlerini yenisiyle değiştirmiş ve okuyucuya da yeni edindiği görüşe katılmasını tavsiye etmiştir. Dolayısıyla, bu uzun araştırma, tahkik ve te'lif süresi İbn Âşûr'a bilgilerini ve bilimsel vukufiyetini geliştirme ve yenileme imkanı vermiştir.⁴⁰⁴

fc- Âlimlerden Nakillerde Bulunması

İbn Âşûr *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*'de; şariat, lügat, belâğât vb. bir çok ilim sahasında yetişmiş imamlar ve âlimlerden nakillerde bulunmuştur. Tefsir'de Zemahşerî ve İbn Atıyye; Hadis'te İmam Mâlik; Kelam'da İmam Eş'arî ve Mâtürîdî; Fıkıh'ta İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe; dilde Sekkâkî onun sıkça nakil yaptığı âlimlerdir.⁴⁰⁵

fd-Kıssalara Değınmesi ve Onlardan İbret Alınmasını Vurgulaması

İbn Âşûr tefsirinde önceki ümmetlerin başlarına gelen olaylar, Peygamberlerin kıssaları ve bazı haberleri zikrederek onlardan alınması gereken ibretlere değınır. Meselâ, İbn Âşûr, ölümden sonra dirilmeye inanmadıkları için inkarcıların Ashab-ı Kehf kıssasını işitince onu kendilerince daha mantıklı ve ilgi çekici bulduğuna ve 'ölüp dirilmek mi yoksa uzun bir süre uyuyup kalkmak mı daha şaşırtıcı ve tuhaf olduğunu' soruşturmaya başladıklarına dair malumatlar verdikten sonra şunları dile getirir: *وَفِيهِ لَفْتُ لِعُقُولِ السَّائِلِينَ عَنْ الْإِسْتِغَالِ بِعَجَائِبِ الْقَصَصِ إِلَى أَنَّ الْأَوَّلَى لَهُمُ الْإِتِّعَاطُ بِمَا فِيهَا مِنَ الْعِبَرِ وَالْأَسْبَابِ وَأَثَرِهَا* “*Bu kıssa aslında kıssaların şaşırtıcı taraflarını sorgulayıp onlarla (amaçlarına uygun olmayan bir şekilde) meşgul olanların zihinlerini daha yararlı olan şeye, yani o kıssalardan öğüt ve ibret almaya çevirir.*”⁴⁰⁶ Burada müşriklerin amacı, Ashab-ı Kehf kıssasını, ölümden sonra dirilmenin olmadığı yönündeki inançlarına bir dayanak edinmekti, bu nedenle ölümden sonra dirilme gibi çok daha tuhaf ve şaşırtıcı bir olayı inkar edip daha az şaşırtıcı olan uzun bir süre uyuyup sonra uyanmaya dikkat çekmeye çalışmışlardır. Buna binaen İbn Âşûr, müşriklerin bu niyetini ortaya çıkararak söz konusu kıssadan esas çıkarılması gerekenin, uzun süre uyuyup sonra uyanmanın daha mucizevi olduğunu öne sürerek öldükten sonra dirilmeyi inkar etmek olmayıp, aksine uyuduktan sonra uyanmak gibi her insanın öldükten sonra diriltileceğine bir delil olduğunu vurgulamıştır.

⁴⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXX,636.

⁴⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXI,90; XXIX,326; III,100.

⁴⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XV,259.

3-Gayeleri

a-Genel Olarak Bir Müfessirin Gözetmesi Gereken Gayeler

İbn Âşûr burada sıralanacak gayeleri kendisi tatbik edip uyduğu gibi diğer müfessirlerin de uymasını istemiştir. Dolayısıyla burada sıralanacak gayeler sadece İbn Âşûr ve tefsirine has gayeler olmayıp her müfessirin tefsir yazarken dikkat etmesi gereken gayelerdir. *Mukaddime*'de sekiz başlık altında İbn Âşûr tarafından sıralanan bu maddeler bir müfessire tefsir yazmada rehberlik eden, Kur'ân'ın iniş amacına uygun ve toplumun menfaatinin gözetilen yorumlar yapmasını sağlayan kılavuzlar sadedindedir. İbn Âşûr bu maddeleri sıralamadan önce şunları dile getirir: "Sanki sizlere bir önceki başlıkta Peygamberden rivayette bulunmadan diğer ilimler aracılığıyla tefsir yapmanın da mümkün olabileceği ve Kur'ân'dan bâtinî mana çıkarmanın onun amacına zarar vereceği gibi konulara açıklık getirdikten sonra, siz benden Kur'ân'ın iniş amaçları ve bir müfessirin gayesinin ne olması gerektiği konusunda da açıklama yapmamı bekliyorsunuz. Çünkü bu gayeleri açıkladıktan sonra bir tefsirin içeriğinin bu gayeler ile ne derece örtüştüğünü anlamanızın mümkün olacağını biliyorsunuz. Kur'ân'ın inişinin en büyük amacı insanların bireysel, toplumsal ve kültürel durumlarını ıslah etmektir. Bireyi ıslah, itikadını düzeltmekle başlar, çünkü tefekkür ve terbiyenin kaynağı itikattır. Sonra bireyin amelinin ıslahı gelir. Bu ıslah zâhirî olarak namaz, oruç gibi ibadetleri; bâtinî olarak da haset, kin, öfke, kibirden kurtulmak ve ahlaki özellikler ile ahlaklanmayı içerir. Toplumun ıslahına gelince, o önce bireyin ıslahının başarıya ulaşmasına bağlıdır. Yani diğer bir deyişle birinci maddenin yerine gelme şartı vardır. Çünkü tıpkı bir vücudun azaları gibi bireyler de toplumun azaları gibidir, nasıl ki azalar sağlıklı olmadan beden sağlıklı olamazsa, bireyler ıslah olmadan da toplum ıslah olamaz. Toplumun ıslahı için, birbiriyle olan muameleleri sırasında bireyleri şehvetlerinin ve nefsanî kuvvelerinin etkisinden kurtarmak ve kontrol altına almak gerekir. Üçüncü madde olarak, kültür ve medeniyet ıslahına gelince, o en geniş ıslah çeşididir. İslam âleminin düzeninin sağlanması; toplumların ve bölgelerin birbiriyle ilişkisinin, İslam ümmetinin maslahatları göz önüne alınarak, korunmasıdır. Bir bölgenin veya toplumun maslahatı yerine tüm İslam âleminin maslahatı gözetilmelidir. Sonuç olarak Allah'ın Kur'ân'ı indirmesindeki muradı dîni ve dünyevî olarak bu maksatlara erişmektir. Şimdi bu ilimle ilgilenen kimse, Kur'ân'ı tefsir edebilmesi ve açıklayabilmesi için, onun hangi amaçlar doğrultusunda

geldiğini bilmesi gerekmez mi? İşte şimdi o konuya değineceğiz.”⁴¹¹ İbn Âşûr bir müfessirin ve tefsirinin gayelerini Kur’ân’ın gayeleri ile eş tutmaktadır. Bu yüzden burada sıralayacağımız maddeler hem Kur’ân’ın hem de bir müfessirin gözettiği gayelerdir. Çünkü zaten müfessirin görevi Allah’ın Kur’ân’daki muradını gözetmek ve açıklamaktır.

aa-İtikadı Islah Etme Gayesi

Allah’ın Kur’ândaki en temel gayesi insanların itikadını ıslah etmek ve onlara doğru bir itikad benimsetmektir. Bu amaç sayesinde kalpler şirk ve ateistliğin (dehriyye) getirdiği kuruntulardan temizlenir ve delilden yoksun inançlara itaat önlenmiş olur. Allah bu gayesine şu âyetiyle işaret etmiştir: *فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ* “Rabbinin (azap) emri geldiğinde, Allah’ı bırakıp da taptıkları tanrıları, onlara hiçbir şey sağlamadı, ziyanlarını artırmaktan başka bir şeye yaramadı.”⁴¹² Allah bu âyette inandıkları ilahlarının, onların hüsrân ve perişanlığını arttıracaklarını dile getirerek, yanlış bir itikad sahibi olmanın bu şekilde kötü sonuçlara sebep olacağına dikkat çekmek ister.⁴¹³

ab-Ahlakı Islah Etme Gayesi

فَلَيْسَ كَعَهْدِ الدَّارِ يَا أُمَّ مَالِكٍ ... وَلَكِنْ أَحَاطَتْ بِالرَّقَابِ السَّلَاسِلِ hadislerinden anladığımız, Allah’ın bir diğer amacı da insanoğlunun ahlakını düzeltmek ve onu güzel hasletlerle donatmaktır. Ebû Hirâş el-Huzeylî İslâm’ın Arapların cahiliye ahlakını nasıl değiştirdiğine şu beytiyle dikkat çekmiştir.⁴¹⁴

فَلَيْسَ كَعَهْدِ الدَّارِ يَا أُمَّ مَالِكٍ ... وَلَكِنْ أَحَاطَتْ بِالرَّقَابِ السَّلَاسِلِ

وَعَادَ الْفَتَى كَالْكَهْلِ لَيْسَ بِعَاقِلٍ ... سِوَى الْعَدْلِ شَيْئًا فَاسْتَرَاخَ الْعَوَازِلُ

“Ey ümmi Mâlik, artık iş bizim hükmettiğimiz gibi değildir; İslâm geldi, boyunlara dolanmış cahiliye adetlerini yıktı; gençler gençlik ihtiraslarını ve sert karakterlerini bir kenara koyup olgunlaştı, sabırlı ve sakin bir yapıya kavuştular; birbirlerini katletme,

⁴¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I,38-39.

⁴¹² Hûd, 11,101.

⁴¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I,40.

⁴¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I,40.

hakkını zorla alma ve şiddet uygulamayı bıraktılar, haktan başkasını söylemez ve yapmaz oldular, artık kocalarını ayıplayan kadınlar ayıplayacak bir şey bulamaz oldu.”

ac-Teşrî' Gayesi

(Mâide, 48) فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ (Nisâ, 105) إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ (48) âyetleri bizlere gösteriyor ki Allah'ın gayelerinden biri de insanlar arasında hakkın tesis edilmesi için ahkâmın vaz' edilmesidir. Kur'an insanlığın ihtiyaç duyduğu tüm hükümleri külli olarak içermiştir. İstinbat ve kıyas yoluyla diğer hükümlerin çıkarılabileceği külli hükümler koymuştur ve bu şekilde dini kemale erdirmiştir.⁴¹⁵

ad- İslam Medeniyeti ve Birliğini Tesis Ederek İslam Ümmetinin Yönetimi Gayesi

Kur'an-ı Kerim'de bu konu geniş yer tutar. وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا *“Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı.”*⁴¹⁶ âyetiyle Allah, ümmeti ıslah etmeyi, düzenini korumayı, birlik ve bütünlüğünü sağlamayı hedeflemiştir.⁴¹⁷

ae- Önceki Ümmetlerin Kıssalarını Haber Vererek İnsanların Hallerini Düzeltme Gayesi

أُولَئِكَ⁴¹⁸ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ (c.c.) Allah⁴¹⁹ âyetleriyle ümmeti öncekilerin başlarına gelenler konusunda bilgilendirmek, uyarmak ve hallerini düzeltmek istemiştir.⁴²¹

af-Muhatabın Yaşadığı Asra Uygun Bir Eğitim Verme Gayesi

Kur'an, indiği dönemde şeriattan haberdar olan ehli kitaba anlayabilecekleri - zaten bilgi sahibi de oldukları bir şariat indirerek - kendi referanslarına uygun bir eğitim vermiş

⁴¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I,40.

⁴¹⁶ Âl-i İmrân, 103.

⁴¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I,40.

⁴¹⁸ Yûsuf, 12/3.

⁴¹⁹ En'âm, 6/90.

⁴²⁰ İbrahim, 14/45.

⁴²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I,41.

oldu. Öte yandan müşrik Araplara gelince, Allah onları ikna etmek için akıl terazisini kullanmış, delil ve hüccetlere başvurmuştur. Onların etraflarına bakıp Allah'ın hikmetlerini ve nimetlerini görüp ibret almalarını istemiştir. Bunun için onları düşünmeye, araştırmaya ve bilmeye, kısaca ilim elde etmeye sevk etmiştir. Zira Kur'ân'ın muhatabı Araplar o dönemde ilimle meşgul olmuyorlardı, onların ilmi gündelik işlerden ve pratikten ibaretti. Allah muhataplarının bilgiden ve hikmetten yoksun cahil halini gözeterek ⁴²² هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ⁴²³, وَمَا يَغْنَمُ إِلَّا الْعَالَمُونَ ⁴²⁴ âyetleriyle dikkatlerini ilim ve fenne çekmiştir.

ag-Vaaz, Öğüt, Uyarı ve Müjde Gayesi

Allah Kur'ân'da insanları uyarmak ve doğru yola sevk etmek gayesiyle va'd, va'id, terğîb ve terhîb ile ilgili âyetler zikretmiştir. ⁴²⁵

ah-Peygamberin Nübüvvetine Delil Olması Açısından Kur'ân'ın İ'caz Yönünün Beyanı Gayesi

Peygamberin tasdiki mucizeye dayanır, Kur'ân ise lafzıyla ve manasıyla tam bir mucizedir. Dolayısıyla Allah'ın böyle bir nazma, insicama ve şekle sahip Kur'ân indirmesindeki maksat kafirleri aciz bırakmak ve Peygamberinin nübüvvetini ispat etmektir. ⁴²⁶

İşte Müfessirin amacı da Kur'ân'ın bu eşsiz uslubu ve nazmını tefsirine yansıtma, ⁴²⁷ belâgat nüktelerini göstermek; Kur'ân'ın ıstılahları, kalıpları, lafızları ve kullanımlarına dikkat etmek ve yukarıda sayılan tüm maksatları gözeterek tefsir yapmaktır. Müfessirimizin orijinal ifadeleri şöyledir: *فَلَا جَرَمَ كَانَ رَأْيُ الْمُفَسِّرِ فِي ذَلِكَ أَنْ يَعْرِفَ عَلَى* *الإجمالِ مقاصد القرآن مما جاء لأجله* *“Kesinlikle bir müfessirin rehberi Kur'ân'ın geliş nedeni olan bu maksatlarını özetle bilmek olmalıdır.”* ⁴²⁸

⁴²² Ankebût, 29/43.

⁴²³ Zümer, 39/9.

⁴²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I,41.

⁴²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I,41.

⁴²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I,41.

⁴²⁷ Müfessirimizin belirttiğine göre, Kur'ân'ın belâgat ve üslup özelliklerine Zemahşerî Keşşaf adlı tefsirini kaleme alırken dikkat etmiştir. Müfessirimiz Zemahşerî'nin bu özelliğini tefsirinde fırsat buldukça öne çıkarır ve onu bu açıdan sürekli över. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I,41-42).

⁴²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I,41.

b- Özel Olarak İbn Âşûr ve Tefsiri “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”in Gayeleri

Aslında yukarıda İbn Âşûr’un tefsir metodundan ve bir müfessirin edinmesi gereken gayelerden bahsederken onun gayelerine de kısmen değinmiş olduk. Burada sadece daha detaylı ve müstakil olarak onlara değineceğiz.

İbn Âşûr’un en temel gayesi tüm meselelere hiçbir görüşe körü körüne bağlı kalmadan yaklaşmak, nesnel bir şekilde konuyu ele almak ve konuyu etraflıca tartışmaktır. O âlimlerin ihtilaflarını yansız bir şekilde arz eder ve aralarında asla taraf tutmaz. Hakikati kim söylüyorsa, delil ve hüccet kimi destekliyorsa onun yanında yer alır. Bu açılardan baktığımızda o, âlimler arasında âdeta bir hakem rolünü üstlenmiştir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, onun gayesi hakkı ve doğru olanı tespit etmek ve ortaya çıkarmaktır, bunun için o, her ne kadar bir mezhebe sahip olsa da görüş belirtmede bağımsız, özgür ve özgün olmayı tercih etmiştir.

Müfessirimiz, bahsettiğimiz bu objektif, adaletli ve insaflı pozisyonunu korumakla birlikte, önceki âlimlerden nakillerde bulunmaktan ve onlardan istifade etmekten çekinmemiştir. Dolayısıyla onun hedefinde Selef’e düşmanlık yoktur. Aksine onlara büyük saygı göstermek ve sözlerine itibar etmek vardır. Selef’e tamamen bağlanmayı veya onları tamamen reddetmeyi yanlış bulan İbn Âşûr, onların katkılarının inkar edilmemesi gerektiğini savunur.⁴²⁹

Onun bir diğer gayesi taklitten sakınmaktır. Selef’e gösterdiği saygı ve onlardan yaptığı nakiller asla onu taklide itmemiştir. Kendisi daha önce kimsenin değinmediği özgün konulara değinmiş ve orijinal fikirler beyan etmiştir. Ona göre, alışılmış ve tekrarlanan sözlerle yetinmek Kur’ân’ın bitmez mana zenginliğini sınırlamaktadır. İbn Âşûr, karşılaştığı tefsirlerin çoğunun özgün olmayıp, önceki söz, görüş ve rivayetleri tekrarladığını ve müfessirin yazdığı tefsirde çok az payı olduğunu belirtmiş ve kendisinin eşsiz ve orijinal bir tefsir yazmayı amaçladığını şu sözlerle dile getirmiştir: *فَجَعَلْتُ حَقًّا عَلَيَّ “Kur’ân’da daha önce zikredilmemiş nokteleri beyan etmeyi kendime amaç edindim...”* Özgünlük bakımından diğer tefsircilerden farklı olduğunu şöyle ifade etmiştir: *وَقَدْ مَيَّزْتُ مَا يَفْنَحُ اللَّهُ لِي مِنْ فَهْمٍ فِي مَعَانِي كِتَابِهِ وَمَا أَجْلِبُهُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ، “Kurân’ın”* مِمَّا لَا يَذْكُرُهُ الْمُفَسِّرُونَ، وَإِنَّمَا حَسْبِي فِي ذَلِكَ عَدَمُ عَثُورِي عَلَيْهِ فِيمَا بَيْنَ يَدَيِ مِنَ التَّفَاسِيرِ فِي تِلْكَ الْآيَةِ خَاصَّةً،

⁴²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I,7.

âyetlerini anlamada Allah'ın bana bahsetmiş olduğu ve benim ilmi araştırmalardan elde etmiş olduğum özel kavrayış gücü sayesinde diğer müfessirlerden temayüz ettim.” Fakat İbn Âşûr, bu özgünlüğün sadece kendine has olduğunu da iddia etmez: وَلَسْتُ أَدَّعِي انْفِرَادِي بِهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَكَمْ مِنْ كَلَامٍ تُنْشِئُهُ، تَجِدُكَ قَدْ سَبَقَكَ إِلَيْهِ مُتَكَلِّمٌ، وَكَمْ مِنْ فَهْمٍ تَسْتَظْهِرُهُ وَقَدْ تَقَدَّمَكَ إِلَيْهِ مُتَفَهِّمٌ، وَقَدِيمًا قِيلَ: هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَكِّمٍ “Orijinal fikirler belirtme ve özgün bir kavrayış gücüne sahip olmada kendimi tek göreceğim değilim, zira hangi sözü söylersen söyle, mutlaka o sözü senden önce söylemiş biri çıkacaktır, yine hangi düşünce ve kavrayışa sahip olursan ol, mutlak senden önce o anlayış ve kavrayışa sahip biri olacaktır. Nitekim denir ki; هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَكِّمٍ “Şairler söz söylemedik bir alan, şiir inşad etmedikleri bir saha bırakmamıştır.”⁴³⁰ İbn Âşûr’un bu söylemlerini darb-ı mesel haline gelen şu sözler destekler mahiyettedir:

مَا تَرَكَ الْأَوَّلُ آخِرَهُ : “Önceki insanlar her şeyi söyledi sonrakilere bir şey bırakmadı” شَيْئًا

مَا مِنْ شَيْءٍ جَدِيدٍ تَحْتَ الشَّمْسِ : “Güneşin altında yeni hiçbir şey yoktur”

Bu açıklamalara dayanarak diyebiliriz ki İbn Âşûr taklitten kaçınmanın yüzde yüz mümkün olmadığını farkındadır. Zaten tefsirinde bunu görmek mümkündür. Çünkü tefsiri klasik tefsirler tarzında yazılmıştır. Genel olarak tefsirinde kullandığı dil, ele aldığı ve tartıştığı Fıkhî ve Kelâmî konular, naklettiği rivayetler, zikrettiği görüşler neredeyse hicrî beş veya altıncı asırlarda yazılmış tefsirleri andırır. Fakat o bununla birlikte yine de mana sınırlarını zorlayarak güncel ve modern bir kafayla tefsirini yazmaya, orijinal ve yaratıcı olmaya gayret etmiştir.

Üçüncü bir gayesi Kur’ân’ın belâgat sanatlarını öne çıkarmak ve okuyucuya göstermektir. Bu amaç onun tefsirini diğer tefsirlerden ayıran en temel unsur, esas veya gayedir. İbn Âşûr tefsirinde belâgât ilmine tahsis ettiği konumu şöyle anlatmıştır: إِنَّ مَعَانِيَ الْقُرْآنِ وَمَقَاصِدَهُ ذَاتُ أَفَانَيْنِ كَثِيرَةٍ بَعِيدَةٍ الْمَدَى مُتَرَامِيَةِ الْأَطْرَافِ مُوزَّعَةٍ عَلَى آيَاتِهِ فَالْأَحْكَامُ مُبَيَّنَّةٌ فِي آيَاتِ الْأَحْكَامِ، وَالْأَدَابُ فِي آيَاتِهَا، وَالْقَصَصُ فِي مَوَاقِعِهَا، وَرَبَّمَا اشْتَمَلَتِ الْآيَةُ الْوَاحِدَةُ عَلَى قَتْنَيْنِ مِنْ ذَلِكَ أَوْ أَكْثَرَ. وَقَدْ نَحَا كَثِيرٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ بَعْضُ تِلْكَ الْأَفْنَانِ، وَلَكِنَّ قَتْنَا مِنْ فُنُونِ الْقُرْآنِ لَا تَخْلُو عَنْ دَقَائِقِهِ وَنُكْتِهِ آيَةً مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ، وَهُوَ قُنْ دَقَائِقِ الْبَلَاغَةِ هُوَ الَّذِي لَمْ يَخُصَّ أَحَدٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ بِكِتَابٍ كَمَا خُصُّوا الْأَفَانَيْنِ الْأُخْرَى، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ التَّرَمُّتُ أَنْ لَا أَغْفَلَ التَّنْبِيَةَ عَلَى مَا يُلَوِّحُ لِي مِنْ هَذَا الْقَلْبِ الْعَظِيمِ “Kur’ân âyetlerinin manaları belâgat, hukuk ve i’câz gibi bir çok sahayı ve sanatı kapsayan uçsuz bucaksız ve çok geniş bir yelpazeye sahiptir. Hatta bazen bir âyet bile birden çok sahaya ve sanata hitap edebilmektedir.

⁴³⁰ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, I,7.

Birçok müfessir bunlardan bazılarına yönelmiştir. Fakat bu sanatlardan bir sanat vardır ki hiçbir âyet o sanatın incelikleri ve nüktelerinden yoksun olamaz. Bu sanat Belâgat sanatıdır. Müfessirlerin çoğu diğer sanatlara tahsis ettiği yeri ona tahsis etmemiştir. Bu nedenle biz tefsirimizde bilimiz ölçüsünde bu sanata dikkat çekeceğiz.”⁴³¹

C- MUKADDİMESİ

İbn Âşûr tefsirine 10 mukaddimeden oluşan bir giriş ile başlar. Bu mukaddimeler önce tefsirin tanımı, konusu, tefsire yardımcı ilimler (Arap Dili, Usûlü'l-Fıkıh, Kelâm, Âsâr, Kıraat vb.) tefsir ve te'vilin farkı, rey ile tefsir, müfessirin amacı... gibi Tefsir ilmi ile alakalı konuları ele alır, sonra Esbâb-ı Nüzûl, İ'câzu'l-Kur'ân, Kısasu'l-Kur'ân gibi Ulûmu'l-Kur'ân / Tefsir Usûlü konuları ile devam eder.⁴³² Şimdi bu mukaddimleri tek tek ele alarak kısaca tanıtalım:

1.Mukaddime (fi't-Tefsîr ve't-Te'vîl ve Kevnü't-Tefsîr İlmen): Müfessirimiz burada tefsirin tanımı ve tarihçesi, bir ilim olması, rey ile tefsirin imkanı, tefsir ile te'vil arasındaki ilişkiden söz etmiştir. Ona göre ıstılahta tefsir ilmi, Kur'ân lafızlarının manasının açıklamasını konu edinen ilmin adı olup “فَسَّرَ (fessera)” fiilinin mastarıdır.⁴³³ Kur'ân'ı anlamak ve tefsir etmek Arapçayı iyi anlamak ve onun inceliklerine vakıf olmaktan geçer. Bu yüzden ona göre tefsir, Arapça'nın bu inceliklerine vakıf olmayan bir kimseye Arapçayı ve üslup çeşitlerini anlama pratiği kazandırarak, Allah'ın Kur'ân'daki muradını anlamasını sağlayan ilme denir.⁴³⁴ Ona göre Tefsirin konusu, manalarını konu alması ve incelemesi açısından Kur'ân'ın lafızlarıdır. Bu açıdan tefsire bakıldığında kıraat ilmine konusu bakımından ters düştüğü görülür. Çünkü Kıraat ilminin Kur'ân'a yaklaşımı, kelimelerin kıraat şekillerini göstermek iken Tefsir'in Kur'ân'a yaklaşımı daha çok onun manalarını incelemek olarak temayüz eder.⁴³⁵

İbn Âşûr bu şekilde tefsirin tanımı ve konusu hakkında bilgi verdikten sonra tarihinden, rey ile tefsir yapılıp yapılamayacağından, tefsir ile te'vil farkından ve bu konular ile ilgili tartışmalardan uzunca söz etmiştir. Fakat biz bu konuları ve tartışmaları

⁴³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I,8.

⁴³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I,1-110; XXX,636.

⁴³³ وَالتَّفْسِيرُ فِي الاصْطِلَاحِ نَقُولُ: هُوَ اسْمٌ لِلْعِلْمِ الْبَاجِتِ عَنْ بَيَانِ مَعَانِي الْأَفْظَانِ (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 10-11).

⁴³⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 160.

⁴³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 12

İkinci Bölümde *Tefsirin Amacı, Tarihi Gelişimi, Durağanlaşması, Bir İlim Oluşu ve Terminolojisi* ile ilgili başlıklarda zikredeceğimiz için burada daha fazla detaya girmeyeceğiz.

2.Mukaddime (fî İstimdâdi İlmi't-Tefsîr): Müfessirimiz burada Tefsir ilmine yardımcı Arap Dili, Belâgat, Usûlü'l-Fıkıh, Kelâm, Âsâr (Rivâyet), Kıraat gibi ilimlerden bahseder. Ona göre bu ilimlerden Arap Dili, Belâgat, Usûlü'l-Fıkıh ve Âsâr (Rivâyet) Tefsir'e birinci dereceden kaynaklık eden ilimlerdir.⁴³⁶ Ona göre Kıraat, Kelam ve Fıkıh ise Tefsir ilmine birinci dereceden dayanak olmasa da bir müfessir için önemli olan ilimlerdendir.⁴³⁷ Müfessirimiz bu düşüncelerini "*Tefsir ilminin ihtiyaç duyduğu/yardım aldığı ilimler*" adlı ikinci Mukaddimesinde dile getirmiştir.

Bir müfessir olarak kendisinin, tefsire yardımcı ilimlerden olan Belâgat ilmi ve inceliklerini tefsirinin her köşesine nasıl yansıttığını şu ifadelerle dile getirmiştir: "Çoğu müfessir diğer ilimlere tahsis ettiği yeri Belâgat ilmine tahsis etmemiştir. Bu yüzden bize, Belâgat ilmine gereken önemi vermek ve Kur'ân âyetlerindeki Belâgat noktelerini açığa çıkarmak düşmektedir."⁴³⁸ Ona göre, bir müfessirin Kur'ân'daki terkiplerin ve kelimelerin manalarını Arap dilindeki kullanımlarına göre açıklaması ve tefsir etmesi gerekir. Ayrıca müfessirler, cümlenin yapısı ve nazımının izin verdiği ölçüde, lafız ve terkiplerden kastedilen manaları, içerik ve konuyu göz önüne alarak, ortaya çıkarmaya; selef ve haleften gelen görüşlere Arap dili ve ilm-i usûle aykırı olmadıkça yer vermeye dikkat etmeleri gerekir.⁴³⁹

Görüldüğü gibi müfessirimiz bu mukaddime altında bir müfessirin tefsir yapmadan önce öğrenmesi gerektiği ilimler ile dikkat etmesi gerektiği konular üzerine bir mütalaada bulunmuştur. Fakat biz bu ilimlerin detaylarına *Arap dili, Belâgat, Lügat, Fıkıh ve Kelam* gibi başlıklarla İkinci Bölümde değineceğimiz için burada sözü daha fazla uzatmayacağız.

3.Mukaddime (fî Sıhhati't-Tefsîr bi-Gayri Me'sûr ve Ma'ne't-Tefsîr bi'r-Rey): Müfessirimiz bu mukaddimede rivayet olmadan reye dayalı tefsirin mümkün olup olmayacağından söz etmiştir. Ayrıca onun bu konuya "*Eleyse's-Subhu bi Garîb*" adlı

⁴³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 26.

⁴³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 26-27.

⁴³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 7.

⁴³⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 165.

kitabının “Tefsir” başlığı altında da değindiğini görüyoruz. Onun aktardığına göre, aslında reye dayalı tefsire şüpheyile yaklaşılmamasının altında, bazı tefsircilerin reye dayalı tefsiri suistimal etmeleri yatmaktadır. Sözgelimi, onlar âyetleri reyleri doğrultusunda yorumlayarak mezheplerine birer hüccet kılma gayreti içinde olmuşlardı. Bu nedenle bazı âlimler, bir müfessirin Kur’ân’ı reyi doğrultusunda tefsir etmesini doğru bulmamıştır. Onlara göre, bir kimse eğer bir âyeti tefsir edecekse, mutlaka yanında seleften gelen bir nakil olmalı, ya da yaptığı tefsir nakle ters düşmemelidir. Daha sonra bu âlimler âyetler ile ilgili rey ve içtihat yapmanın sakıncaları hakkında hadisler de rivayet etmişlerdir.⁴⁴⁰

İbn Âşûr’un bu mukaddimeyi yazmasının amacı da tam olarak bu anlayışı kırmak ve rey ile tefsirin mümkün olduğunu anlatmaktır. Bu sebeple önce rey ile tefsiri yasaklayan hadisi yorumlama ve kritiğini yapmakla işe başlamıştır: “Onlar bu hadisleri vârid oldukları bağlam ve anlamın dışında anlamışlardır. Hadislerde sakındırılan şey Arap dilinin desteklemediği görüş ve reylerdir, ya da nahiv, belâgat, usûl-ü fıkıh gibi ilimleri dikkate almayan, bir kaynağa isnat etmeden ve istidlalde bulunmadan dillendirilen rey ve içtihatlarıdır. Fahreddîn er-Râzî, ‘Eğer bu takdirde de aralarında adaleti gerçekleştirmekten endişe ederseniz, bir kadınla yetinin.’⁴⁴¹ âyetinin tefsirinde şöyle der: “Usûlü’l-Fıkıh’ta şu kesin bir kuraldır: Mütekaddîmin (selef) eğer bir âyetin tefsirinde bir görüş veya yaklaşım zikrederse, bu yaklaşım müteahhir ulemanın o âyetten başka bir görüş veya yaklaşım istihraç etmesine engel teşkil etmez. Eğer bu caiz olmasaydı müteahhirinin istinbat ettiği dikkate değer görüş ve noktalar tefsirde merdud ve batıl olurdu. Zaten bunun caiz olmadığını da ancak önceki ulemanın tartışmalarını taklit edenler söyler.”⁴⁴² Müfessirimiz daha sonra Kurtubî ve İbn Atiyye gibi önemli müfessirlerin, reyde bulunma ve içtihad yapma lehindeki görüşlerini de aktararak kendi görüşlerini desteklemiştir. Bunlarla ilgili detaylar ve hadisin senet ve metnine yönelik kritiği ile ilgili diğer bilgiler İkinci Bölümde *Tefsir’in Durağanlaşması* başlığı altında incelendiği için burada sözü daha fazla uzatmayacağız.

Kısaca İbn Âşûr Kur’ân’ın rey ile tefsir edilemeyeceğine dair hadisi, aslında مَنْ قَالَ “Kim Kur’ân hakkında bilgisizce (dayanaksız) bir şey söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın” hadisi gibi değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

⁴⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 28-38; İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 163.

⁴⁴¹ en-Nîsâ, 4/3.

⁴⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 28-38; İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 163.

Yani ona göre “بِرَّأِيهِ” demek “بَغْيَرِ عِلْمٍ” demek olup, Fıkha, Belâgâta ve Nahve dayanmadan yapılan bir yorum anlamını taşımaktadır.

4.Mukaddime (fîmâ Yehikku en Yekûne Garaza’l-Müfessir): İbn Âşûr burada, *itikadın ıslahı, ahlakın ıslahı, teşri’, İslam medeniyeti ve birliğini tesis ederek İslam ümmetinin yönetimi, önceki ümmetlerin kıssalarını haber vererek insanların hallerini düzeltme, muhatabın yaşadığı asra uygun bir eğitim verme; vaaz, öğüt, uyarı ve müjde; Peygamberin nübüvvetine delil olması açısından kur’ân’ın i’caz yönünün beyanı* olmak üzere toplam sekiz başlık halinde bir müfessirin uyması gerektiği gayeleri sıralamıştır. Burada sıralanan gayeleri kendisi tatbik edip uyduğu gibi diğer müfessirlerin de uymasını istemiştir. Bu gayeler, bir müfessire tefsir yazmada rehberlik eden, Kur’ân’ın iniş amacına ve toplumun menfaatine uygun yorumlar yapmasını sağlayan kılavuzlar sadedindedir. Bu gayelerin içeriği hemen bir önceki bölümde tek tek ele alındığı için burada tekrar zikretmeye gerek duymuyoruz.⁴⁴³

İbn Âşûr, müfessirin Kur’ân’ın amaçladığı üç ıslah gayesini takip etmesi gerektiğini şöyle ifade eder: “Allah’ın Kur’ân’ı indirmesindeki muradı bireyin, toplumun ve medeniyetin ıslahını sağlamaktır. Şimdi bu ilimle ilgilenen kimse, Kur’ân’ı tefsir edebilmesi ve açıklayabilmesi için, onun hangi amaçlar doğrultusunda geldiğini bilmesi gerekmez mi?”⁴⁴⁴ Ona göre, müfessir Kur’ân’ın hedeflediği birey, toplum ve medeniyetin ıslahı amaçlarına ulaşabilmesi için de yukarıda *Genel Olarak Bir Müfessirin Gözetmesi Gereken Gayeler* başlığında zikredilen sekiz maddeyi takip etmesi gerekir.⁴⁴⁵

5.Mukaddime (fî Esbâb-ı Nüzûl): İbn Âşûr burada nüzul sebeplerinden bahseder. Ona göre nüzul sebepleri Kur’ân tefsirinin olmazsa olmazıdır, bu yüzden bir müfessirin mutlaka başvurması gerektiği bir ilimdir. Müfessirimiz bu düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir: “مَا لَيْسَ الْمُفَسِّرُ بِغَنَىٰ عَنْ عِلْمِهِ” “*Bir müfessir Esbâb-ı Nüzul ilmini bilmekten müstağni kalamaz*”. Müfessirimiz bu mukaddimede sebep-i nüzulün tanımı ve faydalarından bahsettikten sonra onu bu saydığı faydalar doğrultusunda aşağıda sıraladığımız beş kısma ayırmıştır.⁴⁴⁶

⁴⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 38-46.

⁴⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 38-39.

⁴⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 38-46.

⁴⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 46-50.

1- Âyette kastedilen ve müphem olanın tefsirine yardımcı olan sebep-i nüzuller.

2- Bazı şerî kaidelerin konulmasına sebep olan ve dolayısıyla o kaidenin arka planının kolayca anlaşılmasını sağlayan sebep-i nüzuller.

3- Bir şahsa veya gruba (belli bir dönemde yaşayan bazı münafık ve müşrikler gibi) has inen âyetlerin arka planını göstererek umumi olduğunu bildiren sebebi nüzuller.

4- Doğrudan âyetin nüzulüne sebebiyet vermeyen, hatta âyetin nüzulünden çok önce veya sonra meydana gelen, fakat âyet ile konu ilişkisi bulunan veya âyetin hükmüne dahil olan sebep-i nüzuller veya hadiseler.

5- âyetlerin mücmelini açıklayan, müteşabihlerini gideren sebep-i nüzuller.⁴⁴⁷

Bu maddelerin ayrıntılarını *Kur'ân'ın Nüzul Sebepleriyle Tefsiri* başlığında vereceğimiz için burada daha fazla ayrıntıya girmeyeceğiz.

6.Mukaddime (fî'l-Kırâat): İbn Âşûr burada kıraat ilmi konusunda genişçe bilgi vermekte ve kıraatler konusunda kendi değerlendirmelerini sunmaktadır. Yedi harf ve kıraatler konusuna bu mukaddimesinde bu denli yer vermesinin sebebi, âyetleri tefsir ederken kıraatlerin tarihi sürecine az yer vermesidir. Bu çaptaki tefsiri okuyup kıraatler konusunda az değerlendirme görecek olan okuyucu hayal kırıklığına uğramasın diye bu mukaddime kıraatler her yönüyle ele alındı.⁴⁴⁸

İbn Âşûr genel olarak bu mukaddime manaya etkisi olması dolayısıyla kıraat ihtilaflarına dikkat edilmesi gerektiğine dikkat çekmiş ve şöyle söylemiştir: “Bana göre bir müfessir mütevatir kıraat ihtilaflarını açıklığa kavuşturmalıdır. Çünkü kıraat ihtilafları âyetin manasını zenginleştirir. Mütevatir kıraatlerin neredeyse hepsi birer Kur'ân lafzı veya âyetidir. Çünkü her biri Peygamberden varid olmuştur. Bununla ilgili *Sahîh-i Buhârî*'de Ömer b. Hattab'dan şöyle bir hadis nakledilir: “Ömer dedi ki: Hişam b. Hakîm'in namazda Furkân sûresini okuduğunu duydum. Onun kıraatine kulak verdiğimde, Hz. Peygamber'in bizlere okumadığı birçok harf okuduğunu işittim. Neredeyse namazda üzerine atlayacaktım, bekledim, namaz bittikten sonra onun elbisesinden tuttum ve ona dedim: ‘Kim sana bu sûreyi böyle okuttu?’ cevaben

⁴⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 46-50.

⁴⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 51-52.

‘Resûlullah bana böyle okuttu.’ deyince ‘Yalan söylüyorsun, çünkü Resûlullah bana farklı bir kıraatle o sûreyi okuttu.’ deyip onu Resûlullah’ın yanına götürdüm ve ona ‘Bu adamı, Furkân sûresini senin bana okuduğundan farklı bir kıraatle okuduğunu işittim’ dedim. Resûlullah her ikimize de o sûreyi okuttu ve her ikimizinkini de tasdik etti ve şöyle söyledi: Kur’ân yedi harf üzere inmiştir, kolayınıza geleni okuyun.”⁴⁴⁹

7.Mukaddime (fî Kıssası’l-Kur’ân): İbn Âşûr bu mukaddimeye kıssaların hususiyetlerini anlatarak ve tarihi hikayelerin farkına değinerek başlar, sonra kıssaların 10 faydasını dile getirip onların neden Kur’ân’da tekrarlandığı ile ilgili beş sebep zikreder ve son olarak kıssaların farklı ifadelerle gelişinin nedenlerini belirterek mukaddimeyi kapatır.⁴⁵⁰

Müfessirimiz bu mukaddimede Kur’ân kıssalarının bir tarih kitabı gibi peş peşe zikredilmediğini, aksine münasip sûrelerde uygun yerlere dağıtıldığını zikrederek, Kur’ân kıssalarını tarihi hikayelerden farklı tutmuştur. Çünkü ona göre, kıssaların amacı tarihi bir olayı aktarmak değil, insanlara ibret vesikaları sunarak öğüt (mevize) almalarını sağlamaktır. Bu nedenle Kur’ân her kıssanın en değerli/öğüt verici bölümlerini alır ve geri kalan gereksiz kısmını bırakır. Zira Kur’ân’ın amacı kıssalar ile insanları eğlendirmek veya tarihi bir vakıayı baştan sona anlatmak değil, ehl-i din için bir ibret oluşturmaktır.⁴⁵¹

8.Mukaddime (fî İsmi’l-Kur’ân ve Âyâtîhi ve Suverihî ve Tertîbihâ ve Esmâihâ): İbn Âşûr burada Kur’ân’ın tanımını; kitab, tenzil, zıkr, kelâmullah, vahy ve Furkan gibi isimlendirilmesi ve bu şekilde isimlendirilmesinin sebeplerini zikrettikten sonra, âyet ve sûrenin tanımı, tertibi ve isimlendirilmesini ele almış ve her müfessirin bu konuları bilmesi gerektiğine mukaddimesinin girişinde şu ifadelerle işaret etmiştir: “Ayatler ve sûreler üzerine bu tür bir çalışma yapmak, hem müfessire bir sûre hakkında ön bilgi sunar hem de diğer sûrelerle münasebetini kurmada yardımcı olur.”⁴⁵²

Müfessirimiz Kur’ân’ın tanımını şöyle yapmıştır: فَالْقُرْآنُ هُوَ الْكَلَامُ الَّذِي أَوْحَاهُ اللَّهُ تَعَالَى كَلَامًا عَرَبِيًّا إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوَاسِطَةِ جِبْرِيلَ عَلَى أَنْ يُبَلِّغَهُ الرَّسُولُ إِلَى الْأُمَّةِ بِاللَّفْظِ الَّذِي أَوْحِيَ بِهِ إِلَيْهِ

⁴⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 56.

⁴⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 64-70.

⁴⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 64.

⁴⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 70-93.

“Kur’ân Allah’ın, لِلْعَمَلِ بِهِ ، وَلِقِرَاءَةِ مَا يَنْبَسِرُ لَهُمْ أَنْ يَفْرَأُوهُ مِنْهُ فِي صَلَوَاتِهِمْ ، وَجَعَلَ قِرَاءَتَهُ عِبَادَةً vahyedildiği şekliyle ümmete tebliğ etsin, onlar da onun okunuşu ile amel etsin ve namazlarında kolayına geleni okusun; diye Hz. Muhammed’e, Cebrail vasıtasıyla, Arapça bir kelam olarak gönderdiği bir kitaptır.”⁴⁵³ Müfessirimiz Kur’ân’ın tanımını yaptığı gibi âyet ve sûrenin tanımını da aynı şekilde yapmış ve bazı açıklamalarda bulunmuştur. Onun bu açıklamalarını ikinci bölümde zikredeceğimiz için burada konuyu noktalıyoruz.

9.Mukaddime (fî Enne’l-Meâniyetü Tetehammelüha Cümelü’l-Kur’ân Tu’teber Murâdeten minha): Müfessirimiz bu mukaddimede Kur’ân âyetlerinin birden fazla manaya hamledilebileceğinden şöyle söz etmiştir: “Bilindiği gibi Kur’ân Arapça bir dilde nâzil olduğu için bu dilin içerisinde yer alan mecâz, istiare, temsil, kinâye, tariz, iştirak, mübalağa, istidrad, emsal, telmih vb. sanatlar Kur’ân’da da yer alır. Bu nedenden ötürü Kur’ân’ın âyetleri birden fazla manaya hamledilmeye müsait durumdadır.”⁴⁵⁴

Söz gelimi Peygamberden âyetleri tefsir edici mahiyette aktarılan bazı rivayetler Kur’ân âyetlerinin bu özelliğini gösterir niteliktedir. Her ne kadar Peygamberin yaptığı yorumların âyetin en yakın manasıyla alakası olmasa da, daha derinlemesine baktığımızda Peygamberin bizi uyarmak amaçlı kastettiği bu uzak manaları anlayabilmekteyiz. Örneğin: Ebû Saîd b. Muallâ’nın rivayetine göre, bir gün Peygamber onu yanına çağırır. Ebû Saîd biraz bekler ve sonra Peygamberin yanına gider. Peygamber ona, neden hemen çağırdığım gibi gelmedin, diye sorunca Ebû Saîd namaz kılıyordum, bitirince gelebildim, diye cevap verir. Bunun üzerine Resûlullah Enfâl 24 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ “Ey inananlar! Allah ve Peygamber, sizi, hayat verecek şeye çağırdığı zaman icabet edin.” âyetini okudu. Elbette âyetteki “isticâbet”in manası en yakın anlamıyla Allah’ın emirlerine imtisal etmek ve şeriata uymaktır, tıpkı Âl-i İmran 172 الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ 172 âyetinde olduğu gibi, “davet” kelimesinden kasıt ise insanların ıslahını sağlayacak hidayettir. Yani diğer bir deyişle hem “isticâbet” hem “davet” kelimeleri gerçek anlamları ile değil mecâzî anlamlarıyla kullanılmıştır. Ama bir âyetin bu şekilde mecâz ve kinâye anlamı olması onun hakiki manasını ortadan kaldırmaz. “Davet” fiilinin gerçek anlamı “nida” yani seslenmedir, “isticabet” fiilinin

⁴⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 70.

⁴⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, 93-101.

gerçek anlamı da sesle cevap vermektir. İşte Peygamber âyetin manasını bu gerçek manaya hamletmiş ve onun gerçek anlamı üzerinde de anlaşılabilirliğini göstermek istemiştir.⁴⁵⁵

10.Mukaddime (fî İ'câzi'l-Kur'ân): Müfessirimiz burada İ'câzul'l-Kur'ân, Mübtekerâtu'l-Kur'ân ve Âdâtu'l-Kur'ân gibi başlıklar altında Kur'ân üslûbuna bakışını okuyucuya sunmuştur. O, bu mukaddimeye Kur'ân'ın, fesâhat ve belâgatıyla dönemin en meşhur Arap şair ve belâgatçılarına meydan okuması ve onları aciz bırakmasını konu alarak başlamıştır. Sonra bu i'câzı oluşturan, itnâb, îcâz, tezyîl, tenzîm, tefrî', i'tirâz, isti'nâf, hitabet gibi edebî sanatlardan; cümle düzeni ve terkiplerin birbiriyle oluşturduğu ahenk ve insicamdan, diğer bir deyişle Kur'ân üslûbu ve örneklerinden bahsederek devam etmiştir.⁴⁵⁶

İbn Âşûr bu mukaddimede Kur'ân dili ve üslûbunun üstünlüğünden sıklıkla bahsetmiştir. Ona göre Kur'ân dili her ne kadar Arap dili ve edebi yapısına dayansa da, Arapların o güne kadar görmediği farklı üslup ve sanatlar içerir, bu yüzden şiir sınıfına dahil edilemez. Müfessirimiz bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: “Kur'ân, sahip olduğu akıllara nüfuz eden, muntazam, ahenkli, uyumlu ve ince manalardan oluşan yapısı bakımından avam halkın ilgisini ve itibarını çektiği için, müşrikler Kur'ân'ı kendi edebiyatlarında bir sınıfa dahil etmek zorunda kaldılar, böylece onu üslûbuna en çok benzeyen şiir sınıfına dahil ettiler ve o bir şiirdir, dediler. Oysa Kur'ân, her ne kadar dili fesâhât bakımından en zirvede olsa da, mana ve üslûb bakımından çeşitlilik gösterse de şiir türünden olmayıp nesir türüne daha yakındır. Öte yandan üslûbu akıcılık ve ahenklilik gösterdiği ve ezberlenmesi şiire göre daha kolay olduğu için şiir sınıfına dahil edilmez.”⁴⁵⁷ Kısaca İbn Âşûr'a göre birincisi, Kur'ân dili her ne kadar şiir özelliklerini içerse de müşriklerin iddia ettiği gibi şiir değil nesir türüne yakındır. İkincisi, fesâhât ve belâgât bakımından her türlü sanatı içerse de yine de sıradan insanların dilinde bir akıcılığa ve ahenge sahip olup ezberlenmesi şiire göre çok daha kolaydır.

⁴⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 93-101.

⁴⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 101-125.

⁴⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 115.

Müfessirimizin, Kur'ân üslûbunun i'cazı ve Arap diline katkısı hakkında yaptığı bu açıklamalar İkinci Bölümde *Dil Bilimleri* başlığı altında çok daha fazla malumat verilerek detaylıca inceleneceği için burada sözü daha fazla uzatmayacağız.

D- KAYNAKLARI

Bu başlık altında müfessirimizin yararlandığı Lügat, Sarf, Nahiv, İ'râb, Belâgat, Edebiyat, Tefsir, Tefsir Usûlü, Kıraat, Hadis, Fıkıh, Kelam, İslam Tarihi ve Tasavvuf kaynaklarını zikredeceğiz. Bu kaynaklara geçmeden şunu vurgulamamız gerekir ki, müfessirimiz kaynak zikrederken farklı metodolojiler takip etmiştir. Onun takip ettiği bu metodolojileri şöyle sıralayabiliriz:

- 1-Müellifi ve eserini birlikte zikreder (En çok takip ettiği metod).
- 2-Müellifi zikreder eserini ihmal der.
- 3-Eseri zikreder müellifi ihmal eder.
- 4-Alıntıyı kaynağından harfi harfine alır.
- 5-Alıntıyı kaynağından harfi harfine değil, kendi tasarrufu ve algısına bağlı olarak alır.
- 6-Kaynağa hiç atıfta bulunmadan alıntı yapar.
- 7-Hiç alıntı yapmadan bir kaynağa atıfta bulunur.
- 8-Alıntı yaptığı kaynağı över, yerer ya da hiçbir şey söylemez.

Şimdi İbn Âşûr'un tefsirini yazarken yararlandığı kaynaklara teker teker göz atacağız. Kitapları tasnif esnasında, yukarıda vurguladığımız gibi, müfessirimizin takip ettiği metodolojiden dolayı bazen müellifi zikrederken kitabını zikretmeyeceğiz:

1-Lügat Kaynakları

- a- Halil b. Ahmed (v. 175/791)
- b- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (v.224/838), **Garîbu'l-Hadîs**
- c- Ezherî, Muhammed b. Ahmed (v.370/980), **Tehzîbu'l-Lüğa**
- d- İbn Fâris, Ebû Hüseyin Ahmed (v.395/1404), **Mücmelü'l-Lüğa**
- e- Cevherî, İsmâil b. Hammâd (v.400/1009), **es-Sihâh**

- f- Merzûkî, Hasan Ebû Ali (v.421/1030), **Emâlî el-Merzûkî**
- g- Râğıb el-İsfahânî (v.502/1109), **Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân / Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân**
- h- Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed (v.516/1122), **el-Makâmât**
- i- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (v.538/1144), **Esâsü'l-Belâğ**
- j- İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed (v.711/1311), **Lisânu'l-Arab**
- k- Cürcânî, Seyyid Şerîf (v.816/1413), **Ta'rîfât**,
- l- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhîr (v.817/1414), **el-Kâmusu'l-Muhîr**
- m- İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan (v.866/1462), **Maksûrât; Cemheretü'l-Lüğ**
- n- Ebû'l-Beka el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kırîmî (v.1095/1684), **el-Küllîyyât**
- o- Zebîdî, Muhammed (1205/1790), **Tâcu'l-Arûs min Cevâhîri'l-Kâmûs**

2- Nahiv Kaynakları

- a- Alâ, Ebû Amr (v. 154/771)
- b- Sibeveyh, Amr b. Osman (v.180/796), **Kitâbu Sibeveyh**
- c- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd (v.207/822)
- d- Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr (v.210/825)
- e- İbnu's-Sikkîr, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk (ö. 244/858)
- f- Müberred, Muhammed b. Yezîd (v.286/900)
- g- Zeccâc, Ebû İshak b. Sehl (v.311/923)
- h- Enbârî, Ebû Bekir Muhammed (v.328/940)
- i- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr (v.377/987)
- j- Cinnî, Ebû'l-Feth Osman (v.392/1001), **et-Tenbîh**
- k- İbn Seyyide, Ebu'l-Hasan el-Endelûsî (v.458/166), **el-Muhassas**
- l- Cevâlîkî, Ebû Mansûr (540/1145), **el-Muarreb**
- m- İbn Yâiş, Ebû'l-Bekâ (v.643/1245)
- n- İbnu'l-Hâcib, Ebûbekir (v.646/1249), **el-İzâh fî Şerh-i Mufassal**
- o- İbn Mâlik, Cemâleddin Muhammed et-Tâî (v.672/1274), **Şerhu'l-Kâfiye; Şerhu't-Teshîl**

- p- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Yûsuf b. Ahmed (v. 761/1360), **Muğni'l-lebîb**
- q- Sübkî, Abdulkâfi (v.771/1370), **Ref'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib**
- r- İbn Demâmînî, Ebû Abdullah Bedrüddîn (v.827/1424), **Tuhfetü'l-Garîb bi-şerhi Muğni'l-lebîb**
- s- Şümünnî, Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed (v.872/1468), **el-Münsif mine'l-kelâm 'alâ Muğni'bni Hişâm**
- t- Rassâ', Şeyh Muhammed (v.894/1489), **Kitâbu'l-Câmii'l-Garîb li Tertûbi Âyi Muğni'l-Lebîb**
- u- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebu Bekir (v.911/1505), **el-Muzhir fi-Ulûmi'l-Lüğa; Manzûmetu's-Suyûtî fi'l-Muarreb**

3- Şiir Kaynakları

- a- Alkame b. Abede (v.3/625)
- b- Ümeyye b. Ebi's-Salt (v.8/630)
- c- Abdullah b. Revâha (v.8/630)
- d- Abbas b. Mirdâs (v.17/639)
- e- Amr b. Mâ'dikerib (v.21/641)
- f- Hansâ (v.24/645)
- g- Ka'b b. Mâlik (v.50/670)
- h- Hutay'e (v.59/679)
- i- Hassân b. Sâbit (v.60/680)
- j- Ahtal (v.92/710)
- k- Ziyâd el-Acem (v.100/719)
- l- Cerîr b. Atıyye (v.110/728)
- m- Ferezdak (v.114/732)
- n- İmruülkays b. Hucre (m. 540)
- o- Tarafe b. Abd (m.564)
- p- Hâris b. Hillize (m.570)
- q- Hâtım et-Tâî (m.578)
- r- Amr b. Külsûm (m.584)

- s- Nâbiga ez-Zübyânî (m.604)
- t- Züheyr b. Ebû Sülmâ (m.609)
- u- Antere el-Absî (m. 614)
- v- A‘şâ, Meymûn b. Kays (v.7/629)
- w- Lebîd b. Rebîa el-Âmirî (v.39/661)
- x- Cinnî, Ebû’l-Feth Osman (v.392/1001), **el-Mübhic fî Tefsîri Esmâi Şuarâi’l-Hamâse**
- y- Ebu’l-Âlâ el-Maarrî (v.449/1057)
- z- el-Vâhidî, Ali b. Muhammed en-Nîsâbürrî (v. 468/1076), **Şerhu Dîvânî’l-Mütenebbî**

4-Edebiyat Kaynakları

- a- Ebû Temmâm Habîb et-Tâî (v. 231/846), **el-Hamâse**
- b- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr (v.255/869), **el-Beyân ve’t-Tebyîn**
- c- Müberred, Ebu’l-Abbas Muhammed b. Yezîd (v.286/900), **el-Kâmil**
- d- Cinnî, Ebû’l-Feth Osman (v.392/1001), **et-Tenbîh alâ İ’râbi’l-Hamâse**
- e- el-Merzûkî, Ahmed (v.421/1030), **Şerhu’l-Hamâse li Ebî Temmâm**
- f- Ebu’l-Âlâ el-Maarrî (v.449/1057), **Luzûmiyyât, Risâletu’l-Gufrân**
- g- Cürcânî, Ebu’l-Abbas Ahmed (v.482/1089), **el-Müntehâb min Kinâyeti’l-Üdebâ**
- h- Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed (v.516/1122), **el-Makâmât**
- i- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer (v.538/1144), **el-Kelîmu’n-Nevâbiğ, Makâmâtü’z-Zemahşerî**

5-Belâgat Kaynakları

- a- Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (v.403/1013), **İ’câzu’l-Kur’ân**
- b- Hafâcî, İbn Sinân (v.466/1073), **Sirru’l-Fesâha**
- c- Cürcânî, Abdulkâhir (v.471/1078), **Delâilu’l-İ’câz, Şâfiye**
- d- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (v.538/1144), **Esâsu’l-Belâğa**
- e- Râzî, Fahreddîn (v.606/1209), **Nihâyetu’l-İcâz fî Dirâyeti’l-İ’câz**
- f- Sekkâkî, Ebû Yakûb Muhammed (v.626/1229), **Miftâhu’l-Ulûm**

g- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb (v.739/1338), **el-Îzâh fî Telhîsi'l-Miftâh**

h- Tefâtânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer (v.792/1390), **el-Mutavval alâ Telhîsi'l-Meânî**

6- Tefsir Kaynakları

a- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd (v.207/822), **Meânî'l-Kur'ân**

b- Taberî, Muhammed b. Cerîr (v.310/922), **Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**

c- Cassâs, Ebû Bekir Ahmed er-Râzî (v.370/981), **Ahkâmu'l-Kur'ân**

d- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed en-Nîsâbü'rî (v.427/1035), **el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**

e- Begavî, Ferrâ (v.516/1122), **Meâlimu't-Tenzîl**

f- İbnu'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah el-Meârîfî (v.543/1148), **Ahkâmu'l-Kur'ân**

g- Tabersî, Ebu Ali el-Fazl (v.548/1154), **Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**

h- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer (v.538/1144), **el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**

i- İbn Atıyye, Ebû Muhammed el-Gırnâtî el-Endelûsî (v.541/1147), **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**

j- İbnu'l-Feres (v.599/1203), **Ahkâmu'l-Kur'ân**

k- Kurtubî, Ebû Abdullah (v. 671/1273), **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**

l- Kevâşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf (v.680/1281), **Telhîsu't-Tefsîr**

m- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (v.685/1286), **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**

n- Râzî, Fahreddin (v. 606/1210), **Mefâtihu'l-Gayb**

o- Nesefî, Ebu'l-Berekât (v.710/1311), **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**

p- Hâzin, Muhammed el-Bağdâdî (v.741/1340), **Lübâbu't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl**

q- Ebû Hayyân el-Endelûsî (v.745/1344), **el-Bahru'l-Muhîd**

r- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil el-Kaysî el-Kureşî (v.774/1373), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**

s- Tunisî, İbn Arefe (v.803/1401), **Tefsîru İbn Arefe**

t- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebu Bekir (v.911/1505), **ed-Dürrü'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr**

u- Ebussuûd Efendi (v.982/1574), **İrşâdü'l-Akli's-Selîm**

- v- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd (v.1270/1854), **Rûhu'l-Meânî**
w- Muhammed Abduh (v.1324/1905) ve Muhammed Reşit Rızâ (v.1371/1953),
Tefsîru'l-Menâr

7-Tefsir Usûlü Kaynakları

- a- İbn Selâme, Hibetullah (v.410/1019), **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**
b- ed-Dânî, Osman b. Saîd (v.444/1053), **el-Beyân fi Addi Âyi'l Kur'ân**
c- el-Vâhidî, Ali b. Muhammed (v.468/1076), **Esbâbu'n-Nüzûl**
d- Meydânî, Ahmed b. İbrâhim(v.518/1143), **Mecmau'l-Emsâl**
e- Ukberî, Ali b. Hüseyin (v.616/1220), **İ'râbu'l-Kur'ân**
f- İzzedin b. Abdüsselâm (v.660/1261), **Hallu'r-Rumûz**
g- Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahman b. İsmail (v.665/1267), **Şerhu Hirzu'l-Emânî**
h- Ca'berî, İbrâhim (v.732/1322), **Takribu'l-Me'mûl fi Tertîbi'n-Nuzûl**
i- Bikâî, Burhâneddin (v.885/1480), **Nazmu'd-Dürer**
j- Suyûtî, Celâleddin (911/1506), **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**
k- Dâvûdî, Şemseddin Ali b. Ahmed (v.946/1540), **Tabakâtu'l-Müfessirîn**

8-Kıraat Kaynakları

- a- İbn Mücâhid et-Temîmî, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs (v. 324/936),
Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kıraat
b- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr (v. 377/987), **el-Hucce fi ileli'l-kıraati's-seb'**
c- Şâtibî, Kâsım b. Fîrat b. Halef b. Ahmed (v. 590/1194), **Hirzu'l-Emânî**
d- Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahmân b. İsmâîl (v. 665/1267), **İbrâzü'l-meânî min Hirzi'l-emânî fi'l-kıraati's-seb'**
e- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf (v. 833/1429), **ed-Dürre fi Kırââtî's-Selâseti'l-Mütemmime Li'l-Aşere**
f- Safâkusî, Ali b. Muhammed en-Nûrî' (v. 1118/1706), **Ğaysü'n-nef fi'l-kırââtî's-seb'a**

9-Hadis Kaynakları

- a- Mâlik b. Enes (v.179/795), **el-Muvatta**
- b- Ahmed b. Hanbel (v.241/853), **el-Müsned**
- c- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (v.256/870), **el-Câmiu's-Sahîh**
- d- Müslim, İbn Haccâc el-Kuşeyrî (v.261/875), **el-Câmiu's-Sahîh**
- e- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/887), **Sünen**
- f- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v.275/889), **Sünen**
- g- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v.279/892), **Sünen**
- h- Nesâî, Ebû Abdurrahman (v.303/915), **Sünen**
- i- Taberânî, Süleyman b. Ahmed (v.360/971), **el-Mu'cemu'l-Evsat**
- j- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer (v.385/995), **Kitâbu'l-İlzâmât**
- k- Hâkim, Ebû Abdullah (v.405/1014), **el-Müstedrek**
- l- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin (v.458/1066), **Şuabu'l-Îmân, Sünen**
- m- Zemahşerî (v.538/1144), **el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs**
- n- İbnu'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah el-Meârîfî (v.543/1148), **Âridâtu'l-Ahvezî alâ Kitâbi't-Tirmizî**
- o- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl el-Yahsûbî (v.544/1149), **Şerhu Sahîhi Müslim**
- p- Deylemî (v.558/1163), **Müsnedü'l-Firdevs**
- q- İbnu'l-Cevzî (v.597/1200), **Mevzûât**
- r- İbnu'l-Esîr (v.606/1210), en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs
- s- Nevevî, Yahya b. Şeref (v.676/1277), **Şerhu Sahîhi Müslim**
- t- Askalânî, İbn Hacer (v.852/1448), **eş-Şâfi fî Tahrîci'l-Ehâdisi'l-Keşşâf; Fethu'l-Bârî li Şerhi Sâhîhi'l-Buhârî**
- u- Aynî, Ahmed b. Musâ (v.855/1451), **Umdetu'l-Kârî**
- v- Derbendî, Cabir (v.1353/1934), **Fethu'l-Mulhim bi Şerhi Müslim**

10-Fıkıh Kaynakları

- a- İmam Şâfiî, Muhammed b. İdris (v.204/820), **er-Risâle**
- b- Kurtubî, Muhammed b. Abdullaziz (255/869), **Utbiyye**
- c- İmam Sahnûn, Ebû Muhammed (v.256/770), **el-Müdevvenetü'l-Kübrâ**
- d- İbn Ebu'z-Zeyd el-Kayravânî (v.386/996), **Hallu Elfâzı Risâle**

- e- İbn Huveyz Mendâ (IV. asır), **Ekvâlu İbn Huveyz**
- f- İbn Hazm ez-Zâhirî (v.456/1064), **el-Muhallâ**
- g- Bâci, Ebû'l-Velî Süleymân b. Halef (v.474/1081), **el-Müntekâ**
- h- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî el-Ced (v.520/1126), **el-Beyân ve Tahsîl**
- i- İbnu'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah el-Meârifî (v.543/1148), **Âridâtu'l-Ahvezî**
- j- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (v. 595/1198), **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid; Mukaddimât**
- k- Karâfî, Şehâbeddîn (v.684/1285), **ez-Zahîre**
- l- İbn Teymiyye, Takiyyüddin el-Harrânî (v.728/1328), **Mecmûu'r-Resâil ve'l-Mesâil**
- m- Şâtibî, Ebû İshâk el-Gırnatî (v.790/1388), **el-Muvâfakât fî Usûli'l- Fıkh**
- n- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhîr Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub(v.817/1414), **Besâir zevi't-Temyîz**
- o- el-Venşerîsi Ebu'l-Abbas et-Tilimsânî (914/1508), **el-Mi'yarü'l-Mu'rîb an Fetâvâ Ulemâ-i Ifrikiyye ve Endelûsi**
- p- İbn Âşûr el-Cedd, Muhammed Tâhir (v.1284/1868), **Ekvâlu Şeyh İbn Âşûr**
- q- el-Ahmâsî, Kâsım b. Ye'mûn, **Âdâbu'n-Nikâh**

11-Fıkıh Usûlü Kaynakları

- a- Cüveynî, Ebu'l-Meâli İmâmül-Harameyn (v.478/1085), **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**
- b- Gazâlî, Ebû Hamîd (v.505/1111), **el-Mustasfâ**
- c- Kârâfî, Ebu'l-Abbâs (v.684/1285), **el-Furûk**
- d- Şâtibi, İbrâhim b. Mûsa (v.790/1388), **el-Muvâfakât fî Usûliş-Şerîa**
- e- Zeynüddîn İbn Nüceym (v. 970/1563), **Eşbâh ve'n-Nezâir**

12-Kelam Kaynakları

- a- Eşarî, Ebu'l-Hasan (v.324/935)
- b- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed (v.333/944)
- c- Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (v.403/1013), **Makâlâtu'l-Eşâriyyîn**
- d- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan el-Hemedânî (v. 415/1025)

- e- Cüveynî, Ebu'l-Meâli İmâmül-Hameyn (v.478/1085), **el-Luma'** ; **el-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd**
- f- Gazzâlî, Ebû Hâmid, (v.505/1111), **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Husnâ**
- g- Mâzerî, Ömer (v.536/1142), **İdâhu'l-Mahsûl fî Burhânî'l-Usûl**
- h- İbn Berrecan (v.536/1142), **Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna**
- i- İcî, Ebu'l-Fazl Aludiddin (v.756/1355), **Kitâbu'l-Mevâkıf**
- j- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer (v.792/1390), **Şerhu'l-Makâsıd**
- k- Bâcûrî, Muhammed (v.1277/1860), **Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**

13- İslam Tarihi / Siyer Kaynakları

- a- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kureşî el-Medenî (v.151/768), **Kitâbü'l-Megâzî (Sîretü İbn İshâk)**
- b- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-Himyerî el-Mısırî (v.218/833), **Sîretü'n-Nebeviyye**
- c- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin (v.458/1066), **Delâilün'n-Nübüvve**
- d- Kâdî İyâz (v.544/1149), **eş-Şifâ bi Ta'rifi Hukûki'l-Mustafa**
- e- Süheylî, Abdullah b. Ahmed (v.581/1185), **er-Ravzu'l-Un fî Şerh-i's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm**
- f- Kârî, Ebu'l-Hasan (v.1014/1606), **el-Menhelü'l-Asfâ fî Şerhi's-Şifâ**

14-Tasavvuf Kaynakları

- a- Abdullah b. Mübârek (v.181/797), **Kitâbü'z-Zühed ve'r-Rekâik**
- b- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım, (v.465/1072), **Risâletü'l-Kuşeyriyye**
- c- Gazzâlî, Ebû Hâmid, (v.505/1111), **İhyâu Ulûmiddîn**
- d- Sühreverdî, Ebu'l-Maktûl (v.587/1191), **Hikmetü'l-İşrâk**
- e- İskenderânî, Abu'l-Fazl Ataullah (v.709/1309), **el-Hikmetü'l-Atâiyye**
- f- Erzurûmî, Lütfullah (v.1202/1788), **Meâricü'n-Nûr fî Esmâillâh**

İKİNCİ BÖLÜM

et-TAHRÎR ve't-TENVÎR'İN METODU

I- RİVÂYET METODU

Müfessirimiz tefsirinde rivayet ve nakle dayalı tefsir metodunu sıklıkla kullanmıştır. Yukarıda değindiğimiz gibi o, seleften gelen rivayetlere itibar edilmesi, fakat onlarla yetinilmemesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla “me’sûr tefsir” onun için başvurulmuş birinci kaynak mesabesindedir. Doğal olarak bir âyeti tefsir ederken bazen diğer bir âyeti, bazen bir hadisi bazen de sahâbeden gelen bir kavli yardımcı ve açıklayıcı olarak kullanmıştır. Şimdi burada müfessirimizin, bu yardımcı rivayet kaynaklarını nasıl kullandığına örneklerle göz atalım.

A- KUR’ÂN’IN KUR’ÂN’LA TEFSİRİ

İbn Âşûr bir âyeti tefsir ederken o âyetin kapalılığını gidermek, mutlak ifadeleri takyid, umûmî ifadeleri tahsis ya da manayı güçlendirmek ve desteklemek için mutlaka başka âyetlere başvurur ve onlardan yararlanır. Dolayısıyla onun, Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etme metodunu şu üç başlıkta açıklayabiliriz:

1-Mücmeli Beyan Etmesi

Müfessirimiz Meâric sûresi 19’da geçen “insan” lafzı ile insan cinsinin mi yoksa belirli bir kişi veya grubun mu kastedildiğini Alak 6-7 ve Enbiyâ 37 âyetlerinden yardım alarak şöyle açıklar: الْمُرَادُ بِالْإِنْسَانِ: جُنْسُ الْإِنْسَانِ لَا فَرْدٌ مُعَيَّنٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَاجٍ أَوْ رَأَى اسْتَعْنَى. [العلق: 6-7] وَقَوْلِهِ: خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ [الأنبياء: 37] ، وَنَظَائِرُ ذَلِكَ كَثِيرَةٌ فِي الْقُرْآنِ. “Burada geçen ‘insan’ lafzı ile muayyen bir kişi değil, insan cinsi kastedilir. Nitekim Alak 6-7 ‘İnsan kendini yeterli görünce azar’ ve Enbiya 37 ‘İnsan aceleci yaratılmıştır’ âyetlerinde zikredilen ‘insan’ lafzı insan cinsine işaret etmektedir.”⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX/166.

rahmeti ve kulunu günahlardan arındırmasından kinâyedir. Dolayısıyla bu kelime burada mecâz anlamı olan ‘rahmet’ anlamıyla kullanılmıştır. Bunun delili Ahzâb 56 إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ ‘Muhakkak ki Allah ve melekleri Peygambere hep salat (rahmet ve sena) ederler’ âyetidir. ‘Salat’ kelimesi normalde bir kimseyi sevgi, muhabbet ve hayırla yad etmektir. Bu yüzden en meşhur manası hayır duadır. Fakat söz konusu Allah’ın salâtı olunca bu kelimenin rahmet, mağfiret, tezkiye gibi mecâzî manaları öne çıkar.”⁴⁶¹

İbn Âşûr’un tefsirinde “Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri” metoduna dair yüzlerce örnek bulabilmek mümkün olduğu için burada sözü başka örneklerle uzatmadan “Kur’ân’ın Sünnetle Tefsiri” başlığına geçiyoruz.

B- KUR’ÂN’IN SÜNNETLE TEFSİRİ

İbn Âşûr bir âyeti tefsir ederken o âyetin bazı lafızlarına açıklık getirmek, müphemini beyan etmek, umûmunu tahsis etmek, mutlak ifadesini takyit etmek ve hakkında ihtilaf olan konularını çözmek amacıyla Peygamberin hadislerinden yararlanma yoluna gitmiştir. Şimdi Kur’ân’ın sünnetle tefsirinde izlediği bu metoda göz atalım:

1-Bazı Lafızlara Hadisle Açıklık Getirmesi: İbn Âşûr, Enfal 60 وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ “Onlara karşı gücünüzün yettiğince kuvvet toplayın...” âyetini tefsir ederken Hz. Peygamber’in “Kuvvetten kasıt ok atmak değil midir?”⁴⁶² şeklindeki hadisini naklederek, âyetteki ‘kuvvet’ lafzından maksadın ‘ok atmak’ olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶³ Fakat, müfessirimiz naklettiği hadise şöyle bir şerh düşmüştür: “Hz. Peygamber’in söylemek istediği kendi asrında savaş için hazırlanan kuvvetlerin en iyi ve en gelişmişinin ‘ok’ olduğudur. Yoksa savaş için hazırlanan kuvvetlerin sadece ‘ok’tan ibaret olduğunu söylemek istememiştir.”⁴⁶⁴

İkinci bir örnek şöyledir: İbn Âşûr, Yunus 64 لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْآخِرَةِ دُونَ دُنْيَاهُمْ “Onlara dünya ve âhiret hayatında müjde var.” âyetini Tirmizî’de Ebû’d-Derdâ kanalıyla rivayet edilen bir hadisi naklederek tefsir etmiştir. Hadis şöyledir: “Ebu’d-Derdâ Hz.

⁴⁶¹ أَشْهَرُ مَعَانِيهَا هُوَ الدُّعَاءُ وَقَدْ تَقَدَّمَ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ [البقرة: 3] وَلِأَجْلِ ذَلِكَ كَانَ إِسْنَادُ هَذَا الْفِعْلِ لِمَنْ لَا يُطْلَبُ الْخَيْرُ إِلَّا مِنْهُ مُتَعَيِّنًا لِلْمَجَازِ فِي لَازِمِ الْمَعْنَى وَهُوَ حُصُولُ الْخَيْرِ، فَكَانَتِ الصَّلَاةُ إِذَا أُسْنِدَتْ إِلَى اللَّهِ أَوْ أُضِيفَتْ إِلَيْهِ دَالَّةً عَلَى الرَّحْمَةِ (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/57-58).

⁴⁶² et-Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân/Sûretu’l-Enfâl”, 5.

⁴⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X/55.

⁴⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X/55.

Peygamber’e اَلْحَيٰوةَ الدُّنْيَا فِي الْبُشْرٰى âyetinde geçen ‘البُشْرٰى’ lafzından kastın ne olduğunu sordu. Peygamber ona şöyle cevap verdi: ‘O âyet indiğinden beri senden başka kimse bunu bana sormadı, ondan kasıt sâlih rüyadır. Onu bir Müslüman görür veya kendisine gösterilir.’⁴⁶⁵ Bu hadis gösteriyor ki sâlih rüya dünya hayatında müminlere verilen müjdelerden biridir. Çünkü rüya onu gören kimseye gelecekteki hayırlı bir şeyi haber vermektedir. Dolayısıyla bu açıdan rüya bir mümin için müjdedir.”⁴⁶⁶ İbn Âşûr diğer âyetlerde yaptığı gibi bu âyette de bir hadisten yararlanmıştır, fakat âyetin manasını hadisle sınırlamamış ve manaya kendi yorumunu da katmıştır. Meselâ, bu âyette geçen “البشري” kelimesine müminlerin dünyada elde edeceği zafer ve saltanat manasını da vermiştir.⁴⁶⁷

2-Müphemî Beyan Etmesi: İbn Âşûr, Hicr 87 وَلَقَدْ أَنْتَبَذْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ “Biz sana Seb’i Mesânî ve şu yüce Kur’ân’ı verdik” âyetinde geçen ‘Seb’i Mesânî’nin ne olduğu hakkında sahâbeden gelen bazı rivayetleri zikretmekle birlikte, Ebû Hureyre kanalıyla Hz. Peygamber’den gelen اَلْقُرْآنَ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي “Kur’ân’ın anası (Fatîha) Seb’i Mesânî’dir.” hadisini esas kabul ederek müphem lafızlar içeren âyeti tefsir etmiş ve şöyle söylemiştir: “İbn Abbas gibi bazı sahâbilerden ‘Seb’i Mesânî’nin yedi uzun sûre ya da âyet sayısı yüzün üzerinde olan sûreler olduğu yönünde rivayetler gelse de en doğrusu Hz. Peygamber’in de bildirdiği gibi Fatîha sûresi olduğudur. Çünkü ‘المَثَانِي’nin manasına baktığımızda “iki” manasına gelen ‘الاثنَيْنِ’ isminden türediğini görürüz. Bunun manası bir şeyi ikilemek veya tekrarlamaktır. Dolayısıyla ‘Seb’i Mesânî’ kinâye ve mecâz yoluyla namazda tekrarlanan Fatîha’ya işaret eder. Yine de ‘Seb’i Mesânî’den kastın ne olduğu ihtilaflıdır ve bu konuda müphemlik vardır. Ayrıca, ‘Seb’i Mesânî’ Kur’ân’da özel olarak zikredildiğine göre diğer sûreler veya âyetlerden farklı ve özel hususiyetleri vardır. Belki de böyle diğer sûre ve âyetlerden farklı özelliklere sahip lafızların müphem bir şekilde zikredilmesi, insanları tüm sûrelere ‘Seb’i Mesânî’ gibi değer vermeye sevk etmek içindir.”⁴⁶⁸

3- Umûmu Tahsis Etmesi: İbn Âşûr, Fatîha 7 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الصَّالِّينَ “Kendilerine nimetler verdiğin kullarının yoluna ilet. Gazabına uğramış yahut

⁴⁶⁵ et-Tirmizî, “er-Rü’yâ”, 3.

⁴⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XI/219.

⁴⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XI/219.

⁴⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIV,80-81.

sapmış olanların yoluna değil.” âyetini tefsir ederken, gazaba uğrayan ve sapanların kimler olduğuna dair umumi ifadeyi Peygamberin “Gazaba uğrayanlar Yahûdiler, sapanlar ise Hristiyanlar’dır.”⁴⁶⁹ hadisiyle takyit ettiğini şöyle dile getirmiştir: “Yahûdiler âyette kastedilen birinci fırka, Hristiyanlar da ikinci fırkadır. Çünkü Tirmizî’de Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadiste böyle geçmektedir.”⁴⁷⁰ Şunu belirtmek gerekir ki, İbn Âşûr’a göre hangi dönemde olursa olsun küfür, isyan ve fisk peşinde koşan her grup gazaba uğramış ve sapmış kimselerdendir, fakat söz konusu âyeti nüzul sebebiyle ve ilgili hadisle tefsir edince umumi manasını takyit etme yoluna gitmiştir.⁴⁷¹

4-Mutlak İfadeyi Takyit Etmesi: İbn Âşûr, Müzzemmil 20 فَافْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ “Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun” âyetini tefsir ederken ‘kolayına gelenin okunması’ şeklindeki mutlak ifadedden neyin kastedildiğini anlayıp âyeti sınırlamak için Hz. Peygamber’in لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب “Fatiha’sız namaz olmaz” hadisine müracat etmiş ve şöyle açıklama getirmiştir: “Bu âyette namazda Kur’ân’dan ne kadar âyet okunacağına dair kesin bir ibare bulunmadığı mutlak olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla مَا تَيَسَّرَ ibaresi kapalı ve belirsizdir. Hz. Peygamber’in ‘Fatihasız namaz olmaz’ hadisi bu kapalılık ve belirsizliği gidermiştir.”⁴⁷²

5-Hakkında İhtilaf Olan bir Konuyu Hadis İstişadıyla Çözmesi

İbn Âşûr, Enfal 41 وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ “Bilin ki aldığımız ganimetlerin beşte biri, Allah'a, Elçisine ve (Allah'ın Elçisi ile) akrabalığı bulunan(lar)a, yetimlere, yoksullara ve yolcu(lar)a aittir.” âyetinin konu ettiği, ganimetin dağıtılacağı kesimlerden olan Peygamberin akrabalarının kimler olduğu meselesi ile ilgili çıkan ihtilafta Hz. Peygamber’in bir hadisini delil getirerek çözüme kavuşturmuştur. Onun açıklaması şu şekildedir: “Zevi’l-Kurbâ’nın kim olduğu hakkında ihtilaf oluşmuştur. Hanefiler demiştir ki: Zevi’l-Kurbâ kendilerine sadakanın haram kılındığı Hz. Ali, Hz. Abbas, Ca’fer ve Akîl’in aileleri, Haris b. Abdulmuttalib’in çocuğu veya Muttaliboğullarının tamamıdır. Ebû Hanîfe Zevi’l-Kurbâ’nın Ebû Leheb’in oğulları olduğu yönünde bir kanaat belirtmiş ve bu kanaatini Hz. Peygamber’in şu sözüne dayandırmıştır: ‘Ebû Leheb ile artık aramızda bir bağ kalmamıştır, çünkü o facirlerin

⁴⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 195.

⁴⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 195; et-Tirmizî, “Kitâbu Tefsîri'l-Kur’ân”, 2.

⁴⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 195-196.

⁴⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 279-280.

tarafını seçmiştir.’ Oysa Ebû Hanîfe’nin zikrettiği bu hadisin bir senedi yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber’in sözü sadece Ebû Leheb’i bağlar onun çocuklarını değil. Nitekim Ebû Hureyre’den nakledildiğine göre, Ebû Leheb’in kızlarından biri Hz. Peygamber’e ağlayarak gelir ve ‘Beni ateşin odununun kızı diye çağırıyorlar’ diyerek şikayet eder, bunun üzerine Resûlullah çok hiddetlenir ve ‘İnsanlara ne oluyor da benim akrabalarım ve nesebime eziyet ediyorlar’ der. Malikîlerden bazılarına göre, Zevî’l-Kurbâ Kusay’ın soyudur, o da Gâlib b. Fihri’nin ailesi yani Kureyştir. Burada tercih edilen görüş Zevî’l-Kurbâ’nın Haşimoğulları olduğu yönündedir. İmam Mâlik ve Mâlikîler’in çoğu, İbn Abbas ve Mücahid gibi sahâbe ve tâbiûndan birçok kimse bu görüşü tercih etmiştir. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise Benî Hâşim ve Benî Muttalib olduğuna kanaat getirmiştir. Son görüşü savunanlar Peygamber’den Cübeyr b. Mut’im yoluyla şöyle bir hadisi dayanak göstermişlerdir: ‘Bir gün Osman b. Affan ile Peygambere geldik, humus gelirinin Benî Hâşim ve Benî Muttalib arasında paylaşımı konusunda konuşuyorduk, dedim ki: ‘Yâ Resûlullah Benî Muttalib’ten kardeşlerimiz arasında paylaştırdın ama bize bir şey vermedin, oysa onların yakınlığı da bizim yakınlığımız gibidir.’ Hz. Peygamber cevaben şöyle dedi: ‘Benî Hâşim ve Benî Muttalib zaten bir şeydirler (soydandırırlar).’⁴⁷³ Mâlikîler’den İbn Arabî gibi bazıları da bu son görüşü desteklemiştir. Bize göre de bu hadis tartışmasız sahih bir hadistir ve Hz. Peygamber Benî Hâşim ve Benî Muttalib’e ganimetin beşte birinden pay vermiştir. Peygamberin onlara pay vermesinin sebebi, onların müşrik olmalarına rağmen Peygambere zor zamanlarında destek çıkmalarıydı, dolayısıyla ganimetin beşte birinden aldıkları payın sürekliliği yoktur ve bu sadece Peygamberin sağlığında geçerliydi.”⁴⁷⁴

6-Senedi Olmayan Hadisleri Belirtip Kritik Etmesi

Aslında 5. Maddede Ebû Hanîfe’nin Ebû Leheb ile ilgili zikrettiği hadis buna örnek gösterilebilir. Ebu Hanîfe Zevî’l-Kurbâ’nın Ebû Leheb’in oğulları olduğu yönünde bir kanaat belirttiğini ve bu kanaatını Hz. Peygamber’in ‘Ebû Leheb ile artık aramızda bir bağ kalmamıştır, çünkü o facirlerin tarafını seçmiştir.’ sözüne dayandırdığını zikrettik. İbn Âşûr, Ebu Hanîfe’nin Zekat Kitabı’nda zikrettiği bu hadis hakkında: وَلَا يُعْرَفُ لِهَذَا الْحَدِيثِ

⁴⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI, 5.

⁴⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI, 5.

سَنَدٌ “bu hadisin senedi bilinmiyor” yorumunu yaparak Ebu Hanîfe’nin kanaatine katılmadığını göstermek istemiştir.⁴⁷⁵

Müfessirimiz bir yönüyle hadisçi olması nedeniyle, neredeyse her âyetin tefsirinde hadislere başvurmuş ve Peygamberin o konudaki sözü veya uygulamasını delil olarak zikretmiştir. Dolayısıyla eğer bu şekilde devam edersek binlerce hadisi farklı farklı başlıklar altında sıralamak durumunda kalacağız. Bu yüzden burada konuyu sonlandırarak sahâbenin kavli ile istişhada geçiyoruz.

C-KUR'ÂN'I SAHÂBE KAVLIYLE TEFSİRİ

İbn Âşûr tefsirinde, İbn Abbas (v.68/687), İbn Mesud (v.32/652), Ubey b. Ka'b (v.33/654), Hz. Ömer (v.23/644), Hz. Âişe (v.58/678), Hz. Ali (v.40/661), Zeyd b. Sabit (v.45/665),⁴⁷⁶ Abdullah b. Zübeyr (v.73/692),⁴⁷⁷ Muğîre b. Şu'be (v.50/670)⁴⁷⁸ ve İbn Ebî Evfâ (v.86/705)⁴⁷⁹ gibi sahâbilerden söz, görüş (rey) ve rivayetler naklederken,⁴⁸⁰ Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi sahâbilerden de sadece rivayetler nakletmekle yetinmiştir.⁴⁸¹ Özellikle giriş bölümlerinde sûrelerin isimlendirilmesi, âyet sayısı, Mekkî-Medenî oluşu ve sûrenin konusuna dair bilgiler verirken sahâbeden bolca rivayet ve rey içeren nakillerde bulunmuştur.

İbn Âşûr, Enfal 1 وَالرَّسُولُ لِلَّهِ وَالْأَنْفَالُ قَالَ الْأَنْفَالُ الْغَنَائِمُ “Sana harp ganimetlerinin hükmünü sorarlar. De ki: Ganimetler, Allah’ın ve Peygamber’indir.” âyetini tefsir ederken, bu âyette geçen ‘enfal’ kelimesi hakkındaki malumatı sahâbeden İbn Abbas’ın kavlinden almış ve şöyle söylemiştir: “وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَنْفَالِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْغَنَائِمُ مَطْلَقًا” İbn Abbas’tan gelen rivayete göre ‘enfal’den kasıt ‘ganimetler’dir.” Devamında müfessirimiz

⁴⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI, 5-6.

⁴⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI/94-95.

477 Mufessirimiz Tâhâ 63'ü tefsir ederken Abdullah b. Zübeyr'den bedeviye söylediği şu sözü delil olarak kullanır: وَقَوْلَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ لَأَعْرَابِيٍّ اسْتَجْدَاهُ فَلَمْ يُعْطِهِ ، فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ : لَعَنَ اللَّهُ نَاقَةَ حَمَلْتَنِي إِلَيْكَ . قَالَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ : إِنَّ زَوَائِكَهَا “Abdullah b. Zübeyr kendinden birşeyler dilenen bedeviye bir şey vermeyince, bedevi ona: ‘beni sana getiren deveye lanet olsun’ dedi. Abdullah b. Zübeyr de karşılı olarak ‘evet, o deveye binen kişiye de lanet olsun.’ ” İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII/ 251.

⁴⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV/95-96.

⁴⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI/108.

⁴⁸⁰ Fil, Kureys, Mâun, Kevser, Kâfirûn, Nasr, İhlâs ve Nas sûrelerinin tefsirlerine müracat ediniz. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXXI, 545-631).

⁴⁸¹ Rivayet naklettiği diğer sahâbiler şöyledir: Amr b. Meymûn (v.74/693), Enes b. Mâlik (v.93/711), Ebû Hureyre (v.58/678), Ümmü Kûsûm bint Ukbe (v.32/652); Ebû Saîd el-Hudrî (v.74/693); Câbir b. Abdullah (v.78/697). (Kureyş sûresi tesmiye bölümü; Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXXI, 552).

şunları dile getirmiştir: “İbn Abbas ve bazı tâbiundan kimseler, bu âyetin Hz. Peygamber’e ganimet gelirlerini dilediği oranda ve sınırsız olarak taksim edebilme hakkı verdiğini söylemiştir. Onlara göre bu tür bir taksim, Bedir’de vuku bulmuş ve bu âyet daha sonra Enfal 41 وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ âyetiyle nesh edilmiştir. Çünkü bu âyette ganimetin beşte biri Allah’a, Resulü’ne, onun akrabalarına, yetime, yoksula ve yolda kalmışa tahsis edilirken, beşte dördü savaşan askerlere tahsis edilmiştir.”⁴⁸² İbn Âşûr, İbn Abbas’tan zikrettiği bu görüşün aksine Enfal 1’in Enfal 41 ile neshedilmediğini düşünür ve konuya açıklık getirmesi bakımından yine sahâbeden alıntı yaparak Enfal 1 hakkındaki görüşünü şöyle dile getirir: فالآية محكمة غير “Bu âyet muhkem bir âyettir ve âyetiyle neshedilmemiştir. Her iki âyetin hükmü vardır ve birbirini nesh etmez.”⁴⁸³ Enfal 41 hakkındaki görüşü de şu şekildedir: وليس هذا نسخا لحكم الأنفال المذكور أول السورة بل هو بيان لإجمال “Bu âyet Enfal 1’i nesheden bir âyet değildir. Aksine o âyette geçen لله لله ifadesindeki kapalılığı açan ve beyan eden bir âyettir.”⁴⁸⁴

Müfessirimizin sahâbenin kavlinden yararlandığına dair, diğer bir örnek ise, Mutaaffifin 3 وَإِذَا كَالُواهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ “Ve insanlara ölçüp tartarlarken eksik ölçerler, eksik tartarlar.” âyetidir. Müfessirimiz hicretin ilk yıllarında Medinelilerin ölçü ve tartıda hile yaptığına dair, bütün müfessirlerce aktarılan kavlin, İbn Abbas’a ait olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Müfessirler, Yesrib ehlinin ölçü ve tartıya fesat karıştıran insanlar olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Hatta bazı müfessirler bu âyetin Medineliler hakkında indiğini bile söylemiştir. Medine’de ölçü ve tartıya hile karıştıranların en meşhuru Ebû Cüheyne lakabıyla bilinen Amr’dır. Onun iki tartısı vardı birisiyle alır diğeriyle satardı. Fakat bu âyet indikten sonra Medineliler artık ölçü ve tartıda hile yapmayı bırakmış ve adaletli olmaya gayret etmişlerdir.”⁴⁸⁵

Ayrıca, İbn Âşûr bir konuya açıklık getirmek için yer yer hem sahâbeden hem tâbiûndan nakilde bulunmuş ve onları karşılaştırmıştır. Meselâ, Nasr sûresinin nüzul sırası ve inen son sûre olup olmaması meselesi ile ilgili gelen iki farklı kavli şu şekilde

⁴⁸²İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 238; XI, 5-16.

⁴⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 238.

⁴⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI, 5-16.

⁴⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXXI, 190.

beyan etmiştir: “Tâbiinden olan Câbir b. Zeyd (v.93/711)’in görüşüne göre, Nasr sûresi, Haşr sûresinden sonra Nur sûresinden önce inmiştir. Bu görüş bu sûrenin Hayber gazvesinden sonra indiği rivayetine dayanılarak belirtilmiştir. Sahâbiden İbn Abbas’ın görüşüne göre ise, أنها آخر سورة نزلت من القرآن ‘O Kur’ân’da son inen sûredir.’ ve Tevbe sûresinden sonra inmiş, ondan sonra da başka sûre inmemiştir.”⁴⁸⁶ Öte yandan Müfessirimiz bu sûrenin isimlendirilmesiyle ilgili İbn Mesud’un,⁴⁸⁷ Hz. Peygamber’in ecelini haber vermesiyle ilgili Hz. Âişe’nin⁴⁸⁸ ve sûre indikten ne kadar süre sonra Peygamberin vefat ettiği ile ilgili Hz. Ömer’in kavline yer vermiştir.⁴⁸⁹ Müfessirimiz işte bu şekilde âyetin meramını ve âyetle ilgili ihtilaflı noktaları sahâbeden naklettiği söz (kavl) ve görüşlerle (rey), geniş bir çerçeve çizerek okuyucuya açıklamaya çalışmıştır.

D-KUR’ÂN’I TÂBÎÛN KAVLIYLA TEFSİRİ

Sahâbeden ders alan ve onların eğitimi ile yetişen Tâbiûn neslinin söz ve görüşleri her müfessire rehberlik ettiği gibi İbn Âşûr’a da rehberlik etmiştir. İbn Âşûr, sûre ve âyetlerde zuhur eden ihtilaflara açıklık getirmek için Tâbiûn’dan tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında öne çıkmış Mücâhid b. Cebr (v.103/721), İkrime el-Berberî (v.105/723), Katâde b. Diâme (v.117/735), Atâ b. Ebû Rebâh (v.114/732), Hasanü’l-Basrî (110/728), İbn Sîrîn (v.110/729), Said b. Cübeyr (v.94/713), İbn Şihâb ez-Zührî (v.124/742) ve Süddî (v.127/745) gibi bazı âlimlerin reylerine ve onlardan gelen rivayetlere müracaat etmeyi ihmal etmemiştir.

Meselâ İbn Âşûr, Kevser sûresinin Mekkî mi Medenî mi olduğu konusunda meydana gelen ihtilafta Tâbiûn âlimlerinden nakilde bulunarak şu açıklamayı yapmıştır: “Hasanu’l-Basrî, Mücâhid, İkrime ve Katâde’ye göre Kevser sûresi Medenî bir sûredir.

⁴⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXXI, 586.

⁴⁸⁷ وعن ابن مسعود أنها تسمى سورة التوديع؛ لما فيها من الإيماء إلى وداعه - صلى الله عليه وسلم - اهـ. يعني: من الإشارة إلى اقتراب لحاقه بالرفيق الأعلى كما سيأتي عن عائشة *‘İbn Mesud’dan gelen bir görüşe göre, bu sûre ‘Tevdî’ sûresi olarak isimlendirilmiştir. Çünkü sûre, Peygamberin öleceğine işaret etmektedir. Yani bu sûre Hz. Âişe’nin de belirteceği gibi, Hz. Peygamber’in Allah’a kavuşmasını ima etmektedir.’* (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXXI, 586).

⁴⁸⁸ Buhârî ve Müslim’de rivayet edildiğine göre Hz. Âişe Nasr sûresi ile ilgili şöyle söylemiştir: “*Nasr sûresi nâzil olduktan sonra, (ölümüne hazırlık olsun diye) Hz. Peygamber سبحانك ربنا وبحمدك ، اللهم* gibi Allah’ı tesbih edip O’na hamd ettiği ve istiğfarda bulunduğu dualar yapmaya başlamıştır.” (Bkz. Buhârî, “Tefsîr”, 110/1-2; Müslim, “Şalât”, 218-220)

⁴⁸⁹ وعن ابن عمر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عاش بعد نزولها نحو ثلاثة أشهر *‘Hz. Ömer’den gelen bir görüşe göre Hz. Peygamber Nasr sûresinin nüzulünden sonra yaklaşık üç ay daha yaşamıştır.’* (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXXI, 586).

Fakat bu sûre, içinde Âs b. Vâil'e verilen *إن شأناك هو الأبر* 'Asıl soyu kesik olan odur' cevabı göz önüne alınarak Mekkî olduğu da söylenir. Fakat bize göre Tâbiûn âlimlerinin açıklaması daha isabetlidir. Çünkü sûrede kurban kesmekten bahsediliyor, bu ibadet ya Kurban bayramında ya da Hac'da yerine getirildiğine göre, bu sûrenin Medenî olma ihtimali daha yüksektir. Dolayısıyla bu sûredeki *إن شأناك هو الأبر* ifadesinin Âs b. Vâil'e verilen bir cevap olmadığı ortaya çıkar. Ayrıca Âs b. Vâil nesli olan, torunlarında ve çocuklarında sahâbilerin olduğu bir kişidir.⁴⁹⁰

İbn Âşûr *قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم إن الله لا يهدي القوم الظالمين* "De ki: Ne dersiniz? Şayet bu, Allah katından ise ve siz onu inkar etmişseniz, İsrailoğullarından bir şahit de bunun benzerine (Tevrat'ta görerek) şahitlik edip inandığı hâlde, siz yine de büyüklük taslamışsanız (haksızlık etmiş olmaz mısınız?). Şüphesiz Allah, zâlimler topluluğunu doğru yola iletmez." âyetini tefsir ederken *وشهد شاهد* *وقال ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وعكرمة : المراد بـ شاهد من بني إسرائيل عبد الله بن سلام ... ومثل قول قتادة ومجاهد وعكرمة روي عن ابن زيد ومالك بن أنس وسفيان الثوري* "İbn Abbas, Hasanü'l-Basrî, Katâde, Mücâhid ve İkrime'nin belirttiği görüşe göre, İsrailoğullarından ona şahitlik eden kimse Abdullah b. Selam'dır. Süfyan es-Sevrî, İbn Zeyd ve Mâlik b. Enes de benzer bir görüşü nakletmişlerdir."⁴⁹¹

İbn Âşûr bazen Tâbiûn âlimlerinin görüşünü onlardan önce yaşayan sahâbilerin görüşleriyle bazen de onlardan sonra yaşayan Tebeü't-Tâbiûn'in görüşleriyle karşılaştırma metodunu kullanmıştır. Meselâ, Enfal 72 *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ* "Doğrusu inanıp hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihat edenler ve muhacirleri barındırıp onlara yardım edenler, işte bunlar birbirinin velisidir." âyetinde hicret eden müminlerin birbirlerine velî olması meselesinde, sahâbi, tâbiûn ve sonraki dönem âlimlerinin görüşlerini ve sözlerini karşılaştırarak okuyucuya şöyle arz etmiştir: "Allah (c.c.) 'velâyet' lafzını müminler arasında mutlak olarak kullanınca, gerçek anlamının ötesinde farklı anlamların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla, bazı Tâbiûn âlimleri velâyetin buradaki manasını 'birbirini koruyup kollama' ya da birbirine yardım etme (وَلَايَةِ النَّصْرِ) olarak algılarken, bazıları 'müminlerin malda birbirlerine mirasçı olmaları' olarak algılamıştır. Mücâhid,

⁴⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXXI, 576-577.

⁴⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 19-20.

İkrime, Katâde ve Hasanü'l-Basrî'ye göre, müminlerin birbirlerinin velisi olmasından kasıt, birbirlerine mirasçı olmalarıdır. Muhacir ve ensar kan bağı olmamasına rağmen bu âyetle birbirlerine mirasçı kılınmıştır. Fakat mümin olduğu halde hicret etmeyenler bundan yoksun kalmışlardır. Daha sonra Allah 'وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ' âyetini indirerek ensar ve muhacir arasındaki veraseti/veliliği neshetmiştir. İbn Abbas'ın görüşünü tercih eden yukarıdaki Tâbiûn âlimlerinin sözkonusu görüşleri karşısında İbn Mesud ve Hz. Ömer'in görüşünü benimseyen âlimler, bu âyetteki veliliği 'dost olma, yardımlaşma, birbirini gözetip kollama' olarak yorumlayıp, miras bağı oluşturmadığını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre neshedilecek bir şey söz konusu değildir. Bu yorumu benimseyenler arasında Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, Mâlik b. Enes ve İmam Şâfiî vardır.⁴⁹² Görüldüğü gibi İbn Âşûr bir âyetin tefsirinde hem sahâbe hem tabiûn hem de sonraki âlimlerin görüşlerine müracat etmiştir.

İbn Âşûr bazen de bir lafzın farklı anlamlarını okuyucuya göstermek için Tâbiûn âlimlerinin görüşlerini zikreder. Meselâ, Vâkıa 65 'لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكُّهُونَ' "Dileseydik onu kuru bir çöp yapardık siz de şaşırıp kalırdınız." âyetinde geçen 'تَفَكُّهُونَ' lafzı hakkında Tâbiûn'dan gelen farklı görüşleri şöyle zikretmiştir: "Mücâhid, Katâde ve ibn Zeyd'e göre bu lafızdan kasıt 'تعجبون' şaşırıp kalmak ve hayrete düşmektir. İkrime'ye göre 'تتلاومون' birbirini suçlayarak gevelemektir; Hasanü'l-Basrî'ye göre ise 'تندمون' pişman olmaktır."⁴⁹³

E- KUR'ÂN'I TEBEU'T TÂBÎÛN VE SONRAKİ DÖNEM ÂLİMLERİN KAVİLLERİYLE TEFSİRİ

Bu başlık altında müfessirimizin, yaklaşık hicrî 140-220 yılları arasındaki Tebeu't-Tâbiûn devrinde ve sonraki asırlarda yetişmiş müfessir, fakih, muhaddis, mütekellim ve dilci âlimlerin söz ve görüşlerinden nasıl yararlandığına değineceğiz. Diğer bir deyişle müfessirimizin, Ali b. Ebî Talhâ (v.143/760), Ebû Hanîfe (v.150/767), Mukâtil b. Süleymân (v.150/767), Süfyan es-Sevrî (v.161/778), Mâlik b. Enes (v.179/795), Yahyâ b. Sellâm (v.200/815),⁴⁹⁴ İmam Şâfiî (v.204/820), Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Buhârî

⁴⁹² وَلَمَّا أَطْلَقَ اللَّهُ الْوَلَايَةَ بَيْنَهُمْ اخْتَمَلَ حَمَلُهَا عَلَى أَقْصَىٰ مَعَانِيهَا... أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ يَغْنَىٰ فِي الْمِيرَاثِ جُعِلَ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ دُونَ دَوَى الْأَرْحَامِ... وَهَذَا قَوْلُ مُجَاهِدٍ وَعِكْرَمَةَ وَقَتَادَةَ وَالْحَسَنِ. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI, 84).

⁴⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVIII, 322-323.

⁴⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXXI, 467.

ulemasına göre ‘ألم تر’ olarak isimlendirilir. Buhârî de Sahîh’inde bu şekilde isimlendirmiştir.”⁴⁹⁷

Müfessirimiz III.asırda⁴⁹⁸ yaşamış Fıkıh, Kelam, Lügat ve Tefsir âlimlerinden onlarcasının görüşüne başvurmuş ve onları kaynak olarak zikretmiştir. Fakat burada müfessirimizin bu asırda yararlandığı bu yüzlerce âlimi zikretmek mümkün olmadığı için sadece bazı örneklerle yetiniyoruz. Bundan sonraki asırlarla ilgili örnekler verirken de aynı metodu takip edeceğiz.

Müfessirimiz IV. asırda yaşamış bazı Kelam âlimlerinin görüşlerine müracaat etmiştir. Meselâ, İbn Âşûr, Ahkaf 20 وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا “Ve o gün, kafir olanlar, ateşe arzedilirler, dünya yaşayışınızda bütün temiz şeylerinizi kaybettiniz denir ve orada, bunlarla geçinip gitmiştiniz, bugünse, yeryüzünde, haksız yere ululuk sattığınızdan ve buyruktan çıktığınızdan dolayı aşağılanma azabıyla cezalanırsınız.” âyetini tefsir ederken, Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin âyetteki kafilere verilen nimet ve güzellikler hakkında yaptığı yorumdan faydalanmıştır. Müfessirimizin açıklaması şöyledir: “Bu âyetin takdiri أَدْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ عَلَى النَّارِ وَيَوْمَ يُعْرَضُونَ عَلَى النَّارِ şeklindedir. Bir önceki âyette geçen ‘Herkesin amelinin karşılığının verileceği ve kimseye zulmedilmeyeceği’ ifadesinin açılımıdır. Yani biz kafilere dünya hayatında nimetler vermekle birlikte onların cezasını âhirette vereceğiz. İsteseydik dünya hayatında da ceza verebilirdik ve onları dünya nimetlerinden mahrum ederdik, fakat böyle yapmadık. Eş’arî’ye göre Allah’ın onlara dünyada nimet vermesi rubûbiyyetinin, âhirette ceza vermesi ise ilahi adalet ve hikmetinin bir göstergesidir.”⁴⁹⁹

Müfessirimiz V. asırda yaşamış bazı Lügat, Edebiyat ve Belâgat âlimlerine müracaat etmiştir. Meselâ, el-Merzûkî onlardan bir tanesidir. Müfessirimiz, Bakara 29 هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهَا سَبْعَ سَمَاوَاتٍ “Dünya üzerinde ne varsa sizin için yaratan, sonra tüm gökyüzünü iradesi altına alarak onları yedi gök şeklinde düzenleyen Allah’dır.” âyetini tefsir ederken Ebû Temmam’ın Dîvânu’l-Hamâse’sini şerheden Ebû Ali Hasan el-Merzûkî’den faydalanarak, âyette geçen ‘ثُمَّ’ atıf harfinin ‘terâhî zamânî’ mi, ‘terâhî rütbî’ mi yoksa sadece ‘tertîb’ mi ifade ettiği konusunda bazı

⁴⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXXI, 545-631.

⁴⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXXI, 545-631.

⁴⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVII, 42.

açıklamalarda bulunmuştur. Müfessirimizin açıklamaları şu şekildedir: “Bu âyette geçen ‘ثُمَّ’ atıf edatı normalde bir kelimeyi bir kelimeye atfederken kullanıldığında tertib ifade eder, ama cümleleri birbirine atfederken bazen tertip yerine rütbe ifade eder. Yani iki cümle arasında ehemmiyet ve derece bakımından hayali bir fark olur. Bu âyette ‘ثُمَّ’ harfinden sonra gelen ‘matuf’ cümle, ondan önce gelen ‘matufun aleyh’e göre daha derin, önemli, derecesi ve rütbesi üstündür. (verdiği mesaj daha önemlidir bu yüzden ‘ثُمَّ’ edatından sonra gelmiştir). Sanki zihnimiz birinci cümleden ikinci cümleye geçerken bir duraksar, yavaşlar, düşünür, dikkatini ikinci cümleye verir. Böylece ‘ثُمَّ’ atıf harfinden sonra gelen cümlelerin vurgulanan esas önemli yer olduğu anlaşılır. Örneğin, فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ اطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ثُمَّ edatıyla bir müminin yapması gereken diğer ve daha önemli bir emre dikkat çekilmiştir. Sonuç olarak bu âyette geçen ‘ثُمَّ’ terâhî zamânî değil rütbî’yi ifade eder. Nitekim el-Merzûkî, Zafer b. Ulbe el-Hârisî’nin sözünü şerh ederken zikrettiği şu beyti buna delil oluşturur:

لَا يَكْتَفِي الْعَمَاءُ إِلَّا ابْنُ حَرَّةٍ يَرَى غَمَرَاتِ الْمَوْتِ ثُمَّ يَزُورُهَا

‘İbn Herre’den başkası bu yoğun bulutları açamaz, ölümün acılarını görür, sonra onları ziyaret eder.’ bu beyitte İbn Herre sanki önce ölümü tadıp sonra onu ziyaret ediyor, oysa önce ölümü ziyaret edip sonra onun acılarını tatması gerekir, dolayısıyla bu zaman tertibine aykırıdır. Öyleyse buradaki ‘ثُمَّ’ harfi tıpkı âyetteki gibi terâhî zamânî değil terâhî rütbî/tertibidir. Yani burada yer alan ‘ثُمَّ’ harfi ondan sonra gelen cümlelerin daha şaşırtıcı ve önemli olduğuna dikkat çekmiş ve İbn Herre’nin öne çıkan vasfını göstermiştir.”⁵⁰⁰ Müfessirimiz bu şekilde göklerin önce yaratıldığını ve bu âyetteki ‘ثُمَّ’ lafzının terâhî zamânî değil terâhî rütbî/ tertîbî ifade ettiğini ispatlamaya çalışmıştır. Benzer bir ispatı Zümer 6 خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا âyetinde görmekteyiz. Ayrıca, terâhî zamânî ve terâhî rütbî’nin ne anlama geldiğini Meânî ilmi ile alakalı Dil Bilimleri başlığında işleyeceğimiz için burada açıklamasına girmiyoruz.

Müfessirimiz bu şekilde kendi dönemine varıncaya kadar neredeyse her asırda yaşamış onlarca Fıkıh, Hadis, Kelam, Lügat ve Tefsir âlimlerinin görüşüne müracat

⁵⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 383-384.

etmiştir. Fakat bunları tek tek zikretmek konuyu çok uzatacağı için burada bu başlığı noktalıyoruz.

F-KUR'ÂN'I KISSALAR (RİVÂYETLER) ve İSRÂİLİYYÂTLA TEFSİRİ

Bu başlık altında İbn Âşûr'un âyetleri tefsir ederken, okuyucuya daha detaylı bilgi vermek ve âyeti açıklığa kavuşturmak için, hem İslâmî literatürde hem de Ehl-i Kitabın kaynaklarında geçen kıssa ve rivayetlerden nasıl faydalandığına örnekler ışığında göz atacağız. Bilindiği gibi Kur'ân detaylara çok girmeyen daha çok muhataba amaca yönelik ve gerektiği kadar bilgi veren bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'ân'ın dikkat çektiği kişiler, yerler ve zamirler muhatabın zihninde tam olarak karşılık bulmayabilir. Bu nedenle âyetlerin arka planında yatan hikayeyi, kişiler ve olayları anlatan bazı ek bilgilere yani kıssa ve rivayetlere ihtiyaç duyulur. İşte bu nedenden ötürü müfessirimiz de hem İslâmî hem İsraili rivâyetlere başvurmaktan ve konuyu açıklığa kavuşturan malumatları okuyucuya sunmaktan geri durmamıştır.

Söz gelimi Kalem 17-32 âyetleri arasında zikredilen “bahçe sahipleri”nin kimler olduğu, nerede yaşadığı, inançlarının ne olduğu... gibi detay bilgilerden Kur'ân bahsetmez. Fakat bu bilgiler âyeti daha iyi idrak etmek için okuyucuya gereken bilgilerdir. Bu yüzden müfessirimiz ilgili âyetler hakkında zikredilen birçok rivayeti tefsirinde zikretmiştir. Onun açıklamaları şöyledir: “Bu kıssa Araplar arasında bilinen meşhur bir kıssadır. Rivayetlere göre bu bahçe ‘Darabân’ denilen ve Yemen’de bulunan bir beldededir. Oldukça büyük olan bu bahçeyi Ehl-i Kitaptan ehl-i iman bir adam ekip biçerdi. İbn Abbas’tan aktarılan bir rivayete göre, bu adamın Hristiyan mı yoksa Yahudi mi olduğu bilinmemektedir. Fakat, diğer bir rivayete göre, bahçe sahibi Yahudi dindar bir kimseydi. Çünkü Yemen ehli Belkıs döneminde Yahudiliği din olarak edinmişti. Bazılarına göre ise Hz. Süleyman’ın askerlerinin oraya girmesinden sonra Yahudiliği benimsemişlerdi. Her ne şekilde benimselerse benimsesinler onların inancına göre ürün sahipleri elde ettikleri mahsulün zekatını vermekle yükümlüydüler. Bu nedenle bahçe sahipleri elde ettikleri mahsulden yetim, yoksul, gariban ve dullara pay ayırırlardı...”⁵⁰¹

âyet hakkında İbn Âşûr'un zikrettiği diğer bir rivayet şöyledir: “İkrime’den aktarılan bir rivayete göre: ‘Bahçe sahipleri’ ifadesiyle, bir bahçeye sahip babanın üç oğlu

⁵⁰¹ Levîliler, 26; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX,79.

kastedilmektedir. Babaları bu bahçenin ürünlerinin bir kısmını yoksula, yetime ve dul kadınlara tahsis etmişti. Babaları ölünce bu bahçenin sahibi bu üç oğul oldu. Fakat onlar çok cimri oldukları için fakir ve yetimleri mallarından men etmek maksadıyla şöyle dediler: Haydin sabah olmadan gecenin karanlığında yola çıkalım ve tarlaya gidip mahsulleri yetim ve fakirler gelmeden toplayalım. Onlar böyle bir plan yaptı ve buna uyacaklarına yemin ettiler. Onların bu işi yapmaya yemin etmeleri kardeşlerden bazılarının böyle kötü bir şeyi yapma konusunda tereddüt ettiğini, diğer kardeşlerin ise yemin ile onu bu işi yapmaya zorladığını göstermektedir. Zaten bu duruma âyetteki قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ ifadesi işaret etmektedir. Bir rivayete göre onların ortanca kardeşi onlara: Allah'tan korkun, fakirleri maldan men etme gibi kötü niyetlerinizden vazgeçin, dedi ve onlara Allah'ın intikamını ve gazabını hatırlattı. Fakat onlar ortanca kardeşlerinin uyarılarına kulak asmayıp niyet ettikleri işe koyuldular, ortanca kardeşlerini de kendilerine katılması için onu yemin etmeye zorladılar, o da onlara katılacağına mecburen yemin etti, işte bu sebeple yemin âyetinde bahçe sahibi kardeşlerin hepsine isnat edilmektedir. Sabah olup bahçelerine ulaşınca, bir de baktılar ki ekinler helak olmuş, simsiyah kesilmiş, sanki bir ateş gelip onları yakmış. O zaman anladılar ki, bu musibetin kendi başlarına gelip başkasına gelmemesinin sebebi onların; fakir, yoksul ve dul gibi zayıf kimselerin, kendilerinin malı üzerindeki hakkını kesmeleri ve faydalanmalarına izin vermemeleri idi. Hemen Allah'a sığındılar ve daha hayırlı bir bahçe murat ettiler...⁵⁰² Bu bahçenin üzüm bahçesi mi yoksa başka bir bahçe mi olduğu ile alakalı bazı rivayetler de bulunmaktadır, fakat biz konuyu uzatmamak için isrâîlî rivayetler ile ilgili örneğe geçmek istiyoruz.

Müfessirimiz İsrâîlî rivayetlerin uydurma olanları hariç, Tevrat ve Talmud'da anlatılan ve Kur'an'ın bazı âyet ve kıssalarının tefsir edilmesine yardımcı olan rivayetleri tefsirinde kullanmıştır. Diğer bir deyişle Tevrat ve İncil'deki bilgilere yer yer başvurmuştur. Meselâ, Lut kavminin işlediği suçtan dolayı helak edildiğine işaret eden Hûd 28 âyeti⁵⁰³ ve benzerleri Kur'an'da beş altı yerde tekrar etmesine rağmen, onlara azap olarak yağdırılan taşın balçıktan yapılması dışında bir ayrıntıya yer vermez. Yani ne tür bir taş olduğu hakkında malumat Kur'an'da bulunmaz. Müfessirimiz bu noktada İsrâîlî

⁵⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXX,79

⁵⁰³ “فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا غَالِيَهَا سَافَلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنُصُونٍ” “Böylece azap emrimiz gelince, o ülkenin altını üstüne getirdik ve tepelerine balçıktan pişirilmiş, istif edilmiş taşlar yağdırdık.”

rivayetlere yani Tevrat ve İncil'in sunduğu bazı bilgilere başvurarak bu âyette geçen “balçıktan taşlar”ın ne olabileceğini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.⁵⁰⁴ Müfessirimizin konu ile ilgili ifadesi şöyledir: “Tevrat'ta geçtiğine göre Allah Lut'un kavmi üzerine gökten ateş ve yakıcı kükürt taşları gönderdi...”⁵⁰⁵ Kutsal kitaptan yapılan bu alıntıyla anlıyoruz ki âyette kastedilen taşlar yakıcı özelliği bulunan kükürt taşı veya benzeri taşlardır.

G- KUR'ÂN'I NÜZÛL SEBEPLERİYLE TEFSİRİ

Yukarıda Mukaddime başlığı altında, İbn Âşûr'un Esbâb-ı Nüzul ilmi hakkındaki değerlendirmelerine bir giriş mahiyetinde değinmiş ve geri kalan ayrıntılarını burada zikredeceğimize vurgu yapmıştık. Burada önce müfessirimizin bu ilmi nasıl tanımladığı hakkında bilgi vereceğiz, sonra bu ilmin kısımlarından bahsedip sebep-i nüzulle tefsir örneklerine geçeceğiz.

Öncelikle müfessirimizin tanımından bahsedelim. O, bu ilmin tanımını şöyle yapmıştır: “وَهِيَ حَوَادِثُ يُرَوَّى أَنَّ آيَاتِ مِنَ الْقُرْآنِ نَزَلَتْ لِأَجْلِهَا لِبَيَانِ حُكْمِهَا أَوْ لِحَكَايَتِهَا أَوْ لِنَكَارِهَا أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ” “Ayetlerin inişine sebebiyet veren olaylardır. Sebeb-i nüzul âyetin içerdiği hükmün açıklanmasına yardım eder veya âyetin bağlamını nakleder, ya da inkar edilme sebebini açıklar. Bu şekilde sebep-i nüzulün pek çok işlevi vardır.

Müfessirimiz bu ilmi şu beş kısma ayırmıştır:⁵⁰⁶

1- âyette kastedilen ve müphem olanın tefsirine yardımcı olan sebep-i nüzul: Bir müfessir mutlaka âyette müphem olarak zikredilen lafızları araştırması ve daha anlaşılır şekilde ortaya koyması gerekir, bunun için de sebep-i nüzule başvurması kaçınılmazdır. Meselâ *فَدَسَمَعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا* âyetindeki kadının kim olduğunu bu âyetin inişine sebep olan hâdise/sebeb-i nüzul bize bildirir.⁵⁰⁷

2- Bazı şerî kaidelerin konulmasına sebep olan ve dolayısıyla o kaidenin arka planının kolayca anlaşılmasını sağlayan sebep-i nüzuller: Bu tarz hâdise ve sebep-i

⁵⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIII,135.

⁵⁰⁵ RAB Sodom ve Gomora'nın üzerine gökten ateşli kükürt yağdırdı (Bkz.Tevrat, Tekvin, 19/24; Luka, 17,29; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIII,135).

⁵⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 46-50.

⁵⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 46-50.

nüzuller âyetin müphemini, mücmelini açıklamaz, âyeti tahsis, ta'mim ve takyid de yapmaz. Fakat sadece, bu hâdiseler âyetin içerdiği şeri hükümün kaynağını ifade eder. Örneğin Uveymir el-Aclânî olayı gibi. Kur'ân'daki li'ân âyeti bu kimsenin olayı üzerine inmiştir. Ya da Ka'b b. Ucre olayı gibi. Şeri bir hüküm bildiren Bakara 196 *فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ* *âyeti* bu kimse üzerine inmiştir.⁵⁰⁸

3- Bir şahsa veya gruba (belli bir dönemden yaşayan bazı münafık ve müşrikler gibi) has inen âyetlerin arka planını göstererek umumi olduğunu bildiren sebebi nüzuller: Bazen âyetin inişine sebep olan tek bir şahıs veya muayyen bir grup olabilir, dolayısıyla sebep-i nüzul zikredildiğinde âyetin sadece o şahsa veya o gruba has indiği zannı ortaya çıkar. İşte sebep-i nüzuller içerdikleri diğer malumatlarla bu zannı ortadan kaldırarak âyetin umum ifade ettiğini gösterir. Meselâ Buhârî'de *إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا* *âyeti*⁵⁰⁹ hakkında zikredilen sebep-i nüzul açıklamaları bu âyetin umûmiliğine işaret eder. Bu âyetin tefsiri hakkında rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mesud şöyle söylemiştir: “Resulullah: ‘Kim Müslüman bir kimsenin malı hakkında yalan yere yemin ederse, (Kıyamet günü) Allah’la karşılaştığında O’nu kendisine karşı gadaplanmış bulur!’ buyurdular, diyerek Resulullah’ın bu sözlerini tasdik eden şu âyetleri Allah Teala’nın kitabından okudu: ‘(Ahir zaman Peygamberine iman hususunda) Allah’a verdikleri ahdi ve ettikleri yemini, az bir dünya malı karşılığında değiştirenlere gelince, onların âhirette hiçbir nasibi yoktur. Kıyamet gününde Allah onlara ne bir hitapta bulunur, ne rahmetiyle nazar eder ve ne de onları temize çıkarır. Onların hakkı pek acı bir azaptır.’⁵¹⁰ Bu sırada (meclise) Eş’as İbn-i Kays geldi ve oradakilere, Ebû Abdurrahmân (İbn Mesud) size ne anlatıyor? dedi, oradakiler, şöyle anlatıyor dediler. Bunun üzerine Eşas, bu âyet benim hakkımda nâzil oldu. (Şöyle ki:) Amcamın tarlasında bir kuyum vardı. (O, bunu inkar ediyordu.) Resûlullah bana: Şâhitlerini hazırla! buyurdu. Ben: Şâhitlerim yoktur, dedim. Resûlullah: Öyle ise yemin etmesini iste! buyurdu. Ben: Yâ Resûlullah! yalan yere yemin eder, dedim. Bunun üzerine Resûlullah: Her kim bir müslümânın malını almak için yalan yere yemîn ederse... hadisini zikretti. Allah (c.c.) da Resûlullah’ı tasdîk ederek bu âyeti indirdi.”⁵¹¹

⁵⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 46-50.

⁵⁰⁹ Âl-i İmrân, 3/77.

⁵¹⁰ Âl-i İmrân, 3/77.

⁵¹¹ Buhârî, “el-Eyman”, 17; Müslim, “el-İman”, 234.

Görüldüğü gibi Eşâs hâdisenin kendisiyle alakalı olduğunu düşünüyor, bu yüzden âyetin de kendine has hüküm içerdiğini zannediyor. İbn Mesud ise âyetin umum bildirdiğini, onu söz konusu Peygamberin hadisine bağlayarak dile getirmiştir. Yani diğer bir deyişle Peygamberin umum bildiren hadisini tasdik edici olarak âyeti zikretmiştir. Böylece âyetin de umum bildirdiği ortaya çıkmıştır. Benzer durumlar diğer âyetlerde de mevcuttur. Örneğin Bakara 105 مَا يَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ “*Ne kitap ehlinde kâfir olanlar, ne de müşrikler, size Rabbinizden bir hayır indirilmesini istemezler.*” âyeti hususi olarak belli bir dönemde yaşamış muayyen müşrik ve Ehl-i Kitaptan bahsederken aslında umumi bir hitap olduğunu sebep-i nüzulünden anlayabiliyoruz.⁵¹²

4- Doğrudan âyetin nüzûlüne sebebiyet vermeyen, hatta âyetin nüzulünden çok önce veya sonra meydana gelen, fakat âyet ile konu ilişkisi bulunan veya âyetin hükmüne dahil olan sebep-i nüzuller ve hâdiseler: Örneğin Buhârî’nin tefsir kitabında Nisâ 94 وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا “*Size selam verene, dünya menfaatini dileyerek sen mümin değilsin demeyin..*” âyetinin sebebi olarak İbn Abbas’tan şu rivayet nakledilir: “Bir savaşta Müslümanlar küçük bir ganimetin yanında duran bir adam gördüler. Adam Müslümanlara: es-Selamu aleykum, dedi. Ama onlar adamı öldürerek yanında bulunan o küçük ganimeti aldılar. İşte buna binaen bu âyet nâzil oldu.” İbn Âşûr’un açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, bu olay bu âyetin doğrudan nüzul sebebi değildir. Sırf âyetin hükmü bu olayı da kapsadığı için âyete sebebi nüzul olarak kaydedilmiştir. Ona göre sahâbeden bir kimse “zannediyorum şu âyet şu olay üzerine nâzil oldu” diyorsa, bu söz gerçekten âyetin o olay üzerine nâzil olduğunu değil, sadece o olayın söz konusu âyetin içeriğine/konusuna dahil olduğunu gösterir. Meselâ Nisâ 65 âyetinin sebebi nüzulü olarak gösterilen Zübeyr b. Avvam ve Ensâri olayı,⁵¹³ sadece bir varsayımdır. Yani gerçekten âyetin sebebi nüzulü değildir. Sırf âyet bu olayın hükmünü içinde barındırdığı için o olay âyete sebebi nüzul olarak atfedilmiştir.

Müfessirin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “...Dolayısıyla yanında ganimetleri olan adamı katletme olayı kesinlikle vaki olmuştur, çünkü İbn Abbas onu rivayet etmiştir. Fakat âyet hasseten bu sebeple ve bu konuya dair nâzil olmamıştır. Âyet, öncesi ve sonrası incelendiğinde, savaş hukuku üzerine nâzil olduğu görülmektedir. Yani diğer bir deyişle

⁵¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 46-50.

⁵¹³ Buhârî, “Kitâbu Tefsîri'l-Kur’ân”, 12.

Şimdi müfessirimizin sebep-i nüzullerle yaptığı tefsir örneklerine geçelim:

Nisâ 59 âyetinde şöyle buyrulmaktadır يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Rasulüne itaat edin ve sizden olup kendilerine otorite emanet edilmiş olanlara da itaat edin; ve herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygambere götürün...” Bu âyet bilindiği gibi Allah’a, Peygambere ve insanları yönetmek üzere tayin edilmiş yöneticiler gibi toplumun önde gelen kimselerine saygı duyulması ve itaat edilmesini emretmektedir. Âyetin ikinci bölümünde de, tartışma ve çekişme halinde Resûlullaha ve Allah’a (yani onun kitabına ve emirlerine) o konuyu arzetmeleri emredilmektedir. Fakat görüldüğü gibi âyet mutlak bir hüküm bildirmekte; yöneticilere itaatin hangi düzeyde olacağından ve tartışmanın keyfiyetinden bahsetmemekte, ayrıca genel malumatlar dışında detaylara da yer vermemektedir.

Bu nedenlerle, müfessirimiz söz konusu âyetin içerdiği bu müphem konulara sebep-i nüzulünden faydalanarak açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu amaçla Hz. Ali’den gelen şu sebep-i nüzul nakletmiştir: “Bir gün Peygamber Abdullah b. Huzâfe b. Kays b. Adiy’yi bir grup asker ile seriyyeye göndermiş ve onlara komutanlarına itaat etmelerini emretmişti. Sonra gidecekleri yere varınca Abdullah b. Huzâfe, Peygamber size bana itaat etmenizi emretmedi mi? Öyleyse biraz odun toplayın, ateş yakın ve sonra o ateşin içine girin, dedi. Askerler biraz tereddüt ettiler ve aralarında tartışmaya başladılar, derken ateş söndü ve dönüp Peygambere geldiler ve durumu anlattılar. Bunun üzerine Peygamber şöyle dedi: ‘Eğer o ateşe girseydiniz kıyamete kadar oradan çıkamazdınız. İtaat ancak maruf ölçülerde ve meşru emirlere olabilir.’”⁵¹⁸ Esbâb-ı Nüzul kaynaklarında âyetin inişine sebep olan birkaç olaydan biri olarak bu hâdise zikredilir. Bu âyet hakkında İbn Abbas da şöyle söylemiştir: “Bu âyet, Hz. Peygamber Abdullah b. Huzâfe’yi bir seriyyeye komutan olarak tayin ettiğinde, onun hakkında nâzil olmuştur.” Müfessirimiz İbn Abbas’ın bu sözünün iki ihtimal taşıdığını şu ifadelerle dile getirmiştir: “İbn Abbas bu sözüyle ya âyetin Abdullah’ın seriyye komutanı olarak seçildiği sırada indiğini söylemek istemiştir, Zira âyetteki sözkonusu ‘أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ’ emri seriyyeye giden askerlerin kafasını karıştırmış, Abdullah’ın ateşe girme emrine itaat edip etmeme konusunda tereddüt yaşamalarına neden olmuştu; ya da bu olayın haberi

⁵¹⁸ el-Buhârî, “el-Ahkâm”, 4; “el-Megâzî”, 59; Müslim, “el-İmârâ”, 39-40; “İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 97.

Peygambere ulaştıktan sonra indiğini söylemek istemiştir. İkinci ihtimalde âyetin inmesindeki maksadın ‘bir konuda münakaşa edilince onun Allah’a ve Resûlüne irca edilmesi’ gerektiğini öğretmektir, yoksa Abdullah’ın bir yönetici olarak yanlış bir davranışta bulunması sonucu âyetin ilk bölümünü, yani ‘ Ulû’l-emre itaat edin’ ifadesini iptal etmek değildir.”⁵¹⁹ Zaten âyetin söz konusu olaydan sonra bu şekilde inmesinden de anlıyoruz ki, bir yöneticinin yanlış davranışta bulunması ‘ulu’l-emre itaat’ emrini ortadan kaldırmaz.

Bu âyetin başka bir sebep-i nüzulü daha vardır. Ona göre Ammar b. Yasir, Halid b. Velid komutasında çıkılan bir seferde yeni Müslüman olan bir kimseye eman verir. Bu Halid b. Velid’in kulağına gidince buna çok kızar ve ona, komuta bendeyken sen nasıl eman verirsin, der. Aralarında bir sürtüşme yaşanır, olay Resûlullah’a arz edilir. Resûlullah aralarını bulur ve bu olay üzerine söz konusu âyet iner.⁵²⁰

H- KUR’ÂN’I NÂSİH – MENSÜHLA TEFSİRİ

Bu başlık altında önce nâsîh ve mensûh kavramlarının tanımını yapacağız, sonra müfessirimizin onlarla ilgili bakış açısını ve açıklamalarını zikredip nâsîh ve mensûhla tefsirine geçeceğiz.

Nesih Ragıb el-İsfehânî’nin tanımlamasına göre bir şeyi bir başka şeyle izale etmektir. O, bir şeyin kendisini ya da sûretini izale edip yerine bir başka şeyi ispat etmek (koymak)tır. Meselâ, güneş gölgeyi neshetti (sildi) denir, çünkü onun ışınları gölgeyi izale etmiş ve gölgenin yerine geçmiştir. Aynı şekilde gölge de güneşi neshedip onun yerine geçebilir. Diğer bir örnek, kovandaki balı ve arıları bir başka kovana nakletmek ve değiştirmek anlamında “نَسَخْتُ مَا فِي الْخَلِيَّةِ مِنَ النَّحْلِ وَالْعَسَلِ إِلَى خَلِيَّةٍ أُخْرَى” tabiri kullanılır. Bazen de nesih bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek değil de tamamen silmek, kaldırmak, iptal etmek manalarında kullanılır. Meselâ rüzgarın izleri silmesi manasında “نَسَخْتُ الرِّيحَ الْأَثَرَ” ifadesi kullanılır. Bazen de Ragıb el-İsfehânî’nin vurguladığı gibi, “nesh” bir şeyin benzerini veya nüshasını çıkarmak veya yazmak manasında “نَسَخْتُ الْكِتَابَ” ifadesi kullanılır. Fakat bu son kullanım nesh kelimesinin mecâzî kullanımıdır.⁵²¹

⁵¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 97-102.

⁵²⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1978 V, 94; el-Vâhidî, *Esbâbu’n-Nüzûl*, Beyrut: Dâru Mektebetu Hilal, 1985, 111.

⁵²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 656-657; er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, Beyrut: ed-Dâru’s-Sâmiye-Dâru’l-Kalem, 2009, 801.

Müfessirimiz Bakara 106 gibi nesih âyetlerini ele alarak neshe tefsirinde geniş yer vermiş ve onu kısımlara ayırmıştır. Nesih konusuyla ilgili yorumlar yaparken klasik Ehl-i Sünnet çizgisinin dışına çıkmamış ve onu âyetleri tevil etmenin, tedricilikle insanlara yeni hükümleri benimsetmenin bir yolu olarak görmüştür. Hükümlerin neshinin gerekliliği ve hikmetini şariatlerin neshine bir delil olarak telakki etmiş ve İslam şariatının önceki şariatların tamamını nesh ettiği görüşünü benimsemiştir.

