

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İBN ÂŞÛR VE MUKADDİMESİ BAĞLAMINDA
TEFSİR USÛLÜNDEKİ YERİ

(DOKTORA TEZİ)

ANNAORAZ NURMUHAMMEDOV

BURSA-2005

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İBN ÂŞÛR VE MUKADDİMESİ BAĞLAMINDA
TEFSİR USÛLÜNDEKİ YERİ

(DOKTORA TEZİ)

Danışman
PROF. DR. ABDURRAHMAN ÇETİN

ANNAORAZ NURMUHAMMEDOV

BURSA-2005

TC.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... ait

..... adlı çalışma, jürimiz tarafından

..... Anabilim / Anasanat Dalı,

..... Bilim Dalında Yüksek Lisans/
Doktora/ Sanatta Yeterlik tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı İmza

Üye (Danışman) Üye

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı İmza Akademik Ünvanı, Adı Soyadı İmza

Üye Üye.....

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı İmza Akademik Ünvanı, Adı Soyadı İmza

TEZ ÖZETİ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI
İBN ÂŞÛR VE MUKADDİMESİ BAĞLAMINDA
TEFSİR USÛLÜNDEKİ YERİ
Annaoraz NURMUHAMMEDOV
(Doktora Tezi)

Çağdaş müfessir ve düşünürlerden Tunuslu bilgin İbn Âşûr, İslâmî ilimlerin birçoğunda uzmanlık elde etmiş, XX. asrın önde gelen ilim adamlarından birisidir. O, 94 yıllık hayatı içerisinde öğretmenlik, rektörlük, kadılık ve şeyhülislamlık gibi önemli görevlerde bulunmuştur.

Onun İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında telif ettiği eserleri içerisinde en değerli, en meşhur ve diğer eserlerinin muhtevasını da içerecek biçimde en kapsamlı olanı hiç şüphesiz “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr” adını taşıyan (15 ciltte 30 cüz) tefsiridir. Bu tefsirin giriş kısmındaki tefsir usulü ile alakalı konuları ihtiva eden on mukaddime ise, bu eserin değerini daha da artırmaktadır.

Müellif ilgili mukaddimelerde tefsir usulü içerisinde bahsedilen on konuyu ele almış ve bu konularla ilgili bilgi ve görüşleri dikkate alarak önemli tespit ve ilavelerde bulunmuştur.

Araştırmasında tartışmadan uzak, özlü ve yol gösterici bir yöntem takip etmiştir. Böylece her konuya başlarken o konunun kavramsal boyutuna tanımlamalar getirmiş, konu hakkındaki diğer kanaatleri zikrettikten sonra, kendi görüşünü ilave etmiştir. Araştırma içinde yer alan müellife ait özgün fikir ve tanımlar ise, bu mukaddimelere ayrı bir değer katmıştır.

Danışmanı: Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN

Sayfa sayısı: 351

ANAHTAR KELİMELER

1. İbn Âşûr
2. Biyografi
3. Tefsir
4. Mukaddime
5. Usûl

ABSTRACT

IBN ASUR'S MUKADDĪMAH AND HIS PLACE IN THE METHODOLOGY OF TEFSĪR

Annaoraz NURMUHAMMEDOV
(Doctoral Dissertation)

One of the leading exegetes of the Qur'an and thinkers of our time is Ibn Asur of Tunis, who is well-versed in many of the Islamic sciences. He served as a teacher, rector, qadī, and shaykh al-Islam throughout his long life of 94 years.

As a prolific writer, Ibn Asur has produced quite a few books in various fields of Islamic studies. Of all the books he has written, *al Tahrir ve't-Tanvir*, which is a commentary on the Qur'an, is considered to be the most significant one in terms of its content and extensive coverage. The ten *muqaddimahs* about the *tafsir* methodology in the introduction of the work makes it even more valuable. In each of the so called *muqaddimahs*, the author deals with a specific issue in the methodology of *tafsir* and present his own views about these issues.

In his work, Ibn Asur followed a method that does not allow polemical discussions. His interpretations are clear, to the point, and concise. Every time he starts a new issue Ibn Asur first presents the conceptual and historical background for the problem, and only then does he attempt to enter into full discussion of the subject-matter, presenting his own views. The author's insights in to the issues and the definitions in the book are original and add to the value of the book.

Director: Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN

pp 351.

Key Words

1. İbn Âşûr
2. Biography
3. Commentary
4. Introduction
5. Method

ÖNSÖZ

Kur'ân; insanlar için bir hidayet rehberi, önceki ilâhî kitapları doğrulayıcı ve müminler için müjdecî olarak, son peygamber Hz. Muhammed (sav)'e indirilen ilâhî bir Kitab'dır. Bu Kitab'ın rehber edinilmesi için onun anlaşılmasına, anlaşılması için de başta Kur'ân olmak üzere, onu beyan etmekle görevlendirilen Hz. Peygamber (sav)'in sünnetine ve sahabenin açıklamalarına ihtiyaç olduğu gibi, bu bilgileri sahabeden öğrenen tabînin ve bu zincirin diğer halkalarını oluşturan müfessirlerin Kur'ân'ı anlamak amacıyla geliştirdikleri usul ve kaidelerin bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu görevin idrakiyle günümüze kadar başta Tefsir olmak üzere, Kur'ân ilimleri ve Tefsîr usulüne dair çeşitli konuları ele alan muazzam bir yazı mirası vücuda getirilmiştir.

Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgili olarak telif edilen bu eserlerin tümünün birbirinden tamamen farklı usul ve düşünceleri önerdiğini söylemek mümkün olmamakla birlikte, neyin tekrarlandığını ve hangi yeniliğin eklendiğini tespit etmek için bu eserlerin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu görevin ifası olarak, son zamanlarda müfessirlerin tanıtımını ve tefsirlerinde izledikleri metotları konu edinen bir çok eser telif edilmiş ve mümkün olduğu kadar bunların tefsir usulüyle ilgili görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tür çalışmalar sayesinde okuyucu, müfessirin hayatı hakkındaki bilgiler yanında, gerek çağının kültür seviyesi, gerek intisap ettiği ekol açısından Kur'ân'ı anlama eyleminde başvurulması gerektiğine inandığı ya da geliştirdiği bir takım metotları bir arada görebilme yararına sahip olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında çağdaş müfessirlerden biri olan İbn Âşûr'un "et-Tahrîr ve't-Tenvîr" adlı tefsirinin giriş kısmında yer verdiği usul konuları da, araştırmaya değer özelliktedir. Bu nedenle tezimizde bu konuları ele almayı uygun gördük.

Tezimiz bir giriş, dört bölüm ile sonuç ve bibliyografyadan oluşmaktadır.

Girişte sorun, yöntem ve kaynaklardan bahsedimiştir.

Birinci bölümde tez konumuza uygun olarak tefsir usulü kavramı ve tefsir mukaddimleri hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölüm, müfessirin hayatı ve eserlerinin tanıtımına ayrılmıştır. Bu bölümde İbn Âşûr'un yetiştiği dönemde Tunus'un durumu ve müfessirin ismi, ailesi, doğumu, öğrenim hayatı, hocaları ile ıslah alanında etkilendiği kişiler üzerinde durulmuş; ayrıca ilmî ve meslekî faaliyetleri, gezileri, öğrencileri; hadisçi, müçtehit, Arapçacı ve ıslahatçı kimliği; ahlakı ve şahsiyeti; vefatı ve eserleri hakkında bilgi sunulmuştur.

Üçüncü bölümde, müfessirin tefsirinin girişinde ele aldığı konuların usulle ilgili olanları üzerinde durulmuş, müfessirin tefsir, tevîl ve tefsirin ilim niteliği; tefsirin yararlandığı ilimler; dirayet tefsirinin sıhhati; müfessirin izlemesi gereken Kur'ân maksatları; âyetlerde lafız, mana ve maksat ilişkisi hakkındaki görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü bölümde ise, ilgili girişin Kur'an ilimleriyle ilgili olan kısmı ele alınmış, müfessirin esbâb-i nüzûl; kıraat; kısasü'l-Kur'an; âyet, sûre ve Kur'an'daki tertibi ve i'câzî'l-Kur'an hakkındaki görüşleri üzerinde durulmuştur.

Tezimiz sonuç ve bibliyografya ile tamamlanmıştır.

Bu vesileyle tezimizi hazırlarken, konumuzu teşkil eden eser ile yararlandığımız kaynakların bir bölümü Arapça kitaplar olduğu için, bizim açımızdan iki yabancı dil durumunda olan Arapça'dan anlayıp Türkçe ifade etme gibi bir zorluğu yaşadığımızı da ifade etmek isteriz.

Çalışmamızda başından sonuna kadar yol gösterme, okuma, düzeltme ve düzenleme katkılarını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Abdurrahman Çetin'e, tezi gözden geçirme ve son şeklini verme safhasında katkıda bulunan Arş. Görevlisi sayın Celil Kiraz'a, ayrıca yardımlarından istifade ettiğim diğer hoca ve arkadaşlarıma tazim ve şükranlarımı sunarım.

Bu arada Türkmenistanlı bir öğrenci olarak Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora eğitimimizi üstlenen Türkiye Diyanet Vakfına ve başta İlahiyat Fakültesi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü olmak üzere tüm Uludağ Üniversitesi yöneticilerine, ayrıca hep bizimle ilgilenme zahmetine katlanan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Yaşar Aydın'ya sonsuz minnettarlığımı arzetmeyi bir borç bilirim.

Bir Türkmen için **Halk, Vatan** ve **Türkmenbaşı** birbirinden ayrılması mümkün olmayan üç unsurdur. Eğer biz burada eğitim görüyorsak, bu mutlaka Büyük Serdarımız Saparmırat Türkmenbaşı'nın, halk ve vatanımızın mutlu geleceği için öngördüğü âdil siyasetinin ve halkına olan derin sevgisinin bir neticesidir. Bu manada bizler bu siyaset doğrultusunda yola çıkan kervanının sadece bir yükünü taşımaktayız. Bize güvenip, bu mukaddes yükü bize tevdi ettiği için, Büyük Türkmenbaşı'na sonsuz teşekkür ve hürmetlerimizi sunar, bize olan güvenine layık olmak için elimizden gelen azami gayreti göstereceğimizi belirtmek isteriz.

Annaoraz NURMUHAMMEDOV
Bursa, Haziran 2005

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	X

GİRİŞ

SORUN, YÖNTEM VE KAYNAKLAR.....	1
---------------------------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR USÛLÜ VE TEFİR MUKADDİMELERİ

I. TEFİR USÛLÜ	5
----------------------	---

II. TEFİR MUKADDİMELERİ.....	18
------------------------------	----

A) TEFİRLERİNİN GİRİŞİNDE USUL KONULARINI İŞLEYEN BAZI MÜFESSİRLER	18
1) Abdürrazzak b. Hemmâm (211/826).....	18
2) et-Taberî (310/922).....	19
3) et-Tabersî (502/1108).....	20
4) el-Beğavî (516/1122).....	21
5) İbn Atıyye (541/1146).....	21
6) İbnü'l-Cevzi (597/1201).....	22
7) Fahrüddin er-Râzî (606/1209).....	22
8) el-Kurtubî (671/1273).....	24
9) en-Nisâbüri (728/1327).....	26
10) İbn Teymiyye (728/1328).....	27
11) el-Hâzin (741/1341).....	28
12) el-Kelbî (741/1340).....	29
13) Ebu Hayyân (754/1353).....	30
14) İbn Kesîr (774/1372).....	31
15) el-Fîrûzâbâdî (817/1414).....	31
16) el- Âlûsî (1217/1802).....	32
17) Sıddik Hasan Han (1307/1890).....	32
18) el-Kâsımî (1332/1914).....	33
19) Muhammed Reşid Rıza (1354/1935).....	38
20) Elmalılı (1361/1942).....	39
21) eş-Şenkîti (1393/1973).....	40
22) Mevdûdî (1399/1979).....	42
23) Ömer Rıza Doğrul.....	43
24) Celal Yıldırım.....	45
25) Vehbe Zuhaylî.....	46
26) Süleyman Ateş.....	47
B) TEFİRLERİNİN GİRİŞİNDE USUL KONULARINA YER VERMEYEN MÜFESSİRLER	48
1) el-Mâtürîdî (333/944).....	48
2) Ebu Ca'fer en-Nahhâs (338/949).....	48
3) el-Kuşeyrî (465/1072).....	48
4) ez-Zemahşerî (538/1144).....	48
5) el-Beydâvî (685/1286).....	49
6) en-Nesefî (710/1310).....	49
7) es-Semîn el-Halebî (756/1355).....	49
8) es-Suyuti (911/1505).....	49
9) Şirbini (977/1570).....	50

10) Ebüssuud Efendi (982/1574)	50
11) el-Bursevî (1137/1724)	50
12) eş-Şevkânî (1250/1834)	50
13) Mehmed Vehbi Efendi (1369/1949)	50
14) Seyyid Kutub (1386/1966)	50
15) Hicâzî	51
16) Ömer Nasûhi Bilmen	51
17) İzzet Derveze	51
18) es-Sâbûnî	51

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'UN HAYATI

VE ESERLERİ

I. İBN ÂŞÛR'UN YETİŞTİĞİ DÖNEMDE TUNUS	52
A) TUNUS'UN TARİHİ SÜRECİ	52
1- Yerleşimi	52
2- Fenikeliler Dönemi	52
3- Romalılar Dönemi	54
4- Araplar Dönemi	55
5- Osmanlı Dönemi	56
6- Fransızlar Dönemi	57
7- Bağımsızlık Dönemi	58
B) İBN AŞÛR'UN YETİŞTİĞİ DÖNEMDE (1879-1973) TUNUS	60
1- İslam Alemi Genelinde Durum	60
2- Tunus'ta Durum	60
3- İbn Âşûr Döneminde Islâh Medreseleri	61
II. İBN ÂŞÛR'UN HAYATI	65
A) İSMİ	65
B) AİLESİ	65
C) DOĞUMU	69
D) ÖĞRENİM HAYATI	69
E) HOCALARI	71
F) ISLAH ALANINDA ETKİLENDİĞİ KİŞİLER	78
G) İLMÎ, MESLEKÎ FAALİYETLERİ VE GEZİLERİ	82
H) ÖĞRENCİLERİ	84
İ) HADİSÇİ, MÜÇTEHİT, ARAPÇACI VE ISLAHATÇI KİMLİĞİ	87
1- Hadisçi Kimliği	87
2- Müctehit Kimliği	93
3- Arapçacı Kimliği	99
4- Islahatçı Kimliği	103
J) AHLAKI VE ŞAHSİYETİ	107
K) VEFATI	110
III. ESERLERİ	110
A) KUR'ÂN VE TEFSİRİNE DAİR ESERLERİ	111
B) HADİS VE TARİHE DAİR ESERLERİ	112
C) FIKIH VE USÛLÜNE DAİR ESERLERİ	113
D) ARAP DİLİ VE EDEBİYATINA DAİR ESERLERİ	114
E) FİKRÎ ESERLERİ	114
F) BASILMAMIŞ ÇALIŞMALARI	116

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'UN MUKADDİMESİNDE KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASI BAKIMINDAN ZORUNLU OLAN TEMEL PRENSİPLER

I. GİRİŞ	118
II. TEFSİR VE TEVİL KAVRAMLARI	122
A) TEFSİR.....	122
1- Tefsirin Sözlük Anlamı.....	122
2- Tefsirin İstilah Anlamı.....	126
3- Tefsirin Konusu	126
B) TEVİL.....	126
C) TEFSİRİN İLİM NİTELİĞİ.....	130
D) TEFSİRİN İSLÂMÎ İLİMLER İÇİNDEKİ YERİ	134
E) TEFSİR İLMİNİN TARİHÇESİ	135
III. TEFSİR'DE YARARLANILAN İLİMLER.....	138
A) TEFSİRE DAYANAK OLAN İLİMLER	139
1- Arap Dili.....	139
2- Arap dili kaideleri	140
3- Beyân ve Meânî	140
4- Arap kullanımı	144
5- Âsâr	147
a) Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen haberler.....	147
b) Sahabeden nakledilen haberler	148
c) Ümmetin mana üzerindeki icma'ı.....	150
6- Arap Haberleri.....	151
7- Fıkıh Usûlü.....	152
B) TEFSİRE DAYANAK OLMAYAN İLİMLER	153
1- Kıraat.....	153
2- Kelam	153
3- Fıkıh	154
IV. DİRAYET TEFSİRİNİN SIHHATİ.....	155
A) DİRAYET TEFSİRİNİN SIHHATİ.....	155
1- Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen haberler	155
2- Selef-i salihinin dirayet tefsiri karşısındaki tutumu	156
B) İBN ÂŞÛR'UN DİRAYET TEFSİRİNE YAKLAŞIMI	156
1- Dirayetle Tefsire Duyulan İhtiyaç	156
2- Reyle Tefsiri Yasaklayan Haberlerin Kaynağı	159
3- Dirayetle Tefsir Karşısında Selef Tavrının Anlamı.....	162
C) BÂTİNÎ VE İŞÂRÎ TEFSİR HAREKETLERİNİN KARŞILAŞTIRMASI	163
1- Bâtnî tefsir	163
2- İşârî tefsir	165
V. MÜFESSİRİN İZLEMESİ GEREKEN KUR'ÂN MAKSATLARI	169
A) KUR'ÂN MAKSATLARININ GENEL TASVİRİ.....	169
B) KUR'ÂN'IN AÇIKLAMAK İÇİN GELDİĞİ TEMEL MAKSATLAR	172
C) YÖNELİŞ OLARAK TEFSİR METOTLARI VE TEFSİRE BİLİMSEL YÖNELİŞ.....	175
VI. KUR'ÂN'DA MAKSAT-MANA İLİŞKİSİ	181

A) ARAP DİLİ VE KUR'ÂN	181
1- Ümmetin Mizacı ve Dil	181
2- Kur'ân İ'cazının Esas Unsurunun Dil Olması	182
3- Kur'ân'ın Maksat ve Murada Bağlı Anlam Genişliği	183
B) KUR'ÂN TERKİPLERİNİN MANAYA DELALETİ	185
1- Kur'ân Terkiplerinin Dilsel Anlama Delalet Etmesi	185
2- Birden Çok Manaya Delalet	189
3- Müşterek Lafız ve Hakikat-Mecaz Manalar.....	191

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'UN MUKADDİMESİNDE

KUR'ÂN İLİMLERİ

I. KUR'ÂN, ÂYET VE SÛRELERİ VE KUR'ÂN'DAKİ TERTİBİ

A) KUR'ÂN	196
1- Tanımı	196
2- Kökeni	197
3- İsimleri	199
B) KUR'ÂN ÂYETLERİ	203
1- Tanımı	203
2- İsimdeki Özellik	203
3- Âyetlerin Miktarı	204
4- Âyetlerin Fâsılaları	205
5- En Uzun ve En Kısa Âyetler	207
6- Kur'ân Âyetlerinin Sayısı	209
7- Âyetlerin Tertibi	210
8- Âyetler Arasındaki Uyum	211
C) KUR'ÂN VAKIFLARI	216
D) KUR'ÂN SÛRELERİ	221
1- Tanımı	221
2- Kökeni	222
3- Kur'ân'ı Sûrelere Ayırmanın Faydası	224
4- Sûrelerin Tertibi	224
5- Sûrelerdeki Taksim	230
6- Sûrelerin İsimleri	230
7- Sûre Âyetlerinin Tertibi	233

II. ESBÂB-I NÜZÛL

A) KONUYA GİRİŞ	235
1- Tanımı	235
2- Nüzûl Sebepleri Konusundaki Aşırıçılık	235
3- Esbâb-ı Nüzûlün Özellikleri	237
B) SAHİH NÜZÛL SEBEPLERİNİN KISIMLARI	238
1- Âyetten Maksut Olan Sebep	238
2- Ahkam Âyetlerinin İnmesine Sebep Olan Olaylar	239
3- Benzeri Çok Olup Tek Bir Şahsa Tahsis Edilen Olaylar	240
4- Âyet Manasının Kapsamına Giren Olaylar	241
5- Mücmelleri Açıklayan ve Müteşabihâtı Bertaraf Eden Nüzûl Sebepleri	243

III. KIRAATLAR

A) YEDİ HARF VE KIRAATLAR	245
B) KIRAATLARIN SEÇİME DAYANAN KISMI	253
C) İMAM MUSHAF'I ÜZERİNDE SAĞLANAN İCMA	255
D) SAHİH KIRAATLARIN ŞARTLARI	256

E) KIRAAT-FIKİH İLİŞKİSİ	258
F) KIRAATLARIN GENEL TASNİFİ	259
G) SAHİH KIRAATLARIN MERTEBELERİ VE ARALARINDA TERCİH	265
1- Sahih Kıraatların Mertebeleri	265
2- Aralarında Tercih	266
H) ET-TAHRİR'İN BİNA EDİLDİĞİ KIRAAT	270
IV. KISASÜ'L-KUR'ÂN	270
A) TANIMI	270
B) KUR'ÂN KISSALARININ ÖZELLİKLERİ	272
C) KUR'ÂN KISSALARININ FAYDALARI	275
D) KISSALARIN TEKRARI	279
V. İ' CÂZÜ'L-KUR'ÂN	282
A) KONUYA GİRİŞ	282
1- Konunun Tefsirle Olan İlgisi	282
2- Konunun Önem ve Esası	283
B. ACZİN SAĞLANIŞ KEYFİYETİ	284
1- Ümmetin Aciz Kalma Nedeni	284
2- Tek Sûre ile Meydan Okuma	285
C. KUR'ÂN'IN İ' CÂZ VECİHLERİ VE TAFSİLATI	286
1- İ' câz Vecihleri	286
2- İ' câz Vecihlerinin Tafsilatı	288
a) Belagat ve Fesahat	288
b) Üsluplarda Yarattığı Tasarruf Fenleri	299
ba) Genel Tasarruflar	299
bb) Mübtekerâtü'l-Kur'ân	307
bc) Âdâtü'l-Kurân	315
c) İlmî İ' câz	316
d) Mugayyebâtü İhbar	322
SONUÇ	325
BİBLİYOGRAFYA	328
ÖZGEÇMİŞ	334

KISALTMALAR

age	adı geçen eser
agm	adı geçen makale
bkz.	Bakınız
ev.	ceviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
hz.	hazreti
İA	İslam Ansiklopedisi
İSAV	İslam Araştırmaları Vakfı
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
M. Ö.	milattan önce
nşr.	neşreden
ö.	ölümü
ra	radıyallahu anh
s.	sayfa
sav	sallallahu aleyhi ve sellem
sy.	sayısı
thk.	tahkik
trc.	tercüme
ts.	tarihsiz
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vs.	ve saire
ys.	yersiz, basım yeri belirtilmemiş

GİRİŞ

SORUN, YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Kur'ân, indiriliş tarihinden bu yana anlamak ve hayata aktarmak amacıyla hep üzerinde durulmuş ilâhî bir kitaptır. Kur'ân'ın, kendi aralarında ve kendi dilleriyle nazil olduğu sahabe, onu anlama meselesinde fazla zorluk çekmemiş, anlayamadıkları meseleleri de Peygamber (sav)'e sorma şansına sahip olmuşlardır. Bu nedenle tefsir meselesinde sonraki nesiller için otorite olarak kabul edilen sahabe, dilin gramer ve edebi zevkine dair fazla açıklamada bulunmamışlar, daha çok Kur'ân'ın okunuş şekli, Kur'ân'ın kendi kendini tefsir ettiği yerlerin ve Peygamber (sav)'in tefsir şekillerinin tespiti, âyetlerde yer alan kelimelerin anlamları ve nüzul sebepleri üzerinde durmuşlardır. Ancak İslam coğrafyasının git gide genişlemesi ve yabancı ırktan olan yeni müslüman neslin, halis Arapça'nın edebî zevkine hakim olamaması sebebiyle, Kur'ân'ı anlamada çektikleri zorlukların bir etkeni olarak, dilin gramer ve edebiyatını baştan ele alma mecburiyetinde bırakmıştır. Böylece bu dilin gramerine ve edebî zevkinin tasvirine dair ölçüler getirmek amacıyla, dilin saf şeklini bilen bedevîlere ve o dönemin şiir mirasına büyük ölçüde başvurulduğu bilinmektedir.

Diğer taraftan İslam toplumuna dahil olan yeni müslüman neslin bütün sorunları sadece dili bilmemekle kalmamış, yabancı bir inanç ve yabancı bir kültüre sahip olmalarının bir gereği olarak, bu yeni inanç sistemini hakkıyla anlama ve ona göre amel etme aşamasında da, daha önce karşılaşılmayan yeni sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu da Kur'ân ve sünnete dayanarak, şayet bunlarda yoksa içtihat ve kıyas gibi Kur'ân ve sünnetin ruhuna dayandırılan metotlar geliştirerek, İslam'ın akait ve fikhının sistematik olarak ele alınmasını gerektirmiştir.