İbn Âşûr bir şariatın diğer bir şariatle, bir hükmün diğer bir hükümle neshedilebileceğini şu ifadelerle dile getirir: “ ‘Biz bize indirilene iman ederiz’⁵²² âyetiyle kendi şariatlerinin neshedilmediğini savunan ve Hz. Muhammed’e inanmayı reddeden Yahudilere Allah ‘Biz bir âyetin (şariatın) hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.’ diyerek cevap verdi ve Müslümanlara bir şariatın sonra gelen diğer bir şariatle, bir hükmün diğer bir hükümle neshedilebildiğini ve neshin varlığının şariatın esaslarından biri olduğunu öğretti.” Bu âyet-i kerimede neden “âyet” lafzının kullanılıp ‘şariat’ lafzının kullanılmadığı ile ilgili müfessirimiz şöyle bir yorumda bulunmuştur: “Allah’ın “مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ” deyip “مَا نَنْسَخْ مِنْ شَرِيعَةٍ” dememesinin nedeni Müslümanlara: ‘Nasıl ki insanların yararı için bazı hükümlerin değişmesi Allah’ın hikmeti gereği mümkünse, yine insanların maslahat ve yararı için bazı şariatlerin değişmesi de mümkündür.’ düsturunu öğreterek Yahudilere, onları muhatap almadan ve “şariat” lafzını kullanmadan, cevap vermektir.”⁵²³

İbn Âşûr Bakara 106 hakkında tefsirine şöyle devam etmiştir: “*Keşşâf*⁵²⁴ ve *Me’âlim*’de olduğu gibi bu âyetin sebep-i nüzûlünü bazı tefsirler şöyle zikretmiştir: ‘Bu âyet Yahudilerin şu sözü üzerine nâzil olmuştur: ‘Muhammed’i görmüyor musunuz, ashabına önce bir şey emrediyor sonra ondan nehyediyor.’ Kurtubî’nin tefsirinde Yahudilerin, Hz. Muhammed’in ashabına emrettiği bir şeyden sonra vazgeçmesini sebep göstererek Kur’ân’ın bir kısmının diğeriyle çeliştiğini iddia ettiklerine ve kıblenin değişmesiyle Müslümanlarla alay ettiklerine, yer verilir.”⁵²⁵

⁵²² el-Bakara, 2/91.

⁵²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 655.

⁵²⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mektebetü’l-Ubeykân, I, 309; Ferrâ el-Begavî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, Dârü Tayyibe, I, 134-135.

⁵²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 655.

İbn Âşûr şeriatleri nesih açısından üçe ayırır: “Birincisi, bir kavme belirli süreliğine gelen şeriat: Bir resulün hayatı süresince bu tür şeriat geçerli olur ve o resulün ölümüyle şeriat ortadan kalkar. Hz.Nuh, İbrâhim, Yûsuf ve Şuayb’ın şeriatı gibi. İnsanlar bu Peygamberlerden sonra bir fetret içinde kalırlar. Sonra ikinci bir şeriat gelir, fakat birincisinin şeriatını ortadan kaldırmaz. İkincisi, devamlı uyulmak üzere bir şeriatın gelmesidir. Hz. Musa’nın şeriatı buna örnektir. Sonra başka bir şeriat onun bazı hükümlerini nesh edip bazı hükümlerini teyit eder. Dolayısıyla ikinci gelen şeriat birincisini bazen nesh edip bazen teyit eder. Hz. İsa’nın şeriatının Musa’nın şeriatını yer yer nesh etmesi gibi. Hz. İsa Tevrat’ın bazı kısımlarını nesh etmiş, geri kalanını tefsir edip açıklamıştır. Üçüncüsü; öncekini tamamen nesh eden bir şeriatın sonradan gelmesi, böylece ilk şeriat her yönüyle batıl hükmünde olur. Son gelen şeriat öncekine aykırı hükümler içerse bile önceki şeriat feshedilir. İşte bu son gelen ve nâsîh hükmünde olan şeriat İslam şeriatıdır, tamamen mensûh hükmünde olanlar ise önceki şeriatlerdir. Böylece hiçbir Müslümanın mensûh bu şeriatlerin hükümlerine uyması söz konusu olamaz.”⁵²⁶

İbn Âşûr Allah’ın bir âyeti nesh etmesi veya unutturması ve onun yerine daha hayırlısını veya benzerini koyması ile ilgili senaryoları şöyle sıralamıştır:⁵²⁷

1-Daha iyisinin gelmesiyle bir şeriat nesh edilebilir: Meselâ, İslam’ın gelmesiyle İncil ve Tevrat’ın nesh edilmesi gibi.

2-Bir şeriat benzerinin gelmesiyle başka bir şeriatla neshedilebilir: Meselâ; Hz. Hûd’un şeriatının Hz. Sâlih’in şeriatıyla nesh edilmesi gibi. Burada her bir şeriatın diğeriyle eşit derecede fayda ve maslahatı vardır. (Yani Sâlih’in şeriatı daha hayırlı olduğu gerekçesiyle değil, Hûd’un şeriatının dengi olması nedeniyle getirilmiştir). Her iki şeriat da nerdeyse aynı ahlak ve kültüre sahip ümmetleri hidayete kavuşturmak için gelmiştir. Hz. Hûd kavmini, her tepeye sırf eğlencesine ve boşu boşuna anıtlar dikmekten men etmiş, Hz. Sâlih ise kavmini bundan men etmek yerine, Allah’ın nişanı mesabesinde olan deveye kötü niyetle dokunmaktan men etmiştir.

⁵²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 658.

⁵²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 660.

3-Bir şeriatteki herhangi bir hüküm ondan daha hayırlı bir başka hükümle nesh edilebilir: Meselâ, iftar vaktinden sonra ramazan gecesinde kadınlara yaklaşmanın tahrîminin “أَجَلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ” ayetiyle nesh edilmesi buna örnektir.

4- Bir şeriatteki herhangi bir hüküm benzer / denk bir başka hükümle değiştirilerek neshedilebilir: Meselâ, elli vakit namaz beş vakte indirilerek nesh edilmiştir, her ikisi de sevap bakımından aynı derecededir. Diğer bir örnek: “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ”⁵²⁸ âyeti devamı olan “... وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ”⁵²⁹ ifadesi ve “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ”⁵³⁰ âyetiyle değiştirilerek neshedilmiştir. Böylece oruç tutmanın fidyeden daha hayırlı olduğu anlaşılmıştır.

5- Bir şeriat bir başka şeriat ile gelişi geciktirilebilir/tehir edilebilir: Meselâ, İslam’ın gelişi geciktirilerek önceki şeriatların ortaya çıkışına izin verilmiştir. Her bir şeriatın, kendi geldiği asır ve ümmet göz önüne alınca, gelişinin ne kadar hayırlı olduğu anlaşılır. Çünkü şeriatlar insanların hallerine uygun olarak gelir ve onları ıslah eder. Bu durum her ne kadar İslam’ın gelişini geciktirse de, bu yolla insanların son şeriat olan İslam’ı kabul etmesinin zemini hazırlanmıştır.

6-Bir şeriatın dönemi için daha hayırlı olması ve beşerin maslahatına daha uygun olması nedeniyle sonra gelecek şeriat Allah’ın iradesiyle geciktirilebilir. Meselâ, Hz.İsa’nın şeriatı, Hz.Musa’nın şeriatının getirilmesiyle tehir edilmiştir. Hz. Musa’nın şeriatı, kendi döneminde, maslahatların çoğunu içermesi bakımından Hz. İsa’nın şeriatından daha hayırlı olup ümmetin ona ihtiyaç duyması bakımından daha elzemdi, bu yüzden İsa’nın şeriatı tehir edildi.

7- Bir hükmün, dönemi ve şartları için daha hayırlı olması nedeniyle sonra gelecek hüküm geciktirilebilir: Meselâ, içkiyi haram kılan “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ”⁵³¹ âyeti geciktirilmiş, o anki şartlara göre daha hayırlı olan onun haramlığına değil sadece kerihliğine işaret eden “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ”⁵³² âyeti yahut sadece namazda haram oluşuna dair “لَا

⁵²⁸ el-Bakara, 2/184.

⁵²⁹ el-Bakara, 2/184.

⁵³⁰ el-Bakara, 2/185.

⁵³¹ el-Mâide, 5/90.

⁵³² el-Bakara, 2/219.

533”تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى” âyeti getirilmiştir. Tehir metodu; önce içkinin tamamen haram oluşuna dair âyetin gelişini değil de, sadece kerihliğine yahut namazda haram oluşuna dair âyetlerin gelişini gerektirmesi dolayısıyla insanları bağlandıkları içkiden tedricen ve rifkaten (sevdirerek) koparmada daha hayırlı bir yöntemdir. Ve dönemin insanların maslahatlarına daha uygundur.

8-Bir şeriatı geciktirmek tehir etmek anlamına geldiği gibi onu daha hayırlı ve kapsamlısı gelene kadar nesh etmeden bırakmak (ibkâ) manasına da gelebilir.

9-Kur’ân’da bir âyeti veya hükmü geciktirmek, ondan daha hayırlısı gelinceye kadar neshedilmeden bırakılması (ibkâ) olabilir: Meselâ, içki onu tamamen yasaklayan âyet inmeden önce, sadece namaz vakitlerinde haram kılınmıştır. Böylece daha hayırlısı gelinceye kadar nesh edilmeden bırakılmış ve bekletilmiştir.

10- Bir şeriat başka bir şeriatın gelişiyile tamamen ortadan kaldırılabilir: Meselâ, Hz. Musa’nın şeriatı Hz. Adem ve Nuh’un şeriatını ortadan kaldırarak yok etmiştir.

11-Bir hükmün daha hayırlısının gelişiyile yok olması ve unutulması mümkündür: Evliliğe engel olan belli miktarda on emzirme ile ilgili inen âyetin beş emzirme ile sonra da tamamen 534”وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ” âyetiyle nesh edilmesi gibi. 535

Şimdi müfessirimizin Nesh ile tefsir örneklerine geçelim:

1- Bakara 233’te geçen وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ifadesinin nesh yoluyla tefsiri:

Çocuğun emzirilmesi ile ilgili hükümlerden bahseden Bakara 233 âyetinde geçen وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ifadesi Müfessirimizin tercih ettiği görüşe göre tıpkı ana-babaya ve eşe vasiyet âyetlerinin neshi gibi neshedilmiştir. Âyet şu şekildedir: وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَأُولَئِكَ لَهُنَّ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلَئِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ يُولَدُ لَهُ يُولَدُ لَهُ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ “Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisi için doğurulanın (babanın) borcudur. Hiç kimse gücünü aşan bir şeyle yükümlü kılınmaz. Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de çocuk kendisi için doğurulan çocuğundan dolayı zarar görsün. Kendisine miras kalan

533 en-Nisâ, 4/43.

534 en-Nisâ, 4/23.

535 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 661.

ifadesinin mensûh olduğu yönündeki yorum bize göre en doğru olanıdır. Yani babanın üzerine düşen rızkın temini ve giyim kuşam gibi nafaka görevinin varisler üzerine de düşmesini ifade eden وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ cümlesi neshedilmiştir. Bu cümle ümmetin, ölen kimsenin terekesinden onun borcu, defin işlemleri ve vasiyetinin ödenmesi dışında hiç kimsenin bir hakkının olmadığı ve ancak miras/ferâiz âyetlerinin terekeyi paylaşırma gücüne sahip olduğu konusunda icma etmesi ile neshedilmiştir. Dolayısıyla miras hükümleri ile ölünün terekesinden Bakara 240 وَالَّذِينَ يَتُوفُّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ “Aranızdan, ölüm anı yaklaşp da, arkasında dul eşler bırakacak erkekler, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçinebileceği nafakayı vasiyet etsinler.” âyetiyle kadına ödenecek bir yıllık nafaka ve verilen ikamet hakkı; Bakara 180 كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ “Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.” âyetiyle anne-baba ve akrabalara (mirastan pay alacak olanlara) verilecek vasiyet neshedilmiş oldu. Ümmetin icması ve miras âyetlerine ilaveten Peygamberin إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى “Doğrusu Allah Teâlâ her hak sahibinin hakkını vermiştir. Artık vârise vasiyet yoktur.”⁵³⁸ hadisi de bu ifadeyi nesheden diğer bir delildir.”⁵³⁹

2- Bakara 240 ve وَالَّذِينَ يَتُوفُّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ ve **Bakara 180 كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ** âyetlerinin nesih yoluyla tefsiri: Biz bu konuyu yukarıdaki birinci maddede işlediğimiz için burada tekrar ele almayacağız.⁵⁴⁰

3- Nisâ 15-16 âyetinin Nur 2 ile neshedilmesi, daha sonra recm hadisi ile de Nur 2 ‘nin tahsis edilmesi: İbn Âşûr’a göre Nisâ 15-16 وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا. وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا “Kadınlarınızdan zina edenlere, bunu isbat edecek aranızdan dört şahid getirin, şehadet ederlerse, ölünceye veya Allah onlara bir yol açana

neshedildiği şekliendedir (Bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, III, 148; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 429-440).

⁵³⁸ İbn Abbas’tan rivayet olduğuna göre, İslâmiyetin ilk yıllarında vasiyet, Bakara 180 “Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması...” âyetinin emrine uygun bir şekilde yapıldı. Nihayet miras âyetleri gelince Bakara 180 âyeti neshedildi (Bkz. Ebû Dâvûd, “el-Vesâyâ”, 6; Tirmîzî, “el-Vesâyâ”, 5; Nesâî, “el-Vesâyâ”, 5; İbn Mâce, “el-Vesâyâ”, 6).

⁵³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 429-440.

⁵⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 429-440.

II- DİRÂYET METODU

A- DİL BİLİMLERİ

1- Genel Olarak Dile Bakışı

İbn Âşûr'un Arapça dilini sıklıkla övdüğü görülür. Kendisi İslam dünyasının hezimete uğradığı işgal edilip iktisâdî, ilmî ve kültürel olarak muhasara altına alındığı bir dönemde yaşamasına ve Arap dilinin donuk olduğu iddia edilmesine rağmen Arap dilini fırsat bulduğu her vakit övmüş ve bütün bu eleştirilere karşı çıkmıştır. Arap diline güvenini, bağlılığını yitirmemiş ve bu dile yönelik eleştirel dilden hiç etkilenmemiştir. Çünkü o dilin inceliklerini, sırlarını, nüktelerini ve sanatlarını bilen bir dil uzmanıydı.⁵⁴⁴

İbn Âşûr'a göre, bir dil onu konuşan milletin yükselişi ile yükselir, çöküşü ile çöker. Dilin gelişmesi veya geri kalması o milletin idrak kapasitesine, ihtiyacı ve gelişimine bağlıdır. Zira bir toplum geliştikçe ihtiyaçları ve onlara bağlı dil ve idrak kapasitesi de o denli gelişir. Meselâ, gelişmiş bir toplumda çocuklar büyüdükçe ihtiyaçlarına bağlı olarak (tasavvur ettiği düşüncelerini anlatmak için) daha fazla cümle ve kelimeye ihtiyaç duyar. Bu şekilde ihtiyaca ve gelişmelere bağlı olarak dilin ilerlemesi de gerçekleşmiş olur. Geri kalmış toplumlar ise gelişmemiş oldukları için ihtiyaçları da nispeten azdır, buna bağlı olarak onların dilleri de kelime ve cümle bakımından oldukça zayıftır. Bu toplumlarda çocuklar sadece asgarî ihtiyaçları kadar kelime ve cümleler öğrenir. Bütün bunlar dikkate alındığı zaman diyebiliriz ki: Dil ilerlemiş milletlerde gelişir, genişler ve bireye tasavvur ettiği her türlü düşüncüyü anlatma ve fikir dünyasını yansıtmaya olanağı verir. Geri kalmış milletlerde ise dil durağanlaşır, zayıflar, bulunduğu noktadan geriye doğru gider veya yok olur.⁵⁴⁵

Arap diline dönecek olursak, o Arap kabilelerinin sahip olduğu kelime, cümle, deyim, ıstılah ve onların söyleniş şekillerine göre farklılaşır ve lehçelere ayrılır. Fakat bununla birlikte, bu kabileler için Arap dili harflerinin yazılışı, okunuşu, mahreçleri, sarf ve nahvi ortaktır. Bu lehçeler içinden, her ne kadar kendi döneminde güç bakımından en güçlüsü olmasa da, Araplar nezdinde en şerefli Kureys lehçesidir. Çünkü Kureys lehçesi

⁵⁴⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 183-187; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIII,160.

⁵⁴⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 183.

din ve ilim açısından önemli bir mekan olan Mekke’de hâkimdi dolayısıyla ilim ve dinle irtibatı güçlüydü. Ayrıca bu dilin, Mekke’ye ziyaret, hac ve umre için gelen kabilelerle kaynaşması, ona avantaj sağlayarak daha fasih ve anlaşılır olmasına yardım etti ve Araplar arasında yaygınlaşmasını sağladı. Hatta bu durum ona üstünlük katarak şerefini yüceltti. Öte yandan, Mekke’de kurulan Ukaz panayırı şair ve hatiplerin uğrak yeri idi. Şairler gelip bu panayırda şiirlerini dillendirince, Kureyşliler kulaklarına hoş gelen fasih ibareleri, belîğ üslupları ve güzel sözleri hafızalarına kaydedip lehçelerine almaya başladılar. Şairler ve hatiplerle girilen bu ilişki Kureyş lehçesine diğer lehçelere göre üstünlük ve avantaj sağladı. Özellikle İslam’ın gelişi ve Kur’ân’ın inişiyle birlikte Kureyş’in, Araplar arasındaki hâkimiyeti artarak daha da pekişti.⁵⁴⁶

Dilcilerin bazılarına göre Kur’ân’da kullanılan bazı kelimeler Arap kabilelerinin lehçelerine aittir. İbn Âşûr’a göre her ne kadar mecâz ve kinâyede kolaylık sağlamasından dolayı böyle olsa da, yine de Kur’ân kelimelerinin çoğunluğu o dönemde fasih olan (Kureyş, Kinane, Huzaa, Temim gibi kabileleri içine alan) Mudar dil grubuna aittir.⁵⁴⁷ Mudar dili İbranice, Babilce vesair sami dillerine benzeyen fasih bir dildir. Bu yüzden bu dili konuşan kabilelerin lehçeleri en çok itibar edilen lehçelerdi. Bu lehçelerden özellikle Kureyş lehçesi fesâhât ve belâgât bakımından çok üstündür.⁵⁴⁸

İbn Âşûr Arapça’nın nasıl bir bilim dili haline geldiğini şu şekilde ifade eder: “İslam yayılınca ve İslam medeniyeti genişleyince, Arapça geniş kitlelere ulaştı ve onlar tarafından kullanılıp zenginleştirildi. Hatta birçok yerde Arapça resmi dil haline geldi. Bu şekilde farklı kültür, ırk ve devletlerde yaşayan toplumların zihinlerinde yoğrulan, yeni mana ve ıstılahlar kazanan ve idraklerde yeni üslup şekilleri alan Arapça insanlığın ortak mirasını oluşturan bilim ve felsefenin sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol oynamaya başladı. İslami ilimler ve Yunan felsefesi onunla aktarıldı, böylece uzun bir süre şiir dili olan Arapça ilmî bir dil haline geldi. Bu dilin dağarcığı ilmî ıstılahlar ve terimler üretecek genişlikteydi. Bu durum onu uzun bir süre bilimsel tartışmaların kendisiyle yapıldığı bir vasıta kıldı. Fakat bunlardan habersiz olan ve modern dönemde yaşayan bazı İngiliz bilim adamları 1892’lerde Mısır’da bu dilin yetersiz olduğunu ileri

⁵⁴⁶ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 183-184.

⁵⁴⁷ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 184.

⁵⁴⁸ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 184.

sürdü. Meselâ Welmour adlı İngiliz bir araştırmacı bu konu hakkında, Mısır gazetesinin 1900 yılında tahlil ve tenkidini yaptığı bir kitap yayınladı.”⁵⁴⁹

Müfessirimiz Arap dili ile ilgili söylemlerine şöyle devam etmiştir: “Biz, V. asırda İslam toplumunun yükseliş ve uyanışının ardından yaşadığı çöküş ve duraklamanın Arapça’nın başına da geldiğini itiraf ediyoruz. Toplumsal bunalımlar, sosyal çöküntüler, kültürel yozlaşmalar ve farklı toplumların dilleriyle olan karışım Arapça’yı bozmaya başladı. İnsanlar sadece nahiv ve sarf öğrenmekle yetindi onu pratiğe geçirmedi. Ki böyle yapan kimseler Mantık ilminden akılcıl yöntemler öğrenip uygulamayan, arûz ilminden şiir ezberleyip söylemeyen, edebiyat kitaplarından edebiyat öğrenip icraa etmeyen kimselere benzer. Bu durumlara benzer olarak dil öğrenen kimsenin durumu da, bir sanatı teorik olarak yapmayı öğrenip pratiğe geçirmeyen bir kimsenin durumuna benzedi. Bu şekilde Arapça’nın teorik kısmı pratiğe geçirilemediği için üslupta bozukluk, zayıflık ve eksiklikler görülmeye başlandı.”⁵⁵⁰

Ona göre, Arapların ekseriyeti nahiv meselelerinin tedrisini yapıp onları öğrenmekle birlikte ne bir fasih mektup yazabilecek ne de düzgün bir cümle kurabilecek düzeydeydiler. “Nahiv bizim icadımız, lahn (gramer ve irap hatası) ise adetimizdir.” sözü tam da bu durumdan bahsetmektedir. Bu gün bazı Arap dili hocaları, her ne kadar bir netice alınamasa da, bu durumun farkında olarak, öğrencilerin üslûbunu düzeltmek için bazı dersler koyduklarına şahit oluyoruz.”⁵⁵¹

Arapların nahiv öğrenip uygulamamaları gibi dilin üslûbunu bozan bu faktöre ek olarak, yabancıların Araplaşması ve bunun sonucunda ana dilleri yanında sonradan öğrendikleri Arapça dil melekelerinin zayıf olması da üslûbu bozan diğer bir faktör olmuştur. İşte bu gibi gerekçelerle dil durgunlaşmaya başladı. Her bölge ve toplum hoşuna giden bir kelimeyi ya da yapıyı dilden alır ve onu kendi tahayyülüne göre şekillendirir oldu. Bu yüzden üslup, kullanım, kelime ve ıstılah bakımından birbirinden farklı birçok lehçe meydana geldi. Bu lehçeler bazen üslupça birbirinden çok farklılık gösterdi, öyle ki sanki bir Arap dili değil de birçok Arap dili konuşulur oldu.”⁵⁵² Bir kimsenin bir lafzı farklı bir manada kullandığı rahatça görülebiliyordu. Çünkü o kimse

⁵⁴⁹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 184.

⁵⁵⁰ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 184-185.

⁵⁵¹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 184-185.

⁵⁵² İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 185.

söz konusu kelimeyi kullandığı mananın, o kelimenin gerçek manası olduğunu düşünüyordu. Tıpkı “Sana, eteklerinin uçlarını tutan kimseden selam olsun” manasında و السلام من المتمسك بذري أذيالك sözünü söyleyen kimse gibi. Bu sözde rahat bir şekilde kelimelerin oldukları manadan çıkarılmış olduklarını görebiliriz. İbn Reşîk bir Kayrevân kâtibinin arkadaşına şöyle yazdığını ifade etmiştir: “Ey kardeşim! yokluğunu hissetmediğim kimse, Ebû Saîd bana senin, gelenlerle olacağım şeklinde söylediğini, haber verdi. Bu gün bir iş bizim çıkmamızı engelledi.... Evdeki ahaliye gelince (o köpek olasıcalar) incir konusunda ne söyledilerse hepsi yalan ve batıldır. Mektubum sanadır, seni çok özledim, İnşaallah.” Bu sözler anlatım güzelliği, ahenk, uyum, kelimeleri yerli yerinde kullanma, belâgat ve fesâhatten yoksun, gelişi güzel yazılmış sözlerdir. İşte Afrika bölgesi ve Araplaşan yabancıların dil melekesi bu kadar düşük düzeydeydi. Başta Kuzey Afrika ve Mağrib olmak üzere birçok bölge bu şekilde, fasih Mudar Arapçasından uzak, yanlışlarla dolu Arap lehçelerini konuşuyorlardı ve ucmeliğe dalmışlardı. Arap dilini öğrenme melekeleri de oldukça zayıftı.⁵⁵³

İbn Haldûn Mukaddime’sinde, Arapça’nın Hicaz dışındaki bölgelerde, özellikle İfrîkiyye ve Mağrib bölgesinde Berberiler tarafından yanlış kullanımına ilişkin bir bölüm kaleme almıştır. Ona göre Araplar bu bölgeleri fethettikten sonra Arap dilini bu bölgelere yaydılar. Fakat bu bölgelerde bulunan insanlar ilk (ana) dillerini ve bu dildeki melekelerini kolaylıkla bırakıp Arap dili melekesine geçemediler. Bu şekilde ana dilleriyle kazandıkları melekeden kopamamaları ve ucma dili/ucmelik diye adlandırılan ifade, nahiv ve üslup yanlışlarıyla dolu Arap lehçesini konuşmaları onları Mudar (fasih) Arapça’dan uzaklaştırdı.⁵⁵⁴

Şimdi İbn Âşûr’un saydığı dilin durağanlaşma sebeplerine tek tek bakalım:

1- Arap dilini bir Arap gibi kulaktan işiterek ve idrak ederek değil de, nahiv kitapları yoluyla öğrenen bazı mezhep ve cemaat âlimleri insanların dilinin bozulmasına neden olmuştur:

Bu gayr-i Arap âlimler bir şey yazarken, kendi dillerinin mantık yapısında yazılmış cümle ve ibareleri Arapça kelime ve cümlelere çevirmeye çalıştıkları için Arapça’nın üslûbunun bozulmasına yol açtılar. Bu şekilde yazdıkları eserler ki bunlar Arapça

⁵⁵³ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 185.

⁵⁵⁴ Daha detaylı bilgi için Bkz. (İbn Haldûn, *Mukaddime*, II/997-1027.)

üslûbundan uzak bir üslupla yazılmıştır, kendi cemaat veya mezheplerinde eğitim kitabı olarak kullanılmaya başlandı ve medreselerde yaygınlık gösterdi. Bunun üzerine, bozuk bir Arapça (ucma) ifade eden ve âlimler arasında yaygınlık gösteren sözkonusu üslup, nahivcilerin yaptıkları hataların bazı nüktelerde alaya alınması gibi alaya alınmaya başlandı. Diğer bir deyişle, onların eserleri hikâyelerin alay konusu haline geldi.⁵⁵⁵

2-Arap olmayan ya da klasik devirden sonra yetişmiş Arap şairler ve ediplerin mecâz, istiâre gibi sanatları bozmaları:

Mecâz ve istiâre sanatları esasında, bir sûreti veya durumu göz önüne getirerek zihinde bir tablo canlandırmak manasına gelir, fakat söz konusu şair ve edipler onların manasını bu tarife uygun bir şekilde kavrayamadılar. Onlar her ne kadar zihinde bir tablo veya sûreti canlandırmak isteseler de teşbîh, mecâz ve istiâreyi yanlış bir şekilde kullanmaları nedeniyle, bu canlandırma girişimi gülünç duruma düşmüş ve bu yüzden canlandırılacak tablo veya fotoğraf da örtülü ve belirsiz kalmıştır. Meselâ onlar diyor ki: شنف كلامك أذني (Sözün kulağıma küpe oldu/ hoş geldi) Oysa bunu söyleyen kimse başında bir sarığı ve yüzünde uzun bir sakalı olan bir hocadır. Dolayısıyla böyle bir kimsenin küpe taktığını zihninde nasıl canlandıracaksın? Canlandırırsan da oldukça komik olmayacak mı? Dolayısıyla bu komiklik böyle bir tabloyu zihinde canlandırmaya engeldir.⁵⁵⁶

3-Bazı tefsirciler birtakım edatların manalarında değişiklik yapıp kelimelerin mecâz manalarını göz ardı ettiler:

Kur'ân kelimelerini tefsir eden bazı müfessirler (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ) âyetindeki (هل) edatının (قد) manasında olduğunu iddia ettiler. Tıpkı: (بيد اني من قريش) sözünde kullanılan (بَيِّدَ) edatının (من اجل) manasında olduğunu söyleyenler gibi. Oysa bunlar pek doğru yorumlar değildir. Söz gelimi, بيد اني من قريش cümlesindeki (بَيِّدَ)'nin kınamayı andıran bir şeyi öven tekit olduğundan haberleri yok gözüküyor. Bu kimseler bir kelimenin birden çok gerçek manası ya da müşterek manası, üzerinde durarak mecâz ve istiâre sanatlarını ve hatta 'ibdal' konusunu da göz ardı etmektedirler. Söz gelimi Yûsuf 36 اناي اراني اعصر خمرًا âyetindeki 'hamr'ın Umman dilinde üzüm manasına da geldiğini söyleyerek manasını çoğaltmış veya sadece müşterek manasını dikkate almışlardır. Yani onlar kelimelerin mecâz manalarına başvurmak yerine müşterek

⁵⁵⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 185.

⁵⁵⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 185.

manalarına başvurarak kelimeyi bu şekilde açıklama yoluna gitmişler, böylece mecâz, istiare ve ibdal sanatlarını göz ardı etmişlerdir. Meselâ سمر عينه في سمل / جدف في جدث / ناقف في سمر kelimelerinde olduğu gibi, ibdal olan kelimelere dikkat ederek onları ibdal yoluyla açıklamak yerine yine onların da müşterek manalarını aramışlardır.⁵⁵⁷

Bu gün itibariyle ümmetin dili olan Arap dili medeniyet ve kültür bakımından bu gün ki gelişmiş medeniyetlerin dilleri seviyesine ulaşmış olmadığını kabul ediyoruz. Fakat bu durumun, bu dili konuşanların ona gerekli özen ve önemi göstermesi şartıyla, onun gelişmesine engel teşkil ettiğini de düşünmüyoruz. Nasıl ki bugünkü gelişmiş milletlerin, ehemmiyet verdikleri ve hassasiyet gösterdikleri dillerinin geçmişteki ilkel durumu o dillerin bugün gelişmesi önünde engel olmadıysa, Arapça'nın bugünkü durumu da gelecekteki gelişebilir olma ihtimalinin önünde bir engel değildir. Yeter ki bu dili konuşan misyon ve vizyon sahibi insanlar ona gerekli özeni gösterebilsinler, telaffuz ve üsluplarını ıslah etsinler.⁵⁵⁸

Şimdi kulakları sürekli bozuk ifadeler duyan, fesâhat ve inşa adına bir şey bilmeyen öğrencilerden belâgat ve fesâhat üstatları olmalarını bekleyemeyiz. Çünkü her ne kadar onlar temel nahiv bilgisi alsalar, sonra bir kademe yükselip (“الحمد لواهب العطية” cümlesi ile başlayan) Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (Ferâidu'l-Fevâid) adlı eseri ve onun hakkında İsmâüddin el-İsferâyînî'nin yazdığı şerhi okusalar, sonra bir kademe daha yükselerek ibareleri oldukça ağır olan daha üst düzey İbn Hazm'ın el-Muhalla'sı, Halil b. İshak el-Cündî'nin “Muhtasarı Halil”i gibi fıkıh kitaplarına başlasalar da düzgün bir üslûba, fesâhat ve belâgata sahip olamayacaklardır. Çünkü onların kulakları düzgün ve fasih ifadeler yerine daima bozuk ifadeler duymaktadır.⁵⁵⁹

İbn Âşûr'a göre dildeki bozukluğun en önemli nedeni, bu gün itibariyle Kur'ân, fesâhât ve belâgat bakımından eşsiz bir metin olmasına rağmen insanların ondan yeterince faydalanmamalarıdır. Çünkü insanlar Kur'ân'ı sadece küçüklüklerinde okuyor, büyüyüp yetişkin olunca da başka şeylerle meşgul oldukları için Kur'ân okumaya ve onun üslûbundan faydalanmaya imkan bulamıyorlar, bu yüzden de insanlar dilde elde edecekleri büyük faydalardan mahrum kalıyorlar.⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 185.

⁵⁵⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 186.

⁵⁵⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 186.

⁵⁶⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 186.

Özetle İbn Âşûr'a göre dili bozan dört şey vardır:

1-Bazı bölgelerin ve orada yaşayan toplumların Arapça dil melekelerinin zayıf olması nedeniyle, kendi melekelerinin mantık ve gramer yapısına uygun bir şekilde Arapça'yı konuşarak Arap dili ve üslubunu yüzyıllar içinde bozması, bu dili zayıflatan faktörlerin başında gelir.⁵⁶¹

2- Kötü bir eğitim sonucunda kelimelerin iyi anlaşılması ve onların yanlış anlamlarda kullanılması dilin bozulmasının ikinci sebebi olmuştur. Tıpkı şu şiirde olduğu gibi:

لما نظرت الي كتابي ضممته و قبلته بالثغر فهو حبيبي

“Kitabıma baktım sonra onu kucakladım ve dişlerimle öptüm.”⁵⁶²

Bunu yazan kimse (ثغر) kelimesinin dudak değil diş manasına geldiğinden habersizdir.

3-Sonradan Araplaşanların Arap tarihi ve adetlerini bilmemesi ve Arapça'nın şiir ve nesirden oluşan yapısını göz ardı etmesi bu dilin zayıflamasının üçüncü ana sebebidir.⁵⁶³

4- Anlamlarının çoğu mecâz olan lafızların ve kelimelerin bu anlamlarını dikkate almak yerine, gerçek veya eş anlamlarına yönelerek Arapça'nın hem sözlük hem de belîğ yapısı zayıflatıldı. Zemahşerî dilin karşılaştığı bu problemi düzeltmek için *Esâsu'l-Belâga*'sını kaleme almıştır. Sağâlibî de *Fıkhı'l-Lüga*'sını yazarak aynı hedefi amaçlamıştır.⁵⁶⁴

İbn Âşûr, bir dilin zayıflamaktan ve yok olmaktan kurtulabilmesinin formülünü şu şekilde açıklamıştır: “Şimdi öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bir dil ya çok şiddetli ve büyük çapta ya da daha hafif küçük çapta zayıflar. Eğer bir dil bir millet tarafından sadece konuşmak ve bir başkasına bir şeyler anlatmak için seslenmek maksadıyla kullanılıyorsa ve o dilde herhangi bir ilmî mesele veya edebi sanat kaleme alınmamışsa, onu konuşan milletin izleri silinince o da silinir, sadece tarih kitaplarının o dil hakkında kaydettikleri

⁵⁶¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 186.

⁵⁶² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 186.

⁵⁶³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 186-187.

⁵⁶⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 187.

kalır. Dilin bu şekildeki çöküşü şiddetli zayıflamaya örnektir. Gelelim ikinci tür olan yavaş ve daha hafif çapta olan zayıflamaya: Eğer bir milletin idrak kapasitesi, fikir seviyesi ve kavrayış düzeyi yüksekse; şiir, hikmet ve hitabet gibi sanat ve incelikler adına o dili konuşanlar için bir şeyler yazıp çizmişlerse, bu ümmetin geri kalışı veya çöküşü dilinin de çöküp yok olmasını gerektirmez, fakat zayıflamasını gerektirir. Bu şekilde zayıflamasının nedeni de bu dilin artık konuşulmayacak ve iletişim aracı olmaktan çıkacak olmasındandır. Fakat bu dilin kelimeleri sözlüklerde kalmaya devam eder. Bu dildeki karşılıklı diyalog ve iletişim üsluplarına gelince, onlar da söz konusu milletin bu dil aracılığıyla yazdığı ve geride bıraktığı eserlerde kayıt altına alınmış olur. Özetle bu dilde yazılmış kadim kitaplar o dilin canlılığının devam ettirmesine yardımcı en büyük unsurdur. Bu yüzden bu tarz diller kolay kolay yok olmaz, tıpkı Yunanca, Latince ve Farsça gibi belki sadece zayıflar ve üstü örtülür. Yani bir dil, ilmî ve dinî alana ne kadar talluk eder ve bu alanlarda ne kadar kökleşirse yok oluşa karşı da o kadar dirençli olur.”⁵⁶⁵ İbn Âşûr kısaca şunu söylemek istemektedir: Bir dilde yazılmış olan eserler o dili yok olmaktan kurtarır. Diğer bir deyişle, dini ve ilmî alanda kendini gösteren bir dil çöküşe ve zayıflamaya karşı daha dirençli olur ve geleceğe daha sağlam tutunur.

2- Kur’ân Üslûbuna Bakışı ve Lugavî Tefsir metodu

Müfessirimizin Kur’ân üslûbuna bakışını tefsirinin girişinde yer alan ve Kur’ân i’câzına tahsis edilen 10. mukaddimeden öğrenmekteyiz. Bu mukaddime Kur’ân’ın, fesâhat ve belâgatıyla dönemin en meşhur Arap şair ve belâgatçılarına meydan okuması ve onları aciz bırakmasını konu alan “Kur’ân i’câzı”yla başlar. Sonra bu i’câzı oluşturan, itnâb, îcâz, tezyîl, tenzîm, tefrî’, i’tirâz, isti’nâf, hitabet gibi edebî sanatlardan; cümle düzeni ve terkiplerin birbiriyle oluşturduğu ahenk ve insicam, diğer bir deyişle Kur’ân üslûbundan, bahsederek devam eder.⁵⁶⁶

İbn Âşûr’a göre Kur’ân dili her ne kadar Arap dili ve edebi yapısına dayansa da, Arapların o güne kadar görmediği farklı üslup ve sanatlar içerir, bu yüzden şiir sınıfına dahil edilemez. Müfessirimiz bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: “Kur’ân, sahip olduğu akıllara nüfuz eden, muntazam, ahenkli, uyumlu ve ince manalardan oluşan yapısı bakımından avam halkın ilgisini ve itibarını çektiği için, müşrikler Kur’ân’ı kendi

⁵⁶⁵ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 187-188.

⁵⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/101.

edebiyatlarında bir sınıfa dahil etmek zorunda kaldılar böylece onu, Kur'ân üslûbuna en çok benzeyen şiir sınıfına dahil ettiler ve o bir şiirdir, dediler. Oysa Kur'ân, her ne kadar dili fesâhât bakımından en zirvede olsa da, mana ve üslûbunda çeşitlilik gösterse de şiir türünden olmayıp nesir türüne daha yakındır. Ayrıca, üslûbu akıcılık ve ahenklik gösterdiği ve ezberlenmesi şiire göre daha kolay olduğu için şiir sınıfına dâhil edilmesi doğru olmaz.”⁵⁶⁷ Kısaca İbn Âşûr'a göre birincisi: Kur'ân dili her ne kadar şiir özelliklerini içerse de müşriklerin iddia ettiği gibi şiir değil nesir türüne yakındır, ikincisi fesâhât ve belâgât bakımından her türlü sanatı içerse de yine de sıradan insanların dilinde de bir akıcılığa ve ahenge sahip olup ezberlenmesi şiire göre çok daha kolaydır.

Araplar şiiri edebiyatlarını devam ettirmek ve hatta hafızalarda ebedileştirmek için geliştirmişlerdir. Çünkü şiir sahip olduğu kafiyeli vezni ve birbiriyle ahenkli kelime ve lafızları sayesinde hafızalarda daha kolay kalır. Bu nedenle belâgât üstatlarının yarışması vezinli ve kafiyeli söz söyleme konusunda daha çok yoğunlaşmıştır. Kur'ân ise şiir olmamakla birlikte cümle ve terkipleri en az şiir kadar akıcı, ahenkli, uyumlu ve şiire göre insanın hafızasında daha çok kalıcıdır. Öte yandan Kur'ân eas olarak nesir türünün özelliklerini gösterir. Kur'ân'ın nesir türündeki cümleleri ve kelimeleri fesâhât, akıcılık ve üslup bakımından diğer dillerin nesirlerine göre daha üstün bir vaziyette olup, her türlü gaf, sürçme, yanlış ve hatadan hâlidir. Kur'ân'ın bu özelliği de onun üslûbunun bir diğer mucizesidir. Ayrıca Kur'ân Arap dilinin farklı üslup çeşitlerini içerir ve Arapların hiç bilmediği üslupları da ortaya çıkarır.⁵⁶⁸ Kur'ân'ın bu şekilde, hem farklı ve bilinmeyen Arap dili üsluplarını keşfetmesi hem de nesir ve şiir gibi ahenk ve üslûba sahip olması: Birincisi, onun Allah katından bir mucize olduğunu; ikincisi müşriklere ve diğer insanlara ziyadesiyle meydan okuduğunu gösterir. Öyle ki hiç kimse, Kur'an'ın bu üslûbu bana işlemedi, beni etkilemedi, farklı bir üslup getirmiş olsa da biz yine onun bir benzerini getirebiliriz, diyemez.⁵⁶⁹

Kur'ân, Arapların mevcut üslûbunun ötesine geçerek, dil ve edebiyatta bütün insanların aklına, idrakine uygun ve onların algılayabileceği yeni ve taze bir üslup geliştirdi. Bu üslup; hayatın çeşitli alanlarına uygun olarak farklı dallara ve sanatlara

⁵⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/115.

⁵⁶⁸ Müfessirimizin ifadesi şu şekildedir: وَقَدْ اشْتَمَلَ الْقُرْآنُ عَلَى أَنْوَاعِ أَسَالِيبِ الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ وَابْتَكَرَ أَسَالِيبَ لَمْ يَكُونُوا يُعْرِفُونَهَا (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/115.)

⁵⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/115

ayrılır. Meselâ; muhâvera (karşılıklı konuşma), hatâbe (nutuk), cedel, emsâl, kısas, tavsif (niteleme) ve rivayet bunlardan birkaçıdır. Bu üslûbun cümle içindeki lafızları açık (fasih) ve birbirine uygundur. Yine bu üslup, insanın kulağına hoş, ritmik, ahenkli ve benzer gelen cümleleri birbirinden ayıran fasıllar içerir. Bu fasıllar sonlarındaki ses uyumları nedeniyle, hafızalarda daha hızlı yer eder ve insanlar arasında kolayca yayılır. Bu üslûbun özünde ve yapısında bir kimseyi veya şeyi yalandan abartma, methetme ve sözde iftihar duyma olmayıp sadece hakikat vardır. Bu nedenle onda gerçeklik baskındır ve dinleyeni hayrete düşürür. Bu durum, söz konusu üslûbun dinleyen üzerindeki lafzi etkisinden değil, manevi etkisinden kaynaklanır.⁵⁷⁰

Şimdi müfessirimizin yorumları ışığında Kur’ân üslûbunun özelliklerinden birkaçına bakalım:

Kur'ân üslûbunu Arap üslûbundan ayıran önemli iki faktör, dînî bir kâide koyma (şeriat) ve ahlâkî olarak öğüt verme maksadı taşımasıdır. Kur'ân'ın nazmı ve üslûbu muhatabın bilmek istediği ve ihtiyaç duyduğu bilgileri veren hitâbî bir üsluptur, bu açıdan Arapların hitâbet/nutuk veya vaaz sanatına yakındır. (Yani Arapların muhatabı bilgilendirmek amacıyla yaptığı vaaz ve hitabet Kur'ân'da şeriat konularının insanlara

⁵⁷¹ Kur'ân'ı'daki bedî' sanatı konusunda İbn Ebî el-İsbâ' bir kitap yazmıştır. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/119).

⁵⁷² Tûr, 52/30; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/119.

tebliğ edilmesinde kullanılmıştır.) Kur'ân âyetleri üslûbu gereğince hüküm bildiren manalar içerir, âlimler de ahlak ve şeriata dair bu hükümleri âyetlerden çıkarır. Zaten Âl-i İmrân 7 وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ âyeti gösteriyor ki onun manaları sadece ilimde derinleşen âlimlerin bilebileceği hükümler, maksatlar ve gayeler içermektedir. Yani cahiliye Arap edebiyatı ve dilinin aksine Kur'ân üslûbu, ancak mütehassısların anlayıp çıkarsama yapabilecekleri manalar, şer'î hükümler ve öğütler barındırmaktadır.⁵⁷³

2-Kur'ân'ın üslûbu çeşitli edebî sanatları bir araya getirir:

Kur'ân üslûbu, itirâz, tanzîr, tezyîl sanatlarını ve tekrardan kaçınmak için müterâdif kelimeleri kullanarak üslûbun yarattığı monotonluğu ortadan kaldırıp onu çeşitlendirir ve süsler. Bu şekilde adeta bir daldan diğerine geçerek üslûbu zenginleştirir. Arap belâğâtçılarına göre bu sayılan ve üslûbu çeşitlendiren, süsleyen ve monotonluktan kurtaran sanatlardan en önemlisi 'iltifat' sanatıdır⁵⁷⁴, çünkü bu sanat Kur'ân dili içinde sıklıkla tekrarlanır. Bu şekilde, iltifat ve diğer sanatlar aracılığıyla üslupta yapılan değişiklikler ve geçişler sayesinde monotonluk yok olur, muhatabın ilgisi uyandırılmış ve konuya yönlendirilmiş olur. Meselâ Kur'ân'da iltifat sanatının bilinen en çarpıcı örneği Bakara 17-20 âyetleri arasında وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا ile başlayıp إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ifadesiyle biten âyetlerdir.⁵⁷⁵ Görüldüğü gibi bu âyette münafıkların durumu önce müfred-gâib sîgası kullanılarak ateş yakan bir kimsenin durumuna, sonra cem'-gâib sîgasına geçiş yapılarak gök gürültüsü ve şimşekten korkarak kulaklarını tıkayan kimsenin durumuna benzetildi, sonra bu iki âyet arasında ve sonunda müfred-gâib sîgaya geçiş yapılarak Allah'ın onları kuşatması, herşeye kadir olması ve dilediğinde onları kör ve sağır edebilmesinden bahsedildi. Tabiki tüm bunları geçmiş sîgası ile ifade ederken ara ara müzari zamana da geçiş yapılarak monoton ve durağan bir anlatımdan kurtulmuş ve okuyucunun dikkati çekilmiş oldu.

Kur'ân üslûbunda gerçekleşen bu şekil değişiklikler, çeşitlilikler ve geçişler dinleyen ve okuyanın hissetmeyeceği incelikte gerçekleşir. Ayrıca geçiş yapılan cümle

⁵⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/115-116.

⁵⁷⁴ İltifat sanatı Bir ifadede sözün yönünü birdenbire değiştirerek üslup farklılığı meydana getirme anlamındaki edebî sanattır. Diğer bir deyişle bir beyitte veya kısa bir sözde beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve üslup bakımından değişiklikler yapmaktır. Mesela, gâib sîgası ile sözü anlatırken bir anda muhatap sîgasına geçmek, ya da mazide anlatırken muzariye geçmek gibi. Bu şekilde 8 çeşit iltifat sanatı vardır. (Bkz. Durmuş, İsmail, "İltifat", *TDVİ Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, 152-153).

⁵⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/116.

ile önceki cümle arasında mutlaka bir münasebet söz konusudur. Üsluptaki bu çeşitlilik ve münasebet dinleyen kimsenin bıkmamasını ve canının sıkılmasını engeller, konuyu dinlemesini sağlar. Bununla bağlantılı olarak şunu da zikretmek gerekir ki; Kur'ân üslûbunun gayelerinden biri de kişinin Kur'ân'ı daha uzun süre okumasını ve dinlemesini sağlamaktır. Meselâ Müzzemmil 20 لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ âyeti Kur'ân'ın daha çok okunması için kolay yerlerinden okunmasını isteyen bir âyettir. İşte buradaki kolaylıktan kasıt Kur'ân'ın birbiriyle irtibatlı sözleri ve üsluptaki çeşitliliğinin oluşturduğu kolaylıktır, bu kolaylık da Kur'ân'ın insanlar tarafından çokça okunmasını sağlayan bir faktördür. Ebu Bekir b. Arabî *Sirâcu'l-Murîdîn*'de bu irtibata vurgu yaparak şöyle söylemiştir: 'Kur'ân âyetlerinin adeta tek bir kelime gibi birbiriyle bu şekilde irtibat halinde olması tek başına büyük bir ilim dalıdır.' Zerkeşî'nin İzzeddin b. Abdüsselam'dan naklettiğine göre, Kur'an âyetleri arasındaki münasebet müstakil bir ilimdir. Kısaca söylemek gerekirse, bir kelamın güzel ve üslûbun akıcı olabilmesi için, başının sonuyla olan irtibatının güçlü olması ve aynı amaç doğrultusunda olması gerekir, tıpkı Kur'ân dili ve üslûbunda olduğu gibi.⁵⁷⁶

Şemseddin Mahmûd el-İsfehânî tefsirinde Fahreddin Râzî'den şunu nakletmiştir: Kur'ân, lafızlarındaki fesâhat, belâgat ve içerdiği manalar açısından mu'ciz bir kitap olduğu gibi, aynı zamanda kelime ve âyetlerinin dizilişi, tertibi ve üslûbu açısından da mucizdir. Çünkü bir dilin belâgatı sadece lafızlardan oluşan terkiplerinin vaziyeti ve ahvali ile sınırlı olmayıp, bu terkiplerin sebep olduğu durum ve keyfiyetler ile de ilgilidir.⁵⁷⁷

Hitabet sanatında üslup tekniklerinden biri de mütekellimin sözünde vakfetmesi ve vurguya dikkat etmesidir. Çünkü mütekellimin sözünde bir yerde durması, sonradan zikredeceği cümleye muhatabın dikkatini çeker. İlk sözünün ilk cümlesi bir kapalılık oluştururken ikinci cümlesi onu açıcı bir işlev görür. Bu şekilde durulduktan sonra devam edilince gelen ikinci cümle ilk cümleyi açıkladığı için istinâfi beyânîyye olur. Kur'ân'ın üslûbunda bu tarz vakıflar ve vurgulamalar sıkça görülür. Meselâ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِي الْمَقَدَّسِ طُوًى âyeti buna örnektir. Bu âyette ilk cümle yani هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى kapalı olup açıklanması gerekir, bu yüzden مُوسَى kelimesi üzerinde durulur, bu şekilde bu kelime

⁵⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/116.

⁵⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2004, I, 111-112; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/117.

üzerinde vakfedilmesi dinleyicinin Musa'nın başına gelen hâdisenin veya onunla ilgili haberin ne olduğunu merak etmesine ve açıklamasını beklemeye koyulmasına neden olur. Sonra gelen ikinci cümle ise إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى onun başına gelen olayın ne olduğunu okuyucuya veya dinleyiciye açıklayarak önceki cümleyi izaha kavuşturmuş olur. Ayrıca bu şekilde durulduğunda موسي – طوي – طغي kelimelerinin sonlarındaki elif seci' oluşturduğu için dinleyici sıkılmadan kelimeleri sonuna kadar dinler.⁵⁷⁸

3-Tekrar etmesi gerektiği hususlar hariç aynı lafızları ve sîgayı tekrar etmez:

Kur'ân'ın üslûbunun bir özelliği de cümle içinde zorunda olmadığı sürece aynı lafızları veya sîgayı tekrar etmemesidir. Meselâ Tahrim 4'te tekrardan şöyle kaçmıştır: اِنَّ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا “Eğer ikiniz Allah'a tevbe ederseniz (iyi edersiniz); çünkü kalpleriniz kaymıştır.” Bu âyette muhatap iki kişi olması sebebiyle قُلُوبُكُمَا diyerek tesniye sîgayı tekrarlamak yerine قُلُوبُكُمَا denilerek çoğul sîgası kullanılmıştır. Böylece tesniye iki kere tekrarlanmamıştır. Bu şekilde kulağı rahatsız edecek tekrarlara girilmemesi Kur'ân dilini hoş ve akıcı bir üslup kılmıştır.⁵⁷⁹

Kur'ân'ın bu üslûbuna bir diğer örnek En'âm 139 وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا “Ve şu hayvanların karınlarındaki yavrular, yalnız erkeklerimize helal, kadınlarımıza haram” âyetidir. Bu âyetin ilk bölümünde (مَا) ismi mevsulünün manası (hayvanların karınlarındaki yavrular) dikkate alınarak (خَالِصَةٌ) kelimesi müennes getirilmiştir, ikinci bölümünde ise (مَا)'nın manası değil lafzı dikkate alınarak (مُحَرَّمٌ) kelimesi müzekker müfred getirilmiştir. Böylece Kur'ân aynı sîgayı tekrarlamayarak ifadenin kulağa hoş gelmesini sağlamıştır.⁵⁸⁰

Bazen de Kur'ân dilinde mana değişmediği için aynı ifade farklı edat veya bağlaçlarla farklı yerlerde tekrar edilebilir. Meselâ, iki cümleden oluşan وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا âyeti Bakara sûresi 35'de (وَ) atıf harfiyle birbirine bağlanırken, A'râf 19 وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا âyetinde tefrî' ifade eden (ف) harfi ile bağlanmıştır. Her iki tabir de bağlam ve manayla uyumluluk arzettiği için burada hangisinin bağlaç olarak kullanıldığı farketmez. Yani وَكُلَا مِنْهَا demek ikinci bir emri, فَكُلَا demek de آدَمُ اسْكُنْ cümlesi ile aynı hükme bağlı olarak yine ikinci bir emri ifade ettiği

⁵⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/117.

⁵⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/117.

⁵⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/117.

Arapların şiir dışında ezberlenen, kişiden kişiye nakledilen ve yayılan bir başka sanatları yoktur. Onların şiiri çoğunlukla hamaset, nesîb (cahiliye şiirlerinin kadınları öven giriş kısımları), risâ (ağıt), fahr (övünme) gibi belirli konulara dairdir. Bunların dışında medih ve nükte içeren şiir türleri nadiren görülür. Cahiliye Araplarının dili şiir dışında hitap, emsal, muhaverât gibi farklı sanat türlerini de kapsar. Bunlardan muhâverât sanatı, insanların meclisler ve toplantılarda aralarında değerli buldukları kimseleri övmek ve mübalağa etmek amacıyla yaptıkları konuşmalardan oluşur. Diğer bir deyişle, insanların bazı kabilelerin önde gelenlerini veya krallarını övmek için bir araya gelerek birbirlerine anlattıkları abartılı ve övgülü konuşmalara muhaverat denir. Şair Lebîd insanların yaptığı bu muhaverat ve toplantılara şiirleriyle işaret etmiş, İmru'l-Kays da Benî Esed kabilesinden bazı önde gelenlerine bu sanatla hitap etmiştir. Bu toplantılar ve buluşmalar tıpkı kralların meclislerinde yapılan övme ve yüceltme amaçlı buluşmalar gibidir. Muhâverât, mübalağalı ve övgülü anlatım olması, nadir gerçekleşmesi ve tedavülünün az olması dolayısıyla; bazı nükte, anekdot ve güzel sözleri veya espi ve kafiye bazılar fıkraları hariç insanların hafızalarında pek yer etmemiştir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, muhâverât tipi konuşmalar nadir olarak gerçekleşir, insanlar arasındaki yaygınlığı ve tedavülü azdır, maksadı ve içeriği ise tek ve basittir: Övmek ve abartmak.⁵⁸³

Cahiliye Araplarının dilinin içerdiği diğer bir sanat olan hitâb/hutbe (nutuk) sanatına bakacak olursak, bu sanat söz ettiği konunun bağlamı ortadan kaybolduğu ve söylendiği ortam zamanla değiştiği için unutulmaya başlandı, bu yüzden, dinleyenlerin ve muhatapların o zaman içerisinde kısa bir süreliğine ondan etkilenmesi hariç, onlara dair hafızalarda bir şey kalmadı.

Fakat Kur'ân ise Arapların şiir, hitabet, muhâverât ve emsal ile sınırlı dillerine göre daha çok sanat çeşidi içeren bir dile ve usluba sahipti. Öyle ki bu dil okunuyor, ezberleniyor ve çok daha hızlı yayılabiliyordu. Çünkü Kur'ân dili, daha önce Arap Dili ve Edebiyatı'nda görülmemiş lafızlar ve manalardan oluşan bir üslûba sahipti.⁵⁸⁴ Kur'ân üslûbu ve sanatları ne Arapların hitabeti gibi gelip geçici ne de muhâverâtı gibi sırf övme ve mübalağa amaçlı basit bir kelimadan ibaret değildi. Onun hem sürekliliği, hem de derin bir kavramayı gerektiren mana ve gayeleri vardı. Bu yüzden Kur'ân yıllara meydan

⁵⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/118-119.

⁵⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/118.

okuyarak asırlar boyu devamlılığını sürdürürken, cahiliye Arap dili sanatlarının pek çoğu tarihe karışmıştır.

3- Kur'ân Dilini Analizi

Müfessirimiz tefsirinde, Arap dili ve nahvinin kaidelerine, bu konuda nahivcilerin yaptığı ihtilaflara genişçe yer vermiştir. Bunun yanı sıra belâgat ilmi ve inceliklerini tefsirinin her köşesine yansıtmıştır. O, nahiv kurallarına ve belâgat sanatına verdiği önemi tefsirinin *Mukaddime* 'sinde şu şekilde ifade eder: “Genellikle müfessirler diğer ilimlere tahsis ettiği yeri belâgat ilmine pek fazla tahsis etmemiştir. Bu yüzden bize, belâgat ilmine gereken önemi vermek ve Kur'ân âyetlerindeki belâgat nüktelerini açığa çıkarmak düşmektedir.”⁵⁸⁵ O, tefsirinde belâgat inceliklerine, nüktelerine ve sanatlarına genişçe yer vermiştir. Ona göre neredeyse her âyetin irtibatlı olduğu bir belâgat sanatı vardır. Bu yüzden her belâgat sanatı ve nahiv kuralının tek tek âyetlerdeki uygulamalarına işaret ederek onların açıklamalarını yapmıştır. Bu nedenle belâgat ile ilgili ıstılahlar ve mevzular bu tefsirde sıkça zikredilmiştir. Onun tefsirini okuyan kimse *tezyîl*, *tetmîm*, *i'tirâz*, *hazf*, *icâz*, *itnâb*, *istifhâm*, *teşbîh*, *istiâre*, *mecâz*, *cinâs*, *tıbak*... gibi belâgat terimlerine, onların detaylı açıklamalarına ve âyetlerdeki tatbiklerine sıklıkla rastlayabilir. Ayrıca okuyucuyu bilgilendirmek maksatlı *teşbîh*, *isti'âre*, *mecâz* gibi belâgat kavramları türlerine de genişçe yer verilmiştir.⁵⁸⁶

Öte yandan Müfessirimiz Kur'ân dilini analiz ederken şiirler, tekrarlar, nükteler, ve emsallere de yer verir. Âyette geçen her hangi bir kelime ile ilgili söylenen bir şiir, nükte veya mesel varsa onu mutlaka dile getirir. Aşağıda *Şiirle İstişhad* başlığı altında bu konuyu örnekleriyle inceleyeceğiz. Bu yüzden şimdi müfessirimizin, Kur'ân'ın anlatım tekniklerine nahiv, sarf ve belâgat ilimleri aracılığıyla nasıl açıklık getirdiğini analiz edeceğiz:

a- Âyetlerin Kelime (lugavî) Manalarını Vermesi

Müfessirimiz herhangi bir âyeti tefsir ederken açıklanmasını gerekli gördüğü bazı kelimeleri izah eder. Bu kelimeler bazen Garîbu'l-Kur'ân (Kur'ân'da az kullanılan, başka dillerden ya da Kureyş dışında Arap lehçelerinden alınma kelimeler) olurken bazen de

⁵⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/7.

⁵⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XII/217.

anlamı bilinen kelimeler olabilmektedir. Söz gelimi rakîm (رَقِيم)⁵⁸⁷, evvâh (أَوَاه)⁵⁸⁸, hanânen (حَنَانًا)⁵⁸⁹, siccîl (سَجَل)⁵⁹⁰ gibi başka dil veya lehçelere ait olduğu iddia edilen kelimeleri açıklığı kavuşturduğu gibi aynı zamanda hidayet (الهدى-الهداية)⁵⁹¹, takva (التقوى)⁵⁹², muttaki (مُتَتَّقِي)⁵⁹³, emel (الأمل)⁵⁹⁴, dâbir (دابر)⁵⁹⁵, seviyyen (سَوِيًّا)⁵⁹⁶, mûsi' (الموسى)⁵⁹⁷ gibi anlamı bilinen kelimeleri de açıklamıştır. Şimdi bu kelimelerden iki tanesini ele alarak örnek mahiyetinde müfessirimizin nasıl açıkladığını gösterelim.

Onlardan ilki Hud 82 *فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مُنْضُودٍ* âyetinde geçen (سَجَل) kelimesidir. Müfessirimizin o kelime hakkındaki yorumu şu şekildedir: *وَالسَّجِيلُ : فَسَّرَ بِوَادٍ نَارٍ فِي جَهَنَّمَ يُقَالُ : سَجِيلٌ بِاللَّامِ ، وَسَجِينٌ بِالنُّونِ وَقِيلَ : سَجِيلٌ مُعَرَّبٌ (سَنَكْ جِيل) عَنِ الْفَارِسِيَّةِ أَيَّ حَجَرٍ مَخْلُوطٍ بِطِينٍ وَالْمُنْضُودُ : الْمَوْضُوعُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ . وَالْمَعْنَى هُنَا أَنَّهَا مُتَتَابِعَةٌ مُتَتَابِعَةٌ فِي النَّزُولِ لَيْسَ بَيْنَهَا فَرْقَةٌ .* “Ayette geçen (سَجَل) kelimesi Cehennemde ateşle dolu bir vadi olarak izah edilmiştir. Bu kelime sonu lam ile (سَجَل) veya sonu nun ile (سَجِين) şeklinde söylenebilir. Diğer bir görüşe göre (سَجَل) kelimesi Farsça’dan Arapça’ya geçmiş muarreb kelimelerdendir. Kelimenin Farsçadaki kökü (سَنَكْ جِيل), yani çamurla karıştırılmış taş manasına gelir. Âyetteki (مُنْضُودٍ) lafzı ise bir şeyin üst üste istif edilmesi manasına gelir. Dolayısıyla bu lafız âyete, atılan taşların arasında zaman bakımından bir aralık bulunmadan peşpeşe atıldığı anlamı katar.”⁵⁹⁸

İkinci örneğimiz (دابر) kelimesinin geçtiği En’âm 45 *فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا* “Böylece zulmeden topluluğun kökü kurutuldu / kesildi” âyetidir. Müfessirimizin söz konusu kelime hakkındaki yorumu şu şekildedir: *وَالدَّابِرُ اسْمٌ فَاعِلٍ مِنْ دَبَرَهُ مِنْ بَابِ كَتَبَ ، إِذَا مَشَى مِنْ وَرَائِهِ . وَالْمَصْنَدُ الدُّبُورُ بِضَمِّ الدَّالِ ، وَدَابِرُ النَّاسِ آخِرُهُمْ ، وَذَلِكَ مُشْتَقٌّ مِنَ الدُّبْرِ ، وَهُوَ الْوَرَاءُ ، قَالَ تَعَالَى وَاتَّبِعْ أَذْبَارَهُمْ . وَقُطِعَ الدَّابِرُ كِنَايَةً عَنْ ذَهَابِ الْجَمِيعِ لِأَنَّ الْمُسْتَأْصِلَ يَبْدَأُ بِمَا يَلِيهِ وَيَذْهَبُ يَسْتَأْصِلُ إِلَى أَنْ يَبْلُغَ آخِرَهُ وَهُوَ دَابِرُهُ ، وَهَذَا مِمَّا جَرَى مَجْرَى ...* “Ayette geçen (دابر) kelimesinin fiili (دبر) tıpkı (كَتَبَ) sîgası gibi olup ism-u faildir. Bir kimsenin veya şeyin arkasından yüründüğü zaman o şeyi takip etti

⁵⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVI/259.

⁵⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XII/46.

⁵⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVII/76.

⁵⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIII/135.

⁵⁹¹ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (Bkz. el-Bakara 2/2; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/222, 225).

⁵⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/226.

⁵⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/226.

⁵⁹⁴ دَرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِيهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (Bkz. Hicr, 15/3; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XV/13).

⁵⁹⁵ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا (Bkz. En’âm, 6/45; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V/227).

⁵⁹⁶ فَاتَّبِعْنِي أَهْلِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا (Bkz. Meryem, 19/43; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIX/46).

⁵⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVII/16.

⁵⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIII/135.

manasında (دَبَّرَهُ) kullanılır. Bu fiilin mastarı (دَبَّرَ) şeklinde gelir. Dolayısıyla insanların ardı, arkası, gerisi manasında دَابِرُ النَّاسِ tabiri kullanılır. Bu tabirdeki (دَابِر) aslında geri ve arka anlamına gelen (دَبَّرَ) kelimesinin iştikakıdır, yani ondan türemiştir. Bu kelimenin arka ve geri manalarına geldiğini açıklaması bakımından Hicr 65 فَاسْرَ بِأَهْلِكَ يَقُطِعْ مِنَ الْبَيْتِ وَاتَّبِعْ أَذْبَارَهُمْ 65 “Hemen gecenin bir bölümünde aileni yola çıkar. Sen de arkalarından git.” âyeti delildir. Tekrar âyete dönecek olursak, âyetteki قُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ ifadesi zalimlerin artlarında bırakabilecekleri bir nesli olmadan kesildiğini kinâye ve ima yoluyla anlatır. Bu tarz anlatım Kur’ân’da sıklıkla tekrarlanan temsîlî anlatım şeklidir.”⁵⁹⁹

b- Bilimsel Terim ve Kavramların Istılâhî Manalarını Vermesi

Müfessirimiz yer yer Biyoloji, Jeoloji, Astronomi, Coğrafya, Tarih, Felsefe, İlahiyat vb. ilimlerini ilgilendiren bir dizi teriminolojik açıklamalarda bulunmuştur. O, ele aldığı herhangi bir terimi dönemin bilimsel seviyesini yansıtacak şekilde, ansiklopedik bir bilgi halinde ve detaylı olarak sunmaya çalışmıştır. Şimdi bu şekilde izah etmeye çalıştığımız Biyoloji’nin konusu olan ‘arı’dan bahseden Nahl 68 وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ âyeti hakkında yaptığı yoruma bakalım:

وَالنَّحْلُ : اسْمُ جَنْسٍ جَمْعِيٍّ ، وَاجِدُهُ نَحْلَةٌ ، وَهُوَ دُبَابٌ لَهُ جِرْمٌ يَقْدَرُ ضِعْفَانِ جِرْمِ الدُّبَابِ الْمُتَعَارِفِ ، وَأَرْبَعَةُ أَجْنِحَةٍ ، وَلَوْ أَنَّ بَطْنَهُ أَسْمُرٌ إِلَى الْحُمْرَةِ ، وَفِي خُرْطُومِهِ شَوْكَةٌ دَقِيقَةٌ كَالشَّوْكََةِ الَّتِي فِي ثَمَرَةِ التَّيْنِ الْبَرْبَرِيِّ (الْمُسَمَّى بِالْهِنْدِيِّ) مُحْتَفِئَةٌ تَحْتَ خُرْطُومِهِ يَلْسَعُ بِهَا مَا يَخَافُهُ مِنَ الْحَيَوَانَ ، فَتَسْمُ الْمَوْضِعَ سَمًّا غَيْرَ قَوِيٍّ ، وَلَكِنَّ الدُّبَابَةَ إِذَا انْفَصَلَتْ شَوْكَتُهَا تَمُوتُ ، وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَصْنَافٍ ذَكَرٌ وَأُنْثَى وَخُنْثَى ، فَالذُّكُورُ هِيَ الَّتِي تَحْرُسُ بُيُوتَهَا ، وَلِذَلِكَ تَكُونُ مُحَوَّمَةً بِالطَّيْرَانِ وَالِدَوِيِّ أَمَامَ الْبَيْتِ ، وَهِيَ تُلْقِي الْإِنَاثَ لِقَاحًا بِهِ تَلِدُ الْإِنَاثُ إِنَاثًا. وَالْإِنَاثُ : هِيَ الْمُسَمَّاءُ الْيَعَاسِيْبُ ، وَهِيَ أَضْحَمُّ جِزْمًا مِنَ الذُّكُورِ ، وَلَا تَكُونُ الَّتِي تَلِدُ فِي الْبُيُوتِ إِلَّا أَنْثَى وَاحِدَةً ، وَهِيَ قَدْ تَلِدُ بِذُنُونِ لِقَاحِ ذَكَرٍ ، وَلَكِنَّهَا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ لَا تَلِدُ إِلَّا ذُكُورًا فَلَيْسَ فِي أَفْرَاجِهَا فَايِدَةٌ لِإِنْتِاجِ الْوَالِدَاتِ. وَأَمَّا الْخُنْثَى : فَهِيَ الَّتِي تُفَرِّقُ الْعَسَلَ ، وَهِيَ الْعَوَاسِلُ ، وَهِيَ أَصْغَرُ جِزْمًا مِنَ الذُّكُورِ وَهِيَ مُعْظَمُ سُكَّانِ بَيْتِ النَّحْلِ.

“Ayette geçen (نحل) kelimesi çoğulun kastedildiği bir cins isimdir, tekili (نحلة)’dir. O sineğin iki katı büyüklüğe sahip, dört kanatlı, karın bölgesi kırmızıya çalan esmer renkli; ağzındaki hortumunun altında gizli, tıpkı hindi diye isimlendirilen berberi hurması meyvesinde olduğu gibi, sivri bir iynesi olan sinek türüne yakın bir hayvandır. O sivri iynesiyle, kendisini korkutan hayvanları sokar ve hafif zehirler, iğnesini soktuğu yerden çıkardıktan sonra da ölür. Arılar üç türdür: Erkek, dişi ve hunsa. Erkek evi koruma görevini icra eder, bu yüzden arı kovanı önünde vızıldayarak havada daireler çizer. Erkekler dişileri dölleme görevini görür, bunun sonucunda dişiler de başka yavru dişiler

⁵⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/227.

doğurur. Dişiler ise (Yeâsîb) diye isimlendirilir, erkeklerden kalıp olarak daha büyüktür, kovanlarda sadece bir diş (kraliçe arı) doğurur, bu kraliçe arı erkeğin döllemesine ihtiyaç duymadan da doğurabilir, fakat bu durumda kraliçe arı sadece erkek yavrular doğurabilir ve bu doğurduğu erkek yavruları da başka yavrular dünyaya getiremez. Üçüncü grup olan hunsa ise, (avâsıl) olarak adlandırılır, onlar balı salgılayan ve sınıflandıran gruptur. Boyut olarak erkeklerden daha küçüktür ve arı kovanının popülasyonunun çoğunu bu grup oluşturur.”⁶⁰⁰

Görüldüğü gibi İbn Âşûr Biyolojik bir terim olan arıyı ele alıp yine bu bilimin terminolojisini kullanarak (erkek, diş, dölleme vb.) onu açıklamaya çalışmıştır. Söz konusu canlının biyoloji bilmindeki tanımını, şeklini, çeşitlerini, gördüğü vazifeyi bir Biyoloji ıstılahı olarak ayrıntılarıyla izah etmiştir. Müfessirimiz buna bezer şekilde diğer bilimleri de ilgilendiren yeryüzü,⁶⁰¹ dağ-ateş-volkan,⁶⁰² güneş-ay,⁶⁰³ maden-demir,⁶⁰⁴ ağaç (hurma, üzüm ve zeytin gibi)⁶⁰⁵ bir düzine bilimsel terimi de izah etmeye çalışmıştır.

c- Kur’ân’ın Anlatım Tekniklerine ve Edebi Anlatımlarına Açıklık Getirmesi

Bu başlık altında müfessirimizin Kur’ân’ın âyetlerini Sarf, Nahiv ve Belâgat bakımından nasıl analiz ettiğini ve onlara nasıl açıklık getirdiğini inceleyeceğiz.

ca-Sarf Yönünden Açıklık Getirmesi

Sarf, istenilen manayı elde etmek için kelimenin geçirdiği şekillerle ilgilenen ilme denir. Buna göre bir kelimenin bir şekilden diğerine geçirilmesine sarf/tasrif denir. Meselâ, fiiller mazi, muzari, emir; sülasi, humasi rûbai... gibi şekillerde sarf/tasrif olunurken, isimler tesniye, cem’, ism-i tasgir, ism-i tafdîl, ism-i mekan, zaman... gibi şekillerde tasrif olur. Tefsirimize dönecek olursak, müfessirimiz morfoloji/sarf ilmini ilgilendiren konuların geçtiği âyetleri ele almış ve bu ilmin kaideleri çerçevesinde onları

⁶⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XV/205.

⁶⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVIII/35.

⁶⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXV/244.

⁶⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X/181.

⁶⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XV/126.

⁶⁰⁵ el-En’âm, 6/99; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VII/399; XIX/29.

onlar (inkarcılar) seni yalanlıyorlarsa, (şunu bil ki) onlardan önce Nuh'un kavmi, Âd, Semûd, İbrahim'in kavmi, Lût'un kavmi ve Medyen halkı da (Peygamberlerini) yalanladılar. Musa da yalanlanmıştı. İşte ben o kafirlere süre tanıdım, sonra onları yakaladım. Nasıl oldu benim onları reddim (cezalandırmam)!" âyetinde olduğu gibi, Allah onlara yaptıkları suçlar ve kurdukları tuzaklar karşısında çok daha büyük (mübalağalı) azaplar salar ve onları söz konusu kavimleri yok ettiği gibi yok eder."⁶⁰⁸ Kısaca müfessirimizin demek istediği şey, âyette mübalağa ve tafdil ifade eden (الْأَخْسَرِينَ) lafzı, Allah'ın İbrahim'in kavmini, İbrahim'i ateşe atmak amacıyla kurdukları tuzağı boşa çıkararak hüsrana uğratmış olduğu gibi, daha sonra başlarına daha büyük musibetler getirerek onları daha da büyük bir hüsrana uğratacağı manasına gelir.

Sarf ilmi, zikrettiğimiz bu konular dışında ism-i fail, ism-i meful, ism-i zaman ve mekan, mastar, sıfat-ı müşebbehe, marife-nekre, müzekker-müennes, müfred-tesniye-cemi, isim ve fiiller, mazi-muzari-istikbal ve emir fiiller ve mezid fiiller...gibi bir çok konuyu içermektedir. Müfessirimiz bu konularla ilgili ayetlerde yer yer açıklamalarda bulunmuş ve onların ayetlerdeki uygulamalarını detaylarıyla göstermiştir.⁶⁰⁹

cb-Nahiv Yönünden Açıklık Getirmesi

Sözlükte nahiv kelimesi, yön, taraf ya da bir yöne yönelmek anlamlarına gelirken, terim olarak Arapça'nın cümle tertibi kaideleri ile i'rab bölümünü içeren ilim dalına denir. Nahiv için, sentaks, söz tertibi veya cümle kuruluşu bilmi tabirleri kullanılabilir. Dolayısıyla bu ilmin konusu, cümle öge ve unsurları, kuruluşu, çeşitleri, i'rabı ve alametleri, amil ve ma'mulleri, mu'reb (i'râb edilebilen) ve mebniler (i'râb edilemeyenler) gibi konulardır.⁶¹⁰ Bu başlık altında, İbn Âşûr'un tefsirinde değindiği nahiv ilmini ilgilendiren konulara göz atacağız. Fakat bunları incelerken nahiv kitaplarının aldığı sırayla ele almamakla birlikte, daha çok tefsiri okurken okuyucuya doğrudan yardımcı olacak, birincil ihtiyaç olarak gördüğümüz nahiv kavramlarına açıklık getirmeye çalışacağız.

⁶⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII/107.

⁶⁰⁹ Bazı örnekler için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/ 324; I/170-171.

⁶¹⁰ Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, Kahire, 1960, s. 89; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, Kahire, 1967, s. 4-12, 17-23, 55; Abdülkerîm M. el-Es'ad, *Makhlâtün muntehabe fî 'ulûmi'l-luğa*, Riyad, 1994, s. 262-263.

1) İ'rab (Merfûât, Mecerûrât, Mansûbât ve Meczûmat)

Sözlükte, bir şeyi açıklamak (ifsâh/ibâne), anlatmak, açığa çıkarmak, ortaya koymak ve anlaşılır hale getirmek olarak tanımlanırken terim olarak “bir amilden dolayı kelime sonunun, lafzen ya da takdir yönüyle değişmesidir.”⁶¹¹ şeklinde tanımlanır. Bazıları şu şekilde daha ayrıntılı tanımlamalar da yapmıştır: “İ'rab, cümle içinde bulunduğu yeri ve diğer öğelerle olan ilişkisini göstermek amacıyla -genellikle- kelimenin son harfi üzerinde meydana gelen/ gerçekleştirilen bir ses değişikliğidir. Diğer bir ifadeyle o, bir kelime veya cümlecğin temel cümle içindeki sözdizimsel konumunu, bu konumun i'rabdaki durumunu ve bu durumun gerektirdiği son ses üzerindeki değişikliği belirleme işleminin genel adıdır.”⁶¹² Bu açıdan i'rab, sözün anlaşılmasında en önemli yardımcı unsur olarak görülmektedir. Şimdi müfessirimizin yorumları ışığında bazı âyetleri i'rab açısından inceleyelim:

Müfessirimiz *“Doğrusu hüküm günü İnَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا”* hepsinin bir arada bulunacağı gündür, o gün, dostun dosta hiçbir faydası olmaz.” âyetindeki يَوْمَ kelimesinin harekesi üzerindeki i'râbın etkisini şu şekilde dile getirmiştir: “Bu âyetteki يَوْمَ لَا يُغْنِي ibaresindeki يَوْمَ kelimesinin fethası i'rab gereği konulmuş bir fethadır. Çünkü buradaki يَوْمَ i'rab edilebilen bir fiil içeren cümleye izafe edilmiştir.”⁶¹³

Diğer bir örnek كَيْفَ edatının harekesinin mu'rab ya da mebni olup olmaması üzerindedir. Müfessirimiz *“Sizi (ana) هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ 6 Âl-i İmrân”* rahimler(in)de nasıl dilerse (öyle) şekillendiren O'dur.” âyetini tefsir ederken كَيْفَ isminin soru edatı ya da hal olup olmaması ile ilgili açıklamalar yaptıktan sonra onun harekesiyle ilgili şöyle açıklamalar yapmıştır: وَيُعْتَبَرُ "كَيْفَ" مِنَ الْأَسْمَاءِ الْمُلَازِمَةِ لِلْإِضَافَةِ . وَجَرَى فِي كَلَامِ بَعْضِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ أَنَّ فَتْحَهُ "كَيْفَ" فَتْحَةُ بِنَاءٍ وَالْأَظْهَرُ عِنْدِي أَنَّ فَتْحَهُ (كَيْفَ) فَتْحَةُ نَصْبٍ لَزْمَتِهَا لِأَنَّهَا دَائِمًا مُنْصَلَّةٌ بِالْفِعْلِ فَهِيَ مَعْمُولَةٌ “Bu âyetteki كَيْفَ izafet terkibi için lâzîmî (ayrılmaz parçası olan) isimlerden sayılır. Dolayısıyla, bazı nahivcilere göre كَيْفَ nin fethası mebni fethasıdır. Bize göre ise onun fethası nasp bir fethadır ve daima bu fethaya ihtiyaç duyar. Çünkü كَيْفَ ismi daima kendisi üzerinde amil olan bir fiile (يُصَوِّرُكُمْ)

⁶¹¹ Ali b. Mumin b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Hasan b. Usfûr el-İşbîlî, *el-Mukarreb*, I/47.

⁶¹² Mehmet Ali Şimşek, “Arap Dilinde İ'râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü”, *Nüşa Dergisi*, sy.22, Sivas, 2006.

⁶¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVI/312.

gibi) muttasıldır ve kendisi de hal konumunda ya da benzeri bir konumda onun mamulüdür. Dolayısıyla, fethanın bu şekilde كَيْف ismine mülazemeti (sürekli onda bulunması) nedeniyle sanki fetha onda mebni olarak varmış hissini uyandırmıştır. (Oysa gerçekte bu fetha nasp fethasıdır.)”⁶¹⁴

2) Bedel

Sözlükte değiş tokuş yapmak, yerine geçirmek ve vekil tayin etmek manalarına gelirken, terim olarak, kendinden önce gelen bir kelime ya da ifadeyi açıklayan ve ona i’rab bakımından uyan isme veya ifadeye denir.⁶¹⁵ Şimdi Kur’ân-ı Kerim’de Saf 13’te geçen وَآخَرَىٰ تُجِوُّنَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ “Sizin seveceğiniz bir şey daha var: Allah’tan yardım ve yakın bir fetih.” âyeti hakkında müfessirimizin yorumuna bakalım: “Ayette geçen نَصْرُ ifadesi وَآخَرَىٰ lafzından bedeldir. Bu ifadeyle kastedilen Mekke’nin fethi ve Allah’ın Kureyş müşriklerine karşı müminlere gerçekleşecek yardımudur.”⁶¹⁶ Görüldüğü gibi âyette bulunan ve nahiv ilmini ilgilendiren bedel konusu, müfessir tarafından tespit edilerek analiz edilmiştir.

3) Atıf

Sözlükte, eğmek, bükmek, meyletmek, yönelmek gibi manalara gelirken, terim olarak bir ismi veya ifadeyi önceki bir isme veya ifadeye onu izah etmek ya da öncekiyle sonrakini aynı hükme bağlamak için atıf harfleriyle hamletmek manasına gelir. Atıf harfleri و – ف – ثم – أو – أم – إما – حتي – بل – لكن şeklindedir. Bunlardan bazısını *Edat ve Zarf Görevi Gören Harf ve İsimler* başlığı altında ele alacağımız için burada sadece en sık kullanılan dört tanesini müfessirimizin açıklamaları ışığında inceleyeceğiz:

a) Atıf harfi (و): Bu atıf harfi Kur’ân’da en sık kullanılan atıf harfidir. Müfessirimiz hem bu atıf harfi ile hem de geçtiği âyetlerle ilgili detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Şimdi onlardan birisi olan Âl-i İmrân 15 قُلْ أُو۟لِي۟ئِكُمْ خَيْرٌ مِّنۢ ذَٰلِكُمۡ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنۢ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ. “De ki: Size bunlardan daha iyisini bildireyim mi? Takvâ sahipleri için rableri katında, altlarından ırmaklar akan ebediyen kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve (hepsinden önemlisi) Allah’ın hoşnutluğu vardır. Allah kullarını tam manasıyla

⁶¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III/152.

⁶¹⁵ Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1992, 324.

⁶¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIX/196.

görmektedir. Bunlar: ‘Ey Rabbimiz! Biz iman ettik. Bizim günahlarımızı bağışla ve bizi ateşin azabından koru’ diyenlerdir.” âyetine ve onda geçen atıflarla ilgili müfessirimizin yaptığı yorumlara bakalım: “Bu âyetteki الَّذِينَ اتَّقَوْا ifadesi اتَّقُوا ibaresine atfıdır. Çünkü bizi ateşin azabından koru diyenler, kendilerine tertemiz eşlerin, altlarından ırmaklar akan cennetlerin ve Allah’ın hoşnutluğunun vadedildiği takva sahipleri. Dolayısıyla birbirlerine atfı caizdir.” İbn Âşûr’un işaret ettiği âyetteki diğer bir atıf yine (و) harfi ile yapılan رِضْوَانُ مِنَ اللَّهِ ifadesinin, takva sahipleri için hazırlanmış diğer maddi nimetlere (cennet ve eşler gibi) atfıdır. Bunun sebebi, Allah’ın hoşnutluğunu kazanmanın bu nimetlerin en değerlisi olmasıdır.”⁶¹⁷

Şunu belirtmek gerekir ki atıf türlerinden olan atf-ı beyan, bedel ile çok yakın olduğu için müfessirimiz bazı âyetlerde her ikisinin de mümkün olabileceğini söylemiştir. Söz gelim Dûhân 41 إِنَّ يَوْمَ الْفُصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا 41 âyeti hakkında şöyle söylemiştir: “Ayetteki يوم لا يغنى مولى عن مولى بدل من يوم الفصل أو عطف بيان ibaresinden bedel yahut atf-ı beyandır.”⁶¹⁸

b) Terâhî (ثم) Atıf harfî: Bu atıf harfî iki olay arasında belli bir zamanın olduğuna işaret eder. Bu atıf edatının bağladığı iki unsur arasındaki zaman kavramı (ف) atıf edatının cümleye yüklediği zaman kavramına göre daha uzundur.⁶¹⁹ İki kısma ayrılır: Birincisi terâhî-zamânî; ikincisi terâhî-rütbî. Terâhî-zamânî: iki olay arasında geçen zamana ve müddete vurgu yapar. Terâhî-rütbî ise aradaki zamana değil rütbe ve önem bakımından hangisinin daha önde olduğuna vurgu yapar. Meselâ konuyla ilgili Bakara 29 هُوَ الَّذِي خَلَقَ ۖ ثُمَّ atıf edatının terâhî rütbî mi yoksa zamânî mi olduğu hakkında müfessirimiz şu açıklamaları yapmıştır: “ ‘ثُمَّ’ atıf edatı normalde bir kelimeyi bir kelimeye atfederken kullanıldığında tertib ifade eder, ama cümleleri birbirine atfederken bazen tertip yerine rütbe de ifade eder. Yani iki cümle arasında ehemmiyet ve derece bakımından hayali/farazi bir fark olur. Bu âyette de ‘ثُمَّ’ harfinden sonra gelen ‘matuf’ cümle, ondan önce gelen ‘matufun aleyh’e göre daha

⁶¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III/184-185.

⁶¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIX/312.

⁶¹⁹ H. İbrahim Kaçar, “Arapçada Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları”, Sivas: C.Ü.İ.F. Dergisi, c. XVI, sy..2, 2012, 177.

cehennem olduğunu söylerken, (لكن)'den sonraki cümle müminler için âhirette hiç bitmeyecek ebedi bir menfaat olduğunu ve altlarından ırmaklar akan cennetler bulunduğunu müjdeleyerek önceki cümlelerin zıddı bir manayı ifade etmiştir.”⁶²³

d) (ف): Bu edat cümlede genel olarak takip ve tertip ifade eder. Bunun dışında birçok kullanımı da vardır. Bazen sebebiyye ‘ف’sı olarak önceki cümlelerin sonucunu belirtmek, bazen tafsil ‘ف’sı olarak önceki cümleyi tafsil edip açıklamak, bazen de iki cümlelerin aynı hükme bağlı olduğunu göstermek, yani tefri için kullanılır.⁶²⁴ Atıf harfi olmanın dışında cümledeki şartın cevabı olarak da kullanılır, fakat şu an için bu bizim atıf konumuzun dışında olduğu için o konuya girmeyeceğiz.

Bu harfin tertip ve takib manasında kullanımına Ankebût 14 وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ Müfessirimiz bu âyeti açıklarken, bu harfin başına geldiği (لَبِثَ), (أَخَذَ) ve (أَنْجَيْنَا) fiillerine takib ve tertip manası vermiş, böylece (أَنْجَيْنَا) fiilini (أَخَذَ) fiiline; (أَخَذَ) ve (لَبِثَ) fiillerini ise (أَرْسَلْنَا) fiiline atfetmiştir.⁶²⁵

Bu harfin tafsil/açıklama için kullanımına A'râf 4 وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيِّنًا أَوْ هُمْ أَهْلَكْنَاهَا فَبَاءَهَا بَأْسُنَا (ف) harfinin ne için kullanıldığı ve cümleye nasıl bir mana kattığı hakkında dört görüş belirtmiştir. Şimdi bu dört görüşten ilk üçüne müfessirimizin açıklamaları ışığında göz atalım: “Ayetteki فَجَاءَهَا ifadesinde yer alan (ف) bu ifadeyi cümledeki أَهْلَكْنَاهَا fiiline atfetmiştir. Atıf aslında, matuf olan cümlelerin (فَجَاءَهَا بَأْسُنَا) sıralama olarak matufun aleyh olan cümleden (أَهْلَكْنَاهَا) sonra gerçekleştiğini ifade etmek için kullanılır. Fakat bu âyette durum farklıdır, çünkü tertip olarak önce gelmesi gereken ifade sonra gelmiştir. Şöyle ki âyetteki فَجَاءَهَا بَأْسُنَا cümlesi kâfirlerin helak edilmesini ifade eden أَهْلَكْنَاهَا cümlesinden önce gerçekleşmesi gereken bir olaydır, zira azabın gelişi onların helakının sebebi konumundadır. (Bu durumda tertibe uygun olan önce azabın gelmesi sonra helakın gerçekleşmesidir. Oysa önce gerçekleşmesi gereken azabın gelişi sonra, sonra gerçekleşmesi gereken helak edilmeleri önce zikredilmiştir. Diğer bir deyişle tertibe aykırı olarak sebep sonra sonuç önce zikredilmiştir.) Böyle olunca (ف)’nın burada geldiği manayı açıklamak müfessirlere zor gelmiştir. Bu yüzden Ferrâ (ف)’nin mutlak olarak tertip ifade etmeyebileceğini

⁶²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV/206.

⁶²⁴ Kaçar, a.g.mk., 176.

⁶²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXI/222.

söylemiştir. Ona göre iki fiilin manası bir ya da yakın ise, hangisinin öne geçirildiğinin farkı yoktur. Meselâ, شَتَمَنِي فَأَسَاءُ وَأَسَاءُ فَشَتَمَنِي ‘Bana sövdü, böylece (beni) incitti, demekle (beni) incitti bana sövdü demenin bir farkı yoktur.’ (Çünkü bir tertip ifade etmez. Zaten bir kimseye sövmek kötü bir şeydir, ya da kötü bir şey yapmak sövmeye yakındır. Âyetle ilişkilendirirsek, Bir yeri helak etmek oraya azap göndermektir, bir yere azap göndermek orayı helak etmektir. Yani her iki fiil de benzer veya yakın manalar içerdiği için hangisinin önde hangisinin arkada zikredildiğinin önemi yoktur.) İkinci bir görüş olarak, bazı nahivcilere göre bu âyette taklîb (takdim tehir) vardır ve cümlelerin aslı şöyledir: جَاءَهَا بِأَسْنَا فَأَهْلَكْنَاهَا ‘Azabımız geldi ve sonra onları helak etti.’ Oysa böyle bir takdim tehirin hiçbir anlamı ve nüktesi yoktur, dolayısıyla kabul edilemez. Üçüncü görüş müfessirlerin çoğunluğuna aittir. Onlar, أَرَدْنَا إِهْلَاكَهَا أَهْلَكْنَاهَا fiilinin ‘onların helakını irade ettik’ manasında olduğunu iddia etmiştir. (yani bu durumda Allah’ın azabının gelişi, onun iradesini takip edeceği için (ف) takip manasına gelecek ve mana şöyle olacak: Biz onların helakını irade ettik, bunun üzerine azabımız onların başına geldi.) Tıpkı فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ âyetinde kıraatın kıraat iradesi, namaza kalkmanın da namaza kalkma iradesi manasına geldiği gibi (yani namaz kılmayı irade etti, bunun üzerine/ bunun ardından abdest aldı; Kur’ân okumayı irade etti, bunun ardından besmele getirdi). Sekkâkî’ye göre bir fiilin bu şekilde bir olayın vukuunu irade etme manasında kullanılması mecâz-ı Mürseldir (çünkü fiil kendi manasından çıkıp o fiili irade etmek manasında kullanılmaktadır.) Sekkâkî’ye göre فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ âyetindeki kıraatten kastın salt okumak değil okumayı irade etmek olduğu için buradaki okuma fiili mecâz-ı mürseldir. Yani diğer bir deyişle ifade فَإِذَا أَرَدْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ şeklinde söylemek yerine mecâzen فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ şeklinde söylenmiştir, fakat okumak irade eyleminin bir sonucu olduğu için her ikisi de okumayı irade etme manası taşımaktadır.”⁶²⁶

Bu âyette geçen (ف) nın tafsil ve açıklama olduğuna dair müfessirimizin zikrettiği dördüncü görüş şöyledir: “Bazı âlimlere göre (ف) atıf harfindeki tertip manası, matufun aleyh hakkında bilgi vermesi ve onu açıklaması ile gerçekleşebilir. Meselâ âyette onların helak olduğunu haber verdikten sonra nasıl helak oldukları hakkındaki haber (ف) ile verilmiştir. İşte bu tertip şekli mücmel olan önceki ifadeyi açıklayan tafsîlî tertiptir.

⁶²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX/20.

Böylece mufassal (olayın mahiyetinin açıklandığı (ف)‘dan sonraki kısım) mücmele (henüz kapalı olan (ف)‘dan önceki kısma) atfedilmiş olur.”⁶²⁷ İbn Âşûr bu son iki açıklamayı tefsirinde daha da detaylandırmıştır, fakat biz bu kadarını, (ف) harfinin Kur’ân’daki kullanımına ve müfessirin bakış açısından hangi manalara geldiğine örnek olması mahiyetinde kafi görüyoruz.

4) Edat ve Zarf Görevi Gören Harf ve İsimler

Arapça gramerinde nerdeyse yüze yakın edat ve zarf işlevi gören isim ve harf vardır. Bütün bunlar müstakil bir tez oluşturacağı için biz sadece tefsirimizde sıkça geçen ve İbn Âşûr’un açıklamalar yaptığı edat ve zarflara göz atacağız.

a) Hemze (إ) : Belâgat ilminde cümleye taaccub, kınama (tevbîh), tahkir (küçümseme), nehiy (yasaklama), inkar (hoş görmeme, istememe), tesviye (eşitlik) ve takrir (ikrar ettirme/istifahâm-ı inkârî) manaları katarken,⁶²⁸ Nahiv ilminde cümleye istifham (soru) ve nida anlamları katar.⁶²⁹ Müfessirimiz Zümer 9 *أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا* “...*Bu tip kimseler mi hayırlıdır, yoksa gece saatlerinde secde ederek, ayakta durarak ibadet eden, âhiretten korkan ve Rabbinin rahmetini uman kimse mi hayırlıdır?*” âyetini tefsir ederken bu harfin Belâgat ilmindeki istifhâm-ı inkârî (takrîr) manası ile mi yoksa Nahiv ilmindeki soru ve nida manaları ile mi ilgili olduğu hakkında şu açıklamaları yapar: “Buradaki hemzenin istifham (soru) hemzesi olması mümkün olduğu gibi istifhâm-ı inkârî (takrir) olması da mümkündür. Zirâ âyetin devamındaki *هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ*” cümlesi kafirlerin durumu ile müminlerin durumunun karşılaştırmakta ve kafirlerin durumunu manen şöyle inkar etmektedir: ‘Allah’a ibadet eden ve Allah’tan korkan kimseler mi yoksa Allah’a eşler koşan kimseler mi daha hayırlıdır, tabiki Allah’tan korkan ve ona ibadet eden kimseler!’ Eğer âyete bu mana verilirse buradaki istifham takrîrî (inkârî) olur. Bununla birlikte Ferrâ (v.822/207) buradaki hemzeyi nidâ harfi olarak da addetmiştir.”⁶³⁰

⁶²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX/21.

⁶²⁸ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: M.Ü.İ. F. V. Yay. İstanbul, 2015, 50-150; Halil İbrahim Kocabıyık, “İstifhâm Edatları”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c.II, sy.2, s.649-661.

⁶²⁹ Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar*, İstanbul: M.Ü.İ. F. V. Yay., 2008, s.429.

⁶³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIV/346.

yaşayanlarını azaba uğrattırsak, bir bakmışsın ki feryat edip duruyorlar.” âyeti hakkında şu açıklamayı yapmıştır: وَ (إِذَا) الْأُولَى ظَرْفِيَّةٌ فِيهَا مَعْنَى الشَّرْطِ فَلِذَلِكَ كَانَ الْأَصْلُ وَالْغَالِبُ فِيهَا أَنْ تَدُلَّ عَلَى (إِذَا) zarftır ve cümleye şart manası katar. Bu yüzden o edat genellikle müstakil bir zarfa işaret eder. İkinci (إِذَا) ise şart manasına gelen birinci (إِذَا)nın cevap cümlesine dahil olmuş ve başında bulunduğu cümleye müfâcea manası katmıştır.⁶³⁵

d) (إِذَا) Edatı: O takdirde, öyleyse, o halde gibi manalara gelir.⁶³⁶ Bu edatın geçtiği Nisâ 140 “...Başka şeyler konuşmaya başlayıncaya kadar, bunu yapanların yanından ayrılmalısınız, yoksa (onlarla oturmaya devam ederseniz o halde) siz de onlar gibi olursunuz...” âyetini müfessirimiz tefsir ederken bu edat ve âyete kattığı mana hakkında şu yorumu yapmıştır: فَإِنَّ " إِذَنْ " حَرْفٌ جَوَابٍ... وَأَلْمَازَةٌ هُنَا لِكَلَامٍ مُقَدَّرٍ دَلَّ عَلَيْهِ النَّهْيُ عَنِ الْقُعُودِ مَعَهُمْ; فَإِنَّ التَّقْدِيرَ : إِنْ قَعَدْتُمْ مَعَهُمْ إِذَنْ وَجَزَاءٌ لِكَلَامٍ مُلْفُوظٍ بِهِ أَوْ مُقَدَّرٍ . وَالْمُجَازَاةُ هُنَا لِكَلَامٍ مُقَدَّرٍ دَلَّ عَلَيْهِ النَّهْيُ عَنِ الْقُعُودِ مَعَهُمْ; فَإِنَّ التَّقْدِيرَ : إِنْ قَعَدْتُمْ مَعَهُمْ إِذَنْ “Bu âyetteki (إِذَنْ) edatı bir tür cevap ve daha önce söz edilmiş bir kelamın yahut mukadder bir kelamın cevabı konumundadır. Buradaki cevap (إِذَنْ), kafirlerle oturmanın nehyedilmesinin işaret ettiği bir mukadder cümleye aittir. Dolayısıyla (إِذَنْ) cevabının bağlı olduğu takdiri cümle: إِنْ قَعَدْتُمْ مَعَهُمْ إِذَنْ إِنْ كُنْتُمْ مِثْلَهُمْ ‘Eğer onlarla oturmaya devam ederseniz (etseydiniz), o halde onlar gibi olursunuz (olurdunuz)’ şeklinde olur.”⁶³⁷

e) (أَمَّا) Edatı: Bu edat kapalı bir kelime ya da ifade hakkında geniş bilgi verme, yani tafsil edatıdır.⁶³⁸ Müfessirimiz bu edat ve onun geçtiği Bakara 26 فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ “İman etmişlere gelince (eğer onlardan sual ediyorsan), onlar böyle misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler.” âyeti hakkında şöyle açıklamada bulunmuştur: وَ (أَمَّا) حَرْفٌ مَوْضُوعٌ لِلتَّفْصِيلِ مُجْمَلٌ مُلْفُوظٌ أَوْ مُقَدَّرٌ . وَلَمَّا كَانَ الْإِجْمَالُ يَقْتَضِي اسْتِشْرَافَ السَّامِعِ لِتَفْصِيلِهِ كَانَ التَّصَدِّي لِتَفْصِيلِهِ بِمَنْزِلَةِ سُؤَالٍ مَفْرُوضٍ كَأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَقُولُ : إِنْ شِئْتَ تَفْصِيلُهُ فَتَفْصِيلُهُ كَيْتٌ وَكَيْتٌ ، فَلِذَلِكَ كَانَتْ (أَمَّا) بِمَنْزِلَةِ سُؤَالٍ مَفْرُوضٍ كَأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَقُولُ : إِنْ شِئْتَ تَفْصِيلُهُ فَتَفْصِيلُهُ كَيْتٌ وَكَيْتٌ ، فَلِذَلِكَ كَانَتْ (أَمَّا) مُتَضَمِّنَةً مَعْنَى الشَّرْطِ ، وَلِذَلِكَ لَزِمَتْهَا الْفَاءُ فِي الْجُمْلَةِ الَّتِي بَعْدَهَا لِأَنَّهَا كَجَوَابٍ شَرْطٍ ve önceki cümlede (veya âyetin siyakında/bağlamında) telaffuz edilen veya mukadder bırakılan kapalılığı açmak (tafsil) için kullanılır. Bağlamdaki bu kapalılık dinleyiciye açıklanması gerektiğinde, içinde: ‘Eğer bu kapalılığın açıklamasını soruyorsan, onun açıklaması şu şekildedir’ şeklinde farazi bir soru taşıyan (أَمَّا) şart cümlesi gelir (ve böylece

⁶³⁵ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, XIX/82.

⁶³⁶ Çörtü, a.g.e., 431.

⁶³⁷ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, V/236.

⁶³⁸ Çörtü, a.g.e., 433.

bağlamdaki kapalılık açıklığa kavuşmuş olur). Bu yüzden (إِذَا) şart manası taşımaktadır. (إِذَا) şart manası taşıdığı için sonraki cümlesinde (ف) harfi gerekir. Çünkü (ف) harfiyle başlayan cümle (إِذَا) lı şart cümlesinin cevabı gibidir.”⁶³⁹

f) (إِذَا) Edatı: İki veya daha fazla şey arasında tereddüt bildirir.⁶⁴⁰ Atıf harflerinden birisidir. Müfessirimiz A'râf 115 قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ *“Sihirbazlar Musa'ya: Ey Musa! Önce sen mi atacaksın asanı, yoksa biz mi atalım?dediler.”* âyetindeki (إِذَا) edatı ve âyete kattığı mana hakkında şu açıklamayı yapmıştır: وَ (إِذَا) حَرْفٌ يُدُلُّ عَلَى التَّرِيدِ بَيْنَ أَحَدِ شَيْئَيْنِ أَوْ أَشْيَاءَ ، وَلَا عَمَلٌ لَهُ وَلَا هُوَ مَعْمُولٌ ، وَمَا بَعْدَهُ يَكُونُ مَعْمُولًا لِلْعَامِلِ الَّذِي فِي الْكَلَامِ . وَيَكُونُ إِذَا بَمَنْزِلَةِ جُزْءِ كَلِمَةٍ مِثْلُ أَلِ الْمَعْرِفَةِ “Ayetteki (إِذَا) iki şey arasında tereddüte delalet eden bir harftir. Onun (bir kelime üzerinde) amilliği ya da kendisinin ma'müllüğünden (başka bir kelimeden irab bakımından etkilenmesinden) söz edilemez. Fakat ondan sonra gelen lafız cümlelerin amilinin ma'mülü konumunda olur. Bu durumda (إِذَا) tıpkı (أَل) takısı gibi bir kelimenin sadece bir parçası sadedinde olur.”⁶⁴¹

g) (إِنْ) Edatı: Çoğunlukla cümleye şart manası katan bu edat, bazen olumsuzluk anlamı da verir.⁶⁴² Müfessirimiz Bakara 23 ...فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ âyetinde şart manasıyla geçen bu edat ve âyete kattığı mana hakkında şu açıklamayı yapmıştır: وَقَوْلُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ اعْتِرَاضٌ فِي آخِرِ الْكَلَامِ وَتَدْبِيلٌ . أَتَى بِإِنْ الشَّرْطِيَّةَ الَّتِي الْأَصْلُ فِي شَرْطِهَا أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مَقْطُوعٍ بِوُقُوعِهِ ، لِأَنَّ صِدْقَهُمْ غَيْرُ مُحْتَمَلٍ الْوُقُوعِ ، وَ (إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) فِي أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامٌ بِشَرٍّ وَأَنْتُمْ صَادِقِينَ “Ayetteki (إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) ifadesi âyet sonunda hem bir itiraziyye (ara cümle) görevi, hem de tezyîl (kendinden önceki cümlelerin bağlamını) pekiştirme görevi görmektedir. Birşeyin gerçekleşmesinde kesinlik ifade etmeyen (إِنْ) şart edatının yukarıdaki âyetin sonuna gelmesi (kafirlerin) Kur'ân hakkındaki, o bir beşerin sözüdür, şeklindeki söylemlerinde doğru ve onun bir benzerini getirme iddialarında haklı olma ihtimalleri yoktur manasına gelmektedir. Dolayısıyla burada mana: ‘Eğer onun, bir beşer sözü olduğunu söyleyip ondan şüphe duymada haklı ve onun benzerini getirme iddianızda doğru iseniz, haydi onun bir benzerini getirin.’ şeklinde olacaktır.”⁶⁴³

⁶³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/ 363.

⁶⁴⁰ Çörtü, a.g.e., 433.

⁶⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X/46.

⁶⁴² Çörtü, a.g.e., 434.

⁶⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/341.

h) (إنما ve إنما) Edatı: Cümleye ancak, şu kadar ki, sadece gibi manalar katan bir hasr edatıdır.⁶⁴⁴ Daha sonra bu edatın detaylarına belâğât bölümünde değinileceği için burada sadece bir örnek vermekle yetineceğiz. Müfessirimiz Bakara 11 وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ وجاءوا بِإِنَّمَا الْمُفِيدَةِ لِلْقَصْرِ بِاتِّفَاقِ أَيْمَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالتَّفْسِيرِ وَلَا اعْتِدَادَ بِمُخَالَفِهِ شُدُودًا فِي ذَلِكَ . وَأَفَادَ إِنَّمَا هُنَا قَصْرَ الْمُوصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ رَدًّا عَلَى قَوْلِ مَنْ قَالَ لَهُمْ : لَا تُفْسِدُوا ، لِأَنَّ الْقَائِلَ اثْبَتَ لَهُمْ وَصَفَ الْفَسَادَ إِنَّمَا بِاعْتِقَادِ أَنَّهُمْ لَيْسُوا مِنَ الصَّالِحِ فِي شَيْءٍ أَوْ (إنما) Arapça dil bilimcileri ve tefsirciler “Arapça dil bilimcileri ve tefsirciler edatının ittifakla kasr ifade ettiğini söyleyip bunun dışındaki görüşlere şaz bile olsa itibar etmediler. Buna bağlı olarak (إنما) bu âyette de kasr ifade eder, şöyle ki: (إنما) burada, münafıklara ‘yeryüzünde bozgunculuk yapmayın’ diyen kimsenin sözüne cevap olarak, mevsufu (münafıkları) sıfata (ıslah ediciliğe) tahsis etmiştir. Diğer bir ifadeyle bu sözü söyleyen kimse, münafıkların hiçbir şeyde yapıcı ve ıslah edici olduğuna inanmayarak yahut da iyi amel ile kötü ameli birbirine karıştırdıklarına kanaat getirerek, onların bozgunculuk vasfına sahip olduğunu söylediği için; münafıklar da ona cevap olarak kendilerini ıslah edici olmaya hasretmişlerdir.”⁶⁴⁵

ı) (أني) Edatı: Cümlede nasıl ve nereden manasına gelen bir edattır.⁶⁴⁶ Cümlede ‘nasıl’ manasına gelince bazen taaccüb bildirir, Âl-i İmrân 40 قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي تَهْيَأُ لِحُصُولِ ذَلِكَ فَلَا يَكُونُ قَوْلُهُ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ إِلَّا [ص: 242] تَطَلُّبًا لِمَعْرِفَةِ كَيْفِيَّةِ ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ يَحَقِّقُ لَهُ الْبَشَارَةَ ، وَلَيْسَ مِنَ الشَّكِّ فِي صِدْقِ الْوَعْدِ ، وَهُوَ كَقَوْلِ إِبْرَاهِيمَ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي ... وَأَنَّى فِيهِ بِمَعْنَى كَيْفٍ ، أَوْ بِمَعْنَى الْمَكَانِ ، لِنَعْدُرِ عَمَلِ الْمَكَانَيْنِ اللَّذَيْنِ هُمَا سَبَبُ النَّاسِبِ وَهُمَا الْكِبَرُ وَالْعِفْرَةُ . وَهَذَا التَّعَجُّبُ يَسْتَلْزِمُ الشُّكْرَ عَلَى هَذِهِ الْمِنَّةِ فَهُوَ كِنَايَةٌ عَنِ الشُّكْرِ . وَفِيهِ “ âyette geçen تَعْرِضُ بِأَنَّ يَكُونُ الْوَلَدُ مِنْ رَوْحِهِ الْعَاقِرِ دُونَ أَنْ يُؤَمَرَ بِتَرْجُوحِ امْرَأَةٍ أُخْرَى وَهَذِهِ كِرَامَةٌ لِامْرَأَةِ زَكَرِيَّا ifadesi taaccub belirten bir soru cümlesidir. Bu ifadeyle kastedilen şey çocuğun nasıl olacağını ve bunun mümkün olup olmadığını öğrenmektir. Çünkü Zekeriya soruyu sorduğunda (çocuğun Allah’ın kudreti dahilinde) olabileceğine hazırды, dolayısıyla أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ ifadesi, Allah’ın kudreti ve vadinden şüphe duyan gerçek manada bir soru değil, tıpkı Hz. İbrahim’in içi rahat etmesi için Allah’a sorduğu soru gibi, Zekeriya’nın da çocuğunun nasıl olacağını ve mahiyetini öğrenmek kastıyla sorduğu bir sorudur... (أني) edatı hem nasıl (كيف), hem de Zekeriya ve karısının yaşlılık ve kısırlık

⁶⁴⁴ Çörtü, a.g.e., 434.

⁶⁴⁵ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/285.

⁶⁴⁶ Çörtü, a.g.e., 435.

illetleri nedeniyle çocuğun meydana geleceği mekan manasına da gelebilir. Bu taaccub aslında Allah'ın verdiği bu nimete karşı O'na olan şükürden kinâyedir. Ve bu taaccub ifadesinde, Zekeriya kendisine bir başka kadınla evlenme emri verilmesine gerek kalmadan, karısının göstereceği kerametle ondan bir çocuğa sahip olacağı işareti vardır.”⁶⁴⁷

i) (يَا) Edatı: Genellikle harfî tarifli münâdâdan önce ve nida harfî (يَا)'dan sonra kullanılan ve cümleye 'Ey!' anlamı katan bir edattır.⁶⁴⁸ Şimdi bu edatın ve onun cümleye verdiği mana ile ilgili Müfessirimizin Bakara 21 يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَأَيُّ فِي الْأَصْلِ نَكْرَةٌ تَدُلُّ عَلَى فَرْدٍ مِنْ جِنْسٍ: âyeti hakkında yaptığı açıklamayı inceleyelim: اسْمُ تَبْتِصِلُ بِهَا بِطَرِيقِ الْإِضَافَةِ ، نَحْوُ " أَيُّ رَجُلٍ " أَوْ بِطَرِيقِ الْإِبْدَالِ نَحْوُ " يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ " ، وَمِنْهُ مَا فِي الْإِخْتِصَاصِ كَقَوْلِكَ لِجَلِيسِكَ : أَنَا كَفَيْتُ مُهَمَّكَ أَيُّهَا الْجَالِسُ عِنْدَكَ ، وَقَدْ يُنَادَوْنَ الْمُنَادَى بِاسْمِ جِنْسِهِ أَوْ بِوَصْفِهِ لِأَنَّهُ طَرِيقُ مَعْرِفَتِهِ أَوْ لِأَنَّهُ أَشْمَلُ لِإِخْتِصَارِهِ كَمَا هُنَا “ Bu terkip içerisindeki (أَيُّ) aslında (يَا) şeklinde nekredir ve kendisine ya izafet yoluyla, tıpkı 'أَيُّ رَجُلٍ' gibi, ya da bedel yoluyla 'يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ' gibi, bitişen cins ismin bir ferdine işaret eder. Yani çağrılan kişiye ismiyle değil de ait olduğu cinsinin ismiyle ya da vasfıyla seslenmektedir. Meselâ Araplar yanında oturan kimseye şöyle seslenirler: أَيُّهَا الْجَالِسُ (Ey oturan kişi veya ey oturan arkadaş). Bu şekildeki hitap tanınmayan kişileri tanımanın ve onları huzura çağırmanın en genel şeklidir.”⁶⁴⁹ Müfessirimiz âyet ve terkinin içindeki (يَا) nida harfî ile ilgili şu açıklamaları eklemiştir: “Ayetteki يَا أَيُّهَا النَّاسُ ifadesinden maksat ise insanları şirkten uzaklaşmaya yönlendirmektir. Ayrıca bu kalıp Kur'ân'ın vaaz ve nasihat verirken sıklıkla kullandığı bir kalıptır. يَا أَيُّهَا النَّاسُ terkihi içerisindeki (يَا) harfî nida için kullanılır. Başka kullanılan nida harfleri olmakla birlikte en sık kullanılanı budur. Hem uzak hem yakına seslenmek için kullanılabilir.”⁶⁵⁰

j) (حَيْثُ) Zarfı: Bu zarf bir tür mekan zarfıdır ve cümleye bir şeyin nerede olduğu manasını verir.⁶⁵¹ Şimdi bu zarfın geçtiği Bakara 35 وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا وَقَوْلُهُ حَيْثُ شِئْتُمَا طَرَفٌ مَكَانٍ أَيُّ: âyetini müfessirimizin yorumları ışığında inceleyelim: مِنْ أَيِّ مَوَاضِعَ أَرَدْتُمَا الْأَكْلَ مِنْهَا ، وَلَمَّا كَانَتْ مَشِيبَتُهُمَا لَا تَتَخَصَّرُ بِمَوَاضِعَ اسْتِغْفَادِ الْعُمُومِ فِي الْإِذْنِ بِطَرِيقِ اللَّزُومِ ، وَفِي جَعَلِ الْأَكْلَ مِنَ الثَّمَرِ مِنْ أَحْوَالِ آدَمَ وَزَوْجِهِ جِينَ إِنْسَانِيَّاهَا تَنْبِيْهُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْإِقْتِيَّاتِ جِيلَةً لِلْإِنْسَانِ لَا تَدُومُ حَيَاتُهُ إِلَّا بِهِ “Bu âyette geçen (حَيْثُ) mekan zarfıdır, dolayısıyla حَيْثُ شِئْتُمَا ifadesi: Dilediğiniz herhangi bir

⁶⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III/241-242.

⁶⁴⁸ Çörtü, a.g.e., 436.

⁶⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/ 324.

⁶⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/324.

⁶⁵¹ Çörtü, a.g.e., 439.

yerde veya yerden yiyin, demektir... Allah'ın yeme içmeyi Âdem'i ve eşini yaratırken onların zorunlu hallerinden biri yapması, O'nun Âdem ve eşinden türeyen insan neslinin doğasına yemek yemeyi yerleştirdiği ve onların ayrılmaz parçası haline getirdiğine işaret eder.”⁶⁵²

k) (دون) Edatı: Sözlükte alt, ön, geri ve yan manalarına gelen ve cümleye (-sız, -sızın) manaları katan bir mekan zarfıdır. Bu bağlamda Bakara 94 الْآخِرَةُ ۙ قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ ۙ وَقَوْلُهُ مِنْ دُونِ النَّاسِ "دُون" فِي الْأَصْلِ ظَرَفٌ لِلْمَكَانِ الْأَقْرَبِ مِنْ مَكَانٍ آخَرَ ، غَيْرُ مُتَصَرِّفٍ وَهُوَ مَجَازٌ فِي الْمَفَارِقَةِ فَلِذَلِكَ تَدُلُّ عَلَى تَخَالُفِ الْأَوْصَافِ أَوْ الْأَحْوَالِ ، تَقُولُ هَذَا لَكَ دُونِ زَيْدٍ أَيْ لَا حَقَّ لَزَيْدٍ فِيهِ فَقَوْلُهُ " مِنْ دُونِ النَّاسِ (دون) ifadesindeki مِنْ دُونِ النَّاسِ “Ayette geçen الناس " تَوْكِيدٌ لِمَعْنَى الْاِخْتِصَاصِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ تَقْدِيمِ الْخَبَرِ اسlında yakın bir mekanı gösteren zarftır. Fakat iki şey arasındaki ayrılığı/farklılığı (bildirmede) mecaz (bir mana kazandığı) için durumların zıtlığına işaret eder. Meselâ, هَذَا لَكَ دُونِ زَيْدٍ ‘Bu Zeyd’e ait değil sana aittir’ şeklinde ifade edilir, yani Zeyd’in onda hiçbir hakkı olmadığı manasına gelir (ve o şey Zeyd’e değil sana tahsis edilmiş olur). Âyetteki مِنْ دُونِ النَّاسِ ifadesi de (burada ifade etmiş olduğumuz tahsis gibi), başa geçerek (cenneti) sadece (Yahudilere) tahsis eden haber (لكم)’in ifade ettiği manayı, tekit ederek (cenneti Yahudilere tahsis etmiştir).”⁶⁵³

l) (ذا - ذو - ذي - ذات) Edatları: Bu edatlardan ذَا hem *bu* ve *şu* gibi işaret manası taşıırken, hem de ذُو ve müennesleri ذَات gibi sahiplik bildirir.⁶⁵⁴ Kur’ân-ı Kerim’de her iki şekilde de kullanıldığı görülmektedir. Kur’ân’da الَّذِي مَنْ ذَا şeklindeki kullanımların tamamında ذَا işaret manasına gelir. Müfessirimiz onlardan birisi olan Bakara 245 مَنْ ذَا الَّذِي وَ (ذَا) بَعْدَ أَسْمَاءِ الْاِسْتِفْهَامِ قَدْ يَكُونُ : اَيْتِ فِي مَقَامِ الْكَلَامِ شَيْءٌ يَصْلُحُ لِأَنْ يُشَارَ إِلَى الْاِسْتِفْهَامِ كَانَ اسْتِعْمَالُ (ذَا) بَعْدَ اسْمِ الْاِسْتِفْهَامِ لِلْاِشَارَةِ الْمَجَازِيَّةِ بِأَنْ يَتَصَوَّرَ الْمُتَكَلِّمُ فِي ذَهْنِهِ شَخْصًا مَوْهُومًا مَجْهُولًا صَدَرَ مِنْهُ فِعْلٌ فَهُوَ يَسْأَلُ عَنْ تَعْيِينِهِ ، وَإِنَّمَا يَكُونُ ذَلِكَ لِإِلْهَتِمَامِ بِالْفِعْلِ الْوَاقِعِ وَتَطَلُّبِ مَعْرِفَةِ فَاعِلِهِ وَلِكُونَ هَذَا الْاِسْتِعْمَالُ يُلَازِمُ ذِكْرَ فِعْلٍ بَعْدَ اسْمِ الْاِشَارَةِ ، قَالَ النُّحَاةُ كُلُّهُمْ بَصَرِيَّهُمْ وَكُوفِيَّهُمْ : بِأَنَّ (ذَا) مَعَ الْاِسْتِفْهَامِ تَتَحَوَّلُ إِلَى اسْمِ مَوْصُولٍ مُبْهَمٍ غَيْرِ مَعْهُودٍ ، وَقَدْ رَأَيْتُ شَخْصًا (من ذا الذي) لَا تَعْرِفُهُ “Soru edatlarından sonra kullanılan فَعْدُوهُ اسْمِ مَوْصُولٍ ‘tanımadığın bir kimse gördün’ denilmesi gibi (cümlede meçhul bir isme işaret eden) bir manada kullanılabilir. Eğer sözde işaret edilen bir şey yoksa istifham edatından sonra

⁶⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/432.

⁶⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/614-615.

⁶⁵⁴ Çörtü, a.g.e., 440.

kullanılan (ذَا) mecâzî bir işârettir. Yani (ذَا) konuşan kimsenin zihninde canlandırdığı ve fiilin kendisinden sâdır olduğu farazi ve kurgusal bir şahısa işaret eder. Bu şekildeki (ذَا) ile kurulan bir ifade, yapılan fiile dikkat edilip önem gösterildiği, değer verildiği ve yapan kimsenin de kim olduğunun tanınmak istenmesi amacıyla kurulur. (ذَا) kendisinden sonra bir fiil gerektirdiği için, Kûfe ve Basralı nahivciler (ذَا)'nın istifham edatıyla birlikte müphemlik bildiren ism-i mevsule döndüğünü iddia etmiştir.”⁶⁵⁵

m) (أَنْ) Edatı: Ya mazi ve muzarinin başına gelerek cümleye *mastar* manası verir, ya da bir fiil cümlesinden sonra bulunup o cümleyi *tefsir* eder.⁶⁵⁶ Her iki şekilde de Kur’ân’da kullanımına rastlanılabilir. Şimdi onlardan birisi olan Bakara 125 وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ "أَنْ طَهَّرَا " أَنْ تَفْسِيرِيَّةٌ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ فِيهَا مَعْنَى الْقَوْلِ دُونَ حُرُوفِهِ فَالتَّفْسِيرُ لِلْقَوْلِ الضَّمْنِيّ ışığında inceleyelim: “Bu âyette geçen (أَنْ طَهَّرَا) ibaresi tefsir (önceki fiil cümlesinde gizli olan sözü açıklamak) içindir. Çünkü âyetteki ahid (yani Allah’ın İbrâhim ve İsmâil’e وَإِسْمَاعِيلَ وَإِبْرَاهِيمَ وَعَهْدْنَا إِلَىٰ cümlesinden şeklindeki emri), zımnında (Allah’ın Peygamberlerine) verdiği bu emri (kelimesi kelimesine) içermektedir, yoksa (bu emri manen ifade eden kelimeleri ve) harfleri değil. Dolayısıyla buradaki tefsir Allah’ın bu emrinin içerdiği zımnî manayı kelimesi kelimesine tefsir etmek ve açmaktır; bu tefsiri yapan da وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ cümlesinden sonra gelen (أَنْ)’dir. Dolayısıyla Allah’ın bu emrinin içerdiği zımnî söz için takdir yapılmaz. Zaten, eğer Allah’ın emrinin zımnındaki sözün hikayesi (kelimesi kelimesine aynısı) kastedilmemiş olsaydı, o zaman (أَنْ) getirilmezdi, hatta Allah’ın emrinin zımnında içermiş olduğu sözün aynısı yerine بَطَّيْرُ بَيْتِي şeklinde benzeri takdir edilerek ve lafızlar değiştirilerek getirilmiş olurdu.”⁶⁵⁷ Müfessirimiz benzer açıklamaları tefsir amacıyla kullanılan (أَنْ)’nin geçmiş olduğu İbrâhim 5 ve Nisâ 140 âyetlerinin tefsirlerinde de yapmıştır.

Müfessirimiz bunlara ek olarak, nahvin konusu olan (عند), (قبل), (قد), (ك), (كل), (كلما), (كلى/بلى), (كم), (كيف), (ل), (لما), (لعل), (عسى/لعل), (لو), (لولا), (ويل), (هيهات)... gibi birçok edat ve zarf

⁶⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II/481.

⁶⁵⁶ Çörtü, a.g.e., 434.

⁶⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/ 711.

hakkında da açıklamalar yapmış, onların âyetlere nasıl uygulandığını ve hangi manalara geldiğini göstermiştir.⁶⁵⁸

cc-Belâgat ve Edebî Yönden Açıklık Getirmesi

İbn Âşûr tefsirine girişte belâgat ilminin öneminden ve kendi eserinde âyetleri tefsir ederken oynadığı mühim rolden şöyle bahsetmektedir: “Kur’ân âyetlerinin manaları belâgat, hukuk ve i’câz gibi bir çok sahayı ve sanatı kapsayan çok geniş bir yelpazeye sahiptir. Hatta bazen bir âyet bile birden çok sahaya ve sanata hitap edebilmektedir. Birçok müfessir bunlardan bazılarına yönelmiştir. Fakat bu sanatlardan bir sanat vardır ki hiçbir âyet o sanatın incelikleri ve nüktelerinden yoksun olamaz. Bu sanat Belâgat sanatıdır. Müfessirlerin bazıları diğer sanatlara tahsis ettiği yeri ona tahsis etmemiştir. Bu nedenle biz tefsirimizde bilginiz ölçüsünde bu sanata dikkat çekeceğiz.”⁶⁵⁹

1) Belâgata Dair Bazı Kavramlar ile Açıklık Getirmesi

Bazı bedî’, beyân ve meânî ilimlerine ait kavramları söz konusu tefsirde çokça zikredilmesine ve sahip oldukları ehemmiyete binaen bu başlık altında erkenden zikredip, geri kalan konuları ilgili başlıklara bırakacağız.

a) Tezyîl

Bu sanat aslında meânî ilminin konusu olan itnâb sanatının bir dalı olarak sayılır. Çünkü tıpkı tatvîl, itâle, iksâr, teksîr, bast, istiksâ ve ishâb gibi sözü uzatan söz sanatları arasındadır.⁶⁶⁰ Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-Ulûm*’unun üçüncü bölümünü tekrar düzenleyen Bedreddin b. Mâlik(ö.686/1287) *el-Misbâh fî Ulûmi’l-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’* adlı kitabında ‘tezyîl’i itnâb sanatının üç bölümünden (tafsîl, tetmîm ve tezyîl) biri olarak sayarken, Kazvînî onu itnâbın sekiz bölümünden (izah, atıf, tekrar, Îgâl, tezyîl, tekmîl, tetmîm, tiraz.) biri olarak saymıştır.⁶⁶¹ Şimdi ‘tezyîl’in tanımına geçecek olursak onu şöyle tanımlayabiliriz: Tezyîl bir cümlemin peşinden gelen tekit ve pekiştireç cümlesidir.⁶⁶² İkinci cümle önceki cümleyi pekiştirdiği gibi söze umûmî bir mana katar

⁶⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II/498: IV/50; V/230.

⁶⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/8.

⁶⁶⁰ Ali Bulut, “Kur’ân-ı Kerim’de Itnâb Üslûbu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.III, sy.11, 2010, 185.

⁶⁶¹ Bulut, a.g.mk.,192.

⁶⁶² Bulut, a.g.mk.,192.

ve atasözü gibi yaygınlaşabilir.⁶⁶³ Kur'ân'da bu sanatın kullanımına birçok yerde rastlanılabilir. Meselâ İsrâ 81 **وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا** âyeti tezyîlin en bilinen örneklerindendir. Müfessirimiz bu sanat ve âyet ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır: **وَجُمْلُهُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا تَذْيِيلٌ لِلْجُمْلَةِ الَّتِي قَبْلَهُ لِمَا فِيهِ مِنْ عُمُومٍ يَشْمَلُ كُلَّ بَاطِلٍ فِي كُلِّ زَمَانٍ ، وَإِذَا كَانَ هَذَا شَأْنُ الْبَاطِلِ كَانَ الثَّبَاتُ وَالْإِنْتِصَارُ شَأْنُ الْحَقِّ ؛ لِأَنَّهُ ضِدُّ الْبَاطِلِ فَإِذَا انْتَفَى الْبَاطِلُ ثَبَتَ الْحَقُّ... وَبِهَذَا كَانَتِ الْجُمْلَةُ تَذْيِيلًا لِجَمِيعِ مَا تَضَمَّنَتْهُ الْجُمْلَةُ الَّتِي قَبْلَهَا ، وَالْمَعْنَى : ظَهَرَ الْحَقُّ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ وَانْقَضَى الْبَاطِلُ فِيهَا وَذَلِكَ شَأْنُ الْبَاطِلِ فِيمَا مَضَى مِنَ الشَّرَائِعِ أَنَّهُ لَا ثَبَاتَ لَهُ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا** cümlesi kendinden önceki **وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا** cümlesinin tezyîli (tekidi)'dir. Çünkü sonra gelen **وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا** cümlesi umum bildirir ve her zaman mevcut olan bütün batıl şeyleri kasteder. Batılın durumu yok olmak olunca, hakkın durumu da var olmak ve sebat etmek, yani kalıcılık olur, zira hak batılın zıddıdır, biri yok olunca öbürü var olur, biri gidince öbürü gelir. Böylece ikinci cümle kendisinden önceki cümlelerin içeriğini bütünüyle tekit etmiş oldu. Doğal olarak mana şöyle olur: Hak gelince (görününce), (onun zıddı) batıl yok olup kayboldu, zira bu zaten batılın önceki şeriatlerdeki durumu (yani her zaman ki durumu)dur.⁶⁶⁴

b) İstiğrak

Nahivde umumu ifade etmek ve kapsamak için kullanılan (كل) edatına ya da harf-i tarife (ال) işaret etmek için kullanılan bir terimdir. İstiğrâk umum ifade ettiği için onun yerine bazen *cins* kavramı da kullanılır.⁶⁶⁵ Aslında bu edat ve harf-i tarif ekinin dışında umum ifade eden her türlü edat da istiğrak ifade eder. Tıpkı Bakara 61 **وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَأْتِيَنَّكَ بِآيَةٍ مِنَ رَبِّكَ إِلَّا بِالسَّحَابِ السَّائِرِ** âyetinde geçen (لَنْ) edatında olduğu gibi.⁶⁶⁶ Fakat Kur'ân'da genellikle umumu ifade etmek için harf-i tarif ve (كل) edatı kullanılır, bu yüzden müfessirimiz bu ikisine tefsirinde daha çok yer vermiştir. Şimdi onlardan biri olan Nisâ 136 **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** âyetine Müfessirimizin yorumları ışığında bakalım: **وَالْمُرَادُ بِالْكِتَابِ الَّذِي أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِ الْجَنُّسِ ، وَالتَّعْرِيفُ لِلْإِسْتِغْرَاقِ يَعْنِي : وَالْكِتَابُ الَّذِي أُنْزِلَ مِنَ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ الْفُرْقَانِ** “Bu âyette geçen **وَالَّذِينَ آمَنُوا** ifadesindeki (الْكِتَابِ) cins ifade eder ve harf-i tarif istiğrak için kullanılmıştır. Bu durumda mana şöyle olur: Allah'ın (Kur'ân'dan) önce indirdiği tüm kitaplar...”⁶⁶⁷ Müfessirimiz bu şekilde Kur'ân'da İstiğrak sanatının kullanımına ve cümleye kattığı manaya dikkat çekmiş ve açıklık getirmiştir.

⁶⁶³ Bulut, a.g.mk.,192-193.

⁶⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVI/188.

⁶⁶⁵ Çörtü, a.g.e., 431.

⁶⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/521.

⁶⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V/230.

c) İhtiras /Tekmîl

Diğer bir adı tekmîl olan ihtiras sanatı da tezyîl gibi sözü uzatan itnâbın türleri arasındadır. Sözlükte tedbir almak anlamına gelirken, terim olarak bir cümlede kastedilen şeyin tersine intiba verebilecek vehmi tedbir amaçlı ortadan kaldırmak için başka bir sözün cümleye eklenmesidir.⁶⁶⁸ Yani sözü yanlış anlaşılmayı önleyecek başka bir sözle tamamlamaktır. Bu söz yer yer cümlelerin arasında veya ortasında, yer yer de cümlelerin sonunda gelir. İhtirâs, yanlış anlaşılma ihtimalini ortadan kaldırma ve muhatabı, cümleyi doğru anlamaya sevk etme açısından çok önemli bir sanattır.⁶⁶⁹

Şimdi Nebe 37 *رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا* âyeti hakkında müfessirimizin yorumlarına bakalım: “Bu âyette yer alan *لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا* ifadesi gramer bakımından üç ihtimale sahiptir. Onlardan birincisi: Bu ifade göklerle yerler arasındaki akıllı olduğu iddia edilen mahlûkatın veya cisimlerin Allah ile konuşabileceği düşüncesini (ortadan kaldırmak için) *(وَمَا بَيْنَهُمَا)*’dan halidir. İkincisi: Müşriklerin iddialarını iptal etmek için isti’nâfi ibtidâîdir. Üçüncüsü: ‘رَبِّ’ kelimesinin; Allah’ın tüm işlerini düzenlediği için yer, gök ve arasındakilere muzaaf yapılması, bu varlıkların Allah ile konuşabileceği vehmini uyandırmaktadır, işte bu ifade söz konusu vehmi ortadan kaldırmak amacıyla, yani ihtiras için kullanılmıştır.”⁶⁷⁰

d) İstiksâ

Diğer bir ismi itnâb bi’l-bast olan İstiksâ sanatı da sözün uzamasına neden olduğu için itnâbın türlerinden biri olarak sayılır. İstiksâ, bir sözü detaylarıyla ve bütün yönleriyle birlikte ifade etmeye denir.⁶⁷¹ İstiksâ’yı diğerlerinden farklı kılan şey, söze ekstradan bir öge eklenmemesidir. İstiksâ diğer itnâb çeşitlerinden farklıdır. Ona genellikle bir şeyi tasvir veya methederken başvurulur.⁶⁷²

Müfessirimiz Tevbe 1-3 *بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ... وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* *وَجَاءَ النَّصْرُ يُفْعَلُ الْبَرَاءَةُ مَرَّةً ثَانِيَةً دُونَ إِضْمَارٍ وَلَا اخْتِصَارٍ بِأَنْ يُقَالَ : وَأَذَانٌ إِلَى النَّاسِ بِذَلِكَ ، أَوْ بِهَا ، أَوْ بِالْبَرَاءَةِ : لِأَنَّ الْمَقَامَ*

⁶⁶⁸ Bulut, a.g.mk., 193.

⁶⁶⁹ Bulut, a.g.mk., 193.

⁶⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXXI/49.

⁶⁷¹ Bulut, a.g.mk., 203.

⁶⁷² Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, II, 161; Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye Ususuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996, II, 92; Durmuş, “İtnâb”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XIX, 219.

مَقَامَ بَيَانٍ وَإِطْنَابٍ لِأَجْلِ اخْتِلَافِ أَفْهَامِ السَّامِعِينَ فِيمَا يَسْمَعُونَهُ ، فَفِيهِمُ الذِّكْرُ وَالْعَبِيُّ ، فَفِي الْإِطْنَابِ وَالْإِبْصَاحِ قَطْعٌ لِمَعَاذِيرِهِمْ وَأَذَانٌ إِلَى يَاسِينَ بِإِشَارَةِ الْبَرَاءَةِ (الْبَرَاءَةُ) fiilini zamirle ona işaret ederek veya onu kısa bir şekilde ifade ederek getirmek yerine, ikinci kere cümle halinde yeniden getirmiştir. Yani ya إِلَى يَاسِينَ ya da إِلَى النَّاسِ بِهَا ya da إِلَى النَّاسِ بِذَلِكَ أَنْ اللَّهَ şeklinde söylemek yerine وَأَذَانٌ إِلَى النَّاسِ بِالْبَرَاءَةِ yahut da وَأَذَانٌ إِلَى النَّاسِ بِهَا gibi bir cümle olarak söylenmiştir. Dolayısıyla (الْبَرَاءَةُ) fiilinin ikinci geçtiği yer, (konuyu her yönüyle ve detayıyla birlikte) sözü uzatarak beyan etmek ve açmaktır. Çünkü her insanın idrak kapasitesi aynı seviyede değildir. Kimisi zekidir (ilk söylenişte ne kastedildiğini anlar), kimisinin de anlayışı kıttır (söyleneni hemen anlamaz), dolayısıyla uzun uzun açıklamak gerekir. İşte bu âyetlerde (الْبَرَاءَةُ) fiili ikinci kere zikredilerek anlamayanların mazereti kalmasın diye konu etrafıca izah edilmiş (istiksâ) ve açıklanmıştır.⁶⁷³

e) İltifat

Bir ifadede sözün yönünü birdenbire değiştirerek üslup farklılığı meydana getirme anlamındaki edebî sanattır. Diğer bir deyişle bir beyitte veya kısa bir sözde beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve üslup bakımından değişiklikler yapmaktır. Meselâ, gâib sîgası ile sözü anlatırken bir anda muhatap sîgasına geçmek, ya da mazi sîgasında anlatırken muzari sîgasına geçmek iltifat sanatı örnekleridir. Bu şekilde sekiz çeşit iltifat sanatı vardır.⁶⁷⁴

Müfessirimize göre Zuhurf 11 وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ 11 âyetinde iltifat sanatı vardır. Çünkü وَالَّذِي نَزَّلَ ifadesindeki gâib sîgasından فَأَنْشَرْنَا ifadesindeki, zamirin işaret ettiği gibi, nefsi mütekellim sîgasına bir geçiş vardır.⁶⁷⁵

f) Tefrî'

Bir bedî' sanatı olan tefrî' bir kimse veya şeyle ilgili bir asıl bir de ondan doğan olmak üzere iki ilgili ögenin tek hüküm veya vasıfta birleştirilmesine denir.⁶⁷⁶ Diğer bir deyişle, konu ve hüküm itibarıyla birbiriyle ilişkili olan iki cümlelerin arasındaki irtibatı ifade eden bir sanattır. Genellikle bu sanat (ف) harfi ile yapılır. Bu harfi atıf başlığı altında incelediğimiz için burada detayına girmeyeceğiz. Şimdi tefrî' sanatının geçtiği Hac 78 هُوَ

⁶⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI/109.

⁶⁷⁴ Durmuş, "İltifat", *TDVİ Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, 152-153.

⁶⁷⁵ Müfessirimizin ifadesi şu şekildedir: وَالْمَيْتُ ضِدُّ الْحَيِّ . وَالْمَيْتُ ضِدُّ الْحَيِّ (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVI, 171).

⁶⁷⁶ el-Kazvînî, *el-İzâh*, 280; Halil İbrahim Kaçar, "Tefrî' ", *TDVİ Ansiklopedisi*, XXXX, İstanbul, 2011, 274-275; Mustafa Aydın, *Bedî' İlmi ve Sanatları*, 141.

da etmesin, önceki cümle ile açık veya gizli ilişkisi kesilen söz ortasındaki veya sonundaki cümleye de denir. Söz konusu kavrama bu şekilde bakan bazı nahivciler isti'nâf cümlelerini ibtidâîye cümleleri ile eş saymıştır. Bu yüzden bu tür isti'nâfa *isti'nâf-ı ibtidâîye* denir.⁶⁸¹

Müfessirimiz meânî ilmindeki isti'nâf türünün geçtiği Fussilet 27 *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا سَبْقَهُ مِنْ خِلَافِ أَهْوَالِ النَّاسِ فِي قَبُولِ الْهُدَى وَرَفْضِهِ بِسَبَبِ مَا تَهَيَّأَتْ خَلْقَةُ النَّفُوسِ إِلَيْهِ لِيُظْهَرَ بِهِ أَنَّ الْإِخْتِلَافَ بَيْنَ أَفْرَادِ الْأَصْنَافِ وَالْأَنْوَاعِ نَامُوسٌ جَبَلِيٌّ فَطَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَخْلُوقَاتٍ هَذَا الْعَالَمِ الْأَرْضِيِّ* “Bu âyet, fertler ve sınıflar arasındaki farklılığın, Allah’ın yeryüzünde her mahluk için koyduğu tabii bir kanun olduğunu, dolayısıyla önceki âyetlerde zikredilen insanların hidayeti kabul etme veya reddetme hususundaki gösterdikleri farklılığın, nefislerin yaratıldığı farklı tabiatlar sebebiyle olduğunu izah edip açıklamak için gelen isti'nâfî bir cümledir.”⁶⁸²

Müfessirimiz nahivdeki isti'nâf türünün geçtiği A'râf 26 *يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا الْآيَةَ اسْتَنْتَافًا ابْتِدَائِيًّا ، عَادَ بِهِ* “Bu âyet isti'nâf-ı ibtidâîdir. Çünkü bu hitap (kendisinden önceki Hz. Âdem ve Havva’nın yaratılması, meleklerin onlara secde etmesi, yasaklı meyveden yiyip dünyaya döndürülmesiyle ilişkisi olmayıp) sûrenin başında zikredilen *يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا* âyetindeki insanların tamamına dönmektedir.”⁶⁸³ Dolayısıyla bu âyet kendisinden hemen önceki âyetlerle ilişkisi olmayan bir başlangıç cümlesidir.

h) İstitrâd

Sözlükte asıl konudan uzaklaşmak, konu değiştirmek, bir düşünceden başka bir düşünceye geçmek anlamlarına gelirken, bir Bedî' terimi olarak bir konuyu bırakıp diğerine geçtikten sonra eski konuya tekrar dönmektir.⁶⁸⁴ İstitrâdın parantez içi cümle manasına gelen itirâz cümlesiyle yakın ilişkisi vardır. Fakat Yahyâ b. Hamza el-Alevî gibi bazı âlimler istitrâdî ile itirâzî cümle arasında farklar olduğuna dikkat çekmiştir.

⁶⁸¹ Durmuş, a.g.md., 368.

⁶⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIII/300.

⁶⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX/72

⁶⁸⁴ Durmuş, “İstitrâd”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXIII/401-402.

Besyûnî istitrâdın sözün monotonluğunu kırmak, onu güzelleştirmek, zihinleri açmak, söze karşı ilgi ve merakı uyandırmak gibi yararları olduğunu söylemiştir.⁶⁸⁵

Müfessirimiz konuyla ilgili A'râf 26 يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسٌ وَيَكُونُ اسْتِطْرَادًا لِلتَّحْرِيبِضِ عَلَى تَقْوَى اللَّهِ ، فَإِنَّهَا خَيْرٌ لِّلنَّاسِ مِنْ مَّنَافِعِ الزَّيْنَةِ ، وَاسْمُ الْإِشَارَةِ عَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَةِ لِتَعْظِيمِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ “Bu âyette geçen خَيْرٌ لِّلنَّاسِ مِنْ مَّنَافِعِ الزَّيْنَةِ ibaresi Allah’ın takvasına teşvik etmek amacıyla konu dışı / istitrâd olarak gelmiştir. Çünkü takva (ile süslenmek) insan için dünya zinetleri (ile süslenmekten) çok daha hayırlıdır. خَيْرٌ لِّلنَّاسِ مِنْ مَّنَافِعِ الزَّيْنَةِ ibaresindeki işaret ismi işaret edilen takvayı yüceltmek içindir.”⁶⁸⁶

1) İtirâz

Sözlükte, karşı çıkma, iki şeyin arasına girme manalarına gelirken, meânî terimi olarak itnâbın çeşitlerinden sayılan itirâz, mâna bakımından bir birine bağlı olan iki söz arasına veya yalnızca bir sözün içerisine, irabda mahalli olmayan bir ara cümle getirmektir.⁶⁸⁷ Müfessirimiz itirâz sanatı içeren Âl-i İmrân 36 فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ انِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنَّ الذَّكَرَ كَأَلْثَمَ وَأَنِّي سَمِيتُهَا مَرْيَمَ وَقَوْلُهُ : وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ جُمْلَةٌ مُّعْتَرِضَةٌ ... وَالْمَقْصُودُ مِنْهُ : أَنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ مِنْهَا بِنَفَاسَةِ مَا وَضَعْتَ ، وَأَنَّهَا خَيْرٌ مِنْ مُّطْلَقِ ... cümlesi itirâz cümlesidir. Ara cümlelerin kastettiği şey ise şudur: Allah İmran’ın karısı (Hanna)’nın doğurduğu çocuğun niteliğini ve kıymetini ondan daha iyi bilir, kız çocuğu onun arzuladığı erkekten daha hayırlıdır...⁶⁸⁸

i) İdmâc

İdmâc sözlükte, birşeyi bir şeyin arasına sokmak, sıkıştırmak manasına gelirken, bir Bedî’ terimi olarak, bir sözün açık (sarih) ve kapalı (işârî) olmak üzere iki anlam içermesidir.⁶⁸⁹ Müfessirimiz idmâc olduğunu ifade ettiği ibarelerde saklanan manayı kendi takdiriyle açıklamayı tercih etmiştir. Şimdi âyetlerde geçen bu sanatın kullanımına ve geldiği manaya müfessirimizin açıklamaları ışığında göz atalım:

⁶⁸⁵ Durmuş, “İstitrat”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXIII/401-402.

⁶⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX/75.

⁶⁸⁷ Kazvîni’nin itirâz ile ilgili açıklaması şöyledir: وما بالاعتراض وهو ان يؤتى في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الإيهام (Bkz. el-Kazvîni, *el-İzâh*, Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003, 158; es-Sübkî, Bahâuddîn, *Arûsu’l-Efrâh fî şerhi Telhisi’l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrût: Mektebetu’l-Asriyye, 2003, I/615).

⁶⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III/233.

⁶⁸⁹ İsmail Durmuş “İdmâc” XXI, *TDVİ Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, 476-477.

Müfessirimiz İsrâ 1 âyetinde geçen idmâc sanatına şöyle vurgu yapmıştır: **وَفِي ذَلِكَ إِدْمَاجٌ لِرَفْعَةِ قَدْرِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَإِثْبَاتُ أَنَّهُ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ ، وَأَنَّهُ أُوتِيَ مِنْ دَلَائِلِ صِدْقِ دَعْوَتِهِ مَا لَا قِبَلَ لَهُمْ بِإِنْكَارِهِ ، فَقَدْ كَانَ إِسْرَؤُهُ إِطْلَاعًا لَهُ عَلَى غَائِبٍ مِنَ الْأَرْضِ ، وَهُوَ أَفْضَلُ مَكَانٍ بَعْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** . “Bu âyet Hz. Muhammed’in kadri kıymetini yükselten bir manayı içine alır (ya da bu âyette buna işaret eden işâri bir mana vardır). Yine bu âyette onun Allah’ın resulü olduğunu, ona reddedilmesi mümkün olmayan deliller verildiğini kanıtlayıcı bir işaret vardır. Çünkü onun gece yaptığı bu yolculukta, Mescid-i Haram’dan sonra en kutsal yer olan ve mekan bakımından çok uzakta olan (mescid-i aksa) hakkında ona malumatlar verilmiştir.”⁶⁹⁰ Dolayısıyla bu âyet Peygamberin nübüvvetinin doğruluğuna dair ispat edici işaretler içermekte ve idmac sanatına işaret etmektedir.⁶⁹¹

j) Terşih

Sözlükte “terlemek ve nemlenmek anlamlarına gelen terşih, belâgatta bir ifadeye edebî anlam yüklenmesini sağlayan destekleyici ve hazırlayıcı ögedir. Tek başına bir sanat olmayıp diğer sanatları destekleyen bir işlevi vardır.”⁶⁹² Müfessirimiz mecâz, teşbîh ve istiâre sanatlarını takviye edici olarak gelen terşih hakkında şöyle söylemiştir: **مَبْنَى...مَبْنَى** “Terşih sanatının, dinleyen kişinin zihninde teşbîhi güçlendirme özelliği vardır...”⁶⁹³

Müfessirimiz Bakara 16 **أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ** âyetinde geçen istiâreyi takviye eden terşih ibaresini şu şekilde açıklamıştır: **فَمَا** “Ayetteki **فَمَا** رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ تَرْشِيحًا لِلِاسْتِعَارَةِ فِي ” اشْتَرَوْا “ ، فَإِنَّ مَرْجِعَ التَّرْشِيحِ إِلَى أَنْ يَقَعِيَ الْمَجَازُ بِمَا يُنَاسِبُهُ رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ ” ibaresi; **اشْتَرَوْا** “satin aldılar” lafzının (استبدلوا) değiştirme işlevi yerine gelerek) oluşturduğu istiâre manasını destekleyici olarak (terşih) gelmiştir. Bu terşih ibaresi söz konusu istiâreyi ve ondaki mecâzı pekiştirmiştir.”⁶⁹⁴

2) Bedi’

⁶⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XVI/11.

⁶⁹¹ Müfessirimiz şu âyet ibarelerini tefsir ederken onların işaret ettiği işâri manalara idmâc sanatıyla dikkat çekmiştir: **وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ** (Teğâbun, 64/3); **مَنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ** (Nisâ, 4/1); **هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا** (Fetih 48/25)... (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XXVII/187; IV/215.)

⁶⁹² Halil İbrahim Kaçar, “Terşih” XXXX, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 2011, 516.

⁶⁹³ İbn Ebû’l-İsba‘, *Tahrîrü ’t-Tahbîr*, Kahire, 1995; s. 271; İbn Hicce, *Hizânetü ’l-Edeb*, Lübnan, 2006, II, 297.

⁶⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I/ 300.

Sözlükte, örneksiz ve modelsiz olarak bir şey ortaya çıkaran, icat eden veya oluşturan kimse manasına gelirken, terim olarak ifadeyi güzelleştirme, lafız bakımından kusursuz kılma, mana bakımından da makul ve uyumlu hale getirmenin usûl ve kaideleri ile ilgilenen ilimdir.⁶⁹⁵

a) Cinas

Sözlükte, iki şeyin birbirini andırması veya benzemesi manasına gelirken, terim olarak yazılışları aynı manaları farklı iki veya daha fazla kelimenin bir arada kullanılmasıdır.⁶⁹⁶ Kur’ân’ı Kerim’de bu türden birçok kullanım vardır, şimdi onlardan bir tanesine göz atalım:

Müfessirimiz, cinas sanatının geçtiği Rum 55 *وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ* “*Kıyametin koptuğu gün suçlular bir saatten fazla kalmadıklarına yemin ederler.*” âyetini şöyle tefsir etmiştir: *“سَاعَةُ ” الْجَنَاسُ التَّامُّ “Ayette geçen السَّاعَةُ kelimesi ile سَاعَةٌ kelimesi arasında tam cinas vardır.”*⁶⁹⁷

b)Tevriye

Sözlükte, gizlemek veya bir sözden ilk anlaşılan manayı örtüp diğer bir anlamını kastetmek manasına gelirken, terim olarak iki anlama gelen bir kelimenin uzak anlamını kastetmeye denir.⁶⁹⁸

Müfessirimiz tevriye sanatının kullanıldığı *وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا* “*Hep birden Allah’ın ipine sımsıkı sarılın.*” âyeti hakkında şu yorumları yapmıştır: “Bu âyette geçen الْحَبْلُ kelimesi yukarı tırmanmak, aşağı inmek veya birini boğulmaktan kurtarmak için bağlanan ve sarkıtılan bir şeydir. Bu söz onların halinin bir temsîlidir, şöyle ki: Bu söz, müminlerin ayrılığa düşmeyip birleşmesinin ve Allah’ın dinine yönelmesinin durumunu, kendisine boğulmaktan ya da düşmekten kurtarılması için atılan ipi tutan bir topluluğun haline benzetmiştir. Ayrıca bu âyette tutunmak anlamına gelen الْإِعْتِصَامُ Allah’ın dinine ve emirlerine dayanıp güvenmek, tasdik edip doğrulamak manalarında kullanıldığı için الْإِعْتِصَامُ kelimesi bu manalardan istiairedir. (Diğer bir deyişle Allah’ın dini el ile

⁶⁹⁵ İbn Fâris, *Mu’cemu’l-Mekâyis fi’l-Lüğa*, 117; İbn Râşık, *el-Umde*, I/453-454; Nasrullah, Hacımüftüoğlu, “Bedî’”, V, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, 320-322.

⁶⁹⁶ Hulusi Kılıç, “Cinas”, VIII, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 1993, 12-14.

⁶⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXII/129.

⁶⁹⁸ İsmail Durmuş, “Tevriye”, XXXXI, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 2012, 45-47.

tutulamayacağı için, bu kelime gerçek manasından sıyrılarak mecâzî anlamlarında kullanılmıştır.) Aynı şekilde الحبل kelimesi de Allah'ın dini ve emirlerinden istiare edilmiştir. (Yani ip gerçek manasından tamamen sıyrılıp aradaki bir karine nedeniyle bir başka anlamda kullanılmıştır.) Bu ifadeler aynı zamanda tevriye sanatına yakındır. Tevriyede bir kelimenin iki manasından birini muhataba düşündürme vardır. Eğer onlardan biri zikrediliyorsa diğer mana kastedilmiyor demektir. Bu şekilde âyete baktığımız zaman, âyette sadece 'وَاعْتَصِمُوا' emrinden müminlerin topluca Allah'ın dinine yönelmeleri emri çıkmayıp, sadece bireysel olarak dine sarılmaları manası çıkmaktadır. Dolayısıyla emir onların hepsini topluca değil, ayrı ayrı olarak Allah'ın dinine sarılmaya çağırması olmaktadır. (Diğer bir deyişle söz konusu fiilden ilk bakışta *her müminin ayrı ayrı Allah'ın dinine sarılması* manası ortaya çıkmaktadır.) Bunun üzerine 'جميعا' kelimesi 'وَاعْتَصِمُوا' fiilindeki cemi vavını tekit için gelerek ilk bakışta akla gelen bu manayı ortadan kaldırıyor ve âyetin manasını *toplucala Allah'ın dinine sarılın* şekline getiriyor.”⁶⁹⁹

c) Tıbak

Sözlükte, bir şeyi diğeri ile aynı hizaya getirmek, birbiriyle uyumlu ve eşit kılmak manalarına gelirken, terim olarak bir cümlede zıt manalara gelen kelimeleri zikretmeye denir.⁷⁰⁰ Müfessirimiz tefsirinde bu tür kullanımlara işaret etmiştir. Söz gelimi, Nuh 25 مِمَّا خَطَّيْنَاهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا “*Böylece onlar günahları yüzünden büyük bir tufanda boğuldular ve öteki dünyanın ateşinde yanmaya mahkum edildiler ve kendilerini Allah'a karşı koruyacak bir yardımcı da bulamadılar.*” âyetinde geçen tıbak sanatı ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır: وفي قوله أغرقوا فأدخلوا نارا محسن الطباقي ؛ لأن بين النار والغرق “ Bu âyetteki أغرقوا فأدخلوا نارا sözünde ‘tıbak’ sanatı vardır. Çünkü ateş ile onun zıddı suyu çağrıştıran boğulma lafızları birbirlerine zıttır.”⁷⁰¹

d) Hüsnü'l-İbtidâ-Hüsnü'l-İntihâ

Söze konuyla ilgili ifadeler kullanarak güzel bir üslupla başlamak veya kulağa hoş gelen, güzel tertip edilmiş, bağlama uygun ve muhatabın dikkatini çeken sözlerle başlamaya denir. Hüsnü'l-İntihâ terkibi de sözü konuya uygun güzel bir üslupla bitirmeyi

⁶⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV/31-32.

⁷⁰⁰ İsmail Durmuş, “Tıbak”, XXXXI, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 2012, 58-60.

⁷⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXX/212.

ifade eder.⁷⁰² Şimdi Kur’ân-ı Keirm’de sıklıkla rastladığımız bu sanatın kullanıldığı bir âyete müfessirimizin yorumları ışığında bakalım.

Müfessirimiz Sâd sûresinin ilk âyetleri hakkında şu yorumları yapmıştır: وَقَدْ جَاءَتْ فَاتِحَتُهَا مُنَاسِبَةً لِّجَمِيعِ أَعْرَاضِهَا إِذْ ابْتَدَتْ بِالْقَسَمِ بِالْقُرْآنِ الَّذِي كَذَّبَ بِهِ الْمُشْرِكُونَ ، وَجَاءَ الْمُقْسَمُ عَلَيْهِ أَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عَزَّةٍ وَشِقَاقٍ ، وَكُلُّ مَا ذُكِرَ فِيهَا مِنْ أَحْوَالِ الْمُكَذِّبِينَ سَبَبُهُ اعْتِرَازُهُمْ وَشِقَاقُهُمْ ، وَمِنْ أَحْوَالِ الْمُؤْمِنِينَ سَبَبُهُ ضِدُّ ذَلِكَ ، مَعَ مَا فِي الْإِفْتِتَاحِ . بِالْقَسَمِ مِنَ التَّشْوِيقِ إِلَى مَا بَعْدَهُ فَكَانَتْ فَاتِحَتُهَا مُسْتَكْمِلَةً خَصَائِصَ حُسْنِ الْإِبْتِدَاءِ “Bu sûrenin girişi içeriğine uygun ve onun maksadını yansıtır bir sûrette geldi. Nitekim, sûre Kur’ân’a yeminle başladıktan sonra yemin edilen müşriklerin durumu ‘بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عَزَّةٍ وَشِقَاقٍ’ (Allah’a karşı kibir ve muhalefet içinde oldukları için inkar ediyorlar)’ ifadesiyle dile getirildi. Girişte onlar hakkında kullanılan bu ifade sûrenin içeriğinin ana temasını oluşturdu. Çünkü sûrenin içinde zikedileceği gibi onların inkar ve isyanının sebebi olarak kibirlenmeleri gösterildi. Müminlerin durumu ise tam tersi olarak ifade edildi. Dolayısıyla bu sûrenin bu şekilde yeminle ve bu ifadelerle başlaması hüsnu’l-ibtidâ sanatının özelliklerini yansıtır.”⁷⁰³

3) Beyân

Lügatte, bir şeyi açıklamak, vuzuha kavuşturmak, açık bir şekilde ortaya koymak manalarına gelirken, belâgatta bir manayı farklı yol ve üsluplarla ifade etmenin kurallarını açıklayan ilimdir.⁷⁰⁴ Bu ilmin kurucusu olarak Ma’mer b. el-Müsenna (v.210/825) gösterilir. Daha sonra bu ilme el-Câhız (v.255/869), İbnu’l-Mu’tez (v.296/909), Ebû Hilal el-Askerî (v.400/1009), İbn Reşîk el-Kayrevânî (v.456/1064) ve Abdulkahir el-Cürcânî (v.471/1078) gibi bazı önemli isimlerde katkı sağlamıştır. Bu ilim az sonra göreceğimiz gibi, teşbîh, istiâre, mecâz ve kinâye gibi bölümlerden oluşan bir ilimdir.⁷⁰⁵

a) Teşbîh

Sözlükte, bir şeyi diğer bir şeye benzetmek iken, terim olarak iki veya daha fazla şeyin bir sıfatta veya özellikte ortak olduğunu ifade eder.⁷⁰⁶ Teşbîh edatları ك – كَان ve مثل

⁷⁰² A.Cüneyt Eren, “Fâtîha Sûresinde Edebî Sanatlar”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, sy.38, s.43; Kutaiba Farhat, *Arap Dili Edebiyatında Kur’an’dan İktibas*, (Doktora Tezi), Ankara, 2019, s.35; el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 324.

⁷⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIV/203.

⁷⁰⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, VI, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, 22-23.

⁷⁰⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 162; et-Tîbî, *et-Tibyân*, thk.Hâdî Atiyye, Beyrut: Mektebetü’n-Nehedeti Arabiyye, 1987, 179; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 216-217.

⁷⁰⁶ İsmail Durmuş, “Teşbih”, XXXX, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 2011, 557-558.

manasında kullanılan diğer edat ve fiillerdir. Kur'ân-ı Kerim'de teşbîh sanatı sıkça kullanılmıştır. Şimdi onlardan bir tanesine Müfessirimizin yorumları çerçevesinde göz atalım.

Müfessirimiz, teşbîh içeren *وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنُورًا* “Etraflarında, cennet hizmetkârları olarak yaratılmış ölümsüz gençler pervane gibi dolaşacaklar. Öyle pak, öyle temiz hizmetkarlar ki, onları görünce, etrafa saçılmış birer inci tanesi sanırsın.” âyetini tefsir ederken şunları dile getirmiştir: *وَشَبَّهَهَا بِاللُّؤْلُؤِ الْمُنْتَوَّرِ تَشْبِيْهَا مُقَيَّدًا فِيْهِ الْمَشَبَّهُ بِحَالٍ خَاصٍ لِّأَنَّهُمْ شَبَّهُوا بِهِ فِي حُسْنِ الْمُنْظَرِ مَعَ التَّفَرُّقِ. وَتَرْكِيْبُ (إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ) مُقَيَّدٌ لِلتَّشْبِيْهِ الْمُرَادُ بِهِ النَّسَابَةُ وَالْحَطَابُ فِي " رَأَيْتَ " خِطَابٌ لِغَيْرٍ مُّعَيَّنٍ ، أَيْ إِذَا رَأَاهُ الرَّائِي. "Cennetteki genç hizmetkarlar etrafa saçılmış incilere benzetilmiştir. Onlar, inci tanelerinin dağılmasıyla oluşan hoş bir görüntüye benzetildiği için, bu teşbîhte özel bir duruma mukayyed bir benzetme vardır. Ve رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ terkibi kendisiyle benzetme kastedilen bir ifadedir. Ayrıca bu terkipte yer alan رَأَيْتَ hitabı belirsiz veya herhangi bir kimse içindir, yani herhangi bir kimse onların durumuna bakınca bu manzarayı görür, demektir.”⁷⁰⁷*

b) Mecâz

Sözlükte, bir yeri geçmek, katetmek veya geçilen yer anlamlarında kullanılırken, terim olarak bir lafzın bir karine ve ilişki sebebiyle asıl anlamından alınıp başka bir anlamda kullanmasını ifade eder.⁷⁰⁸ Kur'ân-ı Kerim'de mecâz manasıyla kullanılmış birçok lafza rastlamak mümkündür. Şimdi bunlardan bir tanesini İbn Âşûr'un yorumları doğrultusunda inceleyelim:

Müfessirimiz Nuh 7 *وَإِذِ نَادَيْنَاهُ أَنْ ائْتِنَا بِآيَاتٍ* “Gerçekten de günahlarını bağışlaman için onları ne zaman davet ettiysem, parmaklarını kulaklarına tıkadılar, elbiselerine büründüler, ayak dirediler, büyüklendikçe büyüklendiler.” âyetinde geçen mecâz sanatı hakkında şu açıklamaları yapmıştır: *وَأُطْلِقَ اسْمُ الْأَصَابِعِ عَلَى الْأَنَامِلِ عَلَى وَجْهِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ بِعِلَاقَةِ الْبُعْضِيَّةِ فَإِنَّ الَّذِي يُجْعَلُ فِي الْأُذُنِ الْأَنْمَلَةُ لَا الْأَصْبُعُ كُلُّهُ فَعَبَّرَ عَنِ الْأَنَامِلِ بِالْأَصَابِعِ لِلْمُبَالَغَةِ فِي إِرَادَةِ سَدِّ الْمَسَامِعِ بِحَيْثُ لَوْ أَمَكْنَ لَادْخُلُوا الْأَصَابِعَ كُلَّهَا ، وَتَقَدَّمَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يُجْعَلُونَ أَصَابِعُهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاغِقِ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ “Bu âyette ‘parmaklar’ kelimesi ba’ziyyet alakası nedeniyle mecâz-ı mürsel yoluyla ‘parmak uçları’ manasında kullanılmıştır. Kulakların içine tıkılan şey*

⁷⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXX/397.

⁷⁰⁸ İsmail Durmuş, “Mecâz”, XXVIII, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 2003, 217-220.

parmakların kendileri değil uçlarıdır, fakat onların kulaklarını tıkamada gösterdikleri ısrarın ve aşırılığın seviyesine işaret etmek için parmak uçları yerine parmaklar kullanılmıştır...”⁷⁰⁹

c) İstiâre

Sözlükte, ödünç almak ve bir yerden alıp başka bir yere koymak olarak tanımlanırken, terim olarak karinesi benzeşme olan bir mecâz türüdür. Ya da bir terkinin benzeşme yoluyla, bir ilgiye dayalı olarak hakiki anlamı dışında kullanılmasıdır.⁷¹⁰ Mecâzi anlama sahip bir cümlede teşbîhin unsurlarından müşebbeh veya müşebbeh bih hazfedilince istiâre meydana gelir.⁷¹¹ Kur’ân’da bu sanat birçok yerde kullanılmıştır. Şimdi onlardan birkaç tanesine bakalım:

Onlardan birisi *وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ* “*Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin.*” âyetidir. Bu âyette geçen istiâre sanatı hakkında Müfessirimiz şunları söylemiştir: “âyette geçen ‘العظيم’ kelimesi gerçekte ‘cismın büyüklüğüne’ işaret eder. Fakat bu âyette ‘değerli ve yüce’ manalarında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu lafız gerçekte işaret ettiği ‘العظيم’ manasından istiâre yoluyla alınarak ‘الرفيع و القدر’ (yüce ve kıymetli)’ anlamında kullanılmıştır.”⁷¹²

Diğer bir örnek *وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ* âyetidir. Müfessirimiz bu âyeti incelerken şunları söylemiştir: “Ayetteki ‘kıyam’ kelimesi sözlükte oturmanın ve yatmanın zıddı olarak ayağa dikilmek demektir. Ayağa kalkan kimse, oturularak yapılamayacak bir iş için, ayağa kalkar. Meselâ, hatip hutbe vermek için, işçi çalışmak için, sanatkâr sanatı için, yaya yürümek için kalkar. Yani bu kelime bir işi veya faaliyeti yapmaya çalışmak, ona gayret etmek ve onun için çabalamak manasında kullanılır. Bu nedenle ‘işî sırtlandı, yapmaya koyuldu veya icra etti.’ manalarında *قَامَ بِأَمْرٍ* tabiri kullanılır. Bu kullanım mecâzî bir kullanımdır, en meşhur örneği Arapların ‘Sokak hararetlendi (alışveriş arttı ve hareketlendi) ve harp şiddetlendi (hareketlendi)’ manasında *قَامَتِ السُّوقُ وَقَامَتِ الْحَرْبُ* sözünü kullanmalarındır. Bu kelime taalluk ettiği her şeyde mecâzî bir gayret anlamı ifade eder ve o mecâz-ı mürsel türünden bir mecâz olur. Âyete dönecek olursak, âyetteki *إِقَامَةُ الصَّلَاةِ* tabiri

⁷⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXX/195.

⁷¹⁰ İsmail Durmuş, “İstiâre”, XXIII, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 2001, 315-318.

⁷¹¹ İsmail Durmuş, “Teşbih”, XXXX, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 2011, 557-558.

⁷¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIX/63.

(mecâz ifade ettiği kadar teşbîh de içerdiği için) istiârey-i tebeyyedir. Çünkü namaza gayret etmek, onu kılmaya çalışmak ve onu sürdürmek bir şeyi ayakta tutmaya benzetilmiştir.”⁷¹³

d) Kinâye

Sözlükte, bir şeyi ima yoluyla söylemek, açıkça ifade etmemek ve bir şeyi bir şeyle örtmek manasına gelirken, terim olarak bir söz içinde zuhur eden mananın yanında başka bir mananın anlatılmak istendiği kelime ve terkiplere denir.⁷¹⁴ Diğer edebi sanatlar gibi bu da Kur’ân’ın nazmı gereği sıkça başvurulmuş bir sanattır. Şimdi müfessirimizin değerlendirmeleri ışığında bir örneği inceleyelim:

Kinâye sanatını içeren Kehf 42 *“Derken ürünleri kuşatıldı ve onun için harcadıklarına (içi giderek) avuçlarını oğuşturmaya başladı. (Bağın) çardakları yıkılmış durumdaydı.”* âyeti hakkında müfessirimiz şu yorumları yapmıştır: *وَتَقْلِبُ الْكُفَّينَ : حَرَكَةٌ يَفْعُلُهَا الْمُتَحَسِّرُ ، وَذَلِكَ أَنْ يُقْلِبَهُمَا إِلَى أَعْلَى ثُمَّ إِلَى قُبَالَتِهِ ; تَحَسَّرَ عَلَى مَا صَرَفَهُ مِنَ الْمَالِ فِي إِحْدَاثِ تِلْكَ الْجَنَّةِ ، فَهُوَ كِنَايَةٌ عَنِ التَّحَسُّرِ ، وَمِثْلُهُ قَوْلُهُمْ : قَرَعَ السِّنَّ مِنْ نَدَمٍ ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى غَضُّوا عَلَيْكُمْ الْأَنْثَامَ مِنَ الْغَيْظِ “Ayette geçen ‘تقلب الكفين’ üzülen ve perişan olan söz konusu kimsenin, bahçesini kurmak için harcadığı emeğe ve mala üzülerek, ellerini ovuşturmak sûretiyle yaptığı bir harekettir. Dolayısıyla ‘ellerin ovuşturulması’ ‘üzülme ve perişan olma’dan bir kinâyedir. Arapların قَرَعَ السِّنَّ مِنْ نَدَمٍ ‘Dişine pişmanlık vurdu’ sözü ile yine Âl-i İmrân 119 غَضُّوا عَلَيْكُمْ الْأَنْثَامَ مِنَ الْغَيْظِ ‘Size karşı öfkelerinden parmaklarını ısırırlar.’ âyeti kinâye içermesi açısından bu örnek gibidir.”*⁷¹⁵

4) Meânî

Me’ânî (معاني) sözlükte “niyet edilen, kastedilen şey” manasına gelen “معنى” kelimesinin çoğuludur. Belâgat terimi olarak ise, duruma ve yerine (muktezây-ı hale) göre söz söyleme sanatıdır. Diğer bir deyişle, sözlerin muhatabın seviyesine ve durumuna uygun olmasının usulleri, cümle şekilleri, kullanışları ve nasıl konuşulması gerektiği ile ilgili kâideleri inceleyen bir ilimdir.⁷¹⁶ Bu ilmin mucidi ve kurucusu olarak Sibeveyh (v. 180/796) gösterilir. Çünkü onun *el-Kitâb* adlı eseri meânî ilmi ile alakalı cümle analizleri,

⁷¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/231.

⁷¹⁴ İsmail Durmuş, “Kinâye”, XXVI, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 2002, 34-36.

⁷¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVI/327.

⁷¹⁶ Osman Ertuğrul, “Belâgatta Meânî İlmi”, İğdır İlahiyat Fakültes Dergisi, sy. 5, İğdır, 2015, s.158.

takdîm-te'hîr ve ta'rîf-tenkîr gibi konular içermektedir. Fakat yine de bu ilmin tam olarak ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bazı müfessirlerce İlmu'l-meânî tabiri kullanılsa da tarifi ile ilgili kesin bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Ayrıca, Ferrâ (v. 207/822), Ebû Ubeyde (v.209/824), İbn Kuteybe (v.276/889), Müberred (v. 286/900) ve Sa'leb (v.291/904) gibi dilde öne çıkmış âlimler bu ilmi dağınık olarak kitaplarında zikretmekle birlikte müstakil olarak ele alıp tanımlamamışlardır. Kesin olan bilgi şudur ki, bu ilmi Bedî' ve Beyân ilimlerinden sonra özel olarak ele alan ve tarif eden ilk kişi es-Sekkâkî (v. 626/1229)'dir. Bu ilmin içeriği ve konusuna gelince, karşımıza iki kategori çıkar, bir tanesi haber diğeri inşâ cümleleridir. Haber cümleleri, hakkında doğrudur ya da yanlıştır diyebildiğimiz tüm cümleleri kapsar. Örneğin: “علي مقيم” *“Ali İkamet ediyor.”*, “سافر محمد” *“Muhammed yolculuğa çıktı.”* Tüm bu cümleler doğru ve yanlış olabilir, Meselâ, Ali ikamet etmiş ise sözü söyleyen doğrudur, etmemiş ise bu durumda sözü söyleyen kişi yalancı olmuş olur. İnşâ cümleleri ise, hakkında doğrudur ya da yanlıştır şeklinde bir hükümde bulunamayacağımız; emir-nehiy, istifham, nidâ, kasr, vasl, dua-talep, i'câz-itnâb-müsâvât, arz-tahzîz, takdim-tehir temennî-taaccüb, zikr-hazf... gibi cümle tipleridir. Örneğin: “اقرأ القرآن” *“Kur'an oku.”* Doğrulanamaz veya yanlışlanamaz bir cümle olduğu için inşâ cümlesidir.⁷¹⁷ Şimdi İbn Âşûr'un Kur'an'daki Meânî ilmine konu olan âyetleri belâgat açısından inceleyişi ve tefsirine geçelim.

a)Emir – Nehiy Cümlesi

Emir sözlükte, bir işin yapılmasını talep etmek, birisine bir şey buyurmak veya otorite ve güç sahibi olan kimsenin mevkisi daha aşağıda olan bir kimseden bir şey yapmasını istemesi gibi manalara gelir.⁷¹⁸ Emir cümlelerinin tesviye, ibâha, ihâne, teshîr, irşâd, te'dîb, taaccub, ta'cîz, tehdîd, temennî, dua ve iltimas gibi birçok çeşidi

⁷¹⁷ el-Hâtib Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, Beyrut, 1980, I/241; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrût, 1987, 318; Sadüddin et-Teftâzânî, *el-Mutavval 'ala't-Telhîs*, İstanbul: Matba Âmire, 1891, 239-240; Celalüddin es-Suyûtî, *el-İtkân*, Beyrut, 1996, II/891; Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât*, Beyrut, 1993, 177-178.

⁷¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXXI/435; es-Sübkî, *Ârüsü'l-Efrâh*, I/462; et-Tehânevî, *Keşşâfü Isulâhâtu'l-Fünûn*, Beyrut, 1999, I/91-92; Ali el Cârîm, *el-Belâgâtu'l-Vâziha*, Mısır, 1959, 176-180; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Beyrut, 1999, s.71; Abdülaziz Atik, *İlmu'l-Meânî*, Beyrut, 1985, 75-77; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Ulûmu'l-Belâğa*, Beyrut, 1984, 71; Abdurrahman Habenneke, *el-Belâgâtu'l-Arabiyye*, Beyrut, 1996, I/228; İrfân Matrâcî, *el-Câmi'*, Beyrut, 1987, 46-47; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye*, Beyrut, 1996, 184; Tabâne Bedevî, *Mu'cemu'l-Belâgâtî'l-Arabiyye*, Beyrut, 1997, 50; Mehmet Rıfat, *Mecâmiu'l-Edeb*, Dersaadet, 1890, 170; Muhammed Said İsbir – Bilal Cüneydi, *eş-Şâmil*, Beyrut, 1998, 179; Besyûnî, *İlmu'l-Meânî*, Kahire, 2004, 286; Kadri Mayû, *el-Mu'in fî'l-Belâğa*, Beyrut, 2000, 179-180; Şeyh Emîn Bekrî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye fî Sevbiha'l-Cedîd*, Beyrut, 2004, 96.

bulunmakla birlikte, konuyu uzatmamak için biz bunlardan sadece bir kaçına örnek vereceğiz.

Kur'ân'ı Kerim'de kullanılan emir cümlelerine gelince bunların sayısı yüzlercesini bulur. Şimdi onlardan bir tanesini İbn Âşûr'un açıklamaları ışığında inceleyelim. Müfessirimiz, Alak sûresi 1 *اَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ* 1 “Oku, yaratan Rabbin adına ki, bütün varlığı O yarattı.” âyetindeki emri tefsir ederken şunları dile getirmiştir: “Bu âyette geçen okuma emri hakiki manada bir emirdir. Hz. Peygambere ya o an itibariyle, ya da gelecek için okuması talep edilmektedir. Dolayısıyla ‘اَفْرَأْ’ emriyle ya hal ya da müstakbelde okuma işinin yapılması istenmiştir. Bu emrin müstakbelde yapılmasının delili, daha önce Hz. Peygamber’e bir şey yazdırılmamış, ezberlettirilmemiş ve okunacak bir sahife verilmemiş olmasıdır. Bu emir tıpkı bir hocanın öğrencisine: Yaz!, demesi, ve öğrencinin hocasının ağzından çıkacak cümleleri yazmaya hazır bir hale gelmesidir. Fakat bu cümleler henüz ifade edilmediği için, öğrenci sadece yazmaya hazır bir pozisyonda bekler.”⁷¹⁹ Dolayısıyla müfessirimiz bu ifadeleriyle bu emrin geleceğe taalluk eden emir türlerinden olduğunu iddia etmiş oluyor.

İbn Âşûr tefsirinde, Kur'ân'da yer alan bazı *tesviye* (birbirine zıt hallerin, sözü söyleyene göre eşitliğini ifade eden emir) türü emirleri açıklığa kavuşturmuştur. Meselâ, İsrâ 50 *قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا* “De ki: Taş, yahut demir olun.” âyeti ile ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur: “Burada geçen emir ile ilgili şu üç açıklamayı yapabiliriz, birincisi: Buradaki emir sîgası *tesviye* türü bir emirdir. Bu emrin olduğu *قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا* cümlesi, *إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ* cümlesinin hafzedilmiş cevabı olan *قَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا* cümlesinin bir parçasıdır ve mana şöyledir: ‘Evet! İster çürümüş kemikten, ister taştan, isterse de demirden olun yine de diriltileceksiniz.’ Bu emirden maksat, Allah’a hiçbir şeyin zor gelmediğini ve onun kudretinin her şeye yetebileceğini göstermektir. Aslında Allah onların ‘biz çürümüş kemikler olduktan sonra diriltilecek miyiz!’ şeklindeki taaccubuna sadece ‘Evet, diriltileceksiniz.’ şeklinde kısa bir cevap verebilecekken, ‘ister taş ister demir olun yine de diriltileceksiniz’ ifadesini cümleye dahil ederek (idmâc), bu diriltilişin şüphesiz gerçekleşeceğini tekit etmiştir. İkincisi: Buradaki emir sîgası *farazî* (varsayım) türü bir emir olabilir. Yani ‘Sizin cesediniz katı cisimlerden meydana gelseydi

⁷¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXXI/435.

ve size diriltileceğiniz söylenseydi, siz buna da inanmazdınız ve yeniden hayatı reddederdiniz.’ Her iki şekilde de Allah’ın ölümden sonra ki hayat ile ilgili sözü onlara ağır geldi ve فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا cümlesinin bir fer’i olarak إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا zikredildi.”⁷²⁰

Üçüncüsü: قُلْ كُونُوا جِبَارَةً cümlesi isti’naf cümlesi olup yine tesviye türü bir emirdir. Fakat bu kez إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا cümlesinin cevabı değildir. (Yani birinci şıktan farklıdır, birinci şıktta قُلْ كُونُوا جِبَارَةً cümlesi, إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا لَمُبْعُوثُونَ cümlesinin cevabıydı.) Bu üçüncü mana esas alındığında فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا cümlesi قُلْ كُونُوا جِبَارَةً cümlesine bağlanıp mahzup bir cümle olan لَوْ كَانُوا جِبَارَةً أَوْ حَدِيدًا فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا cümlesini meydana getirdikten sonra bu cümlelerin bir fer’i (tefri’) olur ve şu manaya gelir: ‘Onlar taştan da olsalardı, demirden de olsalardı, yine bizi kim diriltecek’ diyecekler (ve bahaneler üreteceklerdi).”⁷²¹

b) İstifham Cümlesi

İstifham sözlükte, daha önce bilinmeyen bir şey hakkında bilgi istemek, olarak tanımlanır. Arap dilinde أ - هل - من - ما - متي - أين - كم - أي - كيف - أني - أيان olmak üzere pek çok soru (istifham) edatı vardır⁷²² ve bunların hepsi Kur’ân’da kullanılmıştır.⁷²³ Fakat Kur’ân’da bu edatlar sadece soru sormak için değil aynı zamanda *tevbîh*, *ihtikâr*, *hayret-taaccub*, *ta’zîm*, *teşvîk*, *emir*, *nehiy*, *nefiy*, *tesviye*, *takrîr*, *tehvîl* ve *tehekküm* gibi birçok farklı manayı vurgulamak için değişik mecâzî anlamlarda kullanılmıştır.⁷²⁴ Şimdi onlardan birkaç tanesini ele alalım ve müfessirimizin onları nasıl incelediğine bakalım.

Sözlükte ‘nasıl’ manasına gelen ‘كيف’ istifham edatı Kur’ân’da وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي gibi sırf soru sormak için hakiki manasında kullanıldığı gibi *taaccub*, *şaşıрма*, *kınama* ifade etmek için de kullanılır. Örneğin; İsrâ 48 اُنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ “*Bak ya! Nasıl da seni (gâh şair, gâh büyücü, gâh kâhin, gâh mecnuna) kıyas ediyorlar.*” âyetindeki soru edatı *taaccub* ve *hayret* ifade eder. Müfessirimiz bunu şöyle ifade etmiştir: “Bu âyetteki ‘كيف’ istifham

⁷²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XVI/125-126.

⁷²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XVI/125-126.

⁷²² es-Sekkâkî, *Miftâhu ’l-Ulûm*, 308-310; el-Kazvînî, *el-İzâh*, I/228.

⁷²³ Bazı örnekler: قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى “*Firavun: ‘Sizin Rabbiniz kimdir, Musa?’ dedi.*” (Tâhâ, 20/49); وَمَا يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “*(Hz.İsa) Allah yolunda benim yardımcılarım kimdir? demişti.*” (Saff, 61/14); تِلْكَ بَيْمِينُكَ يَا مُوسَى “*Ey Musa! O sağ elindeki nedir?*” (Tâhâ, 20/17); عَذَابٌ مُّؤْتَمَرٌ “*Eğer gerçekten doğru söylüyorsanız, bu tehdit, bu nihai yargı ne zaman gerçekleşecek?*” (Yâsîn, 36/48); يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ “*Ceza günü ne zaman? diye soruyorlar.*” (Zâriyât, 51/12).

⁷²⁴ Kocabıyık, a.g.mk., s.649-661.

⁷²⁵ el-Bakara, 2/260.

edatı müşriklerin, Hz. Peygamber'i meshûr, mecnun vb. şeylere benzetmeleri sebebiyle meydana gelen şaşkınlık ve hayret duymayı ifade eder.”⁷²⁶

Sözlükte ‘kim’ manasına gelen ‘من’ isitifham edatı Kur’ân’da bazen *nefiy-inkar* manasında kullanılabilir. Bu edatın nefiy manasında kullanıldığı Bakara 255 âyetini İbn Âşûr şöyle yorumlamıştır: وَالْاِسْتِثْنَاءُ فِي قَوْلِهِ : مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ مُسْتَعْمِلٌ فِي الْاِنْكَارِ وَالنَّفْيِ بِقَرِينَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ مِنْهُ بِقَوْلِهِ : اِلَّا بِاِذْنِهِ.... وَالْمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَشْفَعُ عِنْدَهُ أَحَدٌ بِحَقِّ وَاِذْلَالٍ لِأَنَّ الْمَخْلُوقَاتِ كُلَّهَا مِلْكُهُ ، وَلَكِنْ يَشْفَعُ عِنْدَهُ مَنْ أَرَادَ هُوَ أَنْ يُطَهِّرَ كَرَامَتَهُ عِنْدَهُ فَيَأْذَنُ بِأَنْ يَشْفَعَ فِيمَنْ أَرَادَ هُوَ الْعَفْوُ عَنْهُ عِنْدَهُ مَنِ ذَا الَّذِي...“ ifadesindeki istifham edatı, اِلَّا بِاِذْنِهِ ‘de olduğu gibi, istisna edatı aracılığıyla inkar ve nefiy için de (yani cümleyi olumsuz yapmak için) kullanılabilir. Böylece mana şöyle olur: Hiç kimse onun katında şefaathetme hakkına sahip olamaz, zira herkes onun mülkü ve mahlûkatıdır. Ancak, Allah kim için af dilerse ona, kerametini gösterme izni verdiği kimse tarafından, şefaathet edilir.”⁷²⁷

İstifham edatları ile ilgili Kur’ân’daki âyetler ve onların müfessirimiz tarafından yapılan belâgat açıklamalarına bir başka örnek hemze (ٓ) edatıdır. Sözlükte ‘mi, mı’ anlamlarına gelip bir şey hakkında bilgi istenileceği zaman kullanılmakla birlikte, *taaccub*, *kınama* (*tevbîh*), *tahkir* (*küçümseme*), *nehiy* (*yasaklama*), *inkar* (*hoş görmeme*, *istememe*), *tesviye* (*eşitlik*), *takrîr* için de kullanılır. Müfessirimiz, Bakara 44 اَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْهَوْنَ أَنْفُسَكُمْ *“İnsanlara iyilik etmelerini emrediyorsunuz da kendinizi unutup musunuz?”* âyetini tefsir ederken bu edatın *taaccub*, *hayret* ve *tevbih* içeren manalarına şöyle değinmiştir: “Burada istifham edatı olan hemze (ٓ) bir soru amacı taşımadığı için mecâzen kınama/tevbih için kullanılmıştır. Tevbih/kınama, istifhama eşlik edip onu asli işlevinden çıkardığı için bu tür kullanım mecâz-ı mürseldir. Tevbihten aynı zamanda taaccub doğar. Zira, bu âyette, başkasına hayrı emredip kendini ihmal eden kimsenin durumu sadece kınamaya değil, şaşkınlık ve hayrete de sebep olmuştur. Dolayısıyla burada olduğu gibi bazen taaccub, tevbihin bir parçası olur. Çünkü kınanan kimsenin hali aynı zamanda şaşılacak ve hayret edilecek bir vaziyette olabilir. Eğer istifham edatı gerçek manasından çıkar ve bir başka mecâzî manaya gelirse bu bir mecâz-i mürsel olduğu gibi, iki manaya gelirse bu da bir mecâz-i mürsel olur. Yani istifham tevbih manasına gelirken aynı zamanda taaccub manasına gelirse her ikisi de bir mecâz-i Mürsel sayılır. Birinin diğerinden meydana gelmesi farketmez, (yani burada olduğu gibi tevbihin

⁷²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVI/121-122.

⁷²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III/21.

Sözlükteki anlamı bir bilgi edinmek için karşı tarafa soru sormak olan ‘هل’ edatı A’râf 53 فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ فَيُشَفِّعُوا لَنَا âyetinde *soru sormak* manasında mı, *temenni* manasında mı yoksa *nedâmet/pişmanlık* manasında mı kullanıldığına dair İbn Âşûr şu açıklamaları yapmıştır: “Buradaki istifham edatı hakkında üç ihtimal vardır. Birinci ihtimal olarak bu edat burada gerçek manasında kullanılmıştır, yani kafirler içerisinde onları bu zor durumdan kurtarmak isteyen birisi: “Acaba burada bize şefaate edecek birisi var mı?” şeklinde bir soru yönetmiş olabilir. Onların böyle bir soru sormalarının sebebi, henüz şefaathçilerinin olmadığını kesin olarak bilmemeleridir. Kendileri için bir şefaathçi olmadığını فما لنا من شافعين ولا صديق حميم âyetlerinin de belirttiği gibi daha sonra anlamışlardır. İkinci bir ihtimal olarak, buradaki istifham edatı temenni ifade ederken, üçüncü bir ihtimal olarak pişmanlık ve nedameti gösteren bir tür nefiy manasındadır.”⁷³³ Dolayısıyla İbn Âşûr’a göre buradaki ‘هل’ edatı hem gerçek anlamda *soru sormak*, hem *temennide bulunmak* hem de pişmanlığı gösteren *nefiy (olumsuz)* anlamlarında da kullanılmış olabilir. Bu üç duruma göre mana şöyle olur:

Birinci durum: *Acaba burada bize şefaate edecek birisi var mı?*

İkinci durum: *Ah, keşke kurtuluşumuz için aracılık edebilecek şefaathçilerimiz olsaydı!*

Üçüncü Durum: *Şimdi, bize şefaate edecek şefaathçiler yok mu yani!*

Diğer bir temenni edatı ‘ليت’ dir. Bu edat Kur’ân’da pek çok âyette “arzulamak, temenni etmek ve pişmanlık duymak” manalarında sıklıkla kullanılmıştır. Müfessirimiz onlardan bir tanesi olan Nebe 40 كُنْتَ تُرَاِبًا “O gün kişi, yaptığı her şeye bakar. Kafir olan, “Ah, keşke toprak olsaydım!” der.” âyetindeki pişmanlık ve temenni ifade eden ‘ليت’ edatına şöyle açıklık getirmiştir: “Bu âyette zikredilen ‘الرَّءُ’ lafzıyla kafir insanlar kastedilmiştir. Ve âyetin manası şöyledir: Kafir o gün bırak akıllı bir insan olarak yaratılıp şeriatı sorumlu tutulmayı, hayata bile gelmemeyi temenni edecek ve idrak sahibi olmayan camid bir toprak parçası olmayı

geçse de onların burada bizden uzak durdukları gibi biz de onlardan uzak durabilsek!” (el-Bakara, 2/167); فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنُكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ “Ah keşke geri gönderilsek de Rabbimizin âyetleri karşısında bir daha yalan yanlış şeylere sarılmasak ve biz de inanıp güvenenlerden (müminlerden) olsak.” (el-En’âm, 6/27); أَوْ يَحْشَى “Ona yumuşak söz söyleyin. Umulur ki öğüt alır veya korkar.” (Bkz.Tâhâ, 20/44).

⁷³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX/156.

arzulayacaktır. İşte bu kafirlerin yapıp ettiklerine karşı pişman olmaları, hayıflanıp üzülmekle temennide bulunmalarıdır.”⁷³⁴

d) Nida Cümlesi

Nidâ, sözlükte bir kimseye seslenmek veya çağrıda bulunmak manasına gelir.⁷³⁵ Istilâhî olarak, mütekellimin muhtabından dikkatini kendisine yöneltmesini istemesidir.⁷³⁶ Nidâ edatları: وا – آي – آي – آي – آي – آي – آي harfleridir.⁷³⁷ Bu harfler ile muhataba seslenirken *men etmek (zacr)*, *üzülmek (tehassür)*, *teşvik etmek (iğrâ)*, *yardım istemek (istiğâse)*, *yakınmak (nudbe)*, *hayret etmek (taaccub)*, *temenni etmek, hatırlamak (tezekkür)*, *can sıkıntısı (tazaccür)*, *ihtisâs, sakındırmak (tahzîr)*, *korkutmak (vâid)*, *uyarmak (tenbih)* gibi anlamlar kastedilir.⁷³⁸ Kur’ân-ı Kerim’de bu nida harflerinden sadece ‘آي’ ve ‘يا’ harfleri kullanılmıştır. Şimdi onlardan bir tanesini müfessirimizin yorumlarının ışığında inceleyelim.

Yâ ‘يا’ nida edatının Kur’ân’da *üzülmek (tehassür)* manasında kullanıldığı yerlerden bir tanesi En’âm 27 *أَتَشِين* “Ateşin karşısında durduruldukları gün onları bir görsen! Derler ki: Ah keşke geri gönderilsek de Rabbimizin âyetleri karşısında bir daha yalan yanlış şeylere sarılmasak ve biz de inanıp güvenenlerden (müminlerden) olsak.” âyetidir. Müfessirimiz bu âyet hakkında şu yorumları yapmıştır: وحرف النداء في قولهم يا ليتنا نرد مستعمل في التحسر ، لأن النداء يقتضي بعد المنادى ، فاستعمل في التحسر لأن المتمنى صار بعيدا عنهم ، أي غير مفيد لهم ، كقوله تعالى : أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله “Ayetteki *يا ليتنا* ibaresindeki nida harfi *tahassür (iç çekme/üzülme)* anlamında kullanılmıştır. Çünkü buradaki nida harfi temenni edilen şeyin kafirlere fayda vermeyecek kadar uzakta (ve imkansız) olduğuna işaret ediyor. Buradaki nida harfinin *hayıflanma* manası Zümer 56. âyette de vardır: *أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ* (O

⁷³⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXXI/58.

⁷³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, Dâru Sadr, 2003, XIV/227-229; et-Tahânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî 'l-Fünûn*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999, IV/267.

⁷³⁶ “Çağırıyorum manasına gelen *دَعَا* fiilinin yerini tutan bir harften sonra, ismini veya bir sıfatını anarak bize yönelmesi için *muhataba seslenmektir.*” (Bkz. et-Teftazânî, *el-Mutavval Şerhu Telhis-i Miftâhî 'l-Ulûm*, (muhakkik: Dr. Abdulhamit Hendâvî), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971, 430; es-Sekkâkî, *Miftâhu 'l-Ulûm*, 323; el-Kazvînî, *el-İzâh*, I/245; a.mlf., *Telhîs*, 113.

⁷³⁷ Ali el-Cârim, *el-Belâgâtü 'l-Vâziha*, 213; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-Belâğa*, 89.

⁷³⁸ el-Kazvînî, *el-İzâh*, I/245; et-Teftazânî, *el-Mutavval*, 430.

gün günahkar) nefsin şöyle demesinden sakının: Allah'ın yanında ona yaptığım kusurlardan dolayı yazıklar olsun bana, gerçekten ben alay edenlerdendim.”⁷³⁹

e) Kasr

Sözlükte; hasretmek ve tahsis etmek manalarına gelirken, terim olarak; bir şeyin başkalarında olmayıp ancak bir şeyde olduğunu söylemek yahut bir kimsenin veya şeyin bir şey olup başka bir şey olmadığını ifade etmektir.⁷⁴⁰ Kasr, cümle içinde ‘-den başka hiç, ancak, fakat, sadece, yalnız’ gibi anlamlara gelen ‘لَا - إِنْما - بَلْ - لَكْ’ bağlaçlarıyla yapılır.⁷⁴¹ Şimdi Kur’ân’da, bu bağlaçlardan birinin kullanıldığı bir âyeti İbn Âşûr’un yorumları ışığında inceleyelim.

Müfessirimiz, Enbiyâ 108 *فَلْإِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَعَلَّ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ* “Bana yalnızca, sizin ilahınızın ancak bir olduğu vahyediliyor, şu halde, haydi şimdi (bunu kabul edip) Müslüman olun!” âyetinde yer alan iki kasır ifadesi (إِنَّمَا ve أَنَّمَا) hakkında şu açıklamaları yapmıştır: “Bu âyette bulunan ‘إِنَّمَا’ bağlacı ‘يُوحَىٰ’ fiilinin başına gelerek ‘يُوحَىٰ إِلَيَّ’ cümlesini ‘إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ’ cümlesine tahsis etmiştir. (Yani ‘Peygambere vahyedilen şey’ ‘ilahınız tek bir ilahtır’ cümlesine hasredilmiştir.) Buna sıfatın mevsufa tahsis edilmesi denir. (Yani sıfat konumunda olan Peygambere vahyedilenin, mevsuf konumunda olan ‘ilahınız bir ilahtır’ a hasredilmesidir.) İkinci kasr bağlacı olan (أَنَّمَا)’ya gelince, o birinci kasr bağlacı olan (إِنَّمَا)’nın kardeşidir. Sadece bir tanesi ‘أَنَّ’ ve ‘مَا’dan ötekisi, ‘إِنَّ’ ve ‘مَا’dan meydana gelmiştir. Maide 92 *فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ* ‘Yüz çevirirseniz iyice bilin ki Peygamberimize düşen vazife, ancak tebliğden ibarettir.’ âyeti gösteriyor ki ‘أَنَّمَا’ bağlacı da kardeşi ‘إِنَّمَا’ bağlacı gibi kasr bildirir. Âyetimize geri dönersek, ondaki İkinci ‘أَنَّمَا’ Allah (c.c.)’ın vahdaniyeti sadece kendi eline aldığını ondan başka ilah olmadığını haber verdiği için cümlenin ikinci kasrı olur ve bu kasr da mevsufun sıfata tahsisi türünden bir kasırdır.”⁷⁴²

“Öte yandan, Her iki cümle de *izâfî* kasırdır. Bu durumda birinci cümle aslında şöyledir: *مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ فِي شَأْنِ الْإِلَهِ إِلَّا أَنَّ الْإِلَهِ إِلَهُ وَاحِدٌ* ‘Bana vahyedilen şey ancak ve ancak ilahın

⁷³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX/184.

⁷⁴⁰ Ebu'l-Hüseyn İbnü Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Lüğâ*, Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1998, 891-892; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 288; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 204; Mecdüddin Fîrûzâbâdî, *el-Kâmus*, Beyrut: Mektebetü Tahkikâtü't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle, 1987, 595.

⁷⁴¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 288; el-Kazvînî, *Telhîs*, 88.

⁷⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII/171-175.

bir olduğudur.’ İkinci kasr cümlesi de benzer bir yapıya sahiptir. Bilindiği gibi izâfî kasr cümlelerinin amacı, muhatabın itikadını reddetmektir. Bu âyette de muhatabın inancı benzer şekilde reddedilmiştir. Fakat kasrın sayısının iki olmasının sebebi muhatabın müşrik olmasıdır. Bu bağlamda, bu âyetteki kasr, müşriklerin insanlara: ‘Muhammed bir yandan tek Allah’tan bahsediyor öte yandan hem Allah hem Rahman’dan (iki ayrı tanrı gibi) söz ediyor, ve yine Muhammed aklın almayacağı bir şey iddia ederek kendisine vahiy geldiğini söylüyor, demek ki o bir sihirbazdır.’ diyerek verdikleri vesveseyi ve şüpheyi ortadan kaldırmaya yöneliktir. Sonuç olarak her iki kasr bağlacı da İslam’a veya tevhide birer çağrışı ifade eder.”⁷⁴³

İbn Âşûr bu açıklamalarından sonra “فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ” ifadesindeki ‘هَلْ’ edatının hakiki soru anlamı ya da mecâzî manalarından teşvik (tahriz) ifade ettiğini söyleyerek bazı açıklamalarda bulunmuştur. Fakat biz bunların detayına daha önce ‘İstifham’ başlığında girdiğimiz için tekrar girmeyeceğiz.

f) Vasil (Atıf) ve Fasl

Vasil lügatte; ulaşmak, ulaştırmak ve bağlamak gibi anlamlara gelirken, terim olarak, cümleleri ‘و’ (vav) ile birbirine atfetmektir. Fasl ise lügatte, iki şeyi keserek birbirinden ayırmak anlamına gelirken, terim olarak bir sözü diğerine atfetmeden aynı bağlam içinde ayrı ayrı zikretmektir. Yani iki cümleyi, birbirine atfetmek münasip olmadığı için, herhangi bir atıf harfî zikretmeksizin bir araya getirmektir.⁷⁴⁴ Kur’ân-ı Kerim’de her iki sanat da sıklıkla kullanılmıştır. Şimdi onlardan birkaç tanesini müfessirimizin açıklamaları ışığında inceleyelim.

Müfessirimiz, Tâhâ 120 فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى “Sonunda şeytan ona vesvese verdi ve: ‘Ey Adem! Sana sonsuzluk ağacını ve yok olmayacak bir mülkü bildireyim mi?’ dedi.” âyetinde, fasl sanatının kurallarından biri olan ikinci cümlelerin birinci cümleyi açıklaması meselesi hakkında şu açıklamaları yapmıştır: “Bu âyette geçen ‘فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ’ cümlesi ‘قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى’ cümlesinin açıklamasıdır. (Yani atıf harfî olmadan iki cümle yan yana gelmiş ve ikinci

⁷⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII/171.

⁷⁴⁴ İbnü Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Lüğa*, 1094; el-Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-İ'câz*, Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1992, 222-248; er-Râzî, *Nihâyetu'l-İ'câz*, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1985, 321; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 249; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, XI/521.

cümle birincinin açıklayıcısı olmuş ve böylece fasl olmuşur.) Bu âyet (ikinci cümle), meânî ilmindeki beyan cümlesi (Fasl'da ikinci cümle) gibidir.”⁷⁴⁵

“Ey يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ 31 A'râf *Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*” âyetinde ‘يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ’ cümlesi ile ‘وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا’ cümlesini birbirine bağlayan vasıl harfi ‘و’ (vav) hakkında şu açıklamayı yapmıştır: “وَقَدْ ظَهَرَ تَمَنَّا بَعْثُ عَطْفِ الْأَمْرِ بِالْأَكْلِ وَالشَّرْبِ عَلَى الْأَمْرِ بِأَخْذِ الزَّيْنَةِ مِمَّا مَضَى أَنْفَا. “Bu âyetteki yeme içme emri (vav harfi ile), âyetin ilk bölümündeki namaz kılmak için mescide giderken en güzel elbiseleri giyme emrine atfedildiği açıktır.”⁷⁴⁶ Müfessirimiz iki cümlelerin birbirine atfedildiğini söylemesi, aralarındaki münasebetin vav harfi yoluyla olan vasıl olduğunu ortaya koymaktadır.

g) Îcâz, İtnâb ve Müsâvât

Îcâz sözlükte; kısaltmak, kısa kesmek ve özetlemek anlamlarına gelirken, terim olarak; az sözle çok şey anlatmaya denir. Yani açık ve anlaşılır bir dil ile sözü uzatmadan özetle maksadı ortaya koyacak cümleler kurmaktır. Bazı kısımları hafzedilmiş cümlelere *hazif îcâz*; cevâmiu'l-kelim bir cümle kurmak üzere hazif yapmadan az sayıda kelime kullanarak derin manaları ifade etmeye *kasr îcâz* denir.⁷⁴⁷ Türkçede ve Arapçada kullanılan deyimler ve darb-ı meseller bu kısma girer. Meselâ; Türkçedeki ‘Bir elin nesi var iki elin sesi var’ ile Arapçadaki المرء كثير بأخيه ‘Kişi kardeşleri ile çoktur.’ şeklindeki darb-ı meselleri az sözle çok şey anlatmaya örneklerdir.⁷⁴⁸

İtnâb ise îcâzın tam tersi olup sözlükte uzatmak manasına gelir. Terim olarak itnâb, maksadı gereğinden fazla sözle ifade etmeye denir.⁷⁴⁹ İtnâbın çeşitleri sayıca fazla olsa da, Belâgat kitapları ve Kur’ân’daki uygulaması daha çok ‘kelimelerin ya da ibarelerin tekrar edilmesi’ ile meydana gelir. Meselâ, وَمَا آذْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا آذْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ âyeti ile

⁷⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVII/325.

⁷⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX/94.

⁷⁴⁷ Eb’u Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, Beyrut, I/54; İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, X/427; İbn Kuteybe, *Edebu 'l-Kâtib*, thk. Beyrut: Muhammed ed-Dâli, Müessesetu'r-Risâle, 1985, 19; es-Sekkâkî, *Miftâhu 'l-Ulûm*, thk. Naim Zerzur, 277; et-Teftâzânî, *el-Mutavval*, 286.

⁷⁴⁸ es-Sehâvî, *el-Mekâsîdu 'l-Hasene*, Beyrut, 1985, 611; el-'Aclûnî, *Keşfu 'l-Hafâ*, thk. Ahmed el-Kalâş, Beyrut, 1985, II/279.

⁷⁴⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu 'l-Mekâyis fi 'l-Lüğâ*, 625; el-Câhîz, *el-Hayavân*, thk. Abdusselam Hârûn, VI/8; es-Sekkâkî, *Miftâhu 'l-Ulûm*, 277.

âyeti gibi.⁷⁵⁰ Müsâvât sözlükte, eşit olmak, denk olmak gibi manalara gelirken, terim olarak; ne fazla ne az meramı anlatacak kadar lafız kullanarak manayı ifade etmeye denir.⁷⁵¹ Müfessirimizin dokuz ve onuncu mukaddimelerinde ifade ettiği ve örnekler verdiği gibi, Kur’ân’da bu sanatların örneklerini bolca bulmak mümkündür.⁷⁵² Şimdi onlardan bir tanesini müfessirimizin yorumlarına bağlı olarak gözden geçirelim:

Müfessirimiz Bakara 179 *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ* “Kısasta sizin için hayat vardır.” âyetini tefsir ederken şu açıklamalarda bulunmuştur: *وَقَوْلُهُ: فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ مِنْ جَوَامِعِ الْكَلِمِ فَإِنَّ مَا كَانَ سَائِرًا مَسْرَى الْمَثَلِ عِنْدَ الْعَرَبِ، وَهُوَ قَوْلُهُمْ: الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ، وَقَدْ بَيَّنَّ السَّكَّاكِيُّ فِي مِفْتَاحِ الْعُلُومِ وَذَيْلِهِ مَنْ جَاءَ بَعْدَهُ مِنْ عُلَمَاءِ “Bu âyet cevâmiu’l-kelim (özlü söz) bir sözdür. Bunun gibi az kelimeyle çok şey anlatan darb-ı meseller Araplarda mevcuttur. Meselâ; الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ ‘Öldürme öldürmeyi bitirir.’ Sekkâkî Miftâhu’l-Ulum adlı eserinde onun hakkında bilgi vermiş ve ondan sonra gelen meânî âlimleri ona bazı eklemeler yaparak geliştirmiştir.”*⁷⁵³

Öte yandan müfessirimiz Nur 26 *الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثَاتُ لِلْطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبِينَ* “Kötü kadınlar kötü erkekler için kötü erkekler için. İyi kadınlar iyi erkekler için iyi erkekler de iyi kadınlar içindir. Bunlar o iftiracıların dediklerinden uzaktırlar. Onların payına düşen bağışlanma ve güzel bir rızıktır.” âyetinde kullanılan itnâb sanatı ile ilgili şu açıklamaları yapmıştır: 195: ص [*وَعَطْفُ (وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ) إِنْشَابٌ لِمَزِيدِ الْعِنَايَةِ بِتَقْرِيرِ هَذَا الْحُكْمِ وَلِتَكُونَ الْجُمْلَةُ بِمَنْزِلَةِ الْمَثَلِ مُسْتَقْبَلَةً بِدَلَالَتِهَا عَلَى الْحُكْمِ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ*] . ، *وَلِيَكُونَ الْإِسْتِدْلَالُ عَلَى حَالِ الْقَرِينِ بِحَالِ مَقَارِنِهِ حَاصِلًا مِنْ أَيْ جَانِبِ ابْتِدَاءِ السَّامِعِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ ve الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ ibareleri bir önceki ibareler olan* *الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبِينَ ve الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثَاتِ* *ibarelerine atfedilerek itnâb yapılmıştır. Çünkü (iyilerin iyilerle ve kötülerin kötülerle evlenmesi) hükmü iki farklı açıdan ortaya konarak söz uzatılmıştır. Onlardan yalnız biri*

⁷⁵⁰ el-İnfitar, 82/17-18; el-İnşirâh, 94/5-6; es-Suyûtî, *Mu’teraku’l-Akrân*, Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 1988, I/257.

⁷⁵¹ İbn Fâris, *Mu’cemu’l-Mekâyis fi’l-Lüğa*, 496; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIV/410; el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/93; İbnü Râşik, *el-Umde*, Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, thk. Muhamed Karakazan, 1988, I/431; et-Teftâzânî, *el-Mutavval*, 282.

⁷⁵² Onuncu mukaddimede Kur’ân’ın icâzından şöyle bahsetmiştir: *وَمِنْ أَبْدَعِ الْأَسَالِيبِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الْإِيجَارُ وَهُوَ مُتَنَافِسُهُمْ وَغَايَةُ تَنْبَارِى إِلَيْهَا فَصَحَّاحُهُمْ، وَقَدْ جَاءَ الْقُرْآنُ بِأَبْدَعِهِ إِذْ كَانَ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْإِيجَارِ الْمُبِينِ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي، فِيهِ إِيجَارٌ عَظِيمٌ آخَرٌ وَهُوَ صَلَوحِيَّةُ مُعْظَمِ آيَاتِهِ لِأَنَّهُ تَوَخَّدَ مِنْهَا مَعَانٍ مُتَعَدِّدَةً كُلُّهَا تَصْلُحُ لَهَا الْعِبَارَةُ بِاخْتِمَالَاتٍ لَا يُنَافِيهَا اللَّفْظُ، فَبَعْضُ تِلْكَ الْاخْتِمَالَاتِ مِمَّا يُمَكِّنُ اجْتِمَاعَهُ، وَبَعْضُهَا وَإِنْ كَانَ قَرِضٌ وَاحِدٌ مِنْهُ يَمْنَعُ مِنْ قَرِضٍ آخَرَ فَتَحْرِيكُ الْأَذْهَانِ إِلَيْهِ وَإِخْطَارُهُ بِهَا يَكْفِي فِي حُصُولِ الْمَقْصِدِ مِنَ التَّذْكِيرِ بِهِ لِلْإِتِّمَالِ أَوْ الْإِنْتِهَاءِ. وَقَدْ أَشْرَفْنَا إِلَى هَذَا فِي الْمَقَدِّمَةِ التَّاسِعَةِ. سُورَةُ النَّمْلِ مِنَ الْخَصَائِصِ (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/120) فَارْجِعْ إِلَيْهَا.*

⁷⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II/145.

bu hükmü göstermeye yeterken ve muhatap herhangi birini duyduğunda mana hasıl olduğu halde eşlerden birinin durumunu zikrettikten sonra diğerinin durumuyla onu açıklamak sözün uzamasına neden olmuştur.”⁷⁵⁴

h) Takdim-Tehir

Takdim sözlükte; bir şeyi başka bir şeyin önüne geçirmeye denirken, terim olarak; bir kelimeyi veya cümleyi bir başka kelime veya cümleden önce zikretmektir. Tehir ise sözlükte; Bir şey başka bir şeyin gerisine geçirmek, geciktirmek veya sonraya bırakmaktır, terim olarak; bir kelime ya da ifadeyi bir başka kelime ya da ifadeden sonra zikretmektir.⁷⁵⁵

Müfessirimiz, Bakara 272 *لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ* “(Ey Muhammed) Onları hak yola iletmek sana düşen bir görev değil, ancak dilediğini doğru yola ileten Allah'a ait bir görevdir.” âyetinde yüklem konumunda bulunan *عَلَيْكَ* edatının özne konumundaki *هُدَاهُمْ* lafzının önüne geçmesi sonucu oluşan takdim ve tehir hakkında şunları dile getirmiştir:

“Yüklem konumunda olan *عَلَيْكَ* edatının özne olan *هُدَاهُمْ* lafzının önüne geçmesi, meanî ilminde şu kurala karşılık gelir: ‘Sonda gelmesi gereken yüklem öznenin önce geliyorsa, özne yükleme tahsis edilmiş veya hasredilmiştir.’ Bu kural olumlu cümlelerde gerçekleşen takdim tehirlerde gün gibi açık iken, olumsuz cümlelerde gerçekleşen takdim tehirlerde o kadar açık değildir. Meselâ, Kur’ân’daki *لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينَ* “Sizin dininiz sadece (ancak) size aittir...” ve *لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ* “Kişinin lehine veya aleyine kazandığı her şey sadece (ancak) kendisine aittir.” âyetleri olumlu cümlelerdeki takdim tehirin ne kadar açık ve anlaşılır olduğuna örnektir. Eğer olumlu cümlelerde takdim tehir olursa bu cümleyi tahsis eder ve özne ile yüklem arasında kasr bağlantısı kurulmuş olur. Eğer takdim uygulanan bu olumlu cümle nefyedilip olumsuz hale getirilirse, cümlenin kasr manası nefyedilmiş olur. Çünkü cümle bir kasr cümlesidir ve cümleye dahil olacak nefiy

⁷⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIX/195.

⁷⁵⁵ el-Kazvînî, *Telhîs*, 42; İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, IV/12; XII/466; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 436-437; es-Sübkî, *Arûsu 'l-Efrâh*, II/232.

edatı doğal olarak kasr lafzını veya manasını etkileyecektir. Ve başına gelen olumsuz edatı da cümlelerin kasr manasını nefyeder.⁷⁵⁶

Fakat bazı dil âlimleri, olumlu cümlede takdim ve tehir ile olan kasr nasıl anlamı farklılaştırmıyor ve tek mana veriyorsa, olumsuz cümledeki takdim tehirle olan kasr da cümlelerin anlamında bir farklılık ve ekstra mana oluşturmaz, diyerek birbirine eşit tutmuşlardır.⁷⁵⁷ Meselâ, Keşşaf'ta لَا رَيْبَ فِيهِ âyetinin tefsirinde لَا فِيهَا غَوْلٌ âyeti örnek olarak verilmiş ve şöyle söylenmiştir: ‘Cennet içkisinin dünya içkilerine olan üstünlüğü kastedilmiştir.’⁷⁵⁸ Keşşaf'ın şerhini yapan Seyyid Şerif Cürçani şöyle söylemiştir: ‘ لَا فِيهَا غَوْلٌ âyetinde mevsuf sıfata hasredilmiştir. Yani, sersemleticilik ve sarhoş edicilik sadece cennet içkilerinde olmamaya tahsis edilerek bunun mukabilinde dünya içkilerinde olmaması söz konusu edilmemiştir. Ya da sersemleticilik vasfının olmaması cennetteki içkilere hasredilerek, bu içkilerin dışındakiler istisna tutulmuştur.’⁷⁵⁹

Müfessirimiz açıklamalarına şöyle devam etmiştir: “Biz لَا رَيْبَ فِيهِ sözünü tefsir ederken konuyu bu âyete havale etmiştik. Şimdi bu konu üzerine durup nefiy cümlelerinde takdim ve tehirde oluşan kasrın durumunu ve tarzını açıklığa kavuşturalım: Eğer kasr cümlesinde nefyin etkileyebileceği kasrı ifade eden bir edat veya lafzi bir kayıt yoksa o zaman kasredilen şey nefye tahsis edilir.⁷⁶⁰ Dolayısıyla لَا فِيهَا غَوْلٌ âyeti sarhoş edicilik ve sersemleticiliği cennet içkilerinde bulunmamaya tahsis ederek ‘sersemleticilik vasfının sadece cennet içeceklerinde bulunmadığını’ ifade etmiş olur.’ (Böylece cümlelerin kasr manası korunmuş olur, dilcilerin söylemleri ile muvafakta sağlanmış olur ve sadece dünya içkilerinde sersemleticiliğin bulunduğu ortaya çıkar). Yoksa sersemleticiliğin cennet içkilerine tahsisini nefyederek cümlelerin kasr manasını ortadan kaldırmayı ifade

⁷⁵⁶ ‘Hidayet sadece sana ait (has) değildir.’ cümlesi birinci manasıyla, yani nefyin tahsisi/kasrı ortadan kaldırdığı manasıyla kullanılmıştır. Buna göre mana şöyle olur: Hidayet sadece seninle sınırlı değil, hem sen hem de başkaları hidayet edebilir. Çünkü cümlede nefyedilen kasr manası olmuştur. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III/70-71.)

⁷⁵⁷ Yani dil âlimlerine göre, olumsuz cümlelerde takdim-tehir ile gerçekleşen kasr tahsis manası ifade eder. Söz gelimi: ‘Hidayet sadece sana ait değildir.’ cümlesi ‘sadece sen hidayet edeci değilsin, senin dışındaki bir kimse veya kimseler hidayet edicidir.’ manasına gelir.

⁷⁵⁸ Yani dünya içkileri sersemletici ve baş ağrıtırıcıken cennet içkileri öyle değildir. Bu durumda لَا فِيهَا غَوْلٌ cümlesi dilcilerin görüşüne uygun olarak tahsis ifade eder ve anlam şöyle olur: ‘Sersemletici ve sarhoş edici vasıfları sadece cennet içkilerinde yok’ (sadece) geri kalan dünya içkilerinde vardır. Böylece cümlede ‘sersemleticilik’ vasfı ‘cennet içkilerinde olmamaya’ tahsis edilmiş oldu.

⁷⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III/70-71.

⁷⁶⁰ Onların hidayeti senin üzerine düşmemeye tahsis edilmiştir. (onların hidayeti sadece sana düşmez.) bu cümlede hidayet, bir kelimeye değil olumsuzluk edatına tahsis edilmiştir. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III/70-71; XIV/113)

etmez. (İkinci durumda nefiy kasrın hükmünü düşürünce mana: ‘Sadece cennetteki içkilerde sarhoş etmeme özelliği yoktur.’ dünyadaki içkilerde de bu özellik vardır.) Seyyit Şerif Cürcânî buna işaret ederek لَا رَيْبَ فِيهِ âyetini açıklarken şöyle söylemiştir: ‘Bir cümlede nefiy harfî yüklem ve öznenin bir cüzü veya harfî kılınır.’ Keşşaf sahibi de şöyle söylemiştir: ‘Lَا رَيْبَ فِيهِ âyetinde olduğu gibi zarfın ya da yüklem başa gelmemesinin sebebi, kasr ifade etmesidir. Eğer ki لَا رَيْبَ فِيهِ yerine رَيْب فِيهِ şeklinde olsaydı, o zaman mana ‘onda bir şüphe yoktur’ şeklinde değil, ‘sadece onda bir şüphe yoktur’ diğer kitaplarda vardır, şeklinde bir anlam ifade edecekti, ki bu Allah’ın bu âyetle kastettiği şey değildir.”⁷⁶¹ Dolayısıyla ikinci ihtimal direkt olarak kasr cümlesini ortadan kaldırdığı için elenmiş oldu. Şimdi kasr cümlesini koruyan birinci ihtimal hakkında İbn Âşûr’un ne dediğine göz atalım:

“Bu âyeti bunun (birinci ihtimalin) üzerine icra ettirsek şöyle olur:⁷⁶² ‘Onların hidayeti senin vazifen olmamaya tahsis edilmiştir.’ Bu durumda onların hidayeti bu şekilde olumsuz bir şeye tahsis edilince geri kalan hidayet edecek hiçbir muhatap da bu tahsisin içine giremez, hatta Allah bile bunun dışında kalmış olur. Bu durumda Allah’ın hidayet verici olmaması durumunu ortadan kaldırmamız gerekir. Dolayısıyla her iki ifade de (yani hidayetin nefye tahsis edilip Allah’a edilmemesi) bu âyette kastedilen şey değildir.”⁷⁶³ Dolayısıyla İbn Âşûr yukarıda geçen ‘sarhoş edicilik ve sersemleticiliği cennet içkilerinde bulunmamaya tahsis ederek ‘sersemleticilik vasfının sadece cennet içeceklerinde bulunmadığını ifade etmiş olur.’ şeklinde birinci ihtimali de bu gerekçeyle red eder.

⁷⁶¹ فَإِنْ قُلْتَ: فَهَلَّا قُدِّمَ الظَّرْفُ عَلَى الرَّيْبِ، كَمَا قُدِّمَ عَلَى الْعَوْلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: لَا فِيهَا عَوْلٌ [الصَّافَاتِ: 47] قُلْتَ: لِأَنَّ الْقَصْدَ فِي إِبْلَاءِ الرَّيْبِ حَرْفَ النَّفْيِ نَفْيُ الرَّيْبِ عَنْهُ، وَإِثْبَاتُ أَنَّهُ حَقٌّ وَصِدْقٌ لَا بَاطِلٌ وَكَذِبٌ، كَمَا كَانَ الْمُشْرِكُونَ يَدْعُونَهُ، وَلَوْ أَوَّلَى الظَّرْفُ لِقَصْدٍ إِلَى مَا يَبْعُدُ عَنِ الْمُرَادِ، وَهُوَ أَنَّ كِتَابًا آخَرَ فِيهِ الرَّيْبُ لَا فِيهِ، كَمَا قُصِدَ فِي قَوْلِهِ: لَا فِيهَا عَوْلٌ تَقْضِيلُ حَمْرِ الْجَنَّةِ عَلَى خُمُورِ الدُّنْيَا بِأَنَّهَا لَا تُغْتَالُ الْعُقُولُ كَمَا تُغْتَالُهَا هِيَ، كَأَنَّهُ قِيلَ: لَيْسَ فِيهَا مَا فِي غَيْرِهَا مِنْ هَذَا الْعَيْبِ وَالنَّقِصَةِ Cennet içeceklerinde dünya içeceklerinde bulunan ayıp ve kusurlar yoktur, akli sersemletmez.” Zemahşerî’nin bu ifadelerinden: “Sersemleticilik ve sarhoş edicilik vasfının sadece cennet içeceklerinde olmadığını, fakat dünya içeceklerinde olduğunu” anlıyoruz. Ayrıca Keşşaf’ı şerheden Cürcânî de nefiy cümlesinde takdim tehir olunca anlamın tahsis ve kasr ifade ettiği görüşünü savunmuştur. Zaten İbn Âşûr da Saffat 47 لَا فِيهَا عَوْلٌ âyetini tefsir ederken ‘وَتَقْدِيمُ الظَّرْفِ الْمُسْنَدِ عَلَى وَتَقْدِيمِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لِإِفَادَةِ التَّخْصِصِ، أَيْ هُوَ مُتَنَفِّ عَنْ حَمْرِ الْجَنَّةِ فَقَطُّ دُونَ مَا يُعْرِفُ مِنْ حَمْرِ الدُّنْيَا، فَهُوَ قَصْرُ قَلْبٍ bu dilci âlimlere katılmıştır. Dolayısıyla لَا فِيهَا عَوْلٌ ve لَا رَيْبَ فِيهِ âyetlerinde tahsis olduğu konusunda hem müfessirimiz hemde dilci âlimler arasında bir fikir ayrılığı zuhur etmemiştir. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III/70-71; XIV/113).

⁷⁶² Birinci durum/ ihtimal: Sarhoş edicilik ve sersemleticiliği cennet içkilerinde bulunmamaya tahsis ederek ‘sersemleticilik vasfının sadece cennet içeceklerinde bulunmadığını’ fakat dünyadaki içkilerde bulunduğunu söylemektir.

⁷⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III/70-71.

Sonuç olarak kendi düşüncelerini net olarak şöyle açıklar: “İster buradaki takdim Resûle kolaylık olsun diye onların hidayete ermesi onun üzerine düşen bir görev olmaktan nefyedilsin, ki bu Allah üzerine düşen bir görev olduğu hemen ardındaki وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ âyetiyle ifade edilmektedir, iserse de bu âyetteki takdim âyetin zâhirî anlamının dışına çıkarak, kafir kimsede iman ancak Allah’ın eliyle ve zorlamasıyla olur, şeklinde inanan kimsenin inancını ifade etsin, her iki şekilde de onların hidayeti, onları iman etmeye zorlayacak Allah’tan başka bir varlığın olmadığına tahsis edilmiştir.”⁷⁶⁴

4- Şiirle ve Arap Darb-ı Meselleri ile İstişhad

İbn Âşûr tefsirinde Kur’ân kelimelerine ve ibarelerine açıklık getirmek için bazı şairlerin şiirlerine ve Arapların darb-ı mesel olmuş deyimlerine başvurmuştur. O bu konu hakkında *Tefsir İlminin Diğer İlimlerden Yararlanması* başlıklı ikinci *Mukaddime*’sinde şöyle söylemiştir: وَلِذَلِكَ أَيُّ لِيَجَادِ الذُّوقُ أَوْ تَكْمِيلُهُ لَمْ يَكُنْ غِنَى لِلْمُفَسِّرِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ مِنَ الْإِسْتِشْهَادِ عَلَى الْمُرَادِ فِي الْآيَةِ ، بِنَيْتٍ مِنَ الشَّيْءِ ، أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ لِتَكْمِيلِ مَا عِنْدَهُ مِنَ الذُّوقِ ، عِنْدَ خَفَاءِ الْمَعْنَى ، وَلِإِقْنَاعِ السَّامِعِ وَالْمُتَعَلِّمِ الَّذِينَ لَمْ يَكْمُلْ لَهُمَا الذُّوقُ فِي الْمَشْكَلَاتِ “Ayetin manasını ortaya çıkarmak ve tam olarak kavranmasını sağlamak, gizli ve müşkil kalmış noktaları deşifre etmek ve bu tür âyetleri idrak edemeyen muhatabın idrak etmesini sağlamak maksadıyla, müfessirin bazı yerlerde şiirlerden ya da Arap kelimelerinden (darb-ı mesellerle) istiştahda bulunması kaçınılmazdır.”⁷⁶⁵ Şimdi İbn Âşûr’un tefsirinde yaptığı bazı istiştah örneklerine bakmak yerinde olacaktır.

Müfessirimizin, İbrahim’in Nemrud’a ‘Allah, güneşi doğudan getirir, haydi sen de onu batıdan getir!’ deyince, onun şaşırıp donakalmasından bahseden Bakara 258 âyetinde geçen (بُهِتَ) lafzı hakkında yaptığı yorum ve Urve el-Uzrî’nin şiirinden yaptığı istiştah şu şekildedir: وَ (بُهِتَ) فِعْلٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَجْهُولِ . يُقَالُ : بَهَتَهُ فَبُهِتَ . بِمَعْنَى : أَعْجَزَهُ عَنِ الْجَوَابِ فَعَجَزَ أَوْ فَاجَأَهُ بِمَا لَمْ يَعْرِفْ دَفْعَهُ . قَالَ تَعَالَى : بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ وَقَالَ عُرْوَةُ الْعُذْرِيُّ

فَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ أَرَاهَا فُجَاءَةً فَأُبْهِتَ حَتَّى مَا أَكَادُ أُجِيبُ

وَمِنْهُ الْبُهْتَانُ وَهُوَ الْكُذْبُ الْفُطَيْعُ الَّذِي يَبْهَتُ سَامِعَهُ

“(بُهِتَ) lafzı mebni meçhul bir fiildir. بَهَتَهُ فَبُهِتَ (Onu şaşırttı, afallattı ve o da şaşkınlığa düştü) şeklinde kullanılır, manası ise bir kimseyi karşılık ya da cevap

⁷⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III/70-71.

⁷⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/18.

vermekten aciz bırakmak, başından savamayacağı bir şeyle onu afallatmaktır. Kur'ân'da bu kelimenin geldiği manaya örnek olarak *Doğrusu bu azap onlara, ansızın gelecek ve onları şaşkına çevirecektir.*⁷⁶⁶ âyetini zikredebiliriz. Yine Urve el-Uzrî'nin şu beyti de bu lafzın anlamının ortaya çıkarılması için önemlidir:

Ben onu ansızın gördüm Beni öyle şaşırttı ki neredeyse cevap veremiyordum

İftira, suçlama, yalan anlamına gelen (بُهْتَانٌ) kelimesi de bu kökten gelir. Çünkü yalan ve iftira onu işiten kimseyi şaşırttığı için ona (بُهْتَانٌ) denilmiştir.⁷⁶⁷

Müfessirimizin şiirlerle yaptığı istişhada diğer bir örnek Âl-i İmrân 127 لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا âyetidir. Müfessirimiz bu âyette geçen (طَرَفًا) lafzını Ebû Temmâm'ın bir şiirinden bir beyti naklederek şöyle açıklamıştır: *وَالطَّرْفُ بِالتَّحْرِيكِ : يَجُورُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى النَّاحِيَةِ ، وَيُخَصُّ بِالنَّاحِيَةِ الَّتِي هِيَ مُنْتَهَى الْمَكَانِ ، قَالَ أَبُو تَمَّامٍ*

كَانَتْ هِيَ الْوَسْطُ الْمَحْمِيَّ فَاتَّصَلَتْ (فاكتفت) بِهَا الْحَوَادِثُ حَتَّى أَصْبَحَتْ طَرَفًا

فَيَكُونُ اسْتِعَارَةً لِطَائِفَةٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَيَجُورُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْجُزْءِ الْمُتَطَرِّفِ مِنَ الْجَسَدِ كَالْيَدَيْنِ وَالرَّجْلَيْنِ وَالرَّأْسِ فَيَكُونُ مُسْتَعَارًا هُنَا لِأَشْرَافِ الْمُشْرِكِينَ ، أَيْ لَيَقْطَعَنَّ (الطَّرْفُ) “ . أَيْ لَيَقْطَعَنَّ مِنْ جِسْمِ الشِّرْكِ أَهَمَّ أَعْضَائِهِ ، أَيْ لَيَسْتَأْصِلَ صَنَادِيدَ الَّذِينَ كَفَرُوا . olarak bir mekanın ucu, kenarı veya sonu anlamında nahiye ve taraf manalarına gelebilir. Ebû Temmâm bu kelimenin bu manası ile ilgili bir beytinde şöyle der:

O, (bütünü taraflardan bağımsız) ve korunmuş olarak ortadaydı ve (tarafsızdı)

(Fakat) etrafındaki olaylar onu o kadar sardı ki (onu en sonunda) taraf kıldı.

Bu mana çerçevesinde bu kelime istiare yoluyla bir taife veya grup manasına gelir. Dolayısıyla bu âyetteki söz konusu lafız müşriklerden bir taifeye işaret ediyor olabilir. Zira *أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا* *‘Bizim, yeryüzünü etrafından nasıl eksiltip durduğumuzu görmüyorlar mı?’⁷⁶⁸ âyeti bu kelimenin taife manasına geldiğine delildir. İkinci olarak bu kelime bedeni çevreleyen ve uçlarında bulunan el, ayak ve kafa gibi manalara gelebilir. Bu mana çerçevesinde bu kelime istiare yoluyla bir kavmin ileri gelenleri ve eşrafı manasına gelebilir. Dolayısıyla söz konusu kelime bu*

⁷⁶⁶ el-Enbiyâ, 21/40.

⁷⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III/36.

⁷⁶⁸ Ra'd, 13/41.

âyette müşriklerin önde gelen eşrafından istiare edilmiş olabilir. Bu minvalde âyetin manası şöyle olur: Şirkin en önemli organlarını (yani müşriklerin önde gelenleri ve liderlerini) yok etmek, onların kökünü kurutmak için...”⁷⁶⁹

Müfessirimizin, Arapların darb-ı mesellerinden istişhad yapmasına gelince, buna Nisâ 117 *إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا* âyeti örnek verilebilir. Şimdi müfessirimizin Arap darbı mesellerini kullanarak bu âyetteki (مَرِيدًا) lafzını nasıl açıkladığına bakalım: *وَالْمَرِيدُ: الْعَاصِي وَالْخَارِجُ عَنِ الْمَلِكِ، وَفِي الْمَثَلِ (تَمَرَّدَ مَارِدٌ وَعَزَّ الْأَبْلَقُ) اسْمًا* açıkladığına bakalım: *“Ayette geçen جَصْنَيْنِ لِلْسَّمَوَاتِ، فَالْمَرِيدُ صِفَةٌ مُشَبَّهَةٌ مُشْتَقَّةٌ مِنْ مَرَدَ - بِضَمِّ الرَّاءِ - إِذَا عَنَّا فِي الْعَصْيَانِ (الْمَرِيدُ) isyan eden ve otoriteye karşı çıkan kimse demektir. Örneğin Araplarda, bir kimsenin talep edilen şeye karşı direndiğini ifade etmek için تَمَرَّدَ مَارِدٌ وَعَزَّ الْأَبْلَقُ tabiri kullanılır.”⁷⁷⁰ (الْمَرِيدُ) lafzı sıfat-ı müşebbehe olup (مَرَدٌ) kökünden türemiştir ve haddi aşan kimse için kullanılır.”⁷⁷¹*

B- TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

1-Tefsir

Bu başlık altında Tefsirin bir ilim oluşu; tanımı, konusu, amacı, tarihçesi ve tefsir terminolojisi hakkında müfessirimizin yaptığı açıklamaları inceleyeceğiz. Müfessirimiz bu açıklamalarının ekseriyetini *Eleyse's-Subhu bi Garîb* adlı eserinde yaptığı için genellikle ona müracaat edeceğiz.

a- Tefsirin Bir İlim Oluşu

İbn Âşûr'a göre tefsir bütün islami ilimlerin temeli ve özünü oluşturan bir ilimdir. Ona göre Arap dili kaideleri için kaynak görevi gören şiirin ilim olarak değerlendirildiği bir ortamda tefsirin ilim olup olmadığını tartışmak abes olur. O bu sözlerini şu şekilde dile getirmiştir: *وَلَا شَكَّ أَنَّ مَا تُسْتَخْرَجُ مِنْهُ الْقَوَاعِدُ الْكَلْبِيَّةُ وَالْعُلُومُ أَجْدَرُ بِأَنْ يُعَدَّ عِلْمًا مِنْ عِدِّ فِرْوَعِهِ عِلْمًا، وَهُمُ*

⁷⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV/78.

⁷⁷⁰ Bu darb-ı meselde yer alan (مارد) aslında Dumet-u Cendel kalesidir, (أبلق) ise Teyma bölgesinde bulunan siyah ve beyaz taşlardan yapılmış Samuel b. Adiye'nin kalesidir. Bir gün Cezîre melikesi Zibâ bu iki kaleye onları fethetmek ve istediğini almak için saldırır, fakat muvaffak olamaz. Bunun üzerine (Marid) ve (Ebleg) kalelerinin direnerek aldığı bu zaferi ifade etmek üzere الْأَبْلَقُ (Marid kalesi direndi, Ebleg kalesi zafer kazandı) deyimini kullanılmıştır. Daha sonra bu deyim halk arasında yayılarak, bir kimse karşısında direnip zafer elde etmek manasında kullanılmaya başlanmıştır. (Bkz. el-Meydânî, *Kitabi Mecmai'l-Emsâl*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, I, 126).

⁷⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V/203.

“Arap” قَدْ عَدُّوا تَدْوِينَ الشَّعْرِ عِلْمًا لِمَا فِي حِفْظِهِ مِنْ اسْتِخْرَاجِ نُكْتٍ بَلَاغِيَّةٍ وَقَوَاعِدَ لَعَوِيَّةٍ... لأنه منبع العلوم الشرعية دili kaideleri ve belâgat nûktelerinin sadır olduğu “şiiir” ilimden sayılabiliyorsa, (Arap dili için) külli kaidelerin istinbat edildiği ve diğer ilimlerin de kendisinden sadır olduğu bir kaynak (tefsir) şüphesiz ilim olarak sayılmaya daha layıktır⁷⁷²...Çünkü o ilimlerin menbaıdır.”⁷⁷³ Zemahşerî bu konuyla ilgili olarak *Keşşaf*’da şunları ifade etmiştir: “İnsan yeteneğini kaplayan ilimlerin en dolusu ve zihinleri hayrete düşürüp parlatan en yücesi tefsir ilmidir. Hiçbir ilim sahibi ona göz atmadan ve onunla ilgilenmeden geçemez.” Müfessirimiz bu açıklamalarından sonra mukaddimesinde Tefsirin bir ilim olarak sayılma nedenlerine değinmiştir.

Tefsirin Bir İlim Olarak Sayılma Sebepleri:

- 1- Birçok ilme kaynaklık etmesi bakımından Tefsir’in konuları, küllî kaideler mesabesinde. Çünkü bu konular (diğer ilimler için) birer kaynak ve ilke hükmündedir. Arap dili kaideleri ve belâgat nûktelerinin sadır olduğu “şiiir” ilimden sayılabiliyorsa, külli kaidelerin istinbat edildiği ve diğer ilimlere kaynaklık eden tefsir ilmi şüphesiz ilim olarak sayılmaya daha layıktır.⁷⁷⁴
- 2- Felsefecilerin taksimine göre, müspet ve akli ilimlerde konuların ispata dayalı külli önermeler olması şartı aranırken, şeri ilimlerde konuların araştırmacıya ilmi fayda sağlaması kafidir. Tefsir de bu ilimlerin zirvesini temsil eder. Sadece ıstılâhî terimlerin tariflerini veren arûz ve bedî ilim olarak sayılırken nasıl olur da Allah’ın kelamının açıklaması sayılmaz?⁷⁷⁵
- 3- Lafzi tarifler bazı araştırmacıların görüşlerinin onayıdır (onları yansıtır) ve bu tarifler genel kaidelere dönüşür. Arap şiiirinden çıkan külli kaideler, araştırmacılar tarafından yapılan tanımlar, açılan konulara birer kaynak ve delil mesabesinde olur. Bu durum, ilk maddede olduğu gibi, tefsirin genel kaideler mesabesinde bir kaynak oluşu ile aynıdır. Fakat bu üçüncü madde bir kaynaktan çıkan kaideler ve

⁷⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, 1/12.

⁷⁷³ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 160.

⁷⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I/12.

⁷⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I/12-13.

ilimler ile ilgili değil bizzat kaidelerin ve konuların kendisi ile ilgilidir.⁷⁷⁶ Temel konular ve kaideleri içermesi açısından da tefsir bir ilimdir.

- 4- “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz”⁷⁷⁷ âyetinin tefsirinde nesih kaidelerini koyması; “Halbuki onun te’vilini ancak Allah bilir”⁷⁷⁸ âyetinin tefsirinde te’vil kaidelerini koyması; “Onun (Kur’an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır.”⁷⁷⁹ âyetinin tefsirinde muhkem-müteşâbih kaidelerini koyması tefsir ilminin külli kaidelerden yoksun olmadığına birer örnek teşkil eder. Âlimler Kur’ân’ın kapsadığı külli kâidelerin sayısını belirleyerek onları bir araya toplamaya çalışmıştır. Meselâ Suyûtî *İtkân*’da ve Ebû’l-Bekâ el-Kefevî *Külliyât*’da⁷⁸⁰ söz konusu kaideleri bir araya toplamıştır.⁷⁸¹
- 5- Tefsir şeriata temel teşkil eden külli kaideleri ve esasları içermektedir, bu yüzden ilim olarak isimlendirilmeyi hak ediyor. Fakat müfessirler sadece Kur’ân’ın manalarını yoğun olarak tetkik etmeyle meşgul olup sonunda yorulup bitkin düştükleri için, kitaplarının sadece belirli bölümleri haricinde söz konusu külli kaideleri çıkarmayla meşgul olamadılar.⁷⁸²
- 6- Tefsir İslam âlimlerinin diğer ilimleri tedvin etmeden önce meşgul oldukları ilk ilimdir. Bu alanda âlimlerin birçok münazarası gerçekleşmiştir. Tefsirle meşgul olmak ve onda tecrübe sahibi olmak, kişiye Ku’ân üsluplarının ve nazımının inceliklerini kavrayabileceği bir meleke sağlar. Bu da Kur’ân’a dayalı ilimlerin (bulunup ortaya çıkarılmasına) yardımcı olur. Bu yüzden tefsir bir ilim olarak adlandırılır. Bu ilim, Allah’ın Kur’ân’daki muradının açıklaması olması açısından ele alınsa bile, Şer’î ilimlerin kaynakları arasında sayılabilir.⁷⁸³

⁷⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I/13.

⁷⁷⁷ el-Bakara, 2/106.

⁷⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/7.

⁷⁷⁹ Âl-i İmrân, 3/7.

⁷⁸⁰ Ebû’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, 380, 892-910.

⁷⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I/13.

⁷⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I/13.

⁷⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I/13-14.

Bu sıralanan maddelerden anlaşıldığı kadarıyla, İbn Âşûr tefsir ilmini bütün İslami ilimlerin başı ve esası olarak düşünmekte,⁷⁸⁴ başta fıkıh kaideleri olmak üzere tüm küllî kaidelerin kendisinden istinbat edildiği bir öz olarak görmektedir. Dolayısıyla diyebiliriz ki Tefsir ilmi ana dal iken diğer ilimler ona bağlı olarak gelişme gösteren yan dallarıdır. Müfessirimiz bunu şu şekilde ifade etmiştir: *و رأيت لأسباب تأخره أثرا قويا في تأخر كثير من العلوم الإسلامية خصوصا الفقه والنحو واللغة* “Tefsir ilminin gelişmesindeki gecikmenin, Fıkıh, Lügat ve Nahiv gibi İslami ilimlerin de gelişmelerinin gecikmesine etki ettiğini düşünüyorum.”⁷⁸⁵

b- Tanımı, Konusu, Amacı

İbn Âşûr’a göre ıstılahta tefsir ilmi, Kur’ân lafızlarının açıklamasını konu edinen ilmin adıdır.⁷⁸⁶ Tefsir “فَسَّرَ (fessera)” fiilinin mastarıdır. Kelimenin teşdidsiz aslı “فَسْرٌ”dır. Bu fiil “ضَرَبَ” ve “نَصَرَ” sîgalarındandır. “فَسْرٌ”nın mastarı “الْفَسْرُ”dır. Hem “فَسْرٌ” hem “فَسَّرَ” müteaddi fiillerdir. “الْفَسْرُ” bir sözün manasını, muhatabın daha iyi anlaması için onu bir başka sözle açıklığa kavuşturmak (ibane) ve ortaya çıkarmak (keşf)tır. Bir görüşe göre bu iki fiil ve mastarlarının manaları aynıdır. Râğıb el-İsfehânî ve Fîrûzabâdi’ye göre, şeddeli olan “فَسْرٌ” idrake konu olan şeyleri açıklamak için kullanılır.⁷⁸⁷

İbn Âşûr’a göre Kur’ân’ı anlamak ve tefsir etmek Arapçayı iyi anlamak ve onun inceliklerine vakıf olmaktan geçer. Bu yüzden ona göre Tefsirin amacı, Arapça’nın bu inceliklerine vakıf olmayan bir kimseye Arapça’yı ve üslup çeşitlerini anlama pratiği kazandırarak, Allah’ın Kur’ândaki muradını anlamasını sağlamaktır.⁷⁸⁸ Arapça ve Belâgat’a ek olarak, Usûl-ü Fıkıh ve Âsâr/Rivayeter de Kur’ân’ı anlamaya çalışan bir müfessir için şiddetle lazım olan ilimlerdir. Ona göre Arap dili ve Belâgat’ı, Usûl-ü Fıkıh Ahbâru’l-Arab (Kıssalar)⁷⁸⁹ ve Âsâr Tefsir ilminin zarûrî bileşenleridir. Diğer bir deyişle

⁷⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I/18.

⁷⁸⁵ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 160; Tahrir ve tenvir, 1/12.

⁷⁸⁶ *والتفسير في الاصطلاح نقول: هو اسمٌ للعلمِ البَاحِثِ عَن بَيَانِ مَعْنَايِ أَلفاظِ الْقُرْآنِ* “*Istilah’ta Tefsir Kur’ân lafızlarının manalarının açıklamasını inceleyen ilmin adıdır.*” (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 11).

⁷⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 10.

⁷⁸⁸ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 160.

⁷⁸⁹ Kur’ân kıssa ve haberlere insanlara geçmişten öğüt vermek maksadıyla veciz bir şekilde değinmiştir. Bu kıssa ve haberler sayesinde bazı ayetlerde işaret edilen ince manalar daha iyi anlaşılabilir. Örneğin, Burûc 85/4’de “Ashâb’u Uhdûd” zikredilerek veciz bir şekilde bu ifadenin işaret ettiği haber veya kıssa akla getirilmiştir. Dolayısıyla Arapların bu ifadede anladığı kıssa bilinirse âyetin işeret etmiş olduğu mana da daha kolay anlaşılabilir. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 26; Annoraz Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve*

Tefsir ilmine birinci dereceden kaynaklık eden ilimlerdir.⁷⁹⁰ Ona göre Tefsir ilmine birinci dereceden dayanak olmasa da bir müfessir için önemli olan diğer ilimler ise şunlardır: Kıraat, Kelam ve Fıkıh.⁷⁹¹ Müfessirimiz bu düşüncelerini Mukaddimesinin “*Tefsir ilminin ihtiyaç duyduğu/yardım aldığı ilimler*” adlı ikinci başlığında dile getirmiştir.

Ona göre Tefsirin konusu, manalarını konu alması ve incelemesi açısından Kur’ân’ın lafızlarıdır. Bu açıdan tefsire bakıldığında Kıraat ilmine konusu bakımından ters düştüğü görülür. Çünkü Kıraat ilminin Kur’ân’a yaklaşımı, kelimelerin kıraat şekillerini göstermek iken tefsirin Kur’ân’a yaklaşımı daha çok onun manalarını incelemek olarak temayüz eder.⁷⁹²

c- Tarihçesi

Bu başlık altında İbn Âşûr’un Tefsir ilminin doğuşu, gelişimi ve durağanlaşması ile ilgili yaptığı açıklamalara değineceğiz

ca- Doğuşu

İbn Âşûr Tefsir ilminin doğuşu ve tarihinden şöyle söz etmiştir: “Tefsir ortaya çıkması bakımından islami ilimlerin ilki sayılır. O islami ilimlerin en şerefli ve tahkik bakımından en önde gelenidir. Bu alan ilk defa Peygamber döneminde oluşmaya başlamıştır. O dönemde Hz. Ömer’in ‘kelâle’nin durumu hakkında Peygambere soru sorması gibi sahâbelerden bazıları Kur’ân’ın bazı âyetleri hakkında Peygambere soru sormuştur. Daha sonra İbn Abbas ve Hz. Ali gibi bazı sahâbeler Kur’ân’ın anlaşılmayan âyetlerini beyan etmeye, yani ibtidâî olarak Tefsir ilmiyle meşgul olmaya başlamışlardır. Zamanla bunlara Zeyd b. Sâbit, Übey b. Ka’b, Abdullah b. Mesûd, Abdullah b. Amr b. Âs gibi sahâbiler de dahil olmuş ve Tefsir’e ilgi büyümüştür. Zamanla Arap olmayan insanlar ve unsurlar İslam’a girmeye başlayınca, Kur’ân’ın manalarını açıklama ihtiyacı

Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri, (Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2005, s.151.)

⁷⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 26.

⁷⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 26-27.

⁷⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 12

arttı ve başta Mücahid ve İbn Cübeyr olmak üzere Tabiîn'den itibaren tefsir daha da fazla yaygınlaşmaya başladı.”⁷⁹³

İbn Âşûr'a göre, tefsir alanında ilk müellif Abdumelik b. Cüreyc el-Mekkî (v.149)dir. O, birçok âyeti tefsir ederek ve İbn Abbas'ın 'Ata ve Mücâhid gibi öğrencilerinden rivayetlerde bulunarak Kûfe'de bir tefsir kitabı yazmıştır.⁷⁹⁴ Bu eser günümüze kadar gelmese de daha sonra yazılan tefsir kaynaklarında ondan bolca faydalanılmıştır. İbn Cüreyc'in, hadis alanında Mekke'de ilk müellif olduğunu göz önüne aldığımızda,⁷⁹⁵ müfessirimizin iddia ettiği gibi onun tefsir alanında da ilk müellif olma ihtimali yüksektir.

Fakat müfessirimize göre bazı tefsir kitapları uydurmadır, sırf meşruluk kazansın diye tasnif edildikten sonra İbn Abbas gibi sahâbilere nispet edilmiştir. Meselâ Muhammed b. Sâib el-Kelbî (v.146)'nin tefsiri bu tarz bir tefsirdir. Bu tefsir Ebû Salih râvîsi üzerinden İbn Abbas'a nispet edilmiştir. Oysa Ebû Salih yalancılıkla itham edilmiştir, nitekim Farsça'da yalancı manasına gelen “Durûğdot” tabiri onun için kullanılmıştır.⁷⁹⁶ Bir de Muhammed b. Mervan es-Süddî'nin el-Kelbî'den rivayette bulunması buna eklenince, tefsirin nispetine dair rivayetler daha da zayıflar. Böylece yalan ve uydurma bir silsilenin olduğu ortaya çıkar. Bu râvi silsilesini uyduranlar, Malik'in Nâfi'den, Nâfi'nin de İbn Ömer'den aldığını söyleyerek onun altın (sahih) bir silsile olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa el-Kelbî, üç halifeye iftiralar atan ve Hz. Ali'nin ilah olduğunu iddia eden Abdullah b. Sebe'nin arkadaşlarından biridir. Dolayısıyla böyle sıfatları olan ravilerin senedinin sika olması imkansızdır.⁷⁹⁷

İbn Âşûr'a göre, bazı sahtekarlar kendi uydurdukları rivayet ve senetleri İbn Abbas ve onun gibi bazı meşhur sahâbilere dayandırarak meşrulaştırmaya çalışmışlardır, bu yüzden İbn Abbas'tan gelen rivayet silsilesinin en doğrusu Ali b. Ebî Talha yoluyla gelen

⁷⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/14.

⁷⁹⁴ Hasan Ali Abdülganî, isnadı İbn Cüreyc'de sona eren rivayetleri Kur'an'daki sûre sırasına göre tertip ederek bir araya getirmiş ve *Tefsîru İbn Cüreyc* adıyla yayımlamıştır. (Bkz. İsmail Cerrahoğlu, “İbn Cüreyc”, TDVİ Ansiklopedisi, XIX, İstanbul, 1999, 404-406; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/15.)

⁷⁹⁵ Cerrahoğlu, a.g.md., 406.

⁷⁹⁶ *Eleyse's-Subhu bi-Garîb* adlı kitabında el-Kelbî'nin “durûğdot (yalancılıkla)” suçlandığını ifade etmekten, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*'de Ebû Sâlih'in “Durûğdot” olduğu ifade edilmiştir. Ya tahkikten kaynaklı ya da hata sonucu tefsiri ile kitabının verdiği bu bilgiler farklılaşmaktadır. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/15; *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 162.)

⁷⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/15.

silsiledir. Çünkü Buhârî *Sahîh*'indeki "tefsir" kitabında bu senede güvenmiştir. Yine İbn Âşûr'a göre Hz. Ali'ye isnat edilen birçok rivayet uydurmadır, sadece Buhârî'nin *Sahîh*'inde sahih bir senetle zikrettiği rivayetler doğrudur ve Hz. Ali Allah'ın kitabının dışında bir vahiy bilgisine sahip değildir. Zira kendisine, Kur'an dışında bir vahiy bilgisine sahip olup olmadığı sorulunca şu yanıtı vermiştir: مَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، مَا أَعْلَمُهُ إِلَّا فَهَمَّا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ “Hayır, tohumu yaratan, rüzgarı var eden Allah'a yemin olsun ki, ben Allah'ın Kur'an'da bir insana verdiğinden daha fazlasını bilmiyorum.”⁷⁹⁸ Müfessirimiz bu sözleriyle bir taraftan Hz. Ali'ye nispet edilen şîi kökenli rivayetlerin mevzu bulunduğunu ima etmiş, öte yandan hem İbn Abbas hem de Hz. Ali'ye uydurma senetlerle dayandırılan rivayetler konusunda uyarıda bulunmuştur.

cb- Gelişmesi

Müslümanlar arasında Arapça bilme, anlama ve belâgat inceliklerine vakıf olma seviyesi gün be gün yabancı unsurların Arapçaya girmesi gibi bazı sebeplerle azalması Kur'an'ı doğru anlama ihtimalini düşürmekteydi. Bu durum selef ulehasını Kur'an'ın lûgat ve belâgat yönünü öne çıkaran, kelimelerini tahlil eden tefsirler tedvin etmeye sevk etti. Öte yandan Müslümanların Kur'an'ı anlama ihtiyacı onları, tefsirle ilgilenen İbn Mesûd, İbn Abbâs, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit gibi sahâbelerden kendilerine ulaşan rivayetleri yazmaya yöneltti. Yine onlar Peygamberden kendilerine ulaşan, muğlakı şerh, umumu tahsis, sünneti beyan ile ilgili rivayetleri de tedvin ettiler. Böylece Abdülmelik b. Cüreyc el-Mekki'nin (v.80-149) tefsiri gibi İslam'da ilk tefsir kitaplarının tedvin süreci başlamış oldu. el-Mekkî; İbn Abbas, Mücahid, Ata gibi sahâbe ve tabiinden nakiller yaparak tefsirini telif etmiştir.⁷⁹⁹

Sonra âlimlerin her biri kendine has bir yol ve anlayış belirleyerek Kur'an'ı tefsire devam etmiştir. Onlardan kimisi seleften nakle dayalı rivayet tefsirini esas alırken kimisi de rey ve nazara dayalı dirayet tefsirini esas almıştır. Nakle dayalı tefsir türünde ilk eser kaleme alan Malik b. Enes olmuştur.⁸⁰⁰ Daha sonra Suyûtî ve öğrencisi Dâvûdî bu türün mümessilleri olmuşlardır. Fakat bu tefsir metodunun en meşhur şahsiyeti Muhammed b.

⁷⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/15.

⁷⁹⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 160.

⁸⁰⁰ Mâlik b.Enes'e isnat edilen tefsir *Merviyyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-Tefsîr* ismiyle Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî ve Beşîr Yâsîn tarafından, ilk baskısı 1995 yılında olmak üzere, Riyad'da İmam Mâlik'in *Muvatta*'sından Kur'an âyetleri ile ilgili rivâyetler cem edilerek hazırlanmıştır.

Cerîr et-Taberî'dir.⁸⁰¹ Nazar ve reye dayalı tefsir metodunun önde gelen şahsiyetleri ise Ebû İshak ez-Zeccâc ve Ebû Ali el-Fârisî olmuştur. Bir asır sonra doğuda Allâme Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî (v.538) batıda İbn Atiyye (v.541) olmak üzere, bu iki kudretli tefsirci bu metodun en parlak simaları haline gelmiştir. Zemahşerî bu metotla meşhur tefsiri "el-Keşşâf"ı yazarken, İbn Atiyye "el-Muharreru'l-Vecîz"i kaleme almıştır. Her ikisi de âyetlerin manalarını derinlemesine tetkik etmiş, Arap dili ve şiirinden deliller istişhad ederek diğer müfessirlerin görüşlerine yer vermişlerdir. Arap dili ve belâgatı alanında özellikle Zemahşerî sivrilirken, şariat ve hukuk alanında İbn Atiyye öne çıkmıştır. Her ikisinin eseri de kendilerinden sonra gelen ilim adamları için başvuru birer merci, ve tefsir ilminde birer şaheser ve köşetaşı mesabesinde olmuştur.⁸⁰²

İbn Âşûr, tefsir ilminin gelişimi ile ilgili açıklamalarına şöyle devam etmiştir: "Peygamberden gelen umumu tahsis, mutlakı mukayyet ve muğlakı beyan türünden açıklamalar hem tefsire kaynaklık etmiş hem de Kur'ân'ı tefsir etmenin meşru zeminini oluşturmuştur. Dolayısıyla Peygamberden gelen Kur'ân âyetlerine yönelik bu açıklamalar, sonraki asırlarda zuhur eden âlimlerin Kur'ânı tefsir etmelerinin temel sebebini oluşturmuş ve zamanla tefsir ilmi âlimlerin en temel uğraşı haline gelmiştir. Meselâ, Müslim b. Cünd el-Hezelî, bu nedenlerle Medine'nin Amr b. Abdülaziz'in idaresinde olduğu vakitlerde Mescid-i Nebvî'de Kur'ân kıssalarının tefsiriyle meşgul olmaya başlamıştır. Öte yandan Amr b. Fâid 36 sene Kur'ân tefsiriyle ilgilenmiş, tek bir âyetin tefsirini bile en ince ayrıntısına kadar tefsir etmeye çalıştığı için vefat ettiğinde tefsiri yarım kalmıştır. İşte Peygamberin âyetlere yönelik tefsirsel açıklamaları âlimleri bu şekilde Kur'ân'ı tefsir etmeye itmiştir."⁸⁰³

Ayrıca, bu dönemde Kur'ân'ı başka dillerde tefsir eden kabiliyetli müfessirlerden de söz edilebilir. Meselâ, Musâ b. Seyyâr el-Esvârî'nin Kur'ân'ı Arapça ve Farsça tefsir ettiği bilinmektedir. Anlatıldığına göre, okuduğu âyetleri sağına oturan Araplara Arapça, soluna oturan Farslara da Farsça tefsir ederdi ve her iki dili de çok güzel konuşurdu.⁸⁰⁴

⁸⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/15.

⁸⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/16.

⁸⁰³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 160.

⁸⁰⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 160.

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın "Mecâzu'l-Kur'ân"ı ve Yahyâ b Sellâm'ın tefsirini de eklersek mütekaddimîn devrinin sonuna gelmiş oluruz. Onların tefsiri yukarıda zikredilen hatlarla sınırlı kalmışken, bu dönemden sonra tefsir anlayışının daha genişlediğine dirayetin daha fazla tefsire dahil olduğuna şahit olacağız.⁸⁰⁵

Müfessirimiz tefsir ilminin gelişim süreciyle ilgili son olarak şunları ifade etmiştir: "Süreç içerisinde bir grup Kur'ân âyetlerini taşıdıkları hükümler açısından ele almaya başladı ve böylece "Ahkâmu'l-Kur'an" türündeki tefsirlerin ilk örnekleri görünmeye başladı. Zamanla ortaya çıkan diğer bir grup ise lügavî açıdan Kur'ân'a bakıp onun kelimelerine, cümlelerine, dil ve belâgatına yoğunlaşmaya başladı. Bunlar Ragıp el İsfahânî ve Ebû İshak ez-Zeccâc gibi âlimlerden oluşmaktaydı. Bu sırada Sani' Ebû Hayyân'ın "el-Bahru'l-Muhîr"i gibi bazı tefsirler de nahiv konularına yöneldi. Ayrıca bu alanda Zemahşerî'ye özel bir sayfa açmak gerekir, o belâgatçıların önde gelen bir numaralı ismidir. İnsanların, Kur'ân'ın belâgat inceliklerini görmedeki zafiyetini hissedince *el-Kaşşâf* adlı tefsirini kaleme almıştır. Eğer kendisi âyetleri mezhepsel bir taassupla yorumlamasaydı ve onun saygınlığına uymayan kurnazlıklara kaçmasaydı çok iyi bir tefsir çıkartmış olacaktı."⁸⁰⁶

cc- Durağanlaşması

Müfessirimize göre tefsir ilminin zaman içinde durağanlaşması ve kendini tekrar etmesine yol açan birtakım sebepler vardır, şimdi o sebeplere bir göz atacağız.

1) Nakle düşkün olmak:

Kur'ân âyetlerini yorumlarken hata yapıp bu yüzden kafir durumuna düşmekten korkup sırf nakil ve rivayete dayalı tefsir yapmak tefsir ilminin geri kalmasına sebep olmuştur. Hatta avamı, Kur'ân'ı tefsir etmeye girişmekten men etmek için *خطئه كفر* "hata etmek küfre sebep olur" demişlerdir. Bunun üzerine insanlar da yalan veya uydurma da olsa rivayetlere yönelmiş ve doğru da olsa görüşlerini bildirmekten sakınmışlardır. Çünkü zikredilecek görüşler seleften gelen nakle ters düşerse Allah'ın Kur'ân'da kastettiği mananın dışına çıkmış olunacağı korkusu oluşmuştu. Oysa rivayetler de önceki âlimlerin olayları tasvir etmek için zikrettikleri birer görüştür. Üstelik bazı rivayet ve nakiller

⁸⁰⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 161.

⁸⁰⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 161.

uydurma olarak kabul edilir. Meselâ, bir grup sahtekar, insanların güvendiği İbn Abbas gibi bir sahâbiye bazı rivayetler isnat ederek, tefsire kendi yanlış anlayışını, bozuk itikadını ve Kur’ânın manasını çarpıtan rivayetlerini dahil etmeye çalışmıştır. Uydurularak İbn Abbas’a nispet edilen en meşhur tefsir ve rivayet Kelbî’nin rivayetidir. Onun rivayeti, senedi zayıflatan Ebû Sâlih’ten gelmiştir. Kelbî Farsça’da “durûğdot”, yani yalancı olarak bilinir.⁸⁰⁷ Özellikle Muhammed b. Mervan es-Süddî’nin Kelbî’den rivayeti ile oluşan tarik “Silsile-i Kizb (uydurma senet/ silsile) olarak bilinir.” Ayrıca senedin zayıflığının diğer bir sebebi Muhammed b. Sâib Kelbî’nin, Hz. Ali’nin ölmediğini söyleyip onu ilahlaştıran Abdullah b. Sebe’nin takipçisi olarak bilinmesidir.⁸⁰⁸ Mukatil b. Süleyman el-Ezdî (v.150) tarikiyle İbn Abbas’a ulaşan senet ise Kelbî’nin rivayetinden daha da zayıftır. Aynı şekilde Dahhak (v.102) üzerinden giden senette böyledir.⁸⁰⁹ Kısaca İbn Abbas’tan Kelbî, Ebû Sâlih, Süddî, Mukâtil ve Dahhak tarikiyle gelenler uydurmadır. İbn Abbas’tan sadece Ali b. Ebî Talha (v.143) yoluyla gelen tarik en doğrusudur.⁸¹⁰

Hz. Ali’ye de dayandırılan rivayetlerin çoğu zayıf veya uydurmadır. Sadece Buhârî’de olduğu gibi sahih senetle aktarılanlar güvenilirdir. Şiiler çoğu şüpheli ve uydurma senetlerle Hz. Ali’ye rivayetler isnat etmişlerdir. Aynı şekilde ehl-i beyten, Kur’ân âyetlerinin tefsirine yönelik aktarılan rivayetler de uydurmadır. Tabresî’nin tefsirinde bu tür rivayetlerden bolca bulmak mümkündür. Fakat (rivayet metodunun neden olduğu) bütün bu (problemlere) rağmen asırlar boyu tefsir, onu yücelten ve zirvelere taşıyan Taberî, İbn Atiyye, Zemahşerî gibi tefsircilerden de yoksun kalmamıştır.⁸¹¹

Ebû Bekir İbnu’l-Arabî, اَلْمَآءُ اَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي اَمْنِيَّتِهِ, وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ وَلَا نَبِيٍّ اِلَّا اِذَا تَمَنَّى اَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي اَمْنِيَّتِهِ, “Senden önce gönderdiğimiz hiçbir resul ve nebi yoktur ki, birşeyi arzuladığı zaman, şeytan onun arzusuna vesvese karıştırmamış olsun”⁸¹² âyetini “Ahkâmu’l-Kur’ân” adlı tefsirinde incelerken râvileri eleştirerek şunları dile getirmiştir: “Cahillikleriyle, düşmanlığını açıktan dile getirmiş bir kimseden daha tehlikeli olan râvilerin sözlerini bir

⁸⁰⁷ et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’de Ebû Sâlih’in “durûğdot/yalancı” olduğunu söyler. İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 161.

⁸⁰⁸ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 162.

⁸⁰⁹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 162.

⁸¹⁰ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 162.

⁸¹¹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 162.

⁸¹² el-Hac, 22/52.

düşünün! Bizden size tavsiye, Kur'an'ı önderiniz yapın, âyetlerini önünüze koyun ve onun kelimelerine başka manalar atfetmeyin, onları ilgisi olmayan şeylerle irtibatlandırmayın.” Böylece İbnu'l-Arabî rivayet temelli tefsire mesafe koyulması ve kişinin kendi idraki çerçevesinde Kur'an'ı yorumlaması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁸¹³

Bu arada bazı müfessirler yine rivayetlere dayanan sebab-i nüzulleri tefsirlerinde aşırı derecede ön plana çıkarıp âyetin manasını daraltmış, hatta bazen uydurma sebab-i nüzuller zikretmeye kadar işi götürmüşlerdir, dolayısıyla âyetleri sebab-i nüzullere aşırı derecede hasretmek de tefsir ilmini geri bırakan bir neden olmuştur.⁸¹⁴ Ayrıca müfessirimize göre kendinden önceki ifadeyi pekiştirme ve umûmileştirme yoluyla o cümleyle bir ilişkisi olan tezyîl ifadeleri de tahsis gerektirmez. Sözelimi Nisâ 128'de *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* “Bir anlaşma ile aralarını düzeltmelerinde karı-koca üzerine günah yoktur. Sulh en hayırlı bir iştir.” geçen *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* ifadesi kendinden önceki cümleyi pekiştirme ve umûmileştirme açısından *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا* ifadesine bağlı tezyîl cümlesidir. Fakat müfessirimize göre bu bağlılık/münasebet tezyîl cümlesini bağlı olduğu *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا* cümlesine tahsisini gerektirmez. Tıpkı husûsi olaylar üzerine nâzil olan âyetlerin umûmilik bildirmesi gibi tezyîl cümleleri de umûmilik bildirir.⁸¹⁵

Âyetlerin manalarını çarpıtan bir diğer husus, bazı tefsircilerin onları alıp bağlamlarından kopararak kendi mezhepleri doğrultusunda tefsir edip birer hüccet olarak kullanmalarındır. Bu nedenle bazı âlimler, bir müfessirin Kur'an'ı reyî doğrultusunda tefsir etmesini doğru bulmamıştır.

Onlara göre, bir kimse eğer bir âyeti tefsir edecekse, mutlaka yanında seleften gelen bir nakil olmalı, ya da yaptığı tefsir nakle ters düşmemelidir. Daha sonra bu tefsirciler âyetler ile ilgili rey ve içtihat yapmanın sakıncaları hakkında hadisler rivayet etti. Oysa onlar bu hadisleri varid oldukları bağlam ve anlamın dışında anladı. Hadislerde sakındırılan şey Arap dili ve Belagâtı'nın desteklemediği görüş ve reylerdi, ya da Nahiv, Belâgat, Usûl-ü fıkıh gibi ilimleri dikkate almayan, her akla geleni bir kaynağa isnat

⁸¹³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 162.

⁸¹⁴ Müfessirimize göre, sebab-i nüzûlün hususiliği âyetin umûmiliğinin önünde bir engel değildir. Dolayısıyla âyetleri sadece sebab-i nüzullerine tahsis ederek yorumlamak âyetin manasını daraltabilmektedir. (İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 162.)

⁸¹⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 162.

etmeden ve istidlalde bulunmadan dillendiren rey ve içtihatları. Fahreddîn er-Râzî, “Eğer bu takdirde de aralarında adaleti gerçekleştirmekten endişe ederseniz, bir kadınla yetinin”⁸¹⁶ âyetinin tefsirinde şöyle der: “Usûlü’l-Fıkıh’ta şu kesin bir kuraldır: Mütেকaddimîn (selef) eğer bir âyetin tefsirinde bir görüş veya yaklaşım zikrederse, bu yaklaşım müteahhir ulemanın o âyetten başka bir görüş veya yaklaşım istihraç etmesine engel teşkil etmez. Eğer bu caiz olmasaydı müteahhirîn’in istinbat ettiği dikkate değer görüş ve noktalar tefsirde merdud ve batıl olurdu. Zaten bunun caiz olmadığını da ancak önceki ulemanın tartışmalarını taklit edenler söyler.”⁸¹⁷

Kurtubî tefsirinin mukaddimesinde bu konuya dair şöyle söylemiştir: “Hz. Âişe’den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber Sadece Cebrâil’in ona öğrettiği kadar Kur’ân’ı tefsir ederdi.” İbn Atiyye, bu tefsir edilen âyetlerin Kur’ân’ın gaybı veya mücmelinden olduğunu ve ancak Allah’ın tevfiği ile anlaşılabilir âyetler olduğunu zikretmiştir. ‘Kim Kur’ân hakkında kendi reyini ile bir şey söylerse isabet etse bile hata etmiş olur. O kimse cehennemdeki yerini hazırlasın.’⁸¹⁸ hadisine gelince, bu hadis Tirmizî’ye göre garip bir hadistir. Ayrıca Ebû Dâvûd da onun ravilerini cerh ve tadile tabi tutmuştur. İbn Atiyye bu hadisle ilgili şunları dile getirmiştir: “Bir kimse bir âyetin manasını, âlimlerin ne dediğine bakmadan, ilmî usûlü takip etmeden, dâimîlerin, nahivcilerin ve fakihlerin açıklamalarını dikkate almadan tefsir ediyorsa, gerçek manada bir görüş/rey bildirmiş olmaz (ancak kendi uydurduğu düşüncüyü nakletmiş olur).” Kurtubî, İbn Atiyye’nin bu açıklamalarını yerinde bularak şu açıklamaları yapmıştır: “Söz konusu hadisin manası, âlimlerin ifade ettikleri görüşlere ve ilmi kuralların gereklerine dikkat etmeden aklına geleni izhar eden bir kimsenin izlediği yolun hatalı olduğu yönündedir. Yoksa hadis lügatçıların, nahivcilerin ve fıkıhçıların Kur’ân’ı anlamaya dair yaptıkları nahivsel, lügavî ve fikhî açıklamalar ile ilgili değildir. Bu şekilde ilmî usûle uygun bir yol izleyen kimse sadece kendi aklına dayalı olarak görüş beyan etmemiş (bir ilmi geleneğe ve kurallarına göre hareket etmiş) olur. Dolayısıyla hadisdeki mana bir kimsenin sadece nakil yoluyla işittiğini nakletmek zorunda olduğu yönünde değildir. Zira Sahâbe Kur’ân’ı tefsir ederken sadece işittikleri nakle dayanmamışlardır.”⁸¹⁹ Dolayısıyla, bu yorumlar göz önüne alındığında bu hadisten nakle bağlı kalmadan görüş bildirmenin mümkün olduğu

⁸¹⁶ en-Nîsâ, 4/3.