İslam'da itikat edilmesi gereken şeylerin birçoğu gayble ilgili olduğu için, bu konuda varit olan Kur'ân âyetlerinin anlaşılması da, eğer varsa ilk başta Peygamber (sav) ve sahabenin o âyetlere getirdiği açıklamayla, şayet böyle bir açıklama yoksa dil ve edebiyatı ve konuyla ilgili muhkem âyetleri ölçü alınarak âyette belirtilen manalar elde edilmeye çalışılmıştır. Kur'ân'ın amel ve muameleyle ilgili âyetleri, daha çok genel prensipler vermekle yetindiği için, bu konuda ortaya çıkan cüzî meselelerin beyanı Peygamber (sav)'den alınmış, onun döneminden sonra ortaya çıkan bu türden

problemler ise içtihat, kıyas vb. bilginlerin ortaya koyduğu ince metotların izlenmesiyle çözüme kavuşturulmuştur. Dolayısıyla İslam bilginlerinin tefsire yönelişlerinde dil, akait ve fıkıh alanları ağır basmış, dilciler her âyetin dilsel ve edebî yönü üzerinde fazlasıyla dururken, kalamcı daha çok itikatla ilgili ayetlere, fıkıhçı ise amelle ilgili âyetlere ayrıntılı açıklamalar getirmişlerdir. Böylece Kur'ân'ın lafızları, irabı, garipleri, i'cazı, nasih ve mensuhu, muhkem ve muteşabihi, amm ve hassı, mutlak ve makayyedi ve müşkili gibi büyük ölçüde zikrettiğimiz alanları ilgilendiren yönleri daha çok bu yönelişlerin ellerinde sistemleşmiştir. Böylece sistemleşmiş bir hal arzeden bu alanların, tefsir ilminin yardım alması gereken ilimler içerisinde zikrini bulduğu görülmektedir.

Dolayısıyla el-Kâfiyecî'nin "et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr" adlı eserinde, bu ilmi tedvin etme amacıyla kaleme almasını da göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, tefsir ilmi, Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasına dayalı olarak, gerek selefin, gerekse zikri geçen alanların sistemleştirdiği kuralları derleyerek bir bütün haline getirmeyi ve Kur'ân lafızlarıyla murat edilen manayı bütüncül bir biçimde ortaya koymayı hedeflemektedir. İslam aleminde bu hedefle, tespit ve sayımı mümkün olmayacak gürlükte eserlerin telif edildiği ise her ilim adamının malumudur. Bu nitelikteki eserlerin geçmişte ve günümüzde telif edilmeye devam ettiği gibi, Allah'ın izniyle gelecekte de telif edileceğinde hiçbir kuşku yoktur. Bizim tez konusu olarak seçmiş bulunduğumuz eserin de, bu hedefle ele alınmış çağdaş eserlerden biri olduğunu hatırlatmak gerekir. Buna göre tezimizin esas konusu, çağdaş müfessir Muhammed Tahir İbn Âşûr'un hayatı ve "et-Tahrir ve't-Tenvîr" adlı tefsirinin giriş kısmında ele aldığı on mukaddimelik usul konularıdır.

Türkiye'de, başta *Mekâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye*¹, sonra da *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi fi'l-İslam*² adlı eserlerinin Türkçe'ye kazandırılmasıyla, İslam hukukunun gaye problemi ve İslam'ın toplumsal düzeni sağlamadaki prensiplerine dair önemli görüşleriyle tanınmaya başlayan İbn Âşûr'un, hayatı ve müfessir kimliğine dair bir boşluğun bulunduğunu tespit etmiş ve bu konuyu tez konusu olarak almış,

¹ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)*, çev. Vecdi Akyüz; Mehmet Erdoğan, (1. baskı İklim yay., 1988), 2. baskı, İz yay., İstanbul 1996.

² İbn Âşûr, *İslam, İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz, Rağbet yay., İstanbul 2000.

çalışmalarımıza başlamıştık. Ne var ki bu konunun doktora tezi³ olarak daha yeni tamamlanmış olduğunu sonradan öğrendik. Bu arada ilgili tezi görme ve yazarı Faruk Vural beyle tanışma fırsatımız oldu. Faruk Vural'a durumumuzdan bahsettiğimizde, ilgili tefsirin giriş kısmında yer alan on mukaddimelik usul konularının araştırmaya değer özellikte olduğu konusunda bize bir ön fikir verdi. İlgili tezi bu açıdan gözden geçirdiğimizde, bu konuların ayrıntılı bir biçimde ele alınmadığını, tez konusuna uygun şekilde bazı konularından kısmen yararlanılırken, diğer bazı konularının da sadece tanıtılarak geçildiğini gördük. Bu mukaddimelerde ele alınan konuların tefsir usulüyle doğrudan alakalı olup, çok önemli tespitler yanında, bir takım özgün fikirleri de ihtiva etmesi; ayrıca tefsirin bütünlüğü içerisinde müfessirin izlediği metodu da özet biçimde tasvir etmesi, bizi, bu konuların ayrıntılı bir biçimde kamu oyuna tanıtılması gerektiği fikrine yöneltti. Böylece hoca ve arkadaşlarımızın da bu fikri makul görmesiyle daha önce almış olduğumuz “İbn Âşûr ve Tefsirindeki Metodu” adlı tez konumuzu “İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usulündeki Yeri” şeklinde değiştirdik.

Müfessirin hayat hikayesi Faruk Vural'ın tezinde işlenmiş olmakla birlikte, konuya bir bütünlük sağlamak amacıyla, fazla olmayacak biçimde bu konuya da yer vermenin uygun olacağını düşündük. Bu konuyu işlerken biyografi yazarların takip ettiği geleneksel metot üzere, önce müfessirimizin yaşadığı Tunus devletinin genel tarihi ve onun dönemindeki durumu hakkında genel bilgi verdik. Bundan sonra: ismi, doğumu, öğrenim hayatı, hocaları, ilmî faaliyetleri, gezileri, etkilendiği kişiler, öğrencileri, ilmî kimliği ve ahlaki gibi başlıklar kullanarak İbn Âşûr'un hayatına dair bilgileri sunmaya çalıştık. İbn Âşûr birçok alanla ilgili telifte bulunduğu için eserlerini: Kur'ân ve tefsiri, Hadis, Fıkıh ve usulü, Arap dili ve edebiyatı vb. şekillerdeki başlıklar altında zikrettik. Bu aşamada konuyla ilgili olarak tespit ettiğimiz birçok kaynağın yanında, el-Gâlî'nin⁴, İbn Âşûr'un hayatı ve eserlerine dair telif ettiği kitaptan büyük ölçüde yararlandık.

İbn Âşûr'un tefsirinin mukaddimesini oluşturan konuları ele alırken mümkün oldukça bu konuların tefsirdeki ismini değiştirmemeye çalıştık. Türkçe'ye

³ Vural, Faruk, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr isimli Tefsiri*, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, Basılmamış doktora tezi.

⁴ el-Gâlî, Belkâsım (Ebu'l-Kâsım), *Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zamî Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr Hayâtühu ve Âsâruhu*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996.

aktardığımızda uygun düşmeyen bazılarını da, muradı ifade edecek şekilde Türkçeleştirdik. Bunlar daha önce de üzerinde durulan, birçok bilgin tarafından araştırılan konular olduğu için, ayrıca İbn Âşûr'un konuyu ele alış ve kavramları tanımlayış şeklinin karışmaması için, daha çok onun görüşlerini tespit etmekle yetindik. Eğer konunun muhtevasında bir eksiklik gördüysek, diğer kaynaklardan yararlanarak konuyu tamamlamaya çalıştık. Metinde kullanılan kavramları dipnotlarda açıkladık. Metinde zikrine gerek görmediğimiz açıklamaları da dipnotlarda zikretmeye çalıştık. Gerekli gördüğümüz yerlerde âyetlerin Arapça metinlerini de vermeye çalıştık.

İbn Âşûr'un iki eserini Türkçe'ye kazandıran Prof. Dr. Vecdi Akyüz ve Prof. Dr. Mehmet Erdoğan'ın da belirttiği⁵ üzere, müfessirin kurduğu cümlelerden, onun murat ettiği anlamları çıkarmaya çalışırken çektiğimiz sıkıntıların ve sarf ettiğimiz zamanların çokluğunu da burada belirtmek isterim. Buna rağmen İbn Âşûr'u doğru anlayabildiysek bundan mutluluk duyar, Yüce Allah'tan çağımız ve gelecek için bunun gibi ilim adamların sayısını çoğaltmasını dileriz.

⁵ “İslam Hukukunun gaye problemine yaklaşımı oldukça farklı olan Muhammed Tâhir b. Âşûr'un eseri, Türkçe'ye çevrilmesi zor bir metindir. Yazarın edebiyatla yakın ilgisi, uzun cümle kurmayı sevmesi ve terimler bu zorluğun bazı yönleridir” bkz. İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan, s. 9; “Arapça metnin ağırlığını, Türkçe çeviride elden geldiğince açık ve anlaşılır duruma getirmeye çalıştık” (İbn Âşûr, *İslam, İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz, s. 5).

BİRİNCİ BÖLÜM
TEFSİR USÛLÜ VE TEFİR
MUKADDİMELERİ

I. TEFSİR USÛLÜ

Tezimizde bu konuya yer vermemizin asıl nedeni tez konumuzun doğrudan tefsir usulüyle alakalı oluşudur.

Büyük âlim Taşköprüzâde'ye göre; gelenek ıstılahında dînî ilimler “ilmü şerâi” ve “ilmü'n-nevâmîs” diye bilinir. Bir anlamda insanlar susuzluğunu kendisiyle giderdiği için din, lügat itibariyle sulama yeri anlamını ifade eden “şerîat” kelimesiyle telaffuz edilmiştir. Diğer bir deyişle şeriat, insanların kendisine itaati dolayısıyla din; onun üzerinde bir araya gelmeleri nedeniyle de millet diye adlandırılmıştır. Nevâmîs ismi ise, vahyi indiren meleğin adından (Nâmûs) alınmıştır. Lügat itibarıyla sivrisinek anlamına gelen nâmûs, sır sahibinin (Cebrâil) sırrı verdiği kimsenin (Muhammed) kulağına konuşması yönüyle, insanın kulağında ses yapan sivrisineğe benzetilmiş ve bunun için nâmûs lafzı müsteâr kılınarak vahyi indiren meleğe nakledilmiştir.⁶

Genel itibarıyla dînî ilimler ya nakille; ya nakledileni anlamakla; ya onu delillerle takrir ve kuvvetlendirmekle; ya da istinbat edilmiş ahkam çıkarmakla oluşmuştur. Dolayısıyla dînî ilimlerde önemli olan, hatta dînî ilimlerin üzerine kurulu olduğu şey, nakildir. Buna göre şayet nakil, Resûlüllâh'ın vahiy vasıtasıyla getirdiği haberlerle yapılıyorsa Kıraat ilmi; ismeti teyit eden nefsinden sadır olan haberlerle yapılıyorsa Hadis rivayeti ilmidir. Menkûlün anlaşılması şayet Yüce Allah'ın kelamı açısından ise Kur'ân tefsiri ilmi; Resûlüllâh (sav)'ın kelamı açısından ise Hadis dirayeti ilmidir. Naklin takrir ve teşyîdi şayet görüşlerle (düşüncelerle) alakalıysa Usûlüddîn ilmi; fillerle (ef'âl) alakalıysa da Fıkıh usûlü ilmidir. Fıkıh usulü delillerinden hükümlerin istihracı ise Fıkıh ilmidir.⁷

Dini ilimleri bu şekilde taksim eden Taşköprüzâde “Miftâhü's-Seâde ve Misbâhü's-Siyâde” adlı eserinin ikinci cildini tamamen bu ilimlerin tanıtımına

⁶ Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Seâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekrî, Abdülvehhâb Ebunnûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, ts. II, 3.

⁷ Taşköprüzâde, *age*, II, 5

ayırmıştır. Burada bu eserin bizi ilgilendiren yönü, müellifin İslâmî ilimleri nasıl ve hangi isimler altında taksim ettiği, bu ilimler içerisinde Kur'ân ilimlerini nereye koyduğudur.

İlk baştan belirtelim ki müellif, dînî ilimleri bir asıl bir de fer olarak değerlendirmiştir. Buna göre dinle alakası asıl olan ilimlerden ilki kıraat, ikincisi hadis rivayeti, üçüncüsü Kur'ân tefsiri, dördüncüsü hadis dirayeti, beşincisi usûlüddîn yani kelam, altıncısı fıkıh usulü, yedincisi ise fıkhıtır. Bundan sonra dînî ilimlerin ferleri gelir ki biz bunları bütünüyle zikretmeden sadece Kur'ân ilimleri sayılan kıraat ilmine ve tefsir ilminin ferlerine bakacağız. Buna göre:

Kıraat ilminin ferleri: Harflerin mahreçleri, lafızların mahreçleri, vakıflar; kıraatlerin illetleri, Kur'ân'ın Mushaflara yazılış resmi ve Mushaf kitabedinin âdâbıdır⁸.

Tefsir ilminin ferleri: Mekkî ve Medenî; hadarî ve seferî; nehârî ve leyli; sayfî ve şitâî; firâşî ve nevmî; ardî ve semâvî; ilk inenler; nüzul sebepleri; bazı sahabenin lisanı üzere inenler; nüzulü tekerrür edenler; ayrı ayrı ve toptan nazil olanlar; bir bölük ve müfret olarak nazil olanlar; daha önce de bazı Peygamberlere nazil olanlar ve Peygamberimiz (sav)'den önce kimseye nazil olmayanlar; Kur'ân'ın indiriliş keyfiyeti; Kur'ân'ın ve sûrelerinin isimleri; Kur'ân'ın cem'i ve tertibi; Kur'ân'ın âyet, sûre, kelime ve harflerinin sayıları; Kur'ân'ın hafız ve ravîleri; âlî ve nâzil senedleri; mütevâtir, meşhûr, âhâd, mevzû ve müdrec; lafız itibarıyla mevsûl ve mana itibarıyla mefsûl olanlar; imâle, feth ve arasındakiler; idgam, izhâr, ihfâ ve iklâb; med ve kasır; hemzenin tahkiki; Kur'ân tahammülünün keyfiyeti; Kur'ân tilavetinin âdâbı; (şiiirden) iktibas ve bu mecrada olanın cevazı; Kur'ân'ın garibi; Kur'ân'da Hicaz lügati dışında vaki olanlar; Kur'ân'da Arap lügati dışında vaki olanlar; vücûh ve nezâir, müfessirin muhtaç olduğu edatların manaları; Kur'ân'ın i'rabı; müfessirin muhtaç olduğu mühim kaideler; muhkem ve müteşâbih; Kur'ân'ın mukaddem ve muahharı; Kur'ân'ın âmm, hâss, mücmel ve mübeyyeni; Kur'ân'ın nâsîh ve mensuhu; Kur'ân'ın müşkili ve ihtilaf ve tenâkuz vehmettirenî; Kur'ân'ın mutlak ve mukayyedi; Kur'ân'ın mantûk ve mefhûmu; Kur'ân'ın hitap çeşitleri; Kur'ân lafızlarının hakikat ve mecazı; Kur'ân'ın teşbîh ve istiâreleri; Kur'ân'ın kinâye ve tarizleri; hasr ve ihtisâs; îcâz ve itnâp; haber ve inşâ; bedâiu'l-Kur'ân; âyetlerin fâsılları; fevâtihu's-suver; havâtimu's-suver; âyet ve

⁸ Taşköprüzâde, *age*, II, 369-377.

sûrelerin münasebeti; müştebehâtül-Kur'ân; i'câzü'l-Kur'ân; Kur'ân'dan istinbat edilen ilimler; emsâlü'l-Kur'ân; aksâmü'l-Kur'ân; cedelü'l-Kur'ân; Kur'ân'da vaki olan isim, künye ve lakaplar; mübhemâtü'l-Kur'ân; haklarında Kur'ân nazil olanların isimleri; fazâilü'l-Kur'ân; Kur'ân'ın afdalı ve fâzılı; müfredâtü'l-Kur'ân; havâssu'l-Kur'ân; mersûm-i hat ve kitabetinin âdâbı; Kur'ân tefsiri, şerefînin beyanı ve tefsire duyulan ihtiyaç; müfessirliğin şartları ve âdâbı; garâibü't-tefsîr; tabakâtü'l-müfessirîn; havâssu'l-hurûf; el-havâssu'r-rûhâniyye; harf ve isimlerle tasarruf ...⁹

Taşköprüzâde'nin yaptığı bu taksimata göre günümüzde Kur'ân ilimleri ya da tefsir usulü diye bilinen kavramların içeriğini oluşturan konular tefsir ilminin birer ferleri olarak değerlendirilmiştir. Bu konulardan bir çoğu, daha sonra ortaya çıkacak olan Kur'ân ilimleri ya da tefsir usulü kavramları altına girmeden önce, tefsir ilmiyle birlikte işlenmeye başlamıştır. Bu durumda ilk olarak bu konuların, sonra da Kur'ân ilimleri ve tefsir usulü kavramlarının tarihi süreci hakkında genel bir bilgi vermeye çalışalım.

Kur'ân'ın ilk müfessiri olan Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir ederken onun mücmel âyetlerini tafsil, umumî hükümlerini tahsis, müşkil ve müphemini tavzih ettiği, mutlakını mukayyed hale getirdiği, lafzın medlul ya da müteallikini ve edebi incelikleri ihtiva eden âyetlerin maksudunu bildirdiği¹⁰ göz önünde bulundurularak bu konuların ve ayrıca Kur'ân'ın vahyedilişi, vahyin geliş şekilleri, gelen vahiylerin yazılış ve ezberlenişi, Hz. Muhammed'in bunları açıklayışı ve esbâb-ı nüzul¹¹ gibi konuların doğuş döneminin Peygamberlik dönemine kadar götürülmesi mümkündür. Her ne kadar bu konular o dönemde sistemli bir şekilde ele alınmamışsa da, sahabe tarafından bilinen ve önem verilen konular içerisinde yer almıştır.

Kur'ân'ın Hz. Ebu Bekir (13/634) döneminde cem edilmesiyle Kur'ân'ın cem'i ve tertibi; Osman zamanında istinsah edilerek çoğaltılması ve çoğaltılan nüshaların çeşitli İslâm beldelerine gönderilmesiyle Resmü'l-Kur'ân ve Resmü'l-Osmânî; Hz. Ali

⁹ Taşköprüzâde, *age*, II, 377-594; Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*, çev. Ahmed Efendi'nin oğlu Kemal Efendi, sadeleştiren Mümin Çevik, Üçdal neşr., İstanbul 1966, I, 710-II, 925.

¹⁰ Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, Kayıhan yay., İstanbul 1998, s. 31; Çelik, İbrahim, *Örnekleriyle Tefsir Tarihi ve Usulü*, Rehber Ajans, Bursa 2000, s. 69-70.

¹¹ Baş, Erdoğan, "Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihî Gelişimi (H. I-IV Asır)", *İSAV Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 25.

(40/660)'nin talimatıyla Ebu'l-Esved ed-Düelî (69/688) tarafından Kur'ân'a nokta ve harekelerin konulmasıyla da i'râbü'l-Kur'ân ilimlerinin esasının sahabe döneminde ortaya çıktığını söylemek mümkündür.¹² Ayrıca bu dönemde esbâb-ı nüzulün yanında, kıraat ve yedi harf, isrâiliyyât, nasih ve mensuh gibi konulardan da haberdar olduğu zikredilmektedir.¹³

Bu aşamada tefsirle birlikte Kur'ân ilimleriyle alakalı materyal ve düşüncelerin aktarımı konusunda sahabeden Ebu Bekir (13/634), Ömer (23/643), Osman b. Affân (35/655), Ali b. Ebi Talib (40/660), Übey b. Ka'b (19/640), Abdullah b. Abbas (68/687), Abdullah b. Mes'ud (32/652), Zeyd b. Sabit (45/665), Ebu Musa el-Eş'arî (44/664), Abdullah b. Zübeyr (73/692) gibi seçkin kimseler büyük bir etkinlik göstermişlerdir.¹⁴

İslam coğrafyasının genişleyip yabancı kültür ve düşüncelerle tanıştığı ve müslüman Arapların daha çok yönetim işiyle meşgul olmaları neticesinde, yeni müslüman olmuş farklı ırk ve kültürlerle mensup kişilerin tefsir ve Kur'ân ilimleri alanındaki uzmanlık ve otoriteyi ellerine aldığı, ayrıca tefsir alanında bir ekolleşmenin ortaya çıktığı tâbiîn döneminde ise¹⁵ tefsir metoduna Peygamber ve sahabeden yapılan nakillerin yanında aklı yaklaşımlar, lügavî izahlar ve isrâilî rivayetler ziyadesiyle ilave edilmiştir.¹⁶ Peygamber (sav) ve sahabeden gelen rivayetleri nakletme ve tefsirle birlikte, Kur'ân ilimleri alanındaki ilmî durumun gelişmesinde büyük rol üstlenen tâbiîn uleması da şunlardır:

Mekke ekolü İbn Abbas'ın öğrencilerinden: Said b. Cübeyr (95/714), Mücahid (103/721), İkrime (105/723), Tavus b. Keysan el-Yemânî (106/732), Ata b. Ebi Rebah (114/732);

¹² ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazim, *Men'ahilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Zemerli), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. baskı, Beyrut 1996, I, 30; Subhi es-Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Derseâdet, İstanbul, ts., s. 120; Mennâ Halil el-Kattân, *Kur'ân İlimleri* (trc. Arif Erkan), Timaş yay., İstanbul 1997, s. 23; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, Dergah yay., İstanbul 1982, s. 226.

¹³ Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, A.Ü.İ.F yay., Ankara 1963, s. 48-74.

¹⁴ Zerkânî, *age*, I, 30; Subhî Salih, *age*, s. 121; el-Kattân, *age*, s. 24-25; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr yay., Ankara 1986, I, 83; Çetin, *age*, s. 227; Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, M.Ü.İ.F. yay., İstanbul 1991, s. 10-11; Çelik, *age*, s. 81.

¹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 153.

¹⁶ Baş, *agm*, s. 29.

Medine ekolü Übey b. Ka'b'ın öğrencileri: Zeyd b. Eslem (136/753), Ebu'l-Âliye 90/708), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (118/736);

Irak ekolü Abdullah İbn Mes'ud'un öğrencileri: Alkame b. Kays (62/682), Mesrûk b. el-Ecda' (63/683), Esved b. Zeyd (75/694), Âmir eş-Şa'bî (103/721), Hasen el-Basrî (110/728), Katade b. Diâme es-Sedûsî (117/735) ve İbrahim en-Nehaî (95/714)'dir.¹⁷

Böylece hicretin birinci asrında, diğer bir deyişle Peygamber, sahabe ve tâbiîn döneminde Kur'ân ilimleri şifahen nakledilerek gelişme göstermiş, tefsirle birlikte garîb-i Kur'ân, esbâb-i nuzûl, mekkî medenî, nasîh mensuh gibi Kur'ân ilimleri ağızdan ağza rivayet edilmiştir. Onun için bu dönem, tedvine hazırlık dönemi olarak değerlendirilmiştir.¹⁸

Hicrî ikinci asra rastlayan tedvin döneminde ise çeşitli eserlerin yazılmaya başladığı görülmektedir. Bu ameliyede ilk olarak hadisin çeşitli bapları tedvin edilmiştir. Bu bapların içerisinde öncelik verileni, bu döneme kadarki sahabe ve tabiin arasında dilden dile dolaşan tefsirle ilgili materyalleri senetleriyle birlikte bir araya getiren tefsir kitabı veya babı olmuştur. Bu manada Mücâhid b. Cebr (104/722), Yezid b. Harun es-Sülemî (117/735), Ali b. Ebi Talha (143/760), Muhammed b. Sâib el-Kelbî (146/763), Abdülmelik b. Cureyc el-Mekkî (149/766), Mukâtil b. Süleyman (150/767), Muaviye b. Salih (158/774), Şu'be b. Haccâc (160/776), Süfyan es-Sevrî (161/777), Veki' b. Cerrâh (197/812), Süfyan b. Uyeyne (198/813), Yahya b. Sellam (200/815), Abdürrezzak b. Hemmam (211/826) ve Abdullah b. Salih (223/838) ilk tefsir telifinde bulunan kişiler içerisinde yer almaktadır. Bu zatların kendi eserlerinde sahabe ve tabiilerin tefsir hakkındaki görüşlerini bir araya getirdikleri söylenmektedir.¹⁹

Aynı dönemde tefsirle birlikte Kur'ân ilimleri ya da Tefsir usulüyle ilgili konuların da tedvin ve tasnif edildiği gözlenmektedir. Mukâtil b. Süleyman'ın (150/767) *el-Vücûh ve'n-Nezâir*²⁰, Eban b. Tağleb b. Rebâh'ın (141/758) *Garibü'l-*

¹⁷ Zerkânî, *age*, I, 30; Subhî Salih, *age*, s. 121; el-Kattân, *age*, s. 24-25; Çetin, *age*, s. 227; Turgut, *age*, s. 10-11; Çelik, *age*, s. 86.

¹⁸ Zerkânî, *age*, I, 30; el-Kattân, *age*, s. 25; Çetin, *age*, s. 227; Baş, *agm*, s.30.

¹⁹ Zerkânî, *age*, I, 31; Sübhü Salih, *age*, s. 121; el-Kattân, *age*, s. 25; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 269 vd.; Çetin, *age*, s. 227; Turgut, *age*, s. 11.

²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Ali Özek, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.

*Kur'ân*²¹, Abdullah b. Amr Yahsûbî'nin (118/736) *İhtilâfû Mesâhîfi 'ş-Şâm ve 'l-Hicâz ve 'l-İrâk*²², Katâde b. Diâme es-Sedûsî'nin (118/726) *Kitâbü'n-Nâsîh ve 'l-Mensûh*²³, Mukâtil b. Süleymân'ın (150/767), *Müteşâbihü'l-Kur'ân*²⁴, Muhammed b. Ali er-Ruasî'nin (187/803) *el-Vakîf ve 'l-İbtidâ*²⁵, Ebu'l-Hasen el-Kisâî'nin (189/804) kıraat ilmine dair *en-Nevâdir*²⁶, Musa b. İdrîs eş-Şâfî'nin (204/819) *Menâfiu'l-Kur'ân*²⁷, Ebu Ali Muhammed b. Müstenîr b. Ahmed el-Kutrub'un (206/821) *Müşkilü'l-Kur'ân*²⁸, Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*²⁹ ve *İ'râbü'l-Kur'ân*³⁰, bunlardan birkaçıdır.