⁸¹⁷ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 163.

⁸¹⁸ Ebû Dâvûd, “el-İlm”, 3652; et-Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 2951.

⁸¹⁹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 163.

anlamı çıkar. Zira sahâbe Kur'ân'ı tefsir ederken ve tartışırken sadece işittikleri nakle dayanmamışlardır.

Müfessirimiz Kur'ân'ın rey ile tefsir edilemeyeceğine dair hadisi, aslında مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَعْضَ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ “Kim Kur'ân hakkında bilgisizce (dayanaksız olarak) bir şey söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın” hadisi gibi değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Yani ona göre “بِرَأْيِهِ” demek “بِعَيْنِ عِلْمٍ” demek olup, Fıkıh, Belâgât ve Nahv'e dayanmadan yapılan bir yorum anlamını taşımaktaydı.

2) Lügat ve Belâgattaki Zayıflık:

Kur'ân âyetlerini Belâgât ve Lügat açısından tefsir eden Zeccâc, Zemahşerî ve İbn Atiyye gibi isimler hariç, Tefsirde bu ilimlerde öne çıkan âlimlerin az olması onun gerilemesinin ikinci bir sebebidir. Câhız *Nazmu'l-Kur'ân* adlı eserinde şöyle söyler: “Bir fakih fetvâ ve hüküm vermede akranlarına kıyasla mükemmel olsa, bir Kelamcı Kelam'da usta olsa, bir râvi tüm kıssaları ve rivayetleri ezberleyip mahallenin en iyisi haline gelse, bir vaiz Hasan el-Basrî'den daha iyi olsa, bir nahivci Sibeveyh'i Nahivde geride bıraksa ve bir dilci çok güçlü bir konuşma yeteneğine sahip olsa da hiçbir tanesi, Meânî ve Beyan ilmine sahip olmadan Kur'ân'ın hakikatleri, esrarı ve inceliklerine vakıf olamaz.”⁸²⁰

Yine bu konuda es-Sekkâkî *el-Miftâh*'da şöyle söyler: “Allah'ın muradını anlamak isteyen Meânî ve Beyân ilimlerine muhtaçtır. Bu ilimleri bilmeyen veya bu ilimlerde seviyesi düşük olup da tefsirle meşgul olan kimselerin vay haline!”⁸²¹

İbn Âşûr Arap dili belâgatını darmadağın eden, ifadelerin insicamını bozan, lafızları birbirinden koparan ve böylece anlamı çarpıtan gruplar ve anlayışlar için şöyle söylemiştir: “Daha kötüsü de şu; Bâtıniyye, İsmâiliyye ve Mutasavvıfların takipçilerinin düştüğü bataklık ve sapkınlıktır. Onlar Kur'ân'ın işaretler ve gizli manalarla dolu olduğunu iddia eder ve bu şekilde onu tefsir ederler. Meselâ, مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ “İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir?”⁸²² âyetine şöyle mana vermişlerdir: “مَنْ ذَا الَّذِي ifadesi aslında (ع) النفس يشفع demek olup “Kim nefsinin aşığılarsa şefaet bulur (ya da şifa bulur)” anlamına gelir.” Onlar âyetin devamındaki إِلَّا

⁸²⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 162-163; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 18.

⁸²¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 163.

⁸²² el-Bakara, 2/255.

بِإِذْنِهِ lafzını görmezden gelmişler ve âyetin nazmı ve yapısını bozmuşlardır. Böylece Kur'ân'ın lafızlarını bozarak, anlamlarını çarpıtarak tefsir etmeye çalışmışlardır. Yaptıkları bu cahillikler onların rezilliklerini, ayıp ve kusurlarını ortaya sermiştir.”⁸²³

Aynı şekilde Gulât-ı Şia denilen Şiilerin aşırı grubu da, Arap dilinin kaide ve kurallarını hiçe sayarak, âyetlerin lafızlarını bozmuş ve Kur'ân'ın manasını tahrif etmiştir. Örneğin: *إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ* “Doğru yolu göstermek bize düşer.”⁸²⁴ âyetini *إِنَّمَا* “Ali hidayet içindir, ya da hidayet Ali'dendir.” şeklinde okumuşlardır. Onlara göre *يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ* “*Ey ehl-i beyt! Allah'ın istediği, sadece, sizden pislikleri uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmaktır.*”⁸²⁵ âyetindeki Ehl-i Beyt ifadesinden, özellikle Fatıma, Hüseyin, Hasan, Ali ve Abbas kastedilir. Oysa âyetin devamında Peygamberin eşlerinden bahsedilir: *وَإِذْ كُنَّا مَا يَنْتَلِي فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ* “*(Ey Peygamberin eşleri), evlerinizde okunan âyetleri ve hikmeti anın*”⁸²⁶ Bu âyet onların 33. âyet hakkındaki iddialarını boşa çıkarıyor. Onların bu ve benzeri idiaları bâtinîliktir. Bu tür tefsirlerin isnat edildiği en meşhur bâtinî müfessir Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'dir.

Kur'ân ile meşgul olan âlimler gibi görünmeye çalışan bu tarz bâtinî te'vilci kimseler, akla ve mantığa aykırı, Arap dili ile uyuşmayan, âyetin bağlamından kopuk alakasız görüşler dile getirmişlerdir. Meselâ; *الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ مَّتَنَّى وَتَلَّتْ وَرُبَاعٌ يَرْيَدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ* “*Hamd Allah'a ki gökleri ve yeryüzünü yaratacaktır ve yaratışta neyi dilerse çoğaltır da*”⁸²⁷ âyetindeki *يَرْيَدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ* ifadesini, kimi insanların sesinin diğerlerine göre güzelleştirilmesi ve onlara ekstradan böyle bir nimet verilmesi, olarak yorumlamışlardır. *رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ* “*Tâkat getiremeyeceğimiz şeylerle bizi yükümlü tutma!*”⁸²⁸ âyetindeki takat getirilemeyen yükü “aşk” olarak tefsir etmişlerdir.⁸²⁹

Hiz. Osman'dan gelen bir mektup Arap Dili ve Belâgatı'nın Müslümanlar için ne kadar ciddi öneme sahip olduğunu gösterir. Bu mektubu Taberî *Tarihu't-Taberî*'de zikretmiştir. Mektupta şöyle yazılıdır: “Üç şeyin zuhur etmesi bidate ve fitneye neden

⁸²³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 164.

⁸²⁴ el-Leyl, 92/12.

⁸²⁵ el-Ahzâb, 33/33.

⁸²⁶ el-Ahzâb, 33/34.

⁸²⁷ el-Fâtır, 35/1.

⁸²⁸ el-Bakara, 2/286.

⁸²⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 164.

olacaktır: Birincisi; nimetlerin çoğalması, fakirliğin ve dertlerin azalmasıdır. İkincisi; evlatlarınızın büyümesi, gözlerini saltanat ve iktidar içinde açması ve ahlakın bozulmasıdır. Üçüncüsü de; cahil olan bedeviler ile Arapça diline yabancı kimselerin Kur'ân'ı okumasıdır. Peygamber buyurmuştur ki: Küfür aksanda/lehçededir. Onlara bir lafız zor ve yabancı gelince hemen uydururlar veya sanki onu telaffuz ediyormuş gibi görünürler.”⁸³⁰

3) Kur'ân'ın Oluşturduğu Medeniyeti Anlamayı Sağlayan Bazı İlimlerde Gösterilen Zaafiyet:

Felsefe, Tarih ve Siyaset gibi Kur'ân ile ilgisi olmadığı düşünülen ilimlerde gösterilen zaafiyet tefsirin geri kalışının üçüncü sebebidir. Oysa bu ilimler Kur'ân'ın oluşturduğu yüce uygarlık ve medeniyeti anlama bakımından önemli ve zarûrî ilimlerdir.⁸³¹

4) Ayetle Bir Derece Kadar veya Çok Az İlgisi Bulunan İlimlerin Zikredilmesi:

Âyetle bir derece kadar veya çok az ilgisi bulunan ilimlere yer veren tefsirlerin ortaya çıkışı Tefsir ilminin geri kalış sebeplerinin dördüncüsü sayılabilir. Bu müfessirlerin başında Fahreddîn Râzî gelir. Râzî bir müfessirin amaçlarından biraz uzak bir tefsir kaleme almıştır.⁸³²

İbn Âşûr, Kur'ân'ı hangi niteliğe göre tefsir etmek gerektiğini ve tefsir ilminin ıslâhını sağlayacak şartları şöyle sıralamıştır.⁸³³

a) Arap dilindeki kullanımlarına göre Kur'ân'daki terkiplerin ve kelimelerin manalarını açıklamak ve tefsir etmek gerekir.

⁸³⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 165.

⁸³¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 165.

⁸³² İbn Âşûr'un ifadesi şöyledir: فجاء كتابا بعيدا عن غرض المفسر، كما فعل الفخر الرازي في التفسير الكبير، “Tıpkı Fahreddîn Râzî'nin *Tefsiri'l-Kebîr*'inde yaptığı gibi. O bir müfessirin ayetleri tefsir ederken gözetmesi gereken gayeleri (*Mukaddime*'de sekiz başlık altında zikredilmiş) göz ardı etmiş gözüküyor.” (Bkz. İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 165) Fakat İbn Âşûr'un tefsirine bakıldığında, bazı konularda aşırı malumat verip detaylara inmesi, uzun ve grift cümleler kullanması ve çok iyi organize etmeden meseleleri iç içe ele alması açısından, bazen bir müfessirin gözetmesi gereken gayelerin dışına çıktığı görülür. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 168).

⁸³³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 165.

b) Cümlelerin yapısı ve nazımının izin verdiği ölçüde, lafızların ve terkiplerin kastedilen manaları, içerik ve konusu göz önüne alınarak, ortaya çıkarılmalıdır.

c) Selef ve haleften gelen görüşlere Arap dili ve ilm-i usûle aykırı olmadıkça yer verilmelidir.

d) Kur'ân âyetlerinin ve cümlelerinin muhtevâsına uymayan birtakım manalar ifade etmekten kaçınılmalıdır. Âyetin kastetmediği hedefleri ve gayeleri savunmak, onları mezhebî amaçların birer aracısı haline getirir, diğer bir deyişle âyetleri âlimlerin mezhebî propagandasını yaptıkları birer yol ve vasıtaya dönüştürür. Böylece âyetler propaganda amacı güden ve kasıtlı bir menfaati ve hedefi olan, bir gazete makalesinin başlığı haline gelir. Bu şekildeki bir tefsir, henüz ilmî derecesi daha yüzeysel olup Kur'ân âyetlerinin inceliklerine vakıf olamamış ve bu yüzden âyetlerin gerçek manaları ile manipülasyon amacıyla uydurulmuş sahte manalarını birbirinden ayıramayan okuyucuların kafasını karıştırıp onları yanıltabilir, hatta sadece onları değil halkın genelini de yanıltabilir.

e) Bir müfessir (hangi dilde olursa olsun) sadece âyetlerin mealini vermekle yetinmemesi gerekir. Eğer böyle yaparsa Tefsir ilmi sadece bir dilden bir başka dile tercüme sadedinde kalır.⁸³⁴

d- Tefsir Terminolojisine Bakışı

da- Tefsir

İbn Âşûr'a göre Tefsir köken olarak “فَسَّرَ (fessera)” fiilinin mastarıdır. Kelimenin teşdidsiz aslı “فَسْرٌ”dır. Bu fiil “ضَرَبَ” ve “نَصَرَ” sîgalarındandır. “فَسْرٌ”nın mastarı “الْفَسْرُ”dır. Hem “فَسْرٌ” hem “فَسَّرَ” müteaddi fiillerdir. “الْفَسْرُ” bir sözün manasını, muhatabın daha iyi anlaması için onu bir başka sözle açıklığa kavuşturmak (ibane) ve ortaya çıkarmak (keşf)tir. Bir görüşe göre bu iki fiil ve mastarlarının manaları aynıdır. Râğıb el-İsfehânî ve Fîrûzabâdî'ye göre, şeddeli olan “فَسْرٌ” idrake konu olan şeyleri açıklamak için kullanılır.⁸³⁵

Tefsirin te'ville arasındaki farka gelince onunla ilgili şu açıklamayı yapmıştır: “Müfessirler te'vil kelimesinin manasını araştırmaya girişmişlerdir. Te'vil tefsire eşit

⁸³⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 165.

⁸³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 10.

midir, yoksa daha özel bir şey midir, diye merak etmişlerdir. Sa'leb, İbnu'l-A'rabî ve Ebû'l-Ubeyde gibi tefsirciler eşit olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte kimi müfessir 'te'vil'i müteşâbih (kapalı) mananın açıklaması, 'tefsir'i zâhirî (açık) mananın beyanı olarak değerlendirmiştir, kimileri de 'te'vil'i sözü zâhirî manasından başka bir muhtemel manaya çekmek, olarak değerlendirmiştir. Bu görüşe göre, يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ “Ölüden diriye çıkarır”⁸³⁶ âyeti 'tefsir' açısından bakıldığında '(Canlı) bir kuşun (cansız) bir yumurtadan çıkması' manasına gelirken, 'te'vil' açısından bakıldığında “(Ölü gibi olan) kafir bir kimseden, (diri olan) bir müslümanın çıkması' gibi (bâtınî) bir manaya gelir. Bu konuda başka görüşlerde olmakla birlikte onlara itibar edilmemiştir.”⁸³⁷

db- Te'vil

İbn Âşûr te'vil ve tefsir ilişkisi konusundaki kendi kanaatini şu sözlerle ima etmiştir: “Âlimlerin “te'vil ve tefsir” hakkında zikrettiği görüşleri sadece birer ıstılâhî açıklamadır, bu kavramların lügavî manalarına bakıldığında, her ikisinin de mütakellimin sözünün amaçlanan anlamına yönelik birer açıklama olmaları bakımından, aynı anlama geldikleri ortaya çıkar. Dolayısıyla birinci görüş olan (Sa'leb, İbnu'l-A'rabî ve Ebû'l-Ubeyde gibi âlimlerin seçtiği) görüşün daha doğru olduğu anlaşılır.”⁸³⁸ A'sâ'nın şu beyti bu ikisinin mana bakımından eşit olduğuna işaret eder:

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأْوُلُ حُبَّهَا ... تَأْوُلُ رُبْعِي السَّقَابِ فَأَصْحَبَا

“Onun sevgisinin te'vili şöyle bir te'vildir: (Sevdiği) kadının sevgisi kalbinde küçük iken, büyüdü, büyüdü ve bir deve yavrusu gibi kocaman oldu.” Bu beyitte geçen “تَأْوُلُ حُبَّهَا” ifadesi “تَفْسِيرُ حُبَّهَا” manasındadır.⁸³⁹

Ayrıca هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ “Onlar ise ancak, (Görelim bakalım! diyerek) Kur'an'ın bildirdiği sonucu (te'vilini) bekliyorlar.”⁸⁴⁰ âyetindeki “تَأْوِيلَهُ” beyan ve nihai olarak kastedilen, murat edilen demektir. Peygamberimiz bir hadisinde وَعَلَّمَهُ التَّأْوِيلَ “Allahım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret” demiştir.⁸⁴¹ Bu hadisteki 'te'vil' Kur'an manalarını anlama, açıklama ve tefsir etme manalarına gelir. Bu bağlamda, Hz. Aişe'den

⁸³⁶ er-Rûm, 19.

⁸³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/16

⁸³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/16.

⁸³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/16.

⁸⁴⁰ el-A'râf, 7/53.

⁸⁴¹ el-Buhârî, “Fezâilu's-Sahâbe”, 24, “el-İlim” 17; Müslim, “Fezâilu's-Sahâbe”, 138.

كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُكْتَرُ أَنْ يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ : « سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي » يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ . معنى : « يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ » أَي : يَعْمَلُ مَا أَمَرَ بِهِ فِي الْقُرْآنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : { فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ } “Hz.Muhammed (s.a.v.) rükûda, Allah’ım seni tenzih eder sana hamd ederim, bana mağfiret et, diye dua eder, bu sözüyle ‘فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ’ âyetini te’vil ederdi.” Görüldüğü gibi Peygamber bu âyeti zâhiren tefsir etmiş ve başka bir manaya çekmemiştir.⁸⁴² İbn Âşûr’un burada söylemek istediği ilk şey, te’vilin tefsir ile eş manaya sahip olduğu, ikinci söylemek istediği şey ise te’vil ve tefsirin geldiği bu ortak mananın, sözün nispeten yüzeysel, sarîh ve zâhirî anlamı olduğudur.

Dolayısıyla İbn Âşûr’un gözünden bakıldığında denilebilir ki te’vil ve tefsir aynı manadadır ve ikisinin manası da Kur’ân âyetlerini dil, üslup, belâgat, lügat ve siyak-sibak bileşenlerine dayalı olarak en sarîh manasıyla anlamaktır. Ona göre, bu anlayış şekline te’vil ya da tefsir demek farketmez. Zaten kendi tefsirine bakılınca, bâtinî bir yorumla kaçıp sözü bağlamından ve zâhirî anlamından koparan bir te’vil şekli ile değil, sözün kastedilen manasına ve içinde bulunduğu kontekste uygun bir te’vil metodu ile tefsir ettiği görülmektedir. Onun tefsir tarzında tasavvufî, iş’arî, keşfî, bâtinî veya aşırı te’vilci bir anlayış bulmak mümkün değildir. Âyetlerin birbiri ile olan münasebetine her âyette işaret etmesi ve âyetlere hem münasebet hem de sebep-i nüzulleri bağlamında manalar vermesi onun tefsir metodunun niteliğini ve farklılığını göstermesi bakımından önemlidir.

İbn Âşûr Kur’ân’daki mecâz ve kinâye ifade eden âyet ve kelimeleri te’vil etme yoluna gitmekten geri durmamıştır. Özellikle müteşâbih lafızların zâhirini muhtemel diğer manalara atfetmeye özen göstermiştir. Meselâ بِأَعْيُنِنَا “*Sen bizim muhafazamız altındasın*”⁸⁴³ âyetindeki ‘بِأَعْيُنِنَا’ ifadesiyle kastedilen, kelimenin gerçek anlamı değil, inayet, koruma ve himaye şeklinde mecâzî anlamı olduğunu söylemiştir. Yani, bu âyet, biz (düşmanlarının) seninle ilgili niyetlerini biliyoruz ve bu yüzden seni onların şerrinden koruyacağız ve senin için onlardan intikamımızı alacağız, manasına gelir. Burada ‘عَيْنٌ’ kelimesinin kullanılmasının sebebi, gözetim ve muhafazanın yoğunluğu ve şiddetinden kinâyedir ve bu لَا نَعْفُلُ عَنْكَ ‘senden gâfil değiliz’ manasındadır. Bununla ilgili Araplar şöyle söylerler: هُوَ بِمَرَأَى مَنِّي وَمَسْمَعٍ ‘O benim gözümle göreceğim kulağımla duyacağım bir durumda’ yani onun hali bana gizli kalmaz, her şeyinden haberdarım.⁸⁴⁴

⁸⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I/17.

⁸⁴³ *et-Tûr*, 52/48.

⁸⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XXVII/84.

Müfessirimizin verdiği diğer bir örnek وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ ۖ *“Hem elini bağlayıp boynuna asma (cimrilik etme), hem de büsbütün açıp saçma (israf etme) ki, pişman olur, açıkta kalırsın”*⁸⁴⁵ âyetidir. Ona göre, âyetle cimrilik elin boyuna bağlanmasıyla temsil edilmiştir. Çünkü bir kimseye bir şey vermek ya da vermemek el ile olur, bu yüzden cimrilik elin boyuna bağlanması, israf da elin tamamıyla açılmasıyla ifade edilmiştir. Dolayısıyla elin açılması (بسط)’ndan kinâye israf, elin boyuna bağlanması (يَعْلَىٰ الْيَدِ إِلَىٰ الْعُنُقِ)’ndan kinâye cimriliktir. Araplar arasında لَهُ يَدٌ عَلَىٰ فُلَانٍ “onun eli falan kişi üzerindedir.” sözü yaygındır. Onlar bu sözle, bir kimsenin bir başkası üzerinde olan ikramı, iyiliği ve lütfunu kastederler. Bu tür kinâye (tahayyül) ve mecâz belâgatçılar ve şairler tarafından da sık sık kullanılmıştır.⁸⁴⁶ Meselâ, el-A’şâ bir beyitinde şöyle söylemiştir:

يَدَاكَ يَدَا صِدْقٍ فَكَفْتُ مُفِيدَةً... وَكَفْتُ إِذَا مَا ضُنُّ بِالْمَالِ تَنْفِقُ

Kur’ân’daki müteşâbih ve mecâzların te’viline yönelik en meşhur örnek الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى *“Rahman arşa istivâ etti”*⁸⁴⁷ âyetidir. Müfessirimiz bu âyeti şu şekilde te’vil etmiştir: “Ayetteki ‘istivâ’ fiilinden kasıt ‘istikrar’dır. Zîra, فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ *“Sen ve beraberindekiler gemiye yerleşince”*⁸⁴⁸ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ *“gemi Cudi Dağı’na oturdu.”*⁸⁴⁹ âyetlerinde istivâ yerleşmek, karaya oturmak ve istikrar bulmak manalarında kullanılmıştır. Dolayısıyla böyle bir fiilin الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى âyetinde Allah’a isnadı mecâzî ve temsîlidir, onun azametini göstermeye yöneliktir. Bu mecâz ifade, Allah’ın, tahtına oturan kralların en yücresi ve en kudretlisi olduğunun temsîli ve tahyîlidir. Diğer bir deyişle, Allah’ın kâinatı çekip çeviren bir müdebbir ve mahlûkatın işlerini idare eden bir yönetici olduğu “tahtına oturma” ifadesiyle tasvir ve temsil edilmiştir. Araplar Rum ve Pers krallarını çok iyi tanırlardı, onlar için bu krallar güç ve ototritenin nasıl bir şey olduğu konusunda birer örnek durumundaydılar. Dolayısıyla bu âyet, Araplara Rum ve Pers krallarının sahip olduğu saltanat ve gücü hatırlatarak, Allah’ın sahip olduğu saltanat ve gücün büyüklüğünü zihinlerinde resmetmek istemiştir. Bu âyetin müteşâbih olduğuna şüphe yoktur. Çünkü Allah’ın fiilleriyle bir insana benzemesi أَن لَّيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ *“O’nun bir*

⁸⁴⁵ el-İsrâ, 17/29.

⁸⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XV/85.

⁸⁴⁷ Tâhâ, 20/5.

⁸⁴⁸ el-Mu’minûn, 23/28.

⁸⁴⁹ Hûd, 11/44.

benzeri yoktur’ âyeti gereğince mümkün değildir. Ayrıca Arapların “arşa istivâ etme” tabirini nasıl ve kimler için kullandıklarına bakılınca Allah için bu tabirin gerçek manasıyla kullanımı müstahil olur.⁸⁵⁰

Bu konuda diğer bir görüş ise “istivâ”nın “istilâ” manasında olduğu yönündedir. Şair Ahtal bu bağlamda şu beyti dile getirmiştir:

قَدْ اسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ ... بَغَيْرِ سَيْفٍ وَدِمِّ مَهْرَاقٍ

Bişr kan dökmeden kılıç kullanmadan Irak’ı zapt etti.

Bu şiirde geçen “استوى” kelimesi de âyetteki gibi temsîl ve teşbîh türünden olup bir yeri istilâ etmek, hâkimiyeti altına almak ve zaptetmek demektir.⁸⁵¹

Son olarak müfessirimizin Sâd 75 *“Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu”*⁸⁵² âyetinde geçen ‘بِيَدَيَّ’ ibaresini nasıl te’vil ettiğine bakalım: *خَلَقْتُهُ بِقُدْرَتِي* (kudretimle yarattım) manasına gelir. Yani bir defada ve doğrudan benim gücümle insanı yarattım, demektir.⁸⁵³ Sonuç olarak İbn Âşûr Allah’ın muhdes varlıkların sıfatlarına sahip olmak ve onlara benzemekten münezzeh olduğunu düşündüğü için, haberi sıfatları te’vil etme yolunu seçmiştir. O bu düşüncesiyle selef muhalif olmuştur, Çünkü Selef, Allah’ı mahlûkata benzemekten tenzih etmekle birlikte Allah’ın sıfatları konusunda görüş bildirmekten ve onları te’vil etmekten kaçınmıştır.

Nihâî olarak, İbn Âşûr âyetleri genel olarak en açık, en sarih manasıyla açıklamaya ve kendi bağlamında ele almaya dikkat etmiş ve böylece bâtinî, tasavvufî veya iş’arî çizginin dışında yorumlar yapmış; mecâz, teşbîh ve temsîl içeren lafızları te’vil etmesiyle de zâhirî ve selefî çizgiden uzaklaşmıştır. Bu açılardan bakıldığında o, Ehl-i Te’vil’e ve Mâtürîdî-Eş’arî çizgiye her zaman daha yakın olmuştur.

⁸⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XVI/187.

⁸⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XVI/187.

⁸⁵² Sâd, 38/75.

⁸⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XXIII/ 303.

2-Kıraat

Bu başlık altında Kıraat ilminin doğuşu, gelişimi ve Kur'ân âyetlerine tatbiki konularını müfessirimizin değerlendirmeleri ışığında ıceleyeceğız.

a-Tarihçesi

aa-Doğuşu

Kıraat ilmi ve içeriğı aslında Peygamber ve sahâbeden sahih senetlerle vârid olan lehçelerde meydana gelen farklılıktan doğmuştur. Zamanla bu ilim Arapça harflerin telaffuz şekilleriyle mahreç ve sıfatlarının tespit edilmesi ve i'rab vecihlerinin açıklığa kavuşturulması göz önüne alındığında Arap dili için çok önemli bir kaynak mesabesine gelmiştir. Meselâ, Arap dili âlimleri Kur'ân'ı okuduklarında onu, Medîne, Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Yemen, Bahreyn gibi şehirlere gönderilen Mushafların lehçelerine uygun olarak okumuşlardır.⁸⁵⁴

Bu ilim esasında Peygamberin her sene Ramazan ayında Cebrâil'e, nâzil olan âyetleri ezberden okuduğı 'arza'ya dayanmaktadır. Peygamber arz sırasında okuduğı bu okuyuşları hemen ashabına aktarır, ashab da onları başkalarına iletirdi. Böylece Müslümanlar Kur'ân okuyuş şekillerini Peygamber ve sahâbeden öğrenmiş olurdu.⁸⁵⁵

Peygamber vefat edince Ebû Bekir tarafından kurulan bir kurulla toplanan Mushaf Peygamberden değişik vecihlerle aktarılan âyetleri, yani kıraatleri içeriyordu. Daha sonra Hz. Osman tarafından çoğaltılarak şehirlere gönderilen Ebû Bekir'in toplattığı asıl nüsha/Mushaf bu kıraat vecihlerini mushaflarda barındırmaya devam etti. Müslümanlar Kur'ân okuyacakları vakit bu şehirlere gönderilen Mushaflardan bir tanesinin kıraati/lehçesine uygun olarak onu okumaya çalıştılar. Bu durum bu şehirlerde kıraat ilminin doğuşuna zemin hazırladı.⁸⁵⁶

Böylece Hz. Osman Mushaf'larının gönderildiğı şehirlerde Kıraat ilmiyle meşgul olan medreseler kuruldu. Bu alanda eserler yazılmaya başlandı. Bu eserlerin yazımı h.70-80 yıllarına kadar gitmektedir. Bu durum Kıraat ilminin ne kadar erken dönemde başladığını gösteriyor. Hicrî üçüncü asra kadarlık süreç içinde bu ilim daha çok Osman

⁸⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 51.

⁸⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 51; *Eleyse's-Subhu bi Karîb*, 151.

⁸⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 51; *Eleyse's-Subhu bi Karîb*, 151.

Mushaf'larının gönderildiği şehirlerde yoğunlaşmıştır. Daha sonra ise yapılan fetihlerle birlikte bu ilim hakkında yapılan çalışmalar Endülüs, Mısır, Kuzey Afrika, İran, Anadolu ve Orta Asya bölgelerine de yayılmıştır.

ab-Gelişmesi

Her bir şehirde önceden gönderilen bir sahâbi, Hz. Osman'ın mushafı gelmeden önce, ne bir harf fazla ne bir eksik kendi kavminin ve şehrinin lehçesiyle Kur'ân'ı okuyordu. Hatta bazı kurra ikisinin de sahih olduğunu göstermek ve Kur'ân'la birlikte Arap dilini de muhafaza etmek için iki lehçeyle ya da vecihle de okumuştur. Dolayısıyla kurraların ihtilafları ihtiyari/tercihsel olduğu için mümkündür. Hatta bazı âlimler, Zemahşerî ve İbn Atiyye'nin kitaplarında işaret edildiği gibi, kurrâdan bazılarının tercih ettiği okuyuş şeklini eleştirmiştir. Meselâ İmam Mâlik, Kurrâ tarafından icraa edilmesine rağmen *imâle*⁸⁵⁷ okuyuşunu tasvib etmemiştir. Bu okuyuş şeklinin Nâfi'in Verş rivayetinden geldiği ve yalnız Mısır bölgesinde icraa edildiği rivayet edilir.⁸⁵⁸

Bu Mushaf Hz. Osman'ın emriyle Hz. Peygamber'in okuyuşu ve onun kâtiplerinin yazısı esas alınarak yazılan Osman Mushafı'dır. Bu Mushaf'a İbn Mes'ud başta olmak üzere ümmetin çok az bir kısmı dahil olmamış ve şaz kalmıştır. Hz. Osman insanlara, yazılan bu son mushafa uymaları ve onun hattına aykırı kıraatleri terk etmelerini istemiştir. Bunun için, diğer tüm Mushafları toplatmış ve yaktırmıştır, sahâbenin çoğunluğu da buna destek vermiştir.⁸⁵⁹

Şemsüddîn el-İsfehân'i tefsirinin altıncı mukaddimesinde şöyle söylemiştir: “Hz. Ali günlerce Hz. Osman'ın Mushafı'nı okur ve onu İmam olarak kabul ederdi.” İbn Âşûr'a göre, Osman'ın yaptığı bu şey aslında Ebû Bekir'in Kur'ân'ı cem etme işinin tamamlayıcısıydı. Osman, Ebû Bekir'in toplattığı ve yed-i harf içeren mushafın harflerini teke indirerek çoğalttı ve şehirlere gönderdi. Böylece üzerinde icmâ meydana gelen Osman Mushaf'ı esas Mushaf oldu, onun hattına muhalif olan diğer Mushaflar terk edildi. Sonunda Kur'ân tek bir hat ve harf olmak üzere farklı kıraatlerde okunabilir oldu.⁸⁶⁰

⁸⁵⁷ Burada İbn Âşûr'un *imâle* ile *Îmâle-i Suğrâ*'yı kastettiğini düşünüyoruz. (Bkz. Mehmet Ali Sarı, “Îmâle”, *TDVİ Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, XXII, 177.)

⁸⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 52.

⁸⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 52.

⁸⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 52.

İsfahânî tefsirinde şöyle dedi: “Ebû Bekir, Ömer, Osman, Zeyd b. Sabit, muhacir ve ensarın okuyuş şekli aynıydı. Çünkü onların okuyuş şekli Hz. Peygamber’in de okuduğu genel okuyuş şekliydi. Rivâyete göre Zeyd b. Sâbit Hz. Peygamber’in Cebrâil ile olan son arzına şâhit olmuştur. Bu son arzada Kur’ân’ı farklı kıraatler (yedi harf)⁸⁶¹ üzerine okuyanlar men edilmemiştir. Fakat bu kıraatler hem şaz oldukları hem de tek harf esasına dayalı Osman’ın mushafı üzerinde ümmet icmâ ettiği için, bu mushafa dâhil edilmemişlerdir.”⁸⁶²

Begavî’nin, Keşşâf ve Kurtubî’nin tefsirlerinden naklettiğine göre, Mücâhid’den gelen rivayete göre, Hz. Ali *وطلح مَنْصُودٍ* ifadesindeki ح harfini ع olarak okumuş ve kendisine “Biz bu şekilde Kur’ân’ı değiştirmiş olmuyor muyuz?” denilince “Hayır onda ve onun harflerinde değişiklik olmaz.” deyip mushafı değiştirmekten onları men etmiştir. Fakat yine bu kıraatini okumaya devam etmiştir.⁸⁶³

Bazı sahâbilerin Osman Mushafı’na muhalif mushafları vardı. Meselâ, Abdullah b. Mesud, Ubey b. Ka’b, Ebû Huzeyfe’nin kölesi Sâlim bunlardan bazılarıdır. İnsanlar Osman’ın mushafı yazıldıktan sonra bu Mushafları zamanla terk etmiştir. Fahreddin Râzi bu konuya dair şöyle söyler: “Süfyan dedi ki, benim annem *إِذْ تَنْفَعُونَهُ* âyetini *إِذْ تَنْفَعُونَهُ بِالسِّنِّكُمْ* şeklinde okuyordu. Çünkü onun babası İbn Mesud’un kıraatiyle Kur’ân okuyordu. Fakat zamanla bu Mushaflar ve kıraatler şaz kaldı ve unutulup gitti.” Zemahşerî’nin *Keşşaf*’ta Fetih sûresinin tefsirinde verdiği bilgiye göre, İbn Mesud’un bir taraftarı elindeki Mushaf’ı Osman’ın Mushafı’na uymadığı için Haccâc döneminde toprağa gömdü.⁸⁶⁴

b-Kıraat İlmine Bakışı

ba-Kıraat İlmi ve Bu İlme Yaklaşımı

İbn Âşûr, âlimler tarafından yeterince ele alındığı, kitaplarda işlendiği, detaylarıyla üzerinde durulduğu ve ona dair bazı telif eserler verildiği için, diğer ilimlere göre kıraat

⁸⁶¹ Hem İbn Âşûr hem el-İsfahânî, burada “kıraatler” dediklerinde “yedi harf” kastetmektedirler. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 52).

⁸⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 52.

⁸⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 52-53.

⁸⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 53.

ilmi ile daha az meşgul olduğunu ve tefsirinde ona daha az yer verdiğini dile getirmiştir. Bununla ilgili şöyle söylemiştir: “Eğer müfessirlerin çoğunun Kur’ân lafzlarındaki kıraat ihtilaflarını zikretme hususundaki gösterdikleri hassasiyet ve özen olmasaydı, ben ondan söz etmeyecektim. Çünkü kıraat hususi bir alan olup kendine has tedvin ve telifi vardır. Fakat yine de biz bazı kıraatleri zikretmeyi neden ihmal ettiğimizi merak etmeyesiniz diye, burada kıraatler konusuna dair bir özet sizlere sunacağım.”⁸⁶⁵

İbn Âşûr kıraat ihtilaflarına tefsirle ilgili olan ve olmayan olmak üzere iki açıdan bakar. Onun açıklamalarına göre tefsirle ilgili olmayan kıraat ihtilafları med miktarları, harflerin imlaları, cehr, hems, gunne, teshil ve tahkik gibi harflerin ve harekelerin vecihleri üzerine yapılmıştır. Meselâ: Bakara 254 وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ âyetinin kıraat tahlilinde, cümlede bulunan üç ismin ref’ okunması veya fetha ile okunması yahut da bir kısmının ref bir kısmının fetha ile okunması gerektiğinin belirtilmesi gibi. Tüm bunlar Arap dili, telaffuzu, lehçelerinin korunması ve sonraki nesillere aktarılması adına çok önemli şeyler olsa da manaya tesiri olmadığından Tefsir ilmi ile alakasının bulunduğu söylenemez.⁸⁶⁶

İbn Âşûr’a göre harflerin harekelerinde meydana gelen değişiklikler ve i’rab farklılıklarının, Kur’ân lafızları ve kelimeleri ümmetin üzerinde icmâ ettiği mushafta yazıldığı gibi korunduğu sürece, bir zararı yoktur.⁸⁶⁷ Bu Mushaf Hz. Osman’ın emriyle Hz. Peygamber’in okuyuşu ve onun kâtiplerinin yazısı esas alınarak yazılan Osman Mushafı’dır. Bu mushafa İbn Mes’ud başta olmak üzere ümmetin çok az bir kısmı dâhil olmamıştır. Hz. Osman insanlardan, yazılan bu son mushafa uymaları ve onun hattına aykırı kıraatleri terk etmelerini istemiştir. Bunun için, diğer tüm Mushafları toplatmış ve yaktırmış, sahâbenin çoğunluğu da buna destek vermiştir.⁸⁶⁸

Zemahşerî bazı kıraatleri Arap dili ve nahivcilerin üzerine ittifak ettiği nahiv kurallarına uymadığı gerekçesiyle tenkit etmiştir. Bu yüzden kıraat âlimleri öncelikle bir kıraatin bir vecihle Osman Mushafı’na uygunluğuna, ikinci olarak Arap dili ve nahvine

⁸⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 51.

⁸⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 51.

⁸⁶⁷ Mesela, طسم harflerini طسين şeklinde nunun fethası ve mimin ötresiyle okumak caizdir, i’rabın bu şekilde değişiklik göstermesi bir sorun teşkil etmez. Şart, yazılışı ve hattının Osman Mushafı’nın hattına uygun olmasıdır. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 52).

⁸⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 52.

olan uygunluğuna dikkat etmiştir. Üçüncü bir şart olarak da kıraatin senedinin sahih olması (muttasıl ve güvenilir bir senet) şartını aramışlardır. Ebû Bekir İbn Arabî, bir mushafın sıhhatini onun lafızlarının senedindeki sıhhatine ve tevatürlük derecesine bağlamıştır.⁸⁶⁹

İbn Âşûr bu konudaki görüşünü şöyle açıklamıştır: “Bana göre bu üç şart (bir vecihle Osman mushafının hattına, bir vecihle Arap nahvine uyma ve sahih senetle nakledileme) kıraatlerin kabul edilme şartlarıdır. Eğer bir kıraat bu şartlara uymakla birlikte, tevatür derecesine ulaşmamışsa sadece sahih hadis mesabesinde bir kıraat olarak kalır. Eğer bir senet zaten tevatür derecesine ulaşmışsa bu üç şarta ihtiyaç duymaz. Çünkü onun tevatürlüğü onu Arap nahvinde bir delil ve kaynak kılar ve onu Osman Mushafına uyma zaruriyetinden çıkarır. Meselâ, bir grup kıraatçi tevatür bir senetle وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ âyetindeki بِضَنِينٍ lafzını (Osman mushafının aksine) بظنين şeklinde okumuş, hatta bu nedenle anlam değişikliği bile meydana gelmiştir. Âyetin anlamı, ‘Gayba muttali olan Peygamber onu size bildirmekte cimri olmaz’ manasından ‘Gayba muttali olduğu için Peygamber zan altında kalamaz/suçlanamaz.’ manasına dönüşmüştür. Görüldüğü gibi şehirlere gönderilen Osman mushaflarının hepsinde bu kelime ‘ض’ ile yazılmasına rağmen kıraatçılardan bir grup tevatür olduğu için bu kelimeyi ‘ظ’ ile okumuştur.”⁸⁷⁰ İbn Âşûr’un söylemek istediği şey; Osman mushafında yazmasa ve diğer şartlara uymasa bile mütevatir derecesinde olan bir kıraat, diğer on mütevatir kıraat gibi, okunuşu caizdir.⁸⁷¹

İbn Âşûr sözlerine şöyle devam etmiştir: “Ben İstanbul kütüphanelerinde, müfessirlerin güvendiği ve dayanak olarak kullandığı Ebû Ali el-Fârisî’nin yazdığı *el-Hucce* adlı kitabı inceledim. Gördüğüm kadarıyla kıraatlerde aranan önemli şartlardan birisi herhangi bir kıraatin Osman’ın şehirlere gönderdiği mushaflardan birinin kıraatine uygun olması şartıdır. Çünkü Osman mushaflarının hatlarında da bazı farklılıklar söz konusudur. Bu nedenle bu kıraatlerden yalnızca birisiyle uyumlu olan bir kıraat geçerli bir kıraattir. Meselâ, diğer Mushaflardan farklı olarak Kufe mushafında وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ (Şûrâ, 30) âyetine (Âl-i İmrân, 133) âyetinde ‘و’ ilavesi veya وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ (Şûrâ, 30) âyetine

⁸⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 53.

⁸⁷⁰ قُلْتُ: وَهَذِهِ الشُّرُوطُ الثَّلَاثَةُ هِيَ شُرُوطُ فِي قَبُولِ الْقِرَاءَةِ إِذَا كَانَتْ غَيْرَ مُتَوَاتِرَةٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَأَن كَانَتْ صَحِيحَةً السَّنَدِ إِلَى النَّبِيِّ وَلَكِنَّهَا لَمْ تَتَلَعْ حَدَّ التَّوَاتُرِ فَهِيَ بِمَنْزِلَةِ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ، وَأَمَّا الْقِرَاءَةُ الْمُتَوَاتِرَةُ فَهِيَ غَنِيَّةٌ عَنِ هَذِهِ الشُّرُوطِ لِأَنَّ تَوَاتُرَهَا يَجْعَلُهَا حُجَّةً فِي الْعَرَبِيَّةِ، وَيُغْنِيهَا عَنِ الْإِعْتِصَادِ بِمُوَافَقَةِ الْمُصَنِّفِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ، أَلَا تَرَى أَنَّ جَمْعًا مِنْ أَهْلِ الْقِرَاءَاتِ الْمُتَوَاتِرَةِ قَرَأُوا قَوْلَهُ تَعَالَى وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (التكوير: 24) بظاء مشالة أي بمتهم، وَ قَدْ كَتَبْتُ فِي الْمَصَاحِفِ كُلِّهَا بِالضَّادِ. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 53).

⁸⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 53.

‘ف’ ilavesi ya da وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا (Ankebût, 8) âyetinin ‘إِحْسَانًا’ şeklinde okunması Mushaflar arası okuyuş ve kitabet farklılığına birer örnektir. Bununla birlikte bütün bu okuyuşlar sahâbe zamanında hafızlar tarafından icra edilmiş okuyuşlardır ve bu vecihlerin hepsi Resûlullah’tan öğrenilmiştir. Hz. Osman dönemindeki kâtipler de bu farklı ve tevatür şartına ters düşmeyen vecihleri çoğalttıkları Mushaflara yansıtmışlardır. Dolayısıyla farklı mütevatir vecihlerle Kur’ân okuyuşu mümkün olmuştur.”⁸⁷²

Sadece on kurrânın kıraatinde bu şartlar sağlanmıştır. Söz konusu kurrâlar şunlardır: Nâfi’ b. Abdurrahman el-Leysî (ö. 169/785), Ebû Ma’bed Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr b. Alâ el-Basrî (ö. 154/771), Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ca’fer Yezîd b. Ka’kâ’ el-Kârî (ö. 130/747-48), Ya’kâb el-Hadramî (ö. 205/821), Halef b. Hişâm el-Bezzâr (ö. 229/844). Bu son kıraat imamının kendine has bir rivayeti yoktur, kendisine Kûfelilere uyan bir kıraat seçmiş ve nadiren bu kıraat dışında Kur’ân tilavet etmiştir. Bazîâlimler İbn Muhaysın, Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve A’mes’in kıraatlerini bu mütevatir onlu tasnife eklemek istese de ulemânın ittifakı ile onlar şâz olarak sayılmıştır, çünkü on kıraat gibi tevatür seviyesine ulaşamamıştır.”⁸⁷³

bb-Kıraatın Manaya Etkisi Olması Açısından Tefsir İlmi İle Alakalı Olması Yönü:

Kıraat, kelimelerin harfleri üzerinde yapılan ihtilaftır. Meselâ, مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ (Fâtiha, 4) âyetinin مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ şeklinde okunması, وَنُنشِرُهَا (Bakara, 259) lafzının نُنشِرُهَا şeklinde okunması veya كَذَّبُوا (Yûsuf, 110) lafzındaki “ذ”ın şeddeli okunması gibi. Bazen harekenin değişmesi mananın da değişmesine sebep olur: وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ (Zuhruf, 57) âyetindeki يَصْدُونَ lafzını, Nâfi’ “ص”ın dammesiyle, Hamza ise kesresiyle okumuştur. Birinci okuyuşa göre mana “Meryemin oğlu misal verilince senin kavmin hemen başkalarını imandan engellemeye çalıştı.” olurken, ikinci okuyuşta “Meryemoğlu misal olarak getirilince kavmin hemen bağrıışmaya ve gülerek yaygara koparmaya başladı.” olur. Birincisi engel olmak manasında يَصْدُ kökünden ikincisi يَصْدِي kökünden gelir. Fakat İbn Âşûr mukaddimesinde ikincisini يَصْدِي olarak değil يَصْدُ olarak esas almıştır. Dolayısıyla ona göre birinci vecihte anlam: “Meryemin oğlu misal

⁸⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 53-54.

⁸⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 54.

verilince senin kavmin hemen *başkalarını* imandan engellemeye çalıştı” şeklinde olurken, ikinci vecihte “Meryemin oğlu misal verilince senin kavmin hemen *kendilerini* imandan engellemeye çalıştı.” Şeklinde olmuştur. Buna göre birincisi başkasına engel olmak manasında يَصُدُّ – صَدَّ, ikincisi kendine engel olmak manasında يَصِدُّ – يَصِدُّ kökünden gelir. Her halükarda bu okuyuşun manaya etkisi olması dolayısıyla tefsir ilminde ehemmiyeti vardır. Çünkü Kur’ân lafızlarındaki kıraat ihtilafları bir âyetin gelebileceği manaların ihtimallerini arttırır. Meselâ, حَتَّى يَطْهَرْنَ (Bakara, 222) âyetinin حَتَّى يَطْهَرْنَ şeklinde okunması veya وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنَّتِ الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ (Zuhuruf, 19) âyetinin هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ şeklinde okunması manayı değiştirmektedir. Eğer bu vecihler (meşhur ve mütevatir kıraatler) vahiyle inmiş ve Peygamberden nakledilmişse o zaman âyetleri her bir vechin gerektirdiği muhtemel manalara atfetmekte bir beis yoktur.⁸⁷⁴

Bazı vecihlerde iki anlamlılık bir âyeti iki farklı âyet gibi yapıyor. Bu şekilde bir âyetin farklı manalara gelme ihtimali Bedî’ ilminde *ima ve kinâye*, Meâni ilminde terkiplerin *birbirini takip etmesi (müstetbe’)*, Arapların genel kullanımında *tazmin* sanatı gibidir. Kıraat vecihleri ve bu vecihlerin taşıdıkları manalar Kur’ân belâgatını zenginleştiren unsurlardır. Bu yüzden kurrânın Kur’ân’ın bir lafzında yaptıkları ihtilaf kendisiyle birlikte mana ihtilafını da beraberinde getirmiştir. Ayrıca iki kıraatten birinin manasını diğerine hamlederek tevhid etmek de mümkün değildir. Fakat Ebû Ali el-Fârisî’nin *el-Hucce* adlı eserinde bir kıraatın manası ile diğerini uzlaştırma yoluna gittiğini görmekteyiz. Meselâ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (Hadid, 24) âyeti ile onun هُو zamiri olmadan zikredilen diğer bir vechini فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ mana olarak birbirlerine hamletmeye çalışmıştır. Onun savunması şöyledir: “هو burada mübtada değil fasıl zamiridir, kim onu okursa fasıl zamiri olarak düşünmüştür. Çünkü eğer mübtada olsaydı onun hazfedilmesi caiz olmazdı.” Ebû Hayyân onun bu görüşüne karşı çıkarak şöyle söylemiştir: “Fârisî’nin ifadeleri doğru değildir, çünkü o iki farklı kıraati uzlaştıma yoluna gitmiştir. Görmüyor mu ki, iki kıraatın lafzı bir olsa bile her biri diğerine zıt bir manaya sahip olabilmektedir. Tıpkı وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ⁸⁷⁵ âyetinin⁸⁷⁵ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ şeklinde okununca anlamın değişmesi gibi.”⁸⁷⁶

⁸⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 55.

⁸⁷⁵ İmran’ın zevcesi (Hanna) çocuk doğurunca, Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bildiği halde, “Ey Rabbim, onu kız doğurdum. (Mâbede hizmet için) erkek, kız gibi değildir. Bununla beraber, ben onun adını Meryem koydum.” dedi. (Âl-i İmran, 36).

⁸⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 55-56.

bc-Yedi Harf (Ahruf-u Seb'a) ve Meşhur Kıraatler Meselesine Bakışı

İbn Âşûr manaya etkisi olması dolayısıyla kıraat ihtilaflarına dikkat edilmesi gerektiğini şöyle belirtmiştir: “Bana göre bir müfessir mütevatir kıraat ihtilaflarını açıklığa kavuşturmalıdır. Çünkü kıraat ihtilafları âyetin manasını zenginleştirir. Bu mütevatir kıraatlerin neredeyse hepsi birer Kur’ân lafzı veya âyetidir. Çünkü her biri Peygamberden varid olmuştur. Bununla ilgili *Sahîh-i Buhârî*’de Ömer b. Hattab’dan şöyle bir hadis nakledilir: “Ömer dedi ki: Hişam b. Hakîm’in namazda Furkan sûresini okuduğunu duydum. Onun kıraatine kulak verdiğimde, Hz. Peygamber’in bizlere okumadığı birçok harf okuduğunu işittim. Neredeyse namazda üzerine atlayacaktım, bekledim, namaz bittikten sonra onun elbisesinden tuttum ve ona dedim: ‘Kim sana bu sûreyi böyle okuttu?’ Cevaben ‘Resûlullah bana böyle okuttu.’ deyince ‘Yalan söylüyorsun, çünkü Resûlullah bana farklı bir kıraatle o sûreyi okuttu.’ deyip onu Resûlullah’ın yanına götürdüm ve ona ‘Bu adamı, Furkan sûresini senin bana okuduğundan farklı bir kıraatle okuduğunu işittim’ dedim. Resûlullah her ikimize de o sûreyi okuttu ve her ikimizinkini de tasdik etti ve şöyle söyledi: Kur’ân yedi harf üzere inmiştir, kolayınıza geleni okuyun.”⁸⁷⁷

Bu hadis hakkında bazı tartışmalar ve görüş ayrılıkları mevcuttur. Bir görüşe göre bu hadis mensûh iken diğer bir görüşe göre muhkemdir. *İlk görüşü* tercih edenler Ebû Bekir el-Bâkîllânî, İbn Abdi’l-Berri, Ebû Bekir İbnu’l-Arabî, İbn Uyeyne, İbn Vehb, Taberî, Tahâvî, gibi âlimlerdir. Onlara göre yedi harf İslam’ın başında Arapların Kur’ân’ı kendi dilleri ve lehçelerinde kolayca okumaları için Hz. Peygamber tarafından verilmiş bir ruhsat idi. Sonra, Kur’ân’ın Kureyş lehçesiyle inmesi, hafızların çoğalması ve Kur’ân’ın yazıya geçirilmesiyle Müslümanların farklı lehçelerle okuma mazeretleri giderildi ve onlar Kureyş lehçesine yönlendirilerek bu ruhsat neshedildi. Ebû Bekir İbnu’l-Arabî’nin dediğine göre, bu ruhsat Peygamberin hayatı boyunca sürmüştür. Dolayısıyla buna göre yedi harf Hz. Peygamberin vefatından sonra nesh edilmiştir. Dolayısıyla bu durumda yedi harf ya Resûlullah’tan gelen bir tavsiye üzerine ya da sahâbenin icmâi üzerine neshedilmiştir. Bu görüşte olanlar *إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِلسَانِ قُرَيْشٍ* “Kur’ân Kureyş lehçesi üzerine nâzil olmuştur.” hadisini; Abdullah b. Mes’ûd’un *وَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ*

⁸⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 56.

(Sâffât, 178) âyetini Huzeyl kabilesinin lehçesinde okumaktan nehyetmesini; Hz. Osman'ın Mushaf istinsah heyetine “Eğer bir harfte ihtilaf ederseniz Kureyş lehçesini esas alın.” demesini delil olarak getirmişlerdir.⁸⁷⁸

Bu hadisin neshedildiği görüşünde olanlar; yedi harfin ne olduğu ve keyfiyeti konusunda üç gruba ayrıldılar. *Birinci gruba göre*, yedi harf birbiri yerine kullanılabilen eş anlamlı kelimelerden meydana gelir. Yedi sayısından kastedilene gelince, bunun manası ya yedi tane eş anlamlı kelime ya da yedi lehçedir. Fakat Kur'ân'ın her bir kelimesi için bu söz konusu değildir, çünkü Kur'ân'da her bir kelimenin altı tane eş anlamlısının veya altı lehçede farklı okunuşunun olması mümkün değildir. Bu durum sadece bazı kelimelerde mevcuttur. Meselâ; أَفٍّ (İsrâ, 23), وَجَبْرِيْلَ (Bakara, 98), وَأَرْجِهْ (A'râf 111) kelimelerinde müteradif/alternatif okuyuşlar mevcuttur. Bu grup yedi lehçenin hangi lehçeler olduğu konusunda ayrılığa düştüler. Ebû Ubeyde, İbn Atıyye ve Bâkillânî o lehçelerin Kureyş, Huzeyl, Teymu'r-Ribâb, el-Ezd, Rebîa, Hevâzin ve Hevâzin kabilesinden Sa'd b. Bekir gibi bir kabilenin ya da kişinin lehçesi olduğunu söylemiştir. Bazıları ise o lehçelerin, Kureyş, Benû Dârim, Havâzin kabilesinden Sa'd b. Bekir, Cuşem b. Bekir ve Nasr b. Muaviye ve Sakif'in lehçeleri olduğunu söylemiştir. Ebû Amr b. 'Alâ'ya göre Arapların en fasihi Hevâzin kabilesinden bu üç kişi iken, en kötüsü de Temim kabilesidir, bazılarına göre en kötüsü Temim değil Huzâa'dır. Ebû Ali el-Ehvâzî, İbn Abdu'l-Berri ve İbn Kuteybe bu lehçelerin Mudar lisanı kullanan Kureyş, Huzeyl, Kinâne, Kays, Dabba, Teymu'r-Ribâb kabileleri ve Esed b. Huzeyme'nin lehçeleri olduğunu öne sürmüştür.⁸⁷⁹

İkinci gruba göre, yedi sayısı ile kastedilen gerçek yedi değil kesretten kinâyedir. Yani yedi harf sadece yedi tane müterâdif kelimeyi değil çok daha fazlasını temsil etmektedir. Meselâ; كَالْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ (Kâri'a, 5) âyetini İbn Mesud كَالصُّوفِ الْمُنْفُوشِ şeklinde okumuş; كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ (Bakara, 20) âyetini Ubey b. Ka'b سَعَوْا فِيهِ şeklinde okumuş; أَجْرُونَا/ أَمْهَلُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ (Hadîd, 13) âyetini İbn Mesud انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ şeklinde okumuş; إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْآثِمِ (Duhan, 43-44) âyetini İbn Mesud bir adama okutmaya çalışmış, adam okuyamayınca, adama “طَعَامُ الْفَاجِرِ” şeklinde söyleyebilir misin?” demiş, adam da “evet” deyince, öyle oku demiştir. Öte yandan Hişam b. Hakîm ve Hz.

⁸⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 56.

⁸⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 57.

Ömer lehçeleri aynı olmasına rağmen Furkan sûresini farklı kıraatlerle okumuştur. Bu demektir ki yedi harften kasıt yedi lehçe değil müteradif/alternatif kelimelerin birbiri yerine okunabilmesidir. Bu müteradif kelimeler de yedi sayısı ile sınırlı değildir.⁸⁸⁰

Üçüncü Gruba göre, yedi harf ile kasıt “وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا” ve “وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا” âyetlerinin birbiri yerine kullanılabilmesidir. Öncesinde azap zikredilen bir âyetten sonra “وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا” ifadesi getirilmediği ya da tam tersi yapıp bağlamdan çıkılmadığı sürece bu ifadeler birbiri yerine geçebilir. Söz gelimi, “وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا” (Nisâ, 111) âyeti yerine “وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا” (Nisâ, 148) âyeti kullanılabilir.⁸⁸¹

Bu hadisin neshedilmeyip muhkem olduğu görüşünde olanlar; *Beyhakî ve Ebû'l-Fazl er-Râzî* gibi âlimlerden oluşan bir gruba göre, yedi harften kasıt helal, haram, emir, nehiy gibi Kur'ân'ın hedefleri ya da haber, inşâ, hakikat, mecâz gibi lafız ve kelam çeşitleridir. Ya da umum, husus, zâhir ve bâtın gibi lafızların manalarının ve delaletlerinin türleridir.⁸⁸²

İbn Âşûr bu görüşü şöyle eleştirmiştir: “Şüphesiz bu grubun zikrettiği bütün bu iddialar hadisin insanlara sağladığı kolaylık/genişlik ve ruhsat (فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ) bağlamıyla uyumluluk arz etmemektedir. Ayrıca, bu grup saydıkları bu amaçları ve benzerlerini yedi ile sınırlandırmaları gerekiyor, çünkü zikrettikleri sayılar bu yedi sayısına uymamaktadır.”⁸⁸³

Onlardan Ebû Ubeyde, Sa'leb, Ezherî gibi âlimlerden oluşan diğer bir gruba göre, yedi harften kasıt Kur'ân'ın yedi lehçe üzerine indirilmesidir. Bu açıdan yukarıda zikredildiği gibi yedi harfin neshedildiğini söyleyenler ile aynı açıklamaları yaparlar. Fakat aradaki tek fark neshedildiğini söyleyenler Kur'ân'da farklı lehçelerde bulunan kelimelerin kıraati tahyîr (okuyanın tercihinine göre) iledir; neshedilmediğini söyleyenler tayin ile (okuyanın tercihinde olmayıp Allah tarafından belirlenmiş) olduğunu söylerler. Bu gruba göre farklı lehçelerden birçok kelime Kur'ânda mevcuttur, fakat bunlar tahyir ile değil tâyin iledir. Örneğin: Ebû Hureyre وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا (Yûsuf, 31) âyetini okuyup “ben السِّكِّينَ kelimesini sadece bu âyette duydum. Çünkü biz bu kelime yerine الْمُدْبِئَةِ

⁸⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 57.

⁸⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 58.

⁸⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 58.

⁸⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 58.

kelimesini kullanırdık.” dedi. Anlaşıyor ki, alternatif ve müteradif kelimeler arasındaki tercih insanların seçimi (tahyîri) ile değil Allah’ın tayini ile olmaktadır.⁸⁸⁴

İbn Âşûr bu görüşü şu şekilde tenkit etmiştir: “Yedi harfin bu şekilde algılanması ne hadisin insanların telaffuzunu genişletme/rahatlatma ruhsatına uymakta ne de sayı yönüyle uymaktadır. Şöyle ki araştırmacılar Kur’ân’da farklı Arap kabilelerinin dillerinden birçok kelime bulunduğunu zikrederek, bu sayıyı elliye kadar yükseltirler. Dolayısıyla tayin açısından baktığımızda sayının yedinin üzerine çıktığı görülür.”⁸⁸⁵

Bir başka gruba göre, yedi harften kasıt, arap lehçelerinin fetha, damme, kesra, imale, med, kasr, hemze, teşdid ve tahfif gibi telaffuza taalluk eden konularındaki ihtilaflarıdır. Müfessirimiz bu son görüşü güzel ve yerinde bulduğunu şu sözleriyle dile getirmiştir: “Hadisin ruhsat manası ve kolaylık manası göz önüne alındığı zaman bu görüş en doğrusu ve güzelidir.”⁸⁸⁶

İbn Âşûr zikrettiği bütün bunlarla ilgili kendi görüşünü şöyle ifade eder: “Bize göre Hişam ve Ömer ile ilgili bu hadis aslında Kur’ân’ın tertibi ile ilgili bir mevzudur. Onlardan bir tanesi farklı bir tertipte diğeri farklı bir tertipte Furkan sûresini okumuştur. Bu, Hz. Peygamberin lehçesini beceremeyenlere verilmiş bir ruhsattan ibarettir. Peygamber vefat ettikten sonra Ebû Bekir Kur’ânı toplatma ve tertip etme işine girince bu ruhsat ortadan kalkmıştır.⁸⁸⁷ Öte yandan insanlardan bazıları yedi harf ile yedi meşhur kıraatin kastedildiğini düşünmüşlerdir. Bu bir yanılgıdır. İlim ehlinde hiç kimse böyle bir şey söylememiştir. Ebû Şâme, yedi meşhur kıraatin yedi harf olduğunu söylemek için elimizde bir delil olmadığını ve her ikisinin de yedi oluşunun ya insanları yanıltmak için kasıtlı ya da şans eseri olduğunu, söylemiştir. Yine bununla ilgili Suyûtî’nin Ebî Abbas b. Ammâr’dan şöyle bir söz nakletmiştir: “meşhur kıraatlerin sayısını yedi yapan kimse (bilerek ya da bilmeyerek) insanlara bu yedi meşhur kıraatten kastın hadisteki yedi harf olduğu vehmini vermiş ve işi karıştırmıştır. Keşke yedi meşhur kıraatin sayısını arttırsa ya da azaltsaydı.”⁸⁸⁸

⁸⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 58.

⁸⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 58.

⁸⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 58.

⁸⁸⁷ Bakillânî’ye göre Kur’ân’ın tertibi sahâbenin içtihadıyla olmuştur. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 59.)

⁸⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 59.

Suyûtî diyor ki: İbn Cübeyr el-Mekkî (ki İbn Mücâhid'den öncedir) kıraatlar hakkında bir kitap telif etti, bu kitabında yedi yerine beş imam ve kıraati ile yetindi. Çünkü Mushafların gönderildiği şehirler beş tanedir. Yine bu konuyla ilgili İbn Arabî “Avâsım” adlı eserinde şöyle söylemektedir: “Kıraatlerin sayısını yedi yapan ilk kişi İbn Mücâhid'dir.”⁸⁸⁹

İbn Âşûr bu şekilde kıraat ilmi konusunda *Mukaddime*'sinde genişçe bilgi vermekte ve kıraatler konusunda kendi değerlendirmelerini sunmaktadır. Yedi harf ve kıraatler konusuna *Mukaddime*'sinde bu denli yer vermesinin sebebi, âyetleri tefsir ederken onları yüzeysel geçmesidir. Yazarın yukarıda da belirttiği gibi, bu çaptaki tefsiri okuyup kıraatler konusunda yüzeysel bir tefsir veya değerlendirme görecektir olan okuyucu şaşkınlığa uğramasın diye *Mukaddime*'de kıraatler her yönüyle ele alındı. Müfessirimiz diğer ilimler hakkındaki görüşlerini uzun uzadıya zikrettiği gibi bu alanda da aynısını yapmasından dolayı, biz bu konuyla ilgili geri kalan detayları bir sonraki başlıkta onun *Mukaddimesini* incelerken zikredeceğiz.

c- Âyetlerinin Kıraat Husûsiyetlerini Açıklaması ve Örnekler

Müfessirimiz tefsirinde birçok kelimenin kıraat vecihleri hakkında bilgi vermiştir. Sözelimi onlardan bir tanesi A'râf 26 يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ٢٦ âyetidir. Onun hakkında müfessirimiz şöyle söylemiştir: وَقَوْلُهُ: وَلِبَاسُ التَّقْوَى قَرَأَهُ نَافِعٌ، وَابْنُ عَامِرٍ وَالْكَسَائِيُّ، وَأَبُو جَعْفَرٍ: بِالنَّصْبِ، عَطْفًا عَلَى لِبَاسًا فَيَكُونُ مِنَ اللَّبَاسِ الْمُنَزَّلِ أَيْ الْمُلْهَمِ، فَيَتَعَيَّنُ أَنَّهُ لِبَاسٌ حَقِيقَةٌ أَيْ شَيْءٌ يُلْبَسُ، وَالتَّقْوَى، عَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَةِ، مَصْدَرٌ بِمَعْنَى الْوَقَايَةِ، فَالْمُرَادُ: لِبَاسُ الْحَرْبِ، مِنَ الدُّرُوعِ وَالْجَوَاشِينِ وَالْمَغَافِرِ. فَيَكُونُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: وَجَعَلْ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ. وَالْإِشَارَةُ بِاسْمِ الْإِشَارَةِ الْمُفْرَدِ بِتَأْوِيلِ الْمَذْكُورِ، وَهُوَ اللَّبَاسُ بِأَصْنَافِهِ الثَّلَاثَةِ، أَيْ خَيْرٌ أَعْطَاهُ اللَّهُ بَنِي آدَمَ، فَالْجُمْلَةُ مُسْتَأْنَفَةٌ أَوْ حَالٌ مِنْ لِبَاسًا وَمَا عُطِفَ عَلَيْهِ. وَقَرَأَهُ ابْنُ كَثِيرٍ، وَعَاصِمٌ، وَحَمْزَةٌ، وَأَبُو عَمْرٍو، وَيَعْقُوبُ، وَخَلَفٌ: بِرَفْعٍ: لِبَاسُ التَّقْوَى عَلَى أَنَّ الْجُمْلَةَ مَعْطُوفَةٌ عَلَى جُمْلَةٍ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ، “Ayette geçen لِبَاسُ التَّقْوَى ifadesini لِبَاسًا kelimesine atfen Nâfi, İbn Âmir, Kisâi ve Ebû Cafer nasp ile okumuşlardır. Bu okuyuşa göre âyette geçen التَّقْوَى kelimesi gerçek bir elbise olup savaşta düşmanın silahlarından korunmak amacıyla giyinen zırh, miğfer ve cevşenlerden oluşan koruyucu üniforma (مَلْبَسُ الْوَقَايَةِ) manasına gelir. Nitekim Nahl 81 وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ “Sizin için, sizi sıcaktan, soğuktan koruyacak elbiseler, savaşta zarardan koruyacak zırhlar var etti.” âyetinde التَّقْوَى kelimesinin türediği fiil söz

⁸⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 59.

konusu manada kullanılmıştır... Aynı ifadeyi İbn Kesîr, Âsım, Hamza, Ebû Amr, Ya'kûb, Halef ise وَلِبَاسِ التَّقْوَى ifadesini cümle olarak فَذُنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا 'a atfen ref' ile okumuşlardır.⁸⁹⁰

3-Hadis

Bu başlık altında Hadis ilminin doğuşu, gelişimi, durağanlaşması ve Peygamberin söz ve fiillerinin teşrî'deki rolü konularını müfessirimizin değerlendirmeleri ışığında inceleyeceğiz.

a-Tarihçesi

aa- Doğuşu

Hadis ilmi Peygamberden nakledilen söz ve amel ile sahâbenin Peygamberden öğrendiği uygulamaları içeren bir ilimdir. Hadis metni, hadis terminolojisi, Peygamberin sıfatları, nübüvvetinin delilleri, gazve ve seriyyeleri şeklinde beş çeşit yönü göz önüne alınınca ise, hadis ilminin tanımı, Peygamber ve sahâbenin uygulamalarından ibaret olmayıp, daha geniş bir tanıma sahip olduğu anlaşılır.⁸⁹¹

Esasında hadislerin sahâbe zamanında ağızdan ağıza şifâhi olarak nakledilmesiyle Hadis ilminin temelleri atılmıştır. Sahâbe lafız ya da mana olarak işittiği veya şahit olduğu hadisleri başka bir sahâbenin tasdikiyle rivayet etmekteydi. Bazen de bazı hadisler yalnızca bir sahabe tarafından rivayet edilirdi, bu yüzden münferit kalırdı, fakat böyle hadisler oldukça azdır.

Hadisin bir ilim haline gelişi ise, müslümanların şer'î hükümleri beyan etmek ve Ku'ân mücmellerini tefsir etmek için Peygamberin hayatını/siretini, yani davranış şekilleri, hal ve hareketlerini izlemeye ve nakletmeye önem göstermesiyle başlamıştır. Önce asr-ı saâdet, sonra hulefâ-i râşidin döneminde İslam hâkimiyetinin yakın coğrafyada genişlemesi nedeniyle meydana gelen yeni hâdiselerin halli ve yeni hükümler koyma ihtiyacı, Peygamberin söz, fiil ve uygulamalarının toplanıp nakledilmesini zaruri hale getirdi. İşte bunları toplamak ve sonraki müslümanlara nakletmek için hadis ilmi zuhur etti.⁸⁹²

⁸⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX, 72.

⁸⁹¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 166.

⁸⁹² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 166.

ab- Gelişmesi

Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Musa el-Eş'arî ve Ebû Hureyre gibi ömrü uzun olan sahâbeler sonraki nesiller için ihtiyaç anında delil olsun diye hadis almaya ve nakletmeye şiddetli bir arzu ve istek gösterdiler. Sahâbe nesli tükenince hadis öğrenme ve öğretme işi öğrencileri tâbiînle geçti. Onlar zamanla ümmetin âlimleri oldu, hatta sultanlar ve diğer insanlar onları büyük bir saygı ve ihtiramla karşılar oldu. Zamanla, Tâbiîn nesli hadis kitapları tedvinine başladı ve böylece hadis ilmi ilk defa yazıya geçmiş oldu. İslam'da telif edilmiş ilk hadis kitabı Abdulmelik b. Cüreyc (v.149)'in telif ettiği hadis kitabıdır. Fakat hadis ilminin verdiği prestij ve saygınlık bazı sahtekar ve üçkağıtçıların bu ilme yönelmesine neden oldu. Bu kimseler, sırf şöhret kazanmak için düzenbazlık yapmaya ve hiçbir kıymeti olmayan yalan hadisler uydurmaya başladılar. Bu tür sahte hadisler ve rivayetler özellikle rivayet ve hikayeler anlatmaya ağırlık veren kimseler ile mezhep destekçilerinde görülmektedir.⁸⁹³

Bu şekilde hadis uyduran bazı sahtekârlar peyda olunca, âlimler ravileri tenkit etme ve isnatları kaydetme gereği duydular. Böylece cerh ve ta'dil, yöntemini geliştirip hadis usûlünün temelini attılar. Daha sonra bu yönleme dayalı bir dizi hadis kitabı tedvin edildi. Bunların ilki İmam Mâlik'in *Muvatta* adlı eseridir. Daha sonra onu Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* adlı kitapları takip etti. Bu kitaplar sahih hadisleri bir araya toplayan en meşhur ve güvenilir kitaplardır.⁸⁹⁴

Hadis âlimleri hadis toplama işini bitirince, onları bazı şartlar göz önüne alarak tasnif etmeye başladı. Bunu ilk yapanlar *el-Muhaddisü'l-Fâsıl* adlı eseriyle Kâdî Hasan b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râmehürmüzî (v.360) ve *Ulûmu'l-Hadîs* adlı kitabıyla Hâkim Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nîsâbûrî (v.405)'dir. Hangisinin bunu önce yaptığı bilinmemekle beraber İbn Hacer'e göre er-Ramahurmuzî daha önce yapmıştır. Sonra Ebû Na'im, Hâtip el-Bağdâdî, Kâdî 'İyâz gibi âlimler hadis usûlü ile meşgul olma ve kitaplar telif etmede onları takip etti. Sonra Ebû Amr Osmân b. es-Salâh eş-Şehrezûrî (v.643) Hadis usûlü ile ilgili *Mukaddimetü İbni's-Salâh* adlı kitabını telif etti. Hadis usûlü konularının ele alındığı bu eser üzerinde çoğu şerh ve ihtisar olmak üzere yüzlerce çalışma yapılmış, manzum hale getirilmiş ve söz konusu ihtisarlar üzerine de

⁸⁹³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 166.

⁸⁹⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 166.

şerhler yazılmıştır. Böylece hadis usûlü ilminin kaydettiği bu gelişmelere paralel hadis ilmi de büyük gelişmeler kaydetmiş ve İslam ilimlerinin en sağlam ve güvenilir kaynağı haline gelmiştir.⁸⁹⁵

ac- Durağanlaşması

Hadis ilminde bozulma ve durağanlaşma diğer ilimlere kıyas edildiğinde daha azdır. Çünkü Hadis âlimleri daha tedbirli ve sistematik davranmışlardır. Şimdi Hadis ilminin durağanlaşma sebeplerine bakalım.

1) İnsanların, ravilerin görünüşüne ve haline kanmaları ve onları tenkite tabi tutmamaları bu ilmin zayıflamasının birinci sebebi oldu. Hadis uyduran bu kimseler inandırıcı olmak için görünüşlerini zühd ve takva ehli gibi yapmak gerektiğini anlamada gecikmedi ve hemen onlar gibi giyinip onlar gibi davranarak hadis uydurmaya başladı. Hammâd b. Zeyd (v. 179/795) bu meseleye dair şöyle demiştir: Zındıklar/kafirler Peygamberle ilgili on iki bin hadis uydurdu ve onları insanlar arasında yaydı. Özellikle Yahûdî ve Persler bu konuda daha meşhur oldu. Çünkü İslam'ın yayılışı karşısında pasif kalmaları ve güçsüzleşmeleri, onları var olma rekabetinde endişeye düşürmüştü. Bunun üzerine onlar da hile ve desise işlerine başvurdu, gerçek kimliklerini ve niyetlerini gizledi, sanki Allah'a ibadet ediyormuş gibi insanları kandırdı ve İslam'a nifak soktular. Bunların başında Hz. Osman'ın katledildiği fitnenin tetikçisi olan Yahûdî Abdullah b. Sebe gelir. Hz. Ali'ye karşı büyük bir muhabbet beslediğini iddia ederek onu ilahlaştırdı. Zamanla açtığı bu fitne yolundan giden insanlar Sebeiyye fırkasını oluşturdu.⁸⁹⁶

İbn Âşûr'un verdiği bilgilere göre, Hadis ilminde yalan furyası ilk dönemlerde başladı. Bunun üzerine, bazı sahâbeler yalan hadislere karşı tedbir almaya çalıştı. Meselâ, Tâvûs'un naklettiği bir haberde, Büşeyr el-Adevî (69/688) İbn Abbâs'a gelip hadisler rivâyet etmeye başlayınca İbn Abbâs ona; “Şu hadisi bir daha tekrar et hele!” dedi. O da tekrar etti. Sonra yine hadisler rivâyet etti. İbn Abbâs yine, “Şu hadisi bir daha tekrar et hele!” dedi. O da tekrar etti. Bunun üzerine Büşeyr İbn Abbâs'a dedi ki; “Anlamadım! Bütün hadislerimi kabul ettiniz de bunu mu reddettiniz? Yoksa bütün hadisleri mi reddedip bunu nu kabul ettiniz?” İbn Abbâs da ona şu cevabı verdi: “Bizler Rasûlullah'tan hadisler rivâyet ediyorduk. Çünkü o zamanlar Allah Rasûlü adına yalan söylenmezdi.

⁸⁹⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 166.

⁸⁹⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 167.

İnsanlar ne zaman ki hırçın develerle uysal develere binmeye başladı (yani ne zaman ki iyi-kötü, yanlış-doğru demeden, her önüne gelen her şeyi ulu-orta rivâyet etmeye başladı), biz de bilmediğimiz hadisleri almaz olduk.”⁸⁹⁷

İnsanlar hadis uyduran ve onları aldatan kimselere alışıp kalpleri yumuşayınca onların hadislerine inanmaya ve uydurma hadisler konusunda onları ikaz eden bazı âlimlere de saldırmaya /sert davranmaya başladı. İnsanları bu konuda uyaran âlimlerden bir tanesi İmam Buhâridir. Onun döneminde yaşayan bazı fakihler, sahtekar hadisçi ve vaizler, onun bu uyarılarına kızarak, ona karşı kalpleri kin ve nefretle dolup taşı. Çünkü o hadis almada ihtiyatlı davranıyor, cerh ve tadile başvurup râvide adalet/dürüstlük ve doğruluk sıfatlarını arıyordu.⁸⁹⁸

“Emîrû’l-mü’minîn fi’l-hadîs, imâmü’l-cerh ve’t-ta’dîl, hüccetü’l-islâm, imam rabbânî, seyyidü’l-huffâz” gibi sıfatlarla anılan ve odasının hadis defterleriyle dolu olduğu rivayet edilen Yahyâ b. Maîn(v. 233/848) diyor ki: “Yazarken ne bulursan yaz, rivayet edeceğin zaman ise iyice ayıklayıp öyle rivayet et.” Hadislere karşı tedbir almak maksadıyla pek çok mevzû hadis yazmışsa da zamanla bunları imha etmiş ve “Yalancılardan çok hadis yazdık, sonra o rivayetlerle fırını yakıp ekmek pişirdik” demiştir.⁸⁹⁹ Fakat Yahyâ b. Maîn; İmam Malik, Buhâri, Müslim, Ebû Dâvud kadar cerh ve tadilde meşhur olmamıştır. Bu arada, Hâkim en-Nîsâbûrî (v. 405/1014)’in Buhâri ve Müslim üzerine yazdığı *Müstedrek*’i ve Beyhakî (v. 458/1066)’nin *es-Sünenü’l-Kübrâsını* göz önüne alırsak hadis usûlü ve kritiği yaparak hadis toplayan âlimlerin sayısını çoğaltabiliriz.⁹⁰⁰

Hadis uyduranların izlediği bir başka metod, sahih hadislere birtakım ekleme ve çıkarmalar yaparak hadis uydurmaktır. Rivayete göre Gıyas bin İbrahim bin Talk bin Muaviye en-Nehâî, Abbasî halifesi el-Mehdî’nin huzuruna çıkarılır. Güvercinleri sevip onlardan hoşlanan el-Mehdî’nin önünde, o esnada sevip oynadığı bir güvercin vardır. Etraftakiler Gıyas’a, 'Müminlerin emirine hadis rivayetinde bulun' deyince, Gıyas, Ebû Hureyre’dan: “Kazanana hediye verilen müsabaka sadece develerle, oklarla ve atlarla

⁸⁹⁷ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 167; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Mukaddime”, 23.

⁸⁹⁸ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 168.

⁸⁹⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, I, 315; İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 168.

⁹⁰⁰ *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 168.

yapılır” hadisine “ve kanatlılarla” ifadesini ekleyerek rivayet eder. el-Mehdî ona on bin dirhem verilmesini emreder. Kalkıp çıkarken ona şöyle der: “Yemin ederim ki senin o kafan Rasûlullah (s.a.v) adına yalan uyduran bir kafadır. Ne yazık ki buna ben sebep oldum.” Hemen güvercinin kesilmesini emreder ve emri yerine getirilir.⁹⁰¹ Yine sahih hadislere ekleme çıkarma yaparak hadis uyduranlardan diğeri İsa b. Yezid Elleysî’dir. Hâtib el-Bağdâdî bunu “Târih-i Bağdât” da zikretmiştir.⁹⁰²

Hadis uyduran sahtekârların son yöntemi ise insanları hayra kavuşturup, şerden sakındırma isteğidir. Özellikle tasavvuf ehli, hayatını züht içinde geçiren kimseler insanlara iylik olsun diye hadsiler uydurup Peygambere nispet ediyorlardı. Onlara من كذب من النار “Kim benim aleyhime bir şey uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın.”⁹⁰³ hadisi hatırlatılınca, biz انما كذبت له لا عليه “Biz onun lehine uyduruyoruz aleyhine değil” şeklinde savunma yaparlardı. Sonuç olarak dünyadan el etek çekmiş, son derece âbid ve zâhid olan bu kişiler insanı hayra, iyiye sevk etmek endişesiyle böyle hadisler uydurmaya yeltendiler.⁹⁰⁴

Şöyle söyleyen bazı cahiller bile çıkmıştır: “Bir kimsenin rivayet ettiği şey ister doğru ister yanlış olsun ‘Resûlullah şöyle dedi’ demesi bizim için yeterlidir.” Ayrıca bu cahil kitleler rüya yoluyla hadisi teyit ettiklerini iddia etmekteydiler. Daha ilginç de İmam Nevevî (ö. 676/1277)’nin anlattığına göre, bazı hafızlar amellerin faziletinden bahseden zayıf hadislerle amel edilebileceği konusunda ittifak etmişlerdi.⁹⁰⁵

2) Cerh ve tadil veya tenkit ve zapt bakımından Hadis ilmiyle meşgul olunmaması bu ilmin zayıflamasının ikinci sebebi olmuştur. Zikredilen hadislerin doğru mu yanlış mı olduğuna bakılmaksızın, hadisçinin hadis ezberlemesi ve zikretmesi ile yetindiler. Hadisi hiç tenkit etmeden, hadisi ve hadisçiyi cerh ve tadile tabi tutmadan ve doğruluğunu araştırmadan kabul etmek bu ilmin sıhhatini tehlikeye atmıştır. Meselâ, hadis hocaları ve şeyhleri, adalet ve zapta bakmadan sadece rivayet edilen hadislerle yetinerek öğrencilerinin kendilerinden hadis almalarına icazet verdiler. İcâzet alan öğrenciler de her konuda hadis

⁹⁰¹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 168.

⁹⁰² İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 168.

⁹⁰³ El-Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek Ala’s-Sahîhayn*, “Kitâbu’l-İlm”, 1; Müslim, “Mukaddime”, 1; el-Buhârî, “el-İlm”, 5.

⁹⁰⁴ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 169.

⁹⁰⁵ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 169.

zikretmeye ve rivayet nakletmeye girşitiler. Bu durum hadis ilmini sekteye uğratarak zayıflatmıştır.⁹⁰⁶

İbn Âşûr bu son madde ile ilgili olarak öğrencilere hadis ezberletmek ve onlara ezberledikleri hadislere göre icazet vermek yerine, sahih hadisi uydurma hadisten ayırt edebilecekleri cerh ve ta'dil yöntemlerini öğretmenin daha yerinde olacağını vurgulamıştır.

b- Peygamberin Söz ve Fiillerinin / Tasarruflarının Teşri'deki Rolüne

Bakışı

İbn Âşûr Hz. Peygamber'in teşri'deki rolünü Makâsıd'ş-Şerîa adlı kitabında detaylıca ele aldı ve onun sahip olduğu vasıfları 12'ye ayırarak inceledi. Fakat İbn Âşûr'un tasnifine geçmeden önce bu tür bir ayrımı *Envâru'l-Burûk fi'l-Furûk* adlı kitabında ilk defa yapan Şihâbuddîn İdris el-Karâfî (ö. 684/1285)'nin tasnifine göz atacağız. el-Karâfî tasnifi ile ilgili şu açıklamaları yapıyor: Hz. Peygamber en büyük imam (devlet başkanı), en üstün kadı (yargıç) ve en bilgin müftüdür (dîni kuralları tebliğ eden kişi, resul). Onun çoğu tasarrufu tebliğ/fetva yoluyla olur. Çünkü Peygamberlik niteliği onun en çok ağır basan niteliğidir, diğer tasarrufları sonra gelir. Zaten onun tasarruflarının büyük bir kısmının nebevî (tebliğ ve fetva), bir kısmının kazâî (yargısal), diğer kısmının da idârî (imamet) niteliği ile yapıldığında icma vardır. Bazı tasarrufları iki ya da daha fazla niteliği ile ilgili olabilir. Çünkü Peygamberin bu tasarruflarında bazı âlimler bir niteliği ön plana çıkartırken diğer âlimler başka bir niteliği öne çıkarmıştır. Peygamberin tebliğ/nebevî yolla yaptığı tasarruflar kıyamete kadar herkesi bağlayıcı özelliktedir. Eğer emredilen bir şey ise herkes ona uymakla, yasaklayıcı bir şey ise ondan kaçınmakla mükelleftir. İdârî/imâmet yoluyla yaptığı tasarruflarının, dönemin imamı (halifesi) izniyle yapılması caizdir. Çünkü tebliğ sıfatıyla değil imamet sıfatıyla bunu yapmıştır. Son olarak kazaî/yargısal yolla yaptığını, herhangi bir kimsenin ancak hâkimin izniyle uygulaması caiz olur.⁹⁰⁷

⁹⁰⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 169.

⁹⁰⁷ İbn Âşûr, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, 86-90.

Dolayısıyla Karâfi Peygamberin vasıflarını ve tasarruf türlerini kazâ, fetvâ ve imâmet olmak üzere üçe ayırmıştır. Şimdi hangi tasarrufun hangi özelliği ile ilgili olduğuna bakalım:

1-Bir sınıfa aidiyeti konusunda şüphe ve tereddüt olmayan tasarrufları: Hz. Peygamber; asker gönderilmesi, beytûlmal gelirlerinin uygun yerlere sarfı ve ilgili yerlerden tahsili, memur tayini ve ganimetlerin taksimi gibi tasarruflardan birini yaptığında *imâmet* özelliği/tasarrufu ile hareket etmiş olur. Mal ve beden ile ilgili konularda ve bunların benzerlerinde, yeminler ve delillerde iki kişi arasında hüküm verdiğinde imamet özelliği ile değil *kaza/yargıçlık* özelliğiyle hükmetmiş olur. Son olarak sözü veya fiiliyle, ibadetlerden biri hakkında bir davranış yaptığında veya herhangi birinin dini bir konudaki sorusuna cevap verdiğinde *fetvâ/tebliğ/nübüvvet* tasarrufu ile hareket etmiş olur.⁹⁰⁸

2-Hem fetvâ hem imâmet vasfı sayılabilecek tasarrufları (söz ve fiilleri): Resûlullah buyurdu ki: “Ölü toprağı ihya eden, toprağın sahibi olur.” Âlimler bu hadisin Peygamberin fetvâ özelliğini mi yoksa imâmet özelliğini mi yansıttığı konusunda ihtilafa düştüler. İmam Mâlik ve Şâfi’ye göre bu Peygamberin fetvâ tasarrufu olduğu için imam izin vermese bile herkes toprağı ihya edebilir. Oysa Ebû Hanife’ye göre bu, imâmet tasarrufudur, dolayısıyla toprağın ihyası ancak imâmın izniyle olabilir.⁹⁰⁹

3-Hem fetvâ hem kaza vasfı sayılabilecek tasarrufları: Resûlullah, Ebû Süfyan’ın eşi Hind binti Utbe’ye, Hind’in “Ebû Süfyan cimri bir adam. Bana ve oğluna yetecek kadar vermiyor. Ancak ben ondan farkına varmadan alıyorum.” demesi üzerine şöyle söyledi: “Onun malından sana ve oğluna yetecek kadarını uygun yolla al.” Âlimler Peygamberin bu sözünün fetva/nübüvvet vasfına mı yoksa kaza/yargıçlık vasfına mı ait bir özellik olduğu konusunda ihtilafa düştüler.⁹¹⁰

4- Hem fetvâ hem imâmet vasfı sayılabilecek tasarrufları: Resûlullah buyurdu ki: “Kim düşman birini öldürürse üzerindeki on aittir.”⁹¹¹ Âlimler Peygamberin bu

⁹⁰⁸ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, 90-91.

⁹⁰⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, 91-92; el-Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-Sultâniye*, 230-235.

⁹¹⁰ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, 93-94; el-Buhârî, “el-Buyû”, 95, “en-Nafakât”, 9, 14, “el-Ahkâm”, 28.

⁹¹¹ el-Buhârî, “el-Hums”, 18; “el-Megâzi”, 54; Müslim, “el-Cihâd”, 42; Ebû Dâvûd, “el-Cihâd”, 136; et-Tirmizî, “es-Siyer”, 13.

sözünün Şâfi'nin de benimsediği gibi imamın iznine ihtiyaç duyurmayan fetva/nübüvvet vasfına mı yoksa imamın izniyle hak sahibi olduğu sonucunu doğuran imâmet vasfına mı ait bir özellik ve tasarruf olduğu konusunda ihtilafa düştüler.⁹¹²

Şihâbuddîn İdris el-Karâfi'nin tasnifini bu şekilde özetledikten sonra İbn Âşûr'un Peygamberin söz ve eylemlerine ilişkin tasarruflarının/ahvalinin tasnifine göz atacağız. Bu tasnife geçmeden şunu belirtelim ki İbn Âşûr Nisâ 59'un tefsirinde belirttiği açıklamalardan anlaşılıyor ki, Peygamberin söz ve fiillerinin hepsinin vahiy ve nübüvvet sınıfı altına sokulmaması gerekiyor. Peygamber beşer olması bakımından bazı insânî fiillere de sahipti, dolayısıyla onun her işlediği fiili teşriî manada almak doğru olmaz.⁹¹³ Şimdi İbn Âşûr'un tasnifine geçelim:

1-Teşriî Tasarrufu: Resûlullah, Allah'ın “Muhammed ancak bir Peygamberdir.”⁹¹⁴ âyetinde işaret ettiği üzere, teşriî (din ve hukuk normu koyma) maksadıyla gönderildiğinden, çoğu halleri teşriîyle ilgilidir. Teşriî görevini yürütmesine dair deliller şunlardır: Veda haccı hutbesinde,⁹¹⁵ sözlerini insanların işitmesini sağlamak amacıyla ileticiler tayin etmesi, “hac ibadeti ile ilgili fiilleri benden öğreniniz”⁹¹⁶ demesi ve yine “Burda olanlar olmayanlara iletin”⁹¹⁷ demesi, onun teşriî tasarruflarına örneklerdir.⁹¹⁸

2-İftâ Tasarrufu: Muvatta ve Sahîhayn'da rivayet edilen şu hadiste olduğu gibi Peygamber yer yer fetva tasarrufunda da bulunmuştur: “Hz. Peygamber, veda haccında Mina'da insanlar gelip kendine sorular sorması için devesi üzerinde durdu. Adamın birisi geldi ve şunu sordu: ‘Kurban kesmeden önce tıraş oldum. Ne yapacağımı bilmiyorum?’ Resûlullah ona şu cevabı verdi: ‘Kurban kes herhangi bir güçlük yoktur.’ Sonra başka birisi geldi ve ‘Şeytan taşlamadan önce kurban kestim?’ dedi. Resûlullah ona ‘Şeytan taşlamasını yap herhangi bir sıkıntı yoktur.’ dedi. Başka biri de geldi ‘Şeytan taşlamadan

⁹¹² İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 94-95.

⁹¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 97.

⁹¹⁴ Âl-i İmrân, 3/144; Fetih, 48/29.

⁹¹⁵ İbn Hişâm, *Sîret*, IV, 188-192.

⁹¹⁶ Ebû Dâvûd, “el-Menâsik”, 310; en-Nesâî, “el-Menâsik”, 220.

⁹¹⁷ el-Buhârî, “el-İlim”, 9, 10, “el-Edahî”, 5, “el-Hac”, 132, “es-Sayd”, 8, “el-Fiten”, 8, “el-Megâzî”, 51, “et-Tevhîd”, 24; Müslim, “el-Kasâme”, 29, 30; Ebû Dâvûd, “et-Tatavvu”, 10; et-Tirmizî, “el-Hac”, 1; en-Nesâî, “el-Menâsik”, 111; İbn Mâce, “Mukaddime”, 18; Dârimî, Menâsik, 72.

⁹¹⁸ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 99-100.

beytullahı tavaf ettim?’ deyince, ‘Taşları at, bir güçlük yoktur.’ dedi.”⁹¹⁹ Peygamber insanların unutarak veya bilmeyerek yaptıkları bu gibi işler hakkında sorulan soruları hep “Yap, bir güçlük yoktur.” şeklinde cevaplandırdı.⁹²⁰

3-Kaza Tasarrufu: Bu Resûlullah’ın iki uzlaşmaz kişi arasında hüküm verdiği sırada yaptığı tasarruftur. Meselâ, Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Zübeyr! Duvara ulaşınca kadar suyu tut, sonra salıver.”⁹²¹ Yine Müslim’in *Sahih*’inde⁹²² geçtiği üzere Hadramî ve Kindî arasındaki bir toprak ihtilafında hüküm vermiştir.⁹²³

4-İmâret / İmâmet / Siyâsî Otorite Tasarrufu: Harplerle ilgili Peygamberin tasarruflarının çoğu imamet vasfıyla alakalıdır. Fakat bazı harpler sırasında yaptığı tasarruflar kaza ve imâmet özelliklerinin karışmasına neden olmuştur. Örneğin, Hz. Peygamber, Huneyn günü şöyle buyurmuştur: “Bir düşmanı öldüren, onun üzerindekiyle sahip olur.”⁹²⁴ İmam Mâlik, bunu imaret/imâmet tasarrufu olarak değerlendirmiş ve “Bu ancak imamın izniyle olabilir. Söz konusu bu durum, nefl (devletin bağışı) payındandır, ordu emirinin içtihadına bırakılmış olan beşte birin dışındadır.” demiştir.⁹²⁵ Ebû Hanife de bu görüşü benimsemiştir. İmam Şâfi, Ebû Sevr ve Dâvud ez-Zâhirî ise, Peygamberin bu kavlini fetvâ ve tebliğ/nebevî bir tasarruf şeklinde değerlendirerek imamın izninin gerekmediğini, düşmanı öldüren kimsenin onun üzerindekiyle de sahip olma hakkının olduğunu söylemişlerdir.⁹²⁶

5-Yol Gösterme ve İrşat Etme Tasarrufu: Peygamberin bu tasarrufundan maksat teşriî gibi kesin olmayıp sadece hayır yollarını insanlara göstermektir. Ebû Zer’in rivayetine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Köleleriniz sizin kardeşlerinizdir. Allah onları sizin himayenize vermiştir. Himayesi altında kardeşi olan, ona kendi yediğinden yedirsin, kendi giydiğinden giydirsin, yapamayacağı işi yüklemesin. Yükleyince de yardım etsin.” Râvî şöyle söylüyor: Ebû Zer’e ‘hayrola bu nedir?’ dedim.’

⁹¹⁹ el-Buhârî, “el-Hac”, 125, 130, 131; Müslim, “el-Hac”, 327-334; Ebû Dâvûd, “el-Menâsık”, 78, 87; et-Tirmizî, “el-Hac”, 76.

⁹²⁰ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, 101-102.

⁹²¹ el-Buhârî, “es-Sulh”, 12.

⁹²² Müslim, “el-İman”, 139, 223-224.

⁹²³ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, 102-107.

⁹²⁴ İmam Mâlik, *el-Muvatta*, “el-Cihâd”, 18.

⁹²⁵ İmam Mâlik, *el-Muvatta*, “el-Cihâd”, 302.

⁹²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî, bi Şerh-i Sahîhi’l-Buhârî*, II, 1486-1487; el-Mâverî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniye*, 177-178.

Ebû Zer, “Gel de anlatayım. Ben kölelerimden birine kötü söz söyledim. Annesi dolayısıyla onu ayıpladım. Beni Hz. Peygamber’e şikayet etti. Resûlullah bana, ‘Onu annesi dolayısıyla mı ayıpladın?’ deyince, ‘Evet’ cevabını verdim. Hz. Peygamber bana, ‘Sen Câhiliye duygusu taşıyan birisin. Köleleriniz sizin kardeşlerinizdir...’ diye buyurdu.”⁹²⁷

6-İnsanları Barıştırma Tasarrufu: Hz. Peygamber’in, Zübeyr ile Humeyd’in, suyundan yararlandıkları Medine’nin Harre bölgesindeki Şirâcu’l-Harre adındaki derenin suyuyla ilgili ihtilaflarını arzettiklerindeki tasarrufudur. Hz. Peygamber Zübeyr’e, ‘Zübeyr sula, sonra komşuna da salıver.’ dedi. Humeyd el-Ensârî kızınca Resûlullah bu kez Zübeyr’e, ‘Sula, duvara ulaşınca kadar tut.’ buyurdu. Urve b. Zübeyr şöyle diyor: “Resûlullah öyle bir fikir söyledi ki, Zübeyr ve Humeyd için genişlik vardı. Sonra Resûlullah, açık bir hükümle, Zübeyr’in hakkını tam olarak belirledi.”⁹²⁸

7-Danışana Fikir Vermesi Tasarrufu: *Muvatta*’daki bir hadis bunun örneğidir: Hz. Ömer Allah yolunda bir at tasadduk etti. Verdiği adam bu atı sakatlamıştı. Adam atı satmak istedi. Ömer, sahibinin atı ucuza satacağını düşünerek, atı almaya talip oldu. Hz. Ömer durumu Resûlullah’a danıştı. Hz. Peygamber, “Bir dirheme verse bile, onu satın alma! Çünkü sadakasının peşine düşen, kusmuğuna dönen köpek gibidir.”⁹²⁹ cevabını verdi. Bu Hz. Peygamber’in Hz. Ömer’e verdiği bu fikirden ibarettir, çünkü böyle açık bir yasaklama Peygamber hiç yapmamıştır. Bu yüzden âlimler Peygamberin bu tavrı konusunda ihtilafa düştüler. Cumhur Peygamberin men etmesini “Kişinin tasadduk ettiğinin peşine düşmemesi için teşvik şeklinde (tenzihi) bir yasaktır.” biçiminde anlamıştır. İmam Mâlik’in *Muvatta*⁹³⁰ ve *Müdevvene*’sindeki⁹³¹ “Böyle bir satış olsaydı feshedilmezdi” şeklindeki kesin ifadesi, bu şekilde yorumlanmıştır.⁹³²

8-Nasihât Tasarrufu: Bunun örneği, *Muvatta* ve *Sahîhayn*’da, Nu’mân b. Beşîr’den rivayet edilen şu hadistir: “Babası Beşîr b. Sa’d diğer çocuklarına ayrımcılık yaparak,

⁹²⁷ İbn Âşûr, *Makâsıdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 110-111; el-Buhârî, “el-Eymân”, 22; Müslim, “el-Eymân”, 40.

⁹²⁸ İbn Âşûr, *Makâsıdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 111-112; el-Buhârî, “es-Sulh”, 12; Müslim, “el-Fedâil”, 129; Ebû Dâvûd, “el-Akdiye”, 31; et-Tirmizî, “el-Ahkâm”, 26; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2.

⁹²⁹ İmam Mâlik, *el-Muvatta*, “ez-Zekât”, 625; el-Buhârî, “el-Hibe”, 30; Müslim, “el-Hibât”, 5, 6; Ebû Dâvûd, “el-Buyû”, 81; en-Nesâî, “el-Hibe”, 3, 4; İbn Mâce, “es-Sadakât”, 1.

⁹³⁰ İmam Mâlik, *el-Muvatta*, “ez-Zekât”, 626.

⁹³¹ İmam Mâlik, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, IV, 349.

⁹³² İbn Âşûr, *Makâsıdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 113.

oğlu Nu'man'a malından bir köle hediye etti. Nu'man'ın annesi olan Amra bintu Revâha, ona şöyle dedi: "Resûlullah'ı şahit göstermedikçe, buna razı olmam." Beşîr gidip, durumu Hz. Peygambere haber verdi. Hz. Peygamber ona şöyle karşılık verdi: "Her çocuğuna aynısını verdin mi?" Beşîr, "Hayır" deyince, Hz. Peygamber "Birr zulüm konusunda beni şahit gösterme!" cevabını verdi. Başka bir rivayet ise şöyledir: Hz. Peygamber: "İtaat konusunda eşit davranmalarını iste misin?" diye sordu. Beşîr, "Evet" deyince, "Öyleyse olmaz" cevabını verdi."⁹³³ İmam Mâlik, Ebû Hanife ve Şâfiî şöyle diyorlar: "Hz. Peygamber, bunu oğullarının itaat ve bağlılığı dolayısıyla Beşîr'e yasakladı, haram kılmayı ve hediyenin geçersizliğini kastetmedi." Bu yüzden Mâlik şöyle diyor: "Kişinin bazı çocuklarına malını hibe etmesi caizdir."⁹³⁴ Böyle bir yasaklama Hz. Peygamber'den sudur etmediğinden, aile düzenini tam korumak için bir nasihat yasağı olup, bir kısıtlama olmadığını düşündüler. Hadisin bazı rivayetlerinde yer alan "Benden başkasını şahit göster."⁹³⁵ İfadesi de bunu destekliyor. Fakat Tâvûs, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Süfyan es-Sevrî ve Dâvut b. Ali ise, gayesine hiç bakmaksızın yasağın zâhirine bağlanarak bu gibi hibenin haram olduğunu benimsemektedirler.⁹³⁶

9-Gönülleri En Güzele Yönlendirme Tasarrufu: Hz. Peygamber'in, ashâbının gönülleri olgunlaştırması ve onları güzel sıfat ve fiillerle vasıflanmaya yönlendirmesi ile ilgili emir ve yasakları bu tasarrufunun türlerindendir. Şayet bütün ümmet bunlara yönlendirilirse zorluk ortaya çıkar. Bazı âlimlerin, Resûlullah'ın bu tarz söz ve fiillerini ilgisiz bir şekilde yorumlamaya yönelerek, onun gönülleri en güzele yönlendirme tasarrufundan habersiz olduklarını gördüm ve bu konuyu açıklığa kavuşturmak istedim. Peygamberin bu tasarrufunun örnekleri çoktur: Buhârî'nin Kitâbu'l-Libâs'ında el-Berâ b. Âzib'den şu hadis nakledilir: "Resûlullah bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı. Bize hasta ziyaretini, aksırana yerhamukellah demeyi, yemini yerine getirmeyi, selâmı yaymayı ve davete icâbet etmeyi emretti. Altın yüzükleri, gümüş kapları, kırmızı örtüleri, tümsek kenarlı Mısır elbisesini, kalın ipek elbiseyi, ince ipek elbiseyi, saf ipeği de bize

⁹³³ el-Buhârî, "el-Hibe", 12, no:2586, "eş-Şehâdet", no:2659, "el-Hibât", 9, 10, 17, no:1623-26; et-Tirmizî, "el-Ahkâm", 30; en-Nesâî, "en-Nahl", 1; İbn Mâce, "el-Hibe", 1; İmam Mâlik, *el-Muvatta*, "el-Akdiyye", 39, no: 1433.

⁹³⁴ İmam Mâlik, *el-Muvatta*, "el-Akdiyye", s.58; no:535.

⁹³⁵ el-Buhârî, "eş-Şehâdet", no:2650; Müslim, "el-Hibât", 14-19, no:1623.

⁹³⁶ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Sheriati'l-İslâmiyye*, 118; İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-Maânî ve'l-Esânîd*, Rabat, vizâretu'l-Evkâf 1441, VII/223-243; ez-Zerkânî, *Şerhu Muvattai Mâlik*, III, 320.

yasakladı.”⁹³⁷ Bu hadisteki yasakların gerekçesi, dünyaya bağlanma ve tuhaf renklerle süslenip parlak ve göz alıcı görünüşte olmaktan ashâbını uzaklaştırmaktır.⁹³⁸

10-Yüce Hakikatleri Öğretme Tasarrufu: Bu tasarruf Resûlullah ve ashabının bir tasarrufu ve özelliğidir. Örneği Ebû Zer’in şu rivayetidir: “Dostum bana dedi ki: Ebû Zer! Uhud’u görüyor musun? Ben de ‘Evet’ dedim. Resûlullah buyurdu ki: ‘Uhud kadar altınım olsa, onun üç dinarı hariç hepsini infak ederim.’ Ebû Zer, bunun ümmet için genel bir emir olduğunu sanmış ve mal biriktirmeyi yasaklamaya başlamıştır. İleride ele alacağımız gibi, Hz.Osman onun bu görüşünü kabul etmemiştir.”⁹³⁹ Bu tasarruf Peygamberin kaza veya fetva tasarrufu olmayıp yüce ahlâki hakikatleri öğretme tasarrufudur. Bu nedenle, ümmetin hepsini kapsayan nebevî bir emir olarak telakki edilemez.⁹⁴⁰

11-Te’dib Tasarrufu: Hukukçunun, kendisinden bizzat teşri kastedilmiş olmaya uygun düşen ile bizzat azarlama, kınama ve tehdit kastedilmiş olmaya uygun düşeni birbirinden ayırması gerekir. Bunun örneği, *Muvatta* ve *Sahîhayn*’da rivayet edilen şu hadistir: “Nefsimin elinde olana yemin olsun ki, odun toplanılmasını, sonra namaz için ezan okunmasını, birinin insanlara imamlık yapmasını, karşılaştığım adamların evlerinin yıkılmasını emretmek içimden geçiyor. Nefsim elinde olan yemin olsun ki, şayet müminler yağlı bir kemik veya iki parça et bulacağını bilseydi hemen koşa koşa yatsıya gelirdi.”⁹⁴¹ Açıktır ki resûlullah yatsı namazını cemaatle kılmak için Müslümanların evlerini asla yakmazdı. Fakat müslmanların, yatsının önemine, dikkatlerini çekmek, onları te’dip etmek kastıyla böyle söylemiştir.⁹⁴²

12-İrşattan Soyutlanma Tasarrufu: Peygamberin bu tasarrufu, insanları dine yönlendirme, ahlak eğitimi, sosyal düzeni kurma veya teşri faaliyetleri değil, beşerî (cibillî) hayatın maddi ihtiyaçları konusundaki faaliyetleridir. Nitekim, Resûlullah ev işleri ve günlük işlerde, teşri ve itaat isteği gibi bir hedefi olmayan birtakım işler yapardı. Dolayısıyla, Fıkıh usûlünde şu husus kabul edilmiştir: Resûlullah’ın bir insan sıfatıyla

⁹³⁷ el-Buhârî, “el-Libâs”, 28, 36, 45; Müslim, “el-Libâs”, 2, 28, 29, 31, 64; Ebû Davud, “el-Libâs”; et-Tirmizî, “el-Libâs”, 5, 13, 44; en-Nesâî, “et-Tatbîk”, 8, 61; İmam Mâlik, *el-Muvatta*, “en-Nidâ”, 28.

⁹³⁸ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, 120-125.

⁹³⁹ Müslim, “ez-Zekât”, 31,34.

⁹⁴⁰ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, 125-126.

⁹⁴¹ İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, 127; el-Buhârî, “el-Ezân”, 29; Müslim, “el-Mesâcid”, 651- 3; Nesâî, “el-İmâmet”, 49; Dârimî, “es-Salât”, 54; İmam Mâlik, *el-Muvatta*, “Cemaat”, 3.

⁹⁴² İbn Âşûr, *Makâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, 127-128.

yaptığı fiiller, ümmetin de aynı fiili yapmasını istemek için yapılmış değildir, bilakis o durumda herkes durumuna uygun yolu benimser. Bunun örneği Bedir günü hadisidir: “Hz. Peygamber suyun yakınına tutma konusunda Kureyş’i geçti, Bedir’e en yakın suya gelip orduyu orada konaklattı. el-Habib b. Münzir Resûlullah’a şöyle dedi: ‘Burası Allah’ın seni konaklatmış olduğu ileri ya da geri gidemeyeceğimiz bir yer midir, yoksa kendi görüşünüz, savaş taktığı ve tuzak mıdır?’ Bunun üzerine Resûlullah ‘Benim görüşümdür.’ dedi. el-Habbâb, ‘Ey Allah’ın elçisi, burası uygun bir yer değil. İnsanları kaldırı da daha yakın bir suya gidelim. Çünkü ileride suyu daha bol olan yerler biliyorum. Hem orada konaklayıp yakın kuyuları da düşman kullanmasın diye kapatırız. Biz içeriz onlar ise içemez.’ Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘İyi bir fikir vermiş oldun.’ dedi.”⁹⁴³

Bu açıklamalarımızdan anlaşıldığı gibi, hukukçuların bu durumları araştırması ve Peygamberin tasarruflarını çevreleyen nitelikleri iyi belirlemesi gerekir. Ayrıca bilinmelidir ki, zikrettiğimiz tasarruflardan Resûlullah’a en fazla özgün olanı, teşri (din ve hukuk normları koyma) tasarrufudur. Çünkü teşri tasarrufu Allah’ın kendisini bir Peygamber olarak göndermesinin esas gayesidir. Dolayısıyla Resûlullah’ın söz ve fiillerini, aykırı bir delil bulunmadıkça, teşri tasarrufu olarak değerlendirmek gerekir.⁹⁴⁴

4-Fıkıh

Müfessirimiz bir müfessir olduğu kadar aynı zamanda bir fıkıh âlimidir. Onun hayatını anlatırken zikrettiğimiz Makâsıdu’ş-Şer’iati’l-İslâmiyye ve Hâşiyetü’t-Tavzîh ve’t Tashîh li-Müşkilât-i Kitâbi’t-Tenkîh⁹⁴⁵ gibi fıkha dair eserleri ve bu ilmin gelişmesi için yaptığı katkılar fıkıh ilmindeki seçkinliğinin ve sonraki nesiller için önderliğinin bir göstergesidir. Kendisi son asırlarda İslam ilimlerinde bu şekilde interdisipliner çalışmalar yapıp klasik müfessir, fakih, muhaddis ve kelamcılarının ivmesini yakalayan ender şahsiyetlerdendir. Mütekaddimîn ve Müteahhirîn âlimleri çok iyi okuyan ve anlayan İbn Âşûr eserlerini sanki o dönemlerde yaşıyormuş ve tartışıyormuş gibi tarihe şahitlik eden bir üslupla yazmıştır. Fıkıh ilmini de köklerine ve derinliklerine inerek çıkış döneminden

⁹⁴³ İbn Âşûr, *Makâsıdu’ş-Şer’iati’l-İslâmiyye*, Katar: Vizâretu’l-Evkâf ve Şu’uni’l-İslâmiyye, 2004, III, 128-132; Hâkim, *el-Müstedrek*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1987, I, 302; İbn Hişâm, *Sîret*, Kâhire, 1955, II, 303; el-Askalânî, İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, Kahire, 1907, I, 427.

⁹⁴⁴ İbn Âşûr, *Makâsıdu’ş-Şer’iati’l-İslâmiyye*, 134-135.

⁹⁴⁵ Bu eseri, ruhsat, azimet, hakikat, mecâz, müşterek lafız, emirler, tekrar, yeminler, kafirlere hitab gibi hem fikhî hem lügavî konuları karışık olarak içeren eseridir. (Bkz. İbn Âşûr, *Hâşiyetü’t-Tavzîh ve’t Tashîh li-Müşkilât-i Kitâbi’t-Tenkîh*).

itibaren iyice kavramakla kalmayıp muasır dönemde geri kalış sebeplerini tespit ederek gelecekteki rotasını tayin etmeye çalışmıştır. Fıkıh ilminin tarihi süreç içerisinde biriktirdiği literatürü ve terminolojiyi özümseyerek, buna dayalı yeni ve farklı içtihatlar yapmaktan geri durmamıştır. Fıkıhî donukluk/durgunluktan kurtarmak ve onu güncellemek için özellikle şeriatın maslahat ve gaye (illet) prensibini ön plana çıkarmış ve içtihad kapısını yeniden aralamıştır. Onun bu özelliklerini *Üçüncü Bölüm*'de *Özel Olarak et-Tahrîr ve't-Tenvîr* başlığında ibâdât, muâmelât, ahlâk ve ukûbâta ilişkin mevzularda verdiği fetvalarda daha iyi görmek mümkündür. Orada ahkâm âyetlerini pratik ve uygulama açısından ele alacağımız için burada sadece müfessirimizin Fıkıh ilmi ile ilgili açıklamalarına göz atacağız.

a-Tarihçesi

aa- Doğuşu

Fıkıh, fakihlerce genel olarak *Tafsîlî delillerden çıkartılan şer'î ahkâmı bilmek* olarak tanımlanır. (Şâfi'nin tanımıyla: *Fıkıh, dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir*, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin de bulunduğu bir grup usûlcü fıkıhî, *şer'î delillerden ictihad ve istidlâl yoluyla elde edilen hükümleri bilme* olarak tanımlamıştır.) Kısaca bu tanımlara göre diyebiliriz ki Fıkıh, şer'î delillerden (Kur'ân, sünnet, icmâ vb. kaynaklardan) istinbat edilen hükümleri bilmekten ibarettir.⁹⁴⁶

Aslında, Fıkıh İslam'ın erken dönemlerinde (asr-ı saadette) zuhur etmiş bir ilimdir. *“Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır.”* âyeti dini hükümleri öğrenme ve ilimde derinleşme işinin, İslam'ın ilk zamanlarında müslümanlara emredilen bir vazife olduğuna işaret eder. Özellikle Peygamberin vefatından sonra Müslümanların Kur'ân hükümlerini daha iyi anlamaya ve Fıkha olan ihtiyacı ciddi bir artış gösterdi. Çünkü her konuda tek karar mercii olan Peygamberin vefat edilişiyle zuhur eden yeni fikhî meseleler ve dîni mevzûlar Müslümanları, Kur'ân'dan yeni hükümler istinbat etmeye ve Fıkıh ilmini geliştirmeye

⁹⁴⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 170-171.

mecbur kılıyordu. Fıkıh ilmini geliştirirken Kur'ân onlar için küllî kaideleri, usûl'l-ahkâmı ve şeriatın illet ve maksatlarını içeren yegâne ana kaynağı temsil ediyordu. Bu yüzden zaman içerisinde Müslümanlar ondan ihtiyaç duydukları konulara dair şer'î hükümler çıkarma gayreti içine girdiler. Daha sonra istinbat ettikleri bu hükümleri tedvin ederek ilk Fıkıh kitaplarını yazmaya koyuldular.⁹⁴⁷

Fakihlerin, Kur'ân'dan istinbat ettikleri hükümleri yazıya geçirme ihtiyacı hissetmelerinin nedeni, sonra gelecek nesillerin tekrar aynı işi yapmaya kalkışıp zamanlarını harcamalarını önlemektir. Ayrıca bu işle uğraşacak kişilerde; Arapça dilini ve üsluplarını iyi anlama, şer'î maksatları iyi sezme, bu ilmin dışında başka bir şeyle uğraşmama ve hakkı gözetme... gibi özellikler de arandığı için, bu işin anlama ve idrak kapasitesi yüksek ehil kimselere bırakılması en doğru olanıydı.⁹⁴⁸

ab- Gelişmesi

Zamanla Ali b. Ebî Tâlib, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Abbas gibi şer'î konularda görüş ve tercihler belirten fakih sahâbiler zuhur etti. Daha sonra sahâbilerden oluşan bu ilk silsileyi Urve b. Zübeyr, Saîd bin el-Müseyyeb, İbn Şihâb, Kasım b. Muhammed, Kûfeli Şureyh, Şamlı Ebû'l-Kalâbe gibi sonraki jenerasyon izledi. Böylece anlama, kavrama ve hüküm istinbat etme yetenekleriyle ön plana çıkan bu âlimler fıkıh ilminde meşhur oldu ve artık görüşlerine rağbet edilir oldu.⁹⁴⁹

Bu fakihlere göre, fıkıh usûlünü bildikten sonra, şer'î konularda görüş bildirmenin ve hüküm istinbat etmenin sakıncası yoktur. Fakat bununla birlikte, nasları ele alıp anlamaya çalışılırken fakihin hataya düşüp insanları şaşırtma ihtimalinden de çekinmişlerdir. Bu yüzden onlar, hükümler tayin ederken ve görüşler serdederken, çok güçlü bir dayanağı olan bir kanaate sahip değillerse, keskin ve katî konuşmamaya özen göstermişlerdir. Diğer bir ifadeyle “Bu helaldir, şu haramdır” demek yerine لا بأس به “o kabul edilebilir veya zararı olmayan bir eylemdir.” veya هو مكروه “o sevimsiz, hoş olmayan veya çirkin bir eylemdir.” demeyi tercih etmişlerdir.⁹⁵⁰

⁹⁴⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 170.

⁹⁴⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 171.

⁹⁴⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 170.

⁹⁵⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 171.

Bu fakihler ve onların sonraki asırlardaki takipçilerinin tedvin ettikleri fıkıh kitaplarını iki kısma ayırmak mümkündür: Birincisi, abdest, namaz, zekat, hac, itikaf, nikah, vasiyet, şehâdet gibi fikhî konular ve meselelerin ele alındığı furû' eserleridir. Buna, Mâlikî mezhebinin teşekkül döneminde Mâlik b. Enes ve ona ait ilim halkasının fikhî görüşlerini bir araya getirmek amacıyla tedvin edilen ve farklı Mâlikî çevrelerince mezhep içi fikhî faaliyetlerin temel kaynağı kabul edilen *el-Müdevven* ve Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi* adlı eseri örnektir. İkincisi, Müteahhir ulemânın “usûl” olarak isimlendirdiği, fikhin küllî kaidelerini içeren eserlerdir. Buna da Şehâbeddîn el-Karâfî (v. 684/1285), Zeynüddîn İbn Nüceym (v. 970/1563), İzzeddin b. Abdüsselâm (v. 660/1262), İbnu'l-Mukrî el-Yemenî (v.837/1433) ve Ebû'l-Abbâs el-Venşerîsî et-Tilimsânî (v. 914/1508)'nın fıkıh usûlüne dair yazdıkları “*Kavâid ve Eşbâh*” türü eserler örnektir.⁹⁵¹

Şimdi müfessirimizin Fıkıh Usûlü ile ilgili değerlendirmelerine kısaca göz atalım:

Fıkıh usûlü ilmi aslında şerî kaidelerin oluşturduğu bir ilimdir. Bir âlim ancak bu kaideler aracılığıyla şerî delillerden tafsilatlı hükümleri istinbat edebilir. Dolayısıyla Fıkıh usûlü, şerî delillerden tafsilatlı hükümlerin kendileri aracılığıyla istinbat edilebildiği kaidelerin tespitine denir.⁹⁵²

Bu kaideler müçtehidin zeka ve kavrama gücüne göre farklılıklar arz ettiği için âlimler arası ihtilaf kaçınılmaz olmuştur. Zaten, Selefin kitaplarında Fıkıh usûlü cedel ilmine yakın bir tür olarak sınıflandırılmaktadır. Dolayısıyla Fıkıh usûlü demek aslında şerî ve kazâî konuların usûlleri hakkında farklı görüşlerin öne sürüldüğü ve tartışıldığı bir cedel alanı demektir. Örneğin İmam Mâlik'in *Muvattâ* 'sında “Bir şahit ve bir yemin”in hüküm vermede yeterli olacağı yer almaktadır. Bazı fakihler “Adaletli iki şahit getirin”⁹⁵³ âyetini delil olarak getirerek buna karşı çıktı. Böylece fikhî kâide tespitinde bir tartışma/cedel hasıl oldu. Karşı çıkanlara göre yemin bu âyette zikredilmediği için, şahitlikte bir kaide olarak alındığında, âyetin hükmünü neshetmiş olacaktı, oysa âhâd haberler âyetleri neshedemez. Dolayısıyla âyet esas alındığında iki şahit getirmek

⁹⁵¹ el-Karâfî ve el-Venşerîsî et-Tilimsân Mâlikî fakihleridir; İbn Nüceym Haneî fakihidir; İzzeddin b. Abdüsselâm ve İbnu'l-Mukrî el-Yemenî Şâfiî fakihleridir. Bkz. İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 171.

⁹⁵² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 176.

⁹⁵³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 176.

müddeîye düşer ve eğer yemin gerekecekse bu da davalıya düşer.⁹⁵⁴Müfessirin ifadesi تَشِير الآية الكريمة إلى نصاب الشهادة، ولم يرد في الآية الكريمة ذكر للشاهد واليمين، والآية مُحْكَمَةٌ، والقول şöyledir: بالقضاء بالشاهد واليمين زيادة على هذه الآية، والزيادة عليها نسخ لها، والقرآن الكريم لا يُنسخ بأخبار

Fakihlerin kaidelerde ihtilaf etmesine dair diğer bir örnek Hz. Âişe'nin Urve b. Zübeyr ile tartışmasıdır. Urve, Hz. Âişe'ye أَفَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا⁹⁵⁵ âyetini⁹⁵⁵ delil göstererek “Ben safa ve merve arasındaki sayın terk edilmesinde bir beis görmüyorum” dedi. Bunun üzerine Hz. Âişe dedi ki: “Hayır, katiyyen öyle değil, eğer dediğin gibi olsaydı âyet şöyle olurdu : أَفَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا :”. Aslında bu âyet ensar hakkında indi. Onlar minada durup Safa ve Merveyi tavaf etmekten çekiniyorlardı. Allah bu âyetle onların çekincelerini gidermeye çalışmıştır.” Böylece bu cedel sonunda Urve anladı ki âyetteki amaç cahiliye döneminde safa ve merveye yaklaşımdan çekinen ve mesafeli olan ensarın bu halini gidermekti. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi bu ilim cedelle içiçe geçmiş durumdaydı.⁹⁵⁶

Fıkıh usûlünü cedelden ayıran, onu bağımsız olarak ele alan ve bu alanda ilk telif eser ortaya koyan İmam Şâfi'dir. O, emir ve nehiyler, beyn ve haber, illetin hükmü ve nesih gibi konularında *er-Risâle* adlı kitabını kaleme almıştır. Risalesinde sem'î delillere olan ihtiyacı dile getirmiştir. Yine Ebû bekir eş-Şâfi el-Kaffâl eş-Şâfi (v.336) bu alanda “el-işaret” adlı kitabını, sonra da bu kitaptan daha geniş bir başka usûl kitabını kaleme aldı. Bu kitaplar fıkıh usûlü ve kaidelerinin nasıl işlediğini konu alan kitaplardı. Zamanla bu ilim gelişti ve âlimler mezheplerinin furû' meseleleri için usûl ve kaideleri bu ilimden iktibas ettiler ve sonra da kaideleri kendi mezheplerine tatbik etmeye başladılar. Hatta el-Bakillâni, el-Gazzâlî, el-Bâcî gibi bazı âlimler fıkıh kaideleri ve usûlüne yönelik araştırmaları daha da ileri seviyelere taşıyarak tafsilatlı kitaplar telif etti. Buna karşın teliflerini daha veciz olarak yapan âlimler de vardı. Meselâ Abdulvehhâb (v.422/1031)'ın yazdığı *el-Mûlahhas* ve ibnü'l-Hâcib (v. 646/1249)'ın *Muhtasaru'l-Müntehi* adlı kitapları buna örnektir.⁹⁵⁷

İbn Âşûr'a göre Fıkıh usûlünün durağanlaşma sebepleri şunlardır:

1- Fıkıh usûlü ilmi ve kitaplarına alet ilimleri olarak geçen Lügat, Nahiv, Kelam, Mantık gibi ilimlerin sokulması bu ilmin geri kalmasına sebep olmuştur. Fakat âlimler o

⁹⁵⁴ البَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِين عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ Bkz. İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 176.

⁹⁵⁵ el-Bakara, 2/158.

⁹⁵⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 176.

⁹⁵⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 176.

dönemde bir müctehidin bu ilimlere ihtiyacı olduğunu düşündükleri için Fıkıh usûlü ilmine bunları dâhil ettiler. Meselâ, İbnü'l-Hâcib Kelam, Arapça ve ahkâmı bu ilme kaynaklık eden ilimler olarak görürken, Gazâlî bu sayıyı *el-Mustasfa* adlı kitabında daha da arttırır. İbnü'l Hâcib bu ilimleri Fıkıh usûlüne dâhil etmede bir adım daha ileri giderek *el-Muhtasar* adlı kitabında Mantık ilmine özel bir başlık ayırır. Bu tip âlimlerin kitaplarında; harflerin manaları, iştikâkı, terminolojisi, müteradifleri gibi Sarf ve Nahiv konularına ve mantığa uzunca yer vermeleri bu ilimle meşgul olan araştırmacıları yormuş, hatta bıktırmıştır.⁹⁵⁸

2-Fıkıh usûlü kaideleri, Fıkıhın furû'undan sonra tedvin edildiği için usûl ile furu' arasında birtakım çelişki va teâruzun meydana gelmesi bu ilmin geri kalmasının ikinci sebebi olmuştur.⁹⁵⁹

3- Bu ilmin faydasız meseleler içermesi de geri kalışında etkili olmuştur. Meselâ, Peygamberin nübüvvetten önce bir şeriata ibadet edip etmediği, lügavi açıdan cemî olan lafzın en az iki kişiye işaret edip etmediği, Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutup tutamayacağı gibi gereksiz ve yararsız meseleler Fıkıh usûlü kitaplarında yerini almıştır. Ebû İshâk eş-Şâtıbî bu tip konulara girmenin abes olduğunu kitaplarında dile getirmiştir.⁹⁶⁰

4-Usûl kitaplarında makasîd-ı şerîaya yer verilmemesi bu ilmin geri kalışında dördüncü sebep olmuştur. Usûl eserlerinde makâsîd-ı şerîa adına sadece münasebet, ihâle ve maslahat-ı mürsele gibi bazı konular işlenmiştir, oysa bu konular fıkıh usûlünün asıl konularıdır, usûl kitaplarında daha tafsilatıyla yer almalıdır. Çünkü bu göz önüne alınmayan konularla büyük tartışmalar ve ihtilaflar ortadan kaldırılabilir. Bu eksikliği gören ve makâsîd-ı şerîanın önemini anlayan Ebû İshâk eş-Şâtıbî “el-Muvâfakât” adlı eserinde makâsîd-ı şerîaya yer vermiştir.

İbn Âşûr'a göre maslahat-ı mürsele (ıstıslah) fıkıh usûlü kitaplarının ihmal ettiği çok önemli şeri bir delildir.⁹⁶¹ Yani ona göre, Kur'ân, sünnet, icmâ', kıyas ve istihsan gibi

⁹⁵⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 177.

⁹⁵⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 177.

⁹⁶⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 177.

⁹⁶¹ Maslahat-ı mürsele, sadece Mâlikî ve Hanbeliler tarafından bağımsız bir delil olarak kabul edilirken, Hanefiler tarafından Kıyas içinde, Şâfiîler tarafından ise İstihsan içinde değerlendiriliyor. Genelde ıstıslah prensibinde üç şart aranır. Akla uygunluk, Kur'ân'a uygunluk ve insanlardan bir sıkıntıyı

ıstıslah da makâsıd-ı şerîayı (hukuk/şeriatın gayesini) belirlemede kritik bir role sahiptir.⁹⁶²

5-İçtihad kapısının kapanması ve görüş beyan etmenin engellenmesi bu ilmi geride bırakan beşinci sebeptir. İctihâdi girişimlerin engellenmesi, onunla meşgul olanların nezdinde bu ilmin kadri kıymetini düşürmüş ve ihmal edilip bir köşeye atılmasına sebep olmuştur. Bu yüzden üniversitelerde bu ilmin eğitim öğretiminde azalma meydana gelmiştir.⁹⁶³

İbn Âşûr Fıkıh usûlü ilmini yeniden canlandırmak için Zeytûne Üniversitesinde bazı usûl kitapları ve muhtasarlarını okutmaya ve okutturmaya başlamıştır. Meselâ, İbn Âşûr bizzat kendisi Şemsüddin el-Mahallî'nin Tâceddin Abdulvehhâb es-Sübkî (v. 771/1370)'nin "el-Cevâmi"i üzerine yazdığı şerhi okuttu. Şeyh Sâlim bu Hâcib, Azdu'd-dîn el-Îcî (v. 756/1355)'nin "Muhtasar ibn Hâcib" üzerine yazdığı şerh sadedindeki "Şerhu Muhtaşari'l-Müntehâ"sını okuttu. Ayrıca Şeyh Muhammed Ebû Attûr Vezi-i Ekber, hicri 18 zilkâde 1309 senesinde ikinci sınıflar için, Fıkıh usûlünü eğitim öğretime dâhil ederek bir ders haline getirdi. Böylece Fıkıh usûlü solduktan sonra yenden açan bir çiçek gibi Zeytûne Üniversitesinde okutulmaya başlandı.⁹⁶⁴

ac- Durağanlaşması

İbn Âşûr, Fıkıh ilminin durağanlaşma sebeplerini şöyle sıralamıştır:

1) Bir mezhebe ve imamına tassup seviyesinde bağlı olmak ve bu bağınazlık altında hükümler istinbat etmek Fıkıh ilmini geri bırakmıştır:

Mezhep imamlarını takip eden ulema kendi mensup oldukları mezheplerini tek doğru olarak görüp münazara ve görüş alışverişine mahal bırakmadıkları ve diğer mezheplerin görüşlerini dikkate almadıkları için Fıkıh ilminin gelişimi yavaşladı. Onlar furûattan olan meselelerle meşgul olup onları ayrılığın birer aracı haline getirdiler. Öte yandan muhalif mezheplerin görüşlerini sırf eleştirmek için kitaplarında zikrettiler.

gideriyor olması gerekir. Mesela Ebû Hanîfe taşınamayan ganimet mallarının yakılmasını hükmetmesi Müslümanların maslahatını koruyan, onlara düşmanlarından gelecek zararı önleyecek bir hüküm olduğu için maslahat-ı mürseleye önek sayılabilir. Detaylar için bkz. Özen, Şükrü, "İstislâh", *TDVİ Ansiklopedisi*, XXIII, İstanbul, 2001, 383-388.

⁹⁶² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 177.

⁹⁶³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 177.

⁹⁶⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 177.

Diyalog yoluyla aradaki meseleyi çözmek yerine ihtilaf ve ayrılığı körüklediler, böylece kendi mezheplerinin tarafını tutmaya devam ettiler. Oysa Endülüs Mâlikî fakihî Ebü'l-Velîd Süleymân el-Bâcî (v. 474/1081) ve Şâfiî fakihî İbnu'l-Mukrî el-Yemenî (v.837/1433) gibi bazı mezheplerin önemli simaları mezhep taassubuna kaleme aldıkları eserlerinde karşı çıkmışlardır. el-Bâcî şöyle söylemiştir: “İmam Malik aşırı itimad ettikleri râvilerin ve nakilcilerin aktardıkları rivayetlerin taklidini caiz görmediği için, ona Endülüslüler’den daha çok muhalif olan bir başka toplum tanımıyorum.” İşte el-Bâcî Endülüs halkının bu mezhep fanatizmi ve tutuculuğundan kaynaklanan İmam Malik’e yönelik bu bayağı tavırlarını böyle eleştirmiştir. el-Mukrî de *Kavâid* adlı eserinde mezhep taassubunu şu ifadelerle eleştirmiştir: “Cedel yoluyla bazı deliller getirerek mezheplere taassub etmek ve bağnazca bağlanmak caiz değildir. Çünkü her kim ki böyle yaparak kendi mezhebini savunmaya çalışırsa hakkı görmez. Dolayısıyla bir tartışma ya da cedelde, muhalifinin bazı görüşlerinde haklı olduğunu gördüğü halde, kendi mezhep görüşünün dışına çıkmayan kimseler dini aşağılayan, hevalarını hidayete tercih eden taklitçilerden başka bir şey değildir.”⁹⁶⁵

el-Bâcî ve el-Mukrî’nin demek istediği, tartışma ve cedel sırasında hak ortaya çıkınca, muhalif kimseye düşen onu kabul etmektir. Mezhep fanatizmi veya mezhepdaşlık gerçeği görmeye engel olmamalıdır.

Ali b. Ebî Tâlib’e Kümeyl b. Ziyad gelip “Biliyor musun biz Talha ve Zübeyr’i haksız seni haklı görüyoruz” dediğinde Ali ona şöyle yanıt verdi: اعرف الرجال بالحق، ولا تعرف اعرف الرجال بالحق، و لا تعرف اعرف الحق تعرف اهلہ “İnsanlara göre hakkı değil, hakka göre insanları tanı ki gerçek hak ehlini bilesin.” Yani Hz. Ali ona şunu söylemek istemiştir: Kişiyi esas alarak hakkı değil, hakkı esas alarak kişiyi değerlendirin, sizden olana veya haksız olana haklı demeyin.⁹⁶⁶

Bu konuda Şair el-Mu’irri şöyle söyledi:

فمجادل وصل الجدال وقد دري ان الحقيقة فيه ليس كما زعم

“Cedelci cedele girince, anladı ki hakikat kendi bildiği gibi değilmiş.”⁹⁶⁷

⁹⁶⁵ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 172; el-Mukrî, *el-Kavâid*, Min Turasi’l-İslâmiyye, Mekke, 397-398.

⁹⁶⁶ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 172.

⁹⁶⁷ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 172.

Yine bununla ilgili hocası Eflatun’a bazı konularda ters düşen Aristo’nun şu muhteşem sözünü zikretmek yerinde olacaktır:

“Eğer hak(gerçek) ile Eflâtun zıt düşerlerse, her ikisi de benim dostumdur, fakat hak olan bana daha yakındır.”⁹⁶⁸

2) İnsanların mezhep görüşlerinin dışında görüş ve içtihatla bulunmalarına mani olmak Fıkıhın geri kalış sebeplerinden ikincisidir.

Mezhep imamlarının görüşleri dışında yeni bir içtihad yapmak ve görüş ortaya atmak isteyen kimse yeni bir mezhep kurmakla ya da üçüncü bir görüş uydurmakla suçlanır olmuştur. Usûl kitaplarının “icma” bablarında bu tür işlere teşebbüs eden insanlara takılan bu lakapları görebilmekteyiz. Oysa selef âlimleri imamlardan birisini taklid etmekle birlikte, kendi görüşlerini zikretmekten de çekinmemişlerdir. İmamlarını taklit etmeleri buna mani olmamıştır.⁹⁶⁹

Sonra, ihtilafları azaltma, mezhepleşme ve gruplaşmaya engel olma amacıyla islam dünyasında bu anlayış yayılmaya başladı. Bugün mezheplerine sıkıca bağlanmış kimselerin öne sürdükleri en büyük mazeret de budur. Biz bunun tersini düşünüyoruz, bize göre asıl görüş ve nazar kapısını kapatmak ihtilafa ve mezhepleşmeye neden olur. Çünkü bir kimseyi halihazırdaki mezheplere muhalefet etmekten alıkoyarsan, nasıl bu mezheplerin bir konu hakkında belirttikleri görüşlerini tevil ederek ve değerlendirerek daha kapsayıcı görüşe veya bir tercihe varacaktır. Şüphesiz insanları bundan men etmek güncel konularda yeni hükümler verme ve içtihatla bulunma işlemini durdurur. Oysa mezhep imamları da içtihadî çıkarımlarda bulunmuştur. Onlar yaptıkları içtihatlarla toplumun menfaatlerini, ihtiyaçlarını, örflerini ve şeriatın maksatlarını gözetmiş ve meşakkatleri gidermeyi hedeflemiştir.⁹⁷⁰

Bu gün âlimlerimizin yeni bir olay veya mesele vuku bulunca, ne yapacaklarını şaşırdığını görüyoruz. Çünkü yeni bir hükümde ve içtihadla bulunarak mezhepleşmeye neden olacakları endişesini taşımaktadırlar.⁹⁷¹ Oysa bize göre âlimler görüş bildirip içtihat edince mezhepleşme önlenabilir. Çünkü âlimler eğer bir mesele hakkında

⁹⁶⁸ el-Mukrî, *el-Kavâid*, 397.

⁹⁶⁹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 172.

⁹⁷⁰ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 173.

⁹⁷¹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 173.

görüşlerini bildirir ve hükmü verilerse, ilmen yetersiz olup içtihadı kalkışan kimselerin öñü kapanmış olur ve sözlerini kimse dinlemez. Yok eğer âlimler çekingen davranırlarsa, o zaman ortaya çıkan güncel ve modern meselelerde kişisel fetva veren ve içtihat eden kalitesiz ve yetersiz kimseler türer. Esasen bu durum mezhepleşmeye ve gruplaşmaya neden olur. Bizim niyetimiz sadece hukuksal ve şer'î açıdan toplumun halini iyileştirmek ve düzenlemektir.⁹⁷²

3) Nasların zımnında kastedilen maksatlara (makâsıd-ı şeriaya) bakmanın ihmal edilmesi Fıkhın durağanlaşmasının üçüncü sebebidir.

Bu ihmal, gerek mezhep içi gerek mezhepler arası ihtilafın çıkmasının bir nedenidir. Hükümlerle meşgul olan bir fakih onların zımnında kastedilen murada erişince, fıkıh usûlünün temeli ortaya çıkar. Selef âlimlerine baktığımızda onların da nasların gayeleri ve maksatlarına dikka ettiklerini görürüz. Onların bazı hadisleri te'vil etmelerinin nedeni bir ilkeyi - yani şeriatın gayesini- ortaya çıkarmaktır. Meselâ İmam Malik hıyârû'l-meclis hadisi *المُتَبَايعَانِ بِالْخِيَارِ مَالٌ يَقْتَرَقَا* "Satıcı ile alıcı birbirinden ayrılmadıkça muhayyerlik hakkına sahiptirler."⁹⁷³ ile *لا يخطب احدكم علي خطبة اخيه ولا يسوم (يساوم) علي سومه* "Kardeşinin nişanladığı kimseyi nişanlaman, kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık yapman helal olmaz."⁹⁷⁴ hadisini yorumlayıp, gayesini ortaya çıkarmıştır. Diğer bir örnek, sahâbeden bir kısmı Peygamberin *لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة* "Herkes İkinci namazını Ben-î Kureyzâ yurdunda kılsın"⁹⁷⁵ sözünü lafzın zâhirinin delaleti ile değil zımnında olan maksadıyla anlayarak hareket etmiştir. Ama eğer onlardan bir grup bu hadisin zımnındaki illeti ve kastı değil de zâhirini anlasaydı bu Peygamberin emrine ters düşmeyen, ama maksadı da gözetmeyen, bir mazeret olarak kabul edilebilirdi.⁹⁷⁶ Daha açık bir ifadeyle şöyle söyleyebiliriz: Peygamberin bu sözden maksadının "Olabilirdi çabuk Ben-î Kureyzâ'da olmak" olarak anlayan sahâbiler namazlarını oraya varmadan hemen (yoldayken) eda ettiler ve sözün zâhirî manasına takılmadılar. Böylece hadisin maksadını tespit ederek Peygamberin ifadesini düzeltmiş (tasvip etmiş) oldular. Diğer bir grup ise sözün zâhirî ve nehyedici manasına bakarak ikinci namazını Ben-î Kureyzâ yurduna

⁹⁷² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 173.

⁹⁷³ Müslim, "el-Buyû", 11.

⁹⁷⁴ İbn, Teymiyye, *Mecmau'l-Fetâvâ*, Vizâretu şuuni'l-ilmîyye, XXXII, Medine, 2004, s.7.

⁹⁷⁵ el-Buhârî, "el-Meğâzî", 30; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, c.III, Mısır, 1936. s. 244-245; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, c. II, s. 74.

⁹⁷⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 173.

bıraktılar. Böylece Peygamberin söylediği sözün maksadını ve gayesini ortaya çıkarıp onu düzeltme yerine onun sözünün zâhiriyle yetindiler.

Dolayısıyla, bir nassın veya sözün maksadının ortaya çıkması için insanların hür iradeleriyle yorumlama, düzeltme, karar ve hüküm verme hakkına sahip olmaları gerekir. Şârî de insana hürriyetini bu yüzden vermiştir. Meselâ, Hz. Ebû Bekir Kur'ân'ın toplatılmasını, Hz. Ömer himayesini, Hz. Osman çoğaltılmasını emretmesi; Hz. Ali'nin Medîne'yi terk edip Kûfe'ye geçmesi, şeraitin maksadının bilincinde, kendi içtihad, kararıyla olmuştur.⁹⁷⁷

Gazzâlî, İbnu'l-Arabî, Şâtıbî gibi imamlar ve âlimler, makâsıd-ı şeria konusuna göz atmanın faydasını dile getirmişlerdir. Hatta Şâtıbî “makâsıd-ı şerîa”yı kitabının bir bölümü haline getirmiştir. Çünkü bu konunun ihmali fikhî alanda donukluğa, durgunluğa, taklide sebep olup, faydalı ve güncel hükümlerin çıkmasına engel teşkil eder.⁹⁷⁸

4) Fakihlerin bazı ilimlerde gösterdikleri zafiyet hüküm istinbat etmede ve karar almada hataya düşmeye neden olmuştur. Meselâ o ilimlerden bir tanesi hadistir. Fakihlerin zayıf hadisler nakletmeleri tutuklama hükmü vermede ve hukuken bazı kapalı noktaları aydınlatmada yanılığa sebep olmuştur. İmam Malik'e “Şureyh el-Kâdı hapis cezasını caiz görmüyor.” diye denildiğinde şöyle demiştir: “Şureyh eğer Peygamberin ve sahâbesinin hapis cezalarını görseydi, böyle söylemezdi.” İmam Malik bu ifadesiyle fukahanın Peygamberin yaşantısı, söz ve fiilerine dair bilgisinin zayıflığı nedeniyle yaptıkları hatalı istinbatlara ve kusurlu hükümlere dikkat çekmiştir. Ayrıca fukaha arasında zayıf hadisler ile istidlal yapmak da bir diğer yaygın hatalı alışkanlıktı. Bu nedenle fakihlerin zikrettikleri hadislerden kaçınmak bir kural haline geldi. el-Mukrî *el-Kavâid*'inde fakihlerin zikrettikleri hadislerden sakınmaya dair şöyle söyler: *حذر الناصحون من احاديث الفقهاء* “Nasihat verenler fukahanın hadislerinden sakındırır.” Meselâ, bazıları Kâdî Abdulvehhâb (v.422/1031) ve Gazzâlî'nin hadislerinden sakındırmıştır. Celâleddin el Kazvînî, Musa b. İmâm'a şöyle söyledi: “Sizin kadınız Abdulvehhâb, zayıf hadisleri delil olarak kullanmasa ne kadar güzel bir fıkha sahip bir fakihtir.” Ebû Musa da cevap olarak şöyle söyledi: “Sizin şeyhiniz Gazzâlî (v. 505/1111), bizimkinden daha fazla zayıf

⁹⁷⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 173.

⁹⁷⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 173.

hadis kullanmıştır.”⁹⁷⁹ Kısaca, İbn Âşûr, fakihlerin fikhî bir hüküm ve karar verirken, Kur’ân ve sahih hadislerden delil bulamadıklarında, zayıf hadislerden yararlanmaları ve onları delil olarak sunmalarını eleştiriye tabi tutmuştur.⁹⁸⁰

Fakihlerin istinbat etme ve karar almada eksik ve hatalı sonuca varmaya neden olan ilmi eksikliklerinin ikincisi dil ve lügatte zayıflıklarıdır. Fukahanın büyükleri bile söyledikleri sözde ve verdikleri kararda lügat bilgisinin eksikliği nedeniyle kusur ve eksiklikler hasıl olmuştur. Meselâ, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî وليها الأيم أحق بنفسها من وليها “Dulun kendini evermeye velisinden daha layıktır” hadisindeki “الأيم” kelimesini البالغة olarak tefsir etmiştir. Ebû İshâk eş-Şâtibî de aynı benzer şekilde bir hataya düşmüştür.⁹⁸¹

Üçüncü olarak fakihlerin fıkıh usûlü ilmindeki zayıflıkları ki özellikle Mısırlı ve Faslı fakihler (Kuzey Afrikalı) için geçerlidir, onların fıkhi hüküm verme ve istinbat etmede kusurlar yapmalarına yol açmıştır.

Dördüncü olarak fakihlerin sosyal bilimlerdeki eksiklikleri ve toplumun ihtiyaçlarına eğilmede gösterdikleri zaafiyetler istinbat etme ve hüküm vermede yanlış kararlar vermelerine sebep olmuştur. Onlar güncel ihtiyaçları dikkate almayıp hicrî birinci asırdaki alışveriş hükümlerini bu gün uygulamaya kalkmışlardır. Güncel alışveriş şeklini ele alıp ona göre hüküm vermek yerine önceki fukahanın kararlarına dayanarak fetva vermişlerdir.⁹⁸²

5) Fıkıhın geri kalmasının beşinci sebebi, bazı fakihlerin güzel, faydalı ve açık ibareler içeren kitap teliflerinde bulunmaktan yüz çevirmesidir. Meselâ *Muhtasar İbnu'l Hacib* buna örnektir. Bu eserde ibarelerin dar ve sıkışık olmasından kaynaklı tereddüt, şüphe ve kararsızlıklar mevcuttur. Yani aşırı muhtasar ve özet halindeki ibareler içeren muhtasar Fıkıh kitapları Fıkıhın gelişmesine engel teşkil etmiştir. Bu tür telifler mücmel ve kapalılığa yol açtığı için zamanla telif edilen bu tür eserler hakkında yorumcuların yaptığı açıklama ve varsayımlar şüphe ve tereddüte sebep olmuştur.⁹⁸³

⁹⁷⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 174.

⁹⁸⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 174.

⁹⁸¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 174.

⁹⁸² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 174-175.

⁹⁸³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 175.

6) Fıkhın geri kalmasının altıncı sebebi, istinbat etme metodunda mezheplerin ihtilaf etmesidir. Her bir mezhebin geliştirdiği kendine ait bir istinbat usûlü olduğu için, mezhepler arası ciddi ihtilaflar zuhur etmektedir. Bu yüzden bütün bu usûllerin birleştirilmesi gerekir. Ebû İshak eş-Şâtibî'nin de “Unvânu't-Ta'rîf” adlı eserini telif ederken amacı bu farklı istinbat metotlarını birleştirmekti.⁹⁸⁴

7) Fukahanın daha çok ibâdât üzerine yoğunlaşıp muâmelat konularını ihmal etmeleri Fıkhın geri kalışının diğer bir sebebi olmuştur. Onlar, güncel gelişen problemler ve asırdan asıra değişen muamelat konuları ile ilgilenmek yerine, onu terk etmişlerdir.⁹⁸⁵

Şu söylenebilir ki temelde ibâdât ve muâmelât alanlarından her biri çok önemli olup biri diğerine tercih edilecek düzeyde değildir. Fakat ibâdât alanı taabbudî olup muamelattaki gibi kıyas kabul etmezken muâmelât alanı hâkimin verdiği hükümlere bağlıdır. Taabbudî olmayan bu son alanda, yani kazâî hüküm verme ve muamelat ile ilgilenmede, Endülüs fukahası öne çıkmış, bu alanda özel çalışmalar yaparak ona ciddi katkılar sağlamıştır. Meselâ, Ebû'l-Esbağ b. Sehl muamelat ile ilgilenmiş ve önemli kazâî hükümler vermiştir. Kimileri de vesaik kitapları yazmışlar, el-Mutîdî'nin *en-Nihâye* ve *Temâm* adlı eseri gibi. Sonra Tunus fukahası bu konuda onları takip etti, İbn Râşit *el-Fâik* adlı kitabını yazdı ve İbn Hârûn da Mutîdî'nin kitabının ihtisarını yaptı. Sonra giderek, *Vesâik-i İbn Fütûh* gibi, bu tür muamelat, amel ve vesâik kitapları yaygınlaşmaya başladı.⁹⁸⁶

b-Mezhebi Tutumu

İbn Âşûr yaşadığı bölgenin hâkim mezhebi Mâlikî mezhebine mensup olduğu için, fikhî meselelere genelde kendi mezhebinin perspektifinden bakmıştır. Dolayısıyla fikhî meselelere ve fıkıh usûlüne yaklaşımında Mâlikîlik ağır basmıştır. Fakat bununla birlikte diğer mezheplerin yaklaşımlarını da göz ardı etmemiş ve onlara yer vermiştir. Hatta yer yer kendi mezhebinin terkedip diğer mezheplerin fetvalarını ve görüşlerini tercih etmiştir. Bazen de bütün mezheplerden bağımsız olarak kendi başına çıkarımlarda bulunmuş ve tamamen kendine özgün görüşler belirtmiştir. Şimdi bunlarla ilgili bazı örneklere göz atalım:

⁹⁸⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 175.

⁹⁸⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 175.

⁹⁸⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 175.

ba- Kendi mezhebini öne çıkarması

İbn Âşûr bazı fikhî meseleler ile ilgili âyetleri tefsir ederken kendi mezhebinin görüşünü daha isabetli bulduğunu beyan etmiştir. Meselâ, oruca engel olan sefer ve hastalık ile ilgili Bakara 184 âyetini şöyle yorumlamıştır: “Fukaha hastayı helak edecek kadar ciddi olan hastalıkların oruca engel teşkil ettiği konusunda ittifak ederek, bu durumun fidyeyi gerektirdiğine karar verdiler. Bu tür hastalıkların dışındakilere gelince onlar bu konuda ihtilaf ettiler. Onlardan bazıları oruçla birlikte nükseden hastalıkların orucun meşakkatini iki katına çıkarması, zayıflık, bitkinlik ve yorgunluğa sebep olması, hastalığın tekrarlaması ya da hastalığın devam etmesine yol açması gibi nedenlerle hastanın fidye vermesine cevaz vermiştir. Bu görüşü farklı lafızlarla Ebû Hanife, İmam Malik, ve Şâfi desteklemiştir. Fakat en doğru ifade İmam Mâlik’e aittir. Ona göre Allah hastalığı hiçbir kayıtlı kayıtlamadan doğrudan zikretmiştir. Hastalık oruç tutana etki etmesi şartıyla (türü ne olursa olsun) fidye vermesi uygundur.”⁹⁸⁷ Müfessirin orijinal ifadesi şöyledir: *وَهَذَا قَوْلُ مَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيَّ عَلَى تَفَاوُتٍ بَيْنَهُمْ فِي التَّغْيِيرِ، وَأَعَدَلَ الْعِبَارَاتِ مَا نُقِلَ عَنْ مَالِكٍ لِأَنَّ اللَّهَ أَطْلَقَ الْمَرَضَ وَلَمْ يُعَيِّدْهُ، وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّهُ مَا أَبَاحَ لِلْمَرِيضِ الْفِطْرَ إِلَّا لِأَنَّ لَذَلِكَ الْمَرَضَ تَأْثِيرًا فِي الصَّائِمِ*

Müfessirimiz *“Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluğa) erdiklerini veya reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin”*⁹⁸⁸ âyetinde geçen iki şartın tertibi konusunda âlimler arasında zuhur eden ihtilafta Malikîlerin görüşünü doğru olarak görüp onu öne çıkarmıştır: “Ayette geçen iki şart da yetime malının verilmesi için gerçekleşmesi gereken şartlardır. Onlardan sadece bir tanesinin yerine gelmesi yeterli olmaz. Fakat onlardan hangisinin önceden gerçekleştiğine de bakılmaz. Yani sıralama bakımından hangisinin önce meydana geldiği dikkate alınmaz. Aranan şart her iki şartın da yerine gelmesidir, tertip değildir. Bu, birbirine bağlı her şart cümlesi için geçerlidir. İmâmu’l-Haremeyn ve Mâlikîler bu görüştedir. Tertibin şart olduğunu söyleyen kimselere gelince, onlara göre ikinci şart ilk sırada birinci şart ikinci sırada gelir. Bu ikinci görüş Sa’leb, el-Bagavî, el-Gazâlî gibi âlimlere aittir. Üçüncü bir görüşe göre ise, lafızdaki sıralamaya göre şartların gerçekleşmesi ile yetime malı teslim edilir. Bu son görüş de Kaffâl, el-Kâdî Hüseyin, el-İmam er-Râzî’ye aittir. Sonuç olarak İmâmu’l Haremeyn dedi ki: ‘Şartlar arasında sıralamaya itibar etmenin manası yoktur.

⁹⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II/162.

⁹⁸⁸ en-Nisâ, 4/6.

Önemli olan bu iki şartın yerine gelmesidir, hangisinin önce hangisinin sonra zuhur ettiğinin ehemmiyeti yoktur.’ Şâfi fakihî İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin ve Mâlikîlerin savunduğu bu görüşü biz de destekliyoruz.”⁹⁸⁹ Müfessirimizin orijinal ifadesi şöyledir: وَقَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ: لَا مَعْنَى لِإِغْتِبَارِ التَّرْتِيبِ، وَهُوَ الْحَقُّ، فَإِنَّ الْمَقْصُودَ حُصُولُهَا بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ... وَفَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ الْمَالِكِيَّةَ لَا يَرَوْنَ لِذَلِكَ تَأْثِيرًا. وَهُوَ الصَّوَابُ

bb-Mâlikîlerin Kendi İçindeki İhtilafından Söz Etmesi

Şâhidin çağrılmadan önce şahitlik etmesinin makbul olup olmaması ile ilgili Mâlikîler arasında zuhur eden ihtilafı müfessirimiz Bakara 283’ün tefsirinde şöyle dile getirir: “Mâlikîler bu konuda ihtilaf ettiler. Mâlikî fakihlerinden Kâdî İyâz (v. 544/1149) ve İbn Merzûk el-Hafîd (v. 842/1439) şâhidin kendisinden talep edilmeden önce şahitliğini eda etmesinin makbul olduğunu savunmuştur ve delil olarak Muvattâ’daki خَيْرُ الشُّهُدَاءِ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا “Şâhitlerin en hayırlısı şahitliğini kendinden istenmeden önce yerine getirendir.” hadisini öne sürmüştür. Endülüs Mâlikî fakihî Ebü’l-Velîd Süleymân el-Bâcî (v. 474/1081)’nin İmam Mâlik’ten naklettiğine göre, bu hadisin manası, olaya şahit olan kimsenin kendisinden talep edilmeden önce mahkemeye gelip şahitliğini eda etmesidir. Diğer Mâlikî fakihleri İbnü’l-Hâcib (v. 646/1249), Halîl b. İshâk el-Cündî (v. 776/1374) ve bu ikisinin yazdıkları *Muhtasar* türü eserlerini şerhedenler, şâhidin talep edilmeden şahitliğini eda etmesinin makbul olmadığını savunmuştur.”⁹⁹⁰ Bu konuyla ilgili mezhep içi tartışmayı İbn Âşûr tefsirinde daha da uzatmaktadır, bu yüzden biz diğer başlığa geçeceğiz.

bc-Diğer Mezheplerin Görüşlerine, İttifak ve İhtilaflarına Yer Vermesi ve Bazı Mezheplerin Görüşlerini Tasvib Etmesi

Müfessirimizin bu şekildeki metodunu en iyi وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا “Hırsızlık yapan erkeklerin ve hırsızlık yapan kadınların ellerini kesin”⁹⁹¹ âyeti hakkındaki tefsiri gösterir: “Fukaha hırsızlık yapan kimseye uygulanacak ilk cezanın el kesme olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat kesilecek el konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Cumhur ulemâ kesilecek elin sağ el olduğunu söylerken, bir grup ise sol el olduğunu söylemiştir. Eğer hırsız ikinci kere hırsızlık yaparsa cumhura göre kesilen elinin tersinde

⁹⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV/ 240-241.

⁹⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III/127.

⁹⁹¹ el-Mâide, 5/38.

olan ayağı kesilir. Ali b. Ebî Tâlib, ikinci kere hırsızlık yapan kimseye el ve ayak kesme cezası değil hapis cezası uygulanmasını savunmuştur ve şöyle demiştir: ‘Hırsızlık yapanın diğer elini kesersem hangi eliyle yemek yer, diğer ayağını kesersem hangi ayağı üzerine basar?’ Ali’nin bu görüşünü Ömer b. Hattâb ve daha sonra Ebû Hanîfe de desteklemiştir. İmam Şâfi ve Mâlikî, üçüncü ve dördüncü kere hırsızlık yaptığında, diğer elinin ve diğer ayağının kesilmesine hükmetmiştir. Bize göre burada Ebû Hanife’nin görüşünü uygulamak daha doğrudur. Çünkü *hadler şüphelerle düşer* ilkesi düşünülünce, hangi şüphe muteber mezhep ve fıkıh imamlarının ihtilafından daha büyük olabilir?”⁹⁹² Görüldüğü gibi İbn Âşûr yeri geldiğinde kendi mezhebini bırakıp başka bir mezhebin görüşünü destekleyebilmektedir. Çünkü ona göre imamların ihtilaf ettiği konular aynı zamanda o konuları şüpheli kılacağı için haddin düşürülmesini savunan görüş daha doğrudur.

bd-Mezhepler ve Görüşler Arasında Tercihle Bulunması

“Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.”⁹⁹³ âyetinde ifade edilen orta namazın beş vakit namazdan hangisi olduğu konusunda mezhepler arası çıkan ihtilafta kendi düşüncesine en uygun olan görüşü tercih etmiştir. Tefsirinde bu ihtilafa ve kendi tercihinine şu şekilde değinmiştir: “Bu ihtilafta ağır basan iki görüş vardır, onlardan biri orta namazın sabah namazı olduğu yönündedir. Bu görüşü Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Ömer, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs, Âişe, Hafsa, Câbir b. Abdullah gibi Medine fukahasının çoğunluğu kabul etmiştir. Bu insanlar Peygamberden fiil ve söz nakletmede en güvenilir kişiler olduğu için Mâlikîler ve Şâfiîler de bu görüşü tercih etmiştir. Bu konudaki ikinci görüşe göre, orta namazdan kasıt ikinci namazıdır. Bu görüşü, Abdullah b. Mesûd, İbn Abbâs, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî gibi ehl-i hadisın büyük çoğunluğu desteklemiştir. Ebû Hanîfe ve bir rivayete göre Mâlikîlerden İbnü’l-Hâcib de bu ikinci görüşten yana olmuştur ve delil olarak da şu hadisi ileri sürmüştür: “Hendek savaşı sırasında Peygamber güneş batıp akşam vakti girince, müşrikler yüzünden orta namazı (ikinci namazını) kaçırdık. Allah onların kabirlerini ateşe versin, demiştir.”⁹⁹⁴ Bize göre bu iki görüşten en doğrusu birincisidir. Muvatta, Buhâri ve Müslüm’de rivayet edildiğine göre Âişe ve Hafsa özel musahaflarına Bakara

⁹⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 192.

⁹⁹³ el-Bakara, 2/238.

⁹⁹⁴ Müslim “el-Mesâcid“, 3; Nesei “es-Salât” 2; et-Tirmizî, “tefsîru’l-Kur’ân” 33.

238'i حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ” olarak yazdırmışlar ve ikinci namazı ile orta namazı birbirinden ayırmışlardır. Görüldüğü gibi orta namaz ikinci namazı değil Mâlikîlerin savunduğu gibi sabah namazıdır.”⁹⁹⁵

be-Hiçbir Mezhebe Bağlanmadan Hüküm Vermesi

Müfessirimiz bazen bir mezhebe ve imamın görüşüne bağlı kalmadan, ya da onu eleştirerek kendi yaklaşımını ortaya koyar. Meselâ “Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin, şahitlik ederlerse, onları ölünceye veya Allah bir yol açincaya kadar evlerde tutun.” âyetini tefsir ederken recm konusu açılınca bazı imamların görüşlerini tenkit ederek kendi görüşünü şu şekilde beyan etmiştir: “Zina yapanlara yönelik şöyle bir hadis zikredilir: ‘Zinanın hükmünü benden öğrenin. Allah o kadınlara bir çıkar yol gösterdi. Bekârla bekâr zina ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün; evli ile evli zina ederse yüz değnek ve recm vardır.’⁹⁹⁶ Recmin bu hadise dayandırılıp celde ile birleştirilmesinin doğru olmadığını veya hadisi Ubâde’den rivayet eden ravinin hadisi karıştırdığını veya yanlış algıladığını düşünüyorum. Zira âlimler celde ile recm cezalarını birleştirmemiştir. Endülüs Mâlikî fakihi Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), Ahmed b. Hanbel’in iki cezayı zina yapan evlilere uygulanmak üzere birleştirilmesine hükmettiğini ileri sürse de, bu tutum onların mezhebine aykırıdır. Ayrıca Hz. Ali’ye isnat edilen bu tür uygulama da doğru değildir. Zira Peygamberin tatbik ettiği üç recm cezasında da celde uygulanmamıştır. Onlardan birincisi meşhur Mâiz b. Mâlik el-Eslemiyi olayıdır. Bu olay şöyledir: Mâiz üç kere Peygambere gelip zina yaptığını itiraf etti. Bunun üzerine Peygamber onun bekar mı yoksa evli mi olduğunu öğrenmek istedi ve evli olduğunu öğrenince recmine hükmetti. İkincisi Gâmidîyye olayıdır. Bu olayda Gâmidîyye adlı kadın Peygambere gelerek zina yaptığını itiraf etti. Fakat Peygamber kadının hamile olduğunu öğrenince doğurup çocuğunu sütten kesinceye kadar bekledi ve sonra recmine hükmetti. Üçüncü olay ise iki adam ile ilgilidir. Onlardan birinin oğlu diğerinin yanında işçi olarak çalışmakta iken onun karısıyla zina etmiştir. Bunun üzerine kadının kocası ile çocuğun babası birbirinden şikayetçi olarak Peygambere geldiler. Peygamber bekar olan

⁹⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II/468.

⁹⁹⁶ Bkz. İbn Mâce, “el-Hudûd”, 7; Müslim, “el-Hudûd”, 12.

çocuğa yüz sopa ve sürgün cezası, kadına da recm cezası verdi.”⁹⁹⁷ Görüldüğü gibi İbn Âşûr diğer imamların zina yapan evli kimseye hem celde hem de recm uygulamasına dair görüşlerini tenkit etmiş ve kendi görüşünü belirtmiştir.

5-Kelam

İbn Âşûr Kelam ilmi hakkındaki görüşlerine *Eleyse's-Subhu bi Garîb* adlı eserinde genişçe yer vermiştir. Söz konusu eserinde, bu ilmin tanımından başlayarak Felsefe ve Mantık ilimleri ile ilişkisine, onlardan nasıl ayrıldığına, İslam düşüncesine katkısına ve duraklama sebeplerine değinmiştir. Ona göre, Kelam: “Deliller getirip şüpheleri def ederek İslam akâidini ispat etmeye çalışan ilme denir. Bu ilim, ontoloji (mevcûdatın var oluşu) ve metafizik ile ilgilenen Felsefe'nin içinde yer alan Teoloji (ilâhiyat) alanının bir parçasıdır.

Bu ilmi kapsayan felsefe ise, temelde, insan içinde kendiliğinden sadır olan doğal bir düşünce olan varlık meselesini araştırır. İnsan aynanın karşısında oturup onu meşgul eden fikirlerden kurtulunca kendisine şu soruları sorar: Ben kimim? nasıl var oldum? İşte Felsefe'nin bir dalı olan Teoloji ve Kelam da bu soruları sorar.”⁹⁹⁸

a-Tarihçesi

Bu bölümde Kelam ilminin doğuşu gelişimi ve durağanlaşmasını müfessirimizin açıklamaları çerçevesinde ele alarak inceleyeceğiz.

aa- Doğuşu

Müfessirimiz önce insanlığın oluşturduğu inanç tarihi ile ilgili geniş malumatlar vermiştir: “Şeriatın bize bildirdiğine göre Hz. Âdem, Havva ve çocukları ilk mahlûkat olması hasebiyle yaratıcıyı tanıyordu, ona yakındılar, dolayısıyla ontolojik bilgi konusunda şüpheleri yoktu. Allah'tan doğrudan bilgi ve ilham alabilmeleri nedeniyle, kendilerini ve alemi kimin yarattığı konusunda malumat sahibiydiler. Fakat zamanla sonraki nesillerin yaratıcıyla irtibatı zayıflayınca insanın nerden gelip nereye gittiği ve varoluşu hakkında şüpheler ve endişeler hasıl olmaya başladı. Bu konuda insanlar çeşitli fikir ayrılıklarına düştüler. Ayrı ayrı görüşler savunarak farklı ekoller oluşturdular. Bu

⁹⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV/274.

⁹⁹⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 178.

konuda Tarihin kaydettiği en eski ideoloji ve din felsefesi Hz. İbrâhim'in babasının kavmine (Sâbiîler) aittir. Onların dini Sâbiîliktir. Sabiîliğin dini doktrini şöyledir: Yeryüzünü yaratan ve mahlûkata benzemeyen bir yaratıcı vardır. Hiç kimse onun zâtına vakıf olamaz, Fakat O ona yakın ruhani varlıklarla (meleklerle) insanlara ulaşabilir.⁹⁹⁹

Bu alemi gezegenlerin idare ettiğine inandıkları için onlara ibadet edip onların sûretlerini ve heyekellerini yapmaktaydılar. Onlara göre bu timsal ve putlar gökteki bu cisimlerin ruhlarını temsil etmekteydi. Yine Sâbiîler gibi Asurlular da yıldızlara ve gezegenlere tapıyorlardı. Onlar da güneşi temsil eden 'Ba'l' adında bir put yapmışlardı. Yine Mısırlılar da kendi ileri gelenlerine, önemli şahsiyetlerine ve onlara fayda veren Nil nehri ve inek gibi canlı-cansız varlıklara tapmaktaydı.¹⁰⁰⁰

Teoloji alanında araştırma ve incelemeleriyle kadim âlimler arasında Yunanlılar meşhurdur. Onlar, insanın nasıl var olduğu, kim tarafından yaratıldığı, alemi kimin yarattığı gibi konularla ilgilenen ilmi metafizik veya ilahiyat olarak isimlendirmişlerdir. Metafizik alanında zuhur eden ilk fikirler Yunan Felsefecilerinin en eskisi olarak iddia edilen Miletli Tales (M.Ö 624-546)'e aittir. Tales, Mısırda uzun yıllar kaldı ve eğitim gördü, ruhlar konusunda araştırmalar yaptı. Ona göre kâinatın dışı da idrak edilemeyen hayatlar ve ruha sahip mahlûkatlar ile doludur. Ondan sonra meşhur matematikçi ve filozof Pisagor MÖ 570 - MÖ 495 gelir. O, ruhların ölümsüzlüğüne inandı ve tenasüh yoluyla devam ettiğini iddia etti. Tıpkı İslam mutasavvıflarının bir kısmının sahip olduğu panteizm gibi birtanrı tasavvuruna sahip oldu. Yani; Pisagor'un Yunancada "tek" anlamına gelen tanrısı Monad aslında her şeyi içine alan bir kümeydi. Pisagor Tanrı'yı yüce bir akıl olarak görüp, evrenin her tarafına yayılmış, her şeyin sebebi, her şeyin akli ve her şeyin içerisindeki güç olarak görmekteydi. Her bir varlık ona göre ulvi alemde ilahtı. Sonra Eflatun / Platon (M.Ö. 427) geldi. Tanrı, Madde ve idrak (akıl veya ide) olmak üzere üç unsuru belirledi. İlah alemi ilk madde (heyûla) halindeki maddeden yarattığını söyledi. Platon'un bu tarz görüşlerini İbranice gördüğü ders kitaplarından öğrendiği söylenir. Birçok âlim Platon'un bu görüşlerinden dolayı, Allah'ı bildiği ve ondan haberdar olduğunu söyledi. Hatta Pavlus onunla ilgili şöyle söylemiştir: "O Allah'ı biliyordu, fakat o ideoloji ve görüşleri nedeniyle aldandıkları ve şaşırdıkları için Allah'ı tenzih etmeyen ve yüceltmeyenlerden biri oldu." Hatta Platon'un görüşlerini tam

⁹⁹⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 178.

¹⁰⁰⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 178.

anlamayan ve araştırmayan Müslüman âlimler onun Peygamber olduğunu iddia etti. Oysa Platon İlahları üçe ayırıyordu: Ulvîler, mutevassıt olanlar ve süflîler. Dolayısıyla onun hakkında böyle iddialar yapmadan önce iyice araştırılması gerekiyor. Ondan sonra onun öğrencisi Arsitotales geldi. Felsefe ve metafizik ilimlerinin bilimsel temelini attı ve yazıya geçirdi. Onun kitaplarından *Metafizik*, İbn Rüşd tarafından Arapçaya tercüme edildi.¹⁰⁰¹

Tekrar İslam tarihine ve Kelam ilmine dönecek olursak, ilk itikadi mücadeleler Peygamberin vefatıyla birlikte son dönem sahâbe ve tabiûn arasında zuhur etti. Meselâ, Ma'bed el-Cühenî (v.80), Gaylân ed-Dimeşkî (v.120), Yûnus el-Esvârî kader hakkında ilk tartışmaları başlatan şahıslar oldu. Onlar kaderi inkar ederek her şeyin takdiri ilahiyyeye bağlanmasını kabul etmediler. Bunlara Hasan el-Basrî (v.110) muhalefet ederek onların iddialarını reddetti. Böylece ilk Kelâmî tartışmaların ve dolayısıyla Kelam ilminin zemîni hazırlanmış oldu.¹⁰⁰²

ab- Gelişmesi

Kelâmî alanda yaşanan tartışmalar müslümanları İslam inanç felsefesini oluşturmaya sevk etti. Bunun için Yunan felsefesinden yararlanılması gerekiyordu. Bu yüzden Yunan felsefesi ve bazı ilimlerinin Arapçaya tercümesi gerçekleştirildi. Yunan felsefesinin tercümesiyle birlikte Müslümanlar, İslam inanç felsefesini ya da Kelam ilmini mantık ve felsefe üzerine bina etmeyi başardı. Fakat bununla birlikte, Müslümanlar islam inanç felsefesini oluştururken, Yunan kültürü ve felsefesine benzememek için tedbir almayı ihmal etti.¹⁰⁰³ Yunan felsefesini kendi sistemi içerisinde, İslam'a uyarlama çabası olmadan, uygulamaya koyan İslam filozofları birçok tartışmaya neden oldu.¹⁰⁰⁴

Kelam'a felsefenin dâhil olmasına gelince, bu süreç Mu'tezile ekolünün ortaya çıkması ile başlamıştır. Hasanü'l-Basrî'nin öğrencisi olan Vâsıl b. Ata (v.131)'nın temsilcisi olduğu i'tizal görüşlerinin zuhur etmesi ile Mu'tezile mezhebinin doğduğu söylenir. Bu mezheb felsefeye ve mantığa diğer mezheplerden daha fazla ağırlık verdiği için, Kelam ilminde felsefe Mu'tezile mezhebine bağlı olarak gelişme göstermiştir.

¹⁰⁰¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 178-179.

¹⁰⁰² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 179.

¹⁰⁰³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 179.

¹⁰⁰⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 179.

Kelam ilmine felsefenin bu kadar dâhil olmasının en önemli sebebi Mu'tezile mezhebinin etkisinin devlet desteğiyle artmasıdır. Devletin meclisi Mu'tezile'nin görüşlerini görüşmek üzere yer yer toplanır ve onlara itikadi konuda yetki ve izin verirdi. Böyle olunca felsefenin ve felsefî tartışmaların Kelam ilmine girmesi gecikmedi.¹⁰⁰⁵

ac- Durağanlaşması

1) Dinî kavramlar, Allah'ın sıfatları ve fiilleri, ve lafza taalluk eden bir çok konuda mezhepler arası gereksiz ihtilaflar bu ilmin geri kalmasının bir numaralı sebebi olmuştur. Meselâ: Peygamberin risaleti ölümünden sona devam eder mi, etmez mi? Meselesi üzerine bile tartışma zuhur etmiştir. Bu konuda Eş'arîler, İbn Fûrek, el-Bâcî devam etmez derken, Mâtürîdî onlara muhalefet etmiştir. Öte yandan irade rızayı gerektirir mi, gerektirmez mi? Kur'ân mahluk mu değil mi? Bir şeyin aynı mı var olur yoksa gayrı mı? Allah'ın fiili sıfatları ve tekvîni sıfatı var mı? Allah hem kadîr ve mürîd olup hem de kudret ve irade sahibi olabilir mi? ...gibi konular üzerinde de yığınla ihtilaf zuhur etmiş ve çok sert tartışmalar meydana gelmiştir.¹⁰⁰⁶

2) Allah'ın tenzihi konusunu abartmak diğer bir geri kalış sebebi olmuştur: Kelamcılar Allah'ı tenzih etmek için onun bile kendini vafsetmediği şeylerle onu tazim etmeye çalıştı. Böyle bir metot bazen, âsi birini mükafatlandırıp itaatkar birinin cezalandırması, gibi muhal işlere hükmetmelerine neden oldu. Bu şekilde Allah'a yakışık olmayan sıfat ve fiillere hükmetmiş oldular.¹⁰⁰⁷

3) Bu ilmin geri kalmasının bir diğer sebebi, mezheplerin birbirlerine iftiralar atması, lakaplar takması, ayıplaması, hatta tekfir etmesidir. Bu şekilde birbirine davranmaya cesaret etmeleri, onları hakka yönelmekten alıkoymuştur. Çünkü insan doğası gereği birini ayıplar ve onu küçümserse bundan vazgemesi ona ağır gelir, hatta vazgeçemez. Oysa akıl-ı selim kimseler birbirlerine yaklaşmak istedikten sonra, onları bundan hiçbir şey alıkoyamaz ve zuhur eden ihtilaflar ortadan kalkabilir. Bu konuda mezhepler selefın "Kıble ehlinden hiç kimseyi tekfir edemeyiz." şeklindeki yolunu seçmeleri gerekir.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 179.

¹⁰⁰⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 181.

¹⁰⁰⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 181.

¹⁰⁰⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 181.

Bazıları akâid konusunda kendi mezheplerini savunmada zâfiyet gösterince muhalif mezhebi “tekfir etme” silahına sarıldılar ve onu ayıplamaya başladılar. Oysa Selef âlimlerinin metodu böyle değildi, onların uygulamalarında böyle bir şeye ratlamak mümkün değildir. Kendilerine muhalif bir kimsenin soru sormasına ve sapık bir kimsenin onlarla tartışmasına izin verirlerdi ki böylece muhatabın şüpheleri izale olsun. Ayrıca bazı muhalif fırkalarla uzlaşmaktan da imtina etmezlerdi.¹⁰⁰⁹

Fakat müteahhirîn ulema selef ulemasının bu çizgisinden uzaklaştı. Özellikle Eş’arîler muhalif mezheplerle alay etmeyi, onları ayıplamayı, onlara lakap takmayı adet edindi. Hatta bazen mezheplerin iddialarını inceleyip o taifeye ideolojisi nedeniyle küfür yaftası vurdu. Küfürle suçladığı mezhepler arasında Mu’tezile de yerini aldı. Oysa ki Mu’tezile onlara mantık olarak en yakın ve uygun mezhepti. Aşırıya giderek, kendi mezhep müntesiplerine dahi küfür ilzam etme derecesine geldiler. Meselâ bir Eş’arî âlim olan Fahreddin Râzi ilzâm edilen kişiler arasındadır.¹⁰¹⁰

Görüldüğü gibi İbn Âşûr kendi mezhebinin bu tutumunu ifşa ederek hakkında çok sert eleştiriler yapmaktadır. Bir sonraki başlıkta İbn Âşûr’un kendi mezhebine karşı takındığı bu eleştirel tavrı daha detaylı bir şekilde göreceğimiz için burada sadece bu önemli noktaya vurgu yapmak istedik.

4) Mezheplerin, İslam tevhidinin esasında bulunmayan konuları ona dâhil etmeleri bu ilmin geri kalmasının bir diğer sebebi olmuştur. Meselâ; hilâfet meselesi, sultana/halifeye karşı çıkmama ve dört imamdan birine tabi olma vb. meseleler, halka önemli olduklarının gösterilmesi, onları hafife almaları ve ihmal etmelerinin önlenmesi için İslam’ın tevhid ilkesine dâhil edilmiştir. Amaçları tartışma ve ihtilafı bitirmek, tek bir sultana/halifeye itaati sağlamak, dört mezheple sınırlayarak dini tartışmaları en aza indirmekti. Bu amaçlar doğrultusunda İslam tevhidinin esastan ve amacından olmayan birtakım unsurlar ona dâhil edildi ve böylece İslam inancına zarar veirdi.¹⁰¹¹

b-Kelâm İlmine Bakışı

Kelâmî alanda yaşanan tartışmaların müslümanları İslam inanç felsefesini oluşturmaya sevk ettiğine yukarıda değinmiştik. İşte İbn Âşûr’a göre, eğer bu itikadi

¹⁰⁰⁹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 181.

¹⁰¹⁰ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 181-182.

¹⁰¹¹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 182.

ihtilaflar ilmi tartışmalar olarak kalsaydı ve İslam inanç felsefesini oluşturma amacıyla sınırlansaydı mutaassıb mezheplerin oluşumu engellenmiş olacak ve Kelam ilmi de Müslümanlar için faydalı bir ilim olarak kalacaktı. Fakat her bir mezhep ve (mezhep âlimleri), mensup olduğu ideolojinin yönlendirmesi ve taasubuyla hareket edip, halkın bir kısmının desteğini alarak diğer mezheplerin fasit ve bozuk olduğunu kendi tabanına telkin etti ve tabanındaki insanları muhalif mezheplerin dinden çıktıklarına inandırmaya çalıştı. Böylece ümmet parçalara bölündü ve onları ayakta tutan payandaları çöktü ve dört parça ortaya çıktı:¹⁰¹²

Birincisi: Felsefeyi ve sorgulamayı reddeden, şeriatın zâhirine sıkı sıkıya sarılan Mâlikîler, Hânbeliler, Zâhiriler, Hâriciler, Cebrîler ve Mürciîlerden oluşan selef fırkalarıdır.

İkincisi: Şeriatı reddeden tamamen felsefe merkezli Mülhit fırkalarıdır. (Yani birincinin tam tersi bir yol edinenlerdir.)

Üçüncüsü: Şeriatı felsefeye uyarlamaya çalışırlar. Yani, felsefenin prensipleri çerçevesinde şeriatı tevil edenler bu grubu oluşturur. Bâtıniyye (İhvân-ı safa), İbn Sîna ve İbn Tufeyl gibi filozoflar ve Sûfîlerin çoğunluğu bu kısımda yer alır.

Dördüncüsü: Felsefeyi şeriata göre te'vil edenlerin oluşturduğu gruptur. Meselâ; Eş'arîler, Mâturîdiler, Mu'tezile ve Şia bu sınıf içinde yer alır.

Esasında, yukarıdaki sınıflandırmayı dikkate alarak İslam'da itikadi mezhepleri şu üç grupta toplamak mümkündür: Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, ve Mürchie. Bunlardan birincisi olan ehl-i sünnet selef ve halef olmak üzere iki kısımdan oluşur. Selefî; sahâbe, tâbiîn ve tebei tâbiîn, yani İslam'ın ilk asırları oluşturur. Onlar Kur'ân'da ve sahih sünnette var olandan başkasını araştırmazlar, lafızların detayına dalmazlar, zâhirine ittiba ederler, yorum ve te'vilden kaçınırlar. Hatta âyetin zâhirî Allah'ı tenzih ilkesiyle çelişse bile, Allah'ın mahlûkata benzemekten münezzeh olduğunu ikrar etmekle birlikte, o lafzı hakikatine hamlederler. Yani hem Allah'ı mahlûkata benzemekten tenzih ederler, hem de onun tenzihini tehlikeye düşürecek bir şey olunca te'vil etmekten kaçınıp zâhirine hamlederler. Meselâ, Allah'ın eli ile ilgili vardıkları hüküm böyledir.¹⁰¹³ Bu sebeple

¹⁰¹² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 179.

¹⁰¹³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

Şehristânî nasların anlaşılmasında Selef metodunun en doğru yöntem olduğunu, bu metodu benimseyenlerin Allah'ın mahlûkata benzemediği ilkesini kabul etmekle birlikte teşbîh ve tescîmi çağrıştırabilecek âyet ve hadisleri yorumlamaktan kaçındıklarını belirtir.¹⁰¹⁴ Bu yolu benimseyenler ehl-i hadis ve mütekaddimîn fukahasıdır. Onlar da Mâlikîler, Hanbeliler ve Zâhiriler'dir.¹⁰¹⁵

İkincisi Mu'tezile'dir. Onlar felsefeyi kullanan kelamcılardır. Onların amacı, şeriatın zâhirinin dışına çıkmaya neden olsa da, islam itikadını felsefî, mantıkî ve burhânî delillerle ispat etmektir. Fakat onların hatası bu konuda aşırı gitmeleridir. Bunla birlikte, onlar bazı problemleri konularda güzel açıklamalarda bulunmuştur. Hatta bazı muhalifleri onlara o konularda iştirak etmişlerdir. Bazı selef usûlüne sahip müteahhir âlimler onlarla felsefî ilkeler ve usuller çerçevesinde cedel yapabilmek için onların yolunu öğrenmeye çalışmış ve onları taklit etmişlerdir.¹⁰¹⁶

Üçüncüsü Mürciedir: İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkıp ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikadî ve siyasî fırkadır.¹⁰¹⁷ Onlar af ve cebr naslarının zâhirlerine itibar etmişlerdir. Kendilerini müjdecî olarak görmüşlerdir. Sözlerini halkı ikna etmek için süslemiş ve başarılı da olmuşlardır. Onların daveti insanların nefislerine hoş ve çekici geldiği için mutasavvıfların çoğu bu yolu tutmuştur.¹⁰¹⁸

Bu üç grubu takiben orta yolu seçen Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri zuhur etmiştir. Onlar görüşlerini felsefe ve mantıkla destekleyerek naslara dayandırmışlardır. Böylece Mu'tezile mezhebini kendi delilleriyle ikna etmeye çalışmışlardır. Şer'î konulardaki bazı esnek görüşleri nedeniyle Selef'in, Mu'tezile'yi cedelle ikna etme girişimleri nedeniyle Mu'tezile'nin öfkelerini çekmişlerdir. Bu yüzden Mu'tezile onları Cebriyye olmakla suçlarken, Selefiler de Mürcie olmakla suçlamıştır.¹⁰¹⁹

Allah Eş'arî mezhebine ve ona yardım eden Bakillânî ve el-Cüveynî gibi âlimlere nasip etti de sınırlı da olsa Kelamilminin kapılarını felsefeye açtılar.¹⁰²⁰ İmâmu'l

¹⁰¹⁴ M.Sait Özervarlı, "Selefiyye", *TDVİ Ansiklopedisi*, XXXVI, İstanbul, 2009, 399-402.

¹⁰¹⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

¹⁰¹⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

¹⁰¹⁷ Sönmez, Kutlu, "Mürcie", *TDVİ Ansiklopedisi*, XXXII, İstanbul, 2006, 41-45.

¹⁰¹⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

¹⁰¹⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

¹⁰²⁰ ed-Dîb, Abdulazim Mahmut, "Cüveynî", *TDVİ Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, 1993, 141-144.

Haremeyn el-Cüveynî itikad ile felsefeyi birbirinden ayırmakla birlikte felsefeyi terk etmemiştir aksine yeni felsefeler bile geliştirmiştir. Dolayısıyla Bakillânî ve el-Cüveynî itikada yeni felsefeler katmıştır, denilebilir. Böyle yaparak, Eş'arî yolunun, mantıkî ve felsefî delillere dayanan, islam inancında örnek alınabilecek en doğru yol olduğunu göstermeye çalışmışlardır.¹⁰²¹

Fakat, yukarıda zikrettiğimiz gibi, felsefenin kontrolsüzce İslam itikadının ve Kelam ilminin içine girmesi, aşırı derecede kullanılması, Kelâmî tartışmaların ayrışma ve fırkalaşmaya neden olması, bir ümmet olma fikrinden daha ziyade ideolojilerin ön plana çıkmasına zemin hazırlaması, itikad farklılığına dayalı mezheplerin ümmeti bölünme seviyesine getirmesi ve bunun gibi Kelam ilmine mal edilen pek çok sebepten ötürü âlimler Kelam ilmini kınamış, itikatlarını bozan bir ilim olarak görmüşlerdir. Onu iman esaslarını sarsan bir ilim olarak görmüşlerdir. Daha sonra onunla birlikte Mantık ilmini de kınamaya ve zemmetmeye başlamışlardır. Bu konuyla ilgili İmam Şâfi şöyle demiştir: “Eğer bir kimseden ‘İsim müsemmanın aynısı mı, yoksa gayrisi midir?’ diye işitirsen bil ki o kişi kelamcıdır ve onun dini yoktur.”¹⁰²²

c-Mezhebi Tutumu

Bu başlık altında müfessirimizin kendi mezhebi Eş'ariyyeye ve diğer mezheplere karşı takındığı tavır ve yaklaşımı ele alınacaktır.

ca Kendi Mezhebi “Eş'ariyye” ye Yaklaşımı

İbn Âşûr bulunduğu bölgenin mezhebi Eş'ariliği benimsemekle birlikte onun genel tutumu, mezhepsel taassuptan ve tekfircilikten uzak, her görüşe saygılı bir tutumdur. Yeri gelince kendi mezhebini eleştirmekten çekinmemiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi, İbn Âşûr, kendi mezhebi Eş'ariyye'nin bazen birtakım farklı görüşlerinden dolayı kendi müntesiplerine ve imamlarına, bazen de diğer mezheplere, özellikle Mu'tezile'ye karşı takındığı tekfirci, alaycı ve ayıplayıcı tavrını kınamıştır.¹⁰²³ Şimdi onun kendi mezhebini desteklediği ve tenkit ettiği noktalara göz atalım:

¹⁰²¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

¹⁰²² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

¹⁰²³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 178-182.

Ayetleri Tefsir Ederken Eş'arî Mezhebini Desteklemesi: Allah'ın kelim sıfatı hakkında Eş'arî tevilciler Allah'ın mütekellim olup kelim sıfatına sahip olduğu konusunda ortak görüşe sahiptirler. Onlara göre, Kelâmullah kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî olmak üzere ikiye ayrılır ve Allah yaratıklara kelâm-ı nefsi ile değil kelâm-ı lafzî ile hitap eder, bu yüzden yaratıklar yokken Allah'ın ezelde kelim sıfatı bulunması bir problem oluşturmaz. Bunlardan ikincisi Allah'ın yarattığı harf ve seslerden oluşur, kitapta yazılıdır, onu okuruz ve işitiriz. Bu yönüyle o hadistir. Ebu Bekir Bakillânî de: Allah'ın kelâm-ı lafzîsi dilimizde okunur, ezberlenir, işitilir. Bu kelâm-ı lafzîdir ve hâdistir, medlule (manaya) işaret eden “dâl” mesabesinde, der. Ama “dâl”ın yani lafzın işaret ettiği medlul/mana kelâmı nefsidir ve ezeli/kadimdir, der.¹⁰²⁴ Yani Eş'arî kelimciler kelim sıfatının lafzı ile manası arasında ayrım yaparak konuya açıklık getirmeyi tercih etmişlerdir. İbn Âşûr'un da bu görüşte olduğunu, birçok Kelâmî problem teşkil eden âyetin tefsirinde, kelâm-ı nefsiye vurgu yapmasından anlayabiliyoruz.¹⁰²⁵

Ayetleri Tefsir Ederken Eş'arî Mezhebini Tenkit Etmesi: İbn Âşûr Kamer 49. âyette geçen “kader” lafzı hakkında Mu'tezile ve kendi mezhebi Eş'arîyyenin görüşlerini eleştirerek şu değerlendirmeleri yapmıştır: “Bana göre, eğer “kader” bu âyette cins için kullanılmışsa, bütün bu sayılan manaları kapsar. Sebeb-i nüzulün hususiliği âyetin umumiliğini tahsis edemez. Dolayısıyla âyet, Allah Teâlâ'nın bütün mahlûkatı ezeli ilmi ve hikmetine uygun olarak kontrol altına alması, zapt etmesi ve hepsine görevini takdir etmesi, manasına gelir. Ama onları zapt-u rapt altına alarak görevlerini tayin etmek onların fiillerini yaratması manasına gelmez. Dolayısıyla Mu'tezile'nin, kul fiillerini yaratır, argümanı ile Eş'arîlerin, kul kesbeder Allah yaratır, argümanı Allah için söz konusu değildir. İbn Âşûr'a göre böyle bir yaratma ne kullara ne de Allah'a atfedilemez, âyette bu iki mezhebin lehine bir hüccet de yoktur. Bununla birlikte bu âyet kaderin ispatı için bir hüccet oluşturduğu kesindir. Bu âyette Allah'ın mahlûkat için takdir ve tayinde bulunması, onun kaderin ispatı için bir hüccet oluşturduğu manasına gelir.”¹⁰²⁶

Kendi mezhebini tenkit ettiğine diğer bir örnek “İstivâ” kelimesine verdiği anlamdır. İstiva'nın manası hakkında Eş'arîlerin verdiği “istilâ” manasını doğru

¹⁰²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXV, 148.

¹⁰²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXV, 145-146; Tâhâ, 20/88; en-Nisâ, 164.

¹⁰²⁶ وَأَمَّا تَغْيِينُ مَا خَلَقَهُ اللَّهُ مِمَّا لَيْسَ..... نَفْيُ حُجَّتِهِ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى إِثْبَاتِ الْقَدَرِ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ الْفَرْقِ بَيْنَ النَّاسِ بِمُنْطِلَ ثُبُوتِ الْقَدَرِ “ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVII, 219.

bulmayarak “tedbir ve düzenleme”¹⁰²⁷ manalarının daha doğru olacağı kanaatinde olan İbn Âşûr “ilâ (الي) ve ‘alâ (علي)” harfi cerlerine göre “istiva”nın manasının değiştiğini ifade etmiş ve şu açıklamaları yapmıştır: “İstiva” fiili “ilâ” ile teveccüh ve kast (yönelme), “‘alâ ” ile tedbir ve düzenleme manalarına gelir ve müteaddî olur. Her iki manasını göz önünde bulundurursak, Allah’ın yerleri ve gökleri yarattıktan sonra, yahûdilerin iddiasının aksine, istirahat çekilmeyip kâinata ve alemlere yönelerek onları tertip etmeye ve düzenlemeye koyulduğunu anlarız.¹⁰²⁸

cb Diğer Mezheplere Yaklaşımı

Müfessirimizin mezheplere karşı genel tutumu hakkında yukarıdaki başlıkta genel bir bilgi verdik. Burada biraz daha özele inerek onun başta Mu’tezile olmak üzere diğer mezheplere karşı tavrına göz atacağız.

O Mu’tezile mezhebini şeriatın zâhiri dışına çıkmak ve birçok konuda aşırı gitmekle eleştirse de bazı konularda yaptığı açıklamalara yer vermiş ve İslam akâidinde Felsefe ve Mantığı ustaca kullanmalarını takdir etmiştir. Kendi mezhebinin, Mu’tezile kadar olmasa da Felsefe ve Mantığa başvurması ve o ilimlerden yaralanmasını olumlu karşılamıştır. Bu konuda el-Cüveynî ve el-Bâkillânî’yi övmüş ve tebrik etmiştir. Felsefe ve Mantık ilimlerinin İslam akaidinde kullanılmasına karşı olmayan İbn Âşûr, bu iki ilmi ihmal eden bazı Mâtürîdî-Eş’arî kelamcıları da tenkit etmiştir.¹⁰²⁹ Şimdi mezhepler arası ihtilafları tefsirine nasıl yansıttığına örnekler ışığında bakalım:

Ayetleri Tefsir Ederken Diğer Mezheplerin Görüşlerine ve Kendi Mezhebiyle İhtilaflarına Yer Vermesi: وَأَنْفُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ “Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, fîdye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz.” âyetini tefsir ederken Mu’tezile ve Eş’ariyye’nin görüşleri ve arasındaki ihtilafa şöyle yer vermiştir: “Mu’tezile bu âyete sarılarak âhirette hiç kimse için şefaatin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Mu’tezile mezhebi, âyetteki nefiy edatı ‘Lâ’yı ve ‘nefs’ kelimesini tahsis edecek bir karine bulunmadığını söyleyip onları umuma hamlederek,

¹⁰²⁷ Tefsirinde şu ifadeleri kullanmıştır: “فَالْمَعْنَى جِبْتًا: خَلَقَهَا ثُمَّ هُوَ يُدَبِّرُ أُمُورَهَا تَدْبِيرَ الْمَلِكِ أُمُورَ مَمْلَكَتِهِ مُسْتَوِيًّا عَلَى عَرْشِهِ”

¹⁰²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, VIII, 164.

¹⁰²⁹ İbn Âşûr, *Eleyse ‘s-Subhu bi Garîb*, 178-182.

âhirette günahkarlara şefaatin söz konusu olmayacağını dile getirmiştir. Ayrıca görüşlerini desteklemek için şu âyetleri delil olarak sunmuştur: *‘Artık şefaatchilerinin şefaati onlara bir fayda vermez’*,¹⁰³⁰ *‘...Alışverişin, dostluğun, şefaatin olmayacağı günün gelmesinden önce sizi rızıklandırdığımızdan hayra sarfedin...’*,¹⁰³¹ *‘Zalimlerin ne dostu ne de sözü dinlenir şefaatchısı vardır.’*¹⁰³² Onlara göre büyük günah (ma’siyet/kebîre) şirk gibi bir zulümdür (الْمَعْصِيَةُ ظُلْمٌ), bu nedenle masiyet sahibi olanlara değil, ancak Allah’ın razı olduklarına şefaate edilebilecektir. Bu nedenle Kur’ân’da *‘Allah rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaate etmezler.’*¹⁰³³ diye buyrulmaktadır. Büyük günah sahibi (وَصَاحِبُ الْكَبِيرَةِ) ise Allah’ın razı olacağı bir kimse olmayacağına göre, şefaate mazhar olamaz.” Mu’tezile’nin bu argümanları karşısında, müfessirimizin de içinde bulunduğu Eş’arî grup şöyle cevap vermiştir: “Zikredilen bu âyetler kafirler için geçerlidir ve *‘إِلَّا لِمَنْ أَدْنَى لَهُ’* ifadesinden kasıt da *‘إِلَّا لِمَنْ أَرْتَضَى’* yani şefaatin Allah’ın iznine tabi olmasından başka bir şey değildir. Aksi takdirde bir Müslüman sırf günah işlediği için kafirle eş sayılmak durumunda kalırdı ki esasen bu Allah’ın razı olmayacağı ve hikmetinin gerektirmeyeceği bir durumdur.”¹⁰³⁴

Bununla birlikte, Mu’tezile mezhebi kıyamet günü tevbe eden ve itaatkar olanların derecelerini artırmak için şefaatin mümkün olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Eş’arî ve Mu’tezile arasındaki ihtilaf büyük günah işleyenlerin şefaate nail olup olmayacağı hususundadır. Bize göre onların günahlarının düşürülmesi ve affedilmesiyle yahut cehenneme gidip işledikleri günahların cezalarını çekmekle şefaate onlar için gerçekleşecektir. Çünkü sahih hadisler bu yönde beyanda bulunur: *لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ وَقَدْ ادَّخَرْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِّأُمَّتِي* “Her Peygamberin makbul bir duası vardır ben de duamı ümmetimin şefaatine sakladım. (Onlara şefaate edilmesi için dua edeceğim.)”¹⁰³⁵ Bâkillânî, bu hadislerin tevatür seviyesine ulaştığını ifade etmiştir.¹⁰³⁶

¹⁰³⁰ el-Müddessir, 74/48.

¹⁰³¹ el-Bakara, 2/254.

¹⁰³² el-Mü’min, 40/18.

¹⁰³³ el-Enbiyâ, 21/28.

¹⁰³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 487.

¹⁰³⁵ el-Buhârî, “Da’avât”, I “Tevhîd”, 31; Müslim, “İman”, 334.

¹⁰³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 487.

Ayetleri Tefsir Ederken Diğer Mezhepleri Tenkit Etmesi: Mu'tezile, Zât-ı İlâhî üzerine zâid kadîm sıfatları nefy etmiştir. Çünkü onlara göre bu, Allah'ın cisim olmasını veya Allah ile birlikte başka kadîm varlıkların bulunmasını gerektirir ki bu, Tevhide münâfîdir. Bundan dolayı Mu'tezile'den bazıları Allah zâtı ile âlim ve kâdirdir; bazıları zatı olan bir ilim ile Âlim ve kâdirdir, der; diğer bazıları da noksanlıkları Allah Teâlâ'dan nefy ederek tenzih-i ilâhîyi ispat için sıfatları te'vil etmeyi tercih eder.¹⁰³⁷

Kur'an-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde Mu'tezile'nin bu düşüncesinin kaynağını bulabilmek mümkün değildir. Çünkü bunlarda Mu'tezile'nin dediği anlamda ne Allah Teâlâ'nın zâtı ile âlim olduğu ne zâtı olan ilim ile bildiği ne de yapılan te'viller ile ilgili bir şey bulabilmek mümkün değildir. Bu fikirlerin sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden oluşan seleften kaynaklandığını söylemekte mümkün değildir. Çünkü onlar, ilâhî sıfatlar konusunda cedel ve tartışmadan uzak durmuş ve başkalarını da men etmişlerdir. Mu'tezile bir yandan, Kur'ân'da zikrediliyor olması nedeniyle manevi sıfatları ispat ederken, öte yandan taaddüdi'l-kudemâya sebep olur düşüncesiyle inkar etmesi nedeniyle, İbn Âşûr, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşlerini “وَأَمْرُ الْمُعْتَرِثَةِ أَعْجَبُ” (Mu'tezile'nin durumu daha şaşırtıcıdır)” diyerek şaşırtıcı olmakla nitelemiş ve dolaylı olarak eleştirmiştir.¹⁰³⁸

6-Tasavvuf

a-Tarihçesi

İslam'ı ruhi ve manevi açıdan yaşayan ve bâtınî olarak yorumlayanların oluşturduğu anlayışa veya felsefeye tasavvuf denir. Bu felsefeyi benimseyen kimseye ise mutasavvıf denir. Esas prensiplerini Kur'ân'ı bâtınî olarak yorumlayarak elde eden, sahâbenin yaşayış biçimini örnek alan bu akım farklı tarihi süreçlerden geçmiştir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye göre dinin hükümlerine uyanlara âbid ve zâhid, İslam içerisinde meydana gelen bid'atlara ve dünyaya karşı hissedilen arzu ve ihtirasa karşı Allah'la birlikte olma ve gafletten sakınma gayretlerine II. (VIII.) yüzyıldan itibaren tasavvuf denilmiştir.¹⁰³⁹

¹⁰³⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 177-178; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 51-53; Emrullah Yüksel, *Kelam Dersleri*, Erzurum, 1986, 22.

¹⁰³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 146; Şûrâ, 42/51.

¹⁰³⁹ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XXXX, 119-126.

İbn Âşûr'a göre, İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkıp ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'ten sonra üçüncü önemli itikadî ve siyasî fırkayı oluşturan Mürcie tasavvufun doğuşu ve gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Çünkü Mürcie mezbebi tasavvuf anlayışına uygun söylemler geliştirmişti. Örneğin onlar kendilerini müjdeci olarak görüp af ve cebr naslarının zâhirlerine itibar etti. Ayrıca tıpkı mutasavvıflar gibi halkı ikna etmek için güzel, yumuşak ve süslü sözler kullandılar. Onların daveti insanların nefislerine hoş ve çekici geldiği için tasavvufa meyilli insanlar ve mutasavvıfların çoğu bu yolu tuttu.¹⁰⁴⁰

Tasavvufun tarihçesine bakacak olursak, tasavvuf başlangıçtan bu güne kadar, çeşitli evrelerden geçmiştir. Tasavvuf ile ilgilenen âlimler bu evre ve periyodları tarikatlar öncesi (H. I-VII./M. VII-XIII. Yy.) ve tarikatlar sonrası (H. VIII-XIV./M. XIV-XX. Yy.) olmak üzere iki devreye ayırmışlardır. Başka bir sınıflandırmaya göre bu evreler H.I-III/M.VIII-IX Yy. arası kuruluş evresi, H. III-VIII./M. IX-XIV Yy. arası gelişme evresi, H. IX./M. XV. Yy. ve sonrası taklit evresi olmak üzere üçe ayrılır. Bu tasavvuf süreçlerini önemli şahsiyetler üzerinden gösterecek olursak Hz. Muhammed ile Cüneyd-i Bağdâdî arası H. I-III./M. VII-IX kuruluş dönemi, Cüneydî İle Muhyiddin İbn Arabî arası H. IV-VII./M. X-XIII¹⁰⁴¹ gelişme dönemi, İbn Arabî'den bu güne kadar ise taklit dönemi şeklinde sınıflandırılabilir. Son bir görüşe göre ise tasavvuf zühhd, tasavvuf, felsefî tasavvuf ve tarikatlar olmak üzere dört evreye ayrılır.¹⁰⁴²

aa- Doğuşu

Âlimlerin, tasavvufun doğuşunu Peygamber dönemine kadar dayandırdığına yukarıda dikkat çekmiştik. O dönemde sahâbiler, zühhd ve fakr içinde yaşayan Peygamberi örnek alarak yaşamaya çalışıyordu. Dünyalık metalara önem vermiyor, farz ibadetlerine nfile ibadetleri katıyor ve olabildiğince uzlet hayatı yaşamaya gayret ediyordu. Bu şekilde ilk sufiler derin bir ruhani ve manevi hayat içine dalmışlardı. Dolayısıyla denilebilir ki, bu dönemde tasavvufun amacı dünyevi şeylerden yüz çevirmek, maddeden

¹⁰⁴⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180; Sönmez, Kutlu, "Mürcie", *TDVİ Ansiklopedisi*, XXXII, İstanbul, 2006, 41-45.

¹⁰⁴¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 164.

¹⁰⁴² Reşat, a.g.md., 119-126.

uzaklaşmak, zühd hayatını egemen kılmak ve Hz. Muhammed ve sahâbenin sahip olduğu saf ve katıksız dindarlık anlayışını temel hareket noktası kabul etmekte.¹⁰⁴³

Peygamberden sonra ilk zâhidler, H.I-III / M.VII-IX. yüzyıllar arasında, bir yandan Emeviler'in yaşadıkları şaşalı hayata, diğer yandan Haricilerin neden olduğu kaosa tepki olarak toplumdan uzaklaşıp uzlete çekildi ve derin bir dini hayata yöneldiler. Bu hayat tarzı zaman içerisinde sabır, tevekkül, mücahade, vera, riyazet gibi kavramlarla desteklendi. Dolayısıyla bunlardan şu sonucu çıkarabiliriz; tasavvufun doğuşuna Peygamberin ölümünü takiben meydana gelen siyâsî karışıklıklar, istibdat ortamı, baskılar; sahâbilerin yaşadığı mütevazî hayatın yerini lüks ve debdebeli bir hayatın alması neden olmuştur.¹⁰⁴⁴

ab- Gelişmesi

Müfessirimizin *Eleyse 's-Subhu bi Garîb* adlı eserinde verdiği bilgilere göre, H. III / M. IX ile H. VII / M XIII yüzyılları arasında tasavvuf daha organize ve felsefik bir süreç içine girdi ve sistemleşmeye başladı, dolayısıyla daha önce 'zühd dönemi' olarak zikrettiğimiz dönem bu yüzyıllarda büyük bir değişim ve dönüşüm sürecine girmiş oldu. Tasavvufun prensipleri belirlenmeye başladı. Fakat bununla birlikte bu dönem mutasavvıflarının şeriatın zâhirinden uzaklaştığı, İslam'ın ruhuna aykırı bazı ifadelerde bulunduğu, dinin özünü uyuşmayan yorum ve düşüncelere sahip olduğu görüldü. İbn Âşûr mutasavvıfların geldiği bu noktayı hem tefsirinde hem de diğer kitaplarında şiddetle eleştirmiştir. Ona göre mutasavvıflar sahip oldukları bâtinî yorumlama alışkanlığı nedeniyle yüzyıllar boyunca âyetlerin nazmını bozmuş, anlamını saptırmış ve şeriatın ruhuna aykırı hareket etmişlerdir.¹⁰⁴⁵

Sistemleşme sürecini bitiren tasavvufta H.VI/ M.XII. Yy.dan itibaren tarikatsal örgütlenme başladı. Mutasavvıflar bazı kural ve kaideleri yeniden belirleyerek ayrı ayrı tarikatlar kurdular. Meselâ, mutasavvıflardan Abdulkadir Geylanî (v.1165) ve Ahmed Rıfâî (v.1182) öne çıkmış iki önemli tarikat kurucusudur. Bu şekilde oluşan tarikatlar

¹⁰⁴³ Reşat, a.g.md., 119-126.

¹⁰⁴⁴ Reşat, a.g.md., 119-126.

¹⁰⁴⁵ İbn Âşûr, *Eleyse 's-Subhu bi Garîb*, 164.

vasıtasıyla tasavvuf yaşamı İslam dünyasının dört bir yanına ve günümüze kadar ulaşmış oldu.¹⁰⁴⁶

ac- Durağanlaşması

Müfessirimizin verdiği bilgilere göre, Tasavvuf düşüncesine göre evrendeki ruhani ve manevi düzeni koruyan, hayrın sağlanması ve kötülüğün bertaraf edilmesi için gayret eden Allah'ın velileri (evliyaullah) ya da ricâlullah denilen bir grup vardır. Hatta bazılarına göre bu kimseler zamanla elde edecekleri en üst düzey mertebe sayesinde namaz ve oruç gibi dini vecibelerden sorumlu olmayabilirler. İbn Âşûr, bazı âyetleri tefsir ederken mutasavvıfların bu düşüncesini eleştirmiş ve onların bu tarz anlayışlarının, tasavvufun şariat ile çatışmasına sebep olduğunu; bu durumun da tasavvufun şariat âlimleri tarafından çok sert eleştirilmesine ve dolayısıyla gözden düşmesine sebep olduğunu ima etmiştir.¹⁰⁴⁷

Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz Bayezid-i Bestamî (v. 874), Hallâc-ı Mansûr (v. 921) ile başlayıp Muhyiddin İbn Arabî (v.1239) ile devam eden tasavvufun kazandığı yeni biçim İslam hukukçuları ve kelamcılar tarafından eleştiriye tabi tutuldu, hatta tekfir edildi. Kimi mutasavvıflar zındıklıkla suçlanarak sürüldü, hapsedildi, kimileri de öldürüldü. Özellikle İbn Ârabî ve onun açtığı vahdet-i vücud yolu sakıncalı görüldü, buna bağlı olarak onun Fütuhâtü'l-Mekkiyye ve Fusûs'u gibi kitaplarının okunması tehlikeli bulundu ve bu kitaplara reddiyeler yazıldı.¹⁰⁴⁸ Daha sonra zaten yukarıda ifade ettiğimiz gibi tasavvuf taklit sürecine girdi ve oluşturulan sistem, kurumlar ve felsefe günümüze kadar geldi.¹⁰⁴⁹

b-Tasavvufa Bakışı

İbn Âşûr genelde tasavvufu eleştiren bir tutum sergilemiştir. Şia ve Bâtîniyye gibi birçok aşırı te'vilci fırkanın fikirlerini çürütmeye çalışmıştır. İbn Arabî gibi sûfîlerden

¹⁰⁴⁶ Reşat, a.g.md., 119-126.

¹⁰⁴⁷ Mahmud Erol Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, 1996, XX, 506-520; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII, 13; Reşat, a.g.md., 119-126.

¹⁰⁴⁸ Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem" *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XIII, 230-237; Kılıç, a.g.md., 506-520; Reşat, a.g.md., 119-126.

¹⁰⁴⁹ Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", 506-520; Reşat, a.g.md., 119-126.

bazı rivayetlerde bulunsa da, genel olarak onların itikad anlayışına karşı çıkmıştır.”¹⁰⁵⁰ Müfessirimizin onlara karşı bu tutumunun en önemli nedenlerinden birisi tasavvuf hareketini benimseyen mutasavvıfların dinin temellerini sarsıcı, âyetlerin manasını tahrif edici ifade ve yorumlarda bulunmasıdır. Bu nedenle onun tefsirinde ve geri kalan kitaplarında tasavvufî ve bâtinî yorumları görmek mümkün olmadığı gibi tasavvuf ilmine dair de pek fazla açıklaması yoktur.

İbn Âşûr, Bâtıniyye, İsmâiliyye ve Mutasavvıflar gibi Arap dili belagatını göz ardı eden, ifadelerin insicamını bozan, lafızları birbirinden koparan ve böylece anlamı çarpıtan ve manayı bozan gruplar hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Daha kötüsü de şu; Bâtıniyye, İsmâiliyye ve Mutasavvıfların takipçilerinin düştüğü bataklık ve sapkınlıktır. Onlar Kur’ân’ın işaretler ve gizli manalarla dolu olduğunu iddia eder ve bu şekilde onu tefsir ederler. Meselâ, *مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ* “İzni olmaksızın O’nun katında şefaatte bulunacak kimdir?”¹⁰⁵¹ âyetine şöyle mana vermişlerdir: “ *مَنْ ذَا الَّذِي* ifadesi aslında *من ذلّ ذي النفس يشفّ (ع)* demek olup, kim nefsini aşağılarsa şefaata bulur (ya da şifa bulur), anlamına gelir. Onlar âyetin devamındaki *إِلَّا بِإِذْنِهِ* lafzını görmezden gelmiş ve âyetin nazmı ve yapısını bozmuşlardır. Böylece Kur’ân’ın lafızlarını bozarak ve anlamlarını çarpıtarak tefsir yapmaya çalışmışlardır. Yaptıkları bu cahillikler onların ayıp ve kusurlarını ortaya sermiştir.”¹⁰⁵²

Aynı şekilde Gulât-ı Şia denilen Şiilerin aşırı grubu da, Arap dilinin kaide ve kurallarını hiçe sayarak, âyetlerin lafızlarını bozmuş ve Kur’ân’ın manasını tahrif etmiştir. Örneğin: *إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ* “Doğru yolu göstermek bize düşer.”¹⁰⁵³ âyetini *إنّ علياً للهدى* “Ali hidayet içindir, ya da hidayet Ali’dir.” şeklinde okumuşlardır. Onlara göre *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ* “Ey ehl-i beyt! Allah’ın istediği, sadece, sizden pislikleri uzak tutmak ve sizi tertemiz yapmaktır.”¹⁰⁵⁴ âyetindeki Ehl-i Beyt ifadesinden, özellikle Fatıma, Hüseyin, Hasan, Ali ve Abbas kastedilir. Oysa âyetin devamında Peygamberin

¹⁰⁵⁰ İbn Âşûr kader konusunda Selefi çizgiyi takip ettiğini şu ifadelerinden anlıyoruz: “Yaratılan her şey Allah’ın irade ve ilmine uygun bir yol takip eder. O eşyaların asıllarını yaratmış ve onları ilahi takdir ve ilme göre fiiller yapabilecekleri birtakım kuvveler ve kabiliyetlerle donatmıştır. Peygamberin şu hadisi buna ışık tutmaktadır: “Bir mümin hayır ve şerriyle kaderin Allah’tan olduğuna inanır.” (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVII, 217-218.)

¹⁰⁵¹ el-Bakara, 2/255.

¹⁰⁵² İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 164.

¹⁰⁵³ el-Leyl, 92/12.

¹⁰⁵⁴ el-Ahzâb, 33/33.

eşlerinden bahsedilir: *وَأَذْكُرَنَّ مَا يُثْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ* (Ey Peygamberin eşleri), evlerinizde okunan âyetleri ve hikmeti anın.”¹⁰⁵⁵ Bu âyet onların 33. âyet hakkındaki iddialarını boşa çıkarıyor. Onların bu ve benzeri iddiaları bâtinîliktir. Bu tür tefsirlerin isnat edildiği en meşhur bâtinî müfessir Muhyiddîn İbn Arabî’dir.¹⁰⁵⁶

Kur’ân ile meşgul olan âlimler gibi görünmeye çalışan bu tip bâtinî te’vilci kimseler, akla ve mantığa aykırı, Arap dili ile uyuşmayan, âyetin bağlamından kopuk alakasız ve boş görüşler dile getirdiler. Meselâ; *الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكَةِ* “Hamd Allah'a ki gökleri ve yeryüzünü yaratandır ve melekleri, ikişer, üçer, dörder kanatlı halk edendir; yaratışta neyi dilerse çoğaltır da”¹⁰⁵⁷ âyetindeki *يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ* ifadesini, kimi insanların sesinin diğerlerine göre güzelleştirilmesi, onlara ekstradan böyle bir nimet verilmesi, olarak yorumlamışlardır. *رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ* “Takat getiremeyeceğimiz şeylerle bizi yükümlü tutma!”¹⁰⁵⁸ âyetindeki takat getirilemeyen yükü “aşk” olarak tefsir etmişlerdir.¹⁰⁵⁹

İbn Âşûr’a göre, İslam’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkıp ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan, Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet’ten sonra üçüncü önemli itikadî ve siyasî fırkayı oluşturan Mürcie tasavvufun doğuşu ve gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Çünkü Mürcie mezhebi tasavvuf anlayışına uygun söylemler geliştirmişlerdi.¹⁰⁶⁰ Örneğin onlar kendilerini müjdecî olarak görüp af ve cebr naslarının zâhirlerine itibar etmişlerdir. Ayrıca tıpkı mutasavvıflar gibi halkı ikna etmek için güzel, yumuşak ve süslü sözler kullanmışlardır. Onların daveti insanların nefislerine hoş ve çekici geldiği için tasavvufa meyilli insanlar ve mutasavvıfların çoğu bu yolu tutmuştur.¹⁰⁶¹

İbn Âşûr’un tefsirine bakılınca, bâtinî bir yoruma kaçıp sözü bağlamından ve zâhirî anlamından koparan bir te’vil şekli ile değil, sözün kastedilen manasına ve içinde bulunduğu kontekse uygun bir te’vil metodu ile karşılaşılmaktadır. Onun tefsir tarzında tasavvufî, iş’arî, keşfî, bâtinî veya aşırı te’vilci bir anlayış bulmak mümkün değildir.

¹⁰⁵⁵ el-Ahzâb, 33/34.

¹⁰⁵⁶ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 164.

¹⁰⁵⁷ el-Fâtır, 35/1.

¹⁰⁵⁸ el-Bakara, 2/286.

¹⁰⁵⁹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 164.

¹⁰⁶⁰ Kutlu Sönmez, “Mürcie”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXXII, İstanbul, 2006, 41-45.

¹⁰⁶¹ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 180.

Âyetlerin bir biri ile ve sebep-i nüzul ile olan münasebetine her âyette işaret etmesi ve âyetlere bu bağlamda manalar vermesi onun tefsir metodunun niteliğini göstermesi bakımından önemli örneklerdir.

Müfessirimiz Kur'ân'ın bazı âyetlerini tefsir ederken mutasavvıfların ortaya attıkları birtakım iddiaları çürüttüğünü yukarıda dile getirmiştik. Şimdi bunun bir örneğine göz atalım; bazı mutasavvıflara göre evliyalar belli derecelere gelince onların üstlerinden namaz ve zekat gibi şeri sorumluluklar kalkar. Müfessirimiz Ahzap 33 وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ *(Ey Peygamberin eşleri) Namazlarınızda dikkatli ve devamlı olun, zekatınızı verin, Allah'a ve elçisine itaat edin.*” âyetini delil göstererek böyle bir iddianın fasit ve batıl olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Onun yorumlamasına göre, âyette ilk başta hususi bir emir olarak namaz ve zekat emredilmiş, sonra umumi bir emir olarak Allah'a ve resulüne, geri kalan emirlere, itaat emredilmiştir. Çünkü namaz ve zekat gibi bedeni ve mâlîbu iki itaat/ibadet diğer tüm itaat ve ibadetlerin esasını oluşturur. Kim namaz ve zekata gereken hassasiyet ve özeni gösterirse, bu iki ibadet o kimseyi doğal olarak diğer ibadetleri de yerine getirmeye sevk eder. Bu minval üzere, İbn Âşûr namaz ve zekatın ne kadar mühim olduğunu göstererek mutasavvıfların benimsediği yolun şariat ile olan uyumsuzluğuna dikkat çekmeye çalışmıştır.¹⁰⁶²

Nihai olarak, İbn Âşûr âyetleri genel olarak en açık, en sarih manasıyla açıklamaya ve kendi bağlamında ele almaya dikkat etmiş ve böylece bâtinî, tasavvufî ve iş'arî çizginin dışında kalmış; mecâz, teşbîh ve temsîl içeren lafızları te'vil etmesiyle de zâhirî ve selefi çizgiden uzaklaşmıştır. Bu açılardan bakıldığında o, ehl-i te'vile ve Mâtürîdî-Eş'arî çizgiye daha yakın durmuştur.

C- DİN BİLİMLERİ

1-Felsefe

İbn Âşûr'un *Eleyse's-Subhu bi Garîb* adlı kitabında yaptığı açıklamaya göre, felsefe insan içinde kendiliğinden sadır olan doğal bir düşünce olan varlık meselesini araştırır. İnsan aynanın karşısında oturup onu meşgul eden fikirlerden kurtulunca kendisine şu

¹⁰⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII, 13.

soruları sorar: Ben kimim? ve nasıl var oldum? Bu tarz ontolojik ve epistemolojik sorular felsefenin doğmasına zemin hazırlamıştır.¹⁰⁶³

Müfessirimiz, yukarıda *Kelam* bahsinde zikrettiğimiz gibi *Eleyse's-Subhu bi Garîb* eserinde felsefenin doğup gelişimi ve İslam kültürüne dahil oluşunu, şu şekilde dile getirmiştir: “Felsefe alanında araştırma ve incelemeleriyle Yunanlı filozoflar meşhurdur. Onlar, insanın nasıl var olduğu, kim tarafından yaratıldığı, alemi kimin yarattığı gibi konularla meşgul olmuş ve metafizik-ilahiyat adı altında araştırmalar yapmıştır. Metafizik alanında zuhur eden ilk fikirler Yunan Felsefecilerinin en eskisi olarak iddia edilen Miletli Tales (M.Ö 624-546)’e aittir. Tales, Mısır’da uzun yıllar kaldı ve eğitim gördü, ruhlar konusunda araştırmalar yaptı. Ona göre kâinatın dışı da idrak edilemeyen hayatlar ve ruha sahip mahlûkatlar ile doludur. Ondan sonra meşhur matematikçi ve filozof Pisagor MÖ 570 - MÖ 495 gelir. O, ruhların ölümsüzlüğüne inandı ve tenasüh yoluyla devam ettiğini iddia etti. Tıpkı İslam mutasavvıflarının bir kısmının sahip olduğu panteizm gibi bir tanrı tasavvuruna sahip oldu. Yani; Pisagor’un Yunancada “tek” anlamına gelen tanrısı Monad aslında her şeyi içine alan bir kümeydi. Pisagor Tanrı’yı yüce bir akıl olarak görüp, evrenin her tarafına yayılmış, her şeyin sebebi, her şeyin akli ve her şeyin içerisindeki güç olarak görmekteydi. Her bir varlık ona göre ulvi alemde ilahtı. Sonra Eflatun / Platon (M.Ö. 427) geldi. Tanrı, Madde ve idrak (akıl veya ide) olmak üzere üç unsuru belirledi. İlah alemleri ilk madde (heyûla) halindeki maddeden yarattığını söyledi. Platon’un bu tarz görüşlerini İbranice gördüğü ders kitaplarından öğrendiği söylenir. Birçok âlim Platon’un bu görüşlerinden dolayı, Allah’ı bildiği ve ondan haberdar olduğunu söylemiştir. Hatta Pavlus onunla ilgili şöyle söylemiştir: “O Allah’ı biliyordu, fakat o ideoloji ve görüşleri nedeniyle aldandı ve Allah’ı tenzih etmeyen ve yüceltmeyenlerden biri oldu.” Hatta Platon’un görüşlerini tam anlamayan ve araştırmayan Müslüman âlimler onun Peygamber olduğunu bile iddia etti. Oysa Platon’un ilah anlayışı Peygamberlerinkinden farklıydı, o ilahları üçe ayırıyordu: Ulvîler, mutevassıt olanlar ve süflîler. Dolayısıyla onun hakkında böyle iddialar yapmadan önce iyice araştırılması gerekiyor. Ondan sonra onun öğrencisi Arsitotales geldi. Felsefe ve metafizik ilimlerinin bilimsel temelini attı ve yazıya geçirdi. Onun kitaplarından *Metafizik*, İbn Rüşd tarafından Arapçaya tercüme edildi.”¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 178.

¹⁰⁶⁴ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 178-179.

Müfessirimizin, yine yukarıda *Kelam* bahsinde zikrettiğimiz gibi *Eleyse's-Subhu bi Garîb* eserinde Felsefenin İslam dünyasına girişi ile ilgili ifadeleri şu şekildedir: “İslam’ın ilk çağlarında müslümanlar arası zuhur eden teolojik/kelami tartışmalar onları İslam inanç felsefesini oluşturmaya sevk etti. Bunun için Yunan felsefesinden yararlanılması gerekiyordu. Bu yüzden Yunan felsefesi ve bazı ilimlerinin Arapçaya tercümesi gerçekleştirildi. Yunan felsefesinin tercümesiyle birlikte Müslümanlar, İslam inanç felsefesini ya da Kelam ilmini mantık ve felsefe üzerine bina etmeyi başardılar. Fakat bununla birlikte, Müslümanlar islam inanç felsefesini oluştururken, Yunan kültürü ve felsefesine benzememek için bir tedbir almadılar.¹⁰⁶⁵ Yunan felsefesini kendi sistemi içerisinde, İslam’a uyarlama çabası olmadan, uygulamaya koyulan İslam filozofları birçok tartışmaya neden oldu.”¹⁰⁶⁶

Kelam’a felsefenin dahil olmasına gelince, bu süreç Mu’tezile ekolünün ortaya çıkması ile başlamıştır. Hasanü’l-Basrî’nin öğrencisi olan Vâsıl b. Ata (v.131)’nın temsilcisi olduğu i’tizal görüşlerinin zuhur etmesi ile Mu’tezile mezhebinin doğduğu söylenir. Bu mezheb felsefeye ve mantığa diğer mezheplerden daha fazla ağırlık verdiği için, Kelam ilminde felsefe Mu’tezile mezhebine bağlı olarak gelişme göstermiştir. Kelam ilmine felsefenin bu kadar dahil olmasının en önemli sebebi Mu’tezile mezhebinin etkisinin devlet desteğiyle artmasıdır. Devletin meclisi Mu’tezile’nin görüşlerini görüşmek üzere yer yer toplanır ve onlara itikadi konuda yetki ve izin verirdi. Böyle olunca felsefenin ve felsefî tartışmaların Kelam ilmine girmesi de gecikmedi.¹⁰⁶⁷

Mu’tezile felsefeyi iyi kullanan kelimcilerden oluşmaktaydı. Onların amacı islam itikadını felsefî, mantıkî ve burhânî delillerle ispat etmektir. Fakat onların hatası bu konuda aşırı gitmeleriydi. Bununla birlikte, onlar bazı problemli konularda güzel açıklamalarda bulunmuştur. Hatta bazı muhalifleri onlara o konularda iştirak etmiştir. Bazı selef usûlüne sahip müteahhir âlimler onlarla felsefî ilkeler ve usuller çerçevesinde cedel yapabilmek için onların yolunu öğrenmeye çalışmış ve onları taklit etmiştir.¹⁰⁶⁸

Müfessirimiz Mu’tezile mezhebini şeriatın zâhirinin dışına çıkmak ve birçok konuda aşırı gitmekle eleştirse de bazı konularda yaptığı açıklamalara yer vermiş ve İslam

¹⁰⁶⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 179.

¹⁰⁶⁶ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 179.

¹⁰⁶⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 179.

¹⁰⁶⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

akâidinde Felsefe ve Mantığı ustaca kullanmalarını takdir etmiştir. Kendi mezhebinin, Mu'tezile kadar olmasa da felsefe ve mantığa başvurması ve o ilimlerden yararlanmasını olumlu karşılamıştır. Bu konuda el-Cüveynî ve el-Bâkillânî'yi övmüş ve tebrik etmiştir. Felsefe ve Mantık ilimlerinin İslam akaidinde kullanılmasına karşı olmayan İbn Âşûr, bu iki ilmi ihmal eden bazı Mâtürîdî-Eş'arî kelamcıları da tenkit etmiştir.¹⁰⁶⁹

Kelami tartışmaları yönlendiren esas güç felsefe ve mantık kanunları olunca, şeriatın zâhiriyle çelişen bazı önermeler ve iddialar felsefeciler ve bazı kelamcılar tarafından dile getirilmesi kaçınılmaz oldu. Bunun üzerine Felsefeye karşı bazı âlimler ve mezhepler antipati beslemeye başladı. Meselâ; Mâlikîler, Hâneliler, Zâhiriler, Hâriciler, Cebrîler ve Mürciîlerden oluşan selef fırkalar şeriatın zâhirine sıkı sıkıya sarılıp felsefeden uzaklaşmayı öngördüler. Öte yandan felsefeyi tamamen bir tarafa bırakmayı reddeden şeriatı felsefeye uyarlamaya çalışan Bâtıniyye (İhvân-ı safa), İbn Sîna, İbn Tufeyl gibi filozoflar ve Sûfiler zuhur etti. Bu iki ana gruba göre daha mutedil bir yol izleyerek felsefeyi şeriata göre te'vil etme yoluna giden Eş'arîler, Mâtürîdiler, Mu'tezile ve Şia grupları öne çıktı.¹⁰⁷⁰ Bu grup içerisinde Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri görüşlerini felsefe ve mantıkla destekleyerek naslara dayandırmaya çalışmışlardır.¹⁰⁷¹

Müfessirimiz Eş'arî mezhebinin felsefe ile olan ilişkisine şöyle değinmiştir: “Allah Eş'arî mezhebine ve ona yardım eden Bakillânî ve el-Cüveynî gibi âlimlere nasip etti de sınırlı da olsa Kelam ilminin kapılarını felsefeye açtılar.¹⁰⁷² İmâmu'l Haremeyn el-Cüveynî itikad ile felsefeyi birbirinden ayırmakla birlikte felsefeyi terk etmemiştir aksine yeni felsefeler bile geliştirmiştir. Dolayısıyla Bakillânî ve el-Cüveynî itikada yeni bir felsefî kimlik katmıştır, diyebiliriz. Böylece onlar, Eş'arî mezhebinin, mantıkî ve felsefî delillere dayanan ve islam inancında takip edilebilecek doğru bir yol olduğunu göstermeye çalışmışlardır.”¹⁰⁷³

Felsefe, Tarih, Dinler Tarihi ve Siyaset gibi Kur'ân ile ilgisi olmadığı düşünülen ilimlerde gösterilen zaafiyeti tefsirin geri kalışının bir sebebi olarak gören, ve bu ilimleri Kur'ân'ın oluşturduğu yüce uygarlık ve medeniyeti anlama bakımından önemli ve zaruri

¹⁰⁶⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 178-182.

¹⁰⁷⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

¹⁰⁷¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

¹⁰⁷² Abdulazim Mahmut ed-Dîb, “Cüveynî”, *TDVİ Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, 1993, 141-144.

¹⁰⁷³ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 180.

birer araç olarak algılayan Müfessirimiz Allah’ın ilmi, kaderi, insanın sahip olduğu ruh, hayat-ölüm, güzellik ve çirkinlik gibi pek çok konuda felsefecilerin yaptıkları yorumlara tefsirinde yer vermiş ve yer yer onları eleştirmiştir. Bu nedenle İbn Âşûr tefsirinde istidlal yaparken felsefeyi de kullandığı görülür. Hakikate aykırı görüşlerini tenkit etmek ve çürütmekle birlikte başta Eflâtun ve Aristo olmak üzere filozofların sözlerine ve görüşlerine başvurmuştur. Ayrıca İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sîna gibi kimselerin de görüşlerini nakletmekle birlikte hakikate aykırı olanları tenkit edip, uygun olanları desteklemiştir. Meselâ ‘Ruh’ ile alakalı görüşlerini şu şekilde tenkit etmiş ve eksik bulmuştur: هَذَا، وَالَّذِينَ حَاوَلُوا تَقْرِيْبَ شَرْحِ مَا هِيَ الرُّوحُ مِنَ الْفَلَسَفَةِ وَالْمُتَشَرِّعِينَ بِوَاسِطَةِ الْقَوْلِ الشَّارِحِ: لَمْ يَأْتُوا إِلَّا بِرُسُومٍ نَاقِصَةٍ مَأْخُوْذَةٍ فِيْهَا الْأَجْنَاسُ الْبَعِيْدَةُ وَالْخَوَاصُّ التَّقْرِيْبِيَّةُ غَيْرُ الْمُنْضَبِطَةِ وَتَحْكِيْمِ الْأَثَارِ الَّتِي بَعْضُهَا حَقِيْقِيٌّ وَبَعْضُهَا خَيَالِيٌّ، وَكُلُّهَا مُتَفَاوِتَةٌ فِي الْقُرْبِ مِنْ شَرْحِ خَاصَّاتِهِ وَأَمَارَاتِهِ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ تَصَوُّرَاتِهِمْ لِمَا هِيَ الْمَبْنِيَّاتِ عَلَى تَفَاوُتِ قُوَى مَدَارِكِهِمْ وَكُلُّهَا لَا تَعْدُو أَنْ تَكُوْنَ رُسُومًا خَيَالِيَّةً وَشِعْرِيَّةً مُعَبَّرَةً عَنِ آثَارِ الرُّوحِ فِي الْإِنْسَانِ *“Ruhun mahiyetini açıklamaya çalışan filozoflar, ruhun uzak cinsleri, yaklaşık özellikleri ve beden üzerindeki kimi hakiki kimi hayali etkilerinden oluşan eksik bir tablo ortaya koymuştur. Onlar, Ruhun nitelikleri ve emarelerinin açıklanması konusunda, anlayış ve idraklerine bağlı olarak ruhu tasvir etmede birbirinden ayrılmıştır, ve hepsi de ruhun beden üzerindeki etkilerini fantastik ve hayali bir şekilde resmetmiştir.”*¹⁰⁷⁴

Öte yandan Müfessirimiz felsefecilerin ‘Allah külliyyatı bilir cüziyyatı bilmez’ şeklindeki felsefesini de reddetmiştir. Kader ve Allah’ın ilmi konusunda yaptığı şu yorum bu düşüncesine açıkça işaret eder: “Kader aynı zamanda her şeyi detayıyla bilen Allah’ın ezeli bilgisine işaret eder. Bu manaya işaret eden Ra’d sûresi 8. âyet şöyle der: ‘Allah, her dışının neye gebe olduğunu, rahimlerin artırdığı şeyi ve eksilttiği şeyi bilir. Her şey O’nun katında bir kader/bilgi iledir.’ Bu âyet gösteriyor ki Allah her şeyi tafsilatıyla bilir. Dolayısıyla bu âyet, Allah’ın ilminin hâdis şeylere taalluk etmesinden sakınma düşüncesiyle, Allah cüziyyatı bilmez külliyyatı bilir diyen felsefecilere bir red kabilindendir. Şehâdet ve gayb aleminde gizli ve açık her şey onun ilmi ve takdiri içerisinde olur.”¹⁰⁷⁵ Bakara 29’un tefsirinde de benzer bir yorumda bulunmuştur: “Bu âyet Allah’ın ilminin cüzî ve küllî her şeyi kapsadığına delalet eder. Muhakkik es-

¹⁰⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XX,197,199,200; İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Garîb*, 178-179.

¹⁰⁷⁵ Müfessirimizin ifadeleri şu şekildedir: وفي هذا رد على الفلاسفة غير المسلمين القائلين أن واجب الوجود يعلم الكلّيات ولا يعلم الجزئيات فرارا من تعلق العلم بالحوادث . وقد أبطل مذهبهم علماء الكلام بما ليس فوقه مرام . وهذه قضية كلية أثبتت عموم علمه تعالى بعد أن وقع إثبات العموم بطريقة التمثيل بعلمه بالجزئيات الخفية في قوله الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد (Bkz.İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIV, 97-98; er-Ra’d, 13/8-9).

Selekûtiyyi'nin *Hakâniyye* risalesinde belirttiğine göre, bütün mezhepler bu görüştedir. Dolayısıyla Felsefecilerin iddia ettiği, Allah külliyyatı bilir cüziyatı bilmez, eğer O'nun ilmi cüziyyata talluk ederse bu ilmi ilahiyeye yakışmaz, şeklindeki iddiası bir vehimden ibaret olup bu duruma sebep teşkil edecek bir dayanağı yoktur.”¹⁰⁷⁶

Müfessirimiz felsefecilerin Allah'ın cüziyyatı bilmediğine dair iddiasını şu şekilde açıklamıştır: “Felsefecilere göre Allah külliyyatı, yani eşyanın hakikatini, tamamiyle bilir, cüziyyata gelince zamana mutaallık olmama şartıyla onu da bilir. Örneğin, Allah ayın bir cisim olduğunu, özelliklerinin neler olduğunu, güneş ve dünya ile ilişkisini, belirli bir zamana kadar yörüngesinde döneceğini ve bazen gözden kaybolarak ay tutulmaları yaşanacağını bilir. Fakat bu olayların ne zaman olacağını bilemez. Çünkü eğer Allah cüziyyatı bilirse (ayın ne zaman tutulacağı gibi) o zaman ilminin değişmesi gerekir, bu da ezeli/kadim olanın değişmesine sebep olur, yani bir konuyu bilirken bilme sürecinin bitmesiyle cehaletin ortaya çıkmasına neden olur. Yukarıdaki örnekten gidersek, eğer Allah ayın ne zaman tutulacağını ezeli bir bilgi ile bilirse ve ay da o saatte tutulursa bu durumda, ya (ayın tutulması gerçekleşip bittiği için) Allah'ın bu ezeli ilmi yok olur, âlimlik sıfatından cahillik sıfatına geçer, bu durum sırayla önceki kadim bir bilginin değişmesini ardından da ilim sıfatına sahip mevsufun (Allah) da değişmesini gerektirir. (Yani bir varlığın sıfatında meydana gelen değişim varlıkta da değişime neden olur). Diğer bir deyişle sıfatın hadis olması (ayın tutulmasını bilmek gibi, ilim sıfatının bir zamana bağlı olması) mevsufun (Allah) da hadis olmasını gerektirir; ya da Allah'ın ezeli ilim sıfatı yok olmaz, ama cahillik sıfatına dönüşür. Bu yüzden Filozoflar Allah'ın ilmi zamana bağlı değildir ve Allah cüziyyatı bilmez derler. Felsefecilerin bu şüphelerine karşı müslümanlar/bazı kelimciler şöyle karşılık verdiler: Allah'ın ilmi izafidir, izafî bir şeyin değişimi mevsufunun değişmesini gerektirmez. Yani Allah'ın ilminin değişmesi kendi zatında bir değişmeyi gerektirmez.”¹⁰⁷⁷

Müfessirimiz felsefecileri daima eleştirmemiştir, bazı konularda onların açıklamalarını önemli bulduğu için tefsirinde onlara yer vermiştir, Meselâ ateş ve toprağın yapısı ile ilgili onlardan şu görüşleri nakletmiştir: “Felâsife ve hükemaya göre

¹⁰⁷⁶ Müfessirimizin ifadeleri şu şekildedir: وَهَذِهِ الْآيَةُ دَلِيلٌ عَلَى غُيُومِ الْعِلْمِ ، وَقَدْ قَالَ بِذَلِكَ جَمِيعُ الْمَلَكِيَّةِ كَمَا نَقَلَهُ الْمُحَقِّقُ السَّلْكُوتِيُّ فِي الرِّسَالَةِ الْخَاقَانِيَّةِ ، وَأَكْثَرُ الْفَلَّاسِفَةِ عِلْمَهُ بِالْجَزْئِيَّاتِ وَزَعَمُوا أَنَّ تَعَلُّقَ الْعِلْمِ بِالْجَزْئِيَّاتِ لَا يَلِيْقُ بِالْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ ، وَهُوَ
(Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 383).

¹⁰⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 101.

ateşin yapı taşı ve elementi toprağinkinden daha üstündür. Çünkü ateş latif, hafif, parlak, ve açık renkli iken; toprak yoğun ve karanlık bir renktedir. Fakat Şîrâzî *Küllîyyâtî'l-Kânûn*'da der ki, ateş her ne kadar toprağa içerdği bileşenleri ile üstün olsa da, toprak insan, hayvan ve bitki gibi mahlûkata sağladığı yarardan ötürü daha faziletlidir, ayrıca ateşin yakıcılığı zarar verirken toprağın soğukluğu zarar verici düzeyde değildir.”¹⁰⁷⁸

2-Sosyoloji

İbn Âşûr, yaşadığı dönemde Tunus halkının karşılaştığı sosyolojik, politik ve kültürel problemlere çözüm bulmaya çalışmış, bunun için hem İslam ülkelerine hem de Avrupa'ya yaptığı seyahatler sırasında bu devletleri toplumsal açıdan inceleme ve karşılaştırma imkanı bulmuştur.¹⁰⁷⁹ İslami anlayışa yakışır ama aynı zamanda çağın gerektirdiği ideal sosyal yaşamı kendi toplumuna kazandırmak için, sosyal, kültürel ve eğitim konularında bir dizi reform denemelerinde bulunmuş, kitaplar kaleme almış ve hükümete önerilerini sunmuştur.

İbn Âşûr sosyolojik ve politik analizleri güçlü bir âlimdi. Biz onun bu yönünü başta tefsirinde ardından *Usûlü'n-Nizami'l-İctimâ'î fi'l-İslam* ve *Nakdun İlmiyyun li Kitâbi'l-İslam* ve *Usûlü'l-Hükm* adlı eserlerinde çok yönlü bir şekilde görmekteyiz. Bu kitaplar müellifin kafasında nasıl bir toplum ve yönetim yapısı olduğunu deşifre eden kaynaklar sadedindedir. Müellif bu eserlerinde *ahlak, adalet, eşitlik, birlik, barış, kardeşlik, hoşgörü, hürriyet, kadın hakları ve eğitim-öğretim* değerlerine dayalı bir sosyal yapıyı ön görmüştür. Ona göre bu şekildeki toplumsal yapı ve düzen bireylerin düşünce ve amellerinin ıslahından geçmektedir. Bunun için de bireyin *ilme teşvik* edilmesi şarttır. İlim sayesinde, birey salih amelin ne olduğunu bilir, güzel söz ve fiilleri çirkin ve kötülerinden ayırır ve nefisini heva-heves ve çirkin şeylerden uzak tutarak kontrolünü sağlar. Böylece ilim, kişiyi fazilet ve hayırlara götürüp onu ayıp ve noksanlıklardan koruyarak bireysel ıslahı sağlar ve sosyal düzenin tesisine katkıda bulunur.¹⁰⁸⁰

Söz konusu eserlerinden anladığımız kadarıyla İbn Âşûr sağlıklı bir toplumun oluşmasını en başta *dini ve şeri kuralların uygulanmasına* bağlamaktadır. Çünkü o, dini insanlığın ve toplumun terbiye ediliş süreci olarak görmektedir. Ayrıca devletin

¹⁰⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV, 303.

¹⁰⁷⁹ Coşkun, “İbn Âşûr”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XIX, 333.

¹⁰⁸⁰ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 91.

düzeninin sağlanmasında sağlıklı ve eğitimli bir toplumun inşasında, toplumun fazîlet ve ahlâki değerlerini yükseltmede dinin büyük bir rolü olduğuna inanmaktadır. Ona göre din akıl sâhiplerini açık ve gizli olarak hayrı seçmeye teşvik eden ilâhî bir vaz'dır. Din, Allah'ın tahkîkâtta fazilet ve ihsânın tekrar canlanması için adet ve alışkanlık haline gelmesini istediği emirler ve talimatların bütünüdür. Bu emirler toplumun eğitim ve öğretimini sağlar, onları ıslah edip iç ve dış terbiyelerini sağlar. Bunların ilki kişinin kendisini yaratan ve ona şekil veren yaratıcının, kendisinden bu emirler doğrultusunda hareket etmesini istediğini ve her an onu gözettiğini bilmesi ve nefis muhasebesinde bulunmasıdır.¹⁰⁸¹ İslam dini bir kanunları (şeriatı) olan ve onları hayata geçiren bir dindir. Diğer dinler ise bu şekilde toplumun nizamını sağlayacak, hayatı şekillendirecek ve kanun koyup uygulayacak bir özellikte olmadığı için İslam dini bütün dinlerin üzerindedir. Önceki dinler ise sadece Allah'ın şeriatı ve muradını içeren İslam dininin bir girişi mahiyetindedir. İslam dini böyle bir vasıf ve içerik sahibi olması nedeniyle tüm insanlığın dinidir.¹⁰⁸²

İbn Âşûr toplumun düzeni ve birliği için *adalet* kavramını ön plana çıkarmıştır. Âyetlerle desteklediği görüşlerine şöyle devam etmiştir: “Tüm insanlık tarihi boyunca adalet, detaylarında ve uygulamasında farklılıklar olsa da, yüceltilmiş ve hayatın her alanına yayılmaya çalışılmıştır. Allah Teâla'nın “Allah adaleti emreder”¹⁰⁸³ ve “Allah emaneti ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emreder.”¹⁰⁸⁴ âyetleri bize adaletin ehemmiyetini anlatması bakımından yeterlidir. İlâhi kaynaklı olan şeriat ve akl-ı selim onun çok önemli bir değer olduğu konusunda ittifak etmiştir. Öte yandan Mısır, Hint ve Keldâniler gibi büyük medeniyetler adaleti gerekli görmüş ve ona dair övgülerini heykeller üzerine nakşetmişlerdir ”¹⁰⁸⁵

Müellif islam toplumunun *birlik ve bütünlük (tevhid)* içinde olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre kardeşlik, özgürlük, eşitlik, adâlet ahlâkına sahip bir ümmet, bir çok organa ve hislere sahip bir vücut gibi birlik olmanın önemini bilir. Eğer insanlar birbirlerini sevse, ortak duygu besleyip ortak amelde bulunabilse aralarındaki fesat gider,

¹⁰⁸¹ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 8.

¹⁰⁸² İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 14.

¹⁰⁸³ en-Nahl, 16/90.

¹⁰⁸⁴ en-Nisâ, 4/58.

¹⁰⁸⁵ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 185.

birbirlerine aşağılayıcı ve küçük düşürücü gözle bakmazlar, birbirlerine hakkı tavsiye eder ve böylece şüphesiz bir vücut gibi olurlar. Bu konuda Peygamberimiz (s.a.v) şöyle demiştir: “Mü’minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar.”¹⁰⁸⁶Fakat Müslümanların bu hasletleri ve özellikleri onların nefislerine, aralarındaki ilişki ve karşılıklı sevgiden dolayı, mübtela olan kin duygularını kökünden yok edemediği için islam Müslümanların birbiriyle olan ilişkilerinin ve yakınlıklarının sınırlarını yeniden çizerek Müslümanları “Topluca Allah’ın ipine sarılın ve tefrikaya düşmeyin”¹⁰⁸⁷âyetiyle birlik ve beraberliğe teşvik etmiştir.”¹⁰⁸⁸

İbn Âşûr birçok kere *ahlakın* toplumsal nizamda oynadığı önemli role dikkat çekmiştir. Ona göre, ahlak içerdiği etik kurallarla bir toplumda bireylerin tutum ve davranışlarının belirlenmesinde kritik bir öneme sahiptir. Bireylerin birbirlerine ve çevreye olan davranış tarzını belirleyen değer ve prensipler bütünü ahlakı oluşturur. Ahlak toplumun tamamına hakim olmadıkça, iş ve icraatlarına yansımakça ictimâî düzenin oturması ve iç huzuru sağlayan toplumsal sözleşmenin de sona ermemesi neredeyse mümkün değildir. Çünkü ahlak insanın nefisini arındırmasıdır. Nefisini arındıran bireylerden oluşan toplum da sağlıklı bir toplumu temsil eder. İbn Âşûr’a göre nefisini arındırmanın yolu aklını şu üç yönde (idrak¹⁰⁸⁹, irade ve azim) eğitmekten geçer; birincisi, fazilet sayılan şeyleri idrak edip rezillik olarak sayılanlardan ayırt etmek; ikincisi, elde ettiği faziletlerle bürünerek onlarla nitelenmeyi istemek (irade); üçüncüsü, uzuvlarını bu idrak ve irade yönünde harekete geçirmeye çalışmaktır (azim).¹⁰⁹⁰

İbn Âşûr’un tasavvur ettiği sosyal düzen aslında ilahi düzenle paralel bir yapı teşkil etmektedir. Sosyal düzen, dini ve şeri hükümlerin, ilahi düzenin sağlayıcısı olarak gönderilen İnsan tarafından eksiksiz hayata geçirilmesi ile mümkün olur. Ona göre, insanoğlunun Allah tarafından yeryüzünü düzenleyici, ıslah ve imar edici olmak üzere

¹⁰⁸⁶el-Buhârî, “el-Edeb”, 27.

¹⁰⁸⁷Âl-i İmrân, 3/103.

¹⁰⁸⁸İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 134.

¹⁰⁸⁹İdrak: Faziletler hakkında edinilen sahih bilgi ya da ilimdir. Bu ilme ise düşüncenin ıslah edilmesi ve düzeltilmesi yoluyla ulaşılabilir. (Bkz. İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 125).

¹⁰⁹⁰İbn Âşûr, *İbn Âşûr, Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 124.

çeşitli safhalardan geçirilerek yaratılmasının sebebi budur.¹⁰⁹¹ İnsanın yaratılış hikmeti yeryüzünde Allah'ın koyduğu düzeni koruma, yeryüzünü ıslah ve imar etme, yani Allah'ın halifesi olmasıdır. İnsanın yeryüzünde bu şekilde halife kılınması Allah'ın hikmeti gereğince yaptığı, yeryüzünün insan merkezli bir planlama ve düzenlemesidir.¹⁰⁹² Allah, insanın bu işe ehil olduğunu ilmi ezelisinde bildiği için yeryüzünü ilahi kanunlara göre ıslah ve imar edecek canlı olarak onu seçti. Bu canlı türünün zirvesi de en iyi vasıf ve hususiyetlere sahip olarak insanlar arasından seçilmiş, ıslah edici ve düzenleyici konumunda en yüksek seviyede yer alan Peygamberlerdir.¹⁰⁹³

Müfessirimiz Kur'an'ın iniş maksadını sosyolojik açıdan şöyle analiz etmiştir: “Kur'an'ın inişinin en büyük amacı insanların bireysel, toplumsal ve medeniyet (kültürel) durumlarını ıslah etmektir. Bireyi ıslah, *itikadını düzeltmekle* başlar, çünkü tefekkür ve terbiyenin kaynağı itikattır. Sonra bireyin *amelinin ıslahı* gelir. Bu ıslah zâhirî olarak namaz, oruç gibi ibadetleri; bâtinî olarak da haset, kin, öfke, kibirden kurtulmak ve ahlaki özellikler ile ahlaklanmayı içerir. *Toplunun ıslahına* gelince, o önce bireylerin ıslahının başarıya ulaşmasına bağlıdır. Yani diğer bir deyişle birinci maddenin yerine gelme şartı vardır. Çünkü bireyler toplumun üyeleridir, tıpkı bir vücudun azaları gibi, nasıl ki azalar sağlıklı olmadan beden sağlıklı olamazsa, bireyler ıslah olmadan da toplum ıslah olamaz. Toplunun ıslahı için, birbiriyle olan muameleleri sırasında bireyleri şehvetlerinin ve nefsanî kuvvelerinin etkisinden kurtarmak ve kontrol altına almak gerekir. Üçüncü madde olarak, kültür ve medeniyet ıslahına gelince, o en geniş ıslah çeşididir. İslam aleminin düzeninin sağlanması; toplumların ve bölgelerin birbiriyle ilişkisinin, İslam ümmetinin maslahatları göz önüne alınarak, korunmasıdır. Bir bölgenin veya toplumun maslahatı yerine tüm İslam aleminin maslahatı gözetilmelidir. Sonuç olarak Allah'ın Kur'an'ı indirmesindeki muradı dîni ve dünyevî olarak bu maksatlara erişmektir. Şimdi bu ilimle ilgilenen kimse, Kur'an'ı tefsir edebilmesi ve açıklayabilmesi için, onun hangi amaçlar doğrultusunda geldiğini bilmesi gerekmez mi? İşte şimdi o konuya değineceğiz.”¹⁰⁹⁴

Sonuç olarak, İbn Âşûr hem kendi hem de diğer İslam toplumlarına, onların sosyolojik sorunlarına, kültürel sıkıntılarına, eğitim açmazlarına, ekonomik buhranlarına

¹⁰⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, XIV, Tunus, 1984, 41-42; Mu'minûn, 23/12-14; el-Fâtır, 35/11; es-Secde 32/7; el-Hicr, 15/26.

¹⁰⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s.400-401.

¹⁰⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s.400-403.

¹⁰⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I,38-39.

vb. her noktada zuhur eden handikaplarına karşı duyarlı bir kişiliğe sahipti. Bu sosyal problemleri bizzat yaşamış olan İbn Âşûr onlara karşı çözüm arayışlarına girişmiş, toplumun ıslahı, inşası, düzen ve birliği için önemli rol oynayan birlik, bütünlük (tevhid/tek ümmet olma), eşitlik, adalet, müsamaha, bireysel muhasebe, itikad-amel-fikir-toplum ıslahı, kadın hakları gibi konularda raporlar hazırlamış, eserler kaleme almış ve bu şekilde İslam toplumunu yeniden ihya etme gayreti içine girmiştir.

3-Psikoloji

İbn Âşûr İnsanoğlunun; menfaatçi, cimri, tamahkar, kıskanç yanını oluşturan olumsuz; iylik, yardımseverlik ve duyarlılık gibi güzel yanını oluşturan olumlu özelliklerinden meydana gelen psikolojik yapısından gerek müstakil kitaplarında gerekse tefsirinde söz etmiştir.

Söz gelimi, insanın kötülük yapma güdüsünün kaynağı ve keyfiyeti hakkında hem felsefik hem psikolojik açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre, insan yapısı temelde; şehvet, sinir ve mantık olmak üzere üç unsurdan oluşur. Bu üç unsur insanda faydalı ya da zararlı yönde düşünme/tefekür hâdisesini meydana getirir. Sonra vücudun organları akla gelen bu düşünceleri uygulamaya koyar ve böylece eylemler meydana gelir. Eğer doğru ve yapıcı düşünceler üretip bunları eyleme dökerse ıslah ve düzen hâsıl olur. Eğer sahip olduğu mantık yapısıyla batıl düşünceler üretip uygulamaya dökerse o zaman da yeryüzünde fesat ve bozgunculuk hâkim olur. Bu demektir ki, bir kimse hayır ve şer yönündeki kuvvelerini kullanıp hem kötü hem iyi hasletlerden oluşan fiiller meydana getirebilir.¹⁰⁹⁵

İbn Âşûr tefsirinde zulüm, bozgunculuk, yalan, nifak, fık, savurganlık, insafsızlık, insanlarla alay etme ve tecessüs gibi kötü hasletlerden bahseder ve insanları uyarır.¹⁰⁹⁶ Nitekim “nifak”ın unsurları olan yalan ve hilekarlıktan bahsederken yalanın psikolojik ve mental olarak insanda nasıl meydana geldiğinden ve yarattığı kötü etkilerden şöyle söz etmiştir:¹⁰⁹⁷ “Nifak üç özelliğe dayanır; kavli yalan, fiili yalan ve aldatma. Psikolojik olarak yalan ve aldatma korku duyusuyla paralellik arz eder, çünkü yalan söyleyen ve aldatan kimse yaptığı hileli işin ortaya çıkmasından veya başarısız olmasından korkar.

¹⁰⁹⁵ İbn Âşûr, a.g.e., I, s.402-403.

¹⁰⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI, 246-247, 249, 253.

¹⁰⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 279, 280.

Aslında yalan ve aldatma hasletleri başka kusurların devamıdır. Meselâ yalan aptallığın sebep olduğu bir özelliktir, çünkü yalancı yalanının insanları arasında yayılacağını zanneder, bu durum onun zekasının eksikliğinden kaynaklanır. Öte yandan yalan söylemek sahibinin fikrini ve beynini tahrif edilmiş gerçeklere alıştıırır, o kadar ki yalan ve gerçeğı birbirinden ayırt edemez. Kendi uydurduklarına sanki gerçekmiş gibi inanmaya başlar. Böylece yalan ve aldatma o kimsede ahmaklığı doğurur, yani görüşü isabetsiz olur.” İbn Âşûr bu şekilde yalan söylemenin psikolojik ve zihinsel boyutları üzerine bazı açıklamalarda bulunduğı gibi aynı âyetin (Bakara 2/10) devamında korkaklığın, düşmanlığın, gurur, kibir ve kendini beğenmişliğin, düşünce bozukluğu ve kanaat eksikliğinin kaynaklandığı psikolojik etmenlerden de bahsetmiştir.¹⁰⁹⁸

İbn Âşûr insan duyuları hakkında da bazı açıklamalar yapmaktadır, ona göre, insan sahip olduğu duyular/hisler (medârik) sayesinde maddeden ve onun donukluğu, solgunluğu ve hissizliğinden (Kudurât) ayrılır. Ayrıca insanoğlu gizli sırları duyumsama, bilgi ve malumatlara yönelme, en başta nebevi olmak üzere fitrî, ledünnî ve iktisâbi olarak bilgi alma, araştırma ve gözlemlene kabiliyetlerine sahip olma bakımından birbirinden farklılık arzeder.¹⁰⁹⁹

Kötülük ve iyilik psikolojisi üzerine konuşan İbn Âşûr, kötülüğün kaynağının insanın fitratından ziyade nefsinin ve nefsinin kandıran şeytanın olduğunu söylemiştir. Ona göre İnsan türünün en büyük düşmanı “Yavrucuğum! dedi, rüyanı sakın kardeşlerine anlatma; sonra sana bir tuzak kurarlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır.” âyetinin de belirttiğı gibi şeytandır.¹¹⁰⁰ Şeytan bazı insanları diğer insanlara zarar vermeye sevk eden ayartıcı ve saptırıcı bir varlıktır. Âyette, Hz. Ya’kûb’un Hz. Yûsuf’u diğer oğullarının şeytana uyup ona verebilecekleri zarara karşı yaptığı uyarıdan bahsetmektedir. İbn Âşûr’a göre bu âyette Hz. Ya’kûb Yûsuf’u kardeşlerine karşı değil de aslında şeytana karşı uyarmak istemiştir. Zira insanın içine ve nefesine nüfuz edip onu saptıran gerçek sebep şeytandır. Diğer bir deyişle İbn Âşûr, kötülüğün kaynağını insanın kendisi ve fitratından ziyade şeytan olarak görmektedir. Ona göre Hz. Ya’kûb, Hz. Yûsuf’u kışkırtıp onun içinde kardeşlerine karşı bir kötülük ya da nefret yaratmak

¹⁰⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 279.

¹⁰⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, s.403.

¹¹⁰⁰ Yûsuf, 12/5.

istememiştir, sadece kardeşlerine musallat olacak olan şeytana karşı Yûsuf’u uyarmak istemiştir. Yani müellife göre kötülüğün gerçek kaynağı şeytandır.¹¹⁰¹

İnsanoğlu psikolojik olarak menfaatine düşkün bir varlıktır. İbn Âşûr insanın bu özelliğini Hac 11 وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ *“Ve insanlardan kimi de vardır ki, Allah'a imanla küfrün sınırında, yani kıyı kenar kulluk eder, öyle ki başına bir iyilik gelse, ondan hoşnut olur, ama başına sinayıcı bir güçlük gelse, hemen bütünüyle yüz çevirir.”* âyetini tefsir ederken açıklığa kavuşturmuştur. Onun aktardığına göre, bu âyetin tefsirinin yer aldığı Sahîh-i Buhârî’de İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayete göre, eğer Medîne’ye gelen bir adamın hem karısı hem devesi doğum yaparsa, bu din doğru salih bir dindir, derdi; yok eğer ikisi de bir şey doğurmazsa bu din kötü bir dindir, der ve yüz çevirirdi. Müfessirimize göre, bu adamın hali insanoğlunun menfaatine nasıl düşkün bir varlık olduğunun kanıtıdır. Mutmain olmayan ama İslam’dan da tam yüz çevirmeyen, kendi heva ve hevesini gelecek dinleri olan İslam ile aynı kefeye koyan bazı insanlar bu tarz çıkar ve menfaat psikolojisine sahiptir. Yani onlar İslam davetini kabul edip ona intisap ettikten sonra başlarına hayırlı bir şey gelirse, bizim eski dinimiz doğru değildi, ilahlarımız da güçlü ilahlar değildi, zira eğer güçlü olsaydı başka bir dine inandığımız için bizden intikam almaları gerekecekti, dolayısıyla İslam hak bir dindir, derler. Eğer onlara şer ve bela isabet ederse o zaman İslam’ı adiler ve ondan uzaklaşıp şöyle derler: Bizim eski ilahlarımız başka bir dine taptığımız için bize kızdı ve başımıza bu musibetleri getirdi. Nitekim Ad kavmi onlara gelen resule bu şekilde karşılık vermiş ve şöyle söylemişlerdi; korkarız tanrılarımız senin başına bela ve musibetler getirir.¹¹⁰² Böylece İbn Âşûr aktardığı rivayet, verdiği Âd kavmi örneği ve yaptığı bu açıklamalar ile insanoğlunun psikolojik ve ruhsal yapısı ile alakalı önemli açıklamalar yapmış oldu.

İbn Âşûr âhirete inanmamanın yarattığı psikolojik travmaya da değinmiştir. Ölümünden sonraki hayata inanmayan bir insan hep bir gün ölüp tamamen yok olacağı korkusu ve psikolojisi ile yaşar. Bu korkunun üstesinden gelmek için mal biriktirir ve bu korkuyu elde edeceği zenginlik ve güçle gidermeye çalışır. Biriktirdiği malın onu

¹¹⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XII, 214.

¹¹⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 211.

ebedileştireceğine, hiçbir zaman terk etmeyeceğine ve onu ölüm karşısında daha güçlü kılacağına inanır.¹¹⁰³

İbn Âşûr, öte yandan insanoğlunun sürekli olarak taşıdığı fakirlik ve aç kalma korkusunun onda yarattığı cimrilik duygusuna işaret etmiştir. İnsanoğlu mal ve mülk hırsı olan bir varlıktır, bunun en büyük sebebi fakirlikten korkma olmakla birlikte diğer bir sebebi de insan nefsinin tamahkar ve pinti bir yapı ve ruh haline sahip olmasıdır.¹¹⁰⁴

Tıpkı cimrilik, pintilik, mal hırsı, ölümsüzlük arzusu, aceleci ve tamahkarlık, menfaatçi olma insanoğlunun cibilliyetinin / tabiatının bir parçası olduğu gibi kıskançlık ve haset de insan tabiatının bir parçası ve fiilidir. Aslında Arap dilindeki (الشُّحُّ) kıskançlık malda yapılan kıskançlık ve cimrilik olan (الْبُحْلُ) manasına gelir. Kıskançlık (الشُّحُّ) وَمَنْ يُوقِ (الشُّحُّ) *“Nefsinin kıskançlığı, cimriliği, bencilliği veya tamahkarlığından korunan kimse kurtuluşa ermiştir.”*¹¹⁰⁵ âyetinde olduğu gibi hem başkasının hakkına tamah etmeye ve müsamaha/tolerans göstermemeye hem de mala ve ganimete düşkünlüğe ve cimriliğe işaret eder.¹¹⁰⁶

İbn Âşûr’un insanın yapısı ile alakalı yaptığı bir başka psikolojik analiz ise, onun pek hırslı ve aceleci olduğu yönündedir. İnsan yaratılışı gereği aceleci bir varlık olup nasıl hayrı ve menfaatini acele istiyorsa, başına gelecek azabı da acele isteyen bir varlıktır. “İnsan iyiliğe kavuşması için dua ettiği gibi aynı yönelişle başına kötülük gelsin diye de dua eder. Gerçekten insan pek acelecidir.”¹¹⁰⁷ âyeti buna işaret etmektedir. İbn Âşûr’a göre bu âyette geçen ve hayır ister gibi şerri isteyen “insan” lafzından kasıt yine “İnsan der ki: “Öldüğüm zaman sahi diri olarak (kabrimden) çıkarılacak mıyım?”¹¹⁰⁸ âyetindeki gibi âhirete inanmayan müşrik ve kafir olanlardır.¹¹⁰⁹ Fakat âyetin son kısmında geçen “İnsanoğlu pek acelecidir” ifadesi cümlede (tezyil) mahiyetinde olduğu için burada “insan”dan kasıt tüm insanlardır, yani insan cinsidir. İnsan cinsi basiretsizce azabın ve musibetin acilen gelmesini ister, Allah ise hikmeti gereğince her şeye vakit verdiği gibi azabının gelişine de bir vakit tayin etmiştir. Eğer Allah azabı (şerri), tıpkı insanın hayrı

¹¹⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXXI, 537.

¹¹⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXXI, 537.

¹¹⁰⁵ Haşr, 59/9.

¹¹⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 215.

¹¹⁰⁷ el-İsrâ, 17/11.

¹¹⁰⁸ Meryem, 19/66.

¹¹⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XV, 42.

ve menfaati aceleyle istemesi gibi, acilen verseydi, o zaman insanoğlunun soyu kurumuş olurdu. Nihâi olarak âyet, insanın aceleci olduğuna, basiret ve derin düşünmekten uzak olduğuna işaret etmektedir.¹¹¹⁰

Müfessirimiz âhirete inanmanın psikolojisi üzerine de bazı yorumlar yapmıştır. Ona göre ölümden sonra sevap ve cezanın verileceğine inanmak, bir kimseyi nefsinin azaptan korumak için daha dikkatli davranmaya, fiil ve icraatları üzerine daha çok düşünmeye ve sevap kazanmanın yollarını aramaya sevk eder.¹¹¹¹

Müfessirimiz verdiği fetvalarda da insan psikolojisini göz ardı etmemiştir. Örneğin evlenme yaşı ile alakalı ihtilafta İbn Âşûr hem dini-şer'i hem de biyolojik, psikolojik ve coğrafi açıdan evlenme yaşını on beş olarak belirleyen cumhurun görüşünü eleştirmiş, bülûğ çağını on sekiz olarak belirleyen Mâlikilerin görüşünü tercih etmiştir.¹¹¹²

Son olarak şunu söyleyelim ki, İbn Âşûr zekat vermenin psikolojisi üzerine de bazı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre zekat kişinin malından başkasına karşılıksız olarak verilen sadaka ve hibe gibi bir amel olduğu için bunu yerine getirmek kişiye zor gelebilir. Bunu yapacak kimsenin, puta tapmayı, zulmü ve sosyal eşitsizliği öngören şirki terk etmesi ve iman edip Müslüman olması gerekir. Bu şartlar nedeniyle kafirler zekat vermeyi reddederler, Ehl-i Kitap da ritüellerine uymadığı için zekat ibadetine yanaşmazlar. Doğal olarak dünyevi bir menfaat ve maddi karşılık beklemeden zekat vermenin dayandığı tek şey uhrevi sevaba ve cezaya olan imandır. Buna bağlı olarak diyebiliriz ki zekat ve namaz ancak sadık bir müminin kararlılık ve samimiyetle yerine getirebileceği ve imanının varlığına işaret eden emarelerdir.¹¹¹³

4-Pedagoji

Genç yaşından itibaren Tunus'un meseleleriyle ilgilenmeye başlayan İbn Âşûr öncelikle eğitim ve öğretimin ıslah edilmesi ve İslam dünyasına yeni bir felsefe kazandırılması gerektiğini düşünüyordu.¹¹¹⁴ 1908'de Tunus Milli Eğitim programlarının ıslah edilmesi için kurulan komisyonun üyeliğine getirilince, İbn Âşûr hemen eğitimin

¹¹¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XV, 42.

¹¹¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I,238.

¹¹¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 238.

¹¹¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I,473.

¹¹¹⁴ İyâzî, a.g.e., 358-365.

durumu hakkında bir rapor yazma görevi üstlendi. Bu raporda yer alan tekliflerin bir kısmı hemen uygulamaya konuldu. Bu raporun içeriği daha önce hazırlayıp hükümete sunduğu eğitim programına dayanıyordu.¹¹¹⁵ Kayrevan, Sûse, Sefâkus, Tévzer, Kafsa olmak üzere beş şehirde temel İslami eğitim verecek bir proje hazırladı.¹¹¹⁶ Bu bölgelerde ilkokul derecesinde kurumlar oluşturdu. Eğitim-Öğretim alanında göstermiş olduğu bu gayretleri dolayısıyla bulunduğu üniversiteye Rektör olarak atandı.

Zeytûne Üniversitesinde eğitim – öğretimi teftiş eden kurulun bir üyesi olan İbn Âşûr Üniversite reformu için çeşitli tarihlerde kurulan komisyonlarda çalıştı ve ıslahatçı fikirleriyle yeni düzenlemelerin yolunu açtı.¹¹¹⁷ Bu görevi sırasında yenilik ve ıslahatlara hız kesmeden devam etti. Üniversitenin müfredatına Fizik, Kimya, Matematik, Sosyoloji, Fransızca ve İngilizce gibi pozitif bilimleri de dahil etti. Böylece üniversiteyi çağın seviyesine çıkartmayı hedefledi. Okutulan kitaplar, ders verilen müesseseler ve hocaların ders anlatım tekniklerinde bir dizi reform yaptı. Klasik tarzda okutulan ve üzerinden hayli zaman geçen kitaplar ele alınarak yeniden gözden geçirildi ve modernleriyle değiştirildi. Ayrıca bu ilimlerin tahsilinde öğrencinin daha aktif olacağı bir metot geliştirildi.¹¹¹⁸ İbn Âşûr bu yenilik hareketlerinde bazı engellerle karşılaşsa da onları birer birer aşmayı başarmıştır.¹¹¹⁹

Yenilikçi kimliğiyle ön plana çıkan İbn Âşûr, klasik ve dînî ilimlerin yanında modern ve güncel ilimlerin okutulması için seferber olmuştur. Ona göre şer’î ve İslamî ilimler en başta gelen ilimler olmakla beraber pozitif ilimler de İslam ümmetini bu çağda ayakta tutacak ve diğer milletlerle rekabet etmesini sağlayacak çok önemli ilimlerdir. Bu yüzden İbn Âşûr sadece şeriatı ayakta tutan Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi dînî ilimlere değil aynı zamanda pozitif ilimlere de çok önem vermiş ve onların üniversitelerde okutulması için büyük çabalar harcamıştır.