Zikri geçen ilimler müstakil bir şekilde araştırılmaya devam ederken, diğer taraftan Kur'ân ilimleriyle ilgili konulardan birkaçının, tek bir eser içerisinde ele alınmaya başladığı da görülmektedir. Kanımızca Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî'nin (204/819) fıkıh usulüne dair telif ettiği “er-Risâle” kitabı bu açıdan bir önceliğe sahiptir. Şâfî bu eserinde, beyanın mahiyet ve çeşitleri; Kur'ân'ın özelliklerini; zâhiri hâss olup âmmi da içine alan, zâhiri âmm olup hem umum hem de husus ifade eden ve zahiri âmm olduğu halde tamamen hâss murat edilen âyetleri; manasını siyakının açıkladığı âyetler; lafzı zahirini değil batınını gösteren âyetler; âmm olarak inen ve sünnetin onunla hâssın murat edildiğini bildirdiği âyetler; nasih mensuh; mücmel olan farzlar; zekat, hac, kadınların iddetleri, evlenilmesi haram olan kadınlar, yenilmesi haram olan şeyler ve vefat etmiş kocasının iddetini bekleyen kadının sakınması gereken şeyler hakkındaki mücmel âyetler; gibi tefsir usulüyle alakalı bazı konuları ele almıştır.³¹

²¹ Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütûbi ve 'l-Fünûn*, nşr. Şerâfeddîn Yaltkaya ve Kilisli Rifat Büge, MEB, İstanbul 1943, II, 1207; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm li-Eşhûri'r-Ricâli ve 'n-Nisâi mine 'l-Arabî ve Müsta'ribîn ve 'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1389/1969, I, 20.

²² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Mısır 1348/1929, s. 36.

²³ es-Sedûsî, Katâde b. Diâme, *Kitâbü'n-Nâsîh ve 'l-Mensûh*, thk. Hatim Salih Zâmin, Beyrut ts.

²⁴ İbnü'n-Nedîm, *age*, s. 253; Çelebî, *age*, II, 270; Zirikli, *age*, VIII, 206.

²⁵ İbnü'n-Nedîm, *age*, s. 71; Zirikli, *age*, VII, 157.

²⁶ Zirikli, V, 94.

²⁷ Çelebî, *age*, II, 1277.

²⁸ ez-Zerkeşî, Bedrüddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Meraşlî, Cemal Hamdî ez-Zehabî, İbrahim Abdullâh el-Kürdî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, II, 176.

²⁹ Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Mısır ts.

³⁰ Ziriklî, *age*, VIII, 191.

³¹ Bkz. eş-Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdülkadir Şener ve İbrahim Çalışkan, TDV. yay., Ankara 1997.

Hâris el-Muhâsibî'nin (243/857) “*el-Aklü ve Fehmü'l-Kur'ân*” adlı eseri ise günümüzdeki deyimleriyle tefsir usûlü kaynaklarının ilki olabilecek özellik ve değerdedir. O bu eserinde Kur'ân'ın anlaşılması; Kur'ân'ın faziletleri; muhkem ve müteşabih; neshin caiz olup olmadığı yerler; halku'l-Kur'ân; nesh konusunda mu'tezileye cevaplar; hükümlerde nasih mensuh; Kur'ân'ın üslubu; zâid harfler; mufassal ve mevsûl gibi usul konularını ele almıştır.³²

Taşköprüzâde'nin taksimine göre tefsir ilminin ferlerini oluşturan bu ilimlerin birkaçı, Subhî Sâlih'in tespitine göre Muhammed b. Halef el-Merzebân'ın (ö. 309/921) *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân*³³ adlı eseriyle ilk kez dördüncü asırda Kur'ân ilimleri kavramı altında ele alınmaya başlamıştır.³⁴ Aynı asır içerisinde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/935) *el-Muhtezan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Ebu Bekir el-Enbârî (328/939) *Acâibü Ulûmi'l-Kur'ân*, Muhammed b. Ali el-Udfuvî (388/998) *İstiğnâ fî Ulûmi'l-Kur'ân* kendi eserlerini aynı kavram altında telif ederken, tahminen 360/970'de yaşamış olan Ebu Muhammed el-Kassâb Muhammed b. Ali (el-Kerhî) el-Kerecî'nin *Nüketü'l-Kur'ân ed-Dâlle ale'l-Beyân fî Envâi'l-Ulûm ve'l-Ahkâmi'l-Münbie an İhtilâfi'l-Enâm* adlı eserini Nüketü'l-Kur'ân şeklinde adlandırdığı görülmektedir.³⁵

Ulümü'l-Kur'ân kavramının esas olarak bu asırda ortaya çıktığı ve Taşköprüzâde'nin taksimine göre Kur'ân tefsiri ilminin birer ferleri olarak değerlendirilen konuların bu asırdan sonra daha çok Ulümü'l-Kur'ân kavramı altında ele alındığı gözlenmektedir. Diğer taraftan kendi dönemlerine kadarki gelişmeleri ihtiva ve sonrakilere kaynaklık etmesi açısından Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* ve Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1506) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserleri ile bu kavram kemale ulaşmıştır. Subhi Salih'in *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*³⁶, Ali Turgut'un *Tefsir Usulü*³⁷ eserlerinde; Erdoğan Baş'ın *Kur'ân-ı Kerîm'in Doğuşu ve Tarîhi Gelişimi (I-IV Asır)*³⁸ ve Ömer Çelik'in *Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân*

³² el-Muhâsibî, Hâris, *el-Aklü ve Fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dârü'l-Fikr, ts.; Turgut, *age*, s.13-14.

³³ İbnü'n-Nedîm, *age*, s. 213, 214.

³⁴ Subhi Salih, *age*, s. 122.

³⁵ Subhi Salih, *age*, s. 122-123; Turgut, *age*, s. 13-18.

³⁶ Subhi Salih, *age*, s. 122-129.

³⁷ Turgut, *age*, s. 13-72.

³⁸ Baş, *agm*, s. 20-42.

*İlimleri*³⁹ adlı makaleleriyle birlikte, Halil Çiçek'in *20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*⁴⁰ adlı eserinde başlangıcından günümüze kadar bu kavram altında telif edilen eserler kronolojik sırasına göre verilmektedir. Dolayısıyla burada bunları ayrı ayrı zikretmeye gerek görmeden Tefsir usulü kavramına geçmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Çeşitli ıstıhlara ıtlak edilen usul lafzı meşhur şekliyle İslâmî ilimlerin üç fennine delalet etmektedir. Bunlar Usulü'd-din (kelam), usulü'l-hadis ve usulü'l-fıkıh'tır. Bu bileşiklere izafe edilen 'usul' lafzı, lügat itibarıyla "başkasına muhtaç olan değil, kendisine muhtaç olunan şey" manasına gelen 'asl'ın çoğulu olup, ıstılahta: "kendisi başkasının üzerine değil, kendi üzerine bina edilen şey, yani temel" diye tarif edilmektedir. 'Usul'ün tekili olan 'asl' ise ıstılahta: "hükmü tek başına sabit olup, başkasının kendisi üzerine bina edildiği şey" diye tanımını bulmuştur.⁴¹ Başta fıkıh, din ve hadis terimlerine izafe edilen usul kavramının, daha sonraları ıstilah itibarıyla "murada delalet etmesi bakımından Kelâmullahın ahvâlini insanlık gücü nispetinde araştıran bir ilim"⁴² şeklinde tarif edilen tefsir lafzına da ıtlak edildiği görülmektedir. Buna göre Tefsir usulü kavramına: "Allah'ın muradına delalet etmesi bakımından, Kur'ân metninin ihtiva ettiği manaları açıklayıp ortaya koymada kullanılması gereken esaslar ve metotlar" şeklinde bir tanım getirmek mümkündür.⁴³

İbn Teymiyye (728/1327) *Mukaddimetün fi Usûli't-Tefsîr (Tefsir Usulü)*⁴⁴ adlı eserine bu ismi vermekle, bu kavramı ilk kullanan şahıs olarak önümüze çıkar.⁴⁵ İbn Teymiyye istek üzerine bir cevap olarak zihninden yazdığı bu risalesinde: Resûlüllâh (sav)'ın Kur'ân'ın manalarını ahabına açıklaması ve tabîlerin ahab-ı kiramdan tefsir öğrenmeleri⁴⁶; selefîn tefsirdeki ihtilaflarının mahiyet ve sebepleri⁴⁷; tefsirde biri nakle

³⁹ Çelik, Ömer, Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri, *İSAV Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III*, Ensar neşriyat, İstanbul 2002, s. 53-59.

⁴⁰ Çiçek, Halil, *20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş yay., İstanbul 1996, s. 29-45.

⁴¹ el-Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Tarîfât*, thk. heyet, ys., ts., s. 28.

⁴² el-Kâfiyeci, Muhyiddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Hanefî, *Kitâbü't-Tefsîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, Metni tercüme ve notlarla neşre haz. İsmail Cerrahoğlu, 2. bas., A.Ü.İ.F yay., Ankara 1989, s. 54.

⁴³ Çelik, Ömer, *agm*, s. 51-52.

⁴⁴ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Tefsir Usulü*, çev. Cemal Güzel, Tevhid yay., İstanbul 1999.

⁴⁵ Çelik, Ömer, *age*, s. 52.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *age*, s. 26-28.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *age*, s. 29-47.

diğeri reye dayanan iki çeşit ihtilafın olduğu⁴⁸; tefsirde rey ve istidlalden doğan ihtilaflar⁴⁹; tefsirde en doğru yol⁵⁰; tabiîn sözleriyle Kur'ân'ı tefsir etmek⁵¹ gibi konuları ele almıştır.

Risalenin tamamı gözden geçirildiğinde eserin daha çok Kur'ân tefsirine dair rivayet edilen nakiller (rivayet) ve serdedilen görüşler (dirayet) karşısında izlenmesi gereken bir usul ortaya koymaya çalıştığını ve bu maksadında gayet başarılı olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca son bölümlerde genel bir metot olarak Kur'ân'ın Kur'ân, sünnet, sahabe ve tabiîn sözleriyle tefsir edilmesinin gerekliliğinden bahsedilmişse de, Ulumü'l-Kur'ân eserlerinin içeriğini oluşturan pek çok konu hakkında söz edilmediği görülmektedir. Eserin içeriğinden edindiğimiz kanaate göre müellifin kendi risalesini Usulü't-Tefsir diye adlandırılmasını asıl nedeni de bu olsa gerektir.

Tefsir ilminin başlı başına tanzim ve tertip edilmediğini, imkanı nispetinde kendi eserinde bu ilmi tedvin etmeyi murat ettiğini kaydeden⁵² el-Kâfiyecî'nin (879/1474) “et-Teyşîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr” adlı risalesi de, bu mahiyette hazırlanmış bir eser olarak önümüze çıkmaktadır. İki bap ve bir hâtimedden oluşan bu eserin birinci babı terimler hakkında olup tefsir, tevil, Kur'ân, i'câz, sûre, âyet, Kur'ân'ın tevatürü ve kıraat, muhkem, müteşabih, delalet ve nüzul kavramlarının anlamları üzerinde durulmuştur.⁵³ Eserin ikinci babı kâideler ve meselelere ayrılmış olup, Kur'ân'ın muhkemine geniş bir yer verildikten sonra müteşabih ve nesh meselesi ele alınmakta, mensuhun neveleri şıklar halinde açıklanmaktadır. Bu babın son kısmında sahabe ve tabiîn içerisinde meşhur tefsir bilginleri ismen sayılmakta; tefsir konusunda Hz. Peygamber ve sahabeden rivayette bulunmanın akıl, zabt, islam ve adalet şartları hakkında söz edilmekte; bu tür rivayetlerin sıhhat şartlarını oluşturan “falan bana haber verdi”, “falana okudum”, “falan tarafından bana okundu, ben de duydum” şeklindeki formüllere dikkat çekilmektedir. Son olarak da icâze ve vicâde terimleri

⁴⁸ İbn Teymiyye, *age*, s. 48-73.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *age*, s. 74-88.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *age*, s. 89-98.

⁵¹ İbn Teymiyye, *age*, s. 99-111.

⁵² el-Kâfiyecî, *age*, s. 46.

⁵³ el-Kâfiyecî, *age*, s. 46-66.

açıklanmakta,⁵⁴; tefsir ilminin fazilet ve şerefi ile hoca ve talebe arasındaki adap hakkında söz edilmektedir.⁵⁵

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi el-Kâfiyecî bu eserini daha doğrusu risalesini, tefsir ilmini tedvin etme amacıyla telif etmiştir. Demek ki müellif, kendisinden önce tefsir ilmine dair bir tedvinin yapılmadığı kanaatindedir. Oysa el-Kâfiyecî'den önce tefsir ve Kur'ân ilimlerine dair birçok eserin telif edildiği malumdur. Öyleyse ilk önce müellifin tedvin ile kastettiği mananın tespit edilmesi gerekmektedir.

Tefsir ilmini “murada delalet etmesi bakımından Kelâmullahın ahvâlini insanlık gücü nispetinde araştıran bir ilimdir” şeklinde tarif eden müellife göre bu ilim iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi tefsirdir. Bu, nakil, işitme ya da âyet ve kıssaların iniş sebepleri gibi nüzul ve sebeplerini müşahede olmaksızın idrak edilemeyen ilimdir ve rivayetle alakalıdır. Bu nedenle tefsirin sahabeye ait olduğu söylenmiştir. İkincisi tevildir. Bu da Arapça'nın kaideleri sayesinde idrak edilmesi mümkün olandır ve dirayetle alakalıdır. Bu nedenle tevilin fıkıhçılara ait olduğu söylenmiştir. Müellife göre nakil ya da işitme olmaksızın tefsir hakkında konuşmak hatadır. Usule başvurmadan mücerret arzula yapıldığında tevil de böyledir. Dolayısıyla bunda isabet edilmişse dahi hatalıdır. Manaların dil kanunlarına göre istinbat edilmesi ise fazilet ve kemal olarak addedilen eylemlerdendir. Müellife göre tefsir ismi, tefsir ilminin kaideleri kastedilerek “Falanca tefsir ilmini biliyor” denilmesi dolayısıyla muayyen kaidelere, ayrıca kaideleriyle ulaşılan tasdikâta yani tariflere de ıtlak olunmaktadır. Ayrıca İslam ilimlerini öğrenmek nasıl vacip ise, tefsir ilmini öğrenmenin de vacip olduğu icma ile sabittir. Dolayısıyla tefsir ilmini öğrenmek, hadis ve fıkıh ilimlerini öğrenmek gibi farzı kifayedir. Bu ilmin tedvinin sonradan yapılmış olması, onun vacip ve farz-i kifâyeden oluşuna ters düşecek derecede sonradan öğrenilmiş olmasını gerektirmemektedir. Bu konuda bu ve diğer dînî ilimler müsavidir. Dolayısıyla sonradan yapılmış olmasına rağmen bu ilmin tedvini, kendisine duyulan ihtiyaç nedeniyle diğer ilimlerin tedvininin vacipliği gibi vaciptir.⁵⁶

Peygamber (sav) ile olan sohbetin bereketiyle tedvine ihtiyaç duymadıkları için sahabe tefsir, hadis, fıkıh ve kelam ilimlerini tedvin etmemişlerdir. Onlar, tedvin bir tarafa Kur'ân'ın dışında hadisin yazılması hakkında bile nehiy varit olduğu için

⁵⁴ el-Kâfiyecî, *age*, s. 66-81.

⁵⁵ el-Kâfiyecî, *age*, s. 81-88.

⁵⁶ el-Kâfiyecî, *age*, s. 54.

genellikle Kur'ân ile meşgul olmuşlardır. Daha sonraki bilginler ise diğer ilimleri tedvinle iktifa edip, tefsirin tedvin ve tanzimiyle fazla meşgul olmamışlardır. Böylece bu konuda azimete değil ruhsata uymuşlardır. Onların tefsir ilmi şudur, mevzu ve gayesi ise budur gibi sözleri, buna delalet etmektedir. Kısacası bu ilmin tedvini, diğer ilimlerin tedvini gibi şöhrete ulaşmamıştır.⁵⁷

Tefsir ilmi, din bilimleri alanında kendisine muhtaç olunan bir ilimdir. Çünkü insanlar, kanun ve hükümlere muttali olma eyleminde, bu şerefli ilim olmadan layıkıyla bilinemeyecek olan Kur'ân manalarını bilmeye muhtaçtırlar. Bu da tefsir ilmi sayesinde mümkün olur⁵⁸

Müellifin tedvin ile kastettiği mana işte burada ortaya çıkmaktadır. Yani o, tefsir ilminin başlı başına tedvin edilmediğini savunurken, bu ilmin kaidelerinin daha önce tanzim edilmiş bir biçimde ortaya konulmadığını kastetmiştir. el-Kâfiyecî'nin bu iddiasında ne kadar haklı olup olmadığını burada tartışacak değiliz. Yalnız şuna dikkat çekmek gerekir ki müellif, tefsiri rivayet ve dirayet olmak üzere iki kısımda değerlendirmiş, rivayeti tefsir, dirayeti ise Mâtürîdî'nin tevil anlayışını⁵⁹ aynen benimseyerek tevil lafzıyla ifade etmiştir. Rivayet yönü sahabeye, dirayet yönü ise fıkıhçılara aittir denilmesinin meşhurluğundan bahsederken, bir anlamda daha önce tefsir ilminin rivayet yönünün Hadis usulü, dirayet yönünün ise Fıkıh usulü içerisinde değerlendirildiğine işaret etmiştir. Nitekim müellifin "Fıkıh, usûl, nahiv ve sarf gibi ilimlerin kendilerine has mevzuları vardır. Tefsir ilminin de kendi durumundan bahseden bir mevzuu olması lazımdır. Bunun mevzuu, murada delalet etmesi bakımından Kelâmullah'tır. Diğer ilimlerin mevzularından ayrılmasını sağlamak için bu özellik ile kayıtlandırılmıştır. Çünkü bu kayıtlarla sınırlandırılmasaydı Kitap, hükümlerin icmal olarak kendisinden alınması bakımından (fıkıh) usul(ü) ilminin mevzuna dahildir. Bu kayıt olmadan bir başka bakımlardan diğer ilimlerin mevzuları altında da derecelenebilir"⁶⁰ sözleri de açıkça buna delalet etmektedir.

⁵⁷ el-Kâfiyecî, *age*, s. 54-55.

⁵⁸ el-Kâfiyecî, *age*, s. 55.

⁵⁹ Mâtürîdî'nin tevil anlayışı ile ilgili olarak bkz: el-Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semarkandî el-Hanefî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatime Yûsuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, I, 1; Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan yay., İstanbul, 2003, s. 89-96.

⁶⁰ el-Kâfiyecî, *age*, s. 55.

Dolayısıyla el-Kâfiyecî tefsir ilmini tedvin ederken tamamen farklı yeni bir kaideler yekûnunu ortaya koymayı değil, daha önce bilginler tarafından hem tefsirde, hem de İslam'ın diğer ilimleri içerisinde kullanılmakta ve bilinmekte olan kaidelerin tefsirle ilgili olanlarını bir araya getirip tefsir ilminin kaidelerini, diğer bir deyişle tefsir usulünü oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda İbn Teymiyye'nin zikri geçen risalesi, tefsir ilminin rivayet yönünü belli bir sisteme oturtmaya çalışırken, el-Kâfiyecî'nin bu risalesi, ağırlığı tefsirin dirayet yönüne vermekle birlikte, rivayet yönüyle ilgili kaidelerin tanzimine de çalışmaktadır. Bu iki risalenin daha önce Ulûmü'l-Kur'ân ismi altında hazırlanmış birçok eserden farklı olan yönü, içeriğinin Peygamber (sav), sahabe ve tabînden nakledilen bilgilerle doldurulmamış, bilakis bu alanda bilgi sahibi olmak isteyenlere yarar sağlayacak usul ve kaidelerden bahsedilmiş olmasıdır.

Tefsir usulü şeklinde adlandırılan eserlerden biri de Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (1176/1764) “el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûlü't-Tefsîr” adlı risalesidir. Müellif bu risalesinde Kur'ân-ı Azîm'in naslaştırma yoluyla beyan ettiği beş ilim⁶¹; zaman ahâlisinin zihinlerine nispetle Kur'ân nazmındaki gizlilik cihetleri ve bunların en açık beyan ile giderilmesi⁶²; Kur'ân üslubunun benzersiz güzelliği⁶³; tefsir çeşitlerinin beyanı ile sahabe ve tabîlerin tefsirlerinde vaki olan ihtilafların çözümü⁶⁴ gibi meseleleri ele almıştır.

Dolayısıyla Kur'ân ilimlerine dair çalışmalardan sonra gerek rivayetle gerekse dirayetle yapılacak tefsirde nasıl bir yol izlenmesi gerektiği konusunda dağınık olmayan derli toplu bir bilgi vermeye çalışan bu üç risale, tefsir usulü, diğer deyişle tefsir kaideleri kavramını öncelikli olarak kullanan eserlerdir. Bu eserlerin esas dikkat çeken tarafı ise, her üçünün de risale niteliğinde ele alındığıdır. Kanaatimizce müelliflerin eserlerine usul ya da kaide ismini vermelerinin esas nedeni de budur. Zira Kur'ân ilimleri, yukarıda Taşköprüzade'nin taksimatı üzere sunduğumuz pek çok konuyu içine almaktadır. Kur'ân ilimleri bileşiğinin ifade ettiği anlam da buna müsaittir. Bu

⁶¹ ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdîrahîm, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûlü't-Tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu, Çağrı yay., İstanbul 1980, s. 3-30.

⁶² ed-Dihlevî, *age*, s. 31-83.

⁶³ ed-Dihlevî, *age*, s. 85-101.

⁶⁴ ed-Dihlevî, *age*, s. 103-118..

müelliflerin asıl maksatları ise, Kur'ân ilimleriyle ilgili bütün konuları işlemek değil, Kur'ân tefsirinde yararlanılabilecek belli başlı ilimleri, daha önceki kanaatleri de göz önünde bulundurarak elde edilen netice açısından ele almaktır. Dolayısıyla bu tür konulara Tefsir usulü ya da kaideleri demek daha uygun gözükmektedir. Bu eserlerden sonra, aynı maksadı güderek Tefsir usulü ya da metodolojisi isimleri altında bir çok eser telif edilmiştir.⁶⁵ Bu türden olarak son zamanlarda Türkiye'de yapılan Tefsir usulü çalışmalarının ise, genellikle Kur'ân ilimlerinin muhtevasına uygun bir biçimde ele alındığı görülmektedir.

Netice itibarıyla Kur'ân ilimleri, ilk asırlarda Kur'ân'la ilgili belli başlı konular için kullanılmış bir isim iken, zamanın geçmesiyle müstakil Tefsir usulü çalışmalarıyla birlikte, Kur'ân'la ilgili meselelerin tümünü içine alan bir isim halini almıştır. Böylece başlangıçtan günümüze kadar Tefsir usulüyle alakalı çalışmalar, Ulûmü'l-Kur'ân tabiriyle ifade edilmiştir. Tefsir usulü ise başta tefsirle ilgili nakilleri değerlendirme ve reyle tefsir için metot ve kaideler üretme gayesiyle ortaya çıkmışken, zamanın geçmesiyle genişleyerek Ulûmü'l-Kur'ân yerine de kullanılmış, böylece Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri ve Tefsir tarihini ihtiva eden kapsamlı bir kavram haline gelmiştir. Buna göre Tefsir usulü kavramının, kapsamlı ve müstakil Ulûmü'l-Kur'ân çalışmalarını karşılayan bir tabir yerine de kullanıldığı bir gerçektir. Zaman içinde nüanslarla benzerlik veya ayrılık gösteren bu iki kavramın, günümüzde tefsir metodolojisi karşılığında veya eşanlamda kullanıldığını da söylemek gerekir.⁶⁶

Bir başka değerlendirmeye göre ise tefsir usulü özel, Kur'ân ilimleri ise geneldir. Çünkü Kur'ân ilimleri, Kur'ân ve tefsiriyle ilgili tüm bilgi dallarını içerisinde toplayan geniş bir yapıya sahipken, tefsir usulü, tefsirle ilgili kural, kaide ve izahları içinde bulundurmaktadır. Tefsirin çeşitleri, şartları ve kuralları, sakıncaları, delaletin çeşitleri ve tercüme gibi tefsirle yakın ilişkisi olan konular, tefsir usulünün konularıdır. Kur'ân ilimlerinin ise, bunlardan çok daha geniş bir muhtevası vardır. Nehyin çeşitlerinden edebî sanatlara, Kur'ân'ın yazılışına kadar Kur'ân'la ilgili birçok ilim dalını ihtiva etmektedir. Tefsir usulü metodolojik bir ilim dalı olup, Kur'ân'ın anlaşılmasında

⁶⁵ Bkz. Turgut, *age*, s. 56-70; Çiçek, *age*, s. 102-112.

⁶⁶ Buna benzer bir değerlendirme için bkz. Turgut, *age*, s. 5.

doğrudan etkili olduğu halde, Kur'ân ilimleri daha ziyade pratik olup Kur'ân'ın anlaşılmasında dolaylı olarak etkilidir.⁶⁷

II. TEFSİR MUKADDİMELERİ

Başlangıcından günümüze kadar İslam aleminde telif edilen birçok tefsirin giriş kısmında mukaddimeler yer almaktadır. Tezimizin esas konusu bir “mukaddime” olduğu için, araştırmamızın bu kısmında mukaddimeler üzerinde durmayı; tefsire bazı usul konularını araştıran bir mukaddime ile başlama geleneğini araştırmayı ve bu mukaddimelerde hangi konuların işlendiği hakkında kısa bir bilgi vermeyi uygun gördük. Bunun yanında, giriş kısmında bu tür usul konularına yer verilmeyen önemli tefsirleri de ayrı bir başlık altında zikrederek, bazı müfessirlerin bu yöndeki tercihlerine de ışık tutmaya çalıştık.