¹¹¹⁵ Muhammed Hüseyin el-Hıdır, “Tunus ve Câmiatu’z-Zeytûne”, *Mevsûatu’l-A’mâli’l-Kâmile li İmam Muhammed el-Hıdır Hüseyin*, thk. Ali Rızâ el-Hüseyinî, Dimeşk: Dâru’n-Nevâdir, 2010, c.XX, 135-139.

¹¹¹⁶ Muhammed el-Habîb İbnu’l-Hoca, *el-Mecelletu’z-Zeytûniyye*, I/183-184.

¹¹¹⁷ Coşkun, “İbn Âşûr”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XIX, 332-33.

¹¹¹⁸ İbnu’l-Hoca, *el-Mecelletu’z-Zeytûniyye*, c.VI, 1946, 534, 536; Bilkâsım el-Ğâlî, , *Muhammed Tahir b. Âşûr*, 54-75; Tayyib el-İnâbî, *Cevheretu’l-İslâm*, c.II-IV, 1978, 38; Green, *The Tunisian Ulama*, 340; Muhammed Bûzeyne, *Meşâhiru’l-Karni’l-İşrîn*, Tunus: Menşûrât-ı Muhammed Bûzeyne, 1994, 8.

¹¹¹⁹ Coşkun, a.g.md., 333.

İbn Âşûr eğitim alanındaki esaslı düşüncelerini *Eleyse's-Subhu bi Garîb* adlı kitabında ifade etmektedir. Bu kitap onun eğitim alanındaki perspektifini, misyon ve vizyonunu anlamak için temel bir eser olarak sayılabilir. Tıpkı İbn Haldun'un mukaddimesi gibi ilimleri tek tek ele alıp değerlendirmeye tabi tutarak onları revize etmiş ve tanıtmıştır. Kitabının ilk bölümlerinde niçin eğitimi ıslah etmeye çalıştığından söz etmiş, sonra İslam öncesi ve sonrası eğitim, İslam eğitim yöntemleri, İslam ilimlerinin Kuzey Afrika, Endülüs, İran gibi birçok yerde yayılışı, Tunus ve Kuzey Afrika'da eğitimi-öğretimi, İslami ilimlerin (Arap dili ve belâgatı, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelamvb.) doğuşu gelişimi, duraklama ve geri kalış sebepleri; Mantık, Felsefe, Tarih ve Matematik vb. gibi genel konulara yer vermiştir. Daha sonra Tunus özeline geçerek, Ahmed paşa ve sonrasında Zeytûne'de eğitim reformu, eğitim öğretimin gecikmesindeki etkenler, Tunus'un genel eğitim durumuna, eğitim reformuna konu olan noktalara değinmiştir.¹¹²⁰

İbn Âşûr klasik ve modern ilimler ile ilgili ıslah hareketinden sonra, bu ilimleri öğrenme ve öğretmede başrol oynayan hocaların ders işleme metotlarını ele alarak onları da ıslah etme gayreti içinde olmuştur. Bu gayretini eleştiren ve karşı çıkanlar olsa da bu konudaki kararlılığını korumuştur.¹¹²¹

İbn Âşûr tefsirinde eğitimin kökeni, başlangıcı ve keyfiyetine dair açıklamalar yapmıştır. O, eğitimin tarihini ilk insana kadar uzatmaktadır. Bu konuda yaptığı yorumlara göre, ilk insan (Âdem) yaratıldıktan sonra Rabbi tarafından ona ihtiyaç duyduğu nesnelerin ve eşyaların isimleri öğretildi, Meselâ varlıklar, hayvanlar, bitkiler, taşlar, gezegenler, cennet, melek, havva, iblis, ağaç gibi. Bunlar öğretildikten sonra su soğuktur, ya da su soğudu gibi cümleler öğretilmiştir.¹¹²² İnsanoğlu bu isimleri iki şekilde öğrenmiştir: Birincisi telkin yoluyla, yani Allah mahluk bir sesle bir eşyanın ismini insana öğretir, o da o sesi işitir ve onu öğrenmiş olur. Ya da “talim” yoluyla olur, yani Allah insanın nefesine zaruri bilgi koyar, öyle ki o şeyle karşılaştığında o şeyin ismi tabii olarak aklına gelir. O şeye Allah'ın kendisine ilham ettiği ismi koyar ki başkalarına onu ifade edebilsin.¹¹²³

¹¹²⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 220-231.

¹¹²¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 199.

¹¹²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s.410.

¹¹²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s.410.

Müfessirimiz insanoğlunun öğrenme, yeni şeyler geliştirme ve bunları öğretebilme kabiliyetini nasıl kazandığı ve süreci hakkında da yorumlarda bulunmuştur. Ona göre, Allah insana doğuştan ifade etme, nutk, dil yapısı oluşturma, ilim elde etme, idrak ve öğretme kuvveleri vermiştir. Allah'ın insana verdiği bu kuvveler onu diğer varlıklardan üstün kılmıştır. Bu aynı zamanda insanların da birbirlerinden üstün olmasının da bir vesilesi olmuştur.¹¹²⁴ Mesâla bazı insanlar malum ile hareket ederek meçhule ulaşmışlar ve böylece çeşitli alanlarda ilimlerin zuhur etmesine vesile olmuşlardır. Bu da onları diğer insanlar ve varlıklardan üstün kılmıştır. İnsanoğlu aklında ve kalbindekileri idrak edecek ve ifade edecek kabiliyette yaratılmıştır. Diğer bir deyişle önce idrak, bilme (ilim), anlama (fehm) ve kavrama vasıfları, sonra bunları ifade edebilme (nutk) yeteneği yaratıldı. İfade edebilme ve konuşma yeteneğiyle öğrenilen ve idrak edilenler dile dökülerek başkalarına öğretilmeye başlandı, yani talim ve muallimlik ortaya çıkmış oldu. Nihai olarak, bu talim ve terbiye maksadıyla dil kaideleri, sözlükler, gramer kitapları, insanların kelimelerin manalarını kolayca anlayabilecekleri sözlükler yazıldı. Fakat bu konuşma (nutk) ve öğrenip öğretme (talim ve ta'allum) yetilerinden hayvanlar mahrum bırakılmıştır. Bu yüzden insanlar bazı diyalektik, görüntü ve farklılıklar hariç birbirleriyle daha büyük topluluklar halinde ve ayrılmadan yaşamlarını sürdürdüler.¹¹²⁵

İnsanoğlunun diğer varlıklardan farklı olarak nasıl eğitilebildiği, eğitimin fitri ve tabiî kökenleri hakkında yukarıdaki açıklamaları yaptıktan sonra, İbn Âşûr eğitimin merkezine dini prensipleri yerleştirmiştir. O, dini insanlığın ve toplumun terbiye ediliş süreci olarak görmektedir. Ayrıca devletin düzeninin sağlanmasında sağlıklı ve eğitimli bir toplumun inşasında, toplumun fazîlet ve ahlâki değerlerini yükseltmede dinin büyük bir rolü olduğunu düşünmektedir. Ona göre din akıl sâhiplerini açık ve gizli olarak hayrı seçmeye teşvik eden ilâhî bir vaz'dır. Din, Allah'ın tahkîkâtta fazilet ve ihsânın tekrar canlanması için adet ve alışkanlık haline gelmesini istediği emirler ve talimatların bütünüdür. Bu emirler toplumun eğitim ve öğretimini sağlar, onları ıslah edip iç ve dış terbiyelerini mümkün kılar.¹¹²⁶

İbn Âşûr'un, Arapça'nın eğitim ve öğretimini de çok önemseydiğini görmekteyiz. Onun Arap dili ile ilgili ifadeleri şöyledir: "Bu gün itibariyle ümmetin dili olan Arapça

¹¹²⁴ İbn Âşûr, a.g.e., I, 410.

¹¹²⁵ İbn Âşûr, a.g.e., I, 410.

¹¹²⁶ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 8.

dili medeniyet ve kültür bakımından bu günki gelişmiş medeniyetlerin dilleri seviyesine ulaşmış olmadığını kabul ediyoruz. Fakat bu durumun, bu dili konuşanların onun eğitim ve öğretime gerekli önemi vermesi şartıyla, onun gelişmesine engel teşkil ettiğini de düşünmüyoruz. Nasıl ki bugün ki kendi dillerinin pedagojik eğitimine ehemmiyet ve hassasiyet gösteren gelişmiş milletlerin dillerinin geçmişteki sefil durumu, o dillerin bu gün gelişmesi önünde engel olmadıysa, Arapça'nın bu gün ki durumu da gelecekteki gelişebilir olma ihtimalinin önünde bir engel değildir. Yeter ki bu dili konuşan misyon, vizyon ve bir amaç sahibi insanlar onun öğretimi ve formasyonuna gerekli özeni gösterebilirler, telaffuz ve üsluplarını ıslah etsinler.”¹¹²⁷

Son olarak İbn Âşûr'un fıkıh usûlünü eğitim – öğretime yeniden kazandırmasından bahsederek bu başlığı kapatalım. İbn Âşûr Fıkıh usûlü ilmini yeniden canlandırmak için Zeytûne Üniversitesinde bazı usûl kitapları ve muhtasarlarını okutmaya ve okutturmaya başlayarak fıkıh usûlü ilmine yeniden bir canlılık getirmiştir. Meselâ, İbn Âşûr bizzat kendisi Şemsüddin el-Mahallî'nin Tâceddin Abdulvehhâb es-Sübkî (v. 771/1370)'nin “el-Cevâmî”i üzerine yazdığı şerhi okutmuştur. Şeyh Sâlim bu Hâcib de, Azdu'd-dîn el-Îcî (v. 756/1355)'nin “Muhtasar ibn Hâcib” üzerine yazdığı şerh sadedindeki “Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ”sını okutmuştur. Ayrıca Şeyh Muhammed Ebû Attûr Vezi-i Ekber, hicri 18 zilkâde 1309 senesinde ikinci sınıflar için, Fıkıh usûlünü eğitim öğretime dâhil ederek bir ders haline getirmiştir. Böylece Fıkıh usûlü solduktan sonra yeniden açan bir çiçek gibi Zeytûne Üniversitesinde yeniden canlanmaya başlamıştır.¹¹²⁸

¹¹²⁷ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 186.

¹¹²⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Garîb*, 177; el-Ğâlî, *Muhammed Tahir b. Âşûr*, 57.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'UN ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR'İNİN MUHTEVÂSI

I- GENEL OLARAK et-TAHRÎR ve't-TENVÎR'İN MUHTEVÂSI

Bu başlık altında et-Tahrîr ve't-Tenvîr'in genel muhtevâsını oluşturan vahiy, din ve islam, insan, kâinat, siyaset ve toplumsal düzen konuları ele alınacaktır.

A- VAHİY

İbn Âşûr'a göre vahiy gizli bir konuşma şeklidir. Bu yüzden meleğin Peygambere ilgâ ettiği şeye vahiy denir, çünkü o insanların onu duyamayacağı bir gizliliktedir. Müfessirimiz, Allah'ın Peygamberlerine vahyini gerçek manada bir kelim olarak algılamak, diğer canlı ve cansız varlıklara olan vahiy kelâmî (lafzî) değil nefsî (manevî) olarak değerlendirmiş ve genellikle *ilham* manası vermiştir. Böylece vahiy ile ilgili meselelerde Ehl-i Sünnet çizgisini takip etmiştir.¹¹²⁹

İbn Âşûr vahiy kavramını Şûrâ sûresi 51'de geçen “Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki o çok yücedir, engin hikmet sahibidir.”¹¹³⁰ âyeti bağlamında ele alarak vahyin nasıl gerçekleştiğine dair görüşlerini şu şekilde açıklamıştır: “Vahyin birinci yolu: Bir şekilde Allah Cebraîl'in kalbinde keyfiyetini bilmediğimiz bir bilgi ve idrak kabiliyeti yaratır, ve yine bizim vakıf olamadığımız bu ilimle Cebraîl kendisini Allah'ın muradının (mana) tebliğcisi olarak seçildiğini idrak eder. Allah, meleğin tebliğ edeceği belirli Ku'rân lafızlarını onun içine yerleştirir, ya da Cebraîl Allah'ın muradını bildiği için onu lafızlara döker ve Allah'ın emrettiği gibi resule tebliğde bulunmaya başlar. Meselâ, Zekeriya'nın mihrapta namaz kılarken, meleğin gelmesi ve ona şöyle seslenmesi: ‘Allah seni Yahya ile

¹¹²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 205; VI, 104.

¹¹³⁰ Şûrâ, 42/51.

müjdeledi.¹¹³¹ vahyin birinci yoluna işaret eder. Vahyin ikinci yoluna gelince o şöyledir: Allah Peygamberin duyusunda mucize yoluyla bir kelimayı yaratır ve bu kelâmı o bilir ki kendine gelen bu şey Allah tarafındandır. Bu tür konuşma Allah'ın Hz. Musa ile konuşma şeklindedir. Bu tarz konuşma Kur'an'da şöyle geçer: 'Mûsâ, ateşin yanına gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: 'Ey Mûsâ! Şüphesiz ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım.'¹¹³² Allah, bu vahiy şeklinde Musa'yı bu kelâmın Allah tarafından olduğuna ikna etmek için orada mucize meydana getirmiştir. Vahyin üçüncü yolu ise şöyle gerçekleşir: Allah Peygamberin nefsinde, tıpkı birinci türde Cebrâil'de yarattığı gibi, kesin bir bilgi/idrak yaratır ve Peygamber bu yolla Allah'ın ondan ne istediğini bilir.¹¹³³ İbn Âşûr, vahyin geliş şekillerine dair âyeti bu şekilde tefsir etmiştir.¹¹³⁴

İbn Âşûr, Peygamberlere yönelik vahiy; inzal etmek,¹¹³⁵ göndermek (irsal),¹¹³⁶ emretmek,¹¹³⁷ tebliğ etmek,¹¹³⁸ konuşmak (kelâm),¹¹³⁹ irade-mev'ize-tezkire-zikir,¹¹⁴⁰ Kur'an,¹¹⁴¹ uyarı ve müjde taşıyan haber/bildiri¹¹⁴² manalarıyla tefsir etmiştir. Meselâ "Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce Kur'an'ı okumakta acele etme."¹¹⁴³ âyetinde zikredilen, Peygamberimizin gelmesi için acele ettiği vahiy, "إِنَّا كُنَّا مِنْ نُزُولِ الْقُرْآنِ" "Kur'an'ın inişini çoğaltmak/hızlandırmak" şeklindeki ifadeyle inzal olarak yorumlamıştır.

Allah bir yandan Peygamberlere vahyederken öte yandan meleklerle de vahyetmiştir. Müfessir meleklerle vahiy konu alan "Hani Rabbin meleklerle, "Ben sizinle beraberim. İman edenlere sebat verin. Ben kafirlerin kalplerine korku salacağım. Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurun, onların bütün parmaklarına" diye vahyediordu." Âyetinde zikredilen "إِنِّي يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَكَةِ" ifadesini şöyle tefsir etmiştir: "Ayette geçen

¹¹³¹ Âl-i İmrân, 3/39.

¹¹³² el-Kasas, 30/30.

¹¹³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 149.

¹¹³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 149; Şûrâ, 42/51.

¹¹³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 373-376; el-En'am, 6/93

¹¹³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 373-376.

¹¹³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII, 111; XXVI, 48; el-Ahkâf, 46/23, el-Enbiya, 21/73.

¹¹³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 280; XXV, 141; Şûrâ, 42/51.

¹¹³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 151-153; Şûrâ, 42/51.

¹¹⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 144.

¹¹⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 152; Şûrâ, 42/51-52.

¹¹⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 144.

¹¹⁴³ Tâhâ, 20/114.

melekelerle vahyedilmesi ifadesi, ya Allah'ın meleklerin içine emrini doğrudan *ilka etmesidir*, ya da bir aracı vasıtasıyla *tebliğ etmesidir*.”¹¹⁴⁴

Müfessirimiz, Allah'ın havarilere vahyetmesi hakkında nâzil olan, “Havarilere ‘Bana ve Peygamber’ime iman edin’ diye ilham etmiştim. Onlar da: ‘İman ettik. Sen de bizim Müslümanlar olduğumuza şahit ol’ demişlerdi.”¹¹⁴⁵ âyetini şöyle yorumlamıştır: “Birinci olarak burada vahiy Allah'ın havarilere Hz. İsa'nın davetini tasdik etmeyi *ilham etmesi* manasına gelir. İkinci olarak Allah'ın havarilere Hz. İsa'nın davetini doğrudan *ilham etmesi* manasına gelir. Çünkü havariler İsa'yı inkar eden İsrailoğulları'nın çoğuna göre seçkin ve övgüye layık kimselerdi. Bu yüzden Allah onlara vahyederek onları yüceltmış ve sanki sadece onlara davette bulunmuş gibi onlara İsa'nın davetini ilham etmiştir.” İbn Âşûr âyetle ilgili sözlerine şöyle devam etmiştir: “أَوْحَيْنَا” ifadesi “قَالُوا آمَنَّا” ya bir cevaptır. Bu cevap Allah'ın onların kalbine İsa'yı tasdik etme ilhamını verdikten sonra “قَوْلٌ نَفْسِي” (içsel/lafzî olmayan bir söz) olarak sadır olmuştur. Sanki Allah onlara seslendi onlar da bu şekilde cevap verdi.”¹¹⁴⁶ Yani müfessirimiz Allah'ın havariler ile olan diyalogunu mecâz olarak değerlendirmektedir.

İbn Âşûr, Allah'ın Mûsâ'nın annesine vahyetmesini de aynı çerçevede değerlendirmektedir. Ona göre “Hani annene vahyedilmesi gereken şeyleri vahyetmiştik.”¹¹⁴⁷ âyetinde geçen vahiy Allah'ın, kişinin içine muradını/manasını *ilham ederek* yerleştirmesi manasına gelir. Nefsine Allah'ın muradı yerleştirilen kimse ona karşı içinde bir sevgi ve hoşlanma meydana gelir, ve Allah'ın yardımıyla onu yerine getirmeye kararlı olur. Müfessire göre bu ilham sadık rüya yoluyla da olabilir.¹¹⁴⁸

Müfessirimiz, “Rabbin, bal arısına şöyle vahyetti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin.” âyetini, Allah'ın bal arısının fitratına/cibilliyetine faydalı bir yiyecek yapma yeteneğini/idrakini koymasındır, şeklinde yorumlamıştır.” Ona göre burada “vahiy” ilham etmek manasında olup istiare-i temsiliyyedir. Yani gerçek manada bir vahiy olmayıp, arının şaşırtıcı bir yetenek ve

¹¹⁴⁴ el-Enfâl, 8/12.

¹¹⁴⁵ el-Mâide, 5/111.

¹¹⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 104; el-Mâide, 5/111.

¹¹⁴⁷ Tâhâ, 20/38.

¹¹⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVI, 216.

kabiliyetle donatılması anlamına gelir.¹¹⁴⁹ Allah'ın bu canlıya verdiği mühendislik kabiliyeti ve işleri tertip edip insanlara faydalı bir yiyecek üretme becerisi, bir mühendisin hocasından öğrendiği bilgileri eksiksiz icraata dökmesine benzetmektedir.¹¹⁵⁰

Müfessir, “Böylece onları, iki gün içinde yedi göğsü tamamladı ve her göğsün işini kendisine vahyetti (bildirdi).”¹¹⁵¹ âyetini esas alarak Allah'ın, hayvan ve cansız mahlûkata yönelik vahyinin manasını üç grupta açıklamıştır: “Birinci manası, murad edilen şeyin/marifetin söz söylemeden *işaret* yoluyla anlatılmasıdır.” Meselâ “Bunun üzerine Zekeriyyâ, mâbedden kavminin karşısına çıkarak onlara, özel bir işaret diliyle, "Sabah akşam Allah'ı tenzih edin" dedi.”¹¹⁵² âyetinde geçen “وَحَىٰ” işaret ve ima yoluyla bir malumatı haber vermek manasına gelir. Vahyin bu manasını Abû Duâd'ın şu beyti desteklemektedir:

يَرْمُونَ بِالْخُطْبِ الطَّوَالِ وَتَارَةً وَحَى الْمَلَا حِظَّ خَيْفَةَ الرُّقْبَاءِ

Vahyin ikinci manası; Allah'ın mahlûkatına, onların menfaati için, *ilham* da bulunması ve onları bu menfaati gözütecek tabiat üzerine *yaratması* manasına gelir. Meselâ “Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin.”¹¹⁵³ âyetinde geçen “وَحَى” *ilham etmek ve o kabiliyetle/hilkatte yaratılmak* manasına gelir. Vahyin hayvan ve cansızlara dönük son manası ise Allah'ın, mahlûkatını kendi kudretine *boyun eğdirmesi* ve iradesi yönünde *kullanması/ondan faydalanması* manasına gelir. Meselâ, “Yerküre kendine has sarsıntısıyla sallandığı, toprak ağırlıklarını dışarı çıkardığı ve insan «Ne oluyor buna!» dediği vakit, işte o gün (yer) Rabbinin ona bildirmesiyle (vahyetmesiyle) bütün haberlerini anlatır.”¹¹⁵⁴ âyetinde geçen “يَا أَيُّهَا رَبِّكَ أَوْحَىٰ لَهَا” ifadesi Allah Teâlâ'nın, dünyada iyi ya da kötü olup bitenlere şahit olan yeryüzünün haberlerini anlatmasını ona emrederek ondan faydalanması manasına gelir. Bunlar vahyin hayvan ve cansız varlıklar

¹¹⁴⁹ Tefsirde geçen şekliyle şöyle: وَأُطْلِقَ الْوَحْيُ هُنَا عَلَى التَّكْوِينِ الْخَفِيِّ الَّذِي أَوْدَعَهُ اللَّهُ فِي طَبِيعَةِ النَّحْلِ “Vahiy burada gizli Allah'ın arının tabiatına yerleştirdiği yaratılışa (kabiliyete) atfedilmektedir.” (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 205.)

¹¹⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 205.

¹¹⁵¹ Fussilet, 41/12.

¹¹⁵² Meryem, 19/11.

¹¹⁵³ en-Nahl, 16/68.

¹¹⁵⁴ Zilzal, 99/1-5.

için kullanılan manalarıdır. İbn Âşûr'a göre, Allah'ın göğe, yere, arıya vb. varlıklara vahyetmesi bu üç manadan birisiyle açıklanır.¹¹⁵⁵

Müfessirimiz, şeytanların dostlarına (müşriklere) vahyinden bahseden “Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fasıklıktır. Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar.”¹¹⁵⁶ âyetinde geçen “لِيُخَوِّنَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ” ifadesini, şeytanların müşriklerden oluşan dostlarına vesvese ilka etmesi (telkinde bulunması) olarak tefsir etmiştir.¹¹⁵⁷ Şeytan tabiatlı cin ve insanların birbirlerine vahyini de aynı bağlam içinde ele alarak vesvese ilka etmek ve fısıldamak manaları vermiştir.¹¹⁵⁸

Müfessirin vahye verdiği manaları bir şablonda şöyle gösterebiliriz:

VAHYEDENLERİN TÜRLERİ	VAHYİN MUHATAPLARI:	VAHYİN MANALARI
1-Allah'ın vahyi	1-Peygamberler	<i>İnzal, İrsal, emir, tebliğ, kelâm, irade, mev'ize, tezkire, zikir, Kur'ân.</i>
	2-Melekler	Allah'ın meleklerle müminlere yardım etmelerini <i>ilka ve tebliğ etmesi.</i>
	3-İnsanlar (Hz.Mûsâ'nın annesi ve Hz. İsâ'nın havarileri gibi)	Allah'ın emrini ve muradını <i>ilham etmesi.</i>
	4-Canlı mahlûkat (Bal arısı gibi)	<i>İşaret yoluyla anlatmak, ilham etmek, mahlûkâtı bir hilkat ve kabiliyet içinde yaratmak.</i>
	5-Cansız mahlûkat (Arz ve Sema gibi)	Allah'ın iradesi yönünde mahlûkatı <i>boyun eğdirmesi, kullanması ve ondan</i>

¹¹⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV, 250.

¹¹⁵⁶ el-En'âm, 6/121.

¹¹⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 10, 38; el-En'âm, 6/112, 121.

¹¹⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 10, 38; el-En'âm, 6/112, 121.

		<i> faydalanması. Söz söylemeden işaret yoluyla anlatmak.</i>
2-Şeytanın vahyi	Müşrik dostlar	<i> Vesvese ilka etmek, telkinde bulunmak.</i>
3-Şeytan tabiatlı İnsan ve cinlerin vahyi	İnançsız ve inkarcı diğer insanlar	<i> Vesvese vermek ve fısıldamak.</i>

Vahiy kavramının ayrılmaz parçası olan *inzâl-tenzîl* kavramları hakkında müfessirimizin görüşlerini burada açıklamanın yerinde olacağını düşünüyoruz:

“İnzal sözlükte bir cismi yukarıdan aşağıya hareket ettirmek manasına gelir. Bu kelime kinâye yoluyla bir kimseyi hükmüne boyun eğdirmek, itaatin altına almak manalarına gelir ve halk arasında şöyle denir *نَزَّلُوا عَلَى حُكْمٍ فَلَانِ* “Falanca kişinin emri altına girdiler.” Hamaset türü şiirleriyle meşhur Hassâb b. Muallî bir şiirinde şu beyti dile getirir:

أَنْزَلَنِي الدَّهْرُ عَلَى حُكْمِهِ ... مِنْ شَاهِقِ عَالٍ إِلَى خَفِضٍ

“Zaman beni dağın zirvesinden aşağı indirip kendi hükmü altına aldı (kendine boyun eğdirdi).”¹¹⁵⁹

İbn Âşûr “inzal” kelimesinin *وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ* “Size erkekli ve dişili olmak üzere sekiz çift hayvan indirdi.”¹¹⁶⁰ âyetinde iki manaya gelebileceğini söylemiştir. Onlardan birisi *boyun eğdirmek ve itaat ettirmek* manasıdır. Buna göre anlam şöyle olur *Allah sekiz çift hayvanı sizin hizmetinize verdi (size boyun eğdirdi)*. Diğer kelimenin gerçek manası, yani *indirmek* manasıdır. Buna göre ise mana, *Allah hayvanların ataları olan sekiz çift hayvanı Nuh’un gemisinden indirdi* şeklinde olur. Bu ikinci manayı Allah’ın Nuh’a şöyle söylemesi desteklemektedir: *اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ* “Ona denildi ki: “Ey Nûh! Sana ve seninle birlikte bulunanlardan birçok ümmete bizden esenlik ve bereketlerle (gemiden) in.”¹¹⁶¹ Dolayısıyla İbn Âşûr’a göre, bu âyette “inzal”ın

¹¹⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIII, 332.

¹¹⁶⁰ ez-Zümer, 39/6.

¹¹⁶¹ Hûd, 11/48.

gerçekten ihbât (indirme) manasına gelme ihtimali vardır. Yine ona göre, “İnzal”e bu âyette verilen “boyun eğdirme” ve “ihbât (indirme)” manaları, diğer müfessirlerin verdikleri “yaratma (halk)” manasından daha doğru ve isabetlidir.¹¹⁶²

Öte yandan inzal kelimesi Hadid 25 وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ “...demiri de indirdik” âyetinde de *boyun eğdirme* manasına hamledilebilir. Yani demiri boyun eğdirerek insanların *hizmetine ve istifadesine* verdik. Bundan sonra onlara demiri işlemeyi ve kılıçlar, mızraklar, kalkanlar ve savaş aletleri yapmayı ilham ettik. Fakat, bu âyette “İnzal” *ilham* manasına da gelebilir ve mana, biz demirin nasıl yapılacağı ve işleneceğini insanlara ilham ettik, olarak değişir. Son bir ihtimal de “inzal” fiilinin, demirin ham maddesini *yaratmak* manasına gelebileceğidir. Müfessirlerin çoğunluğu bu son görüşte ittifak etmişlerdir.¹¹⁶³

Kitabın veya Kur’ân’ın inzal edilmesine gelince; İbn Âşûr’a göre Kur’ân’ın nüzulü vahiy şekillerinden üçüncüsü, melek vasıtasıyla gerçekleşmiştir. O bu görüşünü şu şekilde açıklamıştır: “Allah mesajını وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ “...demiri de indirdik” âyetinde olduğu gibi üç yoldan birisiyle resullerine iletir. Onlardan ilki olan “vahiy” şekli, Allah Teâla’nın kuluyla konuşmasına (teklim) karşılık gelir. Burada Allah’ın kuluyla konuşması elbette harf ve seslerden oluşan bir mutad konuşma değildir. Böyle bir kelamın Allah’a nispeti müstahildir. Çünkü ağızla ifade edilen ve lafızlardan oluşan kelam hadis varlıkların özelliklerinden biridir. Bu durumda kelamın Allah’a isnadının mecâzî olduğunu söylemek gerekir. Allah ancak kelamını hadis bir varlıkta yaratarak Peygamberiyle konuşabilir. Meselâ, Allah Musa ile konuşurken kelamını hadis bir varlıkta (ağaçta) yaratmış ve Musa’nın onu duymasını sağlamıştır. Bu Medyen bölgesinde Allah’ın Musa ile ilk konuşmasıdır. Allah bazen de kelamını bulutlar aracılığı ile yaratır. Meselâ, Allah Tûr-i Sînâ’da bulutlar aracılığı ile Musa ile bir konuşma gerçekleştirmiştir. İşte bu konuşma şekli “وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا” âyetinde belirtilen vahiy türü bir konuşmadır. Bu tür konuşma Allahtan alışılmadık bir keyfiyette sadır olur. Allah’ın kuluyla ikinci konuşma türü ise perde arkasından konuşmadır. Hz. Muhammed İsra gecesi göğe yükseldiğinde Allah onunla konuştu ve kudsi hadislerin ekseriyeti bu yolla elde edildi. Bu kelam şekline de “أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ”

¹¹⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XXIII, 332.

¹¹⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XXVII, 416-417; el-Hadîd, 57/25.

ifadesinde olduğu gibi perde arkası konuşma denir. Son şekil ise Allah'ın, mesajını Cebrail'in nefsine ilka ederek Peygamberine iletmesidir. İşte Kur'an'ın nüzulünün tamamı bu son vahiy şekli ile hasıl olmuştur.”¹¹⁶⁴ Hadid 25. âyeti tefsir ederken bu görüşünü şu şekilde vurgulamıştır: *وَإِنزَالِ الْكِتَابِ: تَلْيِغٌ بِوَاسِطَةِ الْمَلَكِ مِنَ السَّمَاءِ* “Kitabın indirilmesi, onun melek aracılığı ile gökyüzünden tebliği manasına gelir.”¹¹⁶⁵

B- DİN ve İSLAM

İslam Allah katından vaz edilmiş ilahi bir din olup, dinlerin en faziletlisidir. Yani İslam insanoğlunun özünde istediği ve uymakla kendini mükellef hissettiği tabii bir dindir. Bozulmaya uğramamış tabiatı ve fitratı kendisini rabbını tanımaya ve şeriatı idrak etmeye sevk eder.¹¹⁶⁶ Ayrıca İslam getirdiği tevhid akidesi, toplum düzeni ve yüce ahlak kurallarıyla kıyamete kadar ideal din olma özelliğini devam ettirecek bir dindir. İslam dini muhatap olduğu toplumu düzenli ve sağlam bir medeniyet inşa ederek ıslah eder, düştüğü karanlık çukurdan onu çekip çıkarır, böylece kişiyi hayır ve saadet yoluna sevk ederek hakiki öğretisi ve prensipleri elde etmesini sağlar.¹¹⁶⁷

İslam'ın insanoğluna en yakın ve en uygun din olduğunun göstergelerinden biri fitrat iken diğeri de Allah'ın indirdiği şu âyetlerdir: “Allah katında din İslamdır”,¹¹⁶⁸ “Biz sana kitabı öncekileri tasdik edici ve düzeltici olarak gönderdik.”¹¹⁶⁹ ve “Allah Peygamberlerden şöyle söz almıştı: Andolsun ki size kitap ve hikmet verdim, sonra yanınızda bulunan (kitaplar)ı doğrulayıcı bir Peygamber geldiğinde ona muhakkak inanacak ve ona yardım edeceksiniz”¹¹⁷⁰ Bu âyetler gösteriyor ki İslam insanlık için en kamil din, Kur'an da en kamil kitaptır.¹¹⁷¹ İbn Âşûr İslam'ın kendisinden önce gelmiş Hristiyanlık ve Yahûdiliği neshettiğini şu ifadelerle tefsirinde dile getirir: *فَإِنَّ إِيْمَانَ الْخَوَارِجِ نِعْمَةً عَلَى عَيْسَى إِذْ لَوْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ لَمَا وَجَدَ مَنْ يَتَّبِعُ دِينَهُ فَلَا يَحْصُلُ لَهُ الثَّوَابُ الْمُتَجَدِّدُ بِتَجَدُّدِ اهْتِدَاءِ الْأَحْيَالِ بِدِينِهِ* “Havârilere iman Hz. İsa için bir nimet kabilindendir. Çünkü eğer ona inanmasalardı, onun dinine tabi olan olmayacaktı ve İslam'ın gelip onun dinini

¹¹⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX, 90-91.

¹¹⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVII, 416.

¹¹⁶⁶ el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, c.III, 2010, 576; ez-Zemahşerî, a.g.e. 478-480; İbn Atıyye, a.g.e., 336.

¹¹⁶⁷ İbn Âşûr, a.g.e., s.7.

¹¹⁶⁸ Âl-i İmrân 3/19.

¹¹⁶⁹ Fâtır, 35/31; el-Mâide, 5/48.

¹¹⁷⁰ Âl-i İmrân 3/81.

¹¹⁷¹ İbn Âşûr, a.g.e., s.14.

neshetmesine kadar geçen sürede, nesillerin hidayete ermesiyle Hz. İsa sevap kazanmış olmayacaktı.”¹¹⁷²

İslam dini kanunları (şeriatı) olan ve onları hayata geçiren bir dindir. Diğer dinler ise bu şekilde toplumun nizamını sağlayacak, hayatı şekillendirecek ve kanun koyup uygulayacak bir özellikte olmadığı için İslam dini bütün dinlerin üzerindedir. Önceki dinler ise sadece Allah'ın şeriatı ve muradını içeren İslam dininin bir girişi mahiyetindedir. İslam dini böyle bir vasıf ve içerik sahibi olması nedeniyle tüm insanlığın dinidir.¹¹⁷³

İbn Âşûr İslam dini hakkındaki düşüncelerini açıklarken onun itikad ve amel boyutunun dışında başta muamelat ve ahlak olmak üzere diğer boyutlarına da ağırlık vermiştir. İslam'ın bir hoşgörü, adalet ve tevazu dini olduğunu söylemiştir. Ona göre hoşgörü İslam'ın en önemli özelliklerindendir. Çünkü hoşgörü demek ifrat ve tefritten uzak, i'tidalli ve ılımlı olmak demektir. İ'tidalli olmak da İslam'ın sevdiği ve tavsiye ettiği davranış türlerindendir. Bu konuyla ilgili İbn Abbas'tan gelen sahih bir hadiste, Peygamberimiz şöyle diyor: “Allah'ın en çok sevdiği din, hoşgörü dini olan Hanefliktir.”¹¹⁷⁴

İbn Âşûr'a göre *hoşgörü (müsamaha)* anlaşmazlığa düşülen durumlarda davranışın esnek ve yumuşak olmasıdır. Hoşgörü (müsamaha) ihmal etmekle baskı göstermek arasında bir tutumdur. Sözlükte hoşgörölü olmaya “müsamaha” kelimesinden daha uygun bir kelime bulmak çok zordur. Ayrıca bu kelime cömertlik manasına da gelir. Araplar bir kimse “kendisi için çok önemli olan bir malı bağışladığında” ona “falan kişi müsamaha gösterdi / cömert oldu—سمح فلان Semehe Fulanun” derler.¹¹⁷⁵ Emevî şairlerinden Muhammed b. Umeyr Mukannî el-Kindî şiirinde şöyle söylemiştir:¹¹⁷⁶

Cömertlik fazlalık olan şeyi değil

Sende az olan şeyi vermektir.

¹¹⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 103; el-Mâide, 5/111.

¹¹⁷³ İbn Âşûr, a.g.e., s.14.

¹¹⁷⁴ el-Buhârî, *el-Edebu'l-Müfret*, 108.

¹¹⁷⁵ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 25.

¹¹⁷⁶ İbn Âşûr, a.g.e., s.25; Muhammed b. Muhammed Hasan Şurrâb, *Şerhu's-Şevâhidi's-Şi'riyye fi Ümmâti Kütibi'n-Nahviyye*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2007, II, s.286.

Müfessirimize göre, müsamaha (السماحة) cömertlikten daha özel bir şeydir ve daha çok cömertlik davranışının tabiatına işaret eder. Meselâ, Cabir b. Abdullah'tan nakledilen sahih hadiste Resûlullah şöyle diyor: “Allah, Alırken, satarken ve borcunu isterken cömert olan /hoşgörülü olan adama rahmet eylesin.”¹¹⁷⁷ Bu hadiste cömertlik için kullanılan “سمح” ifadesi insanın doğuştan getirdiği mizacına ve ahlakına delalet ediyor. Buna göre hadis şu manaya gelir: Müsamahalı kişi tartışma ve anlaşmazlık zamanında hoşgörülü olur ve feragat eder, her ortamda da elindekini cömertçe bahşeder. Ayrıca bu hadisin bir versiyonu da Ebû Hureyre'den aktarılır.¹¹⁷⁸

Müsamaha İslam dininin en önemli özelliklerindendir. Çünkü müsamaha demek ifrat ve tefritten uzak, i'tidalli ve ılımlı olmaktır, yani vasatlıktır. İbn Abbas'tan gelen sahih bir hadiste, Peygamberimiz şöyle diyor: “Allah'ın en çok sevdiği din, hoşgörü dini olan Hanefliktir.”¹¹⁷⁹ Burada “din” kelimesinden kasıt İslam dini değil, kelimenin müşterek manasıdır. En sevilen manasına gelen “Ehabbu” (أحب) kelimesinden kasıt ise, dinlerin arasında en sevimli olan İslam dinidir, çünkü Hanif dini odur. Ayrıca hadisin başka versiyonları da bunu desteklemektedir.¹¹⁸⁰

Müsamaha kelimesinin manasına dönecek olursak, onun temel manalarından birisi kolaylık sağlamaktır (teysîr) ve İslam'ın şiarlarından birisidir. Kur'ân-ı Kerim'de “Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez” buyruluyor.¹¹⁸¹ Ve bir hadiste Peygamber şöyle söylüyor “Din kolaylıktır. Kim (insan hayatını yaşanabilir kılan ve ona sadelik, yumuşaklık, itidal ve bir ayar getiren) bu dini uygulamaktan kaçınırsa, bunu başaramaz ve ona yenik düşer. O halde, orta yolu tutunuz, en iyiyi yapmaya çalışınız, o zaman size müjdeler olsun; günün başlangıcından, sonundan ve bir miktar da geceden faydalanınız.”¹¹⁸²

Şeriat da müsamaha prensibini İslam hukuk/teşri sisteminde desteklemektedir, şeriat içerisinde müsamaha olduğunun tek göstergesi bu âyet ve hadis değildir, buna

¹¹⁷⁷el-Buhârî, “ el-Buyû' ”, 16.

¹¹⁷⁸İbn Âşûr, a.g.e., s.26

¹¹⁷⁹el-Buhârî, *el-Edebu'l-Müfret*, 108; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 236.

¹¹⁸⁰İbn Âşûr, a.g.e., s.26

¹¹⁸¹el-Bakara, 185.

¹¹⁸²el-Buhârî, “el-İmân”, 16-29, “el-Ezan” 81, “er-Rikâk”, 18; el-Müslim, “es-Salât”, 283, (782); İmam Mâlik, *el-Muvatta*, “Salâtu'l-Leyl” 4 / 1, 118; en-Nesâî, “Kıyamu'l-Leyl” 1 / 3, 218; Ebû Dâvûd, “es-Salât”, 317 (1368).

yönelik birçok delil mevcuttur. Bu nedenle “müsamahanın” şeriatın asıl ve esaslarından biri olmadığı iddia edilemez.¹¹⁸³ Bu yüzden İmam Malik Muvatta’da şöyle demiştir: “Allah’ın dini kolaylıktır.” ve o bunu, İslam şeriatı hakkında yaptığı araştırmasının tamamının bir hülasası olarak dile getirmiştir.¹¹⁸⁴

Müsamaha, irşad ve tebliğin insanlar tarafından kolayca kabul edilmesine en çok yardımcı ve kişinin içinin rahatlatılmasını sağlamada en kâmil vasıftır. Allah buyuruyor ki : “*Sen Allah ’ın rahmetiyle onlara karşı yumuşak oldun, eğer katı ve anlayışsız olsaydın etrafından dağılıp giderlerdi.*”¹¹⁸⁵ İbn-i Sînâ *el-İşârât*’da diyor ki: “Arif kimse şen şakraktır, küçüğe tevazuundan saygı gösterdiği gibi, büyüğe de saygı gösterir, önemsiz ve değersiz birinin yanında rahat olduğu gibi soylu ve meşhur birinin yanında da rahat ve mutlu olur. Çünkü hikmet sahibi arif hak ile dolmuş ve insanlar arasında hakkı ve adaleti gözetir, onlara müsamahalı olur.”¹¹⁸⁶ Böyle olan kimseye arif yahut hâkim (hikmet sahibi) denir, çünkü hikmet sahibi demek sağduyulu, merhametli, saygılı, hoşgörülü, adaletli ve bilge olmak demektir. Bu çerçevede “hikmet” kavramını içeren İslam dini dinlerin en kâmilidir denilebilir, bununla ilgili şu hadis nakledilir: “Küçüğümüze merhamet etmeyen ve büyüğümüze saygı göstermeyen bizden değildir.”¹¹⁸⁷ Yani bizim ahlakımızla ve İslam’la ahlaklanmamış demektir.¹¹⁸⁸

Ayrıca hoşgörülü olmak İslam’ın süratle yayılması ve devam etmesinde etkilidir. Çünkü tarih bize gösteriyor ki, bir dinin insanlar tarafından kabul edilmesi ve hızlıca benimsenmesi, o dinin ne kadar müsamahakar olduğuna bağlıdır. Eğer bir din müsamaha göstermez, haddi aşar ve zorlamaya giderse insanların o dine girmekte ayak diremesi ve ondan ayrılması çok uzun sürmez. Diyelim ki, otoritesi şiddet ve baskı içeren bir dine insanlar uymak zorunda kaldı, ve bu dinin yükümlülüklerine ceza görme korkusundan dolayı veya bir çıkar sağlama amacıyla katlandılar, bu durum onları acı, ızdırab, sıkıntı, zorluk ve sefaletin en dip noktasına götürür, öyle ki onlar değerli ve güzel özelliklerini yitirir ve izzet, şeref ve bilinçlerini kaybeder.¹¹⁸⁹

¹¹⁸³ İbn Âşûr, a.g.e., s.26.

¹¹⁸⁴ İbn Âşûr, a.g.e., s.26-27.

¹¹⁸⁵ Âl-i İmrân, 3/159.

¹¹⁸⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1994, c.IV, s.101.

¹¹⁸⁷ et-Tirmizî, “el-Birr”, 15; Ebû Dâvûd, “el-Edeb”, 66; el-Buhârî, “el-Tevhîd”, 2.

¹¹⁸⁸ İbn Âşûr, a.g.e., s.27.

¹¹⁸⁹ İbn Âşûr, a.g.e., s.27.

İslam dini evresel (umûmî) bir din olması, belli bir irşad ve davet usûlüne sahip olması, sosyal düzeni ve dini yaşamı sağlayan bir şeriat içermesi, itikadını kabul edenlere muamelat ve sosyal ilişkilerde koyduğu kurallara uyma zorunluluğu getirmesi bakımından diğer dinlerden farklılık gösteren ve insanların kolayca kabul edebileceği bir dindir.¹¹⁹⁰

İslam dini bir kanunları (şeriatı) olan ve onları hayata geçiren bir dindir. Kur'ân ve sünnet İslam dinin böyle bir din olduğunu açık şekilde beyan etmektedir. Hristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer dinler ise bu şekilde toplumun nizamını sağlayacak, hayatı şekillendirecek ve kanun koyup uygulayacak bir özellikte olmadığı için İslam dini bütün dinlerin üzerinde evrensel bir dindir. Önceki dinler ise sadece Allah'ın şeriatı ve muradını içeren İslam dininin bir girişi mahiyetindedir. İslam dini böyle bir vasıf ve içerik sahibi olması nedeniyle tüm insanlığın dinidir. Allah (c.c.)'un şu sözleri de buna delalet etmektedir: “Allah katında din İslamdır”,¹¹⁹¹ “Biz sana kitabı öncekileri tasdik edici ve düzeltici olarak gönderdik.”¹¹⁹² ve “Allah Peygamberlerden şöyle söz almıştı: Andolsun ki size kitap ve hikmet verdim, sonra yanınızda bulunan (kitapları) doğrulayıcı bir Peygamber geldiğinde ona muhakkak inanacak ve ona yardım edeceksiniz”¹¹⁹³ Bu âyetler gösteriyor ki İslam insanlık için en kamil din, Kur'ân da en kamil kitaptır.¹¹⁹⁴

İslam dininin evrenselliğinin bir diğer işareti de onun fitrat dini olmasıdır. Kur'ân'da bu durum şöyle ifade edilir لَا فَرْقَ وَجْهًا لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ “Öyleyse sen, yüzünü Hanîf olarak dine, Allah'ın fitratına çevir ki O, insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.”¹¹⁹⁵ Fahreddin Razi, Beyzâvî, İbn Kesîr ve bunları takip eden bazı müfessirlere göre, bu âyette geçen ‘din’ den kasıt tevhide dayalı olan ‘İslam’ dini olup ‘fitrî’ olmakla vassfedilmiştir.¹¹⁹⁶ İbn Atıyye, Begavî ve Zemahşerî’ye göre bu âyetteki ‘fitrat’ kelimesinden kasıt Allah'ın insanı yarattığı mizaç, tabiat ve yapıdır ki insan onun

¹¹⁹⁰ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 13.

¹¹⁹¹ Âl-i İmrân 3/19.

¹¹⁹² Fâtır, 35/31; el-Mâide, 5/48.

¹¹⁹³ Âl-i İmrân 3/81.

¹¹⁹⁴ İbn Âşûr, a.g.e., s.14.

¹¹⁹⁵ Rûm, 30/30.

¹¹⁹⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 99; İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru İbn Kesîr*, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', c.VI, 1999, s.313.

sayesinde Rabbini tanır ve şeriatını idrak eder.¹¹⁹⁷ Zemahşerî *Keşşaf'ta* bunu şu şekilde ifade eder: “Allah’ın onları İslam dini ve tevhidi kabul edecek şekilde ve onlara uyumlu olarak yaratmasıdır.”¹¹⁹⁸ Bu açıklamalar gösteriyor ki insanoğlunun kabul etmeye doğuştan meyilli olduğu ve damarlarında mevcut olan din İslam dinidir, bu açıdan bu din evrensel bir dindir.¹¹⁹⁹

Müellifimiz İbn Âşûr ayrıca fitrat âyeti hakkında şunları dile getirir: “Sizi topraktan yaratan, sizin için eşler var edip aranızda sevgi ve muhabbet kılan, gökleri ve yeri yaratan, dilleri ve renkleri farklı kılan, geceyi dinlenme ve gündüzü çalışma için tahsis eden, gökten yağmur indirip onunla yeryüzünü diriltten, göğü ve yeri düzene sokan yalnızca yücelik ve kudret sahibi Allah’tır. Onun bu vasıflarına bakarak ona şirk koşmayı bırak ve yüzünü fitrat dini ve hanif olan İslam dinine çevir.” Bu şekilde müellif İslam dinin diğer bütün inançlar ve dinlerden üstün ve daha inanmaya değer olduğunu açıklamaya çalışmıştır.¹²⁰⁰ İbn Âşûr fitrat kavramını cesed (zâhir) ve akıl (bâtın) olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir. Ona göre Allah insanı bu cesedi ve aklî fitrat üzere yaratmıştır. Eğer insan ayağıyla değil de eliyle yürümeye çalışırsa, ya da eliyle göreceği işleri ayağıyla görmeye çalışırsa bu onun zâhirî (cesedî) fitratına aykırı olur. Aynı şekilde aklen sebeplerden müsebbepler, önermelerden sonuçlar çıkarmak akli fitrata uygunken, bir şeyi sebebi olmayan bir şeyden çıkarmaya çalışmak akli fitrata (bâtını) aykırıdır. Ya da gördüğümüz eşyaların aslında hakikatin kendisini temsil ettiğini düşünmememiz akli fitrata uygunken, sofistlerin bunu inkar etmesi ise akli fitrata aykırıdır. Dolayısıyla müellife göre fitrat zâhirî ve bâtını olmak üzere ikiye ayrılır.¹²⁰¹

İslam’ın bu iki fitrat türünden hangisi üzere olduğuna gelince ise müellif şöyle söylemektedir: “İslam insanın zâhirî cesedinde (fitratında) fark edilebilen bir şey değil; şeriatı ve akidesi olan ve aklen (bâtını fitratında) idrak edilebilen bir şeydir. Dolayısıyla İslam insanoğlunun zâhirî fitratında (cesedinde) değil bâtını fitratında (aklında) var olan bir melekedir.”¹²⁰²

¹¹⁹⁷ el-Begavî, 576; ez-Zemahşerî, a.g.e., 478-480; İbn Atıyye, a.g.e., IV, 336.

¹¹⁹⁸ ez-Zemahşerî, a.g.e., s.479-480.

¹¹⁹⁹ İbn Âşûr, a.g.e., s.16.

¹²⁰⁰ İbn Âşûr, a.g.e., s.17.

¹²⁰¹ İbn Âşûr, a.g.e., s.17.

¹²⁰² İbn Âşûr, a.g.e., s.18.

İbn Âşûr'a göre Allah'ın İslam dinini fitrat dini kılmasındaki hikmet şudur: Allah teâla İslam dinini ebedi olarak bütün insanları kapsayan umumi ve evrensel bir din kılmak isteyince, İslam dinini insanların hepsinin müşterek olarak haiz olduğu fitrat ile eş kılmıştır. Çünkü adet, gelenek, ahlak ve örflerinde birbirlerinden farklı olan insanları tek bir inanç, toplum ve birlik altında toplamanın tek yolu bütün hepsinde doğuştan var olan ve değişmeyen müşterek bir özü esas almakla olur ki o da fitrattır. Fıtrat aynı zamanda insanın günaha girme ve dalalete sapmasının önünde bir engel teşkil eder.¹²⁰³

C- İNSAN

İnsanoğlu Allah tarafından yeryüzünü ıslah ve imar edici olmak üzere çeşitli safhalardan geçirilerek yaratılmış bir varlıktır. İnsanın balçık, nutfe ve alakadan yaratıldığına ilişkin âyetler buna açıkça işaret etmektedir.¹²⁰⁴ Allah insanı en güzel sûrette yaratmış ve onun türünün değerini bilmeleri için meleklerle, böyle bir varlık yaratacağını söyleyerek, haber vermiştir. Böylece Allah insanın türü hakkında meleklerin sû-i zannını gidermek ve onun yaratılışında gizlenen hikmet hakkında melekleri haberdar etmek istemiştir.¹²⁰⁵ İnsanın yaratılış hikmeti yeryüzünde Allah'ın koyduğu düzeni koruma, yeryüzünü ıslah ve imar etme, yani Allah'ın halifesi olmasıdır. İnsanın yeryüzünde bu şekilde halife kılınması Allah'ın hikmeti gereğince yaptığı yeryüzünün insan merkezli bir planlama ve düzenlemesidir.¹²⁰⁶

İlk başta melekler insanın yaratılışını duyunca şaşkınlık içinde kaldılar ve Allah'ın hikmeti ile onu ilişkilendiremediler. Çünkü onlar insanın, kan dökme ve ifsat etme gibi kötü sıfatlarını nurani idrakleri sayesinde biliyorlardı. Ayrıca insan kendi tabiatından çıkıp isyan yolunu seçebilecek özgür iradeye sahip olup, insana verilen akıl da sahip olduğu potansiyelle, onu kötülük yapmaya meyilli bir varlık yapabilirdi. Bu sebeplerden ötürü melekler insanın yaratılıp halife kılınmasında tereddüt yaşadılar ve Allah ile olan

¹²⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII, 286.

¹²⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 41-42; Mu'minûn, 23/12-14; el-Fâtûr, 35/11; es-Secde 32/7; el-Hicr, 15/26.

¹²⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s.400

¹²⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s.400-401.

diyaloglarına¹²⁰⁷ bunu yansıtılar.¹²⁰⁸ Meleklerin bu şekilde şüphe içine düşmeleri Allah'ın ilim ve hikmetinden gafil olmaları dolayısıylaydı, zira Allah'ın ilim ve hikmeti meleklerin bildiği ve bilmediği her şeyi kuşatmıştı ve insanın yaratılmasını gerekli kılmaktaydı. Allah, insanın bu işe ehil olduğunu ilmi ezelisinde bildiği için yeryüzünü ıslah ve imar edecek canlı olarak onu seçti. Bu canlı türünün zirvesi de en iyi vasıf ve hususiyetlere sahip olarak insanlar arasından seçilmiş, ıslah edici ve düzenleyici konumunda en yüksek seviyede yer alan Peygamberlerdir.¹²⁰⁹

İbn Âşûr insanoğlunun yaratılışına meleklerin “Sen yeryüzünde kan dökcek ve fesat çıkaracak birini mi yaratacaksın?” âyetiyle itiraz etmesi ve tereddüt göstermesi âyetini ele alarak şunları eklemiştir: Bu âyetteki soru edâtı taaccub bildiren bir istifhamdır ve bunun manası da şudur: “Herhalde Allah yeryüzünde ilahi düzeni bozacak ve fesat çıkaracak bir varlık yaratacak değil!”, yani Allah'ın muradı yeryüzünü ıslah ve tertip etmektir. Melekler Allah'ın muradının ıslah olduğunu bildikleri için insanın yaratılışına taaccubla yaklaşmışlardır. Allah da bu taaccubu görerek onlardan yeryüzünün nizamı için insanın yaratılması ve halife yapılmasının ne kadar önemli ve gerekli olduğunu anlamalarını istemiştir.¹²¹⁰

İnsanın yeryüzünde ilâhi düzenin koruyucusu olarak seçilmesi¹²¹¹ onun her yönüyle iyi ve ıslah edici olduğu anlamına gelmemektedir. İnsan yaratılırken tabiatına iyi hasletler kadar kötü hasletler de konmuştur.¹²¹² Diğer bir deyişle, Allah insanın içine hem ifsat, yıkıcılık ve bozgunculuk özelliklerini hem de imar ve ıslah özelliklerini koymuştur. İbn Âşûr'a göre zıt özelliklerin insan tabiatına koyuluşunda büyük yararlar vardır. Meselâ bu dualist yapı onların kazandıkları ilimde, elde ettikleri fazilette, akıllarını kullanmada,

¹²⁰⁷ İbn Âşûr, Allah'ın meleklerle yaptığı istişarenin ya tıpkı “Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de “İsteyerek geldik” dediler.” âyeti gibi mecâzi olabileceği, ya da Allah'ın arada mutad bir aracı veya vesile olmaksızın yarattığı ve melekeler tarafından işitilebilir bir sözle yaptığı hakiki bir konuşma olabileceği şeklinde iki ihtimal üzerinde durmuştur.(Fussilet, 41/11; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* I, 397).

¹²⁰⁸ İbn Âşûr, a.g.e., *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, s.402.

¹²⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 400-403.

¹²¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 403.

¹²¹¹ İbn Âşûr'a göre, insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi (onun ardından gelen) olarak seçilmesi mecâz-ı Mürsel ya da istiâre kabilindendir. Çünkü Allah yeryüzünde insan gibi bulunup amel etmemiştir ki ona işini tevdi etsin, Allah'ın saltanatı bütün mevcudattır. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 398).

¹²¹² Meselâ, Allah insanda hem korkaklık hem cesaretilik vasıflarını bir arada yaratmıştır. (Bkz. eş-Sems, 91/8; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 407.)

şeriata uymada ve yaptıkları amellerde birbirinden ayrılmalarını sağlar. Böylece kim iyi, kim kötü; kim ifsat edici kim ıslah edici, kim fıtratındaki iyi hasletleri kullanıyor, kim kötü hasletleri kullanıyor, bu zıt özellikler sayesinde gün yüzüne çıkar. Yani insanların birbirinden ayırt edilmesinde bu zıt yapı önemli bir ölçüt haline gelmiş oluyor. Bütün bunlar Allah'ın kudret ve iradesi ve hikmet ve bilgisinin bir göstergesidir.¹²¹³

İbn Âşûr insanın kötülük yapma güdüsünün kaynağı ve keyfiyeti hakkında yer yer felsefik ve psikolojik açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre, insan yapısı temelde; şehvet, sinir ve mantık olmak üzere üç unsurdan oluşur. Bu üç unsur insanda faydalı ya da zararlı yönde düşünme/tefekür hâdisesini meydana getirir. Sonra vücudun organları akla gelen bu düşünceleri uygulamaya koyar ve böylece eylemler meydana gelir. Eğer doğru ve yapıcı düşünceler üretip bunları eyleme dökerse ıslah ve düzen hâsıl olur. Eğer sahip olduğu mantık yapısıyla batıl düşünceler üretip uygulamaya dökerse o zaman da yeryüzünde fesat ve bozgunculuk hâsıl olur. Bu demektir ki, bir kimse hayır ve şer yönündeki kuvvelerini kullanıp hem kötü hem iyi hasletlerden oluşan fiiller meydana getirebilir.¹²¹⁴

İbn Âşûr insan yapısı ve duyuları hakkında da bazı felsefî açıklamalar yapmaktadır, ona göre, insan sahip olduğu duyular/hisler (medârik) sayesinde maddeden ve onun donukluğu, solgunluğu ve hissizliğinden (Kudurât) ayrılır. Ayrıca insanoğlu gizli sırları duyumsama, bilgi ve malumatlara yönelme, en başta nebevi olmak üzere fitrî, ledünnî ve iktisâbi olarak bilgi alma, araştırma ve gözlemlene kabiliyetlerine sahip olma bakımından birbirinden farklılık arzeder.¹²¹⁵

İbn Âşûr'un tefsirinde ilk insan olarak bilinen Âdem'e onunla ilgili malumatlara genişçe yer verilir. Arap dilinde Âdem insanlığın atası olarak geçer. Fakat bu kelimenin İbranice'den geldiği de söylenir ve "arz" manasına gelir. İlk insan için kadim Persliler ise "Keyumirte" ismini kullanırken diğer medeniyetler de farklı isimler kullanmıştır. Kısaca Arap ve İbraniceye sâmi dillerden geçen ortak bir kullanım olarak "Âdem" kelimesi insanlığın ilk atasına verilen addır.¹²¹⁶

¹²¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 403.

¹²¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, s.402-403.

¹²¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, s.403.

¹²¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 408.

İlk insan (Âdem) yaratıldıktan sonra Rabbi tarafından ona ihtiyaç duyduğu nesnelerin ve eşyaların isimleri öğretildi. Meselâ varlıklar, hayvanlar, bitkiler, taşlar, gezegenler; ilk insanın müşahade ettiği cennet, melek, havva, iblis, ağaç vb. öğrenildikten daha sonra su soğuktur, ya da su soğudu gibi cümleler öğrenilmiştir.¹²¹⁷ İbn Âşûr'un açıklamalarına göre: İnsanoğlu bu isimleri iki şekilde öğrenmiştir: Birincisi telkin yoluyla, yani Allah mahluk bir sesle bir eşyanın ilmini insana öğretir, o da o sesi işitir ve onu öğrenmiş olur. Ya da “talim” yoluyla olur, yani Allah insanın nefesine zaruri bilgi koyar, öyle ki o şeyle karşılaştığında o şeyin ismi tabii olarak aklına gelir. O şeye Allah'ın kendisine ilham ettiği ismi koyar ki başkalarına onu ifade edebilsin.¹²¹⁸

Allah insana doğuştan ifade etme, nutk, dil yapısı oluşturma, ilim elde etme, idrak ve öğretme kuvveleri vermiştir. Allah'ın insana verdiği bu kuvveler onu diğer varlıklardan üstün kılmıştır. Bu aynı zamanda insanların da birbirlerinden üstün olmasının da bir vesilesi olmuştur.¹²¹⁹ Meselâ bazı insanlar malum ile hareket ederek meçhule ulaşmışlar ve böylece çeşitli alanlarda ilimlerin zuhur etmesine vesile olmuşlardır.

İnsanoğlu aklında ve kalbindekileri idrak edecek ve ifade edecek kabiliyette yaratıldı. Diğer bir deyişle önce idrak, bilme (ilim), anlama (fehm) ve kavrama vasıfları, sonra bunları ifade edebilme (nutk) yeteneği yaratıldı. İfade edebilme ve konuşma yeteneğiyle öğrenilen ve idrak edilenler dile dökülerek başkalarına öğretilmeye başlandı, yani talim ve muallimlik ortaya çıkmış oldu. Nihai olarak, bu talim ve terbiye maksadıyla dil kaideleri, sözlükler, gramer kitapları, insanların kelimelerin manalarını kolayca anlayabilecekleri sözlükler yazıldı. Fakat bu konuşma (nutk) ve öğrenip öğretme (talim ve ta'allum) yetilerinden hayvanlar mahrum bırakılmıştır. Bu yüzden insanlar bazı diyalektik, görüntü ve farklılıklar hariç birbirleriyle daha büyük topluluklar halinde ve ayrılmadan yaşamlarını sürdürdüler.¹²²⁰

İnsan türünün en büyük düşmanı “Yavrucuğum! dedi, rüyanı sakın kardeşlerine anlatma; sonra sana bir tuzak kurarlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır.” âyetinin de belirttiği gibi şeytandır.¹²²¹ Şeytan bazı insanları diğer insanlara zarar vermeye

¹²¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 410.

¹²¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 410.

¹²¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 410.

¹²²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 410.

¹²²¹ Yûsuf, 12/5.

sevk eden ayartıcı ve saptırıcı bir varlıktır. Âyette, Hz. Ya'kûb'un Hz. Yûsuf'u diğer oğullarının şeytana uyup ona verebilecekleri zarara karşı yaptığı uyarıdan bahsetmektedir. İbn Âşûr'a göre bu âyette Hz. Ya'kûb Yûsuf'u kardeşlerine karşı değil de aslında şeytana karşı uyarmak istemiştir. Zira insanın içine nüfuz edip onu saptıran gerçek sebep şeytandır. Diğer bir deyişle İbn Âşûr, kötülüğün kaynağını insanın kendisi ve fitratından ziyade şeytan olarak görmektedir. Ona göre Hz. Ya'kûb Hz. Yûsuf'u kışkırtıp onun içinde kardeşlerine karşı bir kötülük ya da nefret yaratmak istememiştir, sadece kardeşlerine musallat olacak olan şeytana karşı Yûsuf'u uyarmak istemiştir. Yani müellife göre kötülüğün gerçek kaynağı şeytandır.¹²²²

İnsanoğlu aynı özden yaratılmasına rağmen, bazıları Allah'a boyun eğip ona şükrünü eda ederken bazıları ise kendilerine verilen sayısız nimetlere karşı nankörlük eder. İbrahim sûresi 34. âyeti kerime buna şöyle dikkat çekmektedir: “O size istediğiniz her şeyden verdi. Allah'ın nimetini sayacak olsanız sayamazsınız. Doğrusu insan çok zalim, çok nankördür!”¹²²³ İbn Âşûr'a göre âyette geçen insan lafzı insan türünü değil insanlardan bir sınıfa işaret eder, bu sınıf da “müşrik” olanlardır. Zaten birkaç âyet öncesinde geçen “Allah'ın yolundan saptırmak için ona ortaklar koştular.”¹²²⁴ ifadesi buna delalet etmektedir. Müellife göre “İnsan der ki: «Öldüğüm zaman sahi diri olarak (kabrimden) çıkarılacak mıyım?»” âyetinde ve Kur'an'da birçok yerde olduğu gibi, bu âyette de “insan” lafzı müşrik ve kafirleri kastetmek için kullanılmıştır.¹²²⁵

Bazı âyetlerde, özellikle insanın kokuşmuş bir balçıktan yaratıldığına yönelik yaratılış âyetlerinde, “İnsan” lafzıyla ilk insan “Hz. Âdem” kastedilir. Meselâ “Gerçekten biz insanı kara kokuşmuş çamurdan oluşmuş kuru balçıktan yarattık.”¹²²⁶ âyetinde geçen “insan” lafzı ilk insana işaret etmektedir. Bu âyetlerden insanın değersiz bir haldeyken nasıl mahlûkatın efendisi haline getirildiğini ve yaratılışının ne kadar mucizevi olduğunu gösterir.¹²²⁷

¹²²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XII, 214.

¹²²³ İbrâhim, 14/34.

¹²²⁴ İbrâhim, 14/30.

¹²²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIII, 234-237.

¹²²⁶ el-Hicr, 15/26; el-Mu'minûn, 23/12.

¹²²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV, 40-42.

İnsan yaratılışı gereği aceleci bir varlık olup nasıl hayrı ve menfaatini acele istiyorsa, başına gelecek azabı da acele isteyen bir varlıktır. “İnsan iyiliğe kavuşması için dua ettiği gibi aynı yönelişle başına kötülük gelsin diye de dua eder. Gerçekten insan pek acelecidir.”¹²²⁸ âyeti buna işaret etmektedir. İbn Âşûr’a göre bu âyette geçen ve hayır ister gibi şerri isteyen “insan” lafzından kasıt yine “İnsan der ki: «Öldüğüm zaman sahi diri olarak (kabrimden) çıkarılacak mıyım?»”¹²²⁹ âyetindeki gibi âhirete inanmayan müşrik ve kafir olanlardır.¹²³⁰ Fakat âyetin son kısmında geçen “İnsanoğlu pek acelecidir” ifadesi cümleye sonradan eklenilmiş zeyl (tezyil) mahiyetinde olduğu için burada “insan”dan kasıt tüm insanlardır, yani insan cinsidir. İnsan cinsi basiretsizce azabın ve musibetin acilen gelmesini ister, Allah ise hikmeti gereğince her şeye vakit verdiği gibi azabının gelişine de bir vakit tayin etmiştir. Eğer Allah azabı (şerri), tıpkı insanın hayrı ve menfaati aceleyle istemesi gibi, acilen verseydi, o zaman insanoğlunun soyu kurumuş olurdu. Nihâi olarak âyet, insanın aceleci olduğuna, basiret ve derin düşünmekten uzak olduğuna işaret etmektedir.¹²³¹

Son olarak, bu başlığı İbn Âşûr’un, insanoğlunun amellerinden sorumlu olması ile ilgili ifade ettiği görüşlerine yer vererek bitireceğiz. Dünyaya gelen her insan elbette yapıp ettiği iyilik ve kötülüklerin, her türlü sevap ve günahların âhirette karşılığını görecektir. İsrâ sûresi 13.âyet buna şöyle dikkat çeker: “Her insanın amelini boynuna yükledik. Kıyamet günü kendisine, açılmış olarak karşılaştacağı bir kitap çıkaracağız.” Yani her insan, ne bir eksik ne bir fazla, hayır ve şer türünden yapmış olduğu ameliyle muamele görecektir.¹²³² Bu âyetteki “insan” lafzı cinsi ifade edip âmmı (istiğrak) kapsar, tıpkı “Doğrusu insana çalışmasından başka bir şey yoktur.”¹²³³ âyetinde olduğu gibi.¹²³⁴

D- KAINAT

Bu başlık kevnî âyetlerin tefsiri ya da bilimsel tefsir ile yakından ilgilidir. İbn Âşûr’un tefsirinde de kevnî âyetlerin işaret ettiği bilimsel konular çok detaylı ve ayrıntılı bir şekilde kaleme alınmıştır, öyle ki müfessirimizin bu yorumları üzerine müstakil bir

¹²²⁸ el-İsrâ, 17/11.

¹²²⁹ Meryem, 19/66.

¹²³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XV, 42.

¹²³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XV, 42.

¹²³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XV, 48.

¹²³³ En-Necm, 39.

¹²³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVII, 132.

çalışma yapılabilir veya bir tez yazılabilir ve bu şekilde onun *bilimsel tefsir* akımına yaptığı katkılar ortaya konulabilir. Fakat biz burada sadece, ileride böyle bir çalışma yapmak isteyen ilim adamlarına, bu tefsirin kevnî âyetleri tefsir etme tarzını, bilimsel tefsir metodunu ve maharetini, bir giriş ve tanıtım maksadıyla sunmayı planlıyoruz.

Müfessirimiz tefsirinde ilgili âyetler geldikçe güneş, yıldız, ay gibi gök cisimlerinin; dağ, taş, bitki, toprak, arz gibi yer cisimlerinin oluşumu ve düzenlenmesinden, diğer bir deyişle Allah'ın varlığını gösteren kâinatın yaratılışından sıkça bahsetmiştir. Söz gelimi Bakara 164, En'am 95-99, Ra'd 2-4, Hicr 19-22, Enbiyâ 30-33 vb. âyetler kâinatın düzenine işaret eden bazı âyetlerdir. O kevnî âyetleri tefsir etmekten kaçınmamış ve okuyucuya bilimsel araştırmaları ilgilendiren meselelerle ilgili detaylı bilgiler vermiştir. Şimdi bir örnek olarak, bu âyetlerden Bakara 164 *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ... لَايَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ* “Göklerin ve yeryüzünün yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara fayda vermek üzere denizde yürüyüp giden gemide... şüphe yok ki akli erenler için (Allah'ın varlığına, birliğine) deliller vardır.” âyeti hakkında müfessirimizin yaptığı yorumlara bir göz atalım: “Bu âyet, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan açık deliller içerir, bu yüzden vahdaniyet ile ilgili Bakara 163 *الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ* âyetinden hemen sonra gelmiştir. Öte yandan bu âyet Kureyş müşriklerine bir cevap kabilindendir. Âyetlerin burada ortaya serdiği deliller bütün insanlar tarafından algılanabilecek kadar açık olduğu kadar, sadece mütehasısları tarafından idrak edilecek bazı gizli kevnî kaideleri de içerir. Her toplumun akıllı, zeki, maharetli uzmanları kendi bilgi ve yetenekleri ölçüsünce âyetlere gizlenmiş bu kevnî kaideleri (Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren delilleri) keşfeder.”¹²³⁵

Bu âyette kullanılan “halk” kelimesi gökleri, yeri, aralarındaki nizâmı ve içerisindeki tüm mahlûkatın yaratılmasını kapsar. Aynı zamanda âyet astronomi ilminde yer alan, gezegenlerin hareketine bağlı güneş sistemine işaret ediyor da olabilir, nitekim âyette yer alan “semâvât” kelimesi uzayda gezen yıldız ve gezegenleri ifade etmektedir. Semâvât kelimesi “سَمَاءٍ” kelimesinin çoğuludur ve tekili ile dünyadan bakınca mavi bir

¹²³⁵ Müfessirimizin ifadesi şöyledir: *فَالْآيَةُ صَالِحَةٌ لِلرَّدِّ عَلَى كُفَّارِ قُرَيْشٍ بِهَرَبِهِمْ وَمُشْرِكِهِمْ وَالْمُشْرِكُونَ هُمُ الْمَقْصُودُ ابْتِدَاءً ، وَقَدْ قَرَّرَ اللَّهُ فِي هَاتِيهِ الْآيَةِ دَلَالَتَهَا وَاضِحَةً مِنْ أَصْنَافِ الْمَخْلُوقَاتِ وَهِيَ مَعَ وَضُوحِهَا تَشْتَمِلُ عَلَى أَسْرَارٍ يَتَفَاوَتْ النَّاسُ فِي دَرْكِهَا حَتَّى يَتَنَاقَلُ كُلُّ صِنْفٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ مِقْدَارَ الْآيَةِ مِنْهَا عَلَى قَدْرِ قَرَائِحِهِمْ وَعُلُومِهِمْ* (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 77).

kubbe gibi görünen, içinde gezegenlerin döndüğü büyük uzay kastedilir. Nitekim Sâffât 6
إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ 1236 âyeti bu gökyüzüne işaret etmektedir.

Eğer bu kelime “semâvât” şeklinde çoğul olarak kullanılırsa; kendine has bir şekil, hava şartları, dönüş hızı, yerçekimi ve yörünge gibi hususiyetleri bulunan dünya gibi büyük gök cisimleri ya da gezegenler kastedilir. Meselâ, Merkür, Venüs, Mars, Güneş, Jüpiter, Satürn, Uranus ve Neptün bunlardan tespit edilenlerdir. Fakat “semâvât” ile bu gök cisimleri değil de yedi kat gök ve arş da kastediliyor olabilir. Bazı âyetler de yeryüzü içinde çoğul ifadesi kullanılır, bu demektir ki yeryüzünün de gökyüzü gibi tabakaları ve katmanları vardır.¹²³⁷

Aslında bu âyet, uzay cisimlerinin sahip olduğu çekim kuvveti gibi onların yörüngesinde hiç sapmadan dönmesini sağlayan fizik kanunları ve astronomik dengelerden haberi olan ve akleden insanlar için büyük bir delildir. Nitekim Yâsîn 40 لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ “*Ne güneş, aya yetişebilir ve ne gece, gündüzü geçebilir; hepsi de bir gökte yüzüp durur.*” âyeti hiç sapmayan bu dengeye ve fizik yasalarına işaret etmektedir.¹²³⁸

İbn Âşûr Kur’ân’ın kevnî âyetlerinin sadece kendisi tarafından tefsir edilmediğini, eskiden beri bu geleneğin sürdüğüne Fahreddin Râzî’den alıntılıdığı şu rivayetle işaret etmiştir: “Fahreddin Râzî dedi ki: Ömer b. Hüsâm, Batlamyus/Ptolemy/Ptolemaeus (M.Ö. 168-90)’un *Al-Magest* (كِتَابُ الْمَجَسْطِي) adlı kitabını Ömer el-Ebherî’ye okuyordu. Bir gün fakihlerden biri onlara, okuduğunuz bu şey nedir? diye sordu. Ebherî, Allah’ın âyetini tefsir ediyorum ve göklerin nasıl oluşturulduğunu açıklamaya çalışıyorum, dedi. Ebherî’ye atfedilen bir diğer söze göre o şöyle söylemiştir: Kim Allah’ın gökte ve yerde yarattığı canlı-cansız her mahlûkatı oturup derinlemesine ne kadar çok incelerse, Allah’ın yüceliği ve büyüklüğünü o derece daha iyi anlar.”¹²³⁹

İbn Âşûr’a göre, en şaşırtıcı olan şey bu kâinat düzeninde her şeyin birbirine bağlı olması / birbirini desteklemesi ve destekleyen cisimden bir şey eksilmemesidir. Çünkü o da kaybettiği şeyi başka bir yolla elde eder, böylece cisimlerin birbirine kaynaklık ettiği döngüsel bir düzen oluşur. Meselâ, deniz rutubetlenerek havayı destekler / hava

¹²³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI, 77.

¹²³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI, 77.

¹²³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI, 77.

¹²³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI, 77.

oluşumuna neden olur, hava da yukarıda soğuyarak suya dönüşür ve tekrar yeryüzüne iner. Yeryüzüne inen bu su nehirler ve dereler oluşturarak denize doğru akar. Nihayetinde denizden çıkan ve uzun süre kaybolan su tekrar denize geri dönmüş ve böylece denizden bir şey eksilmemiş olur.¹²⁴⁰

Her ne kadar bu âyet tabiat bilimleri ile meşgul olan ve ilmi mertebesi yüksek olan insanlar tarafından daha iyi anlaşılrsa da, sıradan insanlara da seslenen bir âyettir. Nitekim aklı başında her insan gündüz güneşin doğudan doğduğunu ve batıdan battığını, geceleyin gezegen ve yıldızların çıktığını açık bir şekilde görür. Bunlar o kimseye Allah'ın varlığını göstermesi açısından açık âyetlerdir.¹²⁴¹

Ayette geçen “وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ” ifadesi aklını kullanan ve ibret alanlar için diğer bir açık delildir. Çünkü onlar gece ve gündüz oluşumunun bilimsel nedenlerine vakıftırlar. Yani diğer bir deyişle bu kimseler bu ifadenin, astronomik olarak, yeryüzünün kendi etrafında bir gün içinde dönmesine işaret ettiğini bilirler. Ayrıca bu ifade dünyanın aydınlık ve karanlık olmak üzere sürekli değişim gösteren iki halinin faydalarına işaret etmektedir. Her ikisinde de insanlar için faydalar söz konusudur. Gündüz olunca güneş ışınlı ile işe koyulurlar ve maişetlerini temin ederler, güneş ışınları gidince gece olur ve gündüz kaybettikleri enerjiyi tekrar depolamak üzere istirahate çekilirler.¹²⁴²

Bu ifadenin diğer bir manası da gece ve gündüz sürelerinin bazen birbirine eşit (ekinoks), bazen biri diğerinden uzun bazen de kısa olmasıdır. Bu uzunluk ve kısalıktaki farklılık mevsimlere ve yeryüzünde o ülkenin bulunduğu enleme bağlı olarak oluşur, diğer bir deyişle dünyanın şekline ve güneşle arasındaki mesafe esasına göre bazen gündüz uzun olur bazen gece.¹²⁴³

E- SİYASET

İbn Âşûr'un siyaset ve toplumsal ıslah ile ilgilendiğine birçok defa vurgu yapmıştık. Hatta bu konularla alakalı *Usûlü 'n-Nizâmi 'l-İctimâi* ve *Nakdün İlmiyyun li Kitâbi 'l-İslâm ve Usûlü 'l-hükm* kitaplarını yazdığını ve tefsirinde de bu konulara sıkça değindiğini dile getirmiştik. Müfessirimize göre Hz. Peygamber tıpkı Hz. İsâ ve Mûsâ gibi toplumuna

¹²⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 77.

¹²⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 77.

¹²⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 77.

¹²⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 77.

Peygamberliğin yanı sıra siyâsî önderlik de yapmıştır. Peygamberin toplumu üzerindeki hakimiyeti ve siyasetçiliği diğer kral ve sultanlarınkinden farklılık arz eder. Hz. Peygamber toplumunu yönetirken aynı zamanda onlar ile gönül bağı kurmuş, onları ahlaki açıdan arındırmaya ve Allah'tan kendisini teyit edici olarak gelen emirleri onlar üzerinde hakim kılmaya çalışmıştır. Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre Peygamberin siyâsî otoritesi dini otoritesi ile birleştiği için daha umumi ve kapsayıcı olmuştur. Ayrıca O, diğer yöneticilerden farklı olarak, Allah tarafından gönderilen bir elçi olduğu için etkili bir konuşma ve tesir gücüne sahipti. Onun yönetimi bir yandan yeryüzünü imar etme ve hayatın idamesi için gerekli maslahatları sağlıyor; diğer yandan insanların rûhi ve mânevi dünyasını idare ediyordu.¹²⁴⁴

İbn Âşûr'a göre hilâfet Peygamberden sonra tüm Müslümanların kabul ettiği mutlak otorite olmuştur. Her ne kadar bazı halifelerin otoritesi bazı gruplar tarafından tanınmasa da, bu durum hilafetin tanınmadığı manasına gelmez. Ona göre halife şeriatın hükümlerini uygulamak için gerektiğinde zor kullanabilir. O hilafetin tanımını Râzî'nin “*en-Nihâye*” isimli eserinden almıştır. Ona göre halife, şeriatın kanunlarını uygulamak ve İslam ümmetini korumak adına Peygamberi temsilen onun yerine geçen şahıstır. Ona göre İslam dini devlet eliyle desteklenen bir din olduğu için, hükümet ile iç içe geçmiştir. Çünkü din ve devletin (mülk) esas gayesi aslında birdir, yani her ikisinin amacı da dini ayakta tutmak, devamını sağlamak ve Müslümanların mutluluğunu sağlamaktır. İbn Âşûr tefsirinin çeşitli yerlerinde din ve devlet/mülk birliğine “İmtizâcü'd-din ve'l-mülk” ifadesiyle işaret etmektedir.¹²⁴⁵ Ona göre insanoğlunun, toplumun nizamını sağlayacak, yeryüzünü imar edecek, Allah'ın vaz' ettiği şeriatı uygulayacak ve insanlar arasındaki çekişme ve kavgaları önleyecek bir halifeye mutlaka ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple Peygamberimiz risalet görevinin yanı sıra hilâfet göreviyle de görevlendirildi. Onun ölümünden sonra sahâbe halifeliğin icra ettiği bu önemli görevlere binaen onu sürdürmeye çalıştı ve ilk halifeler bu görevi üstlendi. Bazı fitne unsurları ve kaba-bedevi Araplar haricinde halifeliğe karşı çıkanlar olmadı. Onlarla da tartışmak boşuna ve faydasız bir uğraştır.¹²⁴⁶

¹²⁴⁴ İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-hükm*, 18.

¹²⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 388; X, 97.

¹²⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 388.

İbn Âşûr halifelerin ilim sahibi ve adaletli kimseler olması gerektiğine değinir. Halifeler gönderildikleri ümmetlere şeriatı uygulamak ile sorumlu tutulan ve mazlumların başvuracağı adaleti ve hakkâniyeti temsil eden birer merci kaynağı mesabesindedir. Onlar adaletten yana olup zulmün karşısında oldukları sürece vali ve emirler onlardan çekinecekler ve halkına daha iyi davranmak zorunda kalacaklardır. Yok eğer bir halife zulme izin verir ve adalet terazisinden saparsa o zaman halka karşı yapılan zulümler engellenemeyecek ve halk baskılar altında ezilmiş olacaktır.¹²⁴⁷

Müfessirimiz halifelik makamının zamanla nasıl tahrif edildiğini, zulüm, baskı ve otoriteyi kabul ettirme amacıyla kullanıldığını, *Keşşaf*'ta aktarılan bir rivayetle anlatmıştır. Rivayete göre, Emevî halîfelerinden/yöneticilerinden birisi Ömer b. Abdulaziz veya Zührî'ye dedi ki: “Bize ulaşan haberi işittin mi? Diyorlar ki halifenin suç ve günahlarını kalem yazmaz, acaba sizce halifeler mi yoksa Peygamberler mi daha üstündür?”¹²⁴⁸ Buna ilaveten Abdumelik b. Mervan'ın valilerinden birisi olan Haccac hakkında anlatılan rivayetler de, normalde dini hükümleri icra ettirip ümmetin birliğini sağlama görevini üstlenen hilâfetin geldiği nokta açısından manidardır. Rivayete göre Haccac'a, “sen çok kıskanç ve hasetçi bir kimsesin” denildiğinde, o “asıl hasetçi olan şöyle söyle diyendir: *وَهَبْ لِي مَلَكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي*” (*Süleyman*) *dediki: Rabbim, beni bağışla! Benden sonra hiç kimseye nasip olmayan bir mülkü bana armağan et.*¹²⁴⁹ demesi dönemin otoritesinin ve hilafetinin şeriatın kaynağı olan Kur'an'a nasıl meydan okuduklarının açık bir göstergesidir. Yine Haccac'a dayandırılan bir söze göre, o otoriteye itaatin Allah'a itaatten daha vacip olduğunu iddia etmiştir.¹²⁵⁰

Ona göre hilâfet gerçek anlamıyla İslam'ın ilk döneminde zuhur etmiş ve güzel bir şekilde uygulanmıştır. Fakat dördüncü halife ile birlikte zayıflamaya başlamış ve bu durum Abbâsî döneminin ortalarına kadar devam etmiş, ta ki hilâfetin manası gidip sadece ismi kalana kadar. O dönemde halifelik yöneticinin sadece ek mecâzî bir lakabı olarak kalmıştı. Yine aynı dönemde halifelik, İslam'ın ilk dönemindeki gerçek içeriği ile bir alaka kurması hedeflendiği için lakap olarak yöneticilerde taşınır olmuştu. Fakat

¹²⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 243.

¹²⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 243.

¹²⁴⁹ Sad, 38/35.

¹²⁵⁰ Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmî's-Sagîr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 2010, II, 419.

gerçek anlamıyla ilgisi kopmuştu. İbn Âşûr, bu dönemde yürütülen halifeliğin ilk dönemki çizgisinden hayli uzakta seyrettiğini, içinin boşaltıldığını ve biçim değiştirdiğini düşünmektedir.¹²⁵¹ Yani kısaca İbn Âşûr dördüncü halifeden itibaren halifelik makamının zayıfladığını, özellikle Emevî ve Abbasî iktidarlarıyla sadece bir güç ve itibar kaynağı olarak farklı amaçlar doğrultusunda kullanıldığını ve gerçek manasından uzaklaştırıldığını düşünmektedir.¹²⁵²

İbn Âşûr'un, Peygamberin sahip olduğu siyâsî, idârî ve halifelik makamının ondan sonra gelen halifeler tarafından, her ne kadar dördüncü halifeyle zayıflamaya başlasa da, sürdürüldüğünü Ezher şeyhi Ali Abdürrâzık'a cevaben yazdığı *Nakdün İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-hükm* adlı eserinde bulmak mümkündür.¹²⁵³ Yukarıda bu konuya hem *İbn Âşûr'un Hayatı* hem de *İbn Âşûr'un düşünce yapısı ve fikirleri* başlıklarında buna değindiğimiz için burada tekrar ele almayacağız.

Öte yandan müfessirimiz her toplumun liderinin izniyle toplanması, insanların güncel meselelerini konuşması ve yine onun izniyle dağılması yönünde inen Nur 62 âyetini şöyle açıklamıştır: “Bu âyet toplumun düzeni ve ümmetin salahiyeti için esastır. İslam'da esas olan her topluluğun yönetici bir önderi/imamı olması yönündedir. Bu âyetten anladığımıza göre, sünnet olan şey bir topluluğun emirinin izni ile toplanması ve dağılmasıdır. Çünkü bir topluluğa başkanlık yapan kimse aslında Peygamberin siyâsî, kazâî ve askerî makamını temsil etmektedir. Dolayısıyla başkan, kazâî, dînî, veya toplumu ilgilendiren herhangi bir konuda yetkilileri yanına çağırınca hiçbirisinin onun çağrısından kaçma lüksü yoktur. Eğer mazereti olup gelememe durumu varsa başkandan izin alması sünnetin bir gereğidir.”¹²⁵⁴

Nisâ 59'u tefsir ederken İbn Âşûr'un, ulu'l-emrin kim olduğu ve onlara itaatin ne düzeyde olması gerektiği ile ilgili bazı yorumlarda bulunduğunu görüyoruz. Ona göre ‘ulu'l-emr’ ifadesi ya halifelik gibi müminlerin siyâsî, idârî, askerî işlerini yürüten, şeriatin uygulanmasını sağlayan yöneticiler; ya da din, ilim ve adalet yönüyle öne çıkan kişiler, yani ehl-i ilim kastedilmektedir. Onun bu konudaki orijinal ifadeleri şu şekildedir:

¹²⁵¹ İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-hükm*, 9-12.

¹²⁵² İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-hükm*, 9-12.

¹²⁵³ İbn Âşûr, *Nakdün İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-hükm*, 9-12.

¹²⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIX, 306.

وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ “Onlar Rablerinin davetine uyarlar. Namazlarına dikkatli ve devamlıdır. İşlerini aralarında danışarak yaparlar.” âyetinin bahsettiği müminlerin işinin şûra ile olması gibi. Özellikle Medîneli ensar şûra yapmak ile meşhur kimselerdi. Onlar yaptıkları şûra ve toplantılar aracılığı ile Peygamber ile akabe biatlarını yapmaya ve Müslüman olmaya karar verdiler.¹²⁵⁹ Ensarın bu şekilde hidayete erişmesi, şuranın bir devletin idârî işlerinde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

F- TOPLUMSAL DÜZEN

Bu başlık müstakil olarak, İbn Âşûr’un *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm* adlı eserinde detaylı ve uzun olarak ele alınmıştır. Müellif bu eserinde ahlak, adalet, eşitlik, birlik, barış, kardeşlik, hoşgörü ve hürriyet değerlerine dayalı bir sosyal yapıyı ön görmüştür. Ona göre bu şekildeki toplumsal yapı ve düzen bireylerin düşünce ve amellerinin ıslahından geçmektedir. Bunun için de bireyin ilme teşvik edilmesi şarttır. Müellif bu düşüncelerini şöyle ifade eder: “İnsanların önceden ve sonradan edindiği bilgiler ve ilimlerin hepsinin gayesi, ya insanın düşüncelerini düzeltmek ve geliştirmektir ki böylece düşüncede hataya düşmekten korunsun, ya da amellerini düzeltmektir ki böylece hatalı davranışlarda bulunmasın. Öyleyse şurası muhakkaktır ki insanları ilim talep etmeye teşvik etmek, aynı zamanda onları düşünceye, davranışa ve inanca çeki düzen veren ve onları ıslah eden vasıtaları elde etmeye teşvik etmektir.”¹²⁶⁰ Ayrıca ilim sayesinde, birey salih amelin ne olduğunu bilir, güzel söz ve fiilleri çirkin ve kötülerinden ayırır ve nefsin heva-heves ve çirkin şeylerden uzak tutarak kontrolünü sağlar. Böylece ilim, kişiyi fazilet ve hayırlara götürüp onu ayıp ve noksanlıklardan koruyarak bireysel ıslahı sağlar ve sosyal düzenin tesisine katkıda bulunur.

Müellife göre, İslam getirdiği tevhid akidesi, toplum düzeni ve yüce ahlak kurallarıyla kıyamete kadar ideal din olma özelliğini devam ettirecek bir dindir.¹²⁶¹ İslam dini muhatap olduğu toplumu, düzenli ve sağlam bir medeniyet inşa ederek ıslah eder, düştüğü karanlık çukurdan onu çekip çıkarır, böylece kişiyi hayır ve saadet yoluna sevk ederek hakiki öğretisi ve prensipleri elde etmesini sağlar.¹²⁶²

¹²⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVI, 112.

¹²⁶⁰ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm*, 91.

¹²⁶¹ el-Begavî, a.g.e., 576; ez-Zemahşerî, a.g.e., 478-480; İbn Atıyye, a.g.e., IV, 336.

¹²⁶² İbn Âşûr, a.g.e., s.7.

Roma, Pers, Yunan ve Hint kültürlerinde insanoğlu bilim, fen ve felsefe alanında bazı şeyler üretse de bunlar ancak İslam'ın gelişiyle olgunlaşmış ve kemale ermiştir. Dolayısıyla o dönemde insanlar bir yandan felsefe ve hikmet sahibiyken diğerk taraftan şirk ve yanlış inanç nedeniyle cehalet içindeydiler. Sapkın inançları ürettikleri marifet ve bilgiyle karışmış durumdaydı. İslam'ın gelişi insanlığı bu bataklıktan çıkarmış ve onlara sunduğı davetle bir birlik imkanı sağlamıştır. Nitekim o döneme baktığımızda Arap, Habeş, Pers, Berberi, Roma gibi toplumlar birbirleriyle savaş halinde olduklarını görürüz. İslam bu çekişmeyi ve muharebeyi koyduğu şer'î, ahlâki ve amelî hükümler ile kaldırmayı ve böylece sosyal bir düzen oturtmayı planlamıştır.¹²⁶³

İslam dini bir kanunları (şeriatı) olan ve onları hayata geçiren bir dindir. Diğerk dinler ise bu şekilde toplumun nizamını sağlayacak, hayatı şekillendirecek ve kanun koyup uygulayacak bir özellikte olmadığı için İslam dini bütün dinlerin üzerindedir. Önceki dinler ise sadece Allah'ın şeriatı ve muradını içeren İslam dininin bir girişi mahiyetindedir. İslam dini böyle bir vasıf ve içerik sahibi olması nedeniyle tüm insanlığın dinidir.¹²⁶⁴

İbn Âşûr'un ictimâî düzen anlayışında itikad, amel ve ukubat kadar hoşgörü, adalet ve tevazu gibi etik değerleri barındıran ahlakın da yeri vardır. Ona göre hoşgörü İslam'ın en önemli özelliklerindendir. Çünkü hoşgörü demek ifrat ve tefritten uzak, itidalli ve ılımlı olmak demektir. Diğerk yandan, itidalli olmak da İslam'ın sevdiği ve tavsiye ettiği davranış türlerindendir. Bu konuyla ilgili İbn Abbas'tan gelen sahih bir hadiste, Peygamberimiz şöyle diyor: “Allah'ın en çok sevdiği din, hoşgörü dini olan Hanefliktir.”¹²⁶⁵ Ona göre, toplumun fertleri, ancak bu ahlaki değerler sayesinde, karşılıklı anlayış, saygı, sevgi, huzur içinde; kargaşa ve kaostan uzak düzenli bir hayata erişilir. Karşılıklı merhamet ve tevazu bireyleri birbirine kaynaştırır ve bağları daha da güçlendirir.

İbn Âşûr birçok kere ahlakın toplumsal nizamda oynadığı önemli role dikkat çekmiştir. Ona göre, ahlak içerdiği etik kurallarla bir toplumda bireylerin tutum ve davranışlarının belirlenmesinde kritik bir öneme sahiptir. Bireylerin birbirlerine ve çevreye olan davranış tarzını belirleyen değer ve prensipler bütünü ahlakı oluşturur.

¹²⁶³ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*, 13.

¹²⁶⁴ İbn Âşûr, a.g.e., s.14.

¹²⁶⁵ el-Buhârî, *el-Edebu'l-Müfret*, 108.

Ahlak toplumun tamamına hakim olmadıkça, iş ve icraatlarına yansımadıkça ictimâî düzenin oturması ve iç huzuru sağlayan toplumsal sözleşmenin de sona ermemesi neredeyse mümkün değildir. Çünkü ahlak insanın nefsinin arındırmasıdır. Nefsinin arındıran bireylerden oluşan toplum da sağlıklı bir toplumu temsil eder. İbn Âşûr'a göre nefsinin arındırmanın yolu aklını şu üç yönde (idrak¹²⁶⁶, irade ve azim) eğitmekten geçer; birincisi, fazilet sayılan şeyleri idrak edip rezillik olarak sayılanlardan ayırt etmek; ikincisi, elde ettiği faziletlerle bürünerek onlarla nitelenmeyi istemek (irade); üçüncüsü, uzuvlarını bu idrak ve irade yönünde harekete geçirmeye çalışmaktır (azim).¹²⁶⁷

İbn Âşûr'un tasavvur ettiği sosyal düzen aslında ilahi düzenle paralel bir yapı teşkil etmektedir. Sosyal düzen, dini ve şeri hükümlerin, ilahi düzenin sağlayıcısı olarak gönderilen insan tarafından eksiksiz hayata geçirilmesi ile mümkün olur. Ona göre, insanoğlunun Allah tarafından, yeryüzünü düzenleyici, ıslah ve imar edici olmak üzere, çeşitli safhalardan geçirilerek yaratılmasının sebebi budur.¹²⁶⁸ İnsanın yaratılış hikmeti yeryüzünde Allah'ın koyduğu düzeni koruma, yeryüzünü ıslah ve imar etme, yani Allah'ın halifesi olmasıdır. İnsanın yeryüzünde bu şekilde halife kılınması Allah'ın hikmeti gereğince yaptığı, yeryüzünün insan merkezli bir planlama ve düzenlemesidir.¹²⁶⁹ Allah, insanın bu işe ehil olduğunu ilmi ezelisinde bildiği için yeryüzünü ilahi kanunlara göre ıslah ve imar edecek canlı olarak onu seçti. Bu canlı türünün zirvesi de en iyi vasıf ve hususiyetlere sahip olarak insanlar arasından seçilmiş, ıslah edici ve düzenleyici olarak en yüksek seviyede yer alan Peygamberlerdir.¹²⁷⁰

İnsanın yeryüzünde ilâhi düzenin koruyucusu olarak seçilmesi¹²⁷¹ onun her yönüyle iyi ve ıslah edici olduğu anlamına gelmemektedir. İnsan yaratılırken tabiatına iyi hasletler kadar toplumu zarara uğratacak kötü hasletler de konmuştur.¹²⁷² Diğer bir deyişle, Allah

¹²⁶⁶ İdrak: Faziletler hakkında edinilen sahih bilgi ya da ilimdir. Bu ilme ise düşüncenin ıslah edilmesi ve düzeltilmesi yoluyla ulaşılabilir. (Bkz. İbn Âşûr, a.g.e., 125.)

¹²⁶⁷ İbn Âşûr, a.g.e., 124.

¹²⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV, 41-42; Mu'minûn, 23/12-14; el-Fâtır, 35/11; es-Secde 32/7; el-Hicr, 15/26.

¹²⁶⁹ İbn Âşûr, a.g.e., I, s.400-401.

¹²⁷⁰ İbn Âşûr, a.g.e., I, s.400-403.

¹²⁷¹ İbn Âşûr'a göre, insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi (onun ardından gelen) olarak seçilmesi mecâz-ı Mürsel ya da istiâre kabilindendir. Çünkü Allah yeryüzünde insan gibi bulunup amel etmemiş ki ona işini tevdi etsin, Allah'ın saltanatı bütün mevcudattır. (Bkz. İbn Âşûr, a.g.e., I, s.398).

¹²⁷² Meselâ, Allah insanda hem korkaklık hem cesaretililik vasıflarını bir arada yaratmıştır. (Bkz. eş-Şems, 91/8; İbn Âşûr, a.g.e., I, s.407.)

insanın içine toplumda hem ifsat, yıkıcılık ve bozgunculuk çıkaracak özellikleri hem de imar ve ıslah (düzenleme) temin edecek özellikleri koymuştur. İbn Âşûr'a göre zıt özelliklerin insan tabiatına koyuluşunda büyük yararlar vardır. Meselâ bu dualist yapı onların kazandıkları ilimde, elde ettikleri fazilette, akıllarını kullanmada, şeriata uymada ve yaptıkları amellerde birbirinden ayrılmalarını sağlar. Böylece kim iyi, kim kötü; kim ifsat edici kim ıslah edici, kim fitratındaki iyi hasletleri kullanıyor, kim kötü hasletleri kullanıyor, bu zıt özellikler sayesinde gün yüzüne çıkar.¹²⁷³ Bu şekilde toplumun düzenini bozan insanlar ile ıslah ve düzeni sağlayanlar birbirlerinden ayrılır.

İbn Âşûr'a göre toplumsal nizamda ve yeryüzünde bozgunculuğun kaynağı insandaki kötülük içgüdüsüdür. Ona göre, insan yapısı temelde; şehvet, sinir ve mantık olmak üzere üç unsurdan oluşur. Bu üç unsur insanda faydalı ya da zararlı yönde düşünme/tefekkür hâdisesini meydana getirir. Sonra vücudun organları akla gelen bu düşünceleri uygulamaya koyar ve böylece eylemler meydana gelir. Eğer doğru ve yapıcı düşünceler üretilip bunları eyleme dökerse toplumda ıslah ve düzen hâsıl olur. Eğer sahip olduğu mantık yapısıyla batıl düşünceler üretilip uygulamaya dökerse o zaman da sosyal nizamda fesat ve bozgunculuk hâsıl olur. Bu demektir ki, bir kimse hayır ve şer yönündeki kuvvelerini kullanıp hem kötü hem iyi hasletlerden oluşan fiiller meydana getirebilir.¹²⁷⁴

İbn Âşûr, sosyal bir düzen kurma ve toplu halde yaşamının olmazsa olmazı bireylerin birbirini anlayacağı ve zihinsel/mental bir birliktelik sağlayacağı ortak bir dil, gramer ve aksan oluşturmak olduğuna dikkat çekmiş bu konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur: “insanoğlu aklında ve kalbindekileri idrak edecek ve ifade edecek kabiliyette yaratılmıştır. Diğer bir deyişle önce idrak, bilme (ilim), anlama (fehm) ve kavrama vasıfları, sonra bunları ifade edebilme (nutk) yeteneği yaratıldı. İfade edebilme ve konuşma yeteneğiyle öğrenilen ve idrak edilenler dile dökülerek başkalarına öğretilmeye başlandı, yani talim ve muallimlik ortaya çıkmış oldu. Nihai olarak, bu talim ve terbiye maksadıyla dil kaideleri, sözlükler, gramer kitapları, insanların kelimelerin manalarını kolayca anlayabilecekleri sözlükler yazıldı. Fakat bu konuşma (nutk) ve öğrenip öğretme (talim ve ta'allum) yetilerinden hayvanlar mahrum bırakılmıştır. Bu

¹²⁷³ İbn Âşûr, a.g.e., I, s.403.

¹²⁷⁴ İbn Âşûr, a.g.e., I, s.402-403.

yüzden insanlar bazı diyalektik, görüntü ve farklılıklar hariç birbirleriyle daha büyük topluluklar halinde ve ayrılmadan yaşamlarını sürdürdüler.”¹²⁷⁵

II- ÖZEL OLARAK ET-TAHRÎR VE’T-TENVÎR’İN MUHTEVÂSİ

Bu başlık altında bazı Kelam ve Hukuk’a dair konular analiz edilecektir. Bu konuları *İkinci Bölümde* ilgili başlıklarda zikretmeyip burada zikretmemizin sebebi, onların daha ayrıntıya girmemizi gerektiriyor olmalarıdır. Bu yüzden *Üçüncü Bölümün* bu başlığında sözkonusu konuların ayrıntılarına inecek ve onlarla ilgili tartışmaları değerlendireceğiz.

A- İTİKAD

Bu başlık altında müfessirimizin Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, nübüvvetin gerekliliği, Peygambere iman, âhiretin varlığı ve âhirete iman konularına bakışı ve yaptığı yorumlar ele alınacaktır.

1-İlâhiyyat

a- Allah’ın Varlığı ve Delilleri

Müfessirimiz Allah’ın varlığı, birliği ve delilleri hakkında tefsirinde detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Biz bu açıklamaları kısaca özetleyeceğiz. İbn Âşûr’a göre, ilah kelimesi Arap dilinde tapınılan şey, mâbûd anlamına gelmekteydi, bu yüzden cahiliye Arapları yaptıkları putlarının her birine ilah ismi verdi. Fakat esasında onlar ilahlığın esas özelliğini kavrayamadıkları için putların her birine ilah ismi verdi, zira gerçek ilah aciz olmayan, kendine ve ona tapanlara faydası dokunan faal bir varlık olmalıydı. Böyleyken, Araplar hiçbir fayda ve zararı olmayan putlara ilah ismi verip onlara taptılar.¹²⁷⁶ Kur’ân onların putlarına ilah ismi vermelerinin yanlış ve hatalı olduğuna Ahkaf 28 âyetiyle dikkat çekmiştir: *فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلَى ضَلُّوا* “Peki Allah’ı bırakıp da, Allah’a yaklaşmak için, edindikleri bunca varlıklar onlara yardım etselerdi ya. Hayır, hepsi ortadan kaybolup, onları yüzüstü

¹²⁷⁵ İbn Âşûr, a.g.e., I, 410.

¹²⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI, 75.

bıraktılar. Çünkü bu sahte ilahlar, onların kendi kendilerini kandırmalarının ve düzmece hayallerinin ürününden başka birşey değildi.”

b- Allah'ın Vahdâniyeti

İbn Âşûr'a göre Allah'ın vahdâniyetini gösteren âyetlerin başında Bakara 255 **اللّٰهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...** âyeti gelir. Ona göre bu âyet Allah'ın birliğini, ondan başka kudret ve ilim sahibi, hayy ve kayyûm olan bir ilah daha olmadığını ispat etmektedir.¹²⁷⁷

Müfessirimiz İbrâhim 10 **قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** *“Peygamberleri, Allah'tan şüphe edilir mi dediler, gökleri ve yeryüzünü yaratandır o.”* âyetini tefsir ederken vahdâniyet ile ilgili şunları dile getirmiştir: “Gök ve yerin varlığı Allah'ın varlığına delalet ettiği için âyette Allah için ‘Göklerin ve yerin yaratıcısı’ vasfı kullanılmıştır. Gök ve yerin düzenli ve şaşırtıcı bir şekilde yaratılması tesadüfî bir yaratılışın olmadığına, bilinçli ve irade sahibi bir varlığın olduğuna işaret etmektedir. Zaten insan çevresine baktığında ve biraz düşündüğünde hiçbir şeyin bir var edicisi, düzenleyicisi ve müsebbibi olmadan sudur etmesinin imkansız olduğunu bilir. Ayrıca bu durum Allah'ın ulûhiyyette tek olması konusundaki var olan şüpheleri de giderir, çünkü yaratmada tek olan ulûhiyyette ve mabudlukta da tektir. Dolayısıyla onun yaratmada tekliği ibadet edilme bakımından tekliğini (vahdâniyetini) gerektirir.”¹²⁷⁸

c- Allah'ın Sıfat ve Fiilleri

Müfessirimiz Allah'ın sıfat ve fiilleri ile ilgili de bazı açıklamalarda bulunmuştur. O, tefsirinde ve diğer eserlerinde klasik Kelam tartışmalarının yapıldığı Allah'ın sıfat ve fiilleri konusunda daha çok Ehl-i Sünnet itikadına bağlı kalarak sade bir yolla konuya açıklamalar getirmeyi tercih etmiştir. Kur'ân ve sünnete bağlı kalmayı, onlarda sıfat ve fiil olarak geçenlere inanmayı genel bir metot edinmiştir. Onun nezdinde sıfat ve fiiller Allah'ın kâmil bir mabud ve eksiksiz bir tanrı olması için olmazsa olmaz lazimî şartlardandır. Eğer Allah ona yakışır kâmil sıfatlarla vasıflandırılmaz ve bu şekilde tasavvur edilmezse kâmil bir varlık olmaktan çıkar. Bir mümin de Allah'ın bütün kâmil sıfatlarına inanmakla yükümlüdür.¹²⁷⁹

¹²⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 17.

¹²⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 199.

¹²⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 141-150; a.mlf, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi*, 48-49.

Bu görüşleriyle klasik sıfat tartışmalarında Allah'ın sıfatlarını reddeden ve hadis sayan Mu'tezile ile ters düşmüştür. Çünkü Mu'tezile'ye göre eğer Allah için kadîm sıfatların var olduğu kabul edilirse, bu sıfatlar ilahlıkta O'na ortak (şerîk) olmuş olurlar. Mu'tezile Allah'ın ezelî birliğini korumak düşüncesiyle -samîmî ve iyi niyetli olarak- Allah'ın zatı üzerine zait ya da zatı ile kâim sıfatları inkar (red) etmiştir. Mu'tezile'ye göre, Allah Teâlâ'nın zâtı üzerine zâid ve zâtı ile kâim sıfatların (sıfât-ı sübûtiyye) kabulü tecsîme götürür. İbn Haldûn (808/1405), Mu'tezile'nin sıfât-ı meânî'yi(subûtî) kabûl etmemesinin sebebinin, bunun taaddüd-i kudemâyâ götüreceği inancı olduğunu belirtir. Çünkü onlara göre, Allah'ın zâtından ayrı kadîm varlıkların kabûlü taaddüd-i kudemâyâ (birden çok kadîm varlığın bulunmasını) gerektirir, zira Hıristiyanlar üç kadîm varlığı kabul etmekle küfre girmişlerdir, öyleyse sekiz ya da daha fazlasını kabul edenin hali daha kötüdür.¹²⁸⁰

Görüldüğü gibi Mu'tezile, Zât-ı İlâhî üzerine zâid kadîm sıfatları nefyeder. Çünkü onlara göre bu, Allah'ın cisim olmasını veya Allah ile birlikte başka kadîm varlıkların bulunmasını gerektirir ki bu, tevhide aykırıdır. Bundan dolayı Mu'tezile mezhebinden bazı âlimler Allah zâtı ile âlim ve kâdir der, bazısı zatında olan bir ilim ile âlim ve kâdirdir, der, diğer bazıları da noksanlıkları Allah Teâlâ'dan nefyederek tenzih-i ilâhîyi ispat için sıfatları te'vil etmeyi tercih eder.¹²⁸¹

İbn Âşûr'a göre, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde Mu'tezile'nin bu düşüncesinin kaynağını bulabilmek mümkün değildir. Çünkü bunlarda Mu'tezile'nin dediği anlamda ne Allah Teâlâ'nın zâtı ile âlim olduğu ne zâtı olan ilim ile bildiği ne de yapılan te'viller ile ilgili bir şey bulabilmek mümkün değildir. Bu fikirlerin sahâbe, tâbiûn ve tebeû't-tâbiînden oluşan seleften kaynaklandığını söylemek de mümkün değildir. Çünkü onlar, ilâhî sıfatlar konusunda cedel ve tartışmadan uzak durmuş ve başkalarını da men etmişlerdir.¹²⁸²

Mu'tezile bir yandan, Kur'ân'da zikrediliyor olması nedeniyle manevi sıfatları ispat ederken, öte yandan taaddüdi'l-kudemâyâ sebep olur düşüncesiyle inkar etmesi

¹²⁸⁰ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, bsk. 4, 1981, s.46; Sâdeddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 70; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, Matbaatu el-Bosnevî, II, 76.

¹²⁸¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 177-178; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 51-53; Emrullah, *Kelam Dersleri*, Erzurum, 1986, 22.

¹²⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 146; Şûrâ, 42/51.

nedeniyle, İbn Âşûr, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşlerini “وَأَمْرُ الْمُعْتَزِلَةِ أَعْجَبُ” (Mu'tezile'nin durumu daha şaşırtıcıdır)” diyerek şaşırtıcı olmakla nitelemiş ve dolaylı olarak eleştirmiştir. Öte yandan Müellifimiz, Mâtürîdî ve kendi mezhebi Eş'arî ile Allah'ın sıfatları konusunda daha yakın görüşler beyan etmiştir. Ona göre her ne kadar Kur'an'da kelam fiili ve mastarının Allah'a izafe edilmesi “kelâm”ı Allah için bir sıfat kılmasa da onun ezeli irade ve ilim sıfatları çerçevesinde Allah'ın Kelâm-ı nefsî sıfatı olarak düşünülebilir.¹²⁸³

Genel çerçevede İbn Âşûr Ehl-i Sünnetin şu görüşleriyle uyumluluk arzeder: Ehl-i Sünnete göre Allah'ın sıfatları; “Sıfât-ı Nefsiyye, Sıfât-ı Selbiyye, Sıfât-ı Subûtiyye (Meânî), Sıfât-ı Ef'ââl ve Sıfât-ı Haberîyye” olmak üzere beş gruba ayrılır.¹²⁸⁴ Bunlardan Sıfât-ı Subûtiyye sıfat tartışmalarının odak noktasını oluşturması nedeniyle önemlidir. Zât üzerine zâid mânâlara delâlet eden bu sıfatlara “Sıfât-ı Meânî”, “Sıfât-ı Zâtiye”, “Sıfât-ı Ma'neviyye” ve “Sıfât-ı Vücûdiyye” adı da verilir. Sıfatları kabul edenler ile reddedenler arasındaki ihtilaf da sıfatların bu grubu etrafındadır.¹²⁸⁵ Ehl-i Sünnet Zât üzerine zâid mânâlara delâlet eden bu sıfatları Allah'ın zât-ı ile kâim kadim sıfatları olarak kabul eder. Kısaca bu Sübûtî sıfatlar konusunda şu görüşleri savunurlar:

1-Bu sıfatlar Zât'ın aynı değil, Zât üzerine zâittirler.

¹²⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXV, 146; Şûrâ, 42/51.

¹²⁸⁴ Sıfât-ı Nefsiyye/Zâtiyye: Allah'ın varlığını gösteren “Vücûd” sıfatıdır. Selbî/tenzihî sıfatlar: Vücûd, vahdâniyyet, kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî sıfatlarıdır. Fiili sıfatlar: Muhyî (dirilten) ve Mümt (öldüren), Yaratmak (Tahlik), rızık verme (Terzik), diriltmek (İhya), öldürmek (İmâte), Mükâfat ve cezâ vermek (Sevâb ve İkâb) sıfatlarıdır. Haberî sıfatlar: nefis, vech, ayn, yed, istivâ vb. sıfatlardır. Subûti/ Meânî sıfatlar: Hayat, ilim, semi', basar, irade, kudret, kelam ve tekvin sıfatlarıdır. (Bkz. Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *TDV Ansiklopedisi*, XXXVII, 2009, 100-106; Hüseyin Atay, *İslam İnanç Esasları*, Ankara, 1992, 61-62).

¹²⁸⁵ Esas itibarıyla sıfatlar konusunda birbiriyle anlaşılamayan beş fırka vardır. Bunlar Cehmiyye (Cebriyye), Mu'tezile, Felsefeciler (Felâsife), Kerrâmiye ve Ehl-i Sünnet fırkalarıdır. Bunlardan Cehmiyye, Mu'tezile ve Felsefeciler sıfatları nefy (inkar) ederken Kerrâmiye ve Ehl-i Sünnet ispat (kabul) ederler. Cehm b.Safvân (v.128/745) ve tâbîleri insanlara nisbet edilmesi câiz olan sıfatlarla Allah'ın vasıflanmasının mümkün olmadığı düşüncesiyle sıfatları kesin olarak reddederler. Çünkü bu durum Onun yarattıklarına benzemesini gerektirir. Bunlardan Mu'tezile, aslında sıfatları inkar etmese bile onların zât üzerine zâit olmadığını iddiâ ederek nefyedenler arasında yer almıştır. Çünkü Mu'tezile Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim, hayy olduğunu kabul eder. Ancak bu sıfatları istihkâkının keyfiyeti konusunda ihtilâfa düştükleri için mezheplerinin hakikatı Allah'ın sıfatlarını inkardır. Ebû Ali el-Cübbâi (303/916) ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (235/849)'a göre Allah Teâlâ bu sıfatları zâtı için hak kazanır. Allah Teâlâ zâtı için âlim, zâtı için kâdir'dir. Ebû Haşim'e göre ise bu sıfatlar zâtın verâsında ahvâldir. Ve bu haller mevcut da ma'dûm da değildir. Allah Teâlâ âlimiyet ile âlim, kâdiriyyet ile Kâdir'dir. (Bkz. Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Matbaatu'l-İstiklâl el-Kübrâ, bsk. 1, 182.)

2-Sıfatlar Zât-ı İlâhî ile kâimdir.

3-Allah'ın bütün sıfatları kadimdir.¹²⁸⁶

İbn Âşûr Allah'a kemâl olmayan sıfatları atfetmenin kişiyi şirke yaklaştıracığını söyleyerek, sıfatlar konusundaki titizliği göstermiştir. Bu görüşünü şu şekilde beyan etmiştir: “Allah'a kâmil olmayan sıfatları atfetmek şirke yakın bir inanç ve ameldir. Hem Allah'ın varlığına inanmak hem de onun kutsiyetine yakışmayan / kâmil olmayan sıfatları onun zatına havale etmek Allah'ı yeterince tanıyamamaktır. Allah'ı yeterince tanıyamamak şu hikayeye benzemektedir: “Bir gün bir kimse Kayrevân fukahâsından Ebû Umrân el-Fâsî'ye, ‘Kafir bir kimse Allah'ı hakkıyla tanır mı?’ diye sorar, el-Fâsî şöyle cevap verir: ‘Sen yolda biriyle karşılaşsan ve ona beni tanıyıp tanımadığını sorsan, o da sana beni, bakla, zeytin ve buğday satan ve İbn Hişâm caddesinde oturan bir kimsedir, şeklinde tarif etse, o beni tanımış olur mu?’ Adam: ‘hayır’ der. Sonra el-Fâsî konuşmasına devam eder: ‘Yine biriyle karşılaşsan ona beni tanıyıp tanımadığını sorsan, o da sana beni, mederesede ders okutan, insanlara fetva veren ve Samât bölgesinde oturan bir kimsedir, şeklinde tarif etse, o beni tanımış olur mu?’ Adam: ‘evet’ diye cevap verir. Bunun üzerine, el-Fâsî: ‘İşte aynı şekilde kafir de Rabbini doğru sıfatlarla tanımadığı, ona eş ve çocuk isnat ettiği ve onu cisim gibi tasavvur ettiği için onu hakkıyla tanıyamaz.’ demiştir.” Hülâsa, İbn Âşûr Allah'ın ona yakışır, kâmil sıfatlarla tanınması ve o şekilde inanılması gerektiği düşüncesindedir, aksi halde Allah'ın vahdâniyetinin ve varlığının nefyedilmiş olacağını öne sürer.¹²⁸⁷

Şüphesiz ilahi şeriatler şirkin çirkinliğini göstermiş ve insanları Allah'ın tevhidine çağırılmışlardır. Fakat bu şeriatler arasından hiçbirisi, İslâm'ı Allah için caiz olan ve olmayan sıfatları öz olarak beyan etmede geçememiştir. Bu yüzden İsrailoğulları buzağıya ibadet etmiş ve şöyle söylemişlerdir “Bu sizin ve Musa'nın ilahıdır”.¹²⁸⁸ Çünkü

¹²⁸⁶ Çünkü hâdis olsalar Allah'ın hâdis şeylere (havâdis) mahal olması gerekir. Bu ise muhaldir. Ehl-i Sünnetin bu görüşüne irâde ve kelam (sıfatları)'ın hâdis olduğunu söyleyen Mu'tezile ile Allah Teâlâ'nın Zâtında havâdisin bulunmasını câiz gören Kerrâmiye ve Hanbelîler karşı çıkmışlardır. Yani Allah ezelden beri hayy, kâdir, âlim, mürîd, semî, basîr ve mütekellimdir. (Bkz. Ali Sami en-Neşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I, bsk. 7, Mısır: Dâru'l-Maârif, 1975, 232; Gazzâlî, *el-İktisâd Fi'l-İtikâd*, 66; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 114; a.mlf., *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 100; Şeyhu'l-İslâm Takıyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed İbn Abdulhalîm İbn Abdusselâm İbn Teymiye, *el-Furkân, Beyne'l-Hak ve'l-Bâtıl*, Mecmûatu'r-Resâil el-Kübrâ içinde, Matbaatu Sabîh, 1966, I, 117).

¹²⁸⁷ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî*, 48-49.

¹²⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI, 285; Tâhâ, 20/88.

onlar rablerini gerçek sıfatlardan ziyade ona layık olmayan eksik sıfatlarla tanıyorlardı. Hatta onlar, kitaplarında yazılı olması dolayısıyla, Ya'kûb'un Rabbiyle gürüştiğine inanıyorlardı. Rivayete göre, Ya'kûb Rabbiyle gürüşir ve en son gürüşte Rabbi ona, sana artık adın olan Ya'kûb ismiyle değıl İsrail ismiyle çağırılacak, çünkü sen Rabbinle ve insanlarla mücadele ettin ve üstün geldin.¹²⁸⁹ İbn Âşûr'a göre, diğler şeriatlerin ümmetleri rablerini bu şekilde eksik vasıflarla ya da sıfat ve fillerle tanıırken, İslam Allah'a yakışır sıfatlarla onun tavsif edilmesine çok ehemmiyet vermiştir.¹²⁹⁰

İbn Âşûr Allah'ın kelim sıfatı hakkında görüşlerini sıklıkla dile getirmiştir. Ona göre her ne kadar Allah'ın zâtı, ilim, irade ve kudret gibi sıfatları gerektirdiğı gibi, kelim sıfatını gerektirmese de, hatta naslara dayalı olarak doğrudan zikredilmese de, Allah'ın diğler sıfatlarına (ilim ve iradeye) irca edilmesi şartıyla müstakil bir sıfat olarak kabul edilebilir. Diğler bir deyişle, kelim sıfatı Allah'ın kullarına muradını tebliğ etme isteğı olan "irade sıfatı" ile Allah'ın, kulların irşad ve tebliğ olan ihtiyacını bildiğı "ilim sıfatı"na bağılı müstakil bir sıfat sayılabilir. Müellifin burada müstakil sıfattan kastettiğı şey "kelâm-ı nefsi"dir.¹²⁹¹ Yani kelâmı, kelâm-ı nefsi manasında, ve ilim ve irade sıfatlarına taalluk etmesi şartıyla sıfat olarak kabul eder. Bu görüşüyle Ehl-i Sünnete yaklaşıırken Mu'tezile ile ayrılır. Mu'tezile kelim ve diğler sıfatları reddederken Allah'ın insânî sıfatlarla muttasıf olmasının tecsîm ve teşbîhe yol açacağı ve taaddüdi'l küdemâyaya sebep olacağı endişesiyle reddetmiştir. Vâsıl b. Atâ bununla ilgili şöyle söylemiştir: "Kim Allah için kadîm mana ve sıfat kabul ederse iki ilâh kabul etmiş olur." Mu'tezile'nin ekseriyeti bu görüşe tâbî olarak, Allahu Teâlâ zâtı ile mütekellimdir. Fakat onun kelim sıfatının olması câiz değıldir. Çünkü bunda Allah ile birlikte başka kadîm varlıkların kabulü söz konusudur, demişlerdir. Bunlara göre Allah'ın mütekellim olması, konuşma (kelâm) fiilinden dolayıdır; kendisi ile kelâm'ın kâim olmasından dolayı değıldir. Bundan dolayı onlar, fiillerinden birisi olduğu için Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğunu kabûl ederler. Ancak bu kelim mahlûk ve muhdestir. Allah ihtiyaç anında onu ihdâs eder. Bundan ötürü Allah Teâlâ ile kâim olması câiz değıldir. Çünkü bu durumda Allah'ın

¹²⁸⁹ Tekvîn, 32/24-31.

¹²⁹⁰ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi*, 49.

¹²⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 146; VI, 35-38; en-Nisâ, 4/164; Şûrâ, 42/51.

havâdis'in mahalli olması gerekir. Fakat Allah Teâlâ onu bir mahalde yaratır. Ve bu mahallin câmid bir cisim olması gerekir.¹²⁹²

İbn Âşûr, “Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.”¹²⁹³ âyeti ile “Durumlarını sana daha önce anlattığımız nice elçiler gönderdik. Anlatmadığımız nice elçiler de gönderdik. Allah Mûsâ’ya da hitap ederek konuştu.”¹²⁹⁴ âyetini tefsir ederken kelim sıfatına yaklaşımını daha da belirginleştirmektedir: “Şu bilinmelidir ki, Allah’ın zâtı zaruri olarak, hayy, kâdir, mürîd, âlim ve vâhid olmasını gerektirdiği gibi mütekellim olmasını ve kelim sıfatına haiz olmasını gerektirmez. Allah’ın kelim sıfatını ispat etmeye çalışanlar, onun ulûhiyyetini bir kralın krallığına benzetip, nasıl bir kralın krallığı reayası ile muhatap olup onlara emirlerini iletmesini gerektiriyorsa Allah’ın da kelim sıfatıyla onlarla konuşup emirlerini iletmesi onun ulûhiyyetinin bir gereğidir, diyorlar. Oysa Allah’a kelim sıfatını isnâd etmenin daha doğru yolu şudur; Allah’ın emir, nehiy, va’d ve vaîdde bulunup şeriatı vaz etme, kullarını hayra ve iyiliğe yönlendirip şerden alıkoyma, onları irşad edip hidayete erdirmeye “iradesi” ve bunun gerekliliğine dair “bilgisi/ilmi”, “kelâm”ı Allah’ın ulûhiyyetinin bir muktezası haline ve dolayısıyla sıfatı haline getirir.” Yani ona göre her ne kadar Allah’ın ulûhiyyeti diğer sıfatlarını zaruri olarak gerektirdiği gibi kelim sıfatını gerektirmese de, irade ve ilim sıfatının bir gereği olarak kelim de Allah’ın bir sıfatı olarak ispat edilmiş olur.¹²⁹⁵ Diğer bir deyişle, Allah’ın emri ve nehyi kullarına iletmesi için onlara yapacağı hitap (kelâm), onun bu yöndeki ezeli iradesine (ve sıfatına) taalluk ettiği için kelim Allah’ın bir müstakil sıfatı olmuş olur.

Selef ise, onu Allah’ın diğer sıfatları gibi kadim bir sıfatı olarak kabul etmiş, kelâmın lafızlarının kadim mi hadis mi olduğu sorulunca da, kadim olduğu cevabını vermiştir.¹²⁹⁶ Öte yandan Ehl-i Tevilci yaklaşım (Maturîdî ve Eş’arî gibi) Allah’ın mütekellim olup kelim sıfatına sahip olduğu konusunda ortak görüşe sahiptirler. Onlara göre, Kelâmullah kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi olmak üzere ikiye ayrılır ve Allah

¹²⁹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, el-Müessesetü'l-Mısriyye el-Âmme li't-Te'lifi ve'n-Neşr, 309; a.m.f., *el-Muhît bi't-Teklîf*, 316; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 106; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 65.

¹²⁹³ Şûrâ, 42/51.

¹²⁹⁴ en-Nisâ, 164.

¹²⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 145-146; Tâhâ, 20/88.

¹²⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 146.

yaratıklara kelâm-ı nefsi ile değil kelâm-ı lafzî ile hitap eder, bu yüzden yaratıklar yokken Allah'ın ezelde kelim sıfatı bulunması bir problem oluşturmaz. Bunlardan ikincisi Allah'ın yarattığı harf ve seslerden oluşur, kitapta yazılıdır, onu okuruz ve işitiriz. Bu yönüyle o hadistir. Ebu Bekir Bakillânî de: Allah'ın kelâm-ı lafzîsi dilimizde okunur, ezberlenir, işitilir. Bu kelâmı lafzidir ve hadisidir, medlule (manaya) işaret eden “dâl” mesabesindedir, der. Ama “dâl”ın yani lafzın işaret ettiği medlul/mana kelâmı nefsidir ve ezeli/kadimdir, der.¹²⁹⁷ Yani Eş'arî kelamcılar kelim sıfatının lafzı ile manası arasında ayırım yaparak konuya açıklık getirmeyi tercih etmişlerdir. İbn Âşûr'un da bu görüşte olduğunu, birçok Kelâmî problem teşkil eden âyetin tefsirinde, kelâm-ı nefsiye vurgu yapmasından anlayabiliyoruz.¹²⁹⁸ Ona göre, irade ve ilim sıfatlarından bağımsız düşündüğümüzde Allah'ın ulûhuyyeti kelim sıfatını gerektirmez, çünkü Allah'ın zatına taalluk etmez. Ama eğer irade ve ilim sıfatlarının müteallakı olarak düşünülürse müstakil bir kelim sıfatı olur ve bu sıfata kelâm-ı nefsi denir. Şöyle ki “kelam sıfatı”, Allah'ın kullarının ihtiyacı olan emir, nehiy, hayır, şer, va'd ve va'idleri ezelde bilmesi bakımından “ilim” sıfatına, irade etmesi bakımından “irade sıfatı”na taalluk etmesi nedeniyle Allah'a nispet edilebilir.¹²⁹⁹

İbn Âşûr Kelam sıfatının Allah'a isnadı ile ilgili düşüncelerine şöyle devam etmiştir: “Kelam sıfatının Allah'a subûtu tıpkı irade ve kudret sıfatının sübutu gibidir. Ezelde Allah'ın kelim ile muttasıf olması, onun irade sıfatıyla muttasıf olmasına benzer. Allah kullarına bir emir veya nehiyde bulunacağı ve onları rızası olduğu hayır yoluna sevkedeceği zaman buna bir engel olamaz ve ezelde takdir ettiği bu iradesini mutlaka gerçekleştirir, ya da bir şey yaratma ve yok etme iradesinde bulununca, bunun zıddını kimse gerçekleştiremez. Kelam sıfatı da böyledir, Allah kullarına emrini, nehyini ve rızasını tebliğ etmek isteyince bunu mutlaka kelim sıfatıyla yerine getirir.”¹³⁰⁰

İbn Âşûr tıpkı Ehl-i Sünnet gibi kelim sıfatını lafzî ve nefsi olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, Kelâm-ı lafzî/tencizî, lafızlarla konuşulan kelâmdır ve hâdistir. Allah'a sıfat olarak nispet edilmesi müstahildir. Ancak Allah'ın muradına delalet eden medlul hükmündeki kelâm-ı nefsi Allah için mümkündür ve onun kadim bir sıfatıdır. Allah'ın

¹²⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXV, 148.

¹²⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXV, 145-146; Tâhâ, 20/88; en-Nisâ, 164.

¹²⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XV, 145-146; VI, 35-38; en-Nisâ, 4/164; Şûrâ, 42/51.

¹³⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXV, 148;

kelâm-ı nefsis muhatabın anlayacağı lafızlarla bir şeyde yaratılınca o hadis olur. Tıpkı Musa ile konuşurken ağaçta kelâmını yarattığı gibi. İşte bu tür bir kelâmın Allah’a nispeti muhaldir.¹³⁰¹

2- Nübüvvet

a- Nübüvvetin Tanımı

İbn Âşûr tefsirinde nübüvvet (risâlet)’in tanımına yer vermiştir. Onun tanımına göre risalet Allah tarafından seçilen özel kişilerin, O’nun vahiy aracılığı ile gönderdiği emir ve nehiyleri, hiç değiştirmeden ve insanlar arasında fark gözetmeden ümmetin hepsine tebliğ etmesidir.¹³⁰²

b- Resul ve Nebî Kavramlarına Bakışı

Müfessirimiz nebî ve resul kelimeleri arasında mevcut olduğu düşünülen farka ise şu şekilde değinmiştir: “Âlimler resul ve nebinin her ikisinin de vahiy aldığı konusunda ihtilaf etmemiştir. Onların ihtilafı bu iki kelimenin işaret ettiği manalar üzerine olmuştur. Bizim mezhebimizin âlimlerinden bir gruba göre arada bir fark yoktur, her nebi resul her resul nebidir. Çünkü her nebiye bir şey vahyediliyorsa, o vahiy onun tebliğ edeceği şeydir. Dolayısıyla vahiy alıyorsa, ailesine bile söylese tebliğ etmiş olacağı için resul statüsündedir. Diğer bir görüşe göre resullük nebîlik ile başlar sonra tebliğ göreviyle görevlendirilince resullüğe döner. Yani nübüvvet risalet için bir giriş mahiyetindedir. Söz gelimi Peygamberin vahiy başlangıcındaki pozisyonu nübüvvettir. Sadece vahiy almış ve bunu Hatice’ye bildirmiştir. Fakat daha sonra وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ (Şuarâ, 214) âyetindeki gibi talimatlarla kalkıp akrabalarını uyarması ve onlara tebliğde bulunması emredilmiş ve böylece resullük statüsüne çıkmıştır. Bize göre sahih olan görüş aralarında fark olduğunu öne süren görüştür. Yani vahiy ile birlikte tebliğin emredildiği kimse resul olurken, sadece vahyedilen kimse nebî olur. Eğer nebî kendiliğinden dua ve hayır amaçlı tebliğde bulunursa bu onu resul yapmaz.”¹³⁰³ Müfessirimiz devamında resul ve nebi sayıları ile ilk ve son nebi hakkında şunları söylemiştir: “Bazı hadislerde geçtiğine göre, yüz yirmi dört bin nebî, üç yüz on dört resul vardır. Bir hadis de Hz.Nuh’un ilk resul olduğunu ifade eder. Öte yandan Kur’ân âyetleri dinin Hz. Âdem döneminde de var olduğunu ve

¹³⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXV, 146-149; IX, 90.

¹³⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI, 256.