A) TEFSİRLERİNİN GİRİŞİNDE USUL KONULARINI İŞLEYEN BAZI MÜFESSİRLER

Tefsirlerine usul konulu mukaddime ile başlayan müfessirlerin birçoğu aşağıda da görüleceği gibi genellikle birbirinin aynı olan konuları araştırmaya önem verirken, diğer bazıları da tamamen farklı konuları ele almışlardır. Bunların birçoğunun ortak olarak işlediği konular “Kur'ân'ın cem'i”, “Yedi harf meselesi”, “Reyle tefsir”, “Kıraatler”, “Kur'ân” ve “Kur'ân okuma, ezberleme ve anlamının fazileti” hakkındadır. Bunların dışında “Tefsir ve tevîl”, “Nüzul sebepleri”, “Tefsir çeşitleri ve müfessirler” hakkında da söz edilmiştir. Biz aşağıda müfessirlerin isimleri ve tefsir adları ile birlikte onların mukaddimede işledikleri konuları sırasıyla ismen zikredeceğiz. Bizim ulaşabildiğimiz tefsirler açısından kendi tefsirlerine bu tür mukaddime ile başlayan müfessirler şunlardır:

1) Abdürrazzak b. Hemmâm (211/826)

Giriş kısmında Kur'ân ilimleri ya da tefsir usulüne dair bazı konuları işleyen bir mukaddime ile hazırlanan ilk tefsiri kesin olarak belirtmek mümkün olmamakla beraber, zamanımızda Abdulmu'tî Emin Kal'aci tarafından tahkik edilen Ebu Bekir

⁶⁷ Çiçek, *age*, s. 27-28; Çelik, Ömer, *agm*, s. 52.

Abdürrazzak b. Hemmâm es-San'ânî'nin "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm" adlı tefsiri çok kısa da olsa tefsire bu tür bir mukaddimeyle giriş yapma geleneğinin ilk örneklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Abdürrazzak b. Hemmâm'ın bu mukaddimesinde şu iki konuyu ele aldığı gözlenmektedir:

1. Kur'ân'ın cem'i babı⁶⁸,
2. Kur'ân konusunda reyyle söz eden kimse hakkında gelen haberler⁶⁹.

2) et-Taberî (310/922)

Önceki müfessirlerin Kur'ân'ı tefsir şekillerini de bünyesinde cem eden Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin "*Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*"⁷⁰ adlı kıymetli Kur'ân tefsiri ise bu geleneği daha da genişletmiştir. Taberî bu mukaddimesinde sırasıyla şu konuları işlemiştir:

1. Kur'ân âyetlerinin manalarının, beyan ve delalet açısından Kur'ân'ın kendi lisanıyla nazil olduğu kimsenin konuştuğu manalarla ittifakının beyanı⁷¹,
2. Arap lafızları ile ümmet içerisinde bazı yabancı dilleri konuşanların lafızlarının müttefik olduğu harfler (kelimeler) hakkında açıklama⁷²,
3. Arap lügatleri içerisinde Kur'ân'ın nazil olduğu lügat⁷³,
4. Resûlullâh (sav)'ın "Kur'ân cennetin yedi kapısından indirildi" sözünün manası konusundaki beyan hakkında⁷⁴,
5. Kur'ân tevilini bilmeye yardımcı olan vecihler⁷⁵,
 - i. Kur'ân tevilinde rey ile söylemden nehiy konusunda rivayet edilen bazı haberlerin zikri⁷⁶,

⁶⁸ es-San'ânî, Ebu Bekir Abdürrazzak b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'aci, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1991, I, 57.

⁶⁹ es-San'ânî, *age*, I, 59.

⁷⁰ et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Sıdkı Cemal el-Attâr, Dâru'l-Fikri li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', (y.y) 1995, I, 16- 17.

⁷¹ et-Taberî, *age*, I, 17.

⁷² et-Taberî, *age*, I, 21.

⁷³ et-Taberî, *age*, I, 26.

⁷⁴ et-Taberî, *age*, I, 50.

⁷⁵ et-Taberî, *age*, I, 52.

⁷⁶ et-Taberî, *age*, I, 54.

- ii. Kur'ân tefsirini ve sahabeden onu tefsir eden kimseleri bilmeye teşvik konusunda rivayet edilen bazı haberlerin zikri⁷⁷,
- iii. Kur'ân tevili hakkındaki söylemi inkar edenlerin tevilinde hataya düştükleri bazı haberlerin zikri⁷⁸,
- iv. Önceki müfessirlerin içerisinde tefsir bilgisi mahmud ve mezmum olan bazı selef hakkındaki haberlerin zikri⁷⁹,
- 6. Kur'ân'ın isimleri, sûreleri ve âyetlerinin tevili⁸⁰,
- 7. Fâtihatü'l-Kitâb'ın isimlerinin tevili⁸¹.

3) et-Tabersî (502/1108)

İmamiyye şiasının önemli müfessirlerinden olan Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî'nin de “Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân” adlı eserindeki mukaddimesinde Kur'ân öğrenmenin faziletinden bahsettikten sonra “fen” başlığında sırasıyla şu konuları işlediği görülmektedir:

Birinci fen: Kur'ân âyetlerinin sayısı ve bunu bilmenin faydası⁸²,

İkinci fen: Şehirlerde meşhur olan kurrâ ve ravilerinin isimleri⁸³,

Üçüncü fen: Tefsir, tevil ve mana⁸⁴,

Dördüncü fen: Kur'ân'ın isimleri ve manaları⁸⁵,

Beşinci fen: Açıklama ve hakkında daha çok söz etme hususunda has kılındığı yerlere ve hakkında yazılan esere müracaat edilen Kur'ân ilimlerinden bazı şeyler⁸⁶,

Altıncı fen: Kur'ân ve ehlinin faziletine dair bazı meşhur haberler⁸⁷,

Yedinci fen: Kur'ân okuyucusunun lafzı tahsin ve sesi tezyin ile okumasını mubah kılan haberler⁸⁸.

⁷⁷ et-Taberî, *age*, I, 56.

⁷⁸ et-Taberî, *age*, I, 59.

⁷⁹ et-Taberî, *age*, I, 62.

⁸⁰ et-Taberî, *age*, I, 65.

⁸¹ et-Taberî, *age*, I, 74.

⁸² et-Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut ts., I, 22.

⁸³ et-Tabersî, *age*, I, 23.

⁸⁴ et-Tabersî, *age*, I, 26.

⁸⁵ et-Tabersî, *age*, I, 27.

⁸⁶ et-Tabersî, *age*, I, 30.

⁸⁷ et-Tabersî, *age*, I, 32.

4) el-Beğavî (516/1122)

İmam Ebu Muhammed el-Huseyin b. Mesud el-Ferrâ el-Beğavî eş-Şâfi'i'nin “Meâlimü't-Tenzîl” adlı eserinin mukaddime kısmında yer verdiği konuların da aynen bu geleneğin konuları olduğu gözlenmektedir. Bu konular şunlardır:

1. Kaynak yaptığı tefsirlerin rivayet zincirleri hakkında bilgi⁸⁹,
2. Kur'ân ve öğretiminin fazileti⁹⁰,
3. Kur'ân tilavetinin fazileti⁹¹,
4. Kur'ân hakkında hiçbir bilgisi bulunmadan reyî ile söz eden kimseye dair tehdit⁹².

5) İbn Atıyye (541/1146)

Böyle bir mukaddime sahiplerinden biri de el-Kâdı Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî'dir. “el-Muharreeu'l-Vecîz fî Kitâbillâhi'l-Azîz” adlı Kur'ân tefsirinin giriş kısmında sırasıyla şu konuları işlemiştir.

1. Kur'ân-ı Mecîd'in fazileti ve ona sarılma şekli konusunda Peygamber (sav), sahabe ve güzel sözlü bilginlerden varit olan haberler babı⁹³,
2. Kur'ân'ı tefsir etme, lügati üzerine kalam etme, i'rap ve ince manalarını araştırmanın fazileti hakkındaki bab⁹⁴,
3. Kur'ân tefsirinde kalam etme ve buna cüret etmek hakkında söylenen şeyler ve müfessirlerin mertebeleri babı⁹⁵,
4. Peygamber (sav)'in “Şüphesiz bu Kur'ân yedi harf üzere indirildi. Bundan kolay gelenini okuyun” sözünün manası babı⁹⁶,

⁸⁸ et-Tabersî, *age*, I, 34.

⁸⁹ el-Beğavî, İmam Ebu Muhammed el-Huseyin b. Mesud el-Ferrâ eş-Şâfi'i, *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman ve Mervan Süvar, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992, I, 28.

⁹⁰ el-Beğavî, *age*, I, 31.

⁹¹ el-Beğavî, *age*, I, 33.

⁹² el-Beğavî, *age*, I, 37.

⁹³ el-Endelûsî, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharreeu'l-Vecîz fî Kitâbillâhi'l-Azîz*, thk. el-Meclisü'l-İlmî bi-Fas, 1974, I, 6.

⁹⁴ İbn Atıyye, *age*, I, 14.

⁹⁵ İbn Atıyye, *age*, I, 17.

⁹⁶ İbn Atıyye, *age*, I, 21.

5. Kur'ân'ın cem'i, şekli, noktaları, hizip ve aşırlara ayrılmasının zikri babı⁹⁷,
6. Kitabullâhtaki lafızlar ve bunların alakalı olduğu yabancı dillerin zikri hakkındaki bap⁹⁸,
7. Bilginlerin i'câzü'l-kur'ân hakkındaki sözlerinden bir nebze⁹⁹,
8. Yüce Allah'ın Kitab'ını tefsir etmede kullanımı îcâzı iktiza eden lafızlar hakkındaki bap¹⁰⁰,
9. Kur'ân isimlerini tefsir ile sûre ve âyetin zikri hakkındaki bap¹⁰¹,
10. İstiâze babı¹⁰².

6) İbnü'l-Cevzi (597/1201)

Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi'nin “Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir” adlı eserinin mukaddime kısmında da kısa bir biçimde bazı usul konularına değinildiği görülmektedir. Bu konular şunlardır:

1. Tefsir ilminin fazileti hakkında¹⁰³,
2. Tefsir ve tevilin farkı¹⁰⁴,
3. Kur'ân'ın ilk inen âyeti¹⁰⁵,
4. En son inen âyet¹⁰⁶,
5. Önceki tefsirlerin genel değerlendirmesi, istiâze ve besmele¹⁰⁷.

7) Fahrüddin er-Râzî (606/1209)

Fahrüddin er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyin el-Kureşî et-Taberistânî'nin “Mefâtîhu'l-Gayb” adlı tefsirinin girişinde yer alan “Fâtîha'daki İlimler” bahsi, alışılmış Tefsir usûlü konularıyla pek alakalı olmasa da, Kur'ân ilimleri

⁹⁷ İbn Atyye, age, I, 33.

⁹⁸ İbn Atyye, age, I, 36.

⁹⁹ İbn Atyye, age, I, 38.

¹⁰⁰ İbn Atyye, age, I, 41.

¹⁰¹ İbn Atyye, age, I, 45.

¹⁰² İbn Atyye, age, I, 48.

¹⁰³ İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, ts., I, 1.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cevzi, age, I, 2.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzi, age, I, 2.

¹⁰⁶ İbnü'l-Cevzi, age, I, 2.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cevzi, age, I, 3.

içerisinde yer alan *Kur'ân müfessirinin bilmesi gereken meseleleri* ihtiva ettiği kanaatindeyiz. Ancak ansiklopedik bir özelliğe sahip olan bu tefsirin içeriğinde yeri geldikçe Ulûmü'l-Kur'ân ile alakası bulunan birçok konuya yer verilmiştir.¹⁰⁸ Tefsirin girişinde yer alan konular ise şunlardır.¹⁰⁹

1. Kelime ile ilgili bahisler¹¹⁰,
İştikâk; kelimenin izahı; “Kavl” kelimesi; “Lügat” kelimesi; “Lafz” kelimesi; “İbâre” kelimesi; kelime ile kelam arasındaki fark; tabii seslere kelam denir mi?; “Kavl” tabiri; içimizden geçirdiğimiz şeylere kelam denir mi?; “Nutm”; Kelimenin tarifi.
2. Lafız ve mana ile ilgili bahisler¹¹¹,
Mühmel ve müstamel lafızlar; mana ifade eden söz çeşitleri; ses ve lafız; lafız ve mana münasebeti; lisan ilham eseri midir?; lafız hâricî manaya delalet eder; her mananın ayrı bir ismi yoktur; mana zihnî değildir; hissedilen manalar bazen sözle ifade edilemez; manaları sesle anlatmadaki büyük nimet; kelâm-i lisânî ne demektir?; kelâm-i nefsî ne demektir?; lafızların medlulleri; lisanı bilmenin yolu; lisanın naklinde tevatür; lisanın naklinde âhâd haberler; lafızların manaları delâlet-i zannîdir.
3. Ses ve harflerden çıkarılan konular¹¹²,
Sesin mahiyeti; Nazzâm'a göre sesin mahiyeti.
4. Harfler¹¹³,
Sakin ve harekeli harfler; kelam ezeli olmayıp sonradan meydana gelmiştir; Allah (c.c)'ın kelamı ne demektir?; insanların telaffuz ettiği harfler Kelâmullâh değildir; bu konuda Haşviyye ile Eş'ariyye'nin ihtilafı.
5. İsim, fiil ve harflerle ilgili konular¹¹⁴,

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Çelik, Ömer, *agm*, s. 66-68.

¹⁰⁹ er-Râzî, Fahrüddin, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin el-Kureşî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Huzur yay., İstanbul ts., I, 15-139.

¹¹⁰ er-Râzî, *age*, I, 15-24.

¹¹¹ er-Râzî, *age*, I, 25-34.

¹¹² er-Râzî, *age*, I, 35.

¹¹³ er-Râzî, *age*, I, 36-40.

Kelime çeşitleri; kelimenin kısımlarından ikinci çeşidi; isim hakkında yapılan tarifler; ismin alametleri; fiil hakkında yapılan tarifler; fiil, müphem fâile delalet eder mi?; harf için yapılan tarifler; kelimelerden oluşan; terkipler; mübtada ve haber; fiil ve isim cümlesi hakkında; ismin çeşitleri; özel isimler (alemler) ve cins isimler; özel isimlerin taksimi; alemlerin taksimi; cins isimler ile muştak (türemiş) isimler; cins isimlerin hükümleri; muştak isimlerin hükümleri; mu'reb ve mebnî isimler ile bunların hükümleri.

6. İrapla ilgili bahisler¹¹⁵,
İrap lafzının etimolojisi, irap farkı mahiyet ve isimlere mahsustur; irap neden son harfte uygulanır.
7. Harekelerle ilgili bahisler¹¹⁶,
Harekeler: menşei, mahiyet ve özellikleri; harekelerin telaffuzu; harekelerin mahiyeti hakkında tartışmalar.
8. İrabın kısımları¹¹⁷,
İrabın aslî şekli; mu'reb ismin çeşitleri; gayr-i munsarif isimler; failin merfu, mefulün mensup olmasının sebebi; merfuât türleri; meful türleri; mefulün mensup olma sebebi; fiilin irabı; fiilin failden önce gelmesi; fiilin fail ile irtibatı; merci-i geçmeyen zamir getirmek; failin izhar ya da izmarı; failin bazen hazfedilmesi; amillerin tenâzu'u.
9. İstiâzenin tefsirindeki aklî ve naklî bahisler¹¹⁸,
10. Besmele ile ilgili meseleler¹¹⁹.

8) el-Kurtubî (671/1273)

Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî'nin "el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân" adlı tefsirinin giriş kısmında yer alan mukaddime konuları ise sırasıyla şunlardır:

¹¹⁴ er-Râzî, *age*, I, 41-59.

¹¹⁵ er-Râzî, *age*, I, 59-60.

¹¹⁶ er-Râzî, *age*, I, 60-63.

¹¹⁷ er-Râzî, *age*, I, 6475.

¹¹⁸ er-Râzî, *age*, I, 79.

¹¹⁹ er-Râzî, *age*, I, 139.

1. Fezâilü'l-Kur'ân, Kur'ân'a teşvik ve onu öğrenen, okuyan, dinleyen ve onunla amel edenin faziletine dair¹²⁰,
2. Allah'ın kitabını okuma keyfiyeti, bunun mekruh ve haram olanları ve insanların bu konudaki itilafı¹²¹,
3. Kur'ân ve ilim ehlinin riya ve benzerlerinden sakındırması¹²²,
4. Kur'ân öğrenen kimsenin dikkat etmesi ve gafil olmaması gereken hususlar¹²³,
5. Kur'ân-ı Kerim'in irabı, onun irabını öğretmek ve öğrenmeye teşvik, Kur'ân'ı iraplı olarak okuyanın ecri¹²⁴,
6. Kur'ân'ı tefsir etme ve bu işlemin ehlinin faziletine dair gelen haberler¹²⁵,
7. Kur'ân hamili, onun kimliği ve ona düşmanlık eden ile ilgili rivayetler¹²⁶,
8. Kur'ân okuyanın ve Kur'ân hamilinin ona karşı göstermesi gereken tazim ve saygı¹²⁷,
9. Reye dayanarak Kur'ân'ı tefsir ve buna cüret ile ilgili vaîd ve müfessirlerin mertebeleri¹²⁸,
10. Kitâb'ın sünnetle açıklanması ve bu konuda gelen haberler¹²⁹,
11. Yüce Allah'ın Kitâb'ını ve Peygamber (sav)'in sünnetini öğrenme ve anlamının keyfiyeti; Kur'ân ile amel etmeyi onu hıfzetmeden öne alanlara Kur'ân'ın kolaylaştırıldığına dair gelen haberler¹³⁰,
12. Kur'ân'ın sûre ve âyetlerinin tertibi, Kur'ân'ın şekli, noktaları, tahzibi, ta'siri ve harf, cüz, kelime ve âyetlerinin sayısı hakkında gelen haberler¹³¹,
13. Sûre, âyet, kelime ve harfin manalarının zikri¹³²,

¹²⁰ el-Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3. bas., Dâirü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1966, I, 4.

¹²¹ el-Kurtubî, *age*, I, 10.

¹²² el-Kurtubî, *age*, I, 17.

¹²³ el-Kurtubî, *age*, I, 20.

¹²⁴ el-Kurtubî, *age*, I, 23.

¹²⁵ el-Kurtubî, *age*, I, 26.

¹²⁶ el-Kurtubî, *age*, I, 26.

¹²⁷ el-Kurtubî, *age*, I, 27.

¹²⁸ el-Kurtubî, *age*, I, 31.

¹²⁹ el-Kurtubî, *age*, I, 37.

¹³⁰ el-Kurtubî, *age*, I, 39.

¹³¹ el-Kurtubî, *age*, I, 59.

14. Kur'ân i'câzındaki nükteler, mucizenin şartları ve hakikati¹³³,
15. Kur'ân'ın sûreleri ve benzerlerinin fazileti hakkında uydurulmuş hadislere tembih¹³⁴,
16. Kur'ân hakkında tanda bulunan ve Osman Mushaf'ına ilave ya da eksiltme muhalefesinde bulunanı ret konusunda gelen hüccet¹³⁵,
17. İstiâze¹³⁶,
18. Besmele¹³⁷.

9) en-Nîsâbûrî (728/1327)

Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyin en-Nîsâbûrî el-Kummî'nin “Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Fürkân” adlı tefsirinin girişinde yer verdiği mukaddimeler de usûl açısından büyük önem arz etmektedir. Nîsâbûrî burada işlediği konuları mukaddime şeklinde taksim etmiştir. Bu mukaddimelerin konuları sırasıyla şunlardır:

Birinci mukaddime: Kıraat ve kârînin fazileti, kıraatin âdâbı, kıraatlerin ihtilafının cevazı, meşhur ve muteber kurrâ'ın zikri¹³⁸,

1. Yedi kurrâ'ın zikri ve onlardan nakleden râvîlerin tesmiyesi ve bunların güvenilirlerden olan tarikleri¹³⁹,
2. Muhtar imamların zikri ve râvîlerinin tesmiyesi¹⁴⁰,

İkinci Mukaddime: “Kur'an okuduğun zaman o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın!”¹⁴¹ sözünde kendisine davet olunan sığınma¹⁴² ve sığınma konusunda nükteler¹⁴³,

¹³² el-Kurtubî, *age*, I, 65.

¹³³ el-Kurtubî, *age*, I, 69.

¹³⁴ el-Kurtubî, *age*, I, 78.

¹³⁵ el-Kurtubî, *age*, I, 80.

¹³⁶ el-Kurtubî, *age*, I, 86.

¹³⁷ el-Kurtubî, *age*, I, 91.

¹³⁸ en-Nîsâbûrî, Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyin el-Kummî, *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Fürkân*, thk. İbrahim Atve İvaz, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi bi-Mısr, 1962, I, 9.

¹³⁹ en-Nîsâbûrî, *age*, I, 11.

¹⁴⁰ en-Nîsâbûrî, *age*, I, 14.

¹⁴¹ Nahl 16/98.

¹⁴² en-Nîsâbûrî, *age*, I, 15.

¹⁴³ en-Nîsâbûrî, *age*, I, 22.

Üçüncü mukaddime: Önemli meseleler hakkında¹⁴⁴,
Dördüncü mukaddime: Kur'ân cem'inin keyfiyeti hakkında¹⁴⁵,
Beşinci mukaddime: Mushaf, Kitab, Kur'ân, sûre, âyet, kelime, harf vs. manaları hakkında¹⁴⁶,
Altıncı mukaddime: Seb'i't-tival, mesânî, mi'ûn, tavâsîm, havâmîm, mufassal, müsebbehât vs. zikri hakkında¹⁴⁷,
Yedinci mukaddime: Mushaf'ta aslında aynı olmasına rağmen bazısı diğer bazısının tersine yazılan harflerin zikri hakkında¹⁴⁸,
Sekizinci mukaddime: Vakfin kısımları hakkında¹⁴⁹,
Dokuzuncu mukaddime: Sayesinde mühim ıstılahların bilindiği taksimler hakkında¹⁵⁰,
Onuncu mukaddime: Yüce Allah'ın kelamının kadîm olup olmadığı hakkında¹⁵¹,
On birinci mukaddime: Az lafızlardan birçok meselenin istinbat keyfiyeti hakkında¹⁵².

10) İbn Teymiyye (728/1328)

Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye'ye nispet edilen “Dekâiku't-Tefsîr” adlı Kur'ân tefsiri de mukaddime ile başlama geleneğini izlemiştir. Bu tefsirin girişinde yedi mukaddimelik usul konularının işlendiğini görüyoruz. Bu mukaddime ve konular şunlardır:

Birinci mukaddime: Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir¹⁵³,

Sûrelerin tertibi ictihâdî; âyetlerin tertibi tevkîfî; Besmele âyet midir?

İkinci mukaddime: Kur'ân'ın tahzîbi¹⁵⁴ ve tefsir ilminde sahabenin yeri¹⁵⁵,

¹⁴⁴ en-Nisâbü'rî, *age*, I, 23.

¹⁴⁵ en-Nisâbü'rî, *age*, I, 24.

¹⁴⁶ en-Nisâbü'rî, *age*, I, 28.

¹⁴⁷ en-Nisâbü'rî, *age*, I, 31.

¹⁴⁸ en-Nisâbü'rî, *age*, I, 32.

¹⁴⁹ en-Nisâbü'rî, *age*, I, 40.

¹⁵⁰ en-Nisâbü'rî, *age*, I, 41.

¹⁵¹ en-Nisâbü'rî, *age*, I, 49.

¹⁵² en-Nisâbü'rî, *age*, I, 50.

¹⁵³ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Dekâiku't-Tefsîr*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynd, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 2. baskı, Beyrut 1984, I, 67-74.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *age*, I, 78.

¹⁵⁵ İbn Teymiyye, *age*, I, 81.

Üçüncü mukaddime: Tefsir kitaplarının en sahihi¹⁵⁶,

Dördüncü mukaddime: Tefsir konusunda genel kaideler¹⁵⁷,

Selef Kur'ân'ı anladı ve açıkladı; selefın tefsirdeki ihtilafı azdır; lafız çeşitli olup murat birdir; bazı türleri varit olmuş âmin zikri; lafzın iki duruma ihtimali; birbirine yakın lafızların istimali; tefsirdeki ihtilaf ve bunun sebepleri; sebebi nakildir; medine ehli megâziyi en iyi bilen insanlardır; Mekke ehli tefsiri en iyi bilen insanlardır; mürsel hadisler; İbn Teymiyye'nin görüşü; sebebi istidlal metotlarının farklı oluşudur; en güzel tefsir metotları; Kur'ân'ı tabiîn sözleriyle tefsir etmek; Kur'ân'ı reyle tefsir; selefın reyle tefsir karşısında tevakkufu; Kitap ve sünnete en yakın tefsirler; Yedi kıraatin cem'i.

Beşinci mukaddime: Müteşabih ve tevil¹⁵⁸,

Mana ile tevil arasındaki fark; tevilin üç manası.

Altıncı mukaddime: Kur'ân mucizeleri¹⁵⁹,

Mucizelerin izharı; Kur'ân i'câzının veçhi.

Yedinci mukaddime: Kur'ân'ın tercümesi¹⁶⁰,

Kur'ân'ın isim ve sıfatları; Kur'ân'a tabi olmaya delalet eden âyetler.