¹³⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI, 31.

yaptırımların mevcut olduğuna işaret ediyor. Nitekim Hâbil'in Kâbil'e söylediği 'Beni öldürsen, dilerim hem kendi günahlarını, hem de benim günahlarımı yüklenir; böylece cehennemini yolunu tutarsın. Çünkü yaratılış sebebine aykırı davrananların cezası budur.'¹³⁰⁴ sözü buna delâlet eder. ”¹³⁰⁵

c- Nübüvvetin İspatı

İbn Âşûr'un, tefsirinde Peygamberlerin nübüvvet delillerinden olan mucizeler hakkında da söz ettiğini görüyoruz. Söz gelimi, Hz. İsa'ya verilen mucizelerden bahseden Âl-i İmran 49-50 yi tefsir etmiş ve şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Ayetle Hz. İsa'ya, anadan doğma körü ve alaca hastalığını iyileştirmesi, şekil ve heykellere üfleyerek can vermesi, ölüyü diriltmesi, saklı bazı şeylerin yerini haber vermesi gibi gösterdiği mucizelerden dolayı uluhiyyet atfeden Hristiyanlara, بِأَيِّهِ مِنْ رَبِّكَ ve بِإِذْنِ اللَّهِ ifadeleriyle, bu mucizelerin hepsinin Allah'ın bilgisi, planı ve iradesi dâhilinde gerçekleştiğine dikkat çekilerek cevap verilmiştir. İncillerde bu mucizelere ek olarak, Hz. İsa'nın bir kızı dirilttiği bilgisi, Matta 17'de Petrus, Ya'kûb ve Yuhanna ile dağa tırmanması ve onlara Musa ve İlyas'ı göstermesi bilgisi yer alır. Fakat bu mucizeler Hz.İsa'nın tanrı olduğunu göstermez, böyle olduğunu iddia edenler safsata yapmaktadırlar, çünkü bütün bunlar Allah'ın izniyle gerçekleşmiş ve onun nübüvvetini ispat eden olağanüstü mucizelerdir.”¹³⁰⁶

d- Hz. Muhammed'in “Hâtemu'n-Nebiyîn” Oluşu

Müfessirimiz Hz. Muhammed'in son Peygamber olduğu ve ondan sonra başka Peygamber gelmeyeceği ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre, sahâbe Hz. Muhammed'in son Peygamber olduğu konusunda icma etmiş ve bu icma tevatür yoluyla herkese ulaşmıştır. Bu nedenle sahâbe Müseyleme ve el-Esved el-Ansiyyi kolayca tekfir etmiştir. Ayrıca şu ilke İslam dininin zaruri bir ilkesidir, *kim Peygamberin nübüvvetini inkar ederse o kimse kafir olur*. Bu nedenle bir müslümanın Hz. Muhammed'den sonra Peygamberlik iddiasında bulunan bir kimseyi tekfir etmede ve İslam dairesi dışına çıkarmada tereddüt göstermesi kabul edilemez. Nitekim Bâbiyye ve Bahâiyye hariç müslüman taifelerden hiçbirinin böyle bir şeye kalkıştığı da görülmemiştir. Bu

¹³⁰⁴ el-Mâide, 5/29.

¹³⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 31.

¹³⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III, 250.

mezheplerden Bahâiyye, Bâbiyye'den çıkmıştır. Bâbiyye yaklaşık 19. Y.yılın ilk yarısında Şirazlı Seyyid Ali Muhammed (v.1850) tarafından İran havzasında kurulmuş sonra Irak'a yayılmıştır. Seyyid Ali Muhammed eskiden İmâmiyye şiasına mensuptu. Daha sonra bâtinî metodu düstur edinen mutasavvıflardan birisi olan Şeyh Muhammed Zeynuddin el-Ehsâî'den dersler almaya başladı ve sonunda Bâbâiyye diye anılan mezhebini kurdu. Mezhebin bu ismi almasının sebebi Ali Muhammed'in kendini ilmin kapısı olarak nitelendirmesidir. Mirza Ali Muhammed bir zaman sonra kendi nübüvvetini ilan etti ve *el-Beyân* adlı kitabın kendisine vahyedildiğini, Kur'ân'ın da خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ âyetiyle buna işaret ettiğini öne sürdü. Bu kitap içine biraz Farsçanın da karıştığı zayıf bir Arapçayla kaleme alınmıştır. Seyyid Ali Muhammed bu tür ilhâdî fikirleri nedeniyle 1850 yılında Tebriz'de katledilmesine hükmedilerek idam edildi.¹³⁰⁷

Bahâiyye ise Bâbiyye'nin bir koludur ve ismini kurucusu Bahâullah'tan alır. Gerçek ismi Mirza Hüseyin Ali olan Bahâullah (1817-1892) Tahran'da doğdu. Seyyid Mirza Ali Muhammed'in görüşlerini kabul edip gıyaben (mektuplaşma yoluyla) öğrenciliğini yaptı. Hocasının idam edilmesinden sonra İran şahı tarafından Bağdat'a sürüldü. Sonra Osmanlı hükümeti onu Bağdat'tan önce Edirne'ye sonra (bu günki İsrâil sınırları içinde yer alan) Akkâ'ya nakletti. Zamanla burası onun için mezhebini kuracağı bir karargah oldu. Bahâullah, Seyyid Ali Muhammed'in nübüvvetine inandığı için Bâbiyye mezhebi müntesiplerince ilgiyle karşılandı ve onu Mirza (bâb) Ali Muhammed'in halifesi olarak görmeye başladılar. Böylece zaman içinde Bahâiyye, Bâbiyye'nin yerini aldı.¹³⁰⁸

Mirza Hüseyin Ali Bahâullah 1892'de vefat edince çocuğu Abbas Efendi (v.1921), Adulbahâ sıfatıyla Bahâiliğin başına geçti. Seyyid Mirza (bâb) Ali Muhammed'in daha önce idam edilen ve Tebriz'de bulunan cesedinin nakledilmesi için Hayfa'da Kermel dağında bir türbe inşaa ettirdi. Bunun üzerine Osmanlı devleti Adulbahâ'yı Akkâ hapisanesine attı ve orada yedi sene kaldı. Türkiye cumhuriyetinin ilan edilmesiyle birlikte, hapisanelerde bulunan siyâsî mahkumlar serbest bırakıldı, bunun üzerine Adulbahâ iki yıl süreyle Avrupa ve Amerika'ya gitti, sonra Hayfa'ya döndü ve orada vefat edene kadar ikamet etti. Hayfa'da Bâb Mirza Ali Muhammed için yapılan ve

¹³⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIII, 44.

¹³⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIII, 45.

Tebrizden taşınan cesedinin gömüldüğü türbenin yanına defnedildi. Vefat ettikten sonra çocukları arasında mezhebin liderliği konusunda anlaşmazlıklar çıktı ve mezhep zayıfladı.¹³⁰⁹

Sonuç olarak İbn Âşûr'a göre, müslümanlardan her kim Bahâilik ve Bâbiliğe tâbi olursa İslam dininden kesin olarak çıkmış demektir ve o kimse hakkında mürted hükümleri uygulanır. Ne bu kimse bir müslümana, ne de bir müslüman bu kimseye mirasçı olabilir. Bu kimselerin 'biz müslümanız' sözünün veya kelime-i şehâdetlerinin hiçbir anlamı yoktur. Çünkü onlar Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmekle birlikte ondan sonra başka bir resulün (Seyyid Mirza Ali Muhammed) geldiğini iddia etmektedirler.¹³¹⁰

e- Hz. Muhammed'in Tebliğ Görevi

İbn Âşûr şii doktrini karşısında Mâide 67 يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ “Ey Peygamber, bildir, sana Rabbinden indirilen emri ve eğer bu tebliği ifa etmezsen onun elçiliğini yapmamış olursun” âyetini tefsir ederken Hz. Peygamberin diğer Peygamberler gibi kendisine vahyedileni eksiksiz naklettiğine şu şekilde değinmiştir: “Her resul kendine vahyedilen tüm emirleri eksiksiz tebliğ etmekle yükümlüdür. Hz. Peygamber de kendisine vahyedileni olduğu gibi aktarmıştır. Bu âyet, Hz. Peygamber'in kendine vazedilen bazı şeyleri geri bıraktığı, tebliğ etmediği ya da sadece bazı insanlara tebliğ ettiği şeklindeki iddialara cevap maksadıyla inmiş ve Hz. Peygamberin vahyedileni harfî harfine aktardığını ispat etmiştir. Yine bu âyet Rafizilerin, Kur’ân Ebû Bekir’in topladığından ve Osman’ın çoğalttığından daha çoktu, şeklindeki iddiaları ile ehli Şia’nın, Resûlullah Kur’ân’ın birçok âyetini sadece Hz. Ali’ye tahsis etmiş ve ona tebliğ etmiş, Ali de onları çocuklarına miras olarak bırakmış ve onlar bu güne kadar İmam Mehdi Muntazar nezdinde saklı kalmıştır, şeklindeki iddialarını çürütmüştür.”¹³¹¹

¹³⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIII, 45-48.

¹³¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIII, 45-48.

¹³¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 256.

3-Âhiret

a-Âhiretin Tanımı

Onun açıklamalarına göre, âhiret kelimesi lügavî mana olarak öncesinde bir hal veya fiil olan ve sonradan gerçekleşmiş şey anlamındadır. Aslında âhiret (الْآخِرَةُ) kelimesinin sonundaki tenis ta'sı hayat (الْحَيَاةُ) kelimesine sıfat olması gereği gelmiştir. Ama kullanırken çoğunlukla mevsuf olan 'hayat' kelimesi söylenmez ve sadece sıfat olan âhiret söylenir, ve sonundaki tenis ta'sı da mevsufa işaret eden bir alamet olarak kalır. Âhiretin Kur'ân terminolojisindeki anlamına gelince, âhiret ölümden sonra insanların dirileceği, hesap vereceği diğer bir yaşam olarak geçer. Zıddı dünya hayatıdır. Dünya (الدُّنْيَا) kelimesi esasında yakın (الْقَرِيبَةُ) manasına gelir, yani dünya hayatı demek yakın ve hazır olan, an itibariyle yaşanan hayat demektir. Bu nedenle dünya hayatına acile/acele (الْعَاجِلَةُ) hayatı da denir. İşte hali hazırdaki bu hayatın bitiminden sonra insanlara yaptıkları tüm amellerin hesaplarının sorulacağı ve cezalarının verileceği hayata da âhiret hayatı denir.¹³¹²

Müfessirimiz cahiliye döneminde Arapların ölümden sonrasına bakışından söz etmiştir: “Cahiliye Araplarından bazılarının ölümden sonra hayat olduğuna inanmazlardı, onlar zamanın / alemin / maddenin ezeli olduğu ve bir yaratıcısının bulunmadığını öne süren materyalist (dehriyye) görüşüne sahiptiler. Fakat bununla birlikte onlar aralarından birisi ölünce, binmesi için onun bineğini kabrinin başına bağlardılar. Binek hayvan (deve) hiçbir şey yemeden içmeden günlerce durduktan sonra ölürdü. Araplar devenin sahibinin kabrinin yanına bağlanması ve ölmesine 'beliyye' derlerdi. Görünen o ki, bazı cahiliye Arapları Ehli Kitabın âhiret inancından etkilenip zaman içerisinde kendi şirk inançları ile Ehli Kitabın âhiret inancını birbirine karıştırmıştır.”¹³¹³

b-Âhiret Hayatının İspatı ve Keyfiyeti

Müfessirimiz âhiret hayatının keyfiyeti, ispatı ve inanmayanların cezalandırılacağına dair bazı açıklamalarda bulunmuştur: “Kafirlerin inancına göre ba's/haşr muhal bir şeydi. Fakat Kur'ân onların kafalarındaki bu şüpheleri ve düşünceleri kullandığı üslup ve verdiği örneklerle reddetti ve ölümden sonraki yaşamı ispat etti.

¹³¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/238.

¹³¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/238.

Kur’ân âyetlerine bakıldığında ‘Biz ölüp toprağın içinde un ufak olduktan ve kemik yığını haine geldikten sonra tekrar diriltilip hesaba çekileceğiz öyle mi?’ diyerek âhiret hayatının varlığını inkar edenlerin cezasının cehennem olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda âhirete inanmayanlara Saffat 55’te iki arkadaşın örneğini verilmiştir. Bu örnek şöyledir: ‘Derken (cennet ehli olanlar) birbirleriyle konuşurlar, İçlerinden bir sözcü şöyle der: ‘Gerçekten benim (dünyada) bir arkadaşım vardı, (bana) derdi ki, sen cidden (hesab gününe) inananlardan mısın? Biz öldüğümüz ve bir toprakla çürümüş bir yığın kemik olduğumuz vakit, gerçekten biz cezalandırılacak mıyız?’, (Sonra o sözcü, cennetteki kardeşlerine): ‘(Şimdi size o arkadaşı göstermek için cehenneme) bir bakar mısınız?’ der. Kendisi de bakar ve onu cehennemin ortasında görür.’¹³¹⁴ İbn Âşûr âyet hakkındaki açıklamasına şöyle devam eder: “Bu misali içeren âyette, âhireti inkar edenlerin istikbalde kesin olarak cezalandırılacağını ifade etmek için tıpkı *أَتَى أَمْرُ اللَّهِ* cümlesinde olduğu gibi mazi sîgası kullanılmıştır.”¹³¹⁵

c-Âhirette Cezâ ve Mükâfat

İbn Âşûr’a göre, İslam bir Müslümanın âhiretteki mutluluğunu soy, sop, akrabalık, mal, mülk ve makama bağlamamış, bilakis bu dünyada ruhen ve bedenlen ne kadar salih amel yaptığına bağlamıştır. Dolayısıyla dünya âhiret mükafatlarını kazanmanın bir aracı/vasıtasıdır. Allah c.c. bu konuda “*Bu, sizin ellerinizin önceden yaptığının karşılığıdır. Yoksa, Allah kullarına zulmedici değildir.*”,¹³¹⁶ “*Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir.*”,¹³¹⁷ “*Yaptığınız salih ameller karşılığında cennete girin.*”¹³¹⁸ diye buyurmuştur.

Müfessirimiz âhirete inanmanın psikolojisi üzerine de bazı yorumlar yapmıştır. Ona göre ölümden sonra sevap ve cezanın verileceğine inanmak, bir kimseyi nefsini azaptan korumak için daha dikkatli davranmaya, fiil ve icraatları üzerine daha çok düşünmeye ve sevap kazanmanın yollarını aramaya sevk eder.¹³¹⁹

¹³¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV/116; XVI/123; XXVIII/306.

¹³¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV/116.

¹³¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 39-40; el-Enfâl, 8/51.

¹³¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 494; Zilzal, 99/7.

¹³¹⁸ en-Nahl, 16/32.

¹³¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/238.

Öte yandan İbn Âşûr âhiretteki kurtuluşu sadece salih amellere bağlamaz, oradaki kurtuluşa tasavvufî ve mistik bir boyut da katar. Ona göre, âhirette kurtuluş “takva” ile olacaktır, nasıl gemi yüzmek için suya ihtiyacı varsa, insan da kurtuluşu için takvaya ihtiyacı vardır.¹³²⁰ Bu yüzden Kur’ân-ı Kerim takvaya sürekli vurgu yapmıştır. Ebû Bekir İbn Arabî Kur’ân’da takva lafzı gibi hiçbir lafızın bu kadar tekrar edilmediğini, dile getirmişti.¹³²¹

4- Diğer İtikâdî Mevzular İle İlgili Görüşleri ve Tefsirinden Örnekler

Bu başlık altında müfessirimizin, İman, amel, kader, ru’yetullah, istiva, arş, kürsi, hidayet, dalalet, hayır ve şer gibi itikadi konularda tefsirinde yaptığı açıklamalara yer verilecek ve bu konular analiz edilecektir.

a-İman-İslam-Amel

İman dini literatürde, Allah, Peygamber, kitap, melek ve âhiret günü gibi dinden olduğu kati olan, âlimler ve Müslümanların çoğunluğu arasında tartışmasız dinin temel esas ve dayanaklarından kabul edilen, malum şeyleri tasdik etmeye denir. Hz. Ömer’den vârid olan şu hadis konuyu açıklığa kavuşturur niteliktedir: “Hz. Ömer dedi ki: bir gün Cebrail geldi ve Peygambere imandan sordu, o da şöyle karşılık verdi: “İman Allah’a, resulüne, kitaplarına, meleklerine ve âhiret gününe inanmaktır.”¹³²²

İbn Âşûr bu bilgileri zikrettikten sonra, iman hakkında âlimlerin görüşlerini zikretmiştir: “Bu konudaki görüşleri beş kısma ayırabiliriz. Birincisi, cumhurun görüşüdür. Bu görüşe göre, iman tasdikten ibaret olup sözlükteki manasından başka bir manaya taşınmamalıdır. Çünkü bu konuda pek çok âhad haber varid olmuştur. Meselâ: ‘Amr b. Ebî Vakkâs şöyle dedi: Allah Resûlü bir grup insana maldan pay veriyordu. Ama içlerinden benim sevdiğim birisine vermedi. Bunun üzerine dedim ki: Ey Allah’ın resulü! Başkasına verirken ona neden vermedin? Oysa ben onu mümin olarak biliyorum. Allah resulü de şöyle cevap verdi: “ona mümin deme Müslüman de.”¹³²³ Cumhur nezdinde dil ile ikrar (nutk) ve amel, iman değil İslam mefhumuna dâhildir, çünkü İslam bedenen

¹³²⁰ Râbiatu’l-Adevi tarafından söylendiği iddia edilen bir beyit: ترجو النجاه ولم تسلك مسالكها ان السفينة لا تجري على اليبس

¹³²¹ İbn Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâi*, 59.

¹³²² el-Buhârî, “el-İmân”, 37; et-Tirmizî, “el-İmân” 4; Ebû Dâvûd, “es-Sünnet” 16; en-Nesâî, “el-Mevâkîf” 6; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 266.

¹³²³ el-Buhârî, “el-İmân”, 19

teslim olmak ve itaat etmektir. Cumhur bu şekilde İslam'ı kalpten ziyade bedenle ilişkilendirmiştir. Cumhura göre, ikisinin birbirinden ayrı şeyler olduğunun ispatı İman ve İslam'ın sözlük manaları, hadis-i şerif ve âyet-i kerimelerdir. Örneğin Hucurât sûresi 14. âyeti: 'Bedevî araplar: İman ettik, dediler. De ki: İman etmediniz (öyleyse iman ettik demeyin), fakat Boyun eğdik (teslim olduk/Müslüman olduk), deyin.'¹³²⁴ Sahih kitaplarda geçen şu hadis de diğer bir örnek olarak gösterilebilir: 'Bir gün Necid halkından saçları darmadağınık (fakir görünüşlü) bir kişi Resulullah sallallahu aleyhi ve sellemine huzuruna geldi. Uzaktan sesini karmakarışık bir halde duyuyor ve fakat ne dediğini anlamıyorduk. İyice yaklaşıncı anladık ki, bir Müslümanın yerine getirmesi gerekli İslam'ın ne olduğunu soruyormuş. Peygamber ona şöyle cevap verdi: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Peygamberin de onun elçisi olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve hacca gitmektir.'¹³²⁵ Cumhurun bu görüşü, Mâlik b. Enes'in *el-Müdevven* adlı kitabından 'Kim gusül alırsa kalben Müslüman olmuş olur' sözü alıntı yapılarak kendisine nispet edilse de, İbn Âşûr'a göre, bu Malik b. Enes'in görüşünü yansıtmamaktadır. Ona göre, İmamü'l-Haremeyn ve tabiinden Zührî bu görüşü Eş'ariyye'ye nispetini kabul etmiştir.¹³²⁶

İkinci görüşe gelince: "Bu görüşe göre iman, kalp ile tasdik dil ile ikrar (nutk)dır. Böylece kalben sahip olunan iman dışarı nakledilmiş ve ifade edilmiş olur. Eğer dil ile ikrar olmazsa iman etmiş sayılmaz. Bu görüş başta Ebû Hanife olmak üzere, fakihler, kelimciler ve hadisçilerin çoğunluğundan nakledilmiştir. Ayrıca bu görüş İmam Eş'arî ve Bîşr el-Merîsî'ye de nispet edilmiştir."¹³²⁷

İbn Âşûr ikinci görüş ile birinci görüşün arasında bir fark olmadığı kanaatindedir. Ona göre, her iki görüş de aynı gerçeğin bir yönüne işaret ediyor. İlk görüş mefhum/mana yönüne, ikinci görüş imanın lafız/dış yönüne dikkat çekmiştir. Aslında her iki tarafın görüşleri şu sorunun farklı açılardan cevaplanmasından ibarettir: "Kalben itikad tek başına insan için kurtarıcı olur mu, yoksa imanının/itikadın sayılması için ikrar da gerekir mi?"¹³²⁸

¹³²⁴ el-Hucurât, 49/14.

¹³²⁵ el-Buhârî, "el-İmân", 34, "es-Savm" 1, "eş-Şehâdât", 26.

¹³²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 266-267.

¹³²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 267.

¹³²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 267.

İman ile ilgili üçüncü görüş tabiûn ve sahâbeden selefin görüşüdür. Onlara göre iman; itikad (kalp ile iman), söz (ikrar) ve ameldir. Bu görüş Malik b. Enes, Süfyan es-Sevrî, Süfyan b. Uyeyne, Evzâ'î, en-Neha'îyyi, İbn Cüreyc, Hasanü'l-Basrî, Ata b. Ebî Rebah, Tavûs b. Keysan, Mücâhid, İbnu'l-Mübârek, Buhârî, İbn Mesut, Huzeyfe ve genel olarak ehli hadis tarafından kabul edilmiştir. Onlar naslardaki lafızların zâhirine itibar ettikleri için bu görüşü benimsemişlerdir. Onlar amel ile iman arasındaki farkı ortadan kaldırdıkları için amelin artma ve eksilmesiyle imanın da artıp eksilebileceğini öne sürmüşlerdir. Âyet ve hadisler ile görüşlerini desteklemişlerdir: “Mü'minlerin kalplerine, imanlarına iman katıp-arttırsınlar diye, güven duygusu ve huzur indiren O'dur”,¹³²⁹ “İman 70 küsur şubeden oluşur.”¹³³⁰

Dördüncü görüş Mu'tezile ve Haricilerin görüşüdür. Tıpkı üçüncü görüşte olduğu gibi onlara göre iman; itikad (kalp ile iman), söz (dil ile ikrar) ve amelden meydana gelir. Fakat onlar üçüncü görüşten farklı olarak şunu savunur; iman bu üçünden meydana geldiği için herhangi birini ihlal etmek imanı yok eder. Onlardan bazılarına göre, farz amelde noksanlıkla imanın butlanı hasıl olur. Haricilere göre, amellerden birisini terk eden imandan çıkar, kafir olur ve cehennemde ebedi kalır. Çünkü onlar nezdinde ameller imandan bir cüzdür. “Amel” kelimesi ile, yapılması zaruri farzları ve terkedilmesi gereken haramları kastederler. En basit emir bile olsa eğer farz ve haram içeriyorsa terkedilmesi büyük günahıdır. Çünkü onlara göre her ne şekilde olursa olsun farz amellerin terki büyük günah (kebire) türündendir. Farz ameller dışında kalan mendup ve müstahap amellerin terki veya mekruh amellerin işlenmesi büyük günah çerçevesine girmediğinden onu işleyenler cehennemde ebedi kalmazlar. Harici bir kol olan İbâziler burada daha esnek bir tavır sergileyerek, sadece bazı büyük günahları işleyenler kafir olur ve bu şirk şeklinde bir küfür olmayıp sadece nimeti küfürdür, derler.¹³³¹

Mu'tezile, genel olarak amelin imandan bir parça olduğu hususunda Harici fırka ile aynı düşüncede olsa da, büyük günah işleyeninin durumunun ne olacağı hususunda onlardan farklılaşır. Bu konuda Mu'tezile ekolünü ikiye ayırmak gerekir, Birinci grup olan Mu'tezile'nin önde gelen imamlarına göre, âsî ve büyük günah sahibi cehennemde ebedi kalır ama kafir veya mümin olarak değil fâsık olarak vasıflandırılır ve büyük günah

¹³²⁹ el-Fetih, 48/4.

¹³³⁰ el-Buhârî, “el-İmân”, 9.

¹³³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 268.

işlediği için cehennemde ebedi kalır. Vasil b. Ata büyük günah işleyenlerin iki mevki (menzile) arasında bir mevkide olduğunu, söyleyerek büyük günah işleyen ne mümin ne kafir olduğunu söylemeye çalışmıştır. Mu'tezile bu anlayışıyla Hariciler'den ayrılır. Onların çoğunluğuna göre büyük günah, sevaplar ne kadar çok olursa olsun, onları yok eder ve onu işleyen “” âyetinin de işaret ettiği gibi ateşte ebedi kalır.¹³³² Onların büyük günah işleyen bir Müslümana kafir diyemeyip “fasık” diye isimlendirmelerinin sebebi, onun iman sahibi olması ve bir Müslümana uygulanan normal prosedürün (evlenme, miras, defin...gibi) ona da dünya hayatında uygulanmasıdır. Büyük günah işleyen Müslümanın bir mürted gibi kabul edilip katledilmemesi bunun göstergesidir.¹³³³

Mu'tezile'nin, başta Ebû Ali el-Cubbâi, onun oğlu Hâşim el-Cubbâi olmak üzere diğer bir grubu, amelin miktarına bakar. Onlara göre ancak bir kimsenin günahları sevaplarından fazlaysa işlediği büyük günah onu cehenneme götürür, ama eğer sevapları günahlarından fazlaysa bu durumda günahlarını bertaraf eder. Bu grup sevapların sayısına değil miktarına bakar, onlara göre büyük bir günah çok sayıda sevaba denk gelebilir. Bütün bunlar ve miktarları ancak Allah'ın ilminde kayıt altına alınır. İbn Hazm'ın “el-Fasl” adlı kitabında aktardığına göre, Mu'tezile'den olan Bişr el-Merîsî ve Ebû Bekir el-Esamm'a göre Kimin günahları ağır basarsa o kadar cezalandırılır. Bu kimseler elli bin seneye kadar cehennemde kalabilirler sonra Allah'ın şefaatine mazhar olup çıkma imkanları olur. Günahı ve sevabı eşit olanlar ise Araf'ta kalırlar. Sonuç olarak Mu'tezile'nin bu grubu bir Müslümanın cehennemde ebedi kalması taraftarı görünmemektedirler. Bu konuya ıslık tutması bakımından Keşşaf sahibi Zemahşerî'nin “Onunla ancak fasıkları saptırır”¹³³⁴ âyetinin tefsirinde zikrettiği fasık tanımı önemlidir: “Fasık şeriatta, büyük günah işleyerek Allah'ın emrinden çıkan kimseye denir. O kimse iki konum arasında bir yerededir, yani küfür ile iman arsında bir yerededir.”¹³³⁵

İbn Âşûr dördüncü görüş hakkındaki düşüncelerini şöyle zikreder: “Ben derim ki, büyük günah işleyene dünyada kafir veya mürted değil de bir Müslüman ve mümin hükmünün uygulanması, onun cehennemde ebedi kalmamasını gerektirir. Çünkü hem dünyada ona Müslüman hükümleri uygulayıp hem de âhirette bir kafir gibi muamele

¹³³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 268-269.

¹³³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 269.

¹³³⁴ el-Bakara, 2/26.

¹³³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 269.

edilip ebedi cehenneme atılmasını önermek uygun değildir. Zira bir Müslüman aslında Allah'ın azabından kaçmak ve cehennemde yanmamak için iman eder ve Müslüman olur, dolayısıyla o kimsenin sırf Müslüman olmakla kazanmış olduğu uhrevî maslahatlarının engellenmesi mümkün olamaz.” Öte yandan, eğer âhirette iman etme ve Müslüman olmanın ona getirdiği meyveden faydalanamayacaksa neden ona dünyada bir mürtede değil de Müslmana yapılan muamele yapılmaktadır? Eğer âhirette İslam meyvesinden faydalanması engellenirse, o zaman Müslümanların dünya hayatında dinle bağları zayıflar ve ondan uzaklaşırlar. Benzetmek gerekirse bu görüş sahipleri sanki, halihazırda denizde boğulan kimseye, ıslanmaması gerektiğini söylüyorlar. İşte bu söz nasıl bir akıllıdan sadır olması şaşırtıcı ise bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri düşünceleri de o kadar şaşırtıcıdır. Hatta işin daha şaşırtıcı ve garip tarafı bazılarının bu söze kendilerini adanmaları, onu anlamadan dillerine dolamaları ve içlerinden bu zırvalıklarını Ehli Sünnet ve cumhur ulemanın görüşü çerçevesinde düzelterek insafı bir âlimin çıkmayıışıdır.”¹³³⁶ İbn Âşûr başta Hariciler olmak üzere Mu'tezile'nin büyük günah konusundaki görüşlerini bu şekilde eleştirmiştir.

Beşinci görüş Kerrâmiye'ye aittir. Onlara göre İman dil ile ikrardır. Dil ile ikrar edilene gönülden itikad gerekir, yoksa batıl olur. Dilin söylediği kelime-i şehâdetin medlulünü aklın düşünmesi ve gönlün idrak etmesi gerekir. Kerrâmiyye'ye göre, bir kimse dil ile söylediğinin aksine inanırsa onun yeri kesinlikle cehennemdir, fakat bunun tespiti olmadığı için zâhirde bir mümine muamele edildiği gibi o kimseye de muamele edilir.¹³³⁷

İbn Âşûr iman, İslam ve amel konusunda mezhep ve âlimlerin görüşlerini sunduktan sonra onları tek tek değerlendirmeye başlamıştır: “İşte bunlar İman konusunda İslam mezheplerinin görüşleridir. Ben şöyle söylüyorum: Üzerinden yıllar ve nesiller geçen Müslümanların iman konusundaki bu ilk bakış açıları ve ihtilafları ilmi olarak eksik ve noksandır, bu yüzden bu ihtilaf üzerinde daha fazla durmak yerine o konuda herkese fayda sağlayacak sözümüzü söyleyeceğiz. Bize göre şu kesin ki şeriat insandan iman etmesi ve teslim olmasını ister. Eğer iman eder ve teslim olursan şirk akidesinden çıkar ve bu dinle çekişmekten uzak durur. Eğer bu mümkün olursa şeriat nefislerimize nüfuz eder ve böylece nefislerimiz hayırlı amelleri işlemeye meyilli olur. Çünkü iman ve İslam

¹³³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 270.

¹³³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 270-271.

kendisinden hayırların sadır olduğu iki asıl/esastır. O ikisi hayır ehli ile isyan ehlini, mümin ile kafiri kesin çizgiler ile birbirinden ayırır. Bu çizgi hak ve batıl arasındaki sınırdır ve asla değişmez kesin bir huduttur. “Artık haktan (ayrıldıktan) sonra sapıklıktan başka ne kalır.”¹³³⁸ âyetinin belirttiği gibi, hak çizgisi dışında kalan kesin olarak batıl ve dalalettir. İlâveten İman ile İslam’ın aynı olduğunu kimse iddia edemez. Çünkü eğer ederse bir yandan kelimelerin manaları açısından, dil ile, öte yandan Peygamberin açıklamaları ile çelişmiş olur.”¹³³⁹

Müfessire göre imanın dil ile ikrarı gerektirmesinin iki nedeni şöyledir: Birincisi; her şeyden önce, Hz. Muhammed’in risaleti, Allah’ın varlığına ve birliğine ve kendi risaletine inanmaya çağırır. Bu inancın kalpte oluşup oluşmadığını bilmenin imkanı olmadığı için, onu dil ile ikrar etmek gerekir. Peygamber, kimin iman edip kimin etmediği konusunda, diliyle ifade etmedikçe, kimseden emin olamaz. Bu nedenle kalben iman eden kimse onu dil ile de ifade etmesi imanının selameti açısından daha uygun olur. İkincisi, hicretten önce iman, İslam ile eşdeğer bir manaya sahipti. Çünkü risalet davetini kabul eden müminlerin zâhirleri davranış ve amelleri itikatlarına muhalefet etmiyordu. Nasıl inanıyorlarsa öyle hareket ediyor ve amel ediyorlardı. Dolayısıyla onlar için mümin ve Müslüman lafızlarını kullanmanın sakıncası olmuyordu. Ama hicretten sonra münafıklık ortaya çıkınca Hucurât sûresi 14. âyeti “Bedevî araplar: “İman ettik” dediler. De ki: “İman etmediniz. (Öyle ise: “iman ettik” demeyin.) Fakat “Boyun eğdik (teslim olduk/Müslüman olduk)” deyin.” ile “Oysa ben onu mümin olarak biliyorum. Allah resulü de şöyle cevap verdi: “ona mümin deme Müslüman de.” hadisinde olduğu gibi Müslüman ile mümin ayrımına gidildi. Allah tarafından gerçek müminler münafıklara karşı uyarıldı ve dikkat etmeleri istendi.”¹³⁴⁰

Hâsılı, İbn Âşûr, düşünce itibariyle kendisinin daha yakın durduğu, iman ve İslam’ın ayrımına vurgu yapan ilk iki görüşü bu şekilde değerlendirdikten sonra iman ve İslam’ı şu şöyle tanımlamıştır: “Dinen inanılması gerektiği herkes tarafından malum olanlara inanmaktır. İslam’ın manası kişinin dine ve Peygamberin davetine teslim olduğunu amelleriyle izhar etmesidir.”¹³⁴¹

¹³³⁸ Yunus, 10/32

¹³³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 270-271.

¹³⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 271.

¹³⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 272.

İbn Âşûr'un üçüncü görüşü değerlendirilmiştir: "Allah dünyayı, uhrevi hayatı inşa etmek için nefisleri terbiye mekânı kılmıştır. İnsanların nefislerini terbiye etmek ve onları kötü fiillerden uzaklaştırmak için de dünyada şeriatı tesis etmiş ve insanları ona çağırmıştır. Böylece yarattığı âlemin nizamını korumak istemiştir. Söz konusu şeriat iman etmeyi ve teslim olmayı gerektirir. Bunun ardından, iman ve İslam'ın göstergesi olan amelleri izhar etmek gelir. Amelleri ifa etmede noksanlıkların olması imanın aslında bir şeyi eksiltmez. Ziyadelerin olması sevapları ve uhrevi kazancı artırır. Meselâ, sadece bazı amelleri yerine getiren bazı sevaplar kazanarak imandan önceki haline göre bir adım daha iyi bir duruma gelir. Amellerin ekseriyetini yapan kimse çok daha sevap kazanır ve kazançlı olur. Tüm iyi ve hayırlı amelleri yapanlar ise uhrevi kazançta zirvede olurlar. İslam az olsun çok olsun amelleri zayi etmez, hepsini miktarına göre ödüllendirir. Yani mümin ve Müslümanın yaptığı en küçük hayır da en büyük hayır da iman ve İslam dairesinde olması dolayısıyla ödüllendirilir."¹³⁴² İbn Âşûr bu söylemiyle imanın özünde artma ve eksilmenin meydana geleceği kanaatinde olmadığını dile getirmiştir. O daha ziyade, imanı sabitleyip, amelleri miktarlarına göre derecelendirme yoluna gitmiştir. Ona göre ibadet ve amelleri ifa etmeye itina gösterip dikkat edenler diğerlerine göre âhirette daha kazançlı ve üstün olacak ve cennet nimetlerini kazanmaya daha layık olacaklardır.

Ona göre, ameller iman ve İslam'dan sonra ikinci derecede gelirler, çünkü onlar maksadın tamamlayıcılarıdır. Buna ancak inatçılar karşı koyar. Peygamberin Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderip ona "Sen ehli kitaba gönderiliyorsun, sana onlar gelirse onları Allah'tan başka ilah olmadığına ve Peygamberin onun kulu ve elçisi olduğuna davet et. Eğer itaat ederlerse onları namaza çağır." demesi bunu destekler niteliktedir. Zira hadiste birinci sırada iman ve İslam ikinci sırada ameller zikredilmiştir. Eğer aralarında derece farkları olmasaydı böyle bir ayrıma gidilmez ve doğrudan namaza çağrılmaları emredilirdi.¹³⁴³

Dördüncü ve beşinci görüşü savunan Mu'tezile ve Hâricileri şöyle eleştirmiştir: Nasıl olurda hem iman edip teslim olan hem de küfreden ebedi azapta olabilir? Nasıl ikisi eşit olabilir? Nasıl olur da sadece nefsi emmaresine tabi olup bir hata nedeniyle suç işleyen bir Müslüman ebedi cehennemde kalır? Müslüman olup bir masiyet işleyen kimse tövbe edip iman ederse İslam ve iman üzere kalıp ondan faydalanma hakkına sahiptir.

¹³⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 272-273.

¹³⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 272-273.

Çünkü hiç kimse ümmetin çoğunluğunun büyük veya küçük masiyete bulaşmış olduğunu inkar edemez. Bu durumda tamamının imanı gitmesi ve ebedi cehennemde kalması gerekir oysa Allah kimsenin imanını zayi etmeyeceğini söylüyor. Dolayısıyla işlenilen bir masiyet imanı ve İslam’a mensubiyetten kaynaklanan âhiretteki menfaati yok etmez. Meselâ Amr b. Ma’dikerib¹³⁴⁴ “artık içki içmeyi bırakacak mısınız”¹³⁴⁵ âyeti karşısında, içkiden vazgeçmeyeceğini söylediği günlerden dolayı bu kişi hakkında şüphe duyan ve onu kafirlerle denk gören olabilir mi? Hayır biz duymuyoruz. Çünkü onun Kâdisiye savaşında nasıl kahramanca savaştığını ve imanını gösterdiğini biliyoruz. Onun amelindeki noksanlık imanına eksiltemez, yok edemez. İslam’dan faydalanmasını engelleyemez.”¹³⁴⁶ Buradan anlaşıldığı kadarıyla, İbn Âşûr, iman eden ile etmeyeni işlenilen günahlar nedeniyle aynı kefeye koymayıp, günahları ve amellerdeki eksikliği imanı zedeleyen bir unsur olarak görmemektedir. Müslümanın ebedi cehennemde kalmasını veya imanının artıp eksilmesini öngören argümanları kabul etmemektedir.

Görüldüğü gibi İbn Âşûr, meseleyi klasik âlimler ve mezheplerin ihtilafı etrafında, sadece konuyu anlatan üçüncü bir şahıs olarak, onları tekrar edip birini tercih etme yöntemi yerine, meseleye müdahil olup kendi bakış açısını sunup konuya yeni ve güncel boyutlar kazandırmaya çalışmıştır.

b-Kader

Kader, bir kimsenin, tesadüfe mahal bırakmayacak şekilde, bir şeyi kendi istediği münasip bir miktarda tayin etmesi ve zaptedip kontrol altında tutmasıdır. Böylece tayin edilen miktara uygunsuz ve elverişsiz bir şey ortaya çıkmaz.¹³⁴⁷ Kader şerî manada, “Gerçekten biz her şeyi (hikmetimize uygun) bir kader/ölçü ile yarattık.”¹³⁴⁸ âyetinin işaret ettiği gibi, Allah’ın, bütün her şeyi hikmeti, ilmi ve iradesine uygun bir şekilde yaratması manasına gelir. Bu âyette “كُلُّ شَيْءٍ (her şey)”in kapsamına, cehennemin kafirler için bir azap yeri yaratılması da girer. Kader aynı zamanda her şeyi detayıyla bilen Allah’ın ezeli bilgisine işaret eder. Bu manaya işaret eden Ra’d sûresi 8. âyettir:

¹³⁴⁴ Yiğitliğinden dolayı ona “Arap cengâveri” unvanı verilmişti. Kadisiye’de gösterdiği kahramanlık müslümanları kendisine hayran bıraktı. (Bkz. Ahmet Sezikli, “Amr b. Ma’dikerib”, TDVİ Ansiklopedisi, III, İstanbul, 1991, 88.)

¹³⁴⁵ el-Mâide, 5/91.

¹³⁴⁶ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, I, 273-274.

¹³⁴⁷ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, XVI, 222; Tâhâ, 20/40.

¹³⁴⁸ “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” el-Kamer, 54/49.

“Allah, her dışının neye gebe olduğunu, rahimlerin artırdığı şeyi ve eksilttiği şeyi bilir. Her şey O'nun katında bir kader/bilgi ileler.” Bu âyet gösteriyor ki Allah her şeyi detaylarıyla ve tafsilatıyla bilir. Dolayısıyla bu âyet, Allah cüziyyatı bilmez külliyyatı bilir diyen felsefecilere bir red kabilindendir. Şehâdet ve gayb aleminde gizli ve açık her şey onun ilmi ve takdiri içerisinde olur.¹³⁴⁹

İbn Âşûr Talak sûresinde yer alan “Biz her şey için bir kader (sınır ve ölçü) koyduk.”¹³⁵⁰ âyetini şöyle tefsir etmiştir: “Yani Allah her varlığı yaratırken ona bir miktar tayin etmiş ve ona yapabileceği ve tahammül edebileceği bir vazife vermiştir. Râğıb el-İsfehâni “Müfredât”ta buna benzer bir bilgi vermektedir: “Allah bir varlıkta bir şey takdir edince o varlıktan başka bir şey vuku bulması imkansızdır. Meselâ, bir tohumdan hurma çıkacağını takdir ettiyse ondan elma veya zeytin değil hurma çıkar. Nutfeden hayvan değil de insan çıkmasını takdir ettiyse ondan insan çıkar. Dolayısıyla Allah bir varlığı yaratırken ona ne takdir ederse hiçbir noksan ve ziyade olmaksızın takdir edildiği gibi meydana gelir.”¹³⁵¹ Kısaca, İbn Âşûr şunu kasteder; her varlık kendine biçilen ve takdir edilen vazifeyi yerine getirir, çünkü bunu yerine getirebilecek istitaatte yaratılmıştır. Bir ağaca hurma verme görevi takdir edilmişse, kendine verilen kudret ve istitaat gereği bu meyveyi verir. Sonuç olarak Allah her varlığa takat ve istitaatinin yapabileceği bir fil ya da amel takdir etmiştir.

İbn Âşûr, genel olarak Kur’ân’da geçen “kader” lafzını daha çok Allah’ın hikmeti ve ilmi ezelisine bağlamaktadır. Meselâ Kamer 49. âyeti şu şekilde yorumlamıştır: “Ayette geçen “kader”lafzı Allah’ın ilmi ve hikmeti gereği müşriklerin cezalandırılmasına işaret etmektedir. Allah hikmeti gereği hiçbir şeyi boş yere yaratmamıştır, her şeyi ilmine göre takdir etmiştir. Müminlere verilen mükafat ve kafirlere verilen ceza da ilmi ezelisine dayanılarak takdir edilir.”¹³⁵² Yaratılan her şey Allah’ın irade ve ilmine uygun bir yol takip eder. O eşyaların asıllarını yaratmış ve onları ilahi takdir ve ilme göre fiiller yapabilecekleri birtakım kuvveler ve kabiliyetlerle donatmıştır. Peygamberin şu hadisi buna ışık tutmaktadır: “Bir mümin hayır ve şerriyle

¹³⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XIII, 98; er-Ra’d, 13/8-9.

¹³⁵⁰ Talak, 65/3.

¹³⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XXVIII, 314-315; et-Talak, 65/2-3.

¹³⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XXVII, 217.

kaderin Allah'tan olduğuna inanır.”¹³⁵³ Müfessirimiz bu ifadelerle kader konusunda selefi çizgiye daha yakın durmuştur.

Müfessirimiz “kader” kavramının lügavi boyutlarına daha fazla ışık tutmak için Kâdı İyâz ve El-Bâcî'nin açıklamalarına tefsirinde yer vermiştir: “Kâdı İyâz “el-İkmâl”adlı kitabında Kamer sûresi 49. âyette geçen “kader” kelimesine Allah'ın muradı ve meşietini manalarını vermiştir. el-Bâcî ise bu âyeti yorumlarken “el-Müntegâ” adlı eserinde kaderin manalarını şöyle zikretmiştir: “Birincisi, kader burada “mukadder (takdir ve tayin edilen miktar/ölçü)” manasındadır. Yani ne bir eksik ne bir fazla Allah ne kadar takdir ettiyse o kadar. Tıpkı Talak 3’de olduğu gibi “Allah her şey için bir kader/ölçü tayin etti.” İkincisi, Allah'ın kudreti manasına gelir. Kıyamet sûresi 4. âyette zikredildiği gibi “Evet, parmaklarına varıncaya kadar yeniden yapmaya kadiriz.” Üçüncüsü, vakit manası na gelir. Yani biz her şeyi tayin ettiğimiz bir vakitte yarattık.”¹³⁵⁴

İbn Âşûr Kamer 49. âyette geçen “kader” lafzı hakkında ifade edilen bu bilgileri göz önüne alarak şu değerlendirmeleri yapmıştır: “Bana göre, eğer “kader” bu âyette cins için kullanılmışsa, bütün bu sayılan manaları kapsar. Sebeb-i nüzulün hususiliği âyetin umumiliğini tahsis edemez. Dolayısıyla âyet, Allah Teâlâ'nın bütün mahlûkatı ezeli ilmi ve hikmetine uygun olarak kontrol altına alması, zapt etmesi ve hepsine görevini takdir etmesi, manasına gelir.¹³⁵⁵ Ama onları zapt-u rapt altına alarak görevlerini tayin etmek onların fiillerini yaratması manasına glemez. Dolayısıyla Mu'tezile'nin, kul fiillerini yaratır, argümanı ile Eş'arîlerin, kul kesbeder Allah yaratır, argümanı Allah için söz konusu değildir. İbn Âşûr'a göre böyle bir yaratma ne kullara ne de Allah'a atfedilemez, âyette bu iki mezhebin lehine bir hüccet de yoktur. Bununla birlikte bu âyet kaderin ispatı için bir hüccet oluşturduğu kesindir. Bu âyette Allah'ın mahlûkat için takdir ve tayinde bulunması, onun kaderin ispatı için bir hüccet oluşturduğu manasına gelir.”¹³⁵⁶ Kader

¹³⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 218.

¹³⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 218.

¹³⁵⁵ Müfessirin ifadesi şu şekildedir: “بَقْدَرُ (بَضْبُط) ” وَاعْلَمْ أَنَّ الْآيَةَ صَرِيحَةٌ فِي أَنَّ كُلَّ مَا خَلَقَهُ اللَّهُ كَانَ بِضَبْطٍ. Bkz.

İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 218.

¹³⁵⁶ Müfessirin ifadesi şu şekildedir: وَأَمَّا تَغْيِينُ مَا خَلَقَهُ اللَّهُ مِمَّا لَيْسَ..... نَفْيُ حُجِّيَّةِ هَذِهِ الْآيَةِ عَلَى إِثْبَاتِ الْقَدْرِ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ النَّزَاعِ بَيْنَ النَّاسِ بِمُطْلَعِ ثُبُوتِ الْقَدْرِ مِنْ أَدِلَّةٍ أُخْرَى. (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 219.)

konusunda Kelamî tartışmalardan uzak durarak daha sade ve selefi bir yol tercih eden müfessir mahlûkat üzerindeki ezeli kader anlayışını böylece kabul etmiş gözüküyor.¹³⁵⁷

İbn Âşûr bir adım daha ileri giderek, kulların hayır ve şerre dair fiillerinin, Allah'ın takdir ve iradesinin etkisi altında olduğunu ifade eder. Hatta tüm kâinatın Allah'ın tasarrufunun tesiri altında olduğunu, öne sürer. Ona göre: “İnsana Allah'ın tayin ettiği kadere göre, iyi ve kötü ameller yapma imkanı verilmiştir. Fakat insan kaderin bu hikmeti ve sırrını kavrayabilecek bir ilme sahip değildir. Öte yandan, şerî ve akli deliller iyi ve kötü amellerin, Allah'ın o fiillere tesir etmesi bakımından eşit olduğunu ifade etmektedir. Eğer Allah'ın kaderi sadece iyi amellere tesir etseydi ve O'na sadece hayır isnat edilseydi, o zaman hayır ve şer fiillerinin Allah'a nispetinde farklılık oluşur ve Mecusilerin hayır ve şer tanrısı gibi bir ikililiğe yol açardı. İşte bu batıldır, çünkü Peygamberin “Kadere hayrıyla ve şerriyle inanmak.” hadisi ile “Kaderiyye (kaderi inkar edenler) bu ümmetin mecusileridir” hadisine göre, başına hayır da gelse şer de gelse Allah'ın takdiri olduğuna inanmak gerekir.”¹³⁵⁸ Böylece İbn Âşûr insanoğlunun, kaderin tesiri ve yönlendirmesi altında iyi veya kötü fiiller yapmasında ve bunların Allah'a nispet edilmesinde bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Ona göre ameller kötü de olsa ilahi olarak tayin edilen kaderin sınırlarına dâhildir ve Allah'ın hikmeti çerçevesinde yapılmaktadır. O, Allah'ın faal dünya ve kâinatta takdir ve tayini ile, sebepler ve engeller yaratmasıyla aktif olduğu ve tasarruf ve tedbirde bulunduğu, düşüncesindedir.

c-Ru'yetullah

Müfessirimiz, rü'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet çizgisini takip etmiştir. Âhirette Allah'ın sıfatlarına yakışır bir şekilde “bilâ keyf” görülebileceğine kanaat etmiştir. Ona göre Musa Allah'ın dünyada görülemeyeceği bilgisine sahip olmadığı için böyle bir talepte bulunmuştur. Ayrıca İbn Âşûr Mu'tezile'yi bu konuda ciddi olarak eleştirmiştir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Musa Allah'a yakışmayan böyle bir talepte bulunmayacağı için, bu talep İsrailoğulları'nın talebidir, Musa yalnızca onlara taleplerinin muhal olduğunu göstermek için Allah'tan böyle bir istekte bulunmuştur. Oysa İbn Âşûr'a göre, bu

¹³⁵⁷ Anlaşıldığı kadarıyla müfessir, “yaratmak (خلق)” ile “takdir ve tayin (تقدير و تعيين)” lafızlarını birbirinden ayrı tutmaktadır. Allah “halık” sıfatıyla yaratıp “kadir” sıfatıyla ölçü, miktar, derece ve görevlerini takdir etmektedir. Ayrıca, Müfessirimiz kader konusunda daha fazla Kelamî tartışmalara girmekten uzak durmuştur.

¹³⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 219.

Musa'nın talebidir, ve Allah'ı görmek onun sıfatlarına aykırı değildir. İbn Âşûr Zemahşerî'yi bu konuda mutaassıp ve muhaliflerine karşı hoşgörüsüz olmakla itham eder.

Kısaca, İbn Âşûr, ru'yetullah meselesi ile ilgili A'râf 143 ve Bakara 55 âyetlerini tefsir ederken şu yorumlarda bulunmuştur: "Musâ'nın Allah'ı görmek istemesi, O'nun marifetine muttali olmasıdır. Çünkü aralarındaki randevu (taahhüt) mülakatı (görüşmeyi) gerektiriyordu. Mülakat da Allah'ın zatının görülmesi ve sözünün işitilmesine (onunla konuşmaya) dayanmaktaydı. Ve mülakatın bu iki şartından biri olan, Allah ile konuşma ve sözünü işitme, hasıl oldu. Musa'nın Allah ile konuşması O'nu görmeyi istemeye yöneltti. Bize göre Musa Allah'a ve sıfatlarına yakışmayan ve O'nun için caiz olmayan bir şey istemedi. Onun isteği âhirette kullara vad edilen rü'yet gibi bir rü'yet isteğidir. Sadece Musa ahirette mümkün olacak olan bu rü'yetin dünyada da olabileceğini düşündü. Allah Teâla da 'لَنْ تَرٰنٰى'¹³⁵⁹ sözüyle bu rü'yetin sadece dünyada vaki olamayacağını gösterdi. Çünkü Peygamber de olsa Allah bildirmeden ilahi sıfat ve zata ait bazı şeylerin tafsilatını bilemezdi. Nitekim Peygamberimiz 'وَقُلْ رَبِّ زِدْنِيْ عِلْمًا' (Rabbim benim ilmimi arttır)' demiştir.¹³⁶⁰ Bu yüzden Ehl-i Sünnet âlimlerinin, Musa'nın Allah'ı görme isteğini, O'nun 'bilâ keyf ' olarak ilahi sıfatlarına yakışır bir şekilde görülebileceğine delil saymaları haklı ve doğrudur. Mu'tezile'nin ise bu âyeti Allah'ın görülemeyeceğine delil olarak sayması isabetli değildir. Her iki taraf, Allah'ın zatının insan idraki tarafından ihata edilmesini ve Allah'ın bir cihette mekan edinmesini muhal görmeye ittifak etse de, Ehl-i Sünnet Allah'ı görmenin onun sıfatlarıyla çelişmediği aksine onlara uyumlu olduğu görüşünde kararlıdır. Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ta böbürlendiği şey ise her zaman yaptığı gibi muhaliflerine karşı hoşgörüsüz ve düşmanca tavrıdır. Bizim âlimlerimiz üzerine düşen görev, Zemahşerî'nin onları hicvettiği gibi, onların da onu hicvetmesi değildir. Şu bilinmelidir ki Musa'nın Allah'ı görme isteği tamamen gerçek ve kendi talebi olup, 'Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız!' âyetindeki İsrailoğulları'nın Musa'dan istedikleri Allah'ı görme talebi değildir. Zemahşerî, hileli ve dürüst olmayan kurnazlıkla, Musa'nın Rabbini görme isteğini, İsrailoğullarının isteği olarak lanse etmiş ve Musa'nın sorusunu sahici olarak görmemiştir."¹³⁶¹

¹³⁵⁹ el-A'râf, 7/143.

¹³⁶⁰ Tâhâ, 20/114.

¹³⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 91-92.

İbn Âşûr âyetle ilgili yorumlarına şöyle devam etmiştir: “فَسَوْفَ تَرَانِي” ifadesi Allah’ı kesin görmeyi ifade etmemektedir. Çünkü birincisi, bu ifade “فَإِنْ أَسْقَرَّ مَكَانَهُ” şartına bağlanmıştır ve buradaki “إِنْ” şartı, imkansızlık belirten “لو” şartı mesabesindedir. İkincisi, “لَنْ تَرَانِي” ifadesiyle Allah, O’nu görmek isteyeninin arzusunu yok etmiştir. Buradaki “إِنْ” şartı görmenin olabileceği manasına gelmez, zira Allah zaten dağın yerinde duramayacağını bildiği için görmeyi ona bağladı. Dolayısıyla burada Ehl-i Sünnetin Mu’tezile aleyhine bir hücceti yoktur. Zaten “إِنْ” şartı genelde gerçekleşmesi güç ve zor şeyler için kullanılır.”¹³⁶² Kısaca müfessirimiz, Allah’ın dünyada, âyetin belirttiği gibi, görülemeyeceği, fakat âhirette ya da başka bir boyutta bunun mümkün olabileceği görüşündedir. Bakara 55’i tefsir ederken bunu şu şekilde ifade etmiştir: لَا سِيَّماً وَقَدْ فُتِرَ أَنَّ مَوْتَهُمْ بِالصَّاعِقَةِ لَا يَدُومُ إِلَّا قَلِيلاً فَلَمْ تَكُنْ مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ. وَبِهِ تَعْلَمُ أَنَّ لَيْسَ فِي إِصَابَةِ الصَّاعِقَةِ لَهُمْ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ رُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى مُسْتَحِيلَةٌ وَأَنَّ سُؤَالَهَا وَالْإِلْحَاحَ فِيهِ كُفْرٌ كَمَا زَعَمَ الْمُعْتَرِلَةُ وَأَنَّ لَا حَاجَةَ إِلَى الْجَوَابِ عَنْ ذَلِكَ بِأَنَّ الصَّاعِقَةَ لَا عِثْقَ لَهُمْ أَنَّهُ تَعَالَى يُسَبِّهُ الْأَجْسَامَ فَكَانُوا بِذَلِكَ كَافِرِينَ إِذْ لَا دَلِيلَ فِي الْآيَةِ وَلَا غَيْرَهَا عَلَى أَنَّهُمْ كَفَرُوا، كَيْفَ وَقَدْ سَأَلَ الرُّؤْيَا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ “Onların yıldırım çarpmasıyla ölmeleri Ad ve Semud kavmine göre daha kısa sürmüştür. Buna göre anlayabilirsin ki, Allah’ı görmek isteyenlere yıldırımın vurması onu görmenin muhal olduğuna ve bu isteğin ve onda ısrar etmenin Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi küfür olduğuna delalet etmez. Yıldırım onlara, Allah’ı bir cisme benzetme nedeniyle kafir olmalarından dolayı çarptı (yoksa Allah’ı görmek istemeleri kafir olmalarına ve cezalandırılmalarına neden olmadı). Onların normal olarak kafir olduklarına dair hiçbir delil de yoktur, öyle olsalardı neden Musa’dan Allah’ı görmeyi istesinler?”¹³⁶³

d-İstiva, Arş ve Kürsî

İbn Âşûr’un tefsirinde baktığımızda öncelikle bu kavramların lügavî manaları hakkında geniş bilgiler bulmaktayız. Bu bilgilere göre, istiva: Esasında dik olma ve dengeli olma (i’tidal) manalarına gelir. Dilciler ve müfessirler ona i’tilâ (tahta çıkma, cülus, yükselme) ve istilâ (bir yeri zapt etme, tutma) manaları vermiştir.¹³⁶⁴ Örneğin, Cebrâil “O, en yüksek ufukta bulunuyorken doğrulverde.”¹³⁶⁵ âyetinde vasıflandırılırken

¹³⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX, 92-93.

¹³⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 507.

¹³⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII, 162.

¹³⁶⁵ en-Necm, 5-7.

“istiva” lafzı kullanılmaktadır. Yani Cebrâil ufukta yükseldi ve orayı kapladı. İstiva’nın başka manaları da olmakla birlikte aralarında en bilineni i’tıla ve kast (yönelme)dir.¹³⁶⁶

Arş: Aslında kralın oturduğu yüksek bir taht/kürsü manasındadır. Neml sûresi 23. âyet bu manaya işaret etmektedir: “Orada, onlara bir kadının hükümdar olduğunu gördüm ve kendisine her şey verilmiş ve bir de çok büyük tahtı vardı.”¹³⁶⁷

Kürsi: Bir kişinin rahatlıkla oturabileceği, ahşaptan yapılmış yüzeyi düz ve altında eşit ayakları olan bir çeşit tahttır. Bir meclis içinde oturulan en yüksek yerdir. Allah için kullanılınca gerçek manada bir kürsü veya taht kastedilmez, çünkü Allah’a mekan edinmek (tahayyüz) yakışmaz. Kürsi başta Hasanü’l-Basri olmak üzere kimilerine göre arş ile aynı manaya sahipken, İbn Zeyd gibi kimilerine göre ondan farklı bir şeydir. Kürsinin arş olduğu kanaatinde olanlar, eğer farklı olsalardı Kur’ân’da peş peşe zikredilirlerdi, şeklinde bir savunma yapmışlardır. Kürsinin arştan farklı bir şey olduğu kanaatinde olanlar ise şu hadisi delil olarak öne sürmüşlerdir: “Kürsü arşın karşısında çöle atılmış bir halka mesabesindedir.” Başka bir grup da kürsi ile Allah’ın ilminin kastedildiğini iddia etmiştir. İbn Âşûr konuya daha şaşırtıcı yaklaşarak arşın müşteri yıldızı, kürsinin de ondan daha küçük olan zuhal yıldızı olma ihtimalini zikretmiştir.¹³⁶⁸

Müfessirimizin bu kavramları nasıl tefsir ettiğine gelince: Onun istiva, arş ve kürsî kavramlarının açıklamalarında te’vilci Eş’arî çizgisinden uzaklaşmadığı, fakat tam olarak onlar gibi de te’vil etmediği anlaşılmaktadır. Meselâ, Allah’ın arşa istiva etmesini hakikat manasında almayıp istiare, temsîl ve tahyîl yoluyla te’vil etmesi bakımından bu çizgiye yaklaşıırken, “istilâ” manası yerine, “tedbir, düzenleme veya yönelme” manaları vermesi bakımından bu çizgiden uzaklaşmıştır.

Müfessire göre, gaybi bir konu olan “arşa istiva” insan idrakinin sınırları dışında yer aldığı için, Allah Teâlâ insanlarca malum olan “istiva” gibi kelimelerden yola çıkarak tahyîl ve temsîl yoluyla kendi yüceliği ve azametini onlara tarif etmek istemiştir.¹³⁶⁹ Ayrıca Allah’ın azametini kullarına göstermesi bakımından “istiva fiili en uygun fiildir. Çünkü şehâdet alemindeki insanlar Allah’ın yer ve gökleri yaratıp arşına istivasını, ancak

¹³⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, VIII, 162.

¹³⁶⁷ En-Neml, 27/23.

¹³⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, III, 23-24; el-Bakara, 2/255.

¹³⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, VIII, 163-164.

bir sultanın veya melikin tahtına oturması ve halkının işlerini idare etmesine benzeterek, algılayabilirler. Böyle bir hususiyete sahip bir fiil gök ve yerin yaratılmasıyla birlikte yedi âyette zikredilerek Allah'ın azamet ve yüceliğine işaret etmiştir.¹³⁷⁰

Müfessirimiz selefin bu konuya bakışını da şu şekilde yansıtmıştır: “Selef, gayb aleminde gerçekleşen ‘arşa istivanın’ şehâdet aleminde karşılığı olan ‘istiva’ya, keyfiyyetini sorgulamadan inanmışlar ve onu müteşâbihattan saymışlardır. Çünkü onlar ‘arşa istiva’dan kastın ne olduğunu icmâlî olarak biliyor ve mücmel olan manasıyla yetiniyorlardı. Fakat Ne zaman ki Kur’ân müteşâbihlerini sorgulayan asır geldi, artık bu tarz müteşâbihler dönemin âlimlerine sorulmaya başlandı ve selef itikadına sahip âlimlere (İmam Mâlik gibi) de bu âyet soruldu, onlar da: ‘Allah arşa istiva etmiştir ama nasıl olduğunu bilemeyiz’ dediler ve onu te’vil etmekten kaçındılar. Bununla ilgili Kâdî ‘İyâz’ın *Medârik* adlı kitabında Süfyan b. Uyeyne’den naklederek anlattığı şu rivayet kayda değerdir: ‘Bir gün bir adam İmam Malik’e sordu: Allah nasıl arşa istiva etti? İmam Malik biraz sustuktan sonra şöyle cevap verdi: İstiva malumdur, keyfiyeti akıl ile kavranamaz ve onu sorgulamak bidattir. Ona iman etmek de vaciptir.’ Bu farklı versiyonlarla İmam Malik’e atfedilen bir rivayettir.”¹³⁷¹

“İstiva”nın manası hakkında Eş’arîlerin verdiği “istilâ” manasını doğru bulmayarak “tedbir ve düzenleme”¹³⁷² manalarının daha doğru olacağı kanaatinde olan İbn Âşûr “ilâ (الي) ve ‘alâ (علي)” harfi cerlerine göre “istiva”nın manasının değiştiğini ifade etmiş ve şu açıklamaları yapmıştır: “İstiva” fiili “ilâ” ile teveccüh ve kast (yönelme), “ ‘alâ ” ile tedbir ve düzenleme manalarına gelir ve müteaddî olur. Her iki manasını göz önünde bulundurursak, Allah’ın yerleri ve gökleri yarattıktan sonra, yahûdilerin iddiasının aksine, istirahat çekilmeyip kâinata ve alemlere yönelerek onları tertip etmeye ve düzenlemeye koyulduğunu anlarız.¹³⁷³

Allah’ın arşa istiva etmesini, teşbîh ve temsîl türünün mükemmel bir örneği olarak gören müfessirimiz, istiva âyetlerindeki temsîl ve teşbîhin amacının, Allah Teâla’nın azamet, şan ve hakimiyetini, dünya aleminde insanlarca malum olan saltanat ve

¹³⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII, 163-164.

¹³⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII, 163.

¹³⁷² Tefsirinde şu ifadeleri kullanmıştır: “فَالْمَعْنَى جَبْتُهَا ثُمَّ هُوَ يُدَبِّرُ أُمُورَهَا تَدْبِيرَ الْمَلِكِ أُمُورَ مَمْلَكَتِهِ مُسْتَوِيًّا عَلَى عَرْشِهِ”

¹³⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII, 164.

hükümdarlığa benzeterek anlamalarını sağlamak, olduğunu vurgulamıştır. Bir kralın memleketi üzerinde kuvvetleriyle hakim olup tasarrufta bulunması gibi, Allah (c.c.) da arşında melekleri aracılığıyla istediği tasarrufta bulunabilir.¹³⁷⁴

Müfessirimize göre “Rabbimiz o Allah’tır ki gökleri ve yeri altı günde yarattı. Sonra da arşa istiva buyurdu.” âyetindeki sıralama esas alınır, “arş” yer ve gökten daha önce yaratılmıştır.¹³⁷⁵ Arş, hadislerin bildirdiğine göre hacim olarak yer ve göklerden çok daha büyüktür.¹³⁷⁶ Ayrıca, arşın Kur’ân’daki kullanımları gerçek manaları olmayıp teşbîh ve temsîlidir. “Allah’ın arşa istiva etmesi” yer ve gökleri yaratıp sonra alemleri tedbir edip düzenlemesi manasına gelir. İbn Âşûr’un bu açıklamalarından anlıyoruz ki; o “Allah’ın arşa istiva etmesi” âyetlerini tefsir ederken “arş”a temsîl ve tahyîl yoluyla daha çok “alemler veya kâinat” anlamı vermektedir.¹³⁷⁷ Fakat Bakara 255 âyetinin tefsirinde arşın müşteri yıldızı, kürsinin de ondan daha küçük olan zuhal yıldızı olabileceğini de öne sürmesi,¹³⁷⁸ arş kavramına yer yer farklı açılardan yaklaşıp farklı manalar verdiği izlenimini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak müfessire göre Allah’a mekan edinmek yakışmadığı için, istiva, kürsi ve arş gerçek manalarıyla Allah’a isnat edilemez. Dolayısıyla bu kelime ve fiillerin Kur’ân’da kullanımı ve Allah’ın zatına isnadı mecâz, istiare, teşbîh ve temsîl kabilindendir. İbn Âşûr bunu tefsirinde şu şekilde ifade eder : “وَلَيْسَ الْمُرَادُ فِي الْآيَةِ حَقِيقَةُ الْكُرْسِيِّ”¹³⁷⁹ إِذْ لَا يَلِيقُ بِاللَّهِ تَعَالَى لَا قِصَاصَ النَّحِيرِ، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ مُرَادًا بِهِ غَيْرُ حَقِيقَتِهِ

e-Hidâyet-Dalâlet (Tevfik-Hizlân, Tab’-Hatm)

İbn Âşûr’un tefsirindeki açıklamalarına göre, hidâyet; (lügavi olarak) doğru yola eriştirmek (irşat) anlamına gelmekle birlikte, (şer’î olarak) insanları kendi nefislerinde ve yaşadıkları toplumlarında ıslah edecek âyet, beyyinat ve hükümleri onlara bildirmektir.¹³⁸⁰ Müfessirimize göre, hidâyet edici olarak ilk sırada Kur’ân gelir. Çünkü o insanları, hem şahsi hem umumi menfaat ve maslahatlarına göre irşat edecek hükümleri

¹³⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII, 165.

¹³⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII, 165.

¹³⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII, 166.

¹³⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII, 164, 165.

¹³⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III, 23-24; el-Bakara, 2/255.

¹³⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III, 23.

¹³⁸⁰ Müfessirin ifadeleri şu şekildedir: وَالْهُدَى هُوَ مَا بِهِ الْهُدَى أَيْ الْإِرْشَادُ إِلَى طَرِيقِ الْخَيْرِ فَيَشْمَلُ آيَاتِ الْأَحْكَامِ الَّتِي بِهَا وَصَلَتْهُمْ فِي مَجْتَمَعِهِمْ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 66; el-Bakara, 2/159.

içerir. Kur'an bu görevi ile insanoğluna bir rehber ve doğru yola götüren hâdî mesabesindedir.¹³⁸¹ Hidayet kavramının zıttı olan dalaletin ne olduğu ile ilgili de müfessirimiz şu açıklamalarda bulunmuştur: وَالضَّلَالُ سُلُوكٌ غَيْرُ الطَّرِيقِ الْمُرَادِ عَنْ خَطِئٍ سَوَاءٍ عِلْمٌ بِذَلِكَ فَهُوَ يَتَطَلَّبُ الطَّرِيقَ أَمْ لَمْ يَعْلَمْ، وَمِنْهُ ضَلَالَةُ الْإِبْلِ، وَهُوَ مُقَابِلُ الْهُدَى وَإِطْلَاقُ الضَّلَالِ عَلَى الْمُخْطِئِ فِي الدِّينِ أَوْ الْعِلْمِ اسْتِعَارَةً كَمَا هُنَا. وَالضَّلَالُ فِي لِسَانِ الشَّرْعِ مُقَابِلُ الْإِهْتِدَاءِ وَالْإِهْتِدَاءُ هُوَ الْإِيمَانُ الْكَامِلُ وَالضَّلَالُ مَا دُونَ ذَلِكَ، قَالُوا وَلَهُ عَرَضٌ عَرِضٌ أَذْنَاهُ تَرَكَ السُّنَنَ وَأَقْصَاهُ الْكُفْرُ “Dalalet (lügavî olarak), ister bilerek isterse bilmeyerek talep edilen doğru yoldan sapmaktır. Kaybolan deve için kullanılan الْإِبِلِ ضَلَالَةُ الْإِبِلِ ibaresi burdan gelir. Dalalet, hidayetın mukabilidir ve şer’î olarak sapkın kimse için, ilmi olarak da kinâye yoluyla hatalı (yanlış fikirli kimse) için kullanılır. Dini literatürde, dalalet hidayet (ihtidâ)nın mukabilidir. İhtidâ kâmil iman anlamına gelirken dalalet imandan yoksun olmaktır. Denildiğine göre, dalaletin en aşağısı derecesi sünneti terk, en yüksek dereceside küfürdür.”¹³⁸² Müfessirimiz küfre yakın *hatm, tab’(kalpleri mühürleme) ve ekinne (örtü)* kavramlarını dalaletin en yüksek derecesinin türleri olarak saymıştır.¹³⁸³

Müfessirimiz Ehl-i Kitabın hidayet ve dalaleti hakkında şu yorumlarda bulunmuştur: “Benzer âyet ve hükümler kutsal kitaplar aracılığıyla Ehl-i Kitaba da inmiş ve hidayet verilmiş olmasına rağmen, onlar bu hükümleri gizledi ve hidayet karşılığında dalaleti tercih etti. Bakara 175 buna işaret etmektedir: ... إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ... *Allah’ın indirdiği kitabın bir bölümünü gizleyenler... Onlar, hidayet karşılığında dalaleti satın almış kimselerdir.*’ Bu âyetle kitabın bir kısmını gizleyip, dalaleti satın almaları şu manaya gelir: Onlar bütün âyetleri gizlediler, te’villeriyle bozdular. Böylece âyetin manası kayboldu, bu durum da o âyetle amel etmenin unutulmasına sebep oldu ve insanlar senin onları uyardığın şeylere cesaretle atılmaya başladılar. Böylece onlar hakkı ortadan kaldırıp batılı getirmiş oldular.”¹³⁸⁴

Müfessire göre Tevrat ve incil insanlar için hidayet kaynağı olarak inmiş olmakla birlikte Kur'an'ın inişiyile birlikte hidayet etme görevleri sonlanmıştır. Onlar Kur'an'ın

¹³⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 173; el-Bakara, 2/185.

¹³⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 99.

¹³⁸³ Müfessirin ifadeleri şu şekildedir: وَيُطْلَقُ عَلَى أَقْصَى أَنْوَاعِ الْخُتْمِ وَالطَّبْعِ وَالْأَكِنَّةِ Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 199.

¹³⁸⁴ Müfessirin ifadeleri şu şekildedir: وَمَعْنَى اسْتِزَاءِ الضَّلَالَةِ بِالْهُدَى فِي كِتْمَانِ الْكِتَابِ أَنَّ كُلَّ آيَةٍ أَخْفَوْهَا أَوْ أَفْسَدُوهَا “بِالتَّأْوِيلِ فَقَدْ ارْتَفَعَ مَذْلُولُهَا الْمَقْصُودُ مِنْهَا وَإِذَا ارْتَفَعَ مَذْلُولُهَا نُسِيَ الْعَمَلُ بِهَا فَأَقْدَمَ النَّاسُ عَلَى مَا حَذَرْتَهُمْ مِنْهُ، فَعَمِيَ كِتْمَانُهُمْ حَقٌّ” (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 125.)

hidayetinin bir girişı mahiyetinde kalmışlardır. İnsanların hidayeti ancak Kur’ân’ın gelişı ile kemâle ermiştir. Müfessirimiz bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: “وَأَمَّا ذِكْرُ هَذَا الْقَبْدِ فَلِكَيْ لَا يَتَوَهَّمَنَّ أَنَّ هُدَى التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ مُسْتَمَرُّ بَعْدَ نَزُولِ الْقُرْآنِ. وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهَا كَالْمَقَدَّمَاتِ لِنَزُولِ الْقُرْآنِ، الَّذِي هُوَ تَمَامُ مُرَادِ اللَّهِ مِنَ الْبَشَرِ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ [آل عمران: 19] فَالْهُدَى الَّذِي سَبَقَهُ غَيْرُ تَامٍ”¹³⁸⁵

Bu temel açıklamalardan sonra, *hidayet-dalalet*, *tevfik-hizlan*, *tab*’ ve *hatm* gibi fiillerin Allah’a nispet edilmesi meselesine gelecek olursak, bu konuda İbn Âşûr Mü’min 33 hadî âyetini zikrederek şu yorumlarda bulunmuştur: “Bu âyette atıf cümlesinin delalet ettiği hafzedilmiş cümleler vardır, (bunları cümleye dahil ettiğimizde) mana şöyle olur: Bu sizin için bir irşattır, bu irşadın gereğini yerine getirirseniz ve onunla amel ederseniz, bu Allah’ın sizin için hidayet dilemesinden dolayıdır, yok eğer yüz çevirirseniz bu da Allah’ın sizi saptırmak istemesinden dolayıdır.¹³⁸⁶ Müfessirimiz böylece hayır ve şerri Allah’ın kaderine bağladığı gibi *hidayet ve dalaleti* / *tevfik ve hizlanı* da ona bağlamakta ve onun bir şekilde kulun fiillerinde müdahalesi olduğunu düşünmektedir. Ona göre, kul fiillerini kendi kudret ve iradesiyle işlemesi bakımından mükellef ve sorumlu olmakla birlikte Allah’ın onları yaratıp takdir etmesi bakımından O’nun kadiri içerisinde yer alır. Müfessirimiz teklifi ve kulun iradesini reddetmediği gibi Allah’ın mukaddirliğini ve müdahalesini de reddetmez ve fırsat buldukça Mu’tezile ve Kaderiyye’ye bu konuda eleştirilerde bulunur.¹³⁸⁷

Müfessirimiz kafirin imandan yüz çevirip küfre ve dalalete düşmesini şu şekilde açıklar: “Kur’an’da İdlâl (saptırma) ve iğvâ gibi fiillerin Allah’a isnat edilmesinin beyanı şöyledir: Allah Teâlâ’nın, kişinin (kafirin) aklını ve nefsinin hak ve hidayeti kabul edecek uygunlukta yaratmamasından dolayı saptırma fiili Allah’a isnat edilir. Bu saptırma o kimsenin doğru inanca ulaşmasına engel teşkil eder. Allah’ın inkar edecek kimselerin inkarını önceden sezdiği ve onlarda kendi nasihat ve öğütünü alacak emareler görmediği için, onları saptırdığını وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ‘Allah kimi saptırırsa onu doğru yola iletecek yoktur’ sözleriyle ifade etti.”¹³⁸⁸

¹³⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III, 147; Al-i İmrân, 3/4.

¹³⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIV, 137; el-Mü’min, 40/33.

¹³⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 256-257.

¹³⁸⁸ Müfessirimizin orijinal ifadeleri şu şekildedir: وَمَعْنَى إِسْنَادِ الْإِضْلَالِ وَالْإِغْوَاءِ وَنَحْوِهِمَا إِلَى اللَّهِ أَنْ يَكُونَ قَدْ خَلَقَ نَفْسَ الشَّخْصِ وَعَقْلَهُ خَلْقًا غَيْرَ قَابِلٍ لِمَعَانِي الْحَقِّ وَالصَّوَابِ، وَلَا يَنْفَعُ لِدَلَائِلِ الْإِعْتِقَادِ الصَّحِيحِ. وَأَرَادَ مِنْ هَذِهِ الصَّلَةِ الْعُمُومِ الشَّامِلِ لِكُلِّ مَنْ حَرَمَهُ اللَّهُ التَّوْفِيقَ، وَفِيهِ تَغْرِيبٌ بِتَوَقُّعِهِ أَنْ يَكُونَ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ مِنْ جُمْلَةِ هَذَا الْعُمُومِ، وَأَثَرُ لَهُمْ هَذَا دُونَ أَنْ يَقُولَ: (Bkz. وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ [الزمر: 37] لِأَنَّهُ أَحْسَنُ مِنْهُمْ الْإِعْرَاضَ وَلَمْ يَتَوَسَّمْ فِيهِمْ مَخَالِلَ الْإِنْتِفَاعِ بِنُصْحِهِ وَمَوْعِظَتِهِ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIV, 137-138; el-Mu’min, 40/33.)

Nihâi olarak baktığımızda, müellifin tefsirinde kimin hidayet kimin dalalet yoluna gideceğinin kader ve irade yoluyla önceden belirlenmiş olduğu görüşünün her fırsatta ön plana çıktığını görmekteyiz. Meselâ, A'râf sûresi 186 "مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ" Allah, kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek kimse yoktur." âyetinin tefsirinde müfessirimiz *dalalet* fiilinin Allah'ın takdiri olan ve devamlılık arz eden bir iş olduğunu şu cümleleriyle vurgulamıştır: "هَذِهِ الْجُمْلَةُ تَعْلِيلٌ لِلْإِنْكَارِ فِي قَوْلِهِ: فَبَآيَ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ [الأعراف: 185] ، لِإِفَادَةِ أَنَّ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ 178 A'râf Bir diğer örnek ise "ضَلَّالَهُمْ أَمْرٌ قَدَّرَ اللَّهُ دَوَامَهُ، فَلَا طَمَعَ لِأَحَدٍ فِي هَدْيِهِمْ" ¹³⁸⁹ Bu âyetin tefsirinde müfessirimiz hidayeti ikiye ayırmaktadır. Birincisi hidayetin asli manası (الْهُدَايَةُ بِالْمَعْنَى) , ikincisi hidayetin Allah'ın takdiri manası. Ona göre, kafirlere gelen bütün âyetler ve deliller hidâyet-i aslîdir ve birinci manadadır. Kafirlerin bunu reddetme ve yüz çevirme olasılıkları vardır. "Kendisine âyetlerimizi verdiğimiz hâlde" ¹³⁹⁰ âyetinde olduğu gibi. Bu birinci hidayet Allah'ın irşadıdır. İkinci hidayet ise, "وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا" "Eğer dileseydik, onu o âyetler sayesinde yüksek bir mevkiye çıkarırdık" âyetinde olduğu gibi Allah'ın meşfeti, iradesi ve takdiridir. Ve bu âyetteki hidayet fiilinin manası Allah'ın takdiri manasıdır. ¹³⁹¹

İbn Âşûr hidayet ve dalaletin Allah'tan geldiğine yönelik diğer bir vurgusu da Yunus 96-97 âyetine ¹³⁹² yaptığı tefsirdir. Ona göre, müşriklerin hakkı talep etmeyip iman etmemelerinin nedeni, fitratlarının iman hakikatlerini kabul edecek kabiliyette yaratılmaması ve akıllarının imana kapatılmış olmasıdır. Dolayısıyla onları bu hilkat ile yaratan Allah, onların gelecekte iman etmeyeceklerini biliyordu, bu yüzden imanlarında zaten ümit kesmiş durumdaydı. ¹³⁹³

İbn Âşûr kulun teklifi ve kaderle ilişkisi hakkında şu ifadeleri dile getirmektedir: "Kaderi inkar eden Kaderiyye ve kulların fiillerine Allah'ın kudretinin taallukunu reddeden Mu'tezilenin aksine, kader ve teklif çelişmez. Mu'tezile Allah'ı fesada ve kötülüğe neden olmaktan tenzih etmek için bu yolu seçti ve kulun bu fiillerinin O'na

¹³⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX, 199.

¹³⁹⁰ el-A'râf, 7/175.

¹³⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX, 180-181; el-A'râf, 7/178.

¹³⁹² "إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ (96) وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ" "Şu bir gerçek ki, haklarında Rabbinin hükmü kesinleşmiş olanlar kendilerine her türlü kanıt gelse bile, elem veren azabı görmedikçe iman etmezler." (Bkz. Yunus, 10/96-97).

¹³⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XII, 286.

isnadını inkar ettiler. Fakat bu düşünce onları kurtarmıyor, çünkü onlara göre Allah aynı zamanda onların ne yapacaklarına dair önceden bilgi sahibi olup bu kudreti onlardan geri alabilme gücüne sahiptir. Böyle olduğu halde onların bu kudretini geri almayıp kabih fiil işlemlerini mümkün kılmıştır. Oysa kabih fiile neden olmak da kabihtir. Eş'arî ve Ehl-i Sünnete gelince onlar derler ki; Kulların fiillerini yaratan (takdir eden) Allah, kesbenden (yapan) kendisidir. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveyni de böyle açıklamıştır. Ayrıca Allah'ın masiyet ve çirkin fiilleri işleme kudretini insana nasıl verdiğine dair bir delil bizim elimizde bulunmadığı gibi Mu'tezile'nin elinde de, Allah'ın masiyet ve kabih fiil işleyeceklerini bile bile onlardan bu kudret ve iradeyi nasıl çekip almadığı, onlara bu imkanı nasıl verdiğine dair bir şey yoktur. Bu mevzuda Eş'ariyye, Kitap ve sünnetteki delilleri bir araya toplayarak konuyu tahkik etmede daha memnun edici ve başarılı gözükmektedir.”¹³⁹⁴ Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Müfessirimiz, Allah'ın kaderi, ilmi ve iradesi çerçevesinde kulların fiilleri anlaşılmaya çalışıldığı zaman, her iki tarafın açıklamalarının da yetersiz kaldığını itiraf etmektedir. Bununla birlikte en iyi açıklamanın kendine ve mezhebine ait olduğunu da sözlerinin sonunda vurgulamaktadır.

İbn Âşûr En'am 111. âyetin tefsirinde, kafirlerin iman etmede inatçılık göstermelerinden dolayı Allah'ın onları ebedi olarak imandan nefyettiğini şu ifadelerle dile getirmiştir: “Bir gün Mekke'nin ileri gelenlerinden Velid b. Muğire, Âsi b. Va'il, Esved b. 'Abd Yakûs, Hâris b. Handala Peygambere geldi ve şöyle söylediler: Bize sana şahitlik eden melekleri göster ve bazı ölüleri dirilt ki onlara söylediklerinin hak olup olmadığını soralım. Ayrıca Bize Kusay'ı dirilt ki bize senin doğru söyleyip söylemediğini haber versin.” İşte müşrikler iman etme karşılığında bu isteklerde bulundu. Fakat Allah onların rol yaptığını ve istekleri yerine gelse bile inanmayacaklarını şöyle haber verdi: “Kendilerine bir mûcize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair Allah adına kuvvetle yemin ettiler. De ki: ‘Mûcizeler ancak Allah’a aittir.’ Ama mûcize geldiğinde de

¹³⁹⁴ Müfessirimizin orijinal ifadeleri şöyledir: “فَلَا تَعَارِضَ بَيْنَ الْقَدَرِ وَالْكَفْلِ إِذْ كُلُّ رَاجِعٍ إِلَى جِهَةٍ خِلَافَ مَا تَوَهَّمْتُهُ. الْقَدَرِيَّةُ فَقَالُوا الْقَدَرُ وَهُوَ التَّقْدِيرُ وَالْعِلْمُ وَخِلَافَ مَا تَوَهَّمْتُهُ الْمُعْتَزَلَةُ مِنْ عَدَمِ تَعَلُّقِ قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِأَفْعَالِ الْمُكَافِلِينَ وَلَا هِيَ مَخْلُوقَةٌ لَهُ وَإِنَّمَا الْمَخْلُوقُ لَهُ ذَوَاتُهُمْ وَأَلَاتُ أَفْعَالِهِمْ، لِيَتَوَسَّلُوا بِذَلِكَ إِلَى انْكَارِ صِحَّةِ إِسْنَادِ مِثْلِ هَاتِهِ الْأَفْعَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى تَنْزِيهَا لَهُ عَنْ إِيجَادِ الْفَسَادِ، وَتَأْوِيلِ مَا وَرَدَ مِنْ ذَلِكَ: عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لَمْ يُغْنِ عَنْهُمْ شَيْئًا لِأَنَّهُمْ قَابِلُونَ بِعِلْمِهِ تَعَالَى بِأَنَّهُمْ سَيَفْعَلُونَ وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى سَلْبِ الْقَدَرِ مِنْهُمْ فَيَبْتَرِكُهُ إِيَّاهُمْ عَلَى تِلْكَ الْقُدْرَةِ إِمَهَالًا لَهُمْ عَلَى فِعْلِ الْقَبِيحِ وَهُوَ قَبِيحٌ، فَالتَّحْقِيقُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْأَشَاعِرَةُ وَغَيْرُهُمْ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنَّ اللَّهَ هُوَ مُقَدِّرُ أَفْعَالِ الْعِبَادِ إِلَّا أَنَّ فِعْلَهَا هُوَ مِنَ الْعَبْدِ لَا مِنَ اللَّهِ وَهُوَ الَّذِي أَفْصَحَ عَنْهُ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ وَأَضْرَأُهُ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ. وَلَا يَرِدُ عَلَيْنَا أَنَّهُ كَيْفَ أَقْدَرَهُمْ عَلَى فِعْلِ الْمَعَاصِي؟ لِأَنَّهُ يَرِدُ عَلَى الْمُعْتَزَلَةِ أَيْضًا أَنَّهُ كَيْفَ عِلْمَ بَعْدَ أَنْ أَقْدَرَهُمْ بِأَنَّهُمْ شَارِعُونَ فِي الْمَعَاصِي؟ وَلَمْ يَسْلُبْ عَنْهُمْ الْقُدْرَةَ؟ فَكَانَ مَذْهَبُ الْأَشَاعِرَةِ أَسْعَدَ بِالتَّحْقِيقِ وَأَجْرَى عَلَى طَرِيقِ الْجَمْعِ بَيْنَ مَا طَفَحَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ مِنَ الْأَدِلَّةِ (İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, I, 257.)

inanmayacaklarının farkında mısınız? Biz onların kalplerini ve gözlerini ters döndürürüz de ilkin ona iman etmedikleri gibi (mucize geldikten sonra da inanmazlar) ve yine onları azgınlıkları içinde bırakırız da bocalar dururlar. Biz onlara melekleri de indirseydik kendileriyle ölümler de konuşsaydı ve her şeyi karşılarında toplasaydık Allah dilemedikçe yine de iman edecek değillerdi.”¹³⁹⁵ Kafirler hakkı talep etmediler, eğer gerçek manada etselerdi onlar için mucize olarak sadece Kur’ân yeterdi. Onlar iman edecek kimsenin iman etmesi için en uygun şartlara ve delillere sahip olmasına rağmen bunu talep etmede inatçılık gösterdiler ve işi yokuşa sürdüler. Dolayısıyla Allah onlar için مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا ifadesini kullandı. Bu tabir ebedilik ifade eder ve onları imandan ebedi olarak nefyeder. Bu ifade لَا يُؤْمِنُونَ ifadesine göre daha teyitli ve güçlü bir ifadedir.”¹³⁹⁶

Müfessirimiz aynı âyetin tefsirinin devamında, kişinin imanında ve küfründe Allah’ın irade (meşîet) ve kudretinin tesirini şu ifadelerle itiraf etmektedir: “إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ” ifadesine gelince, bu, Allah’ın dilediği kimsenin kalbini değiştirmesi ve o kimsenin iman etmesi manasına gelir. Müşrikler âyetler talep ederken amaçları iman etmek değil, kendi inançları üzerine kalmak ve âyetlerle istihza etmektir. Çünkü onlara göre kendilerinin iman etmesi mümkün değildi. Oysa Allah onlara iman etmelerinin Allah’ın meşîetine bağlı olduğunu ve ancak O’nun dilemesi durumunda iman etmelerinin mümkün olduğunu ifade etmiştir.”¹³⁹⁷ Müfessirimizin bu düşüncelerinden, kafirlerin bir sürü mucize talep edip imana yanaşmamalarını ve bu şekilde her türlü bahaneye sarılmalarını Allah’ın onlar için imanı dilememesine bağladığı anlaşılmaktadır.

Müfessirimiz öte yandan En’am 125’in tefsirinde, kafirin küfründe ve müminin imanında Allah’ın müessir olduğunu, hidayet ve dalaletin Allah tarafından verildiğini söyleyerek bunların zâhirî sebepleri olmadığını dile getirmiştir. Dolayısıyla müşriklere istedikleri mucizeler ve âyetler verilmiş olsa da Allah dilemedikçe iman edemezlerdi. Şu

¹³⁹⁵ el-Enâm, 6/109,111.

¹³⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII, 6; el-En’am, 6/111

¹³⁹⁷ Müfessirimiz bu düşüncelerini şöyle dile getirmiştir: “إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ الْمُقْتَضِي أَنَّهُمْ يُؤْمِنُونَ إِذَا شَاءَ اللَّهُ إِيْمَانَهُمْ: “ ذَلِكَ أَنَّهُمْ مَا سَأَلُوا الْآيَاتِ إِلَّا لِتُوجِبَهُ بِقَائِهِمْ عَلَى دِينِهِمْ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا مُصَمِّمِينَ عَلَى نَبْذِ دَعْوَةِ الْإِيْمَانِ، وَإِنَّمَا يَتَعَلَّلُونَ بِالْعَلَلِ بِطَلَبِ ” (الآيَاتِ اسْتَهْزَاءً، فَكَانَ إِيْمَانَهُمْ- فِي نَظَرِهِمْ- مِنْ قِبَلِ الْمُحَالِ، فَبَيَّنَ اللَّهُ لَهُمْ أَنَّهُ إِذَا شَاءَ إِيْمَانَهُمْ آمَنُوا ve ’t-Tenvîr, VIII, 7.)

âyet buna delildir: “Şu bir gerçek ki, haklarında Rabbinin hükmü kesinleşmiş olanlar kendilerine her türlü kanıt gelse bile, iman etmezler.”¹³⁹⁸

Daha önce müfessirimizin, Allah’a izafe edilen hidayeti irşat ve takdir olmak üzere iki anlama ayırdığını zikretmiştik. Yani ona göre Allah’ın hidayeti ya kullarını Kur’ân, Peygamber ve mucizeler aracılığıyla irşat etmekle, ya da onların kurtuluşunu ve imanını dilemesi, fitratlarını imana elverişli olarak yaratması ve önceden takdir etmesiyle gerçekleşir. Müfessirimiz A’raf 43¹³⁹⁹ âyetiyle hidayetin bu iki manasına bir arada işaret etmiş ve şöyle söylemiştir: “Ayette geçen “وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ” ifadesi (insanlara resul gelmeden önce) hidayetten ne kadar uzak olduklarına delalet eder. Çünkü onlar yıllarca nefislerine yerleşmiş olan dalalet batmış (olarak yaşadılar). Onların seleflerini ve önderlerini şeytan (kandırarak), dalaleti onlara süslü gösterdi. Onlar da kendilerinden sonra gelen halefleri için bu dalaleti bir örf ve alışkanlık haline getirdi. Önderlerinde hazır buldukları bu dalalet zamanla haleflerine öyle bir yerleşti ki, Allah’ın resul göndermesi ve onları *irşadı* olmasaydı, ve yine Allah onların içine bu daveti kabul etme eğilimi, (kabiliyeti ve arzusu) koymasaydı (*içlerinde yaratmasaydı*), insanlar için hidayete erişmek mümkün olmayacaktı.”

Müfessirimizin, Allah’ın kafirlerin dalaletini dilemesini ifade eden âyetlere getirdiği diğer bir yorum da şöyledir: Allah’ın kullarını dalalete sevk etmesinde ya halihazırdaki sapkınlıklarının devamını dilemek ya da hidayete ulaşmak ve İslam’ı kabul etmekten men etme ve saptırmayı dilemek vardır. Çünkü onlar Peygamberlere indirilen vahyin benzerinin kendilerine de indirilmesini ve birtakım mucizelerin gerçekleşmesini istemek gibi çeşitli bahanelerle Allah’a ve resulüne inanmak istemiyorlar, inatçılık

¹³⁹⁸ Müfessirimizin kendi ifadeleri şu şekildedir: وَأَنَّ اللَّهَ مَنَعَهُمْ مَا عَلَّقُوا إِيْمَانَهُمْ عَلَىٰ حُصُولِهِ، فَتَفَرَّغَ عَلَىٰ ذَلِكَ بَيَانُ السَّبَبِ الْمُؤْتَرِّ بِالْحَقِيقَةِ إِيْمَانُ الْمُؤْمِنِ وَكُفْرُ الْكَافِرِ، وَهُوَ: هِدَايَةُ اللَّهِ الْمُؤْمِنَ، وَإِضْلَالُهُ الْكَافِرَ، فَذَلِكَ حَقِيقَةُ التَّأْتِيرِ، دُونَ الْأَسْبَابِ الظَّاهِرَةِ، فَيُعْرِفُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ أَكَابِرَ الْمُجْرِمِينَ لَوْ أَوْثُوا مَا سَأَلُوا لِمَا آمَنُوا، حَتَّىٰ يُرِيدَ اللَّهُ هِدَايَتَهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: إِنَّ الدِّينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَوْ جَاءَهُمْ كُلُّ آيَةٍ (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 57; el-En’âm, 6/125, 109; Yunus, 10/96-97.)

¹³⁹⁹ “وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ... فَذَلِكَ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...” “Allah bizi doğru yola iletmeseydi kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik. Hakikaten Rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler.” (Bkz. A’raf, 7/43).

gösteriyorlardı.¹⁴⁰⁰ Allah Teâlâ asla inanmayacaklarını bildiği için onların imanından ümit keserek dalalette devamlılıklarını takdir etmiştir.¹⁴⁰¹

Müfessirimiz, imana davet edildikten sonra ondan yüz çevirenlerin kalplerine dalaletin (rics) yerleştirileceğini ve devamlı olacağını ifade etmiştir. Ona göre imanı kabule yaklaşmayanları dalalette bırakmak (hızlan) Allah'ın sünnetidir.¹⁴⁰²

Müfessirimiz Allah'ın ilim ve kaderi bağlamında açıkladığı hidayet (tevfik) ve dalalet (hızlan) ile bağlantılı olarak, Allah'ın kullarının kalbini hatmetmesi meselesini de açıklar. Ona göre, tıpkı dalalette olduğu gibi, hatm ve tab' fiilleri de kafirlerin hilkatine giydirilir ve bu şekilde yaratılırlar.¹⁴⁰³

Ona göre, bazen de, Allah dalalet üzerine yaratıp kalplerini mühürlediği kimselerin dalaletini artırmak için kalplerini tekrar mühürler ve onları fitratlarında yaratılan bu ilk dalalet mühründen kurtulmalarını ebedi olarak engeller. Diğer bir deyişle dalalet mührü üzerine tekrar mühür vurarak onları ebedi olarak küfürlerinde bırakır ve onlara kurtuluş yolunu kapatır.¹⁴⁰⁴

f- Hayır – Şer

Hayır ve şerrin kelami tartışmasına geçmeden önce kavramsal kullanımı ve müfessirimizin yaptığı bazı yorumları dile getirmek istiyoruz. İbn Âşûr'a göre, "Hayır" kavramı, Kur'an'da yer yer fazilet, nimet ve rahmet manalarında kullanılmıştır: "*Ehl-i Kitaptan kafirler ve putperestler Rabbinizden size bir hayır indirilmesini istemezler.*

¹⁴⁰⁰ وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْئِي وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ
"Eğer (istedikleri gibi) onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılırlarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler." (Bkz. el-En'am, 6/111).

¹⁴⁰¹ أَتَى : هَذِهِ سُنَّةُ اللَّهِ فِي كُلِّ مَنْ يَنْصَرِفُ عَنِ الْإِيمَانِ ، وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ مَوْصُولُ يَوْمِي إِلَى عِلَّةِ الْخَيْرِ ؛ أَيِ : يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ مُتَمَكِّنًا مِنْهُمْ ؛ لِأَنَّهُمْ يُغَرِّضُونَ عَنْ تَلْقِيهِ بِإِنصَافٍ ، فَيَجْعَلُ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ مُتَرَاثِمَةً بِالْقِسَاوَةِ ، وَالْمَوْصُولُ يَعْزُ كُلُّ مَنْ يُغَرِّضُ عَنِ الْإِيمَانِ ، فَيَشْمَلُ الْمُشْرِكِينَ الْمُخْبِرَ عَنْهُمْ ، وَيَشْمَلُ غَيْرَهُمْ مِنْ كُلِّ مَنْ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ فَيُغَرِّضُ عَنْهُ ، مِثْلُ يَهُودِ الْمَدِينَةِ وَالْمُنَافِقِينَ وَغَيْرِهِمْ (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 61; el-En'am, 6/125.)

¹⁴⁰² Müfessirimiz bunları tefsirinde şu şekilde açıklamıştır: ، وَأَسْنَدُ الطَّنْعِ عَلَى قُلُوبِهِمْ إِلَى اللَّهِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِخِلَافِ مَا فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ وَطَّنِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ [التَّوْبَةُ: 87] لَعَلَّهُ لِلْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّهُ طَّنِعَ غَيْرَ الطَّنْعِ الَّذِي جَبَلُوا عَلَيْهِ بَلْ هُوَ طَّنِعَ عَلَى طَّنِعِ أَنْشَأَ اللَّهُ فِي قُلُوبِهِمْ لِعَضْبِهِ عَلَيْهِمْ فَحَرَمَهُمُ النِّجَاةَ مِنَ الطَّنْعِ الْأَصْلِيِّ وَزَادَهُمْ عَمَايَةً، وَلَا جُلْ هَذَا الْمَعْنَى فَرَعَ عَلَيْهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ لِنَقْيِ أَصْلِ الْعِلْمِ عَنْهُمْ، أَيِ يَكَاذِبُونَ أَنْ يَسَاوُوا الْعَجْمَاوَاتِ. (Bkz.İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI, 6; et-Tevbe, 9/93.)

¹⁴⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 286; et-Tevbe, 9/87.

¹⁴⁰⁴ Müfessirimiz bunları *Tevbe* 93 ayetini tefsir ederken şöyle dile getirmiştir: وَأَسْنَدُ الطَّنْعِ عَلَى قُلُوبِهِمْ إِلَى اللَّهِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِخِلَافِ مَا فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ وَطَّنِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ [التَّوْبَةُ: 87] لَعَلَّهُ لِلْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّهُ طَّنِعَ غَيْرَ الطَّنْعِ الَّذِي جَبَلُوا عَلَيْهِ بَلْ هُوَ طَّنِعَ عَلَى طَّنِعِ أَنْشَأَ اللَّهُ فِي قُلُوبِهِمْ لِعَضْبِهِ عَلَيْهِمْ فَحَرَمَهُمُ النِّجَاةَ مِنَ الطَّنْعِ الْأَصْلِيِّ وَزَادَهُمْ عَمَايَةً، وَلَا جُلْ هَذَا الْمَعْنَى فَرَعَ عَلَيْهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ لِنَقْيِ أَصْلِ الْعِلْمِ عَنْهُمْ، أَيِ يَكَاذِبُونَ أَنْ يَسَاوُوا الْعَجْمَاوَاتِ. (Bkz.İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI, 6; et-Tevbe, 9/93.)

Halbuki Allah rahmetini ancak dilediğine tahsis eder. Allah büyük lutuf sahibidir.”¹⁴⁰⁵

Bu âyette geçen “hayır” Ehl-i Kitaptan kafirler ve putperestlerin kışkandıkları ve hazmedemedikleri, Allah’ın müslümanlara verdiği fazilet ve nimetlere işaret etmektedir. Allah tarafından müslümanlara iyilik gelmesini, onların maddî ve mânevî nimetlere mazhar olmalarını istemedikleri için Müslümanların ilâhî hayır ve lutuflara mazhar olmalarından rahatsızlık duymuşlardır. Âyette geçen “hayır” ile Kur’ân ve İslam’a vurgu yapıldığına dair yorumlar da müfessirlerce yapılmıştır. Meselâ: “Müslümanların hayırla (İslam ve Kur’an’la) müşerref olup itibar kazanmaları müşriklerin ve Yahûdiler’den kafirlerin kıskançlık duygularını kabartmış ve huzurlarını kaçırmıştır.”¹⁴⁰⁶

Arap dilinde ve cahiliye şiirlerinde de “hayır” kelmesi bu son manaya yakın olarak, bazen “vahiy ve nübüvvet” manalarında da kullanılmıştır. Nâbîga ez-Zübyânî’nin Amr b. el-Hâris el-Esgâr’ı başta olmak üzere ve diğer melikleri methettiği “*وكنتم أمراً لا أمدح الدهر*” beytinde “خير” kelimesiyle nübüvveti kastetmiş, vahiy ve Kur’ân’ı onaylamadığını göstermiştir.¹⁴⁰⁷

İbn Âşûr’a göre ‘hayır’ın Kur’ân’daki kullanımlarından birisi de zorunlu olmadığı halde, gönüllü olarak fakiri doyurmak ve ona in’am ve ikram da bulunmaktır: *فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ* “Her kim gönlünden koparak iyiliği artırırsa, kendisine iyilik yapmış olur.”¹⁴⁰⁸

İbn Âşûr, “Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işleseniz Allah onu bilir. Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır.”¹⁴⁰⁹ âyetini tefsir ederken ‘hayır’ın haramlardan ve nehiylerden kaçınma türünden işler ve ameller olduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre bu âyet, kinâye ve istiare yoluyla, hac günü Allah’ın yasakladığı, kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek gibi şer fiillerden uzak durarak hayırlı fiiller yapmanın ve onları bir yolcunun seferinde yanına aldığı azık gibi ölüm yolculuğunda yanına almanın gerekliliğine işaret etmektedir. Hayırlı

¹⁴⁰⁵ el-Bakara, 2/105.

¹⁴⁰⁶ *Kur'an Yolu Tefsiri* c.I, s.176-178.

¹⁴⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 653.

¹⁴⁰⁸ el-Bakara, 2/184; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 167.

¹⁴⁰⁹ el-Bakara, 2/197.

davranışların en üstünü de “takva” olduğu için bu yolculukta azık olarak onu en başta almak âyette dikkat çekilen bir noktadır.¹⁴¹⁰

Müfessirimize göre, insanın yaptığı amellerin “hayır” olarak vasfedilebilmesi için iman şartı aranır. Nur 39. âyet bundan bahseder: “İnkâr edenlere gelince; onların (iyi sandıkları) eylemleri ıssız bir çöldeki serap gibidir. Susamış kimse onu (uzaktan) su sanır. Yanına geldiğinde hiçbir şey bulamaz. (İşte bunun gibi, inkarcı kıyamet günü, yaptıklarından bir sevap bulamaz) yanında sadece Allah'ı bulur. O da onun hesabını eksiksiz görür. Allah, hesabı çabuk görendir.” Müminlerin hayır ve şer türünden yaptıkları amellerin karşılığını “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını), kim de zerre miktarı şer yapmışsa onu görür”¹⁴¹¹ âyeti gereğince misli misline alırlarken, Kafirler yaptıkları hayır amellerin karşılığını iman etmedikleri için alamazlar. Şer amellerin karşılığını ise aynısıyla alırlar.¹⁴¹²

Hayır ve şer amellerin ortaya çıkışı hakkında İbn Âşûr şunları ifade eder: “İnsan yapısı temelde; şehvet, sinir ve mantık olmak üzere üç unsurdan oluşur. Bu üç unsur insanda faydalı ya da zararlı yönde düşünme/tefekür hadisesini meydana getirir. Sonra vücudun organları akla gelen bu düşünceleri uygulamaya koyar ve böylece eylemler meydana gelir. Eğer doğru ve yapıcı düşünceler üretip bunları eyleme dökerse ıslah ve düzen hâsıl olur. Eğer sahip olduğu mantık yapısıyla batıl düşünceler üretip uygulamaya dökerse o zaman da yeryüzünde fesat ve bozgunculuk hâsıl olur. Bu demektir ki, bir kimse hayır ve şer yönündeki kuvvelerini kullanıp hem iyi hem kötü hasletlerden oluşan hayır ve şer fiiller meydana getirebilir.”¹⁴¹³

Her ne kadar İbn Âşûr yukarıdaki bu ifadelerle hayır ve şer fiillerini zâhiren insana nispet etmiş olsa da, onun “hayır ve şerrin kaderden (Allah’tan)” olduğuna inancı gereği, bu fiillerin Allah’ın takdir ve iradesinin etkisi altında olduğunu ifade eder ve Allah’ın bir şekilde bu fiillere müdahale ettiğini ima eder. Hatta tüm kâinatın Allah’ın tasarrufunun tesiri altında olduğunu, öne sürer. Ona göre: “İnsana Allah’ın tayin ettiği kadere göre, iyi ve kötü ameller yapma imkanı verilmiştir. Fakat insan kaderin bu hikmeti ve sırrını kavrayabilecek bir ilme sahip değildir. Öte yandan, şeri ve akli deliller iyi ve kötü

¹⁴¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 235-236.

¹⁴¹¹ Zilzal, 7-8.

¹⁴¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 494.

¹⁴¹³ İbn Âşûr, a.g.e., I, s.402-403.

amellerin, Allah'ın o fiillere tesir etmesi bakımından eşit olduğunu ifade etmektedir. Eğer Allah'ın kaderi sadece iyi amellere tesir etseydi ve O'na sadece hayır isnat edilseydi, o zaman hayır ve şer fiillerinin Allah'a nispetinde farklılık oluşur ve Mecusilerin hayır ve şer tanrısı gibi bir ikililiğe yol açardı. İşte bu batıldır, çünkü Peygamberin “Kadere hayrıyla ve şerriyle inanmak.” hadisi ile “Kaderiyye (kaderi inkar edenler) bu ümmetin mecusileridir” hadisine göre, başına hayır da gelse şer de gelse Allah'ın takdiri olduğuna inanmak gerekir.”¹⁴¹⁴ Böylece İbn Âşûr'un, insanoğlunun kaderin tesiri ve yönlendirmesi altında iyi veya kötü fiiller yapmasında ve bunların Allah'a nispet edilmesinde bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Ona göre ameller kötü de olsa ilahi olarak tayin edilen kaderin sınırlarına dahildir ve Allah'ın hikmeti çerçevesinde yapılmaktadır. O, Allah'ın faal dünya ve kâinatta takdir ve tayini ile, sebepler ve engeller yaratmasıyla aktif olduğu ve tasarruf ve tedbirde bulunduğu, düşüncesindedir.

B- İBÂDÂT

İbn Âşûr tefsirinde namaz, oruç, hac, zekat, kurban gibi ana ibadetlere ve onların faydaları, hikmetleri, dünyevî ve uhrevî etkilerine değinerek onları yüceltir. Kendisi bir fakih olan müfessirimiz, ibadet ile ilgili âyetler geçince onları geçiştirmek ve kabaca ele almak yerine, onların üzerinde uzunca durur ve onlar hakkında tafsilatlı açıklamalar yapar.¹⁴¹⁵ İşte biz bu başlıkta İslam dinin temelini oluşturan bu konulara özetle değineceğiz ve müfessirimizin görüşlerini yansıtacağız.

1-Namaz (Salât)

İbn Âşûr'un tefsirinde yaptığı açıklamalara göre, namaz yani salat kelimesi فَعَلَّةً vezninde camid bir kelime olup (صَلَوَة) şeklinde harekelenir. Bu kelime arapların dilinde hem dua hem de ibadet manasına gelir. Arap şairi A'şâ'nın her iki manada da beyti vardır.¹⁴¹⁶ Dua manasındaki beyti şöyledir:

عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتُ فَأَغْنِمْنِي جَفْنَا فَإِنَّ لِحَنْبِ الْمَرْءِ مُضْطَجَعًا

İbadet manasındaki beyti ise şu şekildedir:

يُرَاوِحُ مِنْ صَلَوَاتِ الْمَلِي لِكَ طَوْرًا سُجُودًا وَطَوْرًا جُورًا

¹⁴¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVII, 219.

¹⁴¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XX/258.

¹⁴¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/231.

Arap diltçileri salat kelimesinin nasıl türediği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Müfessirimizin itimad ettiği görüşe göre, salat (الصَّلَاةُ) kelimesi sırttaki kalın damar manasındaki (الصَّلَا) kökünden türemiştir. Bu damar kuyruk sokumunda ikiye ayrılır ve onu kuşatır, bu nedenle ikiye ayrılarak kuyruk sokumunu kuşatan bu damarlara iki damar manasında هُمَا صَلَوَانٌ denir. İşte salat kelimesi, insanın sırtında eğildiğinde hareket eden ve damar manasına gelen bu (الصَّلَا) kökünden türemektedir. Namaz kılan rükûya gidince bu damar hareket ettiği için bu ibadet namaz olarak isimlendirilmiştir. Daha sonraları Araplar (الصَّلَا) kelimesinden (صَلَّى) fiilini türettiler. Bu fiili, atın yarışta öndekini takip etmesi manasında (صَلَّى الْفَرَسُ) kullandılar. Çünkü yarış sırasında arkadaki atlar yaklaşıp başlarını öndeki atların sırtlarına (kuyruk sokumlarına-الصَّلَا) koyuyorlardı. Bu şekilde öndeki ata yaklaşan arkadaki ata yine aynı kökten türetilen musalli (المُصَلِّي) ismi verildi. Yani öndeki atı takip eden, onun kuyruk kemiğinin veya sırtının hemen gerisinde bulunan at demekti.¹⁴¹⁷

İbn Âşûr salat kelimesinin etimolojisine yönelik bu açıklamaları diğerlerine göre daha makbul görür ve bunun dışındakilere yer vermez. O, bu bakışını şu ifadeleri teyit eder: “Salat وَهَذَا الرَّأْيُ فِي اسْتِيفَاقِهَا مُتَّصِفٌ مِنْ كَلَامِهِمْ وَهُوَ الَّذِي يَجِبُ اعْتِمَادُهُ إِذْ لَمْ يَصْلُحْ لِأَصْلِ اسْتِيفَاقِهَا غَيْرُ ذَلِكَ” Salat kelimesinin istikakına yönelik bu görüş Arapların sözlerinin özeti sadedindedir. Ve bu görüş, diğerlerinin bu kelimenin istikakına uygun olmaması nedeniyle, itimad edilmesi gereken görüştür.”¹⁴¹⁸

Bu kelime huşu, inhifâz ve tezellül gerektirdiği için dua manasına da gelir, dolayısıyla sözlüklerde, bir çeşit dua ve itaat şekli olarak geçer. İstılahta bu kelime, özel şekilde icra edilen itaat, teslimiyet ve boyun eğmeye (huzû’), özel bir dua biçimine ve belirli metinlerin okuyuşuna hamledilir. İşte kıyam, kıraat, rükû’, secde ve teslimden oluşan ve Kur’ân’da sıkça bahsedilen bu ibadet şekli salat olarak isimlendirilir.¹⁴¹⁹

Bu ibadetin en önemli rükûnlarından birisi rükû diğeri de secdedir. Cahiliye araplarında önde gelen büyükler, yaşlılar, asiller ve devlet adamları önünde tazim için eğilirler, yani rükû veya secde ederlerdi. Şâir A’sâ bu tazim şekli ile ilgili şu beyti söylemiştir: “Ebû Mâlik bize gelince onun karşısında eğilir ve sarıklarımızı çıkarırdık”. Rükû yapmanın veya eğilmenin amacı karşıdaki kişiyi tazim

¹⁴¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/231.

¹⁴¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/231.

¹⁴¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/231.

ederek ona karşı olan minnettarlık ve şükürü bildirmektir. Dolayısıyla namaz ibadetinde de rükûnun bulunması aynı amaca hizmet etmektedir. Namazda rükûya giden kimse Allah'ı tazim edip ona karşı şükür ve minnettarlığını ifade etmektedir.¹⁴²⁰

Müfessirimiz namazın tarihçesine dair bazı açıklamalarda da bulunmuştur. Ona göre kıyam, rükû ve secdeden oluşan namaz şekli cahiliye Arapları tarafından biliniyordu. Çünkü onların arasında kendilerine has bir şekilde (rükûsuz) namaz kılan¹⁴²¹ ve havralarına salat (صلاة)¹⁴²² ismi veren Yahudiler ve yine manaz ibadetini icra eden Hristiyanlar vardı.¹⁴²³ Nitekim şair Nâbiğa, Gassânili Numan bin Haris'in defni sırasında zikrettiği şu beyit Hristiyanlardaki namaza işaret eder:

فَأَبْ مُصَلُّوهُ بِعَيْنٍ جَلِيلَةٍ وَغُودَرَ بِالْجُولَانِ حَزْمٌ وَنَائِلٌ

Nâbiğa'nın zikrettiği diğer bir beyit de Hristiyanlıktaki secdenin varlığına işaret eder:

أَوْ دُرَّةً صَدَقِيَّةً غَوَّاصُهَا بِهَجٍّ مَتَى يَرَهَا يُهْلُ وَيَسْجُدُ

Müfessirimiz iman kadar amel ve ibadetlerin de önemli olduğu ve namazın onlar içinde en önemli ibadet olduğu fikrindedir. Ona göre, ameller iman ve İslam'dan sonra ikinci derecede gelirler, çünkü onlar maksadın tamamlayıcılarıdır ve buna ancak inatçı kişiliğe sahip kimseler karşı koyar. Peygamberin Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderip ona "Sen ehli kitaba gönderiliyorsun, sana onlar gelirse onları Allah'tan başka ilah olmadığına ve Peygamberin onun kulu ve elçisi olduğuna davet et. Eğer itaat ederlerse onları namaza çağır." demesi bunu destekler niteliktedir. Zira hadiste birinci sırada iman ve İslam ikinci sırada ameller zikredilmiştir. Dolayısıyla iman ve İslam'dan sonra ameller, onlar içinde de ilk önce namaz gelir.¹⁴²⁴

¹⁴²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/473.

¹⁴²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/473.

¹⁴²² Hac 22/40; Kehf, 18/21.

¹⁴²³ Nabatî ve Süryanilikte, ibadet edilen yer anlamında "Masgeda" kelimesi kullanılmıştır. Süryânîlerde namaz ve oruç en önemli ibadetler olarak kabul edilir. Onlarda namaza "Sılo" (sıloso) denilir, bu ibadet Hz. İsa ve havârilardan alınma bir ibadet şeklidir. Rivayetlere göre Havâril bu ibadeti hem cemaat hem de tek şekilde icra ettikleri olmuştur. İlk başlarda üç vakit olan namaz zamanla altı ve sonra yedi vakte çıkmıştır. Günümüzde bu yedi vakit namaz tüm Süryani ve Nestûri ibadethanelerinde icra edilmektedir. Bu namazlarda Zebur'dan âyetler okunup ilahiler söylenir, daha sonra vaaz verilir ve selamlaşılır. (Bkz. Mehmet Çelik, "Süryaniler", *TDVİ Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 178; Mehmet Soysaldı, "Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Analizi", *Yalova Üniversitesi Yalova Sos. Bil. Dergisi*, sy.1, s. 50.)

¹⁴²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 272-273.

Müfessirimiz namazın hikmeti ile ilgili de bazı açıklamalarda bulunmuştur. Meselâ namazın hikmet ve önemini bildiren Ankebut 45 الصَّلَاةُ إِنَّ الصَّلَاةَ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ وَعَلَّ“ âyeti ile ilgili açıklamaları şöyledir: “الأمر بإقامة الصلاة بالإشارة إلى ما فيها من الصلاح النفساني فقال إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، فموقع إن هنا موقع فاء التعليل ولا شك أن هذا التعليل موجه إلى الأمة لأن النبي صلى الله عليه وسلم مغصوم من الفحشاء والمنكر فافتصر على تعليل الأمر بإقامة الصلاة دون تعليل الأمر ب تلاوة القرآن لما في هذا الصلاح الذي جعله الله في الصلاة من سر إلهي لا يهتدي إليه الناس إلا بإرشاد منه تعالى فأخبر أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والمقصود أنها تنهى المصلي Allah bu âyette yer alan namaz kılma emrini, namazın kişinin nefsinin ıslah edici özelliği olduğuna ‘Muhakkak ki namaz kötü ve çirkin işlerden alıkoyar’ sözüyle işaret ederek insanlara ilette. Âyette yer alan (إن) edatı burada ta’lil (gerekçelendirme) fa (ف) sı konumundadır. Bu ta’lil kötü ve çirkinlikten korunmuş olan Peygambere yönelik değil, onun ümmetine yöneliktir. Ayrıca âyette hem Kur’ân okunması hem de namaz kılınması emredildiği halde, Kur’ân okumanın değil de sadece namaz kılmanın ilette belirtilmiştir, çünkü namazda insanı Allah’ın irşadıyla doğru yola iletten ve ilahi bir sır içeren ıslah edici bir özellik vardır. Bu yüzden, âyette ‘namaz kötü ve çirkin şeylerden uzaklaştırır’ cümlesi kullanılmakta ve bu cümle ‘namaz kılma kötü ve çirkin işlerden uzaklaştırma’ manasına gelmektedir.”¹⁴²⁵

Öte yandan namazın her Müslüman tarafından yerine getirilmesi gerektiğini söyleyen müfessirimiz namaz ibadetini yapmayanların durumu ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre Allah namazı bir kimsede iman samimi bir şekilde var olup olmadığının bir emaresi veya ölçütü olarak kılmıştır. Çünkü inandığı halde namaz kılmayan ve zekat vermeyen bir kimsede münafıklık alameti zuhur eder. Bu sebeplerden ötürü İmam Mâlik namaz kılmayanın katline cevaz vermiştir. İmam Mâlik’e göre bir özür beyan etmeden namazlarını kılmadığı tespit edilen kimsenin imanı kalmamıştır, bu yüzden ümmetin selameti ve selahiyeti için kılıçla öldürülür.¹⁴²⁶

¹⁴²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXI/258.

¹⁴²⁶ Mâlikilere göre, namazın farziyetini terk eden kimse diğer bütün mezheplerde olduğu gibi mürted kafir sayılır ve öldürülür. Bir kimse namazın farziyetini kabul etmekle birlikte, tembelliğinden dolayı onu kılmazsa fasık sayılır, kadı tarafından tevbe ve namazlarını kaza etmeye çağrılır, eğer direnirse ve kılmaya yanaşmazsa kılıçla öldürülür. Bu şekilde öldürülen bir kimse Müslüman addedilir, yıkanır ve kefenlenir, tıpkı bir Müslüman gibi muamele görür. Malikilerin bu uygulamaları Şafilere de mevcuttur. Hanbelilere göre ise bir kimse ister namazın farziyetini kabul ederek isterse etmeyerek namazı terketsin, her iki halde de bu kimse mürted kafir olur ve öldürülür. (Bkz. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Muḥaddimâtü 'l-Mümeḥhidât*, I-III, thk. Muhammed Hacı, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, c.I, s. 142-143; Yunus Hatipoğlu,

2-Oruç (Savm/Sıyam)

İbn Âşûr'un tefsirinde yaptığı açıklamalar ışığında oruç ibadetine baktığımızda, öncelikle orucun lügavî ve ıstılâhî tanımlarına rastlıyoruz. Lügavî olarak oruç yani sıyam kelimesi فَعَالٍ veznindeki صَوَّام kelimesinin mastarıdır. Kelimenin vav harfi öncesindeki sad harfinin kesre harekesi nedeniyle ya harfine dönüşmüş ve صَيَّام şeklini almıştır.¹⁴²⁷

Ve savm (صوم) kelimesi de sözkonusu fiilin diğer bir mastarıdır. Bu iki master (savm ve sıyam) da Kur'ân'da geçer. Bu iki kelime İslam'dan önce de yeme ve içmeyi bırakmak manasına geliyordu, fakat İslam ile birlikte bu kelimelerin anlamına kadınlara yaklaşmamak eklendi.¹⁴²⁸ Dolayısıyla İslam'da eğer bir kimse bir kısım yemekleri bırakıp diğerlerini yerse, ya da kadınlara yaklaşırsa o oruç tutmuş olmaz, tıpkı Şâir el-'Arciyyi'nin şiirinde söylediği gibi:¹⁴²⁹

فَإِنْ شِئْتَ حَرَّمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ أَطْعَمْ نِقَاحًا وَلَا بَرْدًا
*İsteseydin senin dışındaki diğer tüm kadınları (kendime) haram kılardım, isteseydin soğuk su içmez, uyku bile uyumazdım.*¹⁴³⁰

İstılâhî tanıma göre oruç (sıyâm) tüm yeme, içme, kadınlara yaklaşma eylemlerini belirli bir müddet boyunca Allah'ın emrini yerine getirmek, ona yaklaşmak ve teslimiyetini göstermek için terk etmektir. Öte yandan sıyâmın mecâzî manası da mevcuttur, Meselâ atın koşmasını önlemek için yularından veya ipinden tutmaya da sıyâm denir. Şâir Nâbiğa bu anlamı barındıran şu şiirini söylemiştir.¹⁴³¹

خَيْلٌ صَيَّامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأُخْرَى تَغْلُكُ اللَّجْمَا
*Dizginleri çekilmiş (durdurulmuş) ve dizginleri çekilmemiş atlar, toz duman içinde, diğer atlar da yularını (dizginlerini) çiğniyor.*¹⁴³²

“Namazı Terk Etmenin Hükümü İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Diyarbakır, 2018, 106; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/473; el-Bakara, 1/43).

¹⁴²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II/155; el-Bakara, 1/183.

¹⁴²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II/155.

¹⁴²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II/155.

¹⁴³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II/155.

¹⁴³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II/155.

¹⁴³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II/155.

Sıyam aynı zamanda Araplar arasında yaban eşeklerinin su içmeyip ıslak ve nemli otlarla yetinmelerine işaret etmek için de kullanılmıştır. Şâir Lebîd yaban eşeğini ve onun dışısının su içmemesini sıyam kelimesiyle şiirinde şöyle vafeder:¹⁴³³

حَتَّى إِذَا سَلَخَا جُمَادَى سَيَّئَةً جَزَاءَ فَطَالِ صِيَامُهُ وَصِيَامُهَا

“Cemâziyelahir (Hicri altıncı ay) çıkınca (yaza girince) dişi ve erkek eşeğin (su içmeyip ıslak ve yaş otlarla yetinmeleri, gelecek kışa kadar) uzar gider.”

İbn Âşûr orucun tanımına yönelik bu açıklamalarına, onun tarihini de ilave eder. Ona göre, cahiliye Arapları oruç ibadetini Yahûdilerin ‘Âşûrâ günü’ orucundan tanımaktadır. Âşûrâ günü Yahûdilerin kullandığı takvimin yedinci ayının onuncu günüdür. Onlar bu aya ‘Tisrî’ ayı derler. Bu ayın dokuzuncu gününde güneşin batışıyla oruç başlar ve onuncu günü güneşin batışıyla sona erer. Yaptıkları bu bir günlük ritüelin, onların günahlarının affına vesile olduğuna inanır ve bu günü ‘Kebbûra’ olarak isimlendirirler. Ayrıca Yahudi hahamlar Beyti’l-Makdisin anısına senenin dördüncü, beşinci, yedinci ve onuncu aylarının ilk günlerinde olmak üzere dört gün oruç tutarlar. Yahudilerde ‘Bûrîm’ adında başka bir oruç daha vardır. Yahudiler Bûrîm gününde, İran kralı Ahasuerus (Xerxes)’in gazabından kurtuluş anısına oruç tutarlar. Buna ilaveten, onlar ‘tatavvu’ orucu da tutarlar. Bu onlara Hz. Dâvud’dan kalmış bir ritüeldir. Müslümanlar için de bu oruç şekli makbul sayılır, zira hadisi şerifte, Allah’ın en sevdiği oruç bir gün tutup bir gün tutulmayan Dâvud orucudur, diye geçer.¹⁴³⁴ Hristiyanlara gelince, onların Tevrat’ın belirlediği oruç dışında özel bir oruçları yoktur, bu yüzden Yahudilerin oruç hükümlerine uyarlar.¹⁴³⁵

Dolayısıyla İslam geldiğinde Araplar orucun mahiyetine vakıftılar. Fakat Müslümanların orucu, benzer taraflar olmakla birlikte, tamamıyla Yahudilerin orucuyla aynı değildi. Bakara 183 كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ “Sizden öncekilere de yazıldığı gibi, oruç size de yazıldı” âyeti de bunu desteklemektedir. Zira âyette teşbîh edatı kullanılmaktadır, yani iki orucun mahiyet bakımından aynı olmakla birlikte keyfiyet bakımından birbirlerinden farklı oldukları haber verilmektedir.¹⁴³⁶

¹⁴³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/155.

¹⁴³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/155.

¹⁴³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/155.

¹⁴³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/155.

İbn Âşûr'a göre, Yahudilere farz kılınan orucun benzerinin Müslümanlara da farz kılınmasında bazı hikmetler vardır. Bu benzerliğin hikmetlerinden birincisi: Bu ibadetin önemini göstermek ve onu yüceltmektir. Çünkü oruç ibadeti, onu icra eden ümmete bol sevap kazandıran ve onların ıslahını sağlayan önemli bir vasıtaadır. Bu nedenle her ümmete farz kılınmıştır. Bu sebepten ötürü, İslam'da henüz oruç farz kılınmadığı dönemde sahâbilerden azimli ve istekli kimseler Yahudilerin Âşûra orucuna bakarak oruç tutmak istiyorlar ve Allah'ın onlar için tahsis edeceği orucu sabırsızlıkla bekliyorlardı.¹⁴³⁷

İkincisi: Bu benzerlik Araplardan orucu ağır bir ibadet olarak görenlere, onun önceki ümmetler tarafından icra edilmesi dolayısıyla uygulanmasının o kadar zor olmadığını göstererek oruç ibadetini onların gözünde hafifletmiştir. Nitekim zorluk ve sıkıntılarda öndeki modeli takip etmek o işi icra etmede bize kolaylık sağlar. Dolayısıyla orucun İslam'dan önceki ümmetlere farz kılınması daha sonra gelen Arap mükellefler için bir örnek niteliğinde olup, onu ağır bir yükümlülük olarak görenler için faydalı bir benzerlik olmuştur.¹⁴³⁸

Üçüncüsü: Bu benzerlik müslümanları, orucu kabul ederek onu önceki ümmetlere kıyasla daha güzel bir şekilde eda etmek için teşvik edici bir role sahiptir.¹⁴³⁹

İbn Âşûr'un tefsirinde verdiği bilgilere göre, Müslümanların ilk tuttıkları oruç Âşûrâ orucudur. Ramazan orucu Bakara 183 âyetiyle farz kılınmadan evvel Hz. Peygamber H.I. yılda Âşûra orucuyla oruç tutmaya başlamıştır. Bir yıl sonra Bakara 183 âyeti inince Âşûrâ orucunu bırakıp H.II. yılda Ramazan orucunu tutmaya başlamıştır. Böylece Ramazan orucunu toplam dokuz yıl tutmuş oldu.¹⁴⁴⁰

3-Zekat

İbn Âşûr diğer ibadetlerin açıklamalarında olduğu gibi zekat ibadetinde de önce kelimenin etimolojisi ve semantiğine yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre, zekat kelimesi bedeni veya nefsi kir ve pisliklerden arındırmak, bir şeyi artırmak, büyütme manasına gelen زَكَّى kelimesinin mastarıdır. Daha sonra kelime lügavi manasından ayrılarak mecâzen, malın Allah'ın rızasının kazanılması için verilmesi

¹⁴³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/155.

¹⁴³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/155.

¹⁴³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/155.

¹⁴⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/155.

manasında kullanılmıştır. Bu şekilde kelimenin asıl manası ile mecâz manası arasında meydana gelen bu ilişkinin iki açıklaması vardır. Birincisi, nefsi dünyevi metalden arındırdığı için mal infakına zekat denmiştir; ikincisi, mal sahibinin malını artırdığı için mal infakına zekat denilmiştir.¹⁴⁴¹

İbn Âşûr'un tefsirinde verdiği bilgilere göre hicretten önce zekat ibadeti sadaka şeklinde yürütülüyordu, tüm inananlara vacip olan bu ibadetin, o dönemde, henüz nisap miktarları belli olmadığı için miktar müminlerin tasarrufuna bırakılmıştı. Mekki âyetlerin çoğunda bu sadaka ibadetine zekat ismi verilmiş ve namaz ile birlikte zikredilmiştir. Bu âyetlerde zikredilen zekat lafzıyla kastedilen müminlere düşen ve henüz miktarı belli olmayan vacip sadaka yükümlülüğüdür. Hicretten sonra ise zekat miktarı tespit edildi ve zekatın dışında verilen her türlü sadakanın vucûbiyeti kalktı. Bu yönüyle sadaka ve sadaka türümâlîyardımlardan farklılaşan bu ibadet özel olarak zekat ismini aldı ve Müslümanlara mallarının bir kısmını infak etme sorumluluğu getirdi.¹⁴⁴²

Sonra zekatın verileceği sınıflar belirlendi. Akrabalar, fakirler, yoksullar, köleler, borçlular, yetimler ve yolda kalmışlar zekat verilecek bu sınıfları oluşturur. Bu gruplardan akrabaların zekat hakkı ihtiyaç durumuna göre değişir. Meselâ fakir ve muhtaç bir akrabanın zekat alma hakkı durumu daha iyi olan veya zengine olana göre daha çoktur. Diğer bir deyişlemâlîdurumu zayıf olan akrabanın zekat hakkı vardır.¹⁴⁴³

İbn Âşûr'a göre zekat İslam ümmetinin fertlerinin yaşam standartlarında eşit olmalarını, kimsenin kimseye muhtaç olmadan yaşamasını ve sosyal dengeyi sağlamak için gerekli bir ibadettir.¹⁴⁴⁴

İbn Âşûr zekat vermemeyi şirke yakın bir teamül olarak gördüğünü, zekat vermeyip cimrilikte bulunan ve âhireti inkar eden müşriklerden bahseden Fussilet 7 الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ “Onlar ki, zekatı vermezler ve onlar âhireti inkar ederler.” âyetini tefsir ederken açıklamıştır. Ona göre, Müslüman bir kimse de olsa zekat vermiyorsa tıpkı âyette zekat vermeyenlerin kınandığı gibi kınanır, zekat vermemek şirkin zımında gizli bir özelliktir. Bu nedenle Hz. Ebûbekir Müslüman olup zekat vermeyenlerin ve mürted

¹⁴⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIX/12; el-Müminûn, 23/4.

¹⁴⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXII/103; Rûm, 30/38.

¹⁴⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXII/103.

¹⁴⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII/281.

olarak zekat vermeyenlerin öldürülmesi gerektiğini söylemiş, bütün sahâbe de ona destek olmuştur.¹⁴⁴⁵ Çünkü Allah zekat ve namazı imanın bir emaresi olarak kılmıştır, onlardan herhangi birisi yerine getirilmezse imanda zafiyet olduğu anlaşılır. Buna dayanarak Hz. Ebû Bekir ‘zekat malın hakkıdır’ diyerek, zekat vermek istemeyenlere ve zekatı namazdan ayıranlara karşı savaş açmıştır.¹⁴⁴⁶

Son olarak şunu söyleyelim ki, İbn Âşûr zekat vermenin psikolojisi üzerine de bazı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre zekat kişinin malından başkasına karşılıksız olarak verilen sadaka ve hibe gibi bir amel olduğu için bunu yerine getirmek kişiye zor gelebilir. Bu yüzden, zekat verecek kimsenin, puta tapmayı, zulmü ve sosyal eşitsizliği öngören şirki terk etmesi ve iman edip Müslüman olması bir gerekliliktir. Bu şartlar nedeniyle kafirler zekat vermeyi reddederler, Ehl-i Kitap da ritüellerine uymadığı için zekat ibadetine yanaşmazlar. Doğal olarak dünyevi bir menfaat ve maddi karşılık beklemeden zekat vermenin dayandığı tek şey uhrevi sevaba ve cezaya olan imandır. Buna bağlı olarak diyebiliriz ki zekat ve namaz ancak sadık bir müminin kararlılık ve samimiyetle yerine getirebileceği ve imanının varlığına işaret eden emarelerdir.¹⁴⁴⁷

4-Hac

İbn Âşûr tefsirinde haccın etimolojisine ve zamanla kazandığı anlamlara değinmiştir. Onun açıklamalarına göre hac lügavi olarak bir yere yönelmek, ilerlemek, çokça gidip gelmek, uğramak veya birçok kişinin bir yeri ziyaret etmesi manasına gelir. İbn Sikkât bu kelimeyi bir yere sık sık uğramak, yönelmek, ara ara gidip gelmek (ihtilaf ve tereddüt- *تردد علي و اختلف الي*) ve çokça ziyaret etmek olarak tanımlamıştır. Hatta Arapçada bir kimse diğerine uğradığında, *حَجَّ بَنُو فُلَانٍ فُلَانًا* ‘falanca kişi falanı ziyaret etti, ona uğradı veya ona yöneldi’ denir. Zemahşerî’nin Esâs’ında ise bir kimseyi ziyaret etmek, yanına gidip gelmek ve yönelmek babında *فُلَانٌ تَحَجُّهُ الرِّفَاقُ* ‘arkadaşları (grup olarak) onu ziyaret ettiler ve ona yöneldiler’ denilir. Yani *حَجَّ* fiili burada bir yere yönelmek (قصد), oraya sıklıkla gidip gelmek manasında kullanılmıştır. Şair Muhabbil Sa’dî de aşağıdaki beytinde bu kelimeyi bir yere yönelmek (قصد) anlamında kullanıyor:¹⁴⁴⁸

¹⁴⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXV/240.