11) el-Hâzin (741/1341)

Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bagdâdî el-Hâzin'in de "Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl" adlı tefsirinin giriş kısmına bu tür konuları işleyen bir mukaddime ile başladığı görülmektedir. Burada işlenen konuları sırasıyla şu şekilde zikredebiliriz:

1. Kur'ân'ı tilavet ve anlamının fazileti¹⁶¹,

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, *age*, I, 85.

¹⁵⁷ İbn Teymiyye, *age*, I, 89-118.

¹⁵⁸ İbn Teymiyye, *age*, I, 120-130.

¹⁵⁹ İbn Teymiyye, *age*, I, 145-155.

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, *age*, I, 165-170.

¹⁶¹ el-Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bagdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., I, 3.

2. Kur'ân hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadan reyî ile söz eden ve kendisine Kur'ân verilir de onu unutan ve riayet etmeyen kimseye dair tehdit hakkında¹⁶²,
3. Kur'ân'ın cem'i, nüzulünün tertibi ve yedi harf üzere inmiş olması hakkında¹⁶³,
4. Tefsir ve tevilin manası hakkında¹⁶⁴,
5. Sığınma (istiâze) hakkında¹⁶⁵.

12) el-Kelbî (741/1340)

Muhammed b. Ahmed b. Cezzî el-Kelbî de “Kitâbü't-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl” adlı eserinin mukaddimesinde usulle ilgili konulara yer vermiştir. Bu konuları sırasıyla şunlardır:

Birinci mukaddime:

1. Kur'ân'ın Peygamber (sav)'e inişi hakkında¹⁶⁶,
2. Mekkî ve medenî sûreler hakkında¹⁶⁷,
3. Kur'ân'ın ihtiva ettiği manalar ve ilimler hakkında¹⁶⁸,
4. Kur'ân'la ilgili ilim fenleri hakkında¹⁶⁹,
5. Müfessirler arasındaki hilaf sebepleri¹⁷⁰,
6. Müfessirlerin zikri hakkında¹⁷¹,
7. Nasih ve mensuh hakkında¹⁷²,
8. Kurrâ hakkında¹⁷³,
9. Vakıf hakkında¹⁷⁴,

¹⁶² el-Hâzin, *age*, I, 5.

¹⁶³ el-Hâzin, *age*, I, 9.

¹⁶⁴ el-Hâzin, *age*, I, 10.

¹⁶⁵ el-Hâzin, *age*, I, 10.

¹⁶⁶ el-Kelbî, Muhammed b. Ahmed b. Cezzî, *Kitâbü't-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, 2. baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1973, s. 4.

¹⁶⁷ el-Kelbî, *age*, s. 5.

¹⁶⁸ el-Kelbî, *age*, s. 5.

¹⁶⁹ el-Kelbî, *age*, s. 6.

¹⁷⁰ el-Kelbî, *age*, s. 9.

¹⁷¹ el-Kelbî, *age*, s. 9.

¹⁷² el-Kelbî, *age*, s. 10.

¹⁷³ el-Kelbî, *age*, s. 11.

¹⁷⁴ el-Kelbî, *age*, s. 12.

10. Fesahat, belagat ve beyanın edevâtı hakkında¹⁷⁵,
11. Kur'ân i'câzı hakkında¹⁷⁶,
12. Kur'ân'ın fazileti hakkında¹⁷⁷,

İkinci mukaddime:

1. Elif'ten Ye harfine kadar Kur'ân lügatinden oluşan kelimeleri mana itibarıyla açıklar¹⁷⁸,
2. İstiâze üzerine kelam¹⁷⁹,
3. Besmele üzerine kelam¹⁸⁰.

13) Ebu Hayyân (754/1353)

Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân el-Endelûsî el-Gırnâtî de aynı şekilde “Bahru'l-Muhît” adlı tefsirine bu tür bazı konularla başlamıştır. Arapçacı kimliğini ön plana çıkaran Ebu Hayyân'ın ilgili mukaddimesinde de bu konuda çokça bahsettiği görülmektedir. Biz her ne kadar sistemli olmasa da onun bu mukaddimesinde işlediği konuları şu başlıklar altında zikredebiliriz:

1. Tefsirinde izlediği metodun tanıtımı¹⁸¹,
2. Tefsir ilminin muhtaç olduğu ilimlerin kısaca zikri ve bu ilimlerdeki en güzel mevzulara çekilen dikkat¹⁸²,
3. Kur'ân i'câzı hakkındaki özet bilgiler¹⁸³,
4. Zemahşerî ile İbn Atıyye'nin mukayesesi¹⁸⁴,
5. Nâfî'nin kıraat zinciri¹⁸⁵,
6. Müfessirler hakkında¹⁸⁶.

¹⁷⁵ el-Kelbî, *age*, s. 12.

¹⁷⁶ el-Kelbî, *age*, s. 14.

¹⁷⁷ el-Kelbî, *age*, s. 14.

¹⁷⁸ el-Kelbî, *age*, s. 15-29.

¹⁷⁹ el-Kelbî, *age*, s. 30.

¹⁸⁰ el-Kelbî, *age*, s. 30.

¹⁸¹ el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf Ebu Hayyân el-Gırnâtî, *Bahru'l-Muhît*, 2. baskı, Dâru'l-Fikri li't-Tibâa ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1983, I, 4.

¹⁸² el-Endelûsî, *age*, I, 5.

¹⁸³ el-Endelûsî, *age*, I, 7.

¹⁸⁴ el-Endelûsî, *age*, I, 10.

¹⁸⁵ el-Endelûsî, *age*, I, 11.

¹⁸⁶ el-Endelûsî, *age*, I, 13.

14) İbn Kesîr (774/1372)

Ebu'l-Fidâ İsmail İmâdü'd-Dîn b. Ömer b. Kesîr b. Zav'î b. Kesîr b. Dir'î el-Kureşî de “Tefsîru Kur'âni'l-Azîm” adlı tefsirinin giriş kısmında bu tür bazı konuları işlemiştir. Bunlar sırasıyla şu konulardır:

1. Tefsirin en güzel yolları (metotları)¹⁸⁷,
2. Rey ile tefsir¹⁸⁸.

15) el-Fîrûzâbâdî (817/1414)

Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî “Basâiru zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz” adlı Kur'ân'ın kelime ve lafızlarına dair müfredatı işleyen tefsirinin giriş kısmında öğrenim ve öğretimin şartları, ilimlerin hasrı ve Kur'ân-ı kerimin tefsirindeki incelikler hakkında bahsettikten sonra fasıllara taksim ettiği usulle ilgili şu konulara yer vermiştir:

- Birinci fasıl: Kur'ân'ın faziletleri ve menkıbeleri hakkında¹⁸⁹,
- İkinci fasıl: Kur'ân'ın i'câzı ve mu'ciz nazmıyla diğer kelimelerden temyizi¹⁹⁰,
- Üçüncü fasıl: tefsir vecihlerini şerhe girmeden önce bilinmesi kaçınılmaz olan kelimelerin şerhi¹⁹¹,
- Dördüncü fasıl: Kur'ân'ın isimleri¹⁹²,
- Beşinci fasıl: Kur'ân sûrelerinin nüzul tertibi¹⁹³,
- Altıncı fasıl: Nüzul-i Kur'ân konusunda bilinmesi gereken şeyler¹⁹⁴,
- Yedinci fasıl: Kur'ân'ın ihtiva ettiği hitap ve cevap sınıfları¹⁹⁵,
- Sekizinci fasıl: Nasih ve mensuhu bilmede şart olan şeyler¹⁹⁶.

¹⁸⁷ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail İmâdü'd-Dîn b. Ömer b. Kesîr b. Zav'î b. Kesîr b. Dir'î el-Kureşî, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed İbrahim, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdulaziz Ganîm, Dâru Kahraman li'n-Neşri ve't-Tevzî', İstanbul 1984, I, 12.

¹⁸⁸ İbn Kesîr, *age*, I, 15.

¹⁸⁹ el-Fîrûzâbâdî, Mejdüddîn Muhammed b. Ya'kub, *Basâiru zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Ali en-Neccâr, Dâru'l-Bâz li'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut ts., I, 57.

¹⁹⁰ el-Fîrûzâbâdî, *age*, I, 65.

¹⁹¹ el-Fîrûzâbâdî, *age*, I, 78.

¹⁹² el-Fîrûzâbâdî, *age*, I, 88.

¹⁹³ el-Fîrûzâbâdî, *age*, I, 97.

¹⁹⁴ el-Fîrûzâbâdî, *age*, I, 100.

¹⁹⁵ el-Fîrûzâbâdî, *age*, I, 108.

¹⁹⁶ el-Fîrûzâbâdî, *age*, I, 117.

16) el- Âlûsî (1217/1802)

Ebu's-Senâ Şihabüddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî el-Bağdâdî de “Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kurî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî” adını verdiği tefsirinin giriş kısmında usulle ilgili bazı konuları işlediği gözlenmektedir. O bu konuları “Fâide” şeklinde taksim etmiştir. Bu girişte yer alan fâideler şunlardır:

Birinci fâide: Tefsir ve tevilin manası, bu ilme ve onun şerefine olan hacetin beyanı¹⁹⁷,

İkinci fâide: Tefsirin muhtaç olduğu ilimler ve reyle tefsirin manası¹⁹⁸,

Üçüncü fâide: Kur'ân'ın isimleri¹⁹⁹,

Dördüncü fâide: Kur'ân'ın Yüce Allah'ın gayr-i mahlûk kelamı oluş manasını tahkik²⁰⁰,

Beşinci fâide: Kur'ân'ın birlikte indiği yedi harfle muradın beyanı²⁰¹,

Altıncı fâide: Kur'ân'ın cem'i ve tertibi²⁰²,

Yedinci fâide: Kur'ân'ın i'câz veçhinin beyanı²⁰³.

17) Sıddik Hasan Han (1307/1890)

eş-Şerîf Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddîk b. Hasan b. Ali el-Buhârî el-Kannûcî “Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân” adlı eserinin giriş kısmında Tefsir Usulü ve Tarihi ile ilgili bazı araştırmalara yer ayrılmıştır. Bu konuları şu başlıklara ayırmamız mümkündür:

1. Tefsirin tanımı ve gayesi²⁰⁴,
2. Kur'ân'ın tanımı²⁰⁵,
3. Tefsir ve tevilin farkı²⁰⁶,
4. Sahabî müessirler²⁰⁷,

¹⁹⁷ el-Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihabüddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts., I, 4.

¹⁹⁸ el-Âlûsî, *age*, I, 5.

¹⁹⁹ el-Âlûsî, *age*, I, 8.

²⁰⁰ el-Âlûsî, *age*, I, 10.

²⁰¹ el-Âlûsî, *age*, I, 20.

²⁰² el-Âlûsî, *age*, I, 21.

²⁰³ el-Âlûsî, *age*, I, 27.

²⁰⁴ Sıddîk Hasan Han, eş-Şerîf Ebu't-Tayyib Sıddîk b. Hasan b. Ali el-Buhârî el-Kanvecî, *Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Âsime, Kahire 1965, I, 7.

²⁰⁵ Sıddîk Hasan Han, *age*, I, 8.

²⁰⁶ Sıddîk Hasan Han, *age*, I, 8.

5. Tâbiî müfessirler²⁰⁸,
6. Tedvin dönemi tefsirleri²⁰⁹,
7. Senedi hazfedilmiş tefsirler²¹⁰,
8. Senedi kısaltılmış tefsirler²¹¹,
9. Fennî tefsirler²¹²,
10. Mezhebî tefsirler²¹³,
11. Rey tefsirleri²¹⁴,
12. Sûfî tefsirler²¹⁵,
13. Tefsirin yararlandığı ilimler²¹⁶,
14. Kur'ân tefsirinin kısımları²¹⁷,
15. Tefsir ve müfessirler²¹⁸,
16. Tefsirin fazileti²¹⁹,
17. Kitap ve Sünnete sarılma konusunda varit olan haberler²²⁰.

18) el-Kâsımî (1332/1914)

Bu mukaddime geleneğini daha geniş ele alan müfessirlerin biri “Mehâsinü't-Te'vîl” adlı tefsir sahibi Muhammed Cemalüddin el-Kâsımî'dir. Tefsirinin birinci cildini tamamen usul konusuna ayırmış ve bunu “Temhîdü'l-Hatîr fî Kavâidi't-Tefsîr” diye adlandırmıştır. Kâsımî bu mukaddimesinin konularını “Kâide” şeklinde taksim etmiştir. Bu mukaddime Sezai Özel tarafından “Tefsir ilminin temel meseleleri”²²¹ adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bu mukaddimede yer alan kâideler sırasıyla şunlardır.

²⁰⁷ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 8.

²⁰⁸ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 9.

²⁰⁹ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 10.

²¹⁰ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 10.

²¹¹ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 10.

²¹² Siddîk Hasan Han, *age*, I, 11.

²¹³ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 11.

²¹⁴ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 12.

²¹⁵ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 12.

²¹⁶ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 13.

²¹⁷ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 13.

²¹⁸ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 15..

²¹⁹ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 21.

²²⁰ Siddîk Hasan Han, *age*, I, 23.

²²¹ el-Kâsımî, Cemâleddin, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel, İz yayıncılık, İstanbul

1. Tefsirin esas me hazları hakkında kâide²²²,
2. Tefsirin sahihini bilme ve ihtilaf durumunda tefsirlerin en sahih olanı konusunda kâide²²³,
3. Selef hakkında sahih görülen hilafın çoğunun tenevvü' ihtilafına döneceği hakkında kâide²²⁴,
4. Sebeb-i nüzulü bilme konusunda kâide²²⁵,
5. Nâsih ve mensuh hakkında kâide²²⁶,
6. Şâz ve müdrec kıraatler hakkında kâide²²⁷,
7. Kıyasü'l-enbiyâ ve isrâiliyyât ile istişhâd konusunda kâide²²⁸,
 - i. Kur'ân'ın zahir ve bâtınının bulunduğuna dair nakledilen haberlerin manası hakkında²²⁹,
 - ii. Kur'ân'ın ancak kendisine dayanarak anlaşılması gereken Arapça manaların her türü zahir altına girmektedir²³⁰,
8. Arap dili üzere cari olmaksızın Kur'ân'dan istinbat edilen manaların tümü Kur'ân ilimleri açısından hiçbir şey olmayacağı konusunda kâide²³¹,
 - i. Bâtının hitaptan murat oluşu²³²,
 - ii. Tefsirlerin Kur'ân konusunda müşküle düşmesi²³³,
 - iii. "Allah için misiller koymayın"²³⁴ sözü hakkında Sehl (b. Abdillâh)'den nakledilen haber²³⁵,
 - iv. "Bu ağaca yaklaşmayın"²³⁶ sözü ve diğer âyetler hakkında yine Sehl'den nakledilen Kur'ânî itibarların iki çeşitliği²³⁷,

²²² el-Kâsımî, Muhammed Cemalüddin, *Mehâsinü 't-Te'vîl*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957, I, 7.

²²³ el-Kâsımî, *age*, I, 14.

²²⁴ el-Kâsımî, *age*, I, 17.

²²⁵ el-Kâsımî, *age*, I, 22.

²²⁶ el-Kâsımî, *age*, I, 32.

²²⁷ el-Kâsımî, *age*, I, 38.

²²⁸ el-Kâsımî, *age*, I, 40.

²²⁹ el-Kâsımî, *age*, I, 51.

²³⁰ el-Kâsımî, *age*, I, 56.

²³¹ el-Kâsımî, *age*, I, 63.

²³² el-Kâsımî, *age*, I, 67.

²³³ el-Kâsımî, *age*, I, 69.

²³⁴ Bakara 2/22.

²³⁵ el-Kâsımî, *age*, I, 71.

²³⁶ Bakara 2/35.

- v. Bu yola giriş sünnet için de geçerlidir²³⁸,
9. Şeriatın ümmîliği ve onun anlaşılmasında ümmîlerin -ki bunlar Kur'ân'ın kendi dilleriyle nazil olduğu Araplardır- bildiklerini izlemenin kaçınılmazlığı konusunda kâide²³⁹,
- i. Arap'ın itina gösterdiği ilimler²⁴⁰,
- ii. Ümmetin ümmîliği²⁴¹,
- iii. Şeriatı anlamada ümmîlerin bildiklerini izlemenin kaçınılmazlığı²⁴²,
- iv. Hitapta neşredilen manalara itinanın en büyük (esas) maksat olması²⁴³,
- v. İcma ettikleri zaman sahabe beyanı hüccettir²⁴⁴,
- vi. Kur'ân içindeki kendisi için bir ret vaki olmayan her hikaye sahihtir²⁴⁵,
- vii. Kur'ân kıssaları ile ümmet ve şahısların tarihini serdetmek murat olunmaz²⁴⁶,
10. Tenzîl-i Kerîm konusunda tergîb ve terhîb kâidesi²⁴⁷,
- i. Tenzîl'deki hükümlerin çoğu küllî oluşu hakkında²⁴⁸,
- ii. Kur'ân'da her şeyin beyanı vardır²⁴⁹,
- iii. Kur'ân'a izafe edilen ilimlerin kısımları hakkında²⁵⁰,
- iv. Medenî sûrelerin mekkî sûrelere dayanan anlayışta indirilmişliği hakkında²⁵¹,
- v. Sünnetin Kitab'ı beyan etmeye girişi²⁵²,

²³⁷ el-Kâsımî, *age*, I, 77.

²³⁸ el-Kâsımî, *age*, I, 79.

²³⁹ el-Kâsımî, *age*, I, 80.

²⁴⁰ el-Kâsımî, *age*, I, 83.

²⁴¹ el-Kâsımî, *age*, I, 92.

²⁴² el-Kâsımî, *age*, I, 94.

²⁴³ el-Kâsımî, *age*, I, 99.

²⁴⁴ el-Kâsımî, *age*, I, 102.

²⁴⁵ el-Kâsımî, *age*, I, 106.

²⁴⁶ el-Kâsımî, *age*, I, 114.

²⁴⁷ el-Kâsımî, *age*, I, 116.

²⁴⁸ el-Kâsımî, *age*, I, 131.

²⁴⁹ el-Kâsımî, *age*, I, 135.

²⁵⁰ el-Kâsımî, *age*, I, 142.

²⁵¹ el-Kâsımî, *age*, I, 150.

²⁵² el-Kâsımî, *age*, I, 151.

- vi. Tefsirde itidal hakkında²⁵³,
 - vii. Anlayış mehzârında itimat edilen kural²⁵⁴,
 - viii. Kur'ân-ı Kerim konusunda rey işleme hakkında gelen haberler²⁵⁵,
 - ix. Şer'î delillerin itimat edilen kaziyelerle çelişmeyeceği hakkında²⁵⁶,
 - x. Kitab'dan sonra gelen sünnetin rütbesi²⁵⁷,
 - xi. Sünnet Kitab'ın genel bıraktığı şeyleri tafsil eder²⁵⁸,
11. Kur'ân'da mecazın olup olmadığı hakkında kâide²⁵⁹,
- i. Lügatte Şâri'in lügatteki müsemmasından (başka manaya) naklettiği şer'î isimler var mıdır?²⁶⁰,
 - ii. Tenzîl-i Kerîm'in maksatlarının mücmeli ve tefsir çeşitlerinin zikri²⁶¹,
 - iii. Tekrarın sırrı hakkında araştırma²⁶²,
 - iv. Tefsire ait ahkam ve çeşitlerin varlığı²⁶³,
 - v. Firavunla Musa kıssasının tekrar edilme sırrı²⁶⁴,
 - vi. Tenzîl-i Kerîm'deki rabbânî hikmetin iktiza ettiği şeyler²⁶⁵,
 - vii. Kur'ân-ı Kerîm'in bedî' üslubunun zikri²⁶⁶,
 - viii. Peygamber (sav) zamanında Kur'ân'ı yedi harf üzere okuma ruhsatı²⁶⁷,
 - ix. "Kur'ân yedi harf üzere indirildi" hadisindeki yedinin manası²⁶⁸,
 - x. Hadisteki "ahruf/harflerin" manası²⁶⁹,
 - xi. Hz. Osman'ın Kur'ân cem'inde mütevatir harf ile yetinmesi²⁷⁰,

²⁵³ el-Kâsımî, *age*, I, 153.

²⁵⁴ el-Kâsımî, *age*, I, 156.

²⁵⁵ el-Kâsımî, *age*, I, 164.

²⁵⁶ el-Kâsımî, *age*, I, 168.

²⁵⁷ el-Kâsımî, *age*, I, 174.

²⁵⁸ el-Kâsımî, *age*, I, 191.

²⁵⁹ el-Kâsımî, *age*, I, 222.

²⁶⁰ el-Kâsımî, *age*, I, 250.

²⁶¹ el-Kâsımî, *age*, I, 255.

²⁶² el-Kâsımî, *age*, I, 250.

²⁶³ el-Kâsımî, *age*, I, 262.

²⁶⁴ el-Kâsımî, *age*, I, 264.

²⁶⁵ el-Kâsımî, *age*, I, 266.

²⁶⁶ el-Kâsımî, *age*, I, 272.

²⁶⁷ el-Kâsımî, *age*, I, 284.

²⁶⁸ el-Kâsımî, *age*, I, 287.

²⁶⁹ el-Kâsımî, *age*, I, 289.

- xii. Kıraatin harfin ref'i ve nasbı konusundaki ihtilafı yedi harften dolayı değildir²⁷¹,
- xiii. Meşhur imamların kıraatiyle yetinmenin sebebi²⁷²,
- xiv. Şehir imamlarından alınan kıraatlerin onların Osmânî mushaflarına muvafık gelişi²⁷³,
- xv. Kıraatlerin tahkik ya da takdir itibarıyla Osmânî mushafın resmine uygunluğu²⁷⁴,
- xvi. Sarih resme muhalif sayılmayan sabit kıraatler²⁷⁵,
- xvii. Kıraatlerin medarı Arapça itibarıyla mukayese değil naklin sıhhatindedir²⁷⁶,
- xviii. Kıraatlerin merciinin sema' değil içtihat olduğu görüşünde olan kimse²⁷⁷,
- xix. Yedi imamın senetlerinin mütevâtir mi yoksa âhâd mı oluşunun incelemesi²⁷⁸,
- xx. İmam Ebu Şâme'nin yadırganmaksızın üzerinde icma' edilen kıraatlerin tevatürü hakkındaki görüşü²⁷⁹,
- xxi. İbnü'l-Hâcib ve başkalarının eda kabilinden olmayan kıraatlerin tevatürü hakkındaki görüşü²⁸⁰,
- xxii. Şâz kıraatler bahsi²⁸¹,
- xxiii. Peygamber (sav)'den alındığı sahih olan her bir kıraatin kabulünün ve ona imanın vacipliğinin beyanı²⁸²,
- xxiv. Kurra ihtilafının fukahâ ihtilafından ayrıştırılması²⁸³,

²⁷⁰ el-Kâsımî, *age*, I, 291.

²⁷¹ el-Kâsımî, *age*, I, 294.

²⁷² el-Kâsımî, *age*, I, 295.

²⁷³ el-Kâsımî, *age*, I, 297.

²⁷⁴ el-Kâsımî, *age*, I, 297.

²⁷⁵ el-Kâsımî, *age*, I, 300.

²⁷⁶ el-Kâsımî, *age*, I, 301.

²⁷⁷ el-Kâsımî, *age*, I, 302.

²⁷⁸ el-Kâsımî, *age*, I, 304.

²⁷⁹ el-Kâsımî, *age*, I, 305.

²⁸⁰ el-Kâsımî, *age*, I, 306.

²⁸¹ el-Kâsımî, *age*, I, 307.

²⁸² el-Kâsımî, *age*, I, 310.

²⁸³ el-Kâsımî, *age*, I, 311.

- xxv. Kıraatin onunla okuyana izafe edilmesinin manası²⁸⁴,
- xxvi. Kıraatlerin ihtilaf ve tenevvünün semeresi²⁸⁵,
- xxvii. Kıraatlerin tevatür olup olmayışı konusundaki önceki araştırmalara genel bakış²⁸⁶,
- xxviii. (Üstat İmam Muhammed Abduh'a ait) tefsirin vecih ve mertebelerinin zikri hakkında²⁸⁷,
- xxix. Kur'ân-ı Kerîm'de varit olan astronomik mesaili inceliklerini beyan hakkında²⁸⁸,
- xxx. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili âyetlere doğru yaklaşan selef mezhebidir²⁸⁹,
- xxxı. Kur'ân'ın burhan ve delilleri ihtiva edişinin zikri²⁹⁰,
- xxxii. Tefsir ilmini şerefi²⁹¹.

19) Muhammed Reşid Rıza (1354/1935)

Muhammed Reşid Rıza ise “Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hakim” adlı tefsirinin giriş kısmında bir müfessirin kendini Kur'ân tefsirine başlamaya hazır hissetmesi için gereken şartlardan, tefsir hakkında Peygamber (sav), sahabe ve tabiinden nakledilen haberlerin sıhhati ve bu haberlerin birbiriyle ihtilafının beyanından bahsetmiş; bu vesileyle de rivayet tefsiri hakkında kendi değerlendirmesini yapmıştır.²⁹² Bundan sonra “Urvetü'l-Vuska” cemiyetine girişinden ve bu cemiyetin esas maksatlarından söz eden²⁹³ Reşid Rıza, “Genişletilmiş ve açıklanmış olmakla beraber üstat İmamın²⁹⁴ dersinden iktibas edilen tefsîr mukaddimesi” başlığında on dört sayfadan ibaret bir mukaddime koymuştur. Bu mukaddimenin esas konularını şu şıklarda zikredebiliriz:

²⁸⁴ el-Kâsımî, *age*, I, 312.

²⁸⁵ el-Kâsımî, *age*, I, 313.

²⁸⁶ el-Kâsımî, *age*, I, 315.

²⁸⁷ el-Kâsımî, *age*, I, 322.

²⁸⁸ el-Kâsımî, *age*, I, 333.

²⁸⁹ el-Kâsımî, *age*, I, 339.

²⁹⁰ el-Kâsımî, *age*, I, 348.

²⁹¹ el-Kâsımî, *age*, I, 349.

²⁹² Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hakim*, 2. bs., Darü'l-Ma'rife, Beyrut ts., I, 7-10.

²⁹³ Reşid Rıza, *age*, I, 10-16.

²⁹⁴ Muhammed Abduh (1848-1905).

1. Tefsir vecihleri²⁹⁵,
2. Çağımızdaki “Tefsir ve Kur’ân araştırmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü önceki imamlar Kitab ve sünneti araştırmışlar ve bu ikisinden ahkamı istinbat etmişlerdir. Bize düşen onların kitaplarına bakmak ve onunla yetinmektir” düşüncenin değerlendirilmesi²⁹⁶,
3. Tefsirin mertebeleri²⁹⁷,
4. Tefsir ve tevil²⁹⁸,
5. Günümüz insanı ile Kur’ân’ın nüzulü dönemindeki insanların Kur’ân anlayışına dair mukayese²⁹⁹.

20) Elmalılı (1361/1942)

Elmalılı Hamdi Yazır ise “Hak Dini Kur’ân Dili” adlı tefsirinin giriş kısmında usulle ilgili olan şu konuları ele almıştır:

1. Tercüme³⁰⁰,
2. Kur’ân ve isimleri³⁰¹,
3. Sûre³⁰²,
4. Âyet³⁰³,
5. Mushaf³⁰⁴,
6. Tefsir ve tevil³⁰⁵,
7. Meâl³⁰⁶,
8. Kur’ân’ın fazileti³⁰⁷.

²⁹⁵ Reşid Rıza, *age*, I, 17.

²⁹⁶ Reşid Rıza, *age*, I, 19.

²⁹⁷ Reşid Rıza, *age*, I, 21.

²⁹⁸ Reşid Rıza, *age*, I, 25.

²⁹⁹ Reşid Rıza, *age*, I, 17.

³⁰⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, I, 9.

³⁰¹ Elmalılı, *age*, I, 20.

³⁰² Elmalılı, *age*, I, 22.

³⁰³ Elmalılı, *age*, I, 23.

³⁰⁴ Elmalılı, *age*, I, 25.

³⁰⁵ Elmalılı, *age*, I, 26.

³⁰⁶ Elmalılı, *age*, I, 30.

³⁰⁷ Elmalılı, *age*, I, 30.

21) eş-Şenkîfî (1393/1973)

Yukarıda zikrettiklerimiz kadar sistemli bir mukaddime geleneğine uymasa da tefsirinin giriş kısmında tefsir usulü ile ilgili bazı konuları ele alan diğer bir müfessir de Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar el-Cekenî eş-Şenkîfî'dir. Şenkîfî "Tercümetü'l-Kitâb" diye adlandırdığı bu girişte şu konuları işlemiştir:

1. Mücmelin türleri ve beyan şekilleri³⁰⁸,
2. Kur'ân'ın Kur'ân'la beyan türleri³⁰⁹,

Bir şeyin zikredilip sonra onun hakkındaki soru cevabın başka bir âyette vaki olması; Kur'ân'dan başka bir (âyetin) delaleti dolayısıyla âyetin zahirinin murat olmayışı; bir âyet hakkında görüş beyan edilmesi ve aynı âyette o görüşün butlanına karinenin bulunması; bir âyette bir şeyin vukuunun zikredilmesi sonra da başka bir âyette o şeyin vukuunun keyfiyetinin zikredilmesi; bir işin talebinin vaki olması sonra da başka bir âyette bu talep edilen işin maksadının açıklanması; bir yerde bir emrin zikredilmesi sonra da başka bir yerde bu emirle alakalı şeyin zikredilmesi; bir yerde mefulün hazfedilmesi sonra bunun başka bir yerde açıklanması; bir yerde bir şeyin zikredilip sonra başka bir yerde bunun için zarf-i mekan ya da zarf-i zaman ya da zarf-i müteallakın zikredilmesi; Kur'ân'da galip olanı olduğu için âyetin manasına giren manalardan biri üzerine delil getirme; "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"³¹⁰ âyetinin delaleti nedeniyle sonradan yaratılanlara benzemekten tenzih etmekle birlikte Yüce Allah'ın Kur'ân'da (istiva, yed ve vech gibi) kendini nitelediği sıfatların mecâzî değil hakikat anlamında olduğunun beyanı; sünnet ile iki Kur'ânî beyanın birini tercih etme; Kur'ân ve sünnetle beyanı başka birinin getirdiği Kur'ân ve sünnetle beyana tercih etme; Kur'ân ile beyanı yine Kur'ân ile beyana tercih etme; bir âyet hakkında birçok görüşün bulunması ve Kur'ân'ın bu görüşlerin hepsine şahitlik etmesi; bir âyetteki lafzın başka bir âyetteki bundan daha vazıh

³⁰⁸ eş-Şenkîfî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar el-Cekenî, *Edvâ'ü'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1992, I, 5-9.

³⁰⁹ eş-Şenkîfî, age, I, 10-24.

³¹⁰ Şura 42/11.

bir lafızla tefsiri; müzekker ve müennese ihtimalli olan bir lafzın varit olması sonra bunun başka bir yerde beyan edilmesi; Allah bir şeyi çeşitli hükümler için yaratmış olup bunların bazısını bir yerde zikretmesi ve bizim diğer zikredilenleri başka yerlerde açıklamamız; emir, nehiy ya da şartın zikredilmesi sonra da bu emir ya da hehye itaatin hasıl olup olmadığını ve şartın vaki olup olmadığını başka bir yerde açıklanması; bir şeyin vaki olacağına zikredilmesi sonra başka bir âyette onun bilfiil vukuunun açıklanması; Allah'ın başka âyetlerde zikredilen bir şeye göndermede bulunması ve bizim göndermede bulunulan bu âyeti açıklamamız; başka yerlerde nitelikleri bulunan bir şeyin zikredilmesi ve bizim o şeyin diğer niteliklerini açıklamamız; Allah'ın bir âyette tasrih olmaksızın Kur'ân'da bir şey üzerine çokça istidlalde bulunulan bir burhana işaret etmesi ve bizim bunu başka âyetlerde açıklamamız; âmm lafzın zikredilmesi sonra da bazı fertlerinin o lafza duhulünün zikredilmesi.

3. Şayet Kur'ânî beyan kast olunana kâfi gelmiyorsa onun sünnetten aranması³¹¹,
4. Mantûk ve mefhûma nispetle beyanın kısımları³¹²,
5. Mücmel (icmâl) ve beyanın tarifi konusunda mukaddime³¹³,
6. Mütevatirin âhâdla beyanının cevazını tahkik³¹⁴,
7. Mantûkun mefhûmla beyanı³¹⁵,
8. Kaville beyan ile fiille beyanın hangisi daha kuvvetli³¹⁶,
9. Beyan ile alakalı meseleler³¹⁷,
10. Âmm ile amelden sonra tahsis, mutlak ile amelden sonra takyit nesih olmuştur³¹⁸,
11. Beyan ve tebliğin hacet vaktine kadar geciktirilmesi meselesi³¹⁹,

³¹¹ eş-Şenkîti, age, I, 24.

³¹² eş-Şenkîti, age, I, 25.

³¹³ eş-Şenkîti, age, I, 27.

³¹⁴ eş-Şenkîti, age, I, 28.

³¹⁵ eş-Şenkîti, age, I, 29.

³¹⁶ eş-Şenkîti, age, I, 29.

³¹⁷ eş-Şenkîti, age, I, 29.

³¹⁸ eş-Şenkîti, age, I, 30.

12. Tilavetiyle kaydolunduğu için Kur'ân'ı tek bir kavil olarak tebliğ etmeyi tehirin men'i³²⁰,
13. Şayet tacili sebebiyle gelecek bir mefsedetten korkuluyorsa tebliği tacilin men'i³²¹,
14. Beyanda tüm mükelleflerin onu bilmesi şart koşulmaz³²².

22) Mevdûdî (1399/1979)

Ebu'l-A'lâ Mevdûdî de “Tefhîmü'l-Kur'ân” adlı eserinin giriş kısmında usulle ilgili bazı konuları işlemiştir. Bu konular şunlardır:

1. Kur'ân'ı Kerime giriş³²³,
Eşsiz bir kitap; ilâhî hidayet (mahiyeti); anafikir (konusu).
2. Arka plan (esbâb-ı nuzül)³²⁴,
3. Mekkî sûreler³²⁵,
4. Medenî sûreler³²⁶,
5. Üslubu³²⁷,
6. Tertibi³²⁸,
7. Cem'i³²⁹,
8. Lehçesi³³⁰,
9. Evrenselliği³³¹,
10. Tam bir düstur³³²,
11. Kur'ân'ı incelemekle ilgili tavsiyeler³³³.

³¹⁹ eş-Şenkîti, age, I, 31.

³²⁰ eş-Şenkîti, age, I, 32.

³²¹ eş-Şenkîti, age, I, 32.

³²² eş-Şenkîti, age, I, 32.

³²³ Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân (Kur'ân'ın anlamı ve tefsiri)*, 2. bas. İnsan yay., I, 15.

³²⁴ Mevdûdî, age, I, 20.

³²⁵ Mevdûdî, age, I, 21.

³²⁶ Mevdûdî, age, I, 23.

³²⁷ Mevdûdî, age, I, 24.

³²⁸ Mevdûdî, age, I, 25.

³²⁹ Mevdûdî, age, I, 27.

³³⁰ Mevdûdî, age, I, 28.

³³¹ Mevdûdî, age, I, 31.

³³² Mevdûdî, age, I, 33.

³³³ Mevdûdî, age, I, 35.

23) Ömer Rıza Doğrul

Ömer Rıza Doğrul'un Kur'an'ın tercüme ve tefsirini içeren "Tanrı Buyruğu" adlı eseri de "Kur'an-ı Kerim'in tercüme ve tefsirine giriş" başlıklı bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu mukaddime beş bölümden ibaret olup içerisinde bulunduğu sayfa numaraları Romen rakamı ile gösterilmiştir. Bu bölümler ve konular şunlardır:

Birinci bölüm: Kur'an'ın Tertip ve Taksimi³³⁴,

Kur'an kelimesinin manası; Kur'an'ın isimleri ve vasıfları; Kur'an'ın sûreleri ve âyetleri; Kur'an nasıl ve nerelerde nazil oldu; Kur'an'ın umûmî çerçevesi; Kur'an'ın asr-i seâdette (cem'i) yazılması; Kur'an'ın ezberlenmesi; Kur'an'ın tertibi; Kur'an'ın Hz. Ebu Bekir devrinde cem'i ve yazılması; Kur'an'ın Hz. Osman devrinde istinsahı; Kur'an'da hiçbir fazlalık veya eksiklik yoktur; Kur'an'ın kıraatleri; Kur'an'ın tefsir kaideleri (muhkem-müteşabih bahsi); Kur'an'da nasih ve mensuh bahsi; Kur'an ve sünnet; Kur'an ve eski mukaddes kitaplar; Kur'an'ın i'câzı.

İkinci Bölüm: Dinin Esasları³³⁵,

1. Allah'ın birliğine inanmak³³⁶,

i. İslam'ın yıktığı müşriklik³³⁷,

Çeşit çeşit ilahlara inanmaktan doğan müşriklik; şahıslara karşı müfrit hürmetten doğan müşriklik; yaratılan şeylere aşırı derecede bağlanmaktan doğan müşriklik; harikulade hadiseler; din ulularına baş eğmek; Allah'a yaraşan ibadetleri başkalarına yapmak; bilinmeyeni bilmek iddiaları; gizli kuvvetlerin tesirlerine inanmak; hurafeleri ortadan kaldırmak; keffaret ve şefaatin yanlış anlaşılmasından doğan müşriklik; ecrâm-i semâviyeye tapmaktan ileri gelen müşriklik; Allah'tan başkasının adına yemin etmek; Allah'ın iradesine insan iradesi karıştırmak; müşriklik izini taşıyan

³³⁴ Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu (Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri Şerifi)*, Bilgi basım ve yayınevi, 3. bas., İstanbul 1955, I, (III-LVIII).

³³⁵ Doğrul, *age*, I, (LXVII).

³³⁶ Doğrul, *age*, I, (LXVII).

³³⁷ Doğrul, *age*, I, (LXVIII-LXXX).

sözler ve hareketler; türbelere ve kabirlere perestij; riyâkarlık manevî müşrikliktir.

- ii. İslam'ın kurduğu tevhid³³⁸,
Tevhidin kemali; İslam nazarında insan.
- iii. Allah'ın isimleri ve sıfatları³³⁹,
Cemal sıfatları; celal sıfatları; kemal sıfatları; tenzih sıfatları.
2. Meleklerle inanmak³⁴⁰,
Eski dinlerde melek telakkisi; İslam'ın melekler hakkındaki telakkisi; meleklerin vazifeleri.
3. Allah'ın kitaplarına inanmak³⁴¹,
Kur'ân'ın İlâhî Kitaplar hakkındaki beyanı; Kitap ehli olanlar, Kitap ehli benzerleri, Kitapsızlar; din birliği; dinin kemali ve Kur'ân'ın ebedî hükmü; peygamberliğin son bulması.
4. Peygamberlere inanmak³⁴²,
5. Âhirete inanmak³⁴³,
Belli başlı dinlerin âhîret hakkındaki itikatlarının esasları; âhirete yakînen inanmak; âhîret dünya hayatının gayesidir; âhîret inkar edilemez; dünya ile âhîret arasındaki bağlantı; kıyâmet; kıyâmetin vasıfları; kıyâmetin hakiki mahiyeti; hesap kanunu; hesap kanununun esasları; mîzân; a'mâl defteri; âhîret itikadının dünyada tesiri; milletlerin a'mâl defteri; a'mâl defterinin mahiyeti; haşir ve neşir; Kur'ân'ın kıyameti ispat eden delilleri; cismânî haşir meselesi; âhîrette görülecek hesap; hesap defteri; cennet ve cehennem.
6. Kaza ve kadere inanmak³⁴⁴,
Cebr ve kader.

Üçüncü Bölüm: İslam'ın amelî esasları³⁴⁵,

³³⁸ Doğrul, *age*, I, (LXXXI-LXXXVIII).

³³⁹ Doğrul, *age*, I, (XC-XCV).

³⁴⁰ Doğrul, *age*, I, (XCVII-C).

³⁴¹ Doğrul, *age*, I, (CIV-CXII).

³⁴² Doğrul, *age*, I, (CXIII).

³⁴³ Doğrul, *age*, I, (CXVI-CXXXVII).

³⁴⁴ Doğrul, *age*, I, (CXLII-CXLVII).

İslamiyetin amelîliği; İslam ahlakının şümülü; İslam kardeşliği;
otoriteye hürmet; İslam'ın dört amelî esası.

Dördüncü Bölüm: Kur'ân'daki Peygamberler (Kıyasü'l-Enbiyâ)³⁴⁶,

1. Kur'ân'da ismi geçen Peygamberler: Hz. Adem; Hz. Nuh; Hz. Hud, Salih, Lokman, Hızır, Zülkarneyn; Hz. İbrahim, İsmail ve İshak; Hz. Musa; Hz. İsa.³⁴⁷
2. Diğer Peygamberler³⁴⁸: Hz. İdris; Hz. Lut; İshak ve İsmail; Yakub ve Yusuf; Hz. Şuayb; Hz. Harun; Hz. Davud; Hz. Süleyman; Hz. Eyyub; Hz. Yunus; Hz. Zekeriyya ve Yahya; Hz. İlyas; Hz. El-Yesa'; Hz. Zülkifl ve Uzeyr.
3. Hz. Muhammed'in sireti³⁴⁹,

Beşinci Bölüm: Kur'ân aleyhindeki isnatların değeri³⁵⁰,

1. Müsamahakarlık ve müsamahasızlık³⁵¹,
Dinde zorlama yoktur; İslam savaşları; İslam'ın barışseverliği;
Müslümanlar ile başka dinlere mensup olanlar arasında münasebetler;
irtidat meselesi.
2. İslam nazarında kadın³⁵².

24) Celal Yıldırım

Celal Yıldırım'ın "İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri" adlı eseri de mukaddimesinde tefsir usulüne dair bazı konuların işlendiği bir eserdir. Sıra itibarıyla bu konuları şu şekilde zikredebiliriz:

1. Kur'ân Arapça mıdır?³⁵³,
2. Her Arap Kur'ân'ı anlayabilir mi?³⁵⁴,
3. Kur'ân'ı tefsir etmenin usulü ve ölçüsü³⁵⁵,

³⁴⁵ Doğrul, *age*, I, (CLIII-CLXIII).

³⁴⁶ Doğrul, *age*, I, (CLXV).

³⁴⁷ Doğrul, *age*, I, (CLXXXI).

³⁴⁸ Doğrul, *age*, I, (CLXXXVI-CXCIII).

³⁴⁹ Doğrul, *age*, I, (CXCIV).

³⁵⁰ Doğrul, *age*, I, (CXCVIII).

³⁵¹ Doğrul, *age*, I, (CXCVIII-CCI).

³⁵² Doğrul, *age*, I, (CCII).

³⁵³ Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, Anadolu yay., İzmir 1986, I, 1.

³⁵⁴ Yıldırım, *age*, I, 2.

4. Tefsir konusunda tedvin³⁵⁶,
5. Rivayet ve Dirayet yoluyla yazılan tefsirler³⁵⁷,
6. Kur'ân-ı Kerim'in kısaca Tarihçesi³⁵⁸,
7. Sadece meâl yeterli midir?³⁵⁹,
8. Bu tefsirin bazı özellikleri³⁶⁰.

25) Vehbe Zuhaylî

Çağımızın fıkıh bilginlerinden olan Vehbe Zuhaylî de “et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîdeti ve's-Şerîati ve'l-Menhec” adlı tefsirinin mukaddime kısmında “Kur'ân'la İlgili Bazı Zarûrî Bilgiler”³⁶¹ başlığı altında usulle ilgili bazı konuları işlediği görülmektedir.

Bu konular şunlardır:

1. Kur'ân'ın tarifi, nüzulünün keyfiyeti ve cem ediliş şekli³⁶²,
Kur'ân'ın isimleri; Kur'ân nüzulünün keyfiyeti; Kur'ân'da mekkî medenî; nüzul sebeplerini bilmenin faydaları; nüzul açısından Kur'ân'ın evveli ve âhiri; Kur'ân'ın cem'i; Kur'ân'ın kitabet şekli ve Osmânî resm.
2. Yedi harf ve yedi kıraat³⁶³,
3. Kur'ân Allah'ın kelamı olup ispat delilleri i'caz vecihleri ile sağlanır³⁶⁴,
4. Kur'ân'ın Arapçılığı ve diğer dillere tercüme edilmesi³⁶⁵,
5. Sûre başlarında yer alan harfler (hurûf-u mukattaa)³⁶⁶,
6. Kur'ân'da teşbih, istiâre, mecaz ve kinaye³⁶⁷,
7. İstiâze³⁶⁸,
8. Besmele³⁶⁹.

³⁵⁵ Yıldırım, *age*, I, 2.

³⁵⁶ Yıldırım, *age*, I, 5.

³⁵⁷ Yıldırım, *age*, I, 6.

³⁵⁸ Yıldırım, *age*, I, 9.

³⁵⁹ Yıldırım, *age*, I, 12.

³⁶⁰ Yıldırım, *age*, I, 12.

³⁶¹ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîdeti ve's-Şerîati ve'l-Menhec*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991, I, 13.

³⁶² Vehbe Zuhaylî, *age*, I, 13-24.

³⁶³ Vehbe Zuhaylî, *age*, I, 26.

³⁶⁴ Vehbe Zuhaylî, *age*, I, 30.

³⁶⁵ Vehbe Zuhaylî, *age*, I, 34.

³⁶⁶ Vehbe Zuhaylî, *age*, I, 38.

³⁶⁷ Vehbe Zuhaylî, *age*, I, 39.

³⁶⁸ Vehbe Zuhaylî, *age*, I, 44.

26) Süleyman Ateş

Süleyman Ateş de “Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri” adlı eserinin mukaddimesinde “Tefsire Giriş”³⁷⁰ başlıklı bir bölüm ayırmış ve bu bölüm içerisinde sırasıyla şu konuları işlemiştir:

1. Hz. Muhammed (sav) ve Kur’ân-ı Kerim³⁷¹,
2. Kur’ân-ı Kerim’in vahyi³⁷²,
3. Vahyin yazılması ve ezberlenmesi³⁷³,
4. Kur’ân-ı Kerim’in toplanması³⁷⁴,
5. Kur’ân-ı Kerim’in âyet ve sûreleri³⁷⁵,
Âyetlerin sayısı; âyetlerin tertibi; Mekkî ve Medenî sûreler; sûrelerin tertibi.
6. Kur’ân-ı Kerim’in noktalanması, harekelenmesi, ta’şîr ve tahzîbi³⁷⁶,
7. Kıraatler meselesi³⁷⁷,
8. Kur’ân-ı Kerim’de yabancı kelime olup olmadığı meselesi³⁷⁸,
9. Kur’ân-ı Kerim’in muhtevası³⁷⁹,
10. Kur’ân-ı Kerim’i okuyup anlamamanın önemi³⁸⁰,
11. Kur’ân-ı Kerim’in tefsiri³⁸¹,
12. Türkiye’deki çalışmalar³⁸²,
13. Metodumuz³⁸³.

³⁶⁹ Vehbe Zuhaylî, *age*, I, 46.

³⁷⁰ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar neş., ts., I, 5.

³⁷¹ Ateş, *age*, I, 5.

³⁷² Ateş, *age*, I, 7.

³⁷³ Ateş, *age*, I, 7.

³⁷⁴ Ateş, *age*, I, 8.

³⁷⁵ Ateş, *age*, I, 13-16.

³⁷⁶ Ateş, *age*, I, 17.

³⁷⁷ Ateş, *age*, I, 22.

³⁷⁸ Ateş, *age*, I, 45.

³⁷⁹ Ateş, *age*, I, 46.

³⁸⁰ Ateş, *age*, I, 49.

³⁸¹ Ateş, *age*, I, 51.

³⁸² Ateş, *age*, I, 58.

³⁸³ Ateş, *age*, I, 59.

B) TEFSİRLERİNİN GİRİŞİNDE USUL KONULARINA YER VERMEYEN MÜFESSİRLER

Araştırmamızın bu kısmında tefsirlerinin giriş kısmında Kur'ân ilimleri ile alakalı konulara yer vermeyen müfessirleri zikretmeyi uygun gördük. Ancak bu müfessirlerin kesikli harfler, nasih-mensuh ve muhkem-müteşabih ile ilgili âyetlerin tefsiri sırasında bu konulardan söz etmediğini söylemek hakkımız değildir. Çünkü her müfessir yeri geldikçe bu konular hakkında az veya çok bilgi vermiştir. Bizim ulaşabildiğimiz tefsirlere göre, kendi tefsirlerinin giriş kısmında bu tür konulara ayrıca yer vermeyen müfessirler şunlardır:

1) el-Mâtürîdî (333/944)

Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî es-Semarkandî el-Hanefî “Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne” adlı tefsirinin giriş kısmında tefsir ve tevîlin çok kısa bir tanımı yapıldıktan hemen sonra Fatiha sûresinin tefsirine geçilmiştir. Dolayısıyla mukaddimesinde tefsir usulüyle ilgili genel ya da bazı konuları işlediği söylenemez.³⁸⁴

2) Ebu Ca’fer en-Nahhâs (338/949)

Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nahhâs ise “İ’râbü’l-Kur’ân” tefsirinin girişinde besmeleyi araştırdıktan sonra Fâtiha sûresinin tefsirine geçmiştir. Bu nedenle de usulle ilgili araştırmayı içeren bir mukaddimesi bulunmamaktadır.³⁸⁵

3) el-Kuşeyrî (465/1072)

Cemâlülislâm Ebu’l-Kâsım İmam Kuşeyrî’nin “Letâifü’l-İşârât” adlı eserinin giriş kısmında da Kur’ân ilimleri ya da tefsir usulüne dair bir araştırma bulunmamaktadır.³⁸⁶

4) ez-Zemahşerî (538/1144)

Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî’nin de “el-Keşşaf an Hakaiki’t-Tenzil ve Uyunü’l-Ekavil fi Vücuhi’t-Te’vil” adlı eserine bir mukaddime ile başlamış ancak bu mukaddimede Kur’ân ilimleriyle alakalı konulara

³⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I, 1.

³⁸⁵ en-Nahhâs, Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ’râbü’l-Kur’ân*, thk. Züheyr Gazi Zahid, Mektebetü Nahdati’l-Arabiyye, 3. baskı, 1988, I, 169.