¹⁴⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/473.

¹⁴⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/473.

¹⁴⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 217.

يَحْجُونَ سَبَّ الرَّبِّ قَانَ الْمَرْعَا وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً “Avf b. Ka’b b. Sa’d b. Zeydi Menat’ın¹⁴⁴⁹ kavminden birçok kimse onun kırmızı (za’feran) ve sarı (zibrigân) renkli sarığını takip ediyor/ ona yöneliyor olduğuna tanık oluyorum.”

Istılâhî olarak bu kelime, özel olarak Müslümanların kutsal mekan olarak gördükleri Ka’beyi özel vakitlerde ziyaret etmelerini ve orada ihrama girme tavaf ve sa’y yapma, Safa ile Merve arasında gidip gelme, kurban kesme, saç traş etme gibi belirli ritüelleri yerine getirmelerini ifade eder.¹⁴⁵⁰

İbn Âşûr haccın tarihinden de söz etmiştir. Onun açıklamalarına göre, Hz.İbrahim’den beri Araplar için hac ibadetlerin en önemlilerinden biridir. Hatta hac adetinin olduğu en eski topluluğun Araplar olduğu iddia edilmiştir. Çünkü onlara Ka’be’yi ziyaret etmenin Allah yolunda çaba ve gayret göstermenin bir emaresi olduğuna inanırlar. Arapların bu durumunu şair Nâbiğa şiirinde şöyle belirtmiştir:¹⁴⁵¹

عَلَيْهِنَّ شُعْتُ عَامِدُونَ لِرَبِّهِمْ فَهِنَّ كَأَطْرَافِ الْحَيِّ خَوَاشِعِ

Yani Hac ibadeti İslam’dan önce de farz bir ibadetti ve Mekke ehli ile sınırlı da değildi, Şam, Irak, Yemen gibi uzak yakın her yerden insanlar hac yapmak için Mekke’ye gelirdi. Hac İslam’dan önceki Araplar için sadece dini bir ritüel olarak kalmamış sosyal, kültürel, iktisâdî bir boyut kazanmıştı. Farklı kültür ve toplumlardaki insanların kaynaşmasını sağlayan, ekonomik ilişkileri geliştiren bir vasıta haline gelmişti. Kimi hac vesilesiyle gelip ticaretini yapıyor, kimi şiirini söylüyor kimisi de dinine insanları davet ediyordu. Bu nedenlerle müşrikler Mescid-i Haram’ın korumasını ve Hac menâsiklerinin sürdürülmesini bir vecibe bildiler. Orayı Müslümanlar tarafından fethedilinceye kadar muhafaza ettiler. Bundan anlaşıyor ki hac Araplar arasında meşru ve malum bir şeydi. Hatta bazı Araplar Hz. İbrahim’in şeriatını esas alarak Ka’be’yi tavaf eder ve hac farzını yerine getirmeye çalışırdı. Fakat müşrikler İbrahim’in hac menasiklerini tahrif ettikleri için onların ve etraftan hac için gelen kimselerin ibadet şekli Allah’ın İbrâhim’e emrettiği

¹⁴⁴⁹ Husayn-Zibrigân-Kamer lakaplarıyla bilinir ve Ben-i Avf kavminin sadakasından sorumlu kişidir. Sarığını sarıya boyayan ve giyim kuşamına çok dikkat eden bir sahâbidir. (Bkz. Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, “z-b-r-g”, Dâru’l-Hidâye, 2010).

¹⁴⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 217.

¹⁴⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 217.

usûlün dışına çıkmıştı. Nitekim Onların Ka'be'yi çıplak tavaf etmeleri bu tahrife açık bir delildir.¹⁴⁵²

İbn Âşûr'un verdiği bilgilere göre Araplar, ihrama girerken dikişli elbise giymez, parfüm sürmez, kadınlara yaklaşmaz ve avlanmazlardı. Onların haccı Ka'be'yi tavaf etmek, Safa ile Merve arasında sa'y etmek, Arafat'ta vakfeye durmak ve Mina'da kurban kesmekten ibaretti. Buna ilaveten bazı Araplar hac sırasında yağ ve peynir yemez, çatı altında gölgelenmez, elbise giymez, güneşten gölgeye kaçmaz, oruç tutar, hiç konuşmaz ve içki içmezdi. Özetle onların kendilerine has hac menasikleri de vardı.¹⁴⁵³

Günümüzde hac ibadetinin yaygın olduğu diğer bir toplum ise Yahudilerdir. Onlar Ahid sandığının bulunduğu inanılan Mescid-i Aksaya (Kudüs) yılda üç kere hac yapmak ve kurbanlarını kesmek için giderler. Bu hac günleri Fısıh (mayasız ekmek), Şavuot (haftalar) ve Sukot (çardaklar) bayramlarına denk gelir. Hristiyanlara gelince onların da kendine ait hac ibadetlerinden söz etmek mümkündür. Onların hac için birden fazla ziyaretgahı vardır. Onlardan en meşhuru Hz. İsa'nın yaşadığı muhit ve Kudüs (Yerusalem-yeruşalim-daruselam)'tür. Diğer bir hac yeri Pavlus ve Petrus'un kabirleridir. Pek fazla bilinmeyen bir rivayete göre İslam'dan önce Hristiyanların ilk hac mekanı Şam'ın sahil kentlerinden Askalan (Aşkelon) şehridir. Suheym b. Abdu benî Hishâs'ın zikrettiğine göre, Gassânîli Hristiyanlar insanların Ka'beyi ziyaret etmelerini önlemek için bu şehri hac mekanı kılmışlardır. Öte yandan Mısır, Yunan, Hint ve Keldânî gibi bazı toplumlar ve medeniyetlerde de hac ibadetinin mevcudiyeti söz konusudur. Bu toplumlar hac için kutsal beldelerine giderlerdi, örneğin Yunanlılar, hac için kutsal saydıkları Olympia ve Zeus heykellerini ziyaret ederdi.¹⁴⁵⁴

Bu şekilde haccın kısa tarihini anlatan İbn Âşûr onun nasıl İslamileştiğine de değinmiştir. Onun ifade ettiğine göre müşrikler Hac ibadetini Hz. İbrahimden miras almış, fakat zamanla onun menasikini tahrif edip, her ne kadar temelde Allah için yapsalarda, ona şirk karıştırmış ve Ka'be'ye Hübel, Safa ve Merve'ye de İsaf ve Nâile putlarını koyarak ibadetlerine onları ortak etmişlerdi. Bu yüzden Allah müşriklerin elinden bu ibadeti alıp Müslümanlara tevdi etmiştir. Zira. Müslümanlar da bu ibadeti

¹⁴⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 217.

¹⁴⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 217.

¹⁴⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 217.

Allah için icra etmeye başlamışlardır. Fakat bu durum müşrikleri rahatsız etmiş ve müminleri hac yapmaktan men etmeye çalışmalarına sebep olmuştur.¹⁴⁵⁵

Ona göre haccın yapılışından müminler için ortaya çıkan en önemli menfaat birlikteliğin sağlanmasıdır. İslam öncesinde müşriklerin yaptığı gibi hac aylarıyla oynansa, takdim ve tehir yapılsa o zaman insanlar farklı farklı vakitlerde Ka'be'ye gelir ve haccın en önemli işlevlerinden olan müslümanları bir mekanda ve zamanda tevhid etme özelliği kaybolur. Bu nedenle haccın zamanı Bakara 197 الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ¹⁴⁵⁶ âyetinde belirttiği gibi belirli aylardır ve değiştirilemez. Ayrıca eğer hacılar belirli bir vakitte belirli bir yerde bulunmaz ve bireysel şekilde hareket ederlerse, o zaman muhtelif zamanlarda gelen bu hacılar aynı imkanlarla karşılaşmaz; konaklama, yeme-içme sıkıntıları yaşarlar. Oysa oruç ve namaz ibadeti böyle değildir. Onlar için belirli vakitler söz konusu olmakla birlikte, bireysel yapıldığında şeri maksat hasıl olur. Sonuç olarak hac ibadeti diğer ibadetlerin aksine toplu yapılan bir ibadet şeklidir.¹⁴⁵⁶

5-Kurban

Arapçada genel olarak قُرْبَان, ذَبِيحَة, ضَحِيَّة, أَضْحِيَّة gibi kelimeler kurbanı نَحَرَ, قَرَّبَ gibi kelimeler de kurban kesmeyi ifade eder. Ayrıca ذَبَح ve قربان kelimeleri de kurban edilen şeyi ifade eder. Müfessirimiz قربان ve ذَبَح kelimeleri hakkında lügavi olarak açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre ذَبَح kelimesi فَعَلَ vezninden gelmekte olup tıpkı الْجَبُّ (sevgili), الطَّحْنُ (un), الْعَدْلُ (çuval, çanta) kelimeleri gibi ism-i meful kalıbındadır. قربان kelimesine gelince camid bir isim olup كُفْرَان, غُفْرَان, شُكْرَان kelimeleri gibi mastardır. Bu mastardan قَرَّبَ fiili türemiştir.¹⁴⁵⁷

İştikak ve eş anlamları hakkında bu bilgileri veren müfessirimiz kurbanın kelime ve ıstılâhî anlamı üzerinde de durmuştur. Sözlükte yaklaşmak, yakınlaşmak ve bitişmek manalarına gelen bu kelime, ıstılâhî olarak bir kimsenin namaz, oruç, hac, sadaka, kurban vb. ibadetler yaparak Allah'a yaklaşmasını ifade eden genel bir adlandırmayken, zamanla sadece hayvan kesme ibadetinin adı olarak kalmıştır.¹⁴⁵⁸

¹⁴⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 217.

¹⁴⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 194.

¹⁴⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 169

¹⁴⁵⁸ Müfessirimizin ifadeleri şöyledir: (القربان) مَا يَتَقَرَّبُ بِهِ الْمَرْءُ إِلَى رَبِّهِ مِنْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ أَوْ صَلَاةٍ (Bkz.

İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 169).

Müfessirimiz kurban ibadetinin tarihi ve ilk ortaya çıkışı ile ilgili Hz. Adem'in oğulları Habil ve Kabil'in kurbanları hakkında bazı bilgiler vermiş ve görüşlerini şöyle beyan etmiştir: “Kabil bir arazisi olan çiftçiydi, Habil ise çobandı. Kabil ekinlerinden gelen ürünle kurban ibadetini yerine getirirken, Habil koyunlarından en büyüğünü kurban etmişti. (Habil'in kurban ritüeline baktığımızda) o dönemdeki kurban ibadetinin şekli hakkındaki bilgilerimizin tam olmadığını görüyoruz. Çünkü onların şeriatına göre kurban, tarladan elde edilen mahsülün bir kısmını fakirlere vererek de gerçekleşiyor olabilirdi. (Bu durum kurban kelimesinin yukarıda zikrettiğimiz lügavî ve ıstılâhî anlamına da uymaktadır). Durum böyleyken, Allah Habil'in sunduğu kurbanı kabul ettiğini, Kabil'in sunduğu kurbanı ise reddettiğini Hz. Âdem'e bildirdi. Bunun sebebi olarak kimileri Kabil'in salih bir kimse olmayıp günahkâr olduğunu öne sürerken, kimileri de Kabil'in kafir olduğunu bu yüzden sunduğu kurbanın kabul edilmediğini iddia etmiştir. Biz bu görüşü doğru bulmuyoruz, eğer öyle olsaydı, Kabil zaten Rabbine kurban sunmazdı.”¹⁴⁵⁹

İki kardeş tarafından sunulan kurbanların neler olduğunun mühim olmadığı, bu yüzden de Allah'ın onları zikretmediği görüşünde olan İbn Âşûr'a göre önemli olan şey kurbanı sunan kişinin takva sahibi olmasıdır. O, bu iddiasına şu şekilde açıklık getirmiştir “Nitekim Habil'in kardeşine söylediği *إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ* sözü, Kabil'in takva sahibi olmadığına delalet ediyor. Dolayısıyla onların şeriatine göre Habil'in söylediği bu söz tüm ibadet edenler ve onların her türlü ibadetleri için de geçerlidir. Eğer ibadet eden takvalı değilse yaptığı hangi ibadet olursa olsun makbul olmayacak ve sadece müttakilerin amelleri kabul edilecekti. Fakat bu uygulama İslam'a tam olarak uygun olmadığına göre bazı açıklamalar ve ihtimaller olması gerekir. Bize göre birinci ihtimal, bu uygulama İslamiyette neshedilmiş bir şeriattir, yani müslüman olan bir kimse müttaki olmayarak yaptığı iyi amelleri varsa onlar makbul olacaktır. İkinci bir ihtimal olarak âyetteki müttakiden kastedilen şey amellerdeki samimiyet olabilir. Dolayısıyla Kabil'in kurbanının kabul edilmemesi onun ihlassızlığından kaynaklanıyor olabilir. Fakat bu ihtimal takva kavramını esas anlamı dışına çıkartmış olur.”¹⁴⁶⁰ İbn Âşûr bununla ilgili

¹⁴⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 169.

¹⁴⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 169.

bir kaç ihtimal daha sıraladıktan sonra birinci ihtimalin ağır bastığını ve o görüşte olduğunu söyleyerek konuyu kapatmıştır.¹⁴⁶¹

İbn Âşûr Kurban ibadetinin İslamileşmesi ile ilgili bazı malumatlar vermiştir. Ona göre İslam öncesinde müşrikler kurbanlarını putlara adar ve onların önünde keserlerdi. İslam namaz, oruç, hac gibi diğer ibadetlerde olduğu gibi kurban ibadetini de bu tarz şirk unsurlarından ayırarak sadece Allah için yapılan bir ibadet kılmıştır. Oruç, hac ve namaz ibadetlerini anlatırken ifade ettiğimiz gibi, müşrikler bu ibadetleri Hz. İbrahim'den miras olarak almış, fakat onlara şirk bulaştırarak bazı tahriflerle pratiklerini sürdürmüşlerdi. İslam dini ise kurban ibadetini diğerleri gibi yalnızca Allah'a mahsus kılmış ve ona yaklaşmanın vesilesi haline getirmiştir.

İbn Âşûr bu bağlamda Kurban'ın Peygamber tarafından ilk defa icra edilmesi ile ilgili bazı malumatlar da vermiştir. Ona göre, Peygamber bi'setten sonra Mekke'de bulunduğu sırada hac zamanında hac mekanına gider, müşriklerin hediye kurbanı kestğini görerek o da kesip Mekkeli fakirleri doyurmak ister, fakat müşriklerin şirkle dolu kurbanlarına da ortak olmak istemez ve canı sıkılıp oradan uzaklaştırdı. Sonra Allah Peygambere sadece Allah adına kurban kesmesini ve onunla fakirleri doyurmasını emretti. Böylece kurban kesme ibadetinin temeli atılmış oldu.¹⁴⁶²

İbn Âşûr sık sık kurban ibadetinin Müslümanlar için olan önemine vurgu yapmıştır. O, Saffat 107 **وَقَدْ يَنْبَغُ عَظِيمٍ** âyetini tefsir ederken kurban ibadetinin ne kadar önemli bir ibadet olduğuna dikkat çekmiştir. Âyette İbrahim'e verilen kurban için “عَظِيمٍ” sıfatının kullanılmasını manidar görmüş ve onu bu ibadetin şeref ve ehemmiyetine yormuştur. Ona göre bu ibadet ileride Peygamber olacak bir kimsenin canı kadar değerlidir, nitekim ancak gökten koçun gelişiyle İsmâil kurban edilmekten kurtulmuştur. Bu gösteriyor ki Kurban ibadeti Müslümanlar için namaz, oruç ve hac kadar vazgeçilmez derecede önemli bir ibadettir.¹⁴⁶³

Müfessirimiz aynı âyetin konu aldığı kurban ibadetinin Allah tarafından İbrâhim'e farz edilişi ile ilgili rivayetler hakkında da bazı bilgiler verdiğini görüyoruz. Ehl-i

¹⁴⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 169.

¹⁴⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXXI, 573.

¹⁴⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIV, 153.

Kitabın kaynaklarına göre, İbrâhim'in Allah için kurban etmek üzere götürdüğü oğlu İshak'tır, çünkü Tevrat'ın Tekvin bölümü 22. âyetinde böyle zikredilir.¹⁴⁶⁴ Fakat İslami geleneğe göre İbrâhim'in kurban olarak Allah'a takdim ettiği oğlu İsmâil'dir. Müfessirimiz bu iki metin arasında zuhur eden tearuzu büyük bir problem olarak kabul etmemiştir. Ona göre, rivayetlerde bazı farklılıkların olması doğaldır, esas olan, Hz. İbrâhim'in ne kadar faziletli, şerefli, itaatkar, fedakar ve vefalı olduğunu göstermeyi amaçlayan âyetin verdiği mesajdır.¹⁴⁶⁵

Bu açıklamalara rağmen İbn Âşûr yine de kurban edilenin kim olduğu hakkındaki teorilerini İslami kaynaklar lehine şöyle sıralamıştır: Birincisi; Saffat 107. âyeti kurban edilenin İsmâil olduğunu doğrulamaktadır. Çünkü âyette kesilmesi emredilen kişinin daha önce İbrâhim'e müjdelenen Saffat 101 *فَبَشِّرْنَاهُ بِعُلَامٍ خَلِيمٍ* âyetiyle zikredilen yumuşak huylu ve uysal çocuk olduğu anlaşılmaktadır. Âyetin siyakına göre İbrahim Allah'tan bir çocuk ister, Allah da onu yumuşak huylu ve itaatkar bir çocukla müjdeler. Daha sonra Saffat 102'de söz konusu bu çocuğun kurban edilmesi rüyasında emredilir. Saffat 112'de ikinci oğlu İshak ismiyle açıkça müjdelenir. İshak'ın bu şekilde açıkça ismiyle zikredilmesi onun yumuşak huylu çocuk olmadığını gösterdiğine ve İbrahim'in rüyasıyla bir ilişkisinin olmadığına göre, kurban için sunulan ve vasfı yumuşak huyluluk olan çocuk İsmâil'dir. İkinci; İbrahim'in çocuğunu kurban etme imtihanı çocuğu olmadığı sırada gerçekleşmiştir. Çünkü imtihanın tekamülü için başka bir çocuğunun olmaması gerekiyordu. İbn Âşûr bu iki maddeye birçok madde daha ekleyerek İbrahim'in kurban için sunduğu çocuğun İsmail olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Fakat biz burada diğerlerini zikretmeyeceğiz.¹⁴⁶⁶

Öte yandan İbn Âşûr kurban ibadetinin cahiliye döneminde ne kadar yaygın olduğunu göstermek amacıyla Abdulmuttalib'in adak kurbanı hakkındaki rivayetten söz etmiştir. Rivayete göre, Abdulmuttalib Allah'tan on çocuk isteyip, karşılığında onlardan onuncusunu kurban etme sözü vermişti. Onuncu çocuk olarak Abdullah doğunca, Abdulmuttalib adağını yerine getirmek istedi, onun yakınlarından bir tanesi Abdulmuttalib'e gelerek adağını on deve ile ödeyebileceğini söyledi. Fakat bunun için

¹⁴⁶⁴ “Tanrı, ‘İshak’ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git, orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun.” dedi. (Bkz. Tekvin, 22).

¹⁴⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV, 153.

¹⁴⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV, 153.

oğlu Abdullah ile develer arasında kura çekmesi gerekiyordu. Kurada kim çıkarsa o kurban edilecekti. Bunun için oklarla kura çekildi, ilk çekişte Abdullah'ın oku çıktı, bunun üzerine ahali dedi ki, ilahlar için on deve daha kurban adayın. Abdulmuttalib tekrar on deve kurban adadı ve on deve ile Abdullah arasında oklarla kura çekildi ve yine Abdullah çıktı. Bu şekilde deve sayısının yüze ulaştığı son kurada develer çıktı, bunun üzerine yüz deve karşılığında Abdullah kurban edilmekten kurtulmuş oldu. Hatta Hakim'in *Müstedrek*'inde Muaviye b. Ebî Süfyan'dan zikrettiğine göre bedevilerden bazıları hem babasının hem de dedelerinden İsmail'in kurbanlık ayrılmasından dolayı Hz. Peygambere hitaben, iki kurbanlığın oğlu manasında يَا ابْنَ الدَّبِيحَيْن derdi.¹⁴⁶⁷

C- AHLAK

Ahlak içerdığı etik kurallarla bir toplumda bireylerin tutum ve davranışlarının belirlenmesinde kritik bir öneme sahiptir. Bireylerin birbirlerine ve çevreye olan davranış tarzını belirleyen değer ve prensipler bütünü ahlakı oluşturur. Ahlak toplumun tamamına hâkim olmadıkça, iş ve icraatlarına yansımada ictimai düzenin oturması ve iç huzuru sağlayan toplumsal sözleşmenin de sona ermemesi neredeyse mümkün değildir. Çünkü ahlak insanın nefsinin arındırmasıdır. Nefsinin arındıran bireylerden oluşan toplum da sağlıklı bir toplumu temsil eder. İbn Âşûr'a göre nefsinin arındırmanın yolu aklını şu üç yönde (idrak¹⁴⁶⁸, irade ve azim) eğitmekten geçer; birincisi, fazilet sayılan şeyleri idrak edip onları rezillik olarak sayılanlardan ayırt etmek; ikincisi, elde ettiği faziletlerle bürünerek onlarla nitelenmeyi istemek (irade); üçüncüsü, uzuvlarını bu idrak ve irade yönünde harekete geçirmeye çalışmaktır (azim).¹⁴⁶⁹

İbn Âşûr'un ictimâî düzen anlayışında itikad, amel ve ukubat kadar hoşgörü, adalet ve tevazu gibi etik değerleri barındıran ahlakın da yeri vardır. Ona göre ahlaki bir gereklilik olan hoşgörü İslam'ın en önemli özelliklerindendir. Çünkü hoşgörü demek ifrat ve tefritten uzak, itidalli ve ılımlı olmak demektir. Diğer yandan, itidalli olmak da İslam'ın sevdiği ve tavsiye ettiği davranış türlerindendir. Bu konuyla ilgili İbn Abbas'tan gelen sahih bir hadiste, Peygamberimiz şöyle diyor: “Allah'ın en çok sevdiği din, hoşgörü

¹⁴⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV, 153.

¹⁴⁶⁸ İdrak: Faziletler hakkında edinilen sahih bilgi ya da ilimdir. Bu ilme ise düşüncenin ıslah edilmesi ve düzeltilmesi yoluyla ulaşılabilir. (Bkz. İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ' fî'l-İslâm*, 125.)

¹⁴⁶⁹ İbn Âşûr, a.g.e., 124.

dini olan Hanefliktir.”¹⁴⁷⁰ Ona göre, toplumun fertleri, ancak bu ahlaki değerler sayesinde, karşılıklı anlayış, saygı, sevgi, huzur içinde; kargaşa ve kaostan uzak munazzam bir hayata erişir. Karşılıklı merhamet ve tevazu bireyleri birbirine kaynaştırır ve bağları daha da güçlendirir.

İbn Âşûr’a göre, tıpkı bir atı yetiştirmek ve türünün ulaşabileceği en güzel görünüşe ulaştırmak gibi, ahlaki bir eğitim ve ahlaki faziletlerle donanma da kişinin nefsini inceltir, terbiye eder ve fitratında bulunan faziletlerin en yücesine ulaştırır. Bu faziletlerin gayesi insan nefsinin en yüksek dereceye ulaştırmaktır, bunun için de Allah insana akıl vermiştir. Ahlaken en kamil seviyeye ulaşmanın aracı akıldır.¹⁴⁷¹ Ahlaki hasletler, bütün iş ve davranışlarda faziletleri sürekli gözetmekle hasıl olur. Bu şekilde iyi ve güzel haslet ve faziletlerle yaklaşırken kötü hasletlerden uzaklaşılır. Öyle ki eğer faziletlerle donanan kimse şehvet ve kötü hasletlere meylerse bu arzuya boyun eğmez ve onlara yaklaşmaz, hatta maruz kaldığı şehveti terk eder.¹⁴⁷²

Meselâ ahlaki hasletlerden insanlar arasında en çok çeşitliliğe sahip olanlardan birisi hayadır. Haya sahibi kimse nefsinin güzel gösterdiği şehvi arzulardan, tat ve lezzetlerden, bunların insanı cezbetme gücü çok daha fazla olmasına rağmen, tabiatındaki haya hasletinin gereğince uzak durur.¹⁴⁷³ Hayanın taşıdığı öneme Ebû Mesud el-Ensârî’den Muvatta ve Sahih-i Buhârî’de rivayet edilen şu hadisler işaret etmektedir: “Her dinin bir karakteri-özelliği vardır, İslam’ın karakteri de hayadır”,¹⁴⁷⁴ “Eğer utanmıyorsan dilediğini yap.”¹⁴⁷⁵

İbn Âşûr’un düşünce sistemine göre, ahlaki faziletlerle ulaşabilmek için önce düşüncenin (tefkîr) ıslah edilip düzeltilmesi ve “idrak” seviyesine çıkartılması gerekir, bunun sonucunda kişi doğru bilgiye ulaşabilir, bu bilgi sayesinde de ahlaki faziletleri edinebilir. Diğer bir deyişle, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, aklın yani düşüncenin idrak, irade ve azim yönünde ıslah edilip arındırılması / tezkiye edilmesi gerekir. Çünkü ahlaki faziletler ancak bunun sonucunda elde edilebilir. Meselâ yukarıda değindiğimiz “haya”

¹⁴⁷⁰ el-Buhârî, *el-Edebu’l-Müfret*, 108.

¹⁴⁷¹ el-Furkân, 25/44.

¹⁴⁷² İbn Âşûr, a.g.e., 124.

¹⁴⁷³ İbn Âşûr, a.g.e., 125.

¹⁴⁷⁴ İmam Mâlik, *el-Muvatta*, “Hüsnü’l-Hulk”, 9.

¹⁴⁷⁵ el-Buhârî, “el-Enbiyâ”, 54, “el-Edeb”, 78.

kavramına bakalım, bir kimse haya faziletine/hasletine erişebilmesi için önce bu kavramı idrak edecek düşünce yapısına sahip olması (ıslâhu't-tefkîr) ve sonra da o kavramın mahiyetini idrak etmesi gerekir. Daha sonra “haya” hasletini hayatına geçirmek istemesi yani “irade” etmesi gerekir. En sonunda da hayatında, bütün iş ve davranışlarında bu hasleti yansıtmayı ve sürdürme gayreti ve “azmı” içinde olması gerekir.¹⁴⁷⁶ Müellifin ifade ettiğine göre bu şekilde bir metodu takip ederken Şems sûresi 7-8 âyetlerinden esinlenmiştir: “نَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا” “Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındırılan kurtuluşa ermiş, onu kötülöklere gömen de ziyan etmiştir.”¹⁴⁷⁷

Bu âyet-i kerîme nefse ilham olunan kötü ve iyi hasletler olduğunu, nefsin kötü hasletlerden arındırılması gerektiğini, böyle yapmayıp nefsini arzularıyla başbaşa bırakan kimsenin ise hüsrana uğrayacağından söz etmektedir. İbn Âşûr’un sisteminde ise nefsi arındırma ve şehvi arzulardan uzaklaştırmanın (el-Vâzi’u’n-Nefsânî) yanı sıra aklı ve düşünceyi de arındırma (ıslâhu't-tefkîr) fazilet, erdem ve iyi hasletlerin edinilmesi için çok büyük önem arz etmektedir.

İbn Âşûr tefsirinde; sabır, şükür, af, müsamaha, yumuşaklık, mütevazilik, başkasının kusurlarını örtme, cesâret, aklîselimlik, olgunluk, insanlara güzel muamelede bulunma gibi iyi ahlakı gösteren ahlaki özellikleri ve erdemli davranışları överek sıklıkla dile getirir. O bazen bu davranışlar arasında ne gibi farklar olduğunu açıklar ve onların birey ve toplum üzerindeki faydalı sonuçlarını dile getirip okuyucuyu bu davranışlarla vasıflanmaya davet eder.¹⁴⁷⁸

Öte yandan, İbn Âşûr tefsirinde zulüm, bozgunculuk, yalan, nifak, fîsk, savurganlık, insafsızlık, terbiyesizlik, insanlarla alay etme ve tecessüs gibi kötü hasletlerden de bahseder ve insanları uyarır.¹⁴⁷⁹ Nitekim nifakın sebeplerinden olan yalan ve hilekarlıktan bahsederken yalanın psikolojik ve mental olarak insanda nasıl meydana geldiğinden de söz etmiştir.¹⁴⁸⁰

¹⁴⁷⁶ İbn Âşûr, a.g.e., 125.

¹⁴⁷⁷ eş-Şems, 91/7-10.

¹⁴⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIX/64-65.

¹⁴⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVI/246-247, 249, 253.

¹⁴⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/279/280.

İbn Âşûr ahlak anlayışının İslam ile cahiliye toplumlarına geldiğini ve Peygamber ile zirveye çıktığından şöyle söz etmiştir: “Bazı âyet ve hadisler insanların ahlakını düzeltmek, cahiliye adetlerini sonlandırmak amacıyla gelmiştir. Söz gelimi *وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ* âyeti ve *كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنُ* ve *حُسْنُ الْأَخْلَاقِ* ¹⁴⁸¹ hadislerinden anladığımız şey, Allah’ın bir diğer amacı da insanoglunun ahlakını düzeltmek ve onu güzel hasletlerle donatmaktır. Ebû Hirâş el-Huzeyliyyu İslam’ın Arapların cahiliye ahlakını nasıl değiştirdiğine şu beytiyle dikkat çekmiştir:

فَلَيْسَ كَعَهْدِ الدَّارِ يَا أُمَّ مَالِكٍ ... وَلَكِنْ أَحَاطَتْ بِالرَّقَابِ السَّلَاسِلُ

وَعَادَ الْفَتَى كَالْكَهْلِ لَيْسَ بِقَانِلٍ ... سِوَى الْعَدْلِ شَيْئًا فَاسْتَرَاحَ الْعَوَازِلُ

“Ey ümmi Mâlik, artık iş bizim hükmettiğimiz gibi değildir; İslam geldi, boyunlara dolanmış cahiliye adetlerini yıktı; gençler gençlik ihtiraslarını ve sert karakterlerini bir kenara koyup olgunlaştı, sabırlı ve sakin bir yapıya kavuştular; birbirlerini katletme, hakkını zorla alma ve şiddet uygulamayı bıraktılar, haktan başkasını söylemez ve yapmaz oldular, artık kocalarını ayıplayan kadınlar ayıplayacak bir şey bulamaz oldu.”¹⁴⁸²

Sonuç olarak İbn Âşûr’un düşünce ve anlayışına göre, eğer bir toplum ahlâki faziletlerle kuşanırsa ve onları tüm iş ve davranışlarına yansıtırsa o zaman onların kabalığı ortadan kalkar; zerafeti, nezaketi ve sosyalliği ortaya çıkar; güvenli bir toplum haline geleceği için bireyler faydalı işlere yönelir, aralarında sevgi ve muhabbet peyda olur, hayat düzene girer ve bu düzen daimi olur ve bütün bunların sonucunda refah, huzur ve mutluluk gelir.

D- MUÂMELÂT

1-Aile

Aslında aile kavramına evlenme (tezevvüc/nikah) ve boşanma (talak) gibi konularda dâhil olmakla birlikte, biz bu konuları sonraki başlıklarda ele alacağımız için, bu başlık altında İbn Âşûr’un değindiği aile kurumu, kadın ve erkeğin birbirleri için yaratılmış olması, her ikisinin bir ailenin geleceği için farklı görevler üstlenmesi, erkeğin

¹⁴⁸¹ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 381; Müslim, “Müsâfirîn”, 139.

¹⁴⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I/40.

yöneticiliği kadının anne sıfatına sahip olması, kadının mehir ve nafaka hakkı vb. gibi konuları işleyeceğiz.

Müfessirimiz Rum 21 وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً *“O'nun alametlerinden biri de sizin içinizden eşler yaratmasıdır, onlarla sükûnet bulup, huzura kavuşasınız diye, aranızda sevgi ve merhamet meydana getirmiştir.”* âyetini tefsir ederken bu güne kadar ki insanlık neslinin devamını sağlayan ve düzenini tedarik eden aile kurumu ve oluşumu hakkında şunları dile getirmiştir: “Bu âyet evlilik, aile ve çocuklar yoluyla oluşturulmuş sosyal nizamın bir beyanıdır. İnsana garip gelen bu düzen Allah tarafından insanın bizzat içine, doğasına yerleştirilmiştir, fitratını bozan insanlar hariç hiçbir insanoğlu, Allah’ın kendisinde yarattığı ve evliliğe meyleden bu tabiatından uzaklaşmaz. Çünkü her insana üreme ve neslini çoğaltması için verilen imkan Allah’ın bir düsturu ve sünnetidir. Öte yandan insanın üremesi bitkilerin ki gibi değil, evlilik yoluyla sağlanmıştır. Yine insanoğlunun kendi sınıfından, benzer bir cinsten biriyle evlenmesi, bu evliliğin yumuşak, hoş ve ünsiyete dayalı olması, çiftler arasında evlendikten sonra hem birbirlerine karşı hem çocuklarına karşı muhabbet, sevgi, hoşgörü ve merhametin meydana gelmesi, Allah’ın insanoğlunun üreyip çoğalması için koyduğu sünnete ve kanuna işaret eder.”¹⁴⁸³

İbn Âşûr sözlerine şöyle devam eder: “Bu âyet insanoğlunun geleceğini tayin eden erkek ve kadın cinsinin yaratılması ve cibilliyetlerine nesillerinin devamını sağlayacak üreme mekanizmasının konulmasını ima eder.” Müfessirimiz âyette yer alan ‘لِتَسْكُنُوا’ ifadesine de kısa bir açıklama getirmiştir. Ona göre: “Ayette geçen ‘سكن’ aslında nefsin ferahlaması ve rahatlaması manasına gelmekte olup Arapçada ‘اِطْمَأَنَّ’ fiilinin geldiği manaya yakındır. Bu fiilin anlamı, bir kimsenin duyduğu ızdırap, dert ve sıkıntının kendisinden izale olup gitmesidir. İşte kelimenin bu anlamı alınarak çiftlerin birbirlerinin ızdırap, sıkıntı, dert ve hararetlerini alması ve ferahlandırması manasında istiare yoluyla kullanılmıştır. İlaveten ‘لِتَسْكُنُوا’ ifadesi ‘إِلَى’ harfi ceri ile müteaddi hale getirilmeden ‘لِتَمِيلُوا’ yani meyletmek, kalbin ısınması, hoşlanmak manalarına da gelir.”¹⁴⁸⁴

Müfessirimiz yukarıdaki âyetin tefsirinde ailenin kuruluşu ile ilgili verdiği önemli bilgilerden sonra Nisâ 34 ... الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ... âyetinin tefsirine geçerek erkek ve

¹⁴⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXII, 71.

¹⁴⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXII, 71.

kadının aile içi pozisyonlarından ve vazife dağılımından söz etmiştir: “Bu âyet erkek ve kadının aile içinde sahip olduğu hakları ve aile hayatını düzenleyen hükümleri içerir. Bu âyete göre çiftlerin Allah’ın kendilerine verdiği ile yetinmesini bilmeleri üzerlerine düşen bir görevdir, nitekim iki âyet öncesinde Nisâ 32’de بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ‘Allah’ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın’ şeklinde buyrularak bu prensibe vurgu yapılmıştır. Yani Allah’ın doğuştan erkeğe verdiği kabiliyetleri ve evlilikle ona yüklediği sorumlulukları kadının, kadına yüklediklerini de erkeğin temenni etmemesi gerekir. Bunlar Allah’ın onlar için birer fazlıdır.”¹⁴⁸⁵

İbn Âşûr bu giriş açıklamalarından sonra âyetin en tartışmalı kısımlarından biri olan, erkeklerin kadınlardan üstün olması, onlar üzerinde söz sahibi ve faziletli olması hakkında şu yorumu yapmıştır: “Ayette yer alan ‘قَوَّامٌ’ lafzı şeref ve üstünlük bakımından bir şeyin üstünde olan, onu yöneten ve ıslah eden, anlamına gelir. Arapçada yönetici ve müdür konumunda olan kimseler için قَيُّومٌ , قَيَّامٌ , قَوَّامٌ (kavvâm, kayyâm, kayyûm)’ denir. Yöneticilik için قِيَامٌ (kıyam)’ kökünün seçilme nedeni ise şudur: Bir iş ile ilgilenen kimse o işin başında durması gerektiği için o kimseye, bir şeyin başında kıyam eden/duran manasında kavvâm ya da kayyum denmiştir. Diğer bir deyişle ayakta durmak (kıyâm) ile yönetmek (idare/velâyet) o iş ile ilgilenme anlamında ortak oldukları için kıyâm kökü yönetmek anlamında kullanılır. Sonuç olarak aile içinde erkekler ekonomik ve güvenlik gibi birçok açıdan ailesine bakacağından ve onları koruyup kollayacağından dolayı onların yöneticisi konumundadır. Erkekler mallarından kadınlara mehir ve nafaka vermek, evlilik süresinde çalışarak onların geçimini üstlenmek ve bunun gibi kadınların yapmakta zorlandığı birçok işi de yerine getirmekle onlara üstün konumdadırlar.”¹⁴⁸⁶

İbn Âşûr’a göre erkeğin kadına olan üstünlüğü (tafzîliyet)’inde sadece para kazanması ve ailenin mâlî ihtiyaçlarını gidermesi değil doğuştan getirdiği meziyetlerin de önemli bir payı vardır. Kadınlar her zaman kendilerini koruyacak ve müdafa edecek daha güçlü birine yani erkeğe ihtiyaç duyarlar, çünkü erkek tabîi olarak güçlü yaratıldığı

¹⁴⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, V, 38.

¹⁴⁸⁶ Müfesssirimizin orijinal ifadeleri şu şekildedir: وَقِيَامُ الرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ هُوَ قِيَامُ الْجَفْظِ وَالِدِفَاعِ ، وَقِيَامُ الْاِكْتِسَابِ ، وَلِذَلِكَ قَالَ : بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَالْإِنْتِجَاجَ الْمَالِيَّ ، (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, V, 38).

için kadına güvenlik ihtiyacını sağlayabilecek bir yapıdadır. Muallakât şairlerinden Amr b. Külsûm Kadınların erkeğin korumasına ihtiyaç duymasını şu beyti ile dile getirir:¹⁴⁸⁷

يُقْتَنُ جِيَادَنَا وَيَقْلُنَ لَسُنُّمُ بُعُولَتَنَا إِذَا لَمْ تَمْنَعُونَا “Onlar (kadınlar) atlarımızı yedirirler sonra da şöyle derler: Bizi koruyamadığınız vakit kocamız da olamazsınız.”

Dolayısıyla İbn Âşûr’a göre erkeklerin doğuştan güçlü yaratılması onları doğal yöneticiler ve koruyucular yapmaktadır ve bu durum tartışma götürmeyecek kadar açıktır. Bu açıdan bakılırsa erkeklerin kadınlara olan üstünlüğünün sebebi daha iyi anlaşılmış olur.¹⁴⁸⁸

Son olarak Müfessirimizin erkeğin ekonomik yönden üstünlüğüne yaptığı vurguya tekrar değinerek bu konuyu sonlandıralım. Müfessirimiz erkeğin insanlık tarihi boyunca ailesini geçindirmek için hangi işleri yaptığına şu şekilde değinmiştir: “Erkek tüm toplumlarda ailenin geçimini sağlamak için çalışmıştır. İlkel toplumlara baktığımızda kazanıp getirmek erkeğin bir görevi görüldüğü için erkek avcılık, savaş, saldırıp ganimet toplama ve tarla sürme gibi işler yaparken, modern dönemde ticaret, inşaat, kiralama gibi işler yapmaktadır. Erkeklerin bu tür işlerde çalıştığı başta Arap toplumu olmak üzere neredeyse her toplumda bilinen bir gerçektir. Kadınların ise erkekler gibi bu alanlarda mesai yapmaları, çalışmaları, sütanne tutmaları, eşine miras bırakmaları nadiren görülen olgulardır.”¹⁴⁸⁹

2- Nikah

İbn Âşûr tefsirinde nikah kelimesinin tanımına yer vermiştir. Arap dilinde نَكَح fiilinin mastarı olan نَكَح kelimesi hem cinsel ilişkide bulunmak (الوطء) hem de kadın ile evlilik sözleşmesi yapmak manasına gelir. Müfessirimize göre bu kelimenin gerçek manası kadın ile evlilik akdi yapmaktır. Zira falan kişi falan kişiyle evlilik akdi yaptı denileceği zaman نَكَحَ فُلَانٌ فُلَانَةً şeklinde ifade edilir. Bu kelimenin cinsel ilişki manasında kullanımı ise kinâyedir. Fakat bazı dilcilere göre tam tersidir, yani nikahın gerçek manası cinsel ilişkide bulunmak mecâzî manası ise akitleşmektir. Bu ikinci şık, dil bakımından

¹⁴⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 38.

¹⁴⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 38.

¹⁴⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 38.

zayıf bir açıklama olmasına rağmen, Şâfiî fakihler tarafından tercih edilmiştir.¹⁴⁹⁰ Müfessirimiz nikahı istilâhî olarak ise şöyle tanımlamıştır: Nikah kadın ile erkeğin, temeli birbirinden hoşlanmaya ve cinselliğe dayalı, belli görgü kuralları çerçevesinde sosyal bir ilişki oluşturmak üzere bir araya gelmelerine denir.¹⁴⁹¹

İbn Âşûr, yetimlerin buluş (evlilik) yaşına ulaştığında mallarının iade edilmesi hükmünden bahseden Nisâ 6 وَأَنْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ 6 *“Yetimleri, nikah çağına dek deneyin, ergenlik çağına ulaştıklarını, olgunlaştıklarını gördünüz mü mallarını kendilerine verin”* âyeti vasıtasıyla günümüzün güncel tartışma konusu olan İslam’da evlilik yaşı ile ilgili hem kendi görüşünü hem de klasik fıkıh geleneğinin düşüncesini yansıtacak açıklamalarda bulunmuştur. Onun bu açıklamaları şöyledir: “Evlilik yaşı kişinin yaşadığı memleketin soğuk ve sıcak olmasına, o beldenin halkının kuvvet ve zayıflık bakımından vücut yapısına; sert, yumuşak veya ateşli olma durumuna göre değişir. Fakat şu var ki kızların buluş çağına erme yaşı erkeklerinkinden daha erken olduğu değişmez bir kuraldır. Cumhur ulemaya göre, ortalama on beş yaş buluş, yani evlilik yaşıdır. Kasım b. Muhammed, Salim b. Abdullah b. Ömer, İshak, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Evzâî, İbnu’l-Mâcişûn, Esbâğ, İbn Vehb, Ebherî gibi âlimler bu görüştedir. Onlar İbn Ömer hadisine dayanarak böyle bir karar verdiklerini öne sürerler. O hadise göre Hz. Peygamber on dört yaşında bulunan İbn Ömer’in Bedir harbine katılmasına izin vermezken, on beş yaşına gelince Uhud savaşına katılmasına izin vermiştir. Bize göre Abdullah b. Ömer’in buluş çağı tüm Müslüman gençlerinin buluş çağı için bir ölçüt değildir. Öte yandan Şafiilerin delil olarak getirdikleri, on beş yaşına giren çocuğun amel defteri açılır, hadisi de zayıf olup istidlal edilecek düzeyde değildir. İmam Malik’ten aktarılan diğer bir görüşe göre evlilik (buluş) çağı erkek ve kadınlar için on sekiz yaşıdır. Ondan aktarılan diğer bir görüşe göre ise on yedi yaşıdır. Ebu Hanife’ye göre ise erkekler için on dokuz, kadınlar için on yedi yaşı buluş (evlenme) yaşlarıdır.” İbn Âşûr hem dini-şer’i hem de biyolojik, psikolojik ve coğrafi açıdan evlenme yaşını on beş olarak belirleyen cumhurun görüşünü eleştirdiğine göre, kendisi buluş çağını on sekiz olarak belirleyen Mâlikilerin görüşünü tercih etmiş gibi gözüküyor.¹⁴⁹²

¹⁴⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 360.

¹⁴⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 269, 289.

¹⁴⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 238.

Müfessirimiz muta nikahı hakkında da malumatlar verip görüşlerini dile getirmiştir. Onun tefsirinde zikrettiği tanıma göre muta kadın ile erkek arasında belirli bir müddet devam eden evlilik antlaşmasıdır. Bu süre sona erince anlaşma biter ve evlilik bağı kalkar. Ona göre muta nikahı İslam'ın ilk zamanlarında geçerli bir nikahtı, fakat Hayber ya da Huneyn günü bu nikah şekli nehyedilmiştir. Bazılarına göre ise Veda haccında haram kılınmıştır.¹⁴⁹³

Müfessirimiz muta nikahının güncel durumu ile ilgili şunları söylemiştir: “Alimler muta nikahı konusunda ihtilaf etmiştir. Cumhura göre muta nikahı haramdır. Cumhurdan bazısı, Nisâ 12 âyetinin¹⁴⁹⁴ mutayı neshettiğini söylemiştir. Çünkü bu âyete göre kadın erkeğe erkek de kadına miras bırakabiliyor, oysa muta nikahında miras yoktur. Bazılarına göre ise, Müslim’de yer alan şu rivayet mutayı neshetmiştir: ‘Resulullah Mekke’nin fethinin üçüncü günü sırtını Kâbe’ye vererek şöyle dedi: Ey insanlar ben size bu kadınlarla muta yapma izni versem bile Allah onu haram kılmıştır.’ Fakat bu rivayeti aktaran Sebre el-Cühenî rivayetinde tek kaldığı için şaz kalmıştır. Şia (imamiyye)’ya göre, Ali b. Ebî Tâlib, İmran b. Husayn, İbn Abbas, sahâbiden ve tabiinden bir grubun cevaz vermesiyle muta nikahı her durumda geçerlidir. İbn Abbas’ın Yemen ve Mekke’deki talebelerine göre ise ancak zaruri durumlarda muta nikahı yapılabilir. Gelen bazı rivayetlere göre muta nikahı Hz. Ömer’in hilafetine kadar geçerliliğini sürdürmüş, sonra Hz. Ömer onu yasaklamıştır. Meselâ Abdullah b. Abbas’a isnat edilen bir söz şöyledir: Eğer Hz. Ömer mutayı yasaklamasaydı kimse zina etmeye yeltenmezdi. Fakat İbn Abbas’ın mutaya cevaz vermesindeki gerçek kastını biz said b. Cübeyr ile olan diyalogundan anlıyoruz: ‘Said b. Cübeyr ona geldi ve, biliyor musun verdiğin fetva ile nelere sebep olduğunu, şimdi tüm atlılar senin fetvanı yayıyor. Bunun üzerine İbn Abbas, vallahi ben mutayı Allah’ın zaruri durumlarda ölü etini ve kanı helal kıldığı gibi kıldım, dedi.’ Bu diyalogdan anlaşılıyor ki İbn Abbas mutaya mutlak olarak değil sadece zaruri durumlarda izin vermiştir. Hz. Ali’ye gelince bize göre Hz. Ali ilk zamanlarda mutaya izin verirken daha sonra bu kararından rücu etmiştir. Fakat İmran b. Husayn mutanın mübahlığı üzerinde ısrar etmiştir.”¹⁴⁹⁵

¹⁴⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 9.

¹⁴⁹⁴ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ... وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ “Zevcelerinizin, kalan mallarının yarısı sizindir... sizden kalanın dörtte biri zevcelerinizindir.” (Bkz. Nisâ 4/12).

¹⁴⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 9.

İbn Âşûr Maliki mezhebinin muta ile ilgili tutumunu da verdikten sonra kendi görüşünü şu şekilde açıklamıştır: وَالَّذِي اسْتَخْلَصْنَاهُ فِي حُكْمِ نِكَاحِ الْمُتْعَةِ أَنَّهُ جَائِزٌ عِنْدَ الصَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى تَأْجِيلِ مُدَّةِ الْعَصْمَةِ ، مَثَلُ الْغُرْبَةِ فِي سَفَرٍ أَوْ غُرٍّ إِذَا لَمْ تَكُنْ مَعَ الرَّجُلِ رَوْحُهُ. وَيُسْتَرْطُ فِيهِ مَا يُسْتَرْطُ فِي النِّكَاحِ مِنْ صَدَاقٍ وَإِشْهَادٍ وَوَلِيٍّ حَيْثُ يُسْتَرْطُ ، وَأَنَّهَا تَبِينُ مِنْهُ عِنْدَ انْتِهَاءِ الْأَجَلِ ، وَأَنَّهَا لَا مِيرَاثَ فِيهَا بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ ، إِذَا مَاتَ أَحَدُهُمَا فِي مُدَّةِ الْإِسْتِمْتَاعِ ، وَأَنَّ عِدَّتَهَا حَيْضَةً وَاحِدَةً ، وَأَنَّ الْأَوْلَادَ لِأَحْفَوْنَ بِأَبْيِهِمُ الْمُسْتَمْتَعِ “Kısaca muta nikahı hakkındaki hükümden çıkarımımız şudur: muta zaruri durumlarda caizdir. Meselâ gurbet, yolculuk ve sefer gibi kişinin eşini yanında götürmediği zamanlarda geçerlidir. Nikahta şart kılınan şahitlik, mehir ve velilerin bulunması muta nikahında da geçerlidir. Bu süre bitince kadın erkekten ayrılmış olur. Onlardan birisi bu süre içinde ölünce aralarında miras söz konusu olmaz. Kadının iddeti sadece bir hayızdır, eğer ilişkiden çocuk olursa onlar babaya isnat edilir.”¹⁴⁹⁶ Ayrıca İbn Âşûr her ne kadar Nisâ 24 âyetinin bağlamına bakarak muta ile ilgisi olmadığını söylese de, muta konusunun bu âyet ile ilişkili olduğunu inkar etmez.¹⁴⁹⁷

Müfessirimiz cahiliye dönemi nikah adet ve uygulamalarından da söz etmiştir. Onun verdiği bilgilere göre cahiliye döneminde iki çeşit nikah vardı bir tanesi Zımâd (ضِمَاد) olarak isimlendirilirken ötekisi İstibzâ (اسْتِبْضَاع) olarak isimlendirilmiştir. Zımâd türü evlilikte birkaç erkek aynı kadına sahip olur, kadın doğum yapınca, erkeklerden hangisine çocuğu isnat ederse babası o olurdu. ‘İstibzâ’ türü evlilikte ise koca hayızdan temizlenen karısını daha asaletli bir erkeğin yanına gönderir, eğer o erkekten hamile kalırsa karısını geri alır, böylece çocuklarının soyunun daha asil bir soydan gelmesini sağlarlar. Bu evlilik türü sadece soyun şerefliendirilmesi için değil aynı zamanda mal, mülk ve miras elde etmek için de yapılır.¹⁴⁹⁸ Cahiliye dönemindeki diğer iki adet ise babanın eşi ile evlenmek ve iki kız kardeşi tek nikah altında toplamaktı. İslam’ın gelişi ile birlikte bunlar yasaklanmış oldu.¹⁴⁹⁹

İbn Âşûr kimlerle evlenemeyeceği konusunda müşriklerden de söz etmiştir. Bakara 221 وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ... وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا 221 âyetini tefsir ederken şunları dile getirmiştir: “Müslümanlar Medine’de bazı müşrik akrabaları, köleleri ve Bedir savaşında babalarını kaybetmiş yetimlerle iç içe yaşıyorlardı, bu yüzden bazı müşrik erkekler Müslüman kadınlarla, bazı Müslüman erkekler de müşrik kadınlarla evlenmek ve müşrik

¹⁴⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 9

¹⁴⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 9; en-Nisâ, 4/24.

¹⁴⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 5.

¹⁴⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 294.

akrabalarıyla birlikte yaşamak istiyorlardı. Fakat Allah Bakara 221 âyetiyle onlarla evlenmenin yasak olduğunu bildirerek bu konudaki hükmünü indirmiş oldu.”¹⁵⁰⁰ Müfessirimiz buna ek olarak âyetin sebab-i nüzulünü de şöyle ilave eder: “Resûlullah Ebâ Mersed el-Ganevî’yi Mekke’ye Müslüman bir adamı çıkarması için gizlice göndermişti, Ebâ Mersed’in geldiğini öğrenen cahiliye dönemindeki müşrik eski sevgilis Ebâ Mersed’in yanına geldi ve ‘Ey Mersed seninle başbaşa kalmayacak mıyız?’ Mersed cevaben dedi ki ‘İslam cahiliyede olan ilişkileri yasakladı.’ Bunun üzerine kadın, o zaman benimle evlen, dedi. Mersed de Resûlullah’tan izin aldıktan sonra evlenebilirim, dedi ve Peygambere danıştı. Peygamber de müşrik bir kadınla evlenemeyeceğini ona bildirdi, ardından bu âyet nâzil oldu.”¹⁵⁰¹

3- Talak

İbn Âşûr tefsirinde talakın tanımına yer vermiştir. Ona göre talak, tıpkı satış sözleşmesinin feshedilmesi gibi, kadın ve erkek arasında kurulmuş sosyal ilişkiyi ayakta tutan evlilik bağının ya da akdinin feshedilmesidir. Aralarındaki fark satış sözleşmesininin feshinde iki tarafın rızasına ihtiyaç varken talakta sadece erkeğin rızası yeterlidir. Talakta sadece erkeğin rızasının aranmasının muhtemel sebebi ihtiyaç duyulduğunda ya da mecbur kalındığında ayrılmayı kolaylaştırmaktır.¹⁵⁰²

Müfessirimiz, Bakara 236 لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ âyetini tefsir ederken bir erkeğin eşini boşamasının keyfilik taşıyamayacağına ve boşama şartlarına dikkat çekmiştir. Ona göre, normal şartlarda erkek, kadınla zifafa girmeden onu boşaması uygun değildir, çünkü henüz birbirinin karakterlerini ölçecek bir deneyimleri olmamıştır. Fakat yine de erkek zifaftan önce boşamada kararlılık gösterirse bunun büyük bir sebebi olduğu varsayıldığı için karısını boşama hakkı vardır. Çünkü erkek hiçbir şey olmadan kadını boşayıp ona mal vermek zorunda kalmak istemez. Dolayısıyla her akli başında olan insanın istek ve fiilleri saçma ve abes nedenlere dayanmayacağı düşünüldüğü için evlenmeden önce erkeğe, kadına gücü nispetinde belli bir mal vermesi şartıyla, boşama hakkı verilmiştir.¹⁵⁰³

¹⁵⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 360.

¹⁵⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 360.

¹⁵⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 457.

¹⁵⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 457.

İbn Âşûr talakın zaruri durumlarda başvurulması gereken bir ihtiyaç olduğunu şu sözleriyle dile etmiştir: “Talâk mubâh bir uygulamadır. Bazı hallerde erkeklerin gerek duyduğu bir ihtiyaçtır. Nihayetinde kadın ve erkek sonradan bir araya gelmiş iki ayrı şahıstır. Aralarında daha önce mevcut kan bağı yoktur, farklı huy, mizaç, ahlak ve karakterlere sahiptirler. Dolayısıyla evlilikten sonra günlük yaşamda veya ilişkide aralarında birçok ihtilaf çıkabilir. Bu ihtilaflar bazen hazmedilemeyecek kadar aşırı seviyeye gelir, iki tarafın kaldıramayacağı şiddetli kavgalar yaşanır ve geçimsizlik baş gösterir, bunların sonucunda birbirlerinden bıkarlar ve boşanmaktan başka yol kalmaz. Bu yüzden Allah boşanmayı zaruri bir ihtiyaç olarak serbest bırakmıştır. Fakat eşlerin bu ruhsatı birbirlerinin canını sıkma, moralini bozma, tehdit etme, kızdırma veya başka birisiyle yeni bir ilişki yaşayıp yeni bir zevk peşinde koşma vasıtası veya kozu olarak kullanmaları caiz değildir. Nitekim Resûlullah Allah’ın buğuz ettiği tek helal şey boşanmadır, diye buyurmuştur.”¹⁵⁰⁴ İbn Âşûr’un bu ifadelerinden anlaşılıyor ki, boşanma yetkisi elinde olan erkek, boşanma ruhsatını zevkini tatmin etmek, gönül eğlendirmek ve başka kadınlarla evlenmek için bir bahane veya vasıta kılamaz. Dolayısıyla eğer eşiyle arasında bir sorun veya örfen boşanmayı gerektirecek bir zaruret yoksa, eşini boşayıp başka kadın alması caiz değildir. Ancak aralarında adaleti sağlamak koşuluyla ikinci eş olarak alması caizdir.¹⁵⁰⁵

İbn Âşûr Talak 1 *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ* “Ey Peygamber! Kadınları boşamaya niyetlendiğinizde onlar için belirlenmiş müddeti gözeterek boşayın ve süreyi dikkatlice hesaplayın.” âyetlerini tefsir ederken talakın şartları hakkında genişçe malumatlar vermiştir. Ona göre bir erkek eşini ancak iddet süresinde (temizlik döneminde) boşayabilir, böylece kadının temizliğinin ilk günü, boşanmak için bekleyeceği üç temizlik süresinin de başlangıç günü olur. Eğer erkek kadını hayız günlerinde boşarsa kadının bir başkasıyla evlenme süresi uzar, çünkü hayızlı olduğu gün ile temiz olacağı ilk gün arasındaki günler iddete dahil olmayacağı için boşa beklemiş olur. Eşini boşayan bazı erkekler ricat etmek için daha fazla düşünmeleri olsun diye

¹⁵⁰⁴ Müfessirimizin orijinal ifadesi şu şekildedir: فَأَحْلَهُ اللَّهُ لِأَنَّهُ حَاجِيٌّ وَلَكِنَّهُ مَا أَحْلَهُ إِلَّا لِنَفْعِ الضَّرِّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُجْعَلَ الْإِذْنُ فِيهِ دَرِيعَةً لِلزَّكَاتِ مِنْ أَحَدِ الرُّوَجَيْنِ بِالْآخِرِ . أَوْ مِنْ دَوِي قَرَابَتِهِمَا ، أَوْ لِقَصْدِ تَبْدِيلِ الْمَذَاقِ . وَلِذَلِكَ قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : أُبَعْضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ (Bkz.İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, XXIX, 295.)

¹⁵⁰⁵ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, XXIX, 295.

hayızlı günlerinde boşuyorlardı, bu nedenle Talak 1 âyeti nâzil olarak bu uygulamanın önüne geçmeyi hedeflemiştir.¹⁵⁰⁶

4- Alışveriş, Ticaret ve Borçlar (Şirâ-Bey' – Müdâylene)

Müfessirimiz Bakara 275 âyetinde konu edinilen alışverişin helal kılınıp faizin haram kılınması hakkında bazı yorumlarda bulunmuştur. Ona göre faiz, zenginler tarafından soygun, yolsuzluk, hırsızlık ve şantaj yoluyla fakir ve muhtaçların mallarının gaspedilmesidir. Hz. Peygamber fakirlerin malının bu şekilde şantaj yoluyla gaspedilmesine cahiliye ribası adını vermiştir. Cahiliye ribası denilen faiz şekli, fakir ve borçlu kimsenin aldığı paradan daha fazlasını belli bir süre içinde alacaklıya vermesini gerektiriyordu, eğer bu süre içinde aldığı parayı geri veremezse borcunun miktarı artıyor, bu şekilde faiz giderek arttığı için ödenmez hale geliyordu. İşte Peygamber bu yüzden veda hutbesinde her nevi faizi yasaklamıştır.¹⁵⁰⁷

Müfessirimiz neden faizin haram olup ticaretin helal olduğu meselesi ile ilgili şunları dile getirmiştir: “Öncelikle faiz ile ticareti birbiriyile aynı kefeye koyanların dayandığı düşünceyi bilmek gerekir. Onlara göre: ‘Ticarette satılan mala kar payı konur ve mal ziyadesiyle satılır, böylece tacir sattığı maldan kar elde etmiş olur. Tacir getirdiği malı ya peşin alışverişte (الْبَيْعِ النَّاصِئِ) ya da ücretini belli bir müddet sonra (الْبَيْعِ الْمُؤَجَّلِ) almak üzere satar. Peşin sattığı maldan, o malı bulup müşterinin ayağına kadar getirdiği ve koruduğu için, vadeli sattığı maldan ise o malın bedelini almayı belli bir süreye kadar beklediği için kar etme hakkına sahip olur ve o mala belli bir kar koyarak satabilir. Aynı şekilde borç veren kimse on kuruş verip sonra on bir kuruş geri alması da haktır. Çünkü borç veren kimse bu parayı bir yerlerden bulup tedarik etmiş ve borçlu için hazır hale getirmiş, ve ilaveten geri vermesi için belli bir müddet de beklemiştir.’ İşte münafıkların bu düşüncesi ve ortaya attıkları bu şaibeli sözler bize ve birçok âlime göre doğru değildir. Bize göre, Aslında faiz ile ticaret arasındaki fark müşteri ile borç alan arasındaki farktır. Borç alan kimsenin gayesi aldığı borçla kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamaktır, kar etmek değildir. Ayrıca müşterinin cebinde para varken borçlunun cebinde para ve elinde mal yoktur. Aldığı borç onun için bir yük, meşakkat, zorluk, dert ve endişe kaynağı haline gelir. Oysa müşterinin hali böyle değildir, alım satım yaptıktan sonra böyle bir endişe

¹⁵⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 295.

¹⁵⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 79.

yaşamaz. Öte yandan tacir ya da satıcılık yapan kimsenin durumu ile borç veren veya tefecilik yapanın durumu da aynı değildir. Tefeci daha fazla mal ve para geri almak için, malını fakir ve muhtaçlara verir ve böylece onları sıkıştırmış olur. (Borç alan kimse ise o borca ihtiyaç duyduğu için onu alır, çünkü elinde mal, cebinde para yoktur). Tacir ve satıcı olan kimse ise, müşterinin ihtiyaç duyduğu malı bulup getirerek müşteriye sunar, müşteriler de ellerindeki para ve mal karşılığında sunulan ürünleri satın alır. Görüldüğü gibi bu tarz alışveriş ya da ticaret parası olan, varlıklı ya da zengin iki kişi arasında gerçekleşmektedir. Her iki taraf da ihtiyaç duymadığını karşı tarafa satar ve ihtiyaç duyduğunu alır. Oysa borç alan kimse fakirdir, müşteri gibi zengin değildir. Dolayısıyla fakirin ihtiyaçlı durumundan faydalanmak ve onu suistimal etmek anlamına geldiği için faiz haram kılınmış, müşterinin ihtiyacını karşılamaya yardımcı olduğu için ticaret (البيع) helal kılınmıştır.”¹⁵⁰⁸

Görüldüğü gibi İbn Âşûr’a göre ticareti faiz ile eş tutanlar bu ayrıntıları gözden kaçırmışlardır. Ona göre borç ancak teselli ve malın paylaşımı amacıyla müminler arasında ihtiyaç sahiplerine verilir ve ziyade olmaksızın geri alınır. Eğer borç isteyen kimse ihtiyaç sahibi değilse ve ticaret yaparak servetini çoğaltma amacındaysa ona yardım ve teselli olsun diye borç verilme zorunluluğu yoktur. Eğer verilirse sadece gönüllü ve nafîle olarak yapılmış bir iş olur. Özetle İbn Âşûr’a göre borç, faizsiz olarak ihtiyaç sahibine yardımlaşma, iyilik ve teselli amacıyla verilen bir şeydir, ve asla bu şekilde yapılan bir iyilik karşılığında ücret talep edilmez. Müminlerin bu şekilde birbirlerini mâlî yönden koruyup kollamaları, mallarını paylaşmaları nezaket, edep, iyilik ve yardımlaşma açısından önemli bir sorumluluktur.¹⁵⁰⁹

Müfessirimiz Cuma sûresi 62 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrıldığınızda, her türlü dünyevî alışverişi bırakıp Allah’ı anmaya koşun.” Âyetine dayanarak Cuma vakti alışverişi yasaklayan bazı yorumlarda bulunmuştur. Ona göre, cuma günü alışverişin yasaklanmasının sebebi Müslümanları meşgul edip cumaya gitmelerine engel olmasıdır. Zaten âyetin sebebi nüzulü de buna işaret etmektedir, şöyle ki: “Bir gün Resûlullah cuma hutbesi verirken Medine’ye bir ticaret kervanının ulaştığını ilân eden sesler duyuldu. O sıralarda kıtlık olduğu için gıda maddesi getirecek bir kervanın gelmesi dört gözle

¹⁵⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III, 79.

¹⁵⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III, 79.

bekleniyordu. Bu sesleri duyan cemaatin önemli bir kısmı o anda ibadet halinde olduklarını unutup yerlerinden fırladılar ve o tarafa doğru koşmaya başladılar; arkada sadece on iki kişi kalmıştı, bunun üzerine bu âyet indi.” Müfessirimizin açıklamalarına göre, âyette yer alan ‘النَّيْعُ’ kelimesi cumaya gitmekten meşgul edecek her türlü çalışmayı kapsamaktadır. Öte yandan âlimler cuma vakti yapılan akitlerin geçerliliği konusunda ihtilafa düşmüştür. Kimisine göre bu anlaşmalar batıl ve fasit iken kimine göre geçerlidir. Meselâ İmama Malik’in *Müdevvene*’de ifade ettiğine göre cuma günü yapılan alışveriş batıldır ve feshedilir. Şafî’ye göre ise feshedilmez, çünkü ona göre yasaklı bir vakitte yapılan alışveriş akdi gaspedilen bir yede kılınan namaz gibidir, Ebû Hanîfe de Şafî ile aynı görüştedir.¹⁵¹⁰

Müfessirimiz Bakara 282 âyetini tefsir ederken borcun, Arapça ifadesiyle دَيْن (deyn)’in tanımı, gerekliliği, yazılması ve şahitliği hakkında bazı malumatlar vermiştir. Onun açıklamalarına göre deyn (borç), Arap dilinde el-ivezu’l-muahhar, yani geriye ya da sonraya bırakılan ödemedir. Borç, insanların servetlerini büyütme, varlıklarını kaldırmak için ticaret, sanayi ve tarımda ihtiyaç duyulan çok önemli bir muamelat işlemidir. Ayrıca piyasadaki sirkülasyon ve canlılık için önemli bir faktördür. Elinde malı olan müreffeh bir kimsenin malı zamanla değer kaybedebilir, azalabilir, tükenebilir ya da zarara uğrayıp bataabilir. Böyle kriz durumlarında veya batmak üzere olan o kimsenin alacağı borç onu bu durumdan çıkartabilir ve onu zamanla eski gücüne kavuşturabilir; ama eğer borç tahsil etmezse o zaman durumunu düzeltemez, belki de malı ve serveti elinden tamamiyle gider. Bu nedenle Allah insanlara şeriatla hududu çizilen maruf borçlanmayı emretmiştir. Öte yandan eğer borçlanma emredilmeseydi bazı kimseler faiz ile birlikte borçlanmanın tamamen haram olduğunu düşünecekti. Bu âyetle birlikte Müslümanlar, faizsiz borçlanmanın caiz olduğunu öğrenmiş oldular.¹⁵¹¹

İbn Âşûr borç akdinin güvenceye alınması için yazılması ve şahit tutulması meselesi ile ilgili şu açıklamaları yapmıştır: “Borç alan kimse borç aldığı kimseyi borcu geri vereceği hususunda rahatlatmak için yazılmasını isteyebilir. Borcun ne zaman ödeneceği tescil edilir ve bir şahit tutulursa arada husumete ve davaya neden olacak bir

¹⁵¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXIX, 220.

¹⁵¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III, 98.

şey kalmaz.”¹⁵¹² Buna ilaveten İbn Âşûr bu âyeti *selem* akdine de delil saymıştır. Çünkü ona göre İbn Abbas’ın bu âyet hakkında yaptığı “Belli bir zamana kadar, selem akdi yapmayı Allah, Kur’ân’da helal kılmış ve ona izin vermiştir.” şeklindeki yorumu âyetin selem akdi ile de ilgili olabileceğine işaret etmektedir.¹⁵¹³ Sonuç olarak âyet ister selem akdi ister normal bir borçlanma ile ilgili olsun ticarete ve alışverişte yapılan borçların yazılması ve şahitlerle desteklenmesi akdin güvencesi için önemlidir. Bu şekilde Müslümanların ticari ilişkileri daha sağlam, garantili, şaibesiz ve güvenle sürdürülür.

5- Miras (Ferâiz)

Müfessirimiz Nisâ 7-30 âyetleri ile Mâide 106-108 âyetlerini tefsir ederken miras konusuna değinmiş ve hukukta önemli bir yer işgal eden bu meseleyi tefsirinde ele almıştır. Müfessirimiz bu âyetleri tefsir ederken önce cahiliye dönemindeki miras hukukundan söz etmiştir. Onun açıklamalarına göre, cahiliye Arapları mallarını vasiyet yoluyla kabilenin önde gelenlerine ve onların akrabalarına, onları övmek amacıyla bırakırlardı. Eğer kabile büyüklerine mal bırakmazlarsa ya da bir kısmını vasiyet edip gerisini etmezlerse, kalan kısmını vasiyetsiz erkek çocuklara harcanır, eğer erkek çocuğu yoksa o zaman erkek kardeşlerine veya amcaoğullarına pay edilir ve kız çocuklarına hiçbir pay verilmezdi. Kısaca cahiliye devrinde kadınlara değil erkeklere miras bırakılırdı. Çünkü onlara göre miras sadece savaşabilen, eli kılıç, ok ve mızrak tutanlara, yani erkek çocuklarına bırakılabilirdi. Bu düşüncelerini onlar şöyle ifade ederlerdi: *إِنَّمَا ، وَضَرَبَ بِالسَّيْفِ يَرِثُ أَمْوَالَنَا مَنْ طَاعَنَ بِالرُّمْحِ* (Mallarımıza ancak mızrakla yaralayan ve kılıçla vurabilenler mirasçı olabilirler). Eğer ailede erkek çocuk yoksa o zaman baba tarafından akrabalar yani baba, kardeş, amca veya amcaoğulları mirasçı olurlardı. Eğer bunlar da yoksa bir çocuk evlatlık alınır ve miras ona devredilirdi.¹⁵¹⁴

Cahiliye döneminde insanlar anlaşma yoluyla birbiri ile dost olduktan sonra da birbirine mirasçı olabiliyorlardı, buna *الميراث بالحلف* (anlaşma yoluyla miras) deniliyordu. Bu anlaşmada taraflar artık aynı kanı taşıdıklarına inanıyorlardı, bu yüzden birbirlerine miras bırakabiliyorlardı. İslam geldiğinde Medine dönemine kadar cahiliye Araplarının

¹⁵¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 98.

¹⁵¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 98.

¹⁵¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 248.

koyduğu bu miras hukuku kurallarında bir değişiklik yapmadı. Fakat hicretle birlikte birçok Müslümanın miras ilişkisi olduğu akrabası Mekke’de kaldı ve veraset ilişkileri değişmiş oldu. Bu sebeple miras ile ilgili âyetler nâzil oldu ve Peygamber önce ensar ile muhaciri kardeş yaparak birbirlerine mirasçı kıldı. Muhacir muhacire veya ensara anlaşma, akd veya Peygamberin kıldığı kardeşlik yoluyla varis olabilme hakkı kazandı. (Daha sonra, Bedir savaşının ardından nâzil olan Enfal 72 ile ensar ve muhacir mirasçılığı sonlandırıldı ve miras sadece nesep yoluyla yakınlığı olanlara hasredildi.) Sonra Bakara 180 âyetiyle anne, baba ve akrabaya vasiyet bırakma izni verildi. Sonra Nisâ ve Mâide sûrelerinde geçen âyetlerle akrabalar arası mirasın şartları konu ve çerçevesi çizildi. Ayrıca kadınlara da mirasçı olabilme hakkı tanındı ve böylece bol bol faydalanmaları sağlandı. Böylece miras işleminin esas olarak akrabalar arasında olması gerektiğine işaret edildi.¹⁵¹⁵

E- UKÛBAT

Müfessirimiz Kur’ân’da yer alan zina, hırsızlık, yol kesme, adam öldürme gibi suçlara taalluk eden hadler ve diğer cezalar ile ilgili âyetleri tefsir ederek okuyucuya İslam’da yer alan ukûbat/ceza sistemi ile ilgili etraflıca bilgi sağlamıştır. Sözgelimi müfessirimiz Nur 2. âyetini tefsir ederken zina kavramına ve cezasına şu şekilde değinmiştir: “Zina kavramı زَنِى fiilinin mastarıdır. Istilâhî olarak birbirlerine helal olmayan erkek ile kadın arasında yapılan cimaya denir. Araplar arasında kadın veya erkek zina yapınca şöyle denir: زَنِى الرَّجُلُ وَزَنِتِ الْمَرْأَةُ ya da mufaale babında زَانِى yani o ikisi zina etti. Bu fiilin mastarı الزَّانِءُ olarak gelir. Cahiliye devrinde zina genellikle bir ücret olmaksızın kadınla erkeğin anlaşarak ve severek birlikte olmaları yoluyla gerçekleşirdi. Eğer ücret karşılığında yapılıyorduyse bu fuhuş (الْبَغَاءُ) olarak adlandırılırdı. Zinayı hürler de yapmakla birlikte, ekseriyetle köleler yapmaktaydı, onlar açıktan fuhuş yapmak istediklerini belli eder ve evlerinin girişlerine bu niyetlerini belli eden pankart ya da bayraklar asarlardı. Kur’ân ister fahişelik yoluyla ister sevgili olma yoluyla olsun yapılan cimayı zina sayar.”¹⁵¹⁶

¹⁵¹⁵ Mirasın esasen akrabalar arasında dağıtılmasına yönelik müfessirimizin ifadesi şöyledir: وَأَوْمًا إِلَى أَنْ “جُكْمَةُ الْمِيرَاثِ صَرَفُ الْمَالِ إِلَى الْقَرَابَةِ بِالْوَلَادَةِ وَمَا دُونَهَا *“Mirasın hikmeti doğumla oluşan akrabalara malı dağıtmaktır, başkalarına değil”* (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 248).

¹⁵¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIX, 146.

Müfessirimiz, zina suçu işleyen kimseye uygulanacak celde cezasına dair şu açıklamaları ilave etmiştir: “Âyette ifade edilen الْجُلْدُ kelimesi deriden yapılan bir kayışla/kırbaçla vurmayı ifade eder. Âyete فَاجْلِدُوا kullanılıp فاضربوا denmemesinin nedenine gelince, bunun nedeni şudur; zina yapan kimsenin cildine deriden yapılan kayış ya da kırbaçla vurulduğu için ona *celde* ismi verilmiştir. Nitekim Arapçada bu tarz başka kullanımlar da vardır, sözgelimi bir kimsenin karnına vurunca بَطْنَهُ , başına vurunca رَأْسَهُ , alnına vurunca جَبْهَهُ , cildine vurulunca da جُلْدَهُ , denir. Zemahşerî’ye göre, burada özellikle cild kelimesi kullanılmış darp kelimesi kullanılmamıştır. Çünkü amaç darp ederek derinin altındaki eti çıkarmak veya eti acıtmak değildir. Zaten fukaha zina yapan kimseye vurulacak yüz celdenin kırbaç/deriden yapılmış kayış ile vurulması konusunda ittifak etmişlerdir. Yine onlara göre bu cezayı uygulayan kimse elini yarım açarak vuruşunu yapmalıdır. İmam Mâlik’e göre vurulacak yer zâninin sırtı olmalıdır. İmam Şâfi’ye göre haya yerleri ve yüzü hariç her yerine vurulabilir. İlâveten, bütün mezhepler baş gibi öldürücü veya ağır yaralayıcı yerlere vurmayı yasaklamıştır.”¹⁵¹⁷ İbn Âşûr’a göre, zina haddi Müslümanları yöneten yöneticiler veya kadılar tarafından uygulanır, yakınlar ve veliler tarafından değil. Fakat İmam Şâfiî, Hanbel ve Malik’e göre bir efendi erkek ve kadın kölesine zina cezasını uygulayabilir. Ebû Hanîfe’ye göre ise zina cezasını sadece imam uygulayabilir.¹⁵¹⁸

İbn Âşûr zina haddinin kimlere uygulanacağı ve recm cezası ile bağlantısı hakkındaki yorumlarını şöyle dile getirmiştir: “Bu âyette geçen yüz celde cezası ilk başta hem muhsan olanı (yani evliyi) hem de bekarı kapsıyordu. Sonra sünnet bu cezayı evli olmayanlara tahsis edip evli olanlara recmin uygulanmasını öngördü. Bu şekilde recmi öngören sünnet mütevatir hadislerden oluşmaktadır ve Peygamber döneminde gerçekleşmiş bir uygulamadır. Söz gelimi Mâiz b. Mâlik’in kendi itirafıyla Hz. Peygamber döneminde recmedildiği mütevatir bir haberdir. İlâveten âlimlerin de recm cezası üzerinde icma etmeleri onun mütevatirliğinin bir işaretidir.”¹⁵¹⁹ Görüldüğü gibi İbn Âşûr evli olan ve zina yapanlara Kur’ân’da yer almayan ama hadislerde geçen recm cezasının uygulanmasını mütevatir sünnetin bir gereği olarak görmektedir. Ayrıca ona göre zina edenler için umum bildiren, yani ister evli ister bekar olsun her ikisini de

¹⁵¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIX, 146.

¹⁵¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIX, 146.

¹⁵¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIX, 146.

kapsayan Nur sûresi 2. âyet indikten sonra sünnet ile neshedilmiştir. Yani diğer bir deyişle recm olayı bu âyet inmeden önce yoktu, eğer olsaydı âyetin inişiyile recm cezası neshedilmiş olurdu. Buna göre önce âyet indi sonra recm cezası ile ilgili sünnet hayata geçirildi ve böylece âyetin hükmünü tahsis edildi.¹⁵²⁰

Müfessirimiz ukubatın kapsamında olan hırsızlık (السرقه) ve cezası ile ilgili de bazı yorumlarda bulunmuştur. Maide 38'i tefsir ederken serikat (hırsızlık) ile ilgili şunları dile getirmiştir: “Hırsızlık başka bir kimseye ait bir malı onun haberi ve izni olmadan almaktır.”¹⁵²¹ Hırsızlık cahiliye Araplarında gasp, saldırı (الغارة), gizlice almak (خلسة) gibi davranışlardan farklı kabul edilen ve cezası el kesme olan kötü bir işti. İslam ile birlikte bu hırsızlık suçunun haddi belirlendi ve cezaya tabi tutuldu. Daha sonra İslam âlimleri bu cezanın kimlere uygulanacağı konusunda görüş ayrılıklarına düştüler. Sözelimi, cumhura göre en az çeyrek dinar çalan bir kimseye el kesme cezası uygulanır; Sevrî, İbn Abbas, Ebu Hanîfe'ye göre bir dinar çalana; bazı fakihlere göre ise yarım dinar çalana ceza uygulanır.”¹⁵²² Müfessirimiz ilaveten şunları söylemiştir: “Cahiliye döneminde hırsızın cezası tıpkı Kur'ân'ın hükmü gibi el kesme cezasıydı. İslam geldikten sonra sadece bu cezayı onaylamış ve hayata geçirmiştir. Bu âyet indikten sonra el kesme cezası uygulanan ilk erkek Hiyâr b. Adiyy b. Nevfel b. Abdi Menâf, ilk kadın ise Mahzûmiyye'dir. Fukaha, ilk defa hırsızlık yapan kimsenin elini kesme konusunda ittifak etmekle birlikte hangi eli olduğu ve ne kadar kesileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin, cumhura göre, sağ eli kesilmesi gerekirken, bir grup âlime göre sol eli kesilmelidir. Eğer ikinci kere çalarsa, cumhura göre kesilen elinin çaprazında olan ayağı kesilir. Ali b. Ebî Tâlib ve Ömer b. Hattab'a göre bu kimsenin başka bir yeri kesilmez sadece hapsedilir ve dövülür. Çünkü eğer diğer eli de kesilirse hangi eliyle yemek yer ve taharet eder? Ya da ayağı kesilirse neye dayanarak yürür. Ebû Hanîfe de Ömer ve Ali ile gibi hüküm vermiştir. Eğer hırsız üçüncü kere çalarsa İmam Malik ve Şâfi'ye göre diğer eli ve ayağı kesilir. İmam Zührî, Ahmed b. Hanbel, Sevrî, Hammad b. Seleme'ye göre sünnette bir el ve bir ayak dışında başka bir şeyin kesilmesi konusunda bir şey varid olmadığı için diğer el ve ayağı kesilmez. Bize göre Ömer, Ali ve onların yolunu tutan Ebû

¹⁵²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIX, 146.

¹⁵²¹ Müfessirimizin orijinal ifadesi şöyledir: فَالسَّرْقَةُ: أَخَذُ أَحَدٍ شَيْئًا لَا يَمْلِكُهُ خُفْيَةً عَنْ مَالِكِهِ مُخْرَجًا إِيَّاهُ مِنْ مَوْضِعٍ هُوَ جَزَاءُ مِثْلِهِ لَمْ يُؤْنَسْ أَخَذَهُ بِالدُّخُولِ إِلَيْهِ (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 190).

¹⁵²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 190.

Hanîfe'nin yolu daha doğrudur. Zira *hadler şüphelerle düşürülür* ise hangi şüphe ulemanın düştüğü bu ihtilafın neden olduğu şüpheden daha büyük olabilir. İlaveten Kur'ân'da bu nas dışında hırsızın diğer bir kolunun kesilmesine dair bir başka âyet de yoktur.”¹⁵²³

Yol kesme, eşkıyalık ve yeryüzünde fitne -fesat çıkarma (gasp ve soygun yapma) cezaları hakkında nâzil olan Mâide 33 âyeti hakkında da müfessirimiz şu yorumlarda bulunmuştur: “Bu âyetin sebab-i nüzulü şöyledir: Ureyne ve Ukl kabilesinden bazı temsilciler Peygambere gelerek Müslüman olduklarını fakat Medine'nin havasını kötü bulduklarını ve hasta olduklarını söylediler. Peygamber de onlara başka bir yeri önerdi ve onlara, bu güzel araziden ve oranın hayvanlarının sütünden ve idrarından yararlanmalarını önerdi. Onlar da gittikleri yerde develerin sütünden ve idrarından içerek sıhhat buldular. Fakat daha sonra daha fazlasına tamah ederek deve ve koyunların çobanını öldürdüler. Sonra dinden döndüler ve develeri toplayarak götürdüler. Peygamber bunu duyunca peşlerinden Cerir b. Abdullah'ı gönderdi. O da onların şehirlerine gitti, gün ağırmadan onları bulup elleri ve ayaklarının kesilmesini, gözlerinin kızgın çivi ile oyulmasını sonra da ölünceye kadar hapse atılmasını emretti. Bir gruba göre Peygamberin uygulattığı bu ceza Maide 33 inmeden önce hicretin 6. senesinde gerçekleşmişti. Âyetin inişiyle fesat çıkaranlara nasıl muamele edileceği belirlenmiş ve Peygamberin uyguladığı bu ceza neshedilmiştir.”¹⁵²⁴

Müfessirimiz âyetteki الَّذِينَ يُخَارِبُونَ ifadesini şöyle yorumlamıştır: “Bu ifadede kasıt ganimet almak amacıyla tıpkı savaşçı gibi silahla düşmanca harp edenlerdir. Bunlar Allah'ın koyduğu şeriata ve Peygamberin otoritesine karşı savaşır, isyan ederler, kanun tanımazlar, hırsızlık, eşkıyalık ve kanunsuzluk yaparlar, y ol kesip insanlara korku salar, halkın emniyet ve asayişini bozup canlarına, mallarına veya namuslarına tecavüz etmeye çalışırlar, tıpkı Ureynelilerin yaptıkları gibi.”¹⁵²⁵ İbn Âşûr âyeti tefsir ederken klasik düşüncenin dışına çıkmadığına göre, ureyneliler gibi Allah'ın koyduğu kuralları çiğneyip, yeryüzünde fesat çıkaran ve terör estiren herkesin Maide 33 âyetinde emredildiği gibi

¹⁵²³ Müfessirin orijinal ifadesi şu şekildedir: وَيَجِبُ الْقَضَاءُ بِقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ فَإِنَّ الْحُدُودَ تُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ وَأَيُّ شُبُهَةٍ أَعْظَمُ مِنْ اخْتِلَافِ أَيْمَةِ الْفَقْهِ الْمُعْتَبَرِينَ (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 190).

¹⁵²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 180.

¹⁵²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 180.

cezalandırılması görüşünde olduğunu düşünüyoruz. Çünkü ona göre âyetin sebebinin hususiliği umumiliğine engel değildir.¹⁵²⁶

Müfessirimiz ilaveten el ve ayakların kesimi şekli ile ilgili kendi yorum ve değerlendirmelerini şöyle yansıtmıştır: “Ayetten anladığımız kadarıyla kesim işlemi bir el ve çaprazında olan bir ayağın kesilmesidir. Böylece bedenin geriye kalanının diğer el ve ayak vasıtasıyla hareket etmesi sağlanmış olur. Kesilmeyen eliyle bastona yaslanıp yine kesilmeyen diğer ayağıyla yürüyebilir. Dolayısıyla çaprazlamadan kasıt her iki elini veya ayağının kesilmesi değildir. Böyle olsaydı o zaman çaprazlama demesinin bir manası olmazdı.”¹⁵²⁷



¹⁵²⁶ Müfessirimizin ifadesi şöyledir: ومن المقرر في الأصول أن السبب الخاص لا يخصص العموم (Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, III, 98).

¹⁵²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VI, 180.

SONUÇ

Siyâsî anlamda aktif olan Reşîd Rızâ'nın ve Cezâyirli Ulema Birliğinden Abdülhamîd b. Bâdis'in çağdaşı olan İbn Âşûr siyâsî açıdan ılımlı ve sosyal açıdan tedbirli birisiydi. Zira, onun yaşadığı yüz yıllar Tunus'un Fransızlar tarafından işgaline, bağımsızlık mücadelelerine, Tunus halkının doğu ve batı kültürü arasında yaşadığı ikileme, kültürel ve sosyal olarak karşılaşılan açmazlara, ilmi ve sanayi olarak geri kalışa, siyâsî ve askerî olarak alınan yenilgilere ve son olarak demokratik Tunus'a geçişe şahitlik etmişti. Kısaca onun dönemi çalkantılı ve Tunus için tarihi dönüm noktaları ile dolu bir dönemdi. Bu yüzden klasik ve geleneksel toplum ve devlet yapısından modern ve çağdaş yapıya geçiş İbn Âşûr'u biraz kompleks bir tutum sergilemeye itmiştir. Bazen bir reformcu olarak Tunus'un muhafazakar talebelerine ve halkına karşı mücadele etmek zorunda kalırken, bazen de Habib Burgiba gibi radikal görüşlü reformcular ile karşı karşıya kalmıştır.

İbn Âşûr eğitim alanında yapmak istediği reformlarda Üniversitedeki muhafazakar öğrencilerin direnişiyle karşılaşırken aynı zamanda bazı verdiği fetvaları ve düşünceleri yüzünden muhafazakar ulema ve halkın tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu sebeplerden ötürü bazı reformlarını hayata geçirirken ki bunlar genelde üniversitedeki dersler ile ilgilidir, bazılarında da üstü örtülü vazgeçmek zorunda kalmıştır. O, Muhammed Abduh'un Kur'an tefsirinde yer yer gelenekten (ya da rivayetçi ve nakilci anlayıştan) sıyrılarak yakaladığı reformcu kimliği yakalamak ve onun gibi radikal söylemleri dile getirmekten ziyade, gelenek ile uzlaşma yoluna giderek daha çok klasik usûle uygun bir tefsir kaleme almayı tercih etmiştir.

İbn Âşûr'un, büyük oranda klasik Ehl-i Sünnet çizgisini takip ettiğine, bazı konular (kader, hidâyet-dalâlet, İslam dinine giriş) hariç bu çizgiye esasta muhalefet etmediğine, ilmi tefsir boyutuyla klasik birçok tefsirden sıyrıldığına ama Muhammed Abduh gibi Kur'an'ın mucizeliği ve bedîliğine aykırı aşırı ilmî ve pozitivist yorumlar da yapmadığına şahit olmaktayız. O bazen selef, bazen halef, bazen de modernistlerin yolunu tercih etmiştir. Bu onun tarafsız olduğunu, belli bir ideoloji ve mezhep merkezli düşünmediğini gösteren önemli delillerdendir.

Onun tefsirinin en önemli özelliklerinden birisi dil ve üsluptur. Dolayısıyla onun tefsirini okuyup anlamak için iyi bir Arap nahiv ve belâgat bilgisine sahip olmak gereklidir. Bu kural yabancılar için geçerli olduğu kadar bir Araplar için de geçerlidir. Meselâ belâgat ilmi ile ilgili *tefrî', tezyîl, istiğrak, istiksâ...gibi* sanatların ne anlama geldiğini ve cümle içindeki örneklerini okuyucu bilmiyorsa o cümleyi anlaması olanaksız hale gelebilir. Fırsat buldukça Arap dili ve belâgatının öneminden bahseden müfessirimiz, bu alanda Zemahşerî'nin tefsir tarzından etkilenmişe benziyor, zira neredeyse tefsirinin her sayfasında *Keşşâf*'tan alıntılara rastlamak mümkündür. İtikadi açıdan Zemahşerî'yi eleştirse de lugavî meselelerde onun eserine başvurmaktan geri durmamıştır. O aynı zamanda Ebû Ali el-Fârîsî, Ebû İshak ez-Zeccâc, Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ gibi önde gelen dilcilere ve dilsel açıklamaları öne çıkan Beyzâvî ve Kurtubî gibi müfessirlere de sıklıkla müracaat etmiştir.

Onun tefsirini anlamamanın diğer bir şartı bahsettiği konu hakkında önceden malumat sahibi olmak ya da o konu hakkında araştırma yapmış ve bazı terimleri öğrenmiş olmaktır. Çünkü müfessirimiz gerek dînî ilimlerde gerek akli ilimlerde aşırı derecede bilimsel terminolojilere girmiştir. Örneğin Tıp ilminde yumurtanın nasıl döllendiğini, ana rahmine nasıl düştüğünü ve geri kalan sürecin nasıl işlediğini tıbbî terimlerle açıklamıştır. Dolayısıyla söz konusu süreçle ilgili kullanılan Arapça ve Latince *Huveysıla, Mebîd, Flopius, Bûg-u Flopius* terimlerini bilmeyen bir kimsenin onun tefsirini anlamada bazı zorluklar yaşayacağı kesindir. Dînî ilimler için de bu kural geçerlidir, sözgelimi Allah'ın sıfat ve fiilleri, kulun iradesi, kader, ruyetullah vb. hakkında Mu'tezile, Cehmiyye, Kaderiyye, Felsefeciler (Felâsife), Kerrâmiye, Halef ve Selef'in iddialarını ve itikâdî anlamda oluşturdıkları terminolojik literatürü bilmeyen bir kimsenin bu konular hakkında yapılan Kelâmî tartışmaları, müfessirimizin açıklamalarını ve savunduğu görüşü anlaması bir hayli zahmetli hatta kafa karıştırıcı olabilir. Burada bütün şerî ve akli ilimlerin hepsinin konuları ve terimlerini sayamayacağımız için genel bir çıkarım olarak şunu söyleyebiliriz, bu tefsiri okuyan kimse okumayı hedeflediği mevzu hakkında daha önce ön hazırlık yaparak ve bilimsel terminolojisine hakim olarak okumaya başlamalıdır. Dolayısıyla, et-Tahrîr ve't-Tenvîr adlı tefsiri okuyacak bir kimse belli bir düzeyde Din, Tarih, Coğrafya, Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, Tabiat (Fizik, Kimya, Biyoloji, jeoloji...) gibi pozitif ilmi bilgiye; Fıkıh, Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Tarihi, Arap Dili, Belâgat gibi

dini bilgiye sahip olması gerektiği sonucuna varıyoruz. Kanaatimizce bu şekildeki bir okuma okuyucuya oldukça yardımcı olacak bir yöntemdir.

Nihâî olarak XIX ve XX. yüzyılın en dirayetli fakih ve müfessirlerinden olan Tunuslu meşhur âlim Muhammed Tâhir b. Âşûr tarafından ansiklopedik bir biçimde yazılmış olan *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, son yüzyıllarda kaleme alınmış en geniş hacimli tefsirler arasında olup içerisinde klasik İslami ilimler ile modern ilimleri harmanlamış, eski ve yeni arasında yüzyıllar içinde oluşmuş düşünce ve anlayış farklılığını eriterek sentezlemeye çalışmış bir eserdir. Dolayısıyla bu tefsir İslami alanda yapılacak birçok ilmi çalışmaya kaynaklık edebilecek sağlam bir yapıya sahiptir. Müfessirin kullandığı bilimsel üslup bu tefsiri sadece ilahiyat alanında çalışma yapanların değil, pozitif ilimler alanında araştırma yapanların da müracat edebileceği bir esere dönüştürmüştür. Söz konusu tefsir İslami ilimlerde çalışmalar yapmış onlarca müfessir, fakih, muhaddis, mütekellim vb.'nin eserlerine ve görüşlerine objektif bir şekilde yer verdiği için bu alanda uzmanlaşmak isteyen her akademisyenin yararlanması gereken temel bir kaynak konumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLBÂKÎ Muhammed Fu'âd (v. 1388/1968), *el-Mu'cemü'l-müfrehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1417/ 1996.
- ABDÜLBÂKÎ el-Beşîr Muhammed Süleyman, *Menhecu'l-Îmâm İbn Âşûr fî't-Tefsîr-i min Hilâli Kitâbihi: et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Ma'hadu'l-Ulûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Câmiatu's-Sûdân, 2017.
- ABDURREZZAK es-Seb', *el-Emîr 'Abdu'l-Kâdir el-Cezâirî*, Müessesetü Câizeti Abdi'l-Azîz, 2000.
- ABDÜLHAMÎD M. Muhyiddin, *Dürûsü't-Tasrîf*, 1958.
- ABDÜRRÂZİK Ali, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, thk. Ammar Ali Hasan, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî, 2012.
- ACLÛNÎ Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî (v. 1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ*, thk. Ahmed el-Kalâş, Beyrut, 1985.
- ALDEMİR Halil, "Mu'tarîza Cümle ve Kur'an'da Yer Alış Nedenleri", Ekev Akademi Dergisi, 2012.
- ASKALÂNÎ İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Kahire, 1907.
- , İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî, bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, II, 1486-1487.
- ATAY Hüseyin, *İslam İnanç Esasları*, Ankara, 1992.
- ATİK Abdülaziz, *İlmu'l-Meânî*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 2009.
- AYDEMİR Abdullah, "Abese sûresi", *TDVİ Ansiklopedisi*, I, İstanbul, 1988.
- AYDIN Mustafa, *Bedî' İlmi ve Sanatları*, İstanbul: İşâret Yay., 2018.
- BACHROUCH Taoufik "L'historiographie tunisienne de 1968 à 1985", *IBLA*, 1987.
- , Taoufik, *Formation Sociale Barbaresque et Pouvoir à Tunis au XVIIe siècle*, Tunus 1977.
- BAĞDÂDÎ Abdulkahir, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928.
- BAKİR Mustapha, *Laïcité et religion en Tunisie*, Université De Strasbourg, 2016.

- BALOG Paul, "Un Poids Monétaire Aghlabide Non Identifié Jusqu'à Présent", Leiden: *Studia Iranica*, XI, 1982.
- BARDIN P., *Algériens et tunisiens dans l'empire ottoman de 1848 à 1914*, Paris 1979.
- BASHEER M. Nâfi: "Tâhir ibn 'Âshûr: The Career and Thought of a Modern Reformist 'âlim, with Special Reference to His Work of tafsîr", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. 1 (2005).
- BAYREM Muhammed el-Hâmis, *Safvetu'l-İ'tibâr bi Müsveddei'l-Emsâr ve'l-Aktâr*, Beyrut: Dârû'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1997.
- BEDEVÎ Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâğati'l-Arabiyye*, Beyrut, 1997.
- BEGAVÎ Ebû Muhammed, *Tefsîru'l-Begavî*, Dârû İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2010.
- BEKRÎ Şeyh Emîn, *el-Belâğatu'l-Arabiyye fî Sevbiha'l-Cedîd*, Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- BEKRÎ Ebû Ubeyd, *el-Mesâlik*, Dârû'l-Kutub'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- BELÂZURÎ Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1978.
- BEN ACHOUR Mohamed el-Aziz, "Islam et contrôle social à Tunis aux XVIIIe et XIXe siècles", *la Ville arabe dans l'Islam*, ed. Abdelwahab Baudiba-Dominique Chevallier, Tunis, 1982.
- BESYÛNÎ Abdulfettah, *İlmu'l-Meânî*, Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2015.
- BOSWORTH C. E., *The New Islamic Dynasties*, Edinburgh 1996.
- BOUDON Raymond, *Méthodes de la sociologie*, Paris: EPHE, VI section, 1965.
- BOULARÉS Habib, *Historie de la Tunisie (Les Grandes Dates de la Préhistoire à la Révolution)*, Tunis: Cérès Éditions, 2012.
- BROWN L. Carl, *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*, Princeton 1974.
- BRUNSCHVIG Robert, *La Berbérie Orientale sous les Hafsides des Origines à la Fin du XVe siècle*, Paris 1940-47.
- , Robert, *Târîhu Ifrîkiyye fî Ahdi'l-Hafsî*, trc. Hammâdî es-Sâhilî, Beyrut: Dârû'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

- BUHÂRÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Cu'fî (v. 256/ 870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm, Beyrut: Dâru'l- erkâm b. ebî'l-erkâm, ty.
- BULUT Ali, “Kur’ân-ı Kerim’de İtnâb Üslûbu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.III, sy.11, 2010.
- BÛZEYNE Muhammed, *Meşâhiru'l-Karni'l-İşrîn*, Tunus: Menşûrât-ı Muhammed Bûzeyne, 1994.
- CÂHİZ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî (v. 255/869), *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdusselam Hârûn, Beyrut, 1958.
- , Eb’u Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut, ty.
- CÂRİM Ali, *el-Belâgâtu'l-Vâziha*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1959.
- CEVÂD Tercümân, “ez-Zeytûne (el-Mescidü'l-Câmi)”, *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyye*, Dimaşk, 2004.
- CHERÎF M. H., *Pouvoir et société dans la Tunisie de Husayn Ben Ali (1705-1740)*, Tunis, 1984-1986.
- COŞKUN Ahmet, “İbn Âşûr”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XIX, İstanbul, 1999.
- , “et-Tahrîr ve't-Tenvîr”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXXIX İstanbul, 2010.
- CROMER Lord, *Modern Egypt*, London: Macmillan, 1908.
- CÛRCÂNÎ Abdulkâhir, *Delâilu'l-İ'câz*, Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1992.
- CÛRCÂNÎ Seyyid Şerif, *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavval*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2007.
- ÇELEBÎ İlyas, “Sıfat”, *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XXXVII, İstanbul, 2009.
- ÇELİK Mehmet, “Süryaniler”, *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XXXVIII, İstanbul, 2010.
- ÇETİN Atilla, “Hüseynîler”, *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XIX, İstanbul, 1999.
- , *Tunuslu Hayreddin Paşa*, Ankara, 1988.
- DERRADJİ Abder-Rahmane, “Tunisia: Form Bourguiba’s Era To The Jasmine Revolution & Fall of Ben Ali”, *Reading University*, 2011.

- DÎB Abdulazim Mahmut, “Cüveynî”, *TDVİ Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, 1993.
- DIYÂNET *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, “Abese sûresi”, Ankara, 2012.
- DURMUŞ İsmail, “İtnâb”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XIX, İstanbul, 1999.
- , İsmail, “İltifat”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXII, İstanbul, 2000.
- , İsmail, “İstînâf”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXIII, İstanbul, 2001.
- , İsmail, “İstitrat”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXIII, İstanbul, 2001.
- EBÛ DÂVÛD Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/ 889), *es-Sünen*, I-VII, Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, thk. Şu’ayb el-Ernûd ve diğerleri, 2009.
- EBÛ HASAN Cemal Mahmud Ahmed, *Tefsîru İbn Âşûr: et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 1991.
- EBU'L-BEKÂ Eyyub b. Musa el-Hüseynî, *el-Küllîyyât*, Beyrut, 1993.
- ENBÂRÎ Kemâleddin, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî Tabakâti'l-Udebâ*, Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- EREN A.Cüneyt “Fâtiha Sûresinde Edebî Sanatlar”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013.
- ERTUĞRUL Osman “Belâgatta Meânî İlmi”, Iğdır İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5, Iğdır, 2015.
- ENCYCLOPÉDIE LAROUSSE, Habib ibn Ali Bourguiba.
- ES'AD Abdülkerîm M., *Makâlâtün müntehabe fî 'ulûmi'l-luğa*, Riyad: Dâru'l-Mi'râci'd-Devliyye, 1994.
- ESBİR Muhammed Said – Bilal Cüneydi, *eş-Şâmil (Mu'cem fî Ulûmi'l-Lügati'l-Arabye)*, Beyrut: Dâru'l-Avde, 2004.
- EŞ'ARÎ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- FARHAT Kutaiba, *Arap Dili Edebiyatında Kur'an'dan İktibas*, (Doktora Tezi), Ankara, 2019.
- FİKRÎ Ahmed, *Mescidü'z-Zeytûneti'l-Câmi fî Tûnis*, Kahire, 1953.

- FÎRÛZÂBÂDÎ Mecdüddin, *el-Kâmus*, Beyrut: Mektebetü Tahkîkâtü't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle, 1987.
- FRANÇOÏS Albert, *Tunis et la régence sous Mohammed el-Sadok Bey*, Paris 1867.
- FRÉGOSÎ Franck, *Le pouvoir sous le régime de Bourguiba*, Paris, 1998.
- GANÏAGE J., *Les origines du protectorat français en Tunisie: 1861-1881*, Paris 1959.
- GANÏAGE Jean, *Histoire contemporaine du Maghreb*, Paris 1994.
- GAZZÂLÎ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *el-İktisâd Fi'l-İtikâd*, Kahire: Dâru'l-Besâir, Kahire, 2009.
- GOUSSAUD Geneviève -Falgas, *Tunis, la ville moderne: Les origines et la période française*, Saint-Cyr-sur-Loire 2005.
- GÖKSOY İsmail Hakkı, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Isparta: Fakulte Kitabevi, 1997.
- GRANDCHAMP Pierre, *Documents Relatifs à la Révolution de 1864 en Tunisie*, I-II, Tunis 1935.
- GREEN Arnold H., *The Tunisian Ulama*, Leiden, 1978.
- GSELL Stéphane, *Histoire Ancienne de l'Afrique du nord*, Paris 1913-28.
- ĞÂLÎ Bilkâsım, *min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zâm Muhammed Tâhîr b. Âşûr*, Hayâtuhû ve Âsâruhu, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- HACIMÜFTÜOĞLU Nasrullah, "Beyân", VI, TDVİ Ansiklopedisi, İstanbul, 1992.
- HÂDÎ Muhammed Şerîf, *Târîhu Tûnis*, trc. Muhammed eş-Şâvuş-Muhammed Acîne, Tunus: Dâr-u Serâ li'n-Neşr, 1980.
- HÂKİM en-NÎSÂBÛRÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (v. 405/1014), *el-Müstedrek*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife -Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- HAMÎDULLAH Muhammed, *Mecmûatü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye*, Beyrut: Dâru'n-Nefais, 1987.
- HASAN ŞURRÂB Muhammed b. Muhammed, *Şerhu's-Şevâhidi's-Şi'riyye fî Emâti Kütibi'n-Nahviyye*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2007.

HASAN H. İbrahim, *Târîhu 'd-devleti 'l-Fâtûmiyye*, Kahire 1981.

HAŞÂİŞÎ Muhammed b. Osman, *Târîhu Câmi 'i 'z-Zeytûne*, nşr. Cîlânî b. Yahyâ, Tunus, 1973.

HÂŞİMÎ Seyyid Ahmed, *Cevâhiru 'l-Belâğa fî 'l-Beyân ve 'l-Bedî' ve 'l-Meânî*, Müessesetü Hendâvî, yy., 2017.

-----, Seyyid Ahmed, *Cevâhiru 'l-Belâğa*, Beyrut, 1999.

HATİPOĞLU Yunus, “Namazı Terk Etmenin Hükmü İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Diyarbakır, 2018.

HIDIR Muhammed Hüseyin, “Tunus ve Câmiatu 'z-Zeytûne”, *Mevsûatu 'l-A 'mâli 'l-Kâmile li İmam Muhammed el-Hıdır Hüseyin*, thk. Ali Rızâ el-Hüseyînî, Dimeşk-Beyrut-Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.

HİZMETLİ Sabri, “Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus Ve Cezayir'in Eğitim Ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış”, *A.Ü.İ.Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1991.

HOCA Hüseyin, *Zeylû Beşâ'iri Ehli 'l-İmân bi-Fütûhâti Âli 'Osmân*, nşr. Tâhir el-Mamûrî, Libya-Tunus, Tunus: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, ty.

HUGON Henri, *Les emblèmes des Bey de Tunis*, Tunis, 1913.

HÜSNÂ İsmâil, *Nazariyyetu 'l-Makâsıd 'inde 'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âş'ûr*, Hermond/Virginia: el-Ma'hedu'l-Âlemeyni li Fikrî'l-İslâmî, 2005.

IRA M.Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, trc. İ. S. Üstün, M.Ü.İ.F.V.Yay., İstanbul, 1996.

İBN 'USFÛR Muhammed b. Ali Ebu'l-Hasan el-İşbîlî, *el-Mukarreb*, 1972.

İBN ABDİLBER Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî (v. 463/1071), *et-Temhîd limâ fî 'l-Muvatta mine 'l-Maânî ve 'l-Esânîd*, Rabat: vizâretu'l-Evkâf, yy., 1967-1987.

İBN ÂŞÛR Fâzıl, *el-Hareketu 'l-Edebiyye ve 'l-Fikriyye fî 't-Tûnis*, Kahire, 1956.

İBN ÂŞÛR M. Azîz., *Câmi 'u 'z-Zeytûne*, Tunus, 1991.

- İBN ÂŞÛR Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (v. 1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd)*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.
- , *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Beyrut: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997.
- , *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Kahire: Matbaatu İsa el-Bây el-Halebî, 1964.
- , *Eleyse's-Subhu bi Karîb*, Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-neşr, 1967.
- , *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâî*, Tunus: Şeriketu't-Tûnisiyye, 1985.
- , *Tahkîkât ve Enzâr fî'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Kahire-Tunus: Dâru's-Selâm – Dâru Sahnûn, 2008,
- , *el-Vakf ve Âsâruhu fî'l-İslâm*, Kahire: Matbaatu'l-Hidâyeti'l-İslâmiyye, ty.
- , *en-Nazaru'l-Fasîh 'İnde Mezâyigi'l-Enzâr fî'l-Câmii's-Sâhîh*, Tunus: Dâru Sahnûn-Dâru's-Selâme, 2007.
- , *Kıssatu'l-Mevlîd*, Kahire: Dâru's-Selâm, ty.
- , *Fetâva's-Şeyhi'i-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, Dubâi: Merkezü Cumati'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Turâsî, 2004.
- , *Şerhu Dîvânî Beşşâr*, Cezâir: Âsımetu's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 2007.
- , *Dîvânü'n-Nâbiğati'z-Zübyânî*, eş-Şeriketu't-Tûnisiyye – eş-Şeriketu'l-Vataniyye, 1976
- , *Hâşiyetü't-Tavzîh ve't Tashîh li-Müşkilâti Kitâbi't-Tenkîh 'alâ Şerhi Tenkîhi'l-Fusûl fî'l-Usûl li-Şihâbiddîn el-Karâfî*, Tunus: Matbaatı Nahda, 1923.
- , *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Katar: Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'uni'l-İslâmiyye, 2004.
- , *İslam hukuk felsefesi*, trc. M. Erdoğan-Vecdi Akyüz, İstanbul: Rağbet yayınları, 1999.
- , *Keşfu'l-Mugattâ mine'l-Me'ânî*, Tunus-Kâhire: Dâru Sahnûn-Dâru's-Selâm, 2007.

- , *Mûcezü'l-Belâğâ*, Tunus: Mektebetu'l-İlmiyye, ty.
- , *Nakdun İlmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, Kahire: el-Matabaatu's-Selefiyye, 1926.
- , *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Edebiyye li' Şerhi'l-l-Merzûkî 'alâ Dîvânî'l-Hamâse li Ebî Temmam*, thk. Yâsir b. Hâmid el-Mutayri, Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2009.
- , *Usûlü'l-İnşâ ve'l-Hitâbet*, thk. Yâsir b. Hâmid el-Mutayri, Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2013.
- , “ ‘صوغ’ min Esmâi'l-E'yâni's-Selâsiyye'l-Ehrufi mimmâ vesatuha harfu'l-İlle” , *Mecelletu Mecma'i'l-İlmî bi Dimeşk*, 1961.
- , “Eseru'd-da'veti'l-Muhammediyye fi'l-Hürriyye ve'l-müsâvât”, *Mecelletu hidâyetu'l-İslâmiyye*, 1938.
- , “et-Tefsîr ve't-te'vîl”, *Mecelletu'z-Zeytûne*, el-Matbaatu't-Tûnisiyye, Tunus, 1936.
- , “Farkun Lugaviyyun Mağfûlun ‘anhu”, *Mecelletu Mecma'i Lüğati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire*, 1955.
- , “İhtirâmu'l-efkâr”, *es-Sa'âdatu'l-'Uzmâ*, 1904.
- , “Kur'ân'ın Fazileti ve Tilavetinin Adabı”, *Mecelletu'z-Zeytûne*, 1938, 4.cüz, c.II, 147.
- İBN ATIYYE Abdulhak b. Gâlib, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,
- İBN EBÎ DÎNÂR Muhammed b. Ebu'l-Kâsım el-Kayravânî, *el-Mü'nîs fî ahbâri İfrîkiyye ve Tûnis*, Beyrut, 1993.
- İBN EBÎ ZİYÂF Ahmed, *İtihâfu Ehli'z-Zamân bi Ahbâri Mulûki Tûnus ve Ahdi'l-Emân*, tahk. Vizâretu Şuûni's-Sekâfe, Tunus: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1999.
- İBN EBÛ DÎNÂR *el-Mü'nîs fî Ahbâri İfrîkiyye ve Tûnis*, nşr. Muhammed Şemmâm, Tunus, 1967.

- İBN EBÛ HÂTİM Ebû muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtım Muhammed b. İdrîs b. el-Munzir et' Temîmî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953.
- İBN EBÛ'L-İSBA' Abdulazim b. el-Vâhid b Zâfir el-Bağdâdî el-mısrî, *Tahrîrû't-Tahbîr*, Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1963.
- İBN FÂRİS Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (v. 395/1004), *Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Lüğâ*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1998.
- İBN HALDÛN Abdurrahman Ebû Zeyd Veliyyüddîn Mâlikî Hadramî, *Mukaddime*, 9.b., trc. Süleyman Uludağ, Dergâh yay., İstanbul 2013.
- , Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut:Dâru'l-Kalem, bsk. 4, 1981.
- , *el-İber*, Beyrut, 2001.
- İBN HANBEL Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî (v. 241/ 855), *el-Müsned*, Riyad: Beytu'l-efkârü'd-düvelî, 1998.
- İBN HİCCE el-HAMEVÎ Ebu bekir Ali b. Abdullah, *Hizânetü'l-Edeb ve Gâyetu'l-Erib*, Beyrut: Dâru Sadır, Beyrut, 2005.
- İBN HİŞÂM Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî (v. 218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İBNU'L-HOCA Muhammed el-Habîb, *Mecelletu'z-Zeytûniyye*, c.6, 1946.
- , Muhammed el-Habîb, *Muhammed Tâhir b. Âşûr*, Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitab, 2008.
- İBN İZÂRÎ el-Merrâkuşî, *el-Beyânu'l-Mugrib fi İhtisâri Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Beşşâr Avâd Marûf, 2013.
- İBN KESÎR Ebu'l-Fedâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru İbn Kesîr*, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', c.VI, 1999.

- İBN KUNFÜZ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hasen b. Alî el-Kustantînî (v. 810/1407), *el-Fârisiyye fî Mebâdi'i'd-Devleti'l-Hafsiyye*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer-Abdülmeçîd et-Türkî, Tunus 1968.
- İBN KUTEYBE Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (v. 276/889), *Edebu'l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâî, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- İBN MÂCE Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/ 887), *es-Sünen*, thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Bânî, Riyad: Mektebetu'l-meârîf, tsz.
- İBN MANZÛR Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, 2003.
- İBN REŞÎK Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî (v. 456/1064), *el-Umde*, Dâru'l-Ma'rife, thk. Muhamed Karakazan, Beyrut, 1988.
- İBN RÜŞD Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât*, thk. Muhammed Hacî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İBN SA'D Muhammed b. Munî' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 2001.
- İBN SÎNÂ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (v. 428/1037), *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1994.
- İBNU'L-CEVZÎ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Alî b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâ'du'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, trc. Abdülvehhâb Öztürk, Kahraman yay., İstanbul 2009.
- İBNU'L-HOCA Muhammed Beşîr (v.1869-1942), *Safahât min Târîhi Tûnis*, thk. ve nşr. Hammâdî es-Sâhilî-Cîlânî b. Yahyâ, Beyrut, 1986.
- İBNÜ FÂRÎS Ebu'l-Hüseyn, *Mu'cemu'l-Mekâyis fî'l-Lügâ*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998.
- İBNÜ'Ş-ŞEMMÂ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şemmâ' el-Hintâtî, *el-Edilletü'l-Beyyinetü'n-Nûrâniyye fî Mefâhiri'd-Devleti'l-Hafsiyye*, nşr. Tâhir b. Muhammed el-Ma'mûrî, Tunus, 1984.
- İBN TEYMİYYE Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *el-Furkân beyne'l-Hak ve'l-Bâtıl*, Mecmûatu'r-Resâil el-Kübrâ içinde, Matbaatu Sabîh, 1966.

-----, *Mecmûu Fetâvâ*, Medine: Vizâretu şuuni'l-ilmîyye, XXXII, 2004.

İLTER Aziz Samih, *Şimali Afrika'da Türkler*, İstanbul 1936.

İYÂZÎ Seyyit Muhammed Ali, *el-Müfessirûn, Hayâtuhum ve Menhecuhum*, Tahran: Mektebetu Muminu Kureyş- Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-İslâmî, 1968.

JAMÎL M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987.

JULIEN Charles-André, *Histoire de l'Afrique du nord*, PAYOT, Paris, 1980.

KAÇAR H. İbrahim, "Arapçada Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları", *C.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XVI, sy..2, Sivas, 2012.

KADRÎ Mayû, *el-Mu'in fî'l-Belâğa*, Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2000.

KÂDİ ABDULCEBBÂR Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (V. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

-----, *el-Muhît bi't-Teklîf*, Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1986.

KALLEK Cengiz, "Hisbe", *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XVIII, İstanbul, 1998.

KARA Necati, *Burhânuddîn İbrâhim b. 'Omer el-Bikâ'î ve Tefsîrindeki Metodu*, Van, 1994.

KARAL Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.

KAVAS Ahmed, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009. XXXVI, 533-534.

KAZVÎNÎ el-Hâtib Muhammed b. Abdurrahman (v. 739/1338), *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2003.

-----, *Telhîsü'l-Miftâh*, Pakistan: Mektebetu'l-Buşrâ, 2010.

KEFEVÎ Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât: Mu'cem fî'l-Mustalahât ve'l-Furuki'l-Lugavî*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.

KHANEBOUBÎ Ahmed, *Les premiers sultans mérinides, 1269-1331: Histoire politique et sociale*, Paris 1987.

KILIÇ Mahmud Erol, "Fusûsü'l-Hikem" *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XXIII, İstanbul, 1996.

-----, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî”, *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XXX, İstanbul, 1996.

KOCABIYIK Halil İbrahim “İstifhâm Edatları”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2017.

KOMAN Mesut, *Tarih Boyunca Türkiye-Tunus İlişkileri*, İstanbul, 1966.

KEHHÂLE Ömer Rızâ, *Mu’cemu’l-Müellifîn (Terâcimi Musannifi Kütübi’l-Arbiyye)*, Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1993.

KURTUBÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, I-XXIV, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2006.

LUİZARD Pierre-Jean, *Laïcités autoritaires en “terre d’islam”*, Paris, Fayard, 2008.

MA‘MÛRÎ Tâhir, *Câmi’u’z-Zeytûne ve medârisü’l-ilm fi’l-‘ahdeyni’l-Hafsî ve’t-Türkî*, Trablus, 1980.

MAHFÛZ Muhammed, *Terâcimu’l-Müellifîne’t-Tûnisiyyîn*, Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1985.

MAKSUDOĞLU Mehmet, “Tunus’ta Hâkimiyetin Dayılardan Beylere Geçışı”, *A.Ü.İ.F.Dergisi*, 1967.

-----, Mehmet, *Arapça Dilbilgisi*, İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1992.

MÂLİK B. ENES Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmie el-Ashâbî el-Yemmenî (v. 179/ 795), *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l arabî, 1985.

-----, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, ty.

MANTRAN Robert, “Hısaynids”, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, 2019.

-----, *Inventaire des Documents D’archives Turcs du Dar el-Bey*, Paris 1961.

-----, “L’évolution des relations entre la Tunisie et l’empire ottoman du XVIe au XIXe siècle”, *Cahiers de Tunisie*, Tunus, 1959.

- MARÇAÏS Georges, “La Berbérie du VIIe au XVIe siècle”, *Mélanges d'histoire et archéologie*, Algiers, 1957.
- , William, *Comment l'Afrique du nord a été arabisée*, Algier, 1941.
- MATLÛB Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye*, Beyrut: Dâru'l-Arabiyyetu'l-Mevsûât, 2006.
- MATRACÎ İrfan, *el-Câmi' li-Funûni'l-Lugati'l-'Arabiyye ve'l-'Arûz*, Beyrut: Müessesetu'l-Kutub, 1987.
- MATVÎ Muhammed el-Arûsî, *es-Saltanatu'l-Hafsiyye Târihuhu's-Siyâsî*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- MÂVERDÎ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- MEYDÂNÎ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nîsâbûrî (v. 518/1124), *Nüzhetü't-Tarfî 'İlmi's-Sarf*, Kahire, 1993.
- , *Kitabu Mecmai'l-Emsâl*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- MENÛNÎ Muhammed, “Nüzümü'd-Devleti'l-Merîniyye”, *el-Bahsü'l-ilmî*, sy. 2, Rabat 1964.
- MERÂĞÎ Ahmed Mustafa (v.1952), *Ulûmu'l-Belâğ*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- MEYDÂNÎ Hasan Habenneke (v.1978), *el-Belâgatü'l-'Arabiyye Ususuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- MUHAYSÎN M. Sâlim, *Tasrîfû'l-Ef'âl ve'l-Esmâ' fî Dav'i Esâlîbi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1987.
- MUKRÎ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Kavâid*, Mekke: Min Turasi'l-İslâmiyye, ty.
- MUNSÎF eş-Şenûfî, Alâktu Reşît Rızâ (Sâhibu Mecelletu'l-Menâr) mea Tûnisiyyîn, *Câmiatu't-Tûnisiyye Dergisi*, sy.4, 1967.
- MUSTÂRÎ Muhammed Emîn- Berâhimî Abbâs, *Allame Muhammed Tahir b. Âşûr ve Uslûbihil-Belâğî*. yy.ts.

- MÜNÂVÎ Muhammed Abdurraûf, *Feyzu 'l-Kadîr Şerhu 'l-Câmii 's-Sagîr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 2010.
- MÜSLÎM Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (v. 261/871), *Sahihu Müslim*, Beyrut: el-Mektebetu'l-islâmî, 1987.
- NAHVÎ İbn Bessâm, *Serikâtu 'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, ed-Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1970.
- NEBÎL Ahmed Sakr, *Menhecu 'l-İmâm Tahir b. Âşûr fî 't-Tefsîr: et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, Dâru'l-Mısriyye, 2001.
- NESÂÎ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (v. 303/ 915), *es-Sünen*, Riyad: Beytu'l-efkârî'd-düvelîyye, ty.
- NEŞŞÂR Ali Sami, *Neş 'etü'l-Fikri 'l-Felsefî fî 'l-İslâm*, I, bsk. 7, Mısır: Dâru'l-Maârif, 1975.
- NEYFER Muhammed, *Unvânu 'l-arîb ammâ neşee bi 'l-memâliki 't-Tûnisiyye min âlim edîb*, el-Matbaatü't-Tûnisiyye, Tunus, 1932.
- , Muhammed, *Unvânü 'l-erîb amma neşe bi 'l-bilâdi Tûnisiyye min âlimin edîb*, yy.,1996.
- NUMAN HASAN Muhammed, “el-İtticâhu'l-Lügavî fî Tefsîri Tahrîr ve't-Tenvîr li Tâhir b. Âşûr”, *Mecelletu 'l-Kısmi 'l-Arabî*, Lahore: Câmiatu Punjab, 2014.
- NURMUHAMMEDOV Annoraz İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri, (Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2005.
- NÜŞİVAN Abduh Halit Kâid, *et-Temeyyüzü 'l-Menhecî fî Arzi 'l-Makâsıd 'l-Kur'âniyye 'inde Tâhir b. Âşûr*, Malezya: el-Câmiatu'l-İslâmiyye.
- ÖNGÖREN Reşat, “Tasavvuf”, *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XXXX, İstanbul, 2001.
- ÖZEN Şükrü, “İstislâh”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXIII, İstanbul, 2001.
- ÖZERVARLI M.Sait, “Selefiyye”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXXVI, İstanbul, 2009.
- PERKİNS K. J., *Tunisia: Crossroads of the Islamic and European Worlds*, Boulder 1986.
- PERKİNS Kenneth J., *Historical Dictionary of Tunisia*, Matuchen 1989.

- PİGNON J., *La Tunisie Turque et Husseinite, Initiation à la Tunisie*, Paris 1950.
- RÂFÎ'Î Abdurrahmân, *Cemâlluddîn el-Afgânî*, Bâ'isu Nehzati's-Şark, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1897.
- RÂGİB el-İSFEHÂNÎ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî *el-Müfredât*, Beyrut: ed-Dâru's-Sâmiye-Dâru'l-Kalem, 2009.
- RAKÎK el-KAYREVÂNÎ Ebü İshâk İbrâhîm b. el-Kâsım er-Rakîk, *Târîhu İfrikıyye ve 'l-Mağrib*, nşr. M. Zeynühum M. Azeb, Kahire 1994.
- RAYMOND Andre. "Une liste des deys de Tunis de 1590-1832", *Les cahiers de Tunisie*, 1960.
- , Andre-J. Poncet, *la Tunisie*, Paris, 1971.
- RÂZUK Muhammed, "Hafsîler", *T.D.V.İ.Ansiklopedisi*, XV, İstanbul, 1997.
- RÂZÎ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (v. 606/1210), *Nihâyetu'l-İ'câz*, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1985.
- , *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, c.XXV, 2010.
- RIFAT Mehmet, *Mecâmiu'l-Edeb*, Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1890.
- RODRÍGUEZ M. A. Manzano, *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid 1992.
- SAADAOUÏ Ahmed, *Tunis Ville Ottomane*, Tunus 2001
- SÂDIK ez-Zimmerlî, *A'lâm Tûnisiyyûn*, trc. Hammâdî es-Sâhilî, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986.
- SADOK Boubaker, *La régence de Tunis au XVIIe siècle: ses relations commerciales avec les ports de l'Europe méditerranéenne*, Zaghuan 1987.
- SAÏDÎ Omar, "le Maghreb: l'unification sous les almohades", *Histoire Générale de l'Afrique*, ed. D. T. Niane, Paris 1958.
- SAÏNT-PROT Charles, *Hareketu'l-Islâh fî't-Turâsi'l-İslâmî (Le Tradition Islamique de la Reformé)*, trc. Üsâme Nebîl, Kahire, 2006.

- SEHÂVÎ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed (v. 902/1497), *el-Makâsıdu'l-Hasene*, Beyrut, 1985.
- SEKKÂKÎ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî (v. 626/1229), *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- SENÛSÎ Muhammed, *er-Rihletu'l-Hicâziyye*, Tunus: Şeriketu't-Tûnisiyye li't-Tevzî', 1976.
- , *Müsâmerâtü'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rîf*, Tunus, 1296.
- SEZİKLÎ Ahmet, "Amr b. Ma'dikerib", *TDVİ Ansiklopedisi*, III, İstanbul, 1991.
- SOYKAN Füsün – İsmâil Yiğit, Ahmet Kavas, Kaidir Pektaş, "Tunus", *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, XXXI, 2012.
- SOYSALDI Mehmet, "Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Analizi", *Yalova Üniversitesi Yalova Sos. Bil. Dergisi*, Yalova. ty.
- SÖNMEZ Kutlu, "Mürce", *TDVİ Ansiklopedisi*, XXXII, İstanbul, 2006.
- SUYÛTÎ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (v. 911/1505), *Mu'terekü'l-akrân fî müştereki'l-Kur'an (Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'an)*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, 1988.
- , *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- SÜBKÎ Bahâuddîn, *Arûsu'l-Efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2003.
- ŞEHRİSTÂNÎ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- , *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi Kelâm*, Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 2009.
- ŞİMŞEK Mehmet Ali, "Arap Dilinde İ'râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü", *Nüşa Dergisi*, sy.22, Sivas, 2006.
- TABERÂNÎ Ebu'l-Kâsım, *Mu'cemu'l-Evsât*, Dâru'l-Haremeyn, 1995, 7/270.

- TABERÎ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî, Kahire: Mektebetü'l-hicr, 2001.
- , *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- TACEDDÎN Abdurraûf, *Makâsıdu'l-Akâid 'inde's-Şeyh Tahir b. Âşûr*, Câmiatu'l-Cezâir, 2018.
- TAHÂNEVÎ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî, *Keşşâfû Istilâhâti'l-Fünûn*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- TÂHİR Abdullah, *al-Hareketü'l-vataniyyetü't-Tûnisiyye: ru'ya şa'biyye kavmiyye, 1830-1956*, Sûse: Dâru'l-Meârif, 1990.
- TALBÎ Mohamed, *L'Emirat Aghlabide 184-296/800-909*, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orien, 1966.
- TÂLIBÎ Ammâr, *Asâru ibn Bâdîs*, Şeriketu'l-Cezâiriyye, c.I, 1997.
- TEFTÂZÂNÎ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (v. 792/1390), *el-Mutavval Şerhu Telhis-i Miftâhi'l-Ulûm*, (muhakkik: Dr. Abdulhamit Hendâvî) Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- , *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 2014.
- , *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- TEHÂNEVÎ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî (v.1745) *Keşşâfû Istilâhâtu'l-Fünûn*, Beyrut, 1999.
- TEMİMÎ Abdeljelil, *Recherches et documents d'histoire maghrébina, la Tunisie l'Algérie et la Tripolitaine de 1816 à 1871*, Tunus, 1971.
- TÎBÎ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed (v. 743/1343), *et-Tibyân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, thk.Hâdî Atiyye, Beyrut: Mektebetü'n-Nehdeti Arabiyye, 1987.
- TİRMİZÎ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (v. 279/ 892), *el-Câmi 'u's-sahîh*, Riyad: Beytu'l-efkârî'd-düveliyye, ty.
- TRİMINGHAM John Spencer, *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1985.

- TÜRKKAYA Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977.
- UZAYME M. Abdülkadir, *el-Muğnî fî tasrîfî'l-ef'âl*, Kahire, 1962.
- UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı. “Tunus’un 1881’de Fransa Tarafından İşgaline Kadar Burada Valilik Eden Hüseyinî Âilesi”, *TTK Belleten*, XVIII/72 (1954).
-----, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- VÂHİDÎ Ebü'l-Hasen Alî en-Nîsâbü'rî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Beyrut: Dâru Mektebetu Hilal, 1985.
- VURAL Faruk, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- YILDIZ Hakkı Dursun, “Berberîler”, *T.D.V.İ. Ansiklopedisi*, V, 478-482.
- YILMAZ M.Faik, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, *TDVİ Ansiklopedisi*, XXXI, İstanbul, 2006.
- YÛSUF Muhammed Hayr Ramazan, *Mu'cemu Müellfîne'l-Mu'âsirînfi Âsârihimi'l-Mahtûta ve Mefkûta ve mâ Tabâ'a minha ev Hukkika ba'de Vefâtihim*, Riyad: Mektebetu'l-Vataniyye, 2004.
- YÜKSEL Emrullah, *Kelam Dersleri*, Erzurum, 1986.
- YÜKSEL Yakup, *İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*, Rağbet Yayınları, 2016.
- ZAĞLÛL Abdulhamid, *Târihu'l-Mağribi'l-Arabî mine'l-Feth ilâ Bidâyeti Usûri'l-Vustâ*, 149-150.
- ZEBÎDÎ Muhammed Murtazâ Hüseyinî (v. 893/1487), *Tâcu'l-'arûs min Cevâhiri Kâmûs*, thk. Doktor Abdulazîz, Kuveyt: Matbaatu hukumeti'l-Kuveyt, 1994.
- ZECCÂCÎ Ebü'l-Kasım, *el-Îzâh fî 'ileli'n-nahv*, Kahire, 1960.
- ZEKÎ Muhammed Mücahid, *el-A'lâmu's-Şarkıyye fî'l-Mieti'r-Râbiâ Aşrete'l-Hicriyye (h.14 – m.19. Asır Önemli Şahsiyetleri)*, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- ZEMAŞERÎ Cârullah, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990.

ZERKÂNÎ Muhammed, *Şerhu 'l-Muvatta li İmam Mâlik*, Matbaatu'l-Hayriyye, yy.,
ty.

ZGHAL Abdelkader, *L'islam, les janissaires et le Destour*, Paris, 1987.

ZİMÂME Abdülkadir “Benû Merîn bi-Fâs”, *el-Bahsü 'l- 'ilmî*, XIV/27 (1977).

ZÜBYÂNÎ Nâbiga, *Dîvânu 'n-Nâbiğati 'z-Zübyânî*, thk., şrh., ve tsh. İbn Âşûr, Tunus:
Şeriketu't-Tûnisisyye, 1976.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Hüseyin HALİL		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce-Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca, İbranice		
ve Düzeyi			
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2004	2008	Trabzon İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2008	2012	Marmara İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2012	2015	Uludağ İlahiyat Fakültesi
Doktora	2015	-	
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2010	2010	Diyanet İşleri Başkanlığı
2.	2012	2013	Milli Eğitim Bakanlığı
3.	2013	-	Uludağ İlahiyat Fakültesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	MAKALELER: 1-The Testimony of Women in the Qur'an / Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies 2-La Magie Dans Le Coran Comme Un Phénomène Socioculturel / Mecelletu'l-Mevâkıf (مجلة المواقف) 3-Kur'an'da Şehâdet Kavramı / Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4- Controversial and paradoxical theological approaches to the issue of 'Descent of the Qur'ân / HTS Teologiese Studies Journal 5-İslam'da Rönesans Ve Reform Girişimi: XIX Ve XX. Y.Y İslam Modernleşme Süresci Ve Gelineen Nokta İtibariyle Açmazları / Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi TEBLİĞLER: 1-The Question of Women's Testimony in Judaic Religions / İnternational Humanities and Social Sciences Conferance /Prague 2-A comparative Study Between Amir Abdulkadir al Jazairy's and İsmail Hakki Bursavi's Method of Tafsir / The First İnternational Symposium on		

	the Humanism of Al Amir Abdelkader: A symbol of Co-existence and Dialogue of Civilizations / Msacara/Algeria 3-The Question of Women's Testimony in İslamic Law / İnternational Humanities and Social Sciences Conferance /Barcelona KİTAPLAR: 1-islam ve modern ilimlerde şehadet / Emin Yayınları / ISBN: 978-975-6434-37-6 2-Kur'ân-ı Kerim'de Şehâdet Kavramı / Emin Yayınları / ISBN: 978-605-9464-56-7
Diğer:	
İletişim (e-posta):	
Tarih İmza Adı Soyadı	