³⁸⁶ İmam Kuşeyrî, Cemâlülislâm Ebu’l-Kâsım, *Letâifü’l-İşârât*, thk. İbrahim Buyûnî, Merkezü Tahkiki’t-Türâs, Mısır 1981

dair bir araştırmaya yer verilmemiştir. Yüce Allah'a hamd-ü sena ile başlayan bu mukaddimedeki Kur'ân'ın birçok meziyeti dile getirilmiş; Peygamber (sav), aile ve ashabına salat ve selam edildikten sonra bir müfessirin tefsir ilmine girebilmesi için üzerinden geçmesi gereken yollardan bahsedilmiştir. Daha sonra da müellifin tefsir yazış gayesi ve Beytullah'a yaptığı yolculuğu hakkında bilgi verilmiştir.³⁸⁷

5) el-Beydâvî (685/1286)

Kadı Nasîruddîn Ebu Said Abdülla b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî ise “Env'aru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl” eserinin çok kısa olan hutbesinde tefsirin yararlandığı bazı ilimler ismen zikredilmiştir. Ancak bu kısa hutbenin haricinde usul konusunu işleyen bir mukaddimesi bulunmamaktadır.³⁸⁸

6) en-Nesefî (710/1310)

Ebu'l-Berekât Abdülla b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî'nin “Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl” adlı tefsirinde de bu tür mukaddimenin bulunmadığı gözlenmiştir.³⁸⁹

7) es-Semîn el-Halebî (756/1355)

Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî'nin “ed-Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn” adlı tefsirinin giriş kısmında ise önce hutbe, sonra istiâze ile besmele hakkında uzunca bahsedilmekte, usul konularına yer verilmeden Fâtiha sûresinin tefsirine geçilmektedir.³⁹⁰

8) es-Suyuti (911/1505)

Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyuti “ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr” adlı eseri de usul konularıyla giriş yapmaksızın başlamaktadır.³⁹¹

³⁸⁷ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâfû an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*; (Hâşiyetü's-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Zeynüddin Ebu'l-Hasen el-Huseynî el-Cürcânî; “Kitâbü'l-İntisâf fîmâ Tazammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl” li-İmam Nâsirüddin Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Münîr el-İskenderî el-Mâlikî), Dâru'l-Ma'rife li't-Tibâa ve'n-Neşri, Beyrut ts., I, 3-22.

³⁸⁸ el-Beydâvî, Kadı Nasîruddîn Ebu Said Abdülla b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Env'aru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Derseâdet İstanbul ts., I, 4.

³⁸⁹ en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdülla b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

³⁹⁰ Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Çelebî, *ed-Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1986, I, 7-29.

³⁹¹ es-Suyûtî, Celâlüddin, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, nş. Muhammed Emîn, Beyrut ts.

9) Şirbini (977/1570)

Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Şirbini “es-Sirâcü'l-Münîr” eserinde de müfessirin hutbesinden sonra Fâtiha sûresinin tefsirine geçilmektedir.³⁹²

10) Ebüssuud Efendi (982/1574)

Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmad Ebüssuud Efendi “İrşadü'l-Akli's-Selim İla Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerîm” eseri de usul konularını işleyen bir mukaddimeden yoksundur.³⁹³

11) el-Bursevî (1137/1724)

İsmail Hakkı el-Bursevî'nin “Ruhu'l-Beyân” eseri de istiâze araştırmasından sonra direk Fâtiha sûresinin tefsirine geçmektedir. Usulle ilgili geniş mukaddimesi bulunmamaktadır.³⁹⁴

12) eş-Şevkânî (1250/1834)

Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî es-San'ânî'nin “Fethu'l-Kadîr” adlı tefsirinin giriş kısmında Kur'ân ahkâmını, manalarını ve irabını bilmenin fazileti hakkında bir sayfa kadar bilgi verilmiş ise de, usulle ilgili geniş ve sistemli bir araştırma bulunmamaktadır.³⁹⁵

13) Mehmed Vehbi Efendi (1369/1949)

Mehmed Vehbi Efendi “Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân” adlı eseri de usul konularını işleyen bir mukaddime geleneğini izlememiştir. Doğrudan Fâtiha sûresinin tefsirine girilmiştir.³⁹⁶

14) Seyyid Kutub (1386/1966)

Seyyid Kutub da “Fî Zilâli'l-Kur'ân” tefsirinin giriş kısmına yazdığı önsözden sonra Fâtiha sûresinin tefsirine geçmiştir. Dolayısıyla bu eser de usulü işleyen bir mukaddimeye sahip değildir.³⁹⁷

³⁹² el-Hatîb eş-Şirbînî, Muhammed Ebu Yahya, *es-Sirâcü'l-Münîr fî'l-İ'âneti alâ Ma'rifeti ba'zi Meâni'l-Kelâmi Rabbîna'l-Hakîm el-Habîr*, (y.y) (t.y), I, 2-3.

³⁹³ Ebüssuud Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmad, *İrşadü'l-Akli's-Selim İla Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerîm*, D'arul-Mushaf, Kahire ts.

³⁹⁴ el-Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyân*, Derseâdet 1330, I, 3.

³⁹⁵ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh es-San'ânî, *Fethu'l-Kadîr (el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr)*, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, 2. baskı, 1964, I, 12-14.

³⁹⁶ Muhammed Vehbî, *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Şahzâde Paşa Evkaf Matbaası, 3. baskı, 1928, I, 2.

15) Hicâzî

Muhammed Mahmud Hicâzî'nin “et-Tefsîru'l-Vâzih” adlı eseri de müellifin hutbesini içeren bir mukaddime ile başlar. Bu mukaddime usul konuları işlenmez.³⁹⁸

16) Ömer Nasûhi Bilmen

Ömer Nasûhi Bilmen “Kur'ân Kerîm Meâl-i Âlisi ve Tefsiri” eserinde de usul konusunu işleyen bir mukaddime yoktur. Fatiha sûresinin tefsiriyle başlamaktadır.³⁹⁹

17) İzzet Derveze

İzzet Derveze'nin “et-Tefsiru'l-Hadîs” adlı eserinin önsözünde Kur'ân'ın nüzul sırası, Mekkî-Medenî sureler ve bu konuya dair yazılan eserler hakkında söz edilse de bu, müfessirin tefsirinde izlediği metodu açıklamak ve belli bir zemine oturtmak için koyduğu bir bahistir. Dolayısıyla bu eserin de usul konularını işleyen bir mukaddimeye sahip olmadığını söyleyebiliriz.⁴⁰⁰

18) es-Sâbûnî

Muhammed Ali es-Sâbûnî “Safvetü't-Tefâsîr” adlı tefsirinde de bu tür mukaddimeye rastlanmamaktadır. Önsözden sonra Fatiha sûresinin tefsiriyle başlamaktadır.⁴⁰¹

³⁹⁷ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet yay., 2. baskı, İstanbul 1972, I, 17-19.

³⁹⁸ Muhammed Mahmud Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru't-Tefsîr li't-Tab'i ve'n-Neşr, 10. baskı, Kahire 1980.

³⁹⁹ Ömer Nasûhi Bilmen, *Kur'ân Kerîm Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, sadeleştiren: Sadreddin Gümüş, Muhsin Demirci, İpek yay., İstanbul ts., I, 9.

⁴⁰⁰ İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs(Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri)*, çev. Heyet, Ekin yay., İstanbul 1998, I, 1-11.

⁴⁰¹ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr (Tefsirlerin Özü)*, çev. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, Yeni Şafak, İstanbul 1995, I, 33.

İKİNCİ BÖLÜM
İBN ÂŞÛR'UN HAYATI
VE ESERLERİ

I. İBN ÂŞÛR'UN YETİŞTİĞİ DÖNEMDE TUNUS

A) TUNUS'UN TARİHİ SÜRECİ

1- Yerleşimi

Tunus, Kuzey Afrika'da bulunan bir kıyı ülkesidir. Batıda Cezayir, güneydoğuda Libya, doğuda ve kuzeyde ise Akdeniz ile çevrilidir. Tunus yerleşimi itibarıyla, Avrupa kıtasından İtalya yarımadası ve Sicilya adasıyla birlikte doğu ve batı Akdeniz'i birleştiren ve ayıran bir boğaz meydana getirmekte ve Avrupa ile Afrika kıtaları arasındaki bağlantıyı kolaylaştırmaktadır.⁴⁰²

2- Fenikeliler Dönemi

Akdeniz'in Kuzey Afrika kıyılarının büyük bölümü, M.Ö. 1. bin yılda doğu Akdeniz'de bulunan Tire ve Sidon gibi Fenike kentlerinin koloniler kurmasıyla yerleşime açılmıştır. Fenikelilerin başlangıçtaki amaçları kendilerine yerleşecek topraklar bulmak değil, İspanya'yla Fenike kentleri arasında ticaret bağına güçlendirecek ara yerleşmeler kurmaktır. Başka bir deyişle Fenikelilerin buralarda oluşturduğu koloniler konak yerleri gibi düşünülmüştür. İspanya gümüş ve kalay bakımından oldukça zengindir. Bu da Fenikeli tüccarların ilgisini çekmiştir. İspanya'ya Kuzey Afrika sahillerini izleyerek gitmek mümkündür. Bu yolu izlemek istemeyenler içinse ikinci bir yol vardır: Kıbrıs, Girit, Sicilya, Sardinya'dan geçip Balear Adaları'na ulaşan bir yol.

Fenikeliler genelde ticaretle uğraşan bir halktır. Ne var ki nüfus bakımından kalabalık sayılmadıkları için, kolonileri elde tutacak ve ticaret ilişkilerini sürdürecekt kadar çok insana sahip değillerdir. Bu nedenle ellerinde kolay tutabilecekleri, saldırılara karşı korunaklı adaları ya da denize çıkıntı yapan burunları yerleşim için seçmişlerdir. Daha sonra bu koloniler arasında Kartaca en büyük ve en güçlü koloni halini almıştır.⁴⁰³

⁴⁰² Brunschvig, Robert "Tunus: Tarih", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, 1988, XII/2, 60; C. R. Gürsoy, "Tunus: Tarih", *Türk Ansiklopedisi*, MEB, Ankara 1981, XXXI, 507.

⁴⁰³ Bkz. Tok, Gökhan, "Antik Çağın Tüccârları", *TÜBİTAK Bilim ve Teknik*, Şubat 2001, s. 90-94.

Böylece Fenikeliler M.Ö. ikinci bin yılın sonlarından M.Ö. 146 (Kartaca'nın yıkılışı) tarihine kadarki bin senelik zaman diliminde Tunus'taki hakimiyetlerini sürdürmüşlerdir. Tunus'a iyice yerleşmekle ve sahiller üzerindeki merkezlerinin güzelliğiyle dış ülkelerle olan mübadeleleri tekellerinde bulundurmaya ve o çağa nispetle en yeni kabiliyet ve en sağlam nizamlarla münferit olmayı başarmışlardır.⁴⁰⁴ Mesela; ilk camı yapanların, uzak diyarlara yelken açanların, modern alfabenin kökenlerini ortaya atanların, denizde yıldızlara bakarak yönlerini tayin edenlerin onlar olduğu bildirilmektedir.⁴⁰⁵

Bu dönemde yerli halk, o günlerde büyük kısmı Tunus bölgesinde yerleşen Libyalıların Kartaca yönetimine boyun eğmiş ya da Kartaca'dan bağımsız, ancak içerisinde buldukları (bu günkü Tunus'un batısındaki) Fenikelilerin derin tesiri altında yaşamışlardır. Daha sonra Fenikeliler, tarihi M.Ö. 814 senesine dayanan yeni Kartaca şehrini kurmuşlardır⁴⁰⁶.

Fenikeliler M.Ö. 6. yüzyılda bu ticarî bölgeler üzerine deniz imparatorluğunu kurarken, Kartaca'nın hemen hemen bugünkü Tunus sınırlarına rastladığı söylenmektedir. M.Ö. 5. yüzyılda deniz ve tarım olmak üzere iki iş alanı oluşturan Kartaca, tarımın sağlıklı bir biçimde büyümesine tanık olmuştur. Bazı yönlerden Yunan nüfuzunun ilgisini çeken Fenike medeniyeti, onların Nûmidî kralları aracılığıyla Kartaca'nın sınırını batıya kadar küçültmesiyle neticelenmiştir.⁴⁰⁷

Sicilya ve Sardunya Adası'nı bile içine alan Kartaca, Fenikelilerin kurduğu en zengin kolonilerden biri olmuştur. Bu zenginlik ve güç, bir yandan Roma İmparatorluğu'nun iştahını kabartırken, bir yandan da "Çizme"nin insanlarını korkutmuştur. Bu yüzden iki ülke arasında, 150 yıl içinde 3 büyük savaş yaşandığı görülmektedir (Pön Savaşları). En sonunda kazanan Roma olmuş ve koca Kartaca yakılıp yıkılmıştır.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ eş-Şerîf, Muhammed el-Hâdî, *Târîhu Tunus*, 2. tab'ı, Dâru Siras li'n-Neşr, Tunus 1993, s. 17-18.

⁴⁰⁵ Tok, *agm*, s. 90.

⁴⁰⁶ eş-Şerîf, *age*, s. 18.

⁴⁰⁷ Terrasse, Henri Louis Etienne, "Tunisia: III History", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1970, XXII, 326.

⁴⁰⁸ eş-Şerîf, *age*, s. 19-25; Tok, *agm*, s. 93-94.

3- Romalılar Dönemi

M.Ö. 146 senesinden itibaren Kartaca'yı ele geçiren Romalılar, bu bölgeyi imparatorluğun Afrika eyaletinin bir parçası haline getirmişlerdir.⁴⁰⁹ O günlerde Kartaca'nın, günümüzdeki Tunus'un kuzey doğusundan takriben üçte birini içine aldığı bildirilmektedir. Kartaca askerlerinin terk ettiği diğer Fenike beldeleri de hibe edilmiş olup munasip vakitlerde hür beldeler vaziyetinde Roma safına katılmış ve içinde buldukları valiliklere tahsis edilmişlerdir. Roma döneminde de, daha önceki Fenike müesseseleri (hakimler, kadılar, meclisler) kendi işlerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Romalılar Afrika sakinlerinin iç işlerine fazla önem vermemişler, bilakis Utica (Utigue)'da yerleşen valiliğin uhdesinde bulunan güvenlik koruyucuları onlar için kafi gelmiş ve yönetim ve muhasebeyi büyük mal sömürgesi üzerinde odaklamıştır.⁴¹⁰

Afrika ili, Kartaca'nın yıkılışından sonra Roma tarafından hızlı bir biçimde geliştirilmiştir. Özellikle de imparatorluk için yapılan sivil savaşıardan sonra asayiş sağlanmış ve güney kanat Berberîlerin akımına karşı güçlendirilmiştir. Mahir bir toprak sulama sistemi oluşturulmuş, iletişim güçlendirilmiş, tarım -özellikle de zeytin ağaçlarıyla ilgili olmak üzere- geliştirilmiştir. Ayrıca Thysdrus, Utica gibi taşra bölgelerdeki harabe olmuş kent ve köyler Roma döneminde Tunus'un o günden beri ulaşamadığı refaha tanık olmuştur.⁴¹¹

Ülke kent statüsünde düzenlenmiş ve güçlü bir belediye hayatını andırmıştır. Augustus tarafından restore edilen Kartaca, imparatorluğun en büyük şehirlerinden biri haline gelmiştir. Afrika bu imparatorluğa asker, memur ve diğer hizmetlerde katkıda bulunmuştur. Bu dönemin mimarisi oldukça heybetli ve klasik bir tiptedir. Evler oldukça özgün güzel mozaiklerle süslenmiş, Roman ve Latin sanatı yansıtılarak tamamlanmıştır.⁴¹²

Fenikelilerin savaş gemisindeki putları Baal Amon ve Tanit, Roma putları Satürn ve Caelestis ile aynı kefeye konmuş, resmi din ile doğuya özgü bir mezhep

⁴⁰⁹ Gürsoy, *agmd*, XXXI, 508.

⁴¹⁰ Bu dönem hakkında geniş bilgi için bkz. eş-Şerif, *age*, s. 26-38.

⁴¹¹ Terrasse, *agmd*, XXII, 326.

⁴¹² Terrasse, *agmd*, XXII, 326.

yanyana varolmuştur. Afrika'da Hıristiyanlık açılımı da hızlıca gerçekleşmiş ve büyük bir gelişme göstererek yasallaşmıştır.⁴¹³

Roma imparatorluğunun çökmesiyle Tunus, önce Vandallar, sonra da 6. yüzyılda Bizanslılar tarafından işgal edilmiştir.⁴¹⁴ Kayseri Vandallarının yönetimi ülkeyi berberî akınına karşı açarken, Justinian'ın barışçıl siyaseti düzen, refah ve medeniyetin sonunu ova patronluğuna getirmiştir. Böylece komşu ülkelerin saldırılarına karşı savaş başlamış ve muzaffer olan müslümanlar bitkin bir durumda kendi kendini savunan bir ili güçlkle kurabilmişlerdir.⁴¹⁵

4- Araplar Dönemi

Tunus'un müslümanlar tarafından fethi, en az yarım asır süren kanlı savaşlar sonucunda mümkün olmuştur. Bu mücâdeleler yerli Berberîler ile Bizans valilerine karşı cereyan etmiştir.⁴¹⁶

Müslüman Arapların 647 yılında başlayan yayılmaları, Ukbe b. Nafi'nin 670'te Kayravan şehrini kurmasıyla neticelenmiştir.

Tunus Hz. Maviye zamanında 667 yılında alınmıştır. Bizanslılar bazı önemli şehirleri ellerinde tutmuşlardır. Berberî ayaklanmaları neticesinde müslümanlar geçici olarak İfrikiyya'dan uzaklaştılsa da, Hasen b. en-Nu'man zamanında (648) Berberîler, İfrikiyya'yı müslümanlara bırakmışlardır. Bundan sonra Kayravan, müslüman İfrikiyye'nin başşehri olarak kalmıştır. Bütün İfrikiyye müslüman olmuş ve İslamiyet her tarafa buradan yayılmaya başlamıştır. İkinci Abbasî halifesi Cafer Mansur zamanında, Abbasî hakimiyeti yaygınlaşmıştır.⁴¹⁷

800 yılında Tunus'ta yine hilafete bağlı Ağlebîler yönetimi kurulmuştur. Ağlebîler özerk bir statüye sahiptirler ve Tunus'un yanı sıra Libya ve Sicilya'da da saltanat sürmüşlerdir. Ağlebîler saltanatı 910'a kadar sürmüştür. Bu tarihten sonra Tunus topraklarında Fatımiler hükmetmeye başlamıştır. Fatımîlerin yöneticileri kendilerinin Hz. Ali (r.a.) soyundan geldiklerini ileri sürmüşler ve Şii inançlarını savunmuşlardır. Fatımiler daha sonra sınırlarını genişleterek bugünkü Mısır topraklarını

⁴¹³ Terrasse, *agmd*, XXII, 326.

⁴¹⁴ Gürsoy, *agmd*, XXXI, 508.

⁴¹⁵ Terrasse, *agmd*, XXII, 326

⁴¹⁶ Brunschvig, *agmd*, XII/2, 70.

⁴¹⁷ Brunschvig, *agmd*, XII/2, 70; Şerîf, *age*, s. 41-47.

da ele geçirmişlerdir. 972 yılında Fatımîler başkentlerini Kahire'ye naklederek Tunus'u da içine alan Ifrîkiyye eyaletinin yönetimini berberî asıllı Zîrî b. Manâd'ın soyundan gelen Zirilere vermişlerdir. Fatımîlere bağlı bir özerk yönetim olan Ziriler, başlangıçta bütün Kuzey Afrika'da hüküm sürseler de, zamanla bu toprakların önemli bir kısmını kaybetmişler ve ellerinde sadece Tunus kalmıştır. Ziriler 1051'de Fatımîlerle bağlantılarını kopararak bağımsız olmuşlardır. Ancak sonraları Fatımîler bu yönetim üzerindeki nüfuzlarını sürdürmüşlerdir. Zirilerin Şiilikten çıkarak Sünniliği benimsemeleri üzerine Fatımîler onların yönetimi altındaki topraklarda Beni Hilal isyanları çıkarmışlardır. Bu isyanda çok sayıda şehir tahrip edilmiş, yüzyıllar boyunca oluşturulmuş olan medeniyet eserleri yok edilmiştir. Zirilerin Tunus üzerindeki saltanatları 1148'e kadar sürmüştür. Bu tarihte bölge üzerinde Muvahhidler nüfuz sahibi olmuşlardır. Muvahhidler, Tunus'u Abdulvâhid b. Ebi Hafs soyunu izleyen Hafsîlerin yönetiminde kendilerine bağlı bir eyalet haline getirmişlerdir. Muvahhidlerin dağılmasından sonra da Hafsîler bu ülkede bağımsız bir yönetim kurmuşlardır. Hafsîlerin yönetimi 1574'e kadar sürmüştür. Bu süreç içerisinde Tunus'a Müslümanlıkla birlikte Arap kültürü de iyice yerleşmiştir.⁴¹⁸

5- Osmanlı Dönemi

On altıncı yüzyılda İspanya ve Osmanlı devletinin, Akdeniz hakimiyeti için yaptıkları savaşlar sonunda Hafsîler yıkılmıştır. 1534 yılında Barbaros Hayreddin Paşa, Tunus'u ele geçirmiştir. Ancak Hafsî hanedanından Hasan, İspanya kralı Beşinci Şarlken'den yardım istemiş ve Beşinci Şarlken başşehir Tunus'u işgal etmiş ve Barbaros Hayreddin Paşa Cezayir'e çekilmek zorunda kalmıştır. İspanya kralı, Hafsî hanedanından Hasan'ı, tekrar kendisine vergi vermek şartıyla Tunus'un başına getirmiştir. Başşehir Tunus 1574 yılına kadar tekrar Hafsî Hânedânlığının elinde kalmıştır. Bu arada Barbaros Hayreddin Paşa ve Turgut Reis 1556'da Gafsa'yı, 1558'de Kayrevan'ı ele geçirmişlerdir. Böylece Tunus'un doğu ve güney sâhilleri Türklerin eline geçmiştir. Cerbe adası deniz üssü olarak kullanılmıştır. Nihayet 1574'te Uluç Ali Reis ile Sinan Paşa, Tunus şehrini (Halku'l-Vad Kalesini), ele geçirmek suretiyle bütün

⁴¹⁸ Bkz. eş-Şerîf, *age*, s. 42-52; Brunschvig, *agmd*, XII/2, 71-75; *Dâiretü'l-Maârif (Encyclopedia Arabe)*, "Tunus", *Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut ts., VI, 277.

Tunus, Osmanlı İmparatorluğunun bir eyaleti haline gelmiştir. Tunus'un bu günkü sınırları o zaman çizilmiştir.⁴¹⁹

Osmanlı devleti zamanında Tunus, önceleri Yeniçerilerin desteklediği Dayılar vasıtasıyla, daha sonra da merkezî hükümet tarafından atanan valiler (Beyler) vasıtasıyla yönetilmeye başlamıştır. İlk beylik sülalesi Birinci Murat Bey tarafından kurulan Murâdî sülalesidir (1612-1631). 1710'dan sonra Beyler, verâset yoluyla tahta çıkmışlardır. Bu arada Fransa, İngiltere, İspanya ve İtalya Tunus'ta ekonomik faaliyetlerde bulunmaya başlamışlardır. Fransa 1830'da Cezayir'i işgal ettikten sonra, Tunus ile daha fazla ilgilenmeye başlamıştır. Bu sıralarda Osmanlı İmparatorluğu kendi başındaki birçok mesele yüzünden Tunus'a daha fazla yardım edememiş, 1876-1877 Osmanlı-Rus savaşı da bunu önlemiştir.⁴²⁰

6- Fransızlar Dönemi

Fransa, bazı Tunuslu aşiretlerin (Krumirlerin) Cezayir topraklarına yaptıkları akınları ve bazı toprak taleplerini bahane ederek 1881'de Tunus'a asker çıkarmıştır. 12 Mayıs 1881'de yapılan Bardo antlaşmasıyla Tunus Beyi, dış hükümranlığı, siyasî ve askerî işleri bir Fransız genel valisine bırakmıştır. Tunus'un Muher adlı bölgesinde ve güney kesiminde başlayan ayaklanmalar güçlkle bastırılmıştır. Vali Paul Cambon, yeni bey Ali b. Huseyin'e (1882-1902) Marsa Sözleşmesini kabul ettirince (1883), Fransız himayesi resmen kurulmuştur.⁴²¹ Bundan sonra Fransızlar, "yüksek komiser" dedikleri bir genel vali tayin ederek ülkeyi yönetmeye başlamışlardır. Öte yandan Beyler'in yönetimi de sembolik bir şekilde sürmüştür.⁴²²

Osmanlı imparatorluğu bütün bu olanları protesto ederek kabul etmediğini bildirmiştir. Resmî padişah fermanlarında Tunus Osmanlı eyaleti olarak zikredilmeye devam etmiştir. Fransız sömürge rejimi Tunus'un bağımsızlığını kazanmasına kadar (1956) devam etmiştir. Tunus'taki Fransız idaresi 78 yıl sürmüştür.⁴²³

⁴¹⁹ Brunschvig, *agmd*, XII/2, 75-76; Gürsoy, *agmd*, XXXI, 508.

⁴²⁰ Gürsoy, *agmd*, XXXI, 508.

⁴²¹ eş-Şerîf, *age*, s.99 vd.

⁴²² Gürsoy, *agmd*, XXXI, 508.

⁴²³ Brunschvig, *agmd*, XII/2, 78-79.

7- Bağımsızlık Dönemi

Avrupâ fikirlerin yayılması üzerine daha Birinci Cihan Harbi'nden önce Tunus'ta milliyetçilik hareketleri başlamıştır. Bu savaştan sonra 1920'de çeşitli zümreler birleşerek Düstur partisini kurmuşlarsa da, Fransızlar, elebaşları sürgün ederek bu hareketi durdurmuşlardır. 1930 iktisâdî buhranı genç liderlerin yeniden milliyetçilik hareketlerine hız vermelerini ve Habib Burgiba'nın etrafında toplanıp yeni Düstur Partisi'ni kurmalarını kolaylaştırmıştır. Bu parti ayrıca solcu Fransız idareleri ile Cezayir ve Fas'taki milliyetçilerden de yardım görmüştür. Bunlar umduklarını bulamamakla beraber, 1933 ve 1935'te kazandıkları haklara ilaveten 1937'de de bazı haklar elde etmişlerdir. Nisan 1938'de polisle olan çarpışmadan sonra iki yüz kadar milliyetçi tevkif edilip, eski ve yeni Düstur Hareketi dağıtılmıştır.⁴²⁴

Fransızlar tarafından bazı siyâsî ıslahatlar yapılması vaat edilmiş ise de, iktisâdî güçlükler, müslüman halkın memnuniyetsizliğini artırdığı için milliyetçilik hareketi devam etmiştir. Nisan 1945'te Fransızların takip ettiği siyaset neticesinde yeni Düstur hareketinin lideri Burgiba Kahire'ye kaçmıştır. Ağustos 1946'da aynı partinin umumi katibi Salah b. Yusuf, bütün milliyetçi parti ve grupları toplayarak, Fransız himaye ve idaresini mahkum eden ve tam bağımsızlık talep eden bir kararı ittifakla almaya muvaffak olmuştur. Milliyetçi hareketin başlıca liderleri tutuklandılarsa da, birkaç hafta sonra serbest bırakılmışlardır. Şubat 1947'de durumu düzeltmek üzere Fransızlar tarafından bir kısım yetkilerin Tunuslulara bırakılması gibi daha geniş haklar tanınmış ise de milliyetçilik hareketleri durdurulamamıştır. Eylül 1949'da Tunus'a dönen Burgiba, bu tarihten itibaren altı ay müddetle Fransız himaye dairesinin kaldırılması ve muhtariyet verilmesi için geniş bir mücadeleye girişmiştir. Nisan 1950'de Paris'e giderek, bu isteklerini bir program içinde Fransızlara bildirmiştir. Haziran 1950'de Fransız genel valisi de birtakım esaslı ıslahatın yapılmasını uygun görmüştür. Ağustos 1950'de Salah b. Yusuf tarafından temsil edilen yeni Düstur partisi, idarede ilk defa olarak Fransızlarla aynı kuvvette temsil olundu ise de, Tunus'ta yerleşen Fransız halkın tazyiki sonunda hiçbir ıslahata girişmeye imkan olmamıştır. Ancak Tunuslu vekillerin

⁴²⁴ Brunschvig, *agmd*, XII/2, 79-80.

Fransız müşavirleri kaldırılmıştır. Şubat 1951'de vekillerin artık umumî valinin riyasetinde değil, başbakanın reisliğinde toplanması kararlaştırılmıştır.⁴²⁵

Burgiba, Tunus'a tedricî olarak verilen bu hakları kafi görmeyerek, dünya karşısında Fransızları sert bir şekilde itham etmiştir. 1952'de Burgiba ve iki arkadaşının Fransızlar tarafından tevkif edilmesi, ülkedeki memnuniyetsizliği artırmıştır. Mart 1952'de Fransa hükümeti Tunus'un kendini müstakil olarak kısmen idare etmesini teklif etmişse de, Fransız meclisi tarafından kabul edilmemiştir. Aynı sene içerisinde Burgiba'nın başlıca destekçilerinden Tunuslu işçiler birliğinin umûmi kâtibi Ferhâd Hâşid'in öldürülmesi vaziyeti iyice ciddileştirmiştir.⁴²⁶

1954'de Fransız başvekili Tunus'a gitmiş ve dış siyaset ile milli müdafaanın Fransızların gözetiminde kalması şartıyla, Fransa'nın Tunus'a muhtariyet verebileceğini Osmanlı'nın Tunus yönetimine bildirmiştir. Bunun üzerine yapılan müzakereler sonunda, Fransız umumu valisi milliyetçilerin silahlarını teslim etmeleri şartıyla bir umumî affin çıkarılacağı hususunda Tunuslularla anlaşmıştır. 1954 sonunda Tunus'ta istiklâl savaşı veren 2.500 kadar Tunuslu teslim olmuş ve 3 Haziran 1955'te Paris'te imzalanan anlaşmalarla Tunus dâhilî muhtâriyetine kavuşmuştur. Serbest bırakılan Burgiba aynı yılda Tunus'a varışında büyük coşkunlukla karşılanmıştır ve sayısı 200.000 kişiyi bulan bir kalabalığa, dâhilî muhtâriyetin istiklâle doğru sâdece bir adım olduğunu söylemiştir. Fransızlar, Fas'a istiklâl tanıyınca (1955), Tunus hükümeti de 20 mart 1956'da Fransa ile yeniden müzâkerelere başlamıştır. Netîcede 25 mart 1956'da yapılan umûmî seçimler, Burgiba'nın millî cephesinin mutlak zaferi ile netîcelenmiş ve meclisteki 98 sandalyenin hepsini bu cephe elde etmiştir. Burgiba 25 nisan 1956'da yeni hükümeti kurmuştur. Bu arada Salah b. Yûsuf, Burgiba'yi Fransız dostu olarak itham etmek sûretiyle muhâlefette bulunmak istedi ise de, sonunda önce Libya'ya kaçmış, sonra da Kahire'ye geçmiştir. Temmuz 1957'de Tunus'ta cumhuriyet ilân edilmiş ve cumhurbaşkanlığına da Burgiba seçilmiştir.⁴²⁷

⁴²⁵ Brunschvig, *agmd*, XII/2, 80.

⁴²⁶ Brunschvig, *agmd*, XII/2, 80.

⁴²⁷ Brunschvig, *agmd*, XII/2, 80.

B) İBN AŞUR'UN YETİŞTİĞİ DÖNEMDE (1879-1973) TUNUS

1- İslam Alemi Genelinde Durum

İbn Âşûr'un içinde bulunduğu dönemde genel olarak İslam âlemi küçük devletlere ayrılmış olup bütünlük olgusu kaybedilmiştir. Siyaset, yöneticiler arasında sürekli tartışılan bir konu haline almıştır. Her bir yöneticinin kendine has bir milliyetçiliği olup, her biri hasmının eksikliğini arar olmuşlardır. Durum devamlı düşüşe sürüklenmiştir. İslâm devletleri, sürekli indî davranışın neticesi olarak şahsiyetini zayıflatmış ve güçsüz bırakılmıştır. Dolayısıyla da girişimcilik ruhunu kaybetmiş, politik, ekonomik ve sosyal ortaklıktan uzaklaşmıştır.⁴²⁸

Düzensizlik ve hakimlerin egoist davranışlarının kararttığı İslam âlemi, parçalara ayıran olaylar, fitneler ve felaketlerden dolayı bitkin düşmüştür. Müslüman ülkeler, fakirlik, bilgisizlik ve hastalıktan dolayı sosyal hayatı mutsuz, ekonomisi düşük bir şekilde, anarşi ve kötüyeye gidişin katladığı borçlar yüzünden acılar içinde kıvrınmaktadır. Müslümanların İslam anlayışı da halis İslam ruhundan uzaklaşmış ve fesada uğramıştır. Bu fesat akide, ibadet ve teşrii de çevrelemiş, İslam açısından hiçbir önemi olmayan şekilcilik haricinde dinden bir şey bırakmamıştır. İslam beldelerindeki ilmî hayat yenilenmeden uzak kalmış ve kendi içine kapanmıştır. Bu çağ için tedarik edilmesi gerekmeyen kitaplar, ezberlenen metinler, irap edilen cümleler, metinler üzerine yazılan şerh ya da şerh üzerine yazılan hâşiyeler dışında fazla bir şey hazırlanmamıştır. İlmî enstitüler Fen bilimlerinden yoksun kalmışlardır. Dolayısıyla da fikir hayatı donuklaşmış, düşünceler sersemlemiş, şüphe ve hurafeler alabildiğince yaygınlaşmıştır. Tunus beldeleri de o günkü İslam âleminde olup bitenlerden uzak kalmamış, bilakis politik, ekonomik ve sosyal durumlar açısından diğer İslam bölgeleriyle aynı havayı paylaşmıştır.⁴²⁹

2- Tunus'ta Durum

İbn Âşûr, Tunus'ta Osmanlı hakimiyetinin sadece şeklen bulunduğu, Fransa'nın sömürü hareketinin güç kazandığı, Tunus halkının bağımsızlık için savaştığı ve neticede Fransız yanlısı, diktatör, ömürlük Cumhurbaşkanı Habib Burgiba'ya duçar oldukları dönemlerde yaşamıştır. Dolayısıyla bu dönem sıkıntı ve

⁴²⁸ el-Gâlî, *age*, s. 17.

⁴²⁹ el-Gâlî, *age*, s. 17.

fitnelerle dolu geçmiştir. Tunus beldeleri dış borçlar baskısı altında çökmüş, fesat ve rüşvetçilik bütün belde hakimlerini içine çekmiş ve gümrük vergileri tamamen Tunusluların sırtına yüklenmiştir.

Hakimi için israf ve saçıp savurma haricinde hiçbir önem arzetmeyen, güçsüz devletçiklere bölünen Osmanlı hilafetinin Tunus'taki nüfuzu iyice zayıflamış, yabancı nüfuzu beldenin içine girmiştir. Fitneler artmış, sosyal sıkıntı yaygınlaşmış, güvenlik ortadan kalkmış, yol kesiciler ortaya çıkmış, soygunculuk ve saldırı çoğalmıştır. Yöneticiler ise hakimiyet üzerinde tartışmaya girmiş ve hakimin ismi, soyguncu, hırsız, rüşvetçi, zalim ve egoist kelimelerinin eşanlamlısı haline gelmiştir. Yeniden başlayan kabile milliyetçiliği nedeniyle insanlar aşiretçi toplantılar yapmaya ve önemsiz şeyler için kavga etmeye başlamışlardır.⁴³⁰

Tunus'un beldelerinde bilgisizlik iyice yayılmış, anarşi artmış ve ekonomik durum, hem fert hem de devlet bazında kötüleşmiştir. Bakan Mustafa b. İyâd, halkın malını alıp Fransa'ya kaçmıştır. Yahudi ve diğer yabancı vatandaşları himaye bahanesiyle devletin iç işlerine müdahale ve dış borçlardan kurtulma imkanını kazanana dek güzel muâmelede bulunma garantisi verilerek, Tunus bütçesi yabancı gözetimine verilmiş ve sömürü tamahları başlamıştır. Artık toplumu bütün durumları konusunda gelişime çağırın ıslâh hareketleri zorunlu bir hal almıştır. Ancak bu ıslâh hareketleri, çok hızlı bir biçimde, yok olma, yıkılma, anarşist duruma düşme, sivil savaş, kıtlık ve barıksızlık gibi Tunus beldelerini saran iç ve dış sıkıntılarının her türüyle yüz yüze gelmiştir.⁴³¹

3- İbn Âşûr Döneminde İslâh Medreseleri

İslahatçı şahsiyetlerin görüşleri olumlu veya olumsuz olarak hayatlarının eşlik ettiği durum ve bilinçlerinde vuku bulan değişikliklerle oldukça etkilenmiştir. Bu hakikati göz önünde bulunduracak olursak, belli birtakım aslî prensipler ve fasit durumlara karşı koyma konusunda ortak bir düşünceyi savunan ve yeryüzünün çeşitli bölgelerinde zuhur eden ıslahatçı medreselerin İbn Âşûr'un doğumundan az önce ortaya çıktığı görülecektir.

⁴³⁰ el-Gâlî, *age*, s. 18.

⁴³¹ el-Gâlî, *age*, s. 18.

Fikrî menşeyini Cemâlüddin el-Afgânî (1254-1314/1839-1897)'den alan, öğrencisi Muhammed Abduh (1265-1323/1849-1905) ile gelişen ve onun da öğrencisi Muhammed Reşit Rıza (1282-1354/1865-1935) ile sürdürülen Afganiye medresesi, bu tür ıslahatı savunan medreselerden biridir. Bu medrese, esasî şura, direği ise yönetenle yönetilen arasındaki teâvün olan İslâmî hükmün ikametinde politik yöne ve ayrıca itikâdî ve sosyal yöne son derece önem vermiştir. Bu medresenin nazarında din, insan için hava ve suyun lüzumu gibi insanlığın ayrılmaz bir zaruretidir ve yer yüzündeki her bir medeniyet ve ilerlemenin aslı da dine dayanmaktadır. İnsan medeniyetine bulaşan gerileme, ancak ilhad ve yıkıcı mezhepler yoluyla gelmiştir. Bu medreseye göre dinin nasları konusunda içtihat ve reyin işletilmesi önemli bir mevki teşkil etmektedir. Dolayısıyla avam ve birçok havasın akıllarında kökleşen bazı dinî akidelerin ve şer'î metinlerin (tıpkı kaza ve kaderin onur talebi ve zelillikten kurtulmak için çaba harcamamayı gerektiren manaya; ahir zamanın fesadına delalet eden hadis naslarından bazısının da, ıslah ve kurtulmanın ötesinde çalışmanın gereksizliğine vs. hamledilerek anlaşılması gibi), gerçek dışı yorumunun söküp atılması gerekmektedir. Böylece halkın arasına gerçek olan dinî akideler yayılmalı, münasip yönüyle şerh edilmeli ve bu naslar dünya ve ahrette insanları hayra sürükleyecek olan sahih anlamlarına hamledilmelidir.⁴³²

İslam alemine hızla sirayet eden bu medresenin ıslahî görüşleri işte bunlardır. İslam alemi bunları “*Urvetü'l-Vuskâ*” dergisi aracılığıyla tanımış, ayrıca etki alanları, konferans ve haberleşme vasıtalarıyla Mısır, Türkiye, İran, Hindistan, Paris, Londra ve Rusya gibi hem İslam alemine, hem de batı bölgelerine yayılmıştır.

Diğer taraftan Tunus'un da içinde bulunduğu İfrikkiye'de, bazı önder şahsiyetlerin elleriyle gelişip, başlangıçta ilmî nitelik kazanan ıslahî düşüncelerin bulunduğu görülmektedir.

İsmail et-Temîmî de (1165-1248/1752-1833) bu şahsiyetlerden biri ve Mağrib ıslahî medresesinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Tunus'taki İslâmî düşüncüyü, donuklaşmış ve hareketsiz halinden çıkarıp, araştırma ve içtihadı önem veren bir yola ulaştırmıştır. O, derslerinde kendisine yöneltilen önerilerle asrının

⁴³² Goldziher, İgnaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge yay., İstanbul 1997, s. 355-363; Şimşek, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra yay., İstanbul 1997, s. 72-73.

problemleri için bir çözüm bulmaya çalışmıştır. Dolayısıyla o, anlayışlı, durumları iyi değerlendirebilen ve düşünme yetisine güvenen bir cemaat oluşturmuştur. Bu cemaatin azığı batı alemi ile temasta olmak ve toplumun durumunu ıslah edecek, müslümanlara kaybetmiş oldukları ilahi hidayeti geri verecek, ilerlemeyi ikame etmenin lüzumu idrakiyle, batıların hüküm, görüş ve araştırma konusundaki metotlarını elde etmek ve bunu ilmî ilerlemeler ve medenî yükselmeler gerçekleşinceye kadar yeni bir araştırma konusu olarak ele almaktır.⁴³³

Mağrib beldeleri dahilindeki tecdit hareketinde mevki sahibi, ıslahatçı şahsiyetlerden biri de Muhammed Kabâdû (1229-1288/1802-1861)'dur. O, Ahmet Bey'in yaptırdığı Harbiye medresesinde Arap dili öğretimine atanmış ve medresenin İtalyan müdürü Kalikaris ve diğer Avrupalı hocalarla olan bağına güçlendirmiştir. Bu konuda ona riyaziye ilimlerine olan geniş ıttılayı ve müthiş zekası yardımcı olmuştur. Onun Harbiye'de ve Zeytûne Üniversitesi'nde yaptığı öğretmenlik görevi ona, Tunus ordusu çevresinde dinî şuur yayma ve Zeytûne Üniversitesi'ndeki öğrencilerini, Müslümanların ilerleme ve bütün ilimlere atılmaları ile geri kalma ve riyaziyatı ve dünya bilimlerini ihmal etmeleri arasında bir bağ kurarak, dinî ve Arabî bilgilerine riyazî bilgileri de katmaya teşvik etme imkanını sağlamıştır. Şura hükmünü, ıslah konusunun temel taşı olarak görmüş, dolayısıyla şura ile hüküm vermeye ve onu takip eden, ilimle kültürün kendi sayesinde ilerlediği adalete çağırmıştır. Bu konuda birçok konuşma yapmış, meclislerinde, derslerinde ve şiirlerinde devamlı tekrarlamıştır. Böylece teorik planda ıslaha davet eden ve bu teorisini pratiğe taşımaya çalışan şahsiyetlerden biri olmuştur.⁴³⁴

İslam aleminin, özellikle de Mağrib bölgesinin karşı karşıya kaldığı emperyalizm yarışmaları, İbn Âşûr'un çağında etkin olan birçok ıslahatçı kimliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunların içinden Cezayirli Abdülhamit b. Bâdîs⁴³⁵, el-Beşîr el-İbrâhîmî⁴³⁶, Mâlik b. Nebî⁴³⁷ ve eş-Şeyhu'l-Arabî et-Tebessî'yi⁴³⁸; Fas'lı

⁴³³ el-Gâlî, *age*, s. 19-20.

⁴³⁴ el-Gâlî, *age*, s. 20.

⁴³⁵ Abdülhamit b. Bâdîs (1889-1940), Cezayir'de kalkınmanın lideri ve "Cem'iyetü'l-Ulemâ" hareketinin de başkanıdır. "eş-Şihâb" ve "el-Basâir" gibi gazeteleri vasıtasıyla ıslahçı düşüncelerini neşretmiştir. Gâlî, *age*, s. 21.

⁴³⁶ el-Beşîr el-İbrâhîmî (1889-1965) Cezayir'in İstif vilayetinde doğmuştur. "Cem'iyetü'l-Ulemâi'l-Müslimîn" hareketinin kurucularından biridir. Medine'ye hicret etmiş, sonra Dimaşk'a yolculuk

Muhammed el-Hucvî⁴³⁹, Muhammed b. el-Medenî Künûn⁴⁴⁰, Ebû Abdillâh Muhammed el-Mehdî el-Vezzânî'yi⁴⁴¹; Mûritânyalı Muhammed el-Emîn eş-Şenkîti'yi⁴⁴²; Libyalı Ahmed Zârim et-Trablusî'yi⁴⁴³ saymak mümkündür.

Bu ıslahatçıların içerisinde çokça telifte bulunanları yanında, görüşlerini dergi ve gazete sayfalarında ifade etmeye çalışanları da olmuştur. Talebelerine verdikleri ilmî konferanslar vasıtasıyla halkı uyaran bu ıslahatçı şahsiyetler, müslüman ümmetini, gerçekleşmesi yakın tehlikeye karşı ikaz etmişler, derdin nedenlerini derin bir şekilde düşünüp, devasını tavsiye etmeye çalışmışlardır. Bu ıslahatçıların her biri, kendi zaviyesinde yaşayan ümmeti ilgilendiren hastalığı teşhis etmiş ve kendi projesine göre tedaviye sarılmıştır. Her biri zorluğa karşı cesaret göstermiş ve sadece azim sahibi kimselerin dayanabileceği aşırı sıkıntılarla karşılaşmışlardır.⁴⁴⁴

İbn Âşûr'un da, içinde yaşadığı çağın sosyal ve siyâsî durumundan, gerek şahsi itibarıyla, gerekse hocalar ve ilmî yayınlar aracılığıyla etkilenmiş olması doğaldır. Bu etki onun daha çok çalışmasını ve öngördüğü ilmî programları sadece teoride bırakmaksızın pratiğe de aktarmak için büyük çaba harcamasını sağlamıştır. Çünkü devlet idaresinde üstlendiği görevler sırasında bu programlarının birçoğunu hayata geçirdiği görülecektir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla 94 yıllık hayatı süresinde öğrenim ve düşünme tarzına muvafık gördüğü örnek şahsiyetlerden etkilendiği gibi, sıkı bir çalışma, güçlü bir muhakeme ve sivri zekasıyla da bir çok kişide etkisini bırakmıştır.

etmiş ve orada tedriste bulunmuştur. Daha sonra da kendi vatanına geri dönmüştür. Lügat, edebiyat ve din konusunda eserler bırakmıştır. Eserleri, "*Âsâru'l-İbrâhîmi*" adı altında dört cüz halinde basılmıştır. Gâli, *age*, s. 21.

⁴³⁷ Mâlik b. Nebî (1905-1973) Cezayir'de doğmuştur. "*ez-Zâhîretü'l-Kuraniyye ve Cihetü'l-Alemi'l-İslâmî*" ve "*Şurûtu'n-Nehza*" gibi telifleri bulunmaktadır. Gâli, *age*, s. 21.

⁴³⁸ eş-Şeyhu'l-Arabî et-Tebessî. Cezayir'in Tebesse şehrinde doğmuştur. "Cemiyetü'l-Ulema"nın üyesidir. Emperyalizme karşı gazetelerde verdiği mücadeleyle tanınmaktadır. Gâli, *age*, s. 21.

⁴³⁹ Muhammed b. el-Hasen el-Hucvî es-Seâlibî el-Fâsî'dir. Tunus'u ziyarette bulunmuş ve 1357/1938 yılında Zeytûne Üniversitesi'nde "tecdîdü'l-ulûmî'l-islâmiyye/ islami ilimlerin yenilenmesi" konusunda konferans vermiştir. "*Kitâbü'l-Fikri's-Sâmî fî Târîhi'l-Fikhi'l-İslâmî*" adlı iki ciltlik eserin sahibidir. Gâli, *age*, s. 21.

⁴⁴⁰ Muhammed b. el-Medenî Künûn, âlim bir aileden gelir. Mağrib'in meşhur alimidir. Gâli, *age*, s. 21.

⁴⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed el-Vezzânî (ö.1312/1923). Fas'ın müftüsü ve meşhur fakihidir. Çeşitli telif ve risaleleri bulunmaktadır. Gâli, *age*, s. 21.

⁴⁴² Muhammed el-Emîn eş-Şenkîti, Moritanya'da müftülük görevi yapmış büyük bir alimdir. Gâli, *age*, s. 21.

⁴⁴³ Ahmed Zârim et-Trablusî Libya'lı katiptir. Libyalıları emperyalizme karşı çıkmaya teşvik eden bir risalesi bulunmaktadır. Gâli, *age*, s. 21.

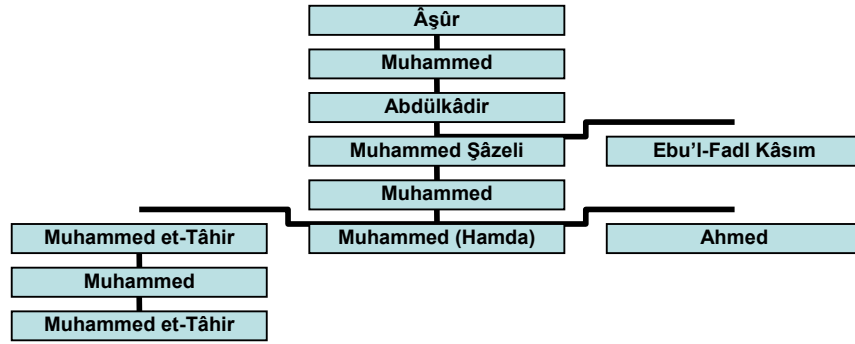
⁴⁴⁴ el-Gâli, *age*, s. 22.

⁴⁴⁵ Tunus okulları eğitim programı için bkz. Aydın, Mehmet Zeki, Tunus'ta İlk ve Orta Dereceli Okullardaki Din Öğretimi Ders Programları, *C.Ü. İ. F. Dergisi*, Sivas 1998, sayı: 2, s. 263-284.

II. İBN ÂŞÛR'UN HAYATI

A) İSMİ

Müfessirimizin kaynaklarda zikredilen tam ismi Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir⁴⁴⁶ el-Evvel b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî İbnü'l-Velîyyi's-Sâlih Abdilkâdir İbnü'l-Velîyyi's-Sâlih Muhammed⁴⁴⁷ İbn Âşûr'dur.⁴⁴⁸ İslâm Ansiklopedisinin "İbn Âşûr" maddesinde bu ailenin büyük dede ile müfessirimiz arasındaki soy zinciri şu şekilde verilmektedir:⁴⁴⁹



B) AİLESİ

Muhammed et-Tâhir'in büyük dedesi Muhammed b. Âşûr (1030-1110/1621-1698) sûfî ve fakîh olarak tanınmaktadır. O aslen Fas'ın Merâkeş şehrindeki İdrîsîlerden olan babası Âşûr'un, Hıristiyanlaştırma hareketinden doğan dinî endişe ve sıkıntılardan dolayı İspanya (Endülüs)'dan kaçışından sonra, Fas'ın Sela şehrinde dünyaya gelmiş⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Tunus ve Câmiu'z-Zeytûne*, thk. Ali Rıza Tunisi, el-Matbaatü't-Teâvüniyye, Dımaşk 1971, s. 123; Muhammed Mahfuz, *Teracimü'l-Müellifine't-Tunusiyyin*, Darü'l-Garbi'l-Islami, Beyrut 1982, III, 304; Arnold H. Green, *el-Ulemaü't-Tunisiyyun*; çev. Hafnavi Amayiriyye, Esmâ Mualla, Daru Sahnun, Beytül-Hikme, Tunus 1416/1995, s. 330; el-Gâli, Belkâsım, *Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zami Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr; Hayâtüh ve Âsâruh*, Beyrut 1417/1996, s.35; Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr Muhammed Tâhir", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yay., İstanbul 1999, XIX, 332.

⁴⁴⁷ Hızır Huseyin, *age*, s. 108.

⁴⁴⁸ Muhammed el-Azîz İbn Âşûr, "eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr", *Dâiretü'l-Meârifet-Tunusiyye*, Kartac 1990, I, 40-46; Atilla Çetin, "İbn Âşûr Muhammed Tâhir", *DİA*, XIX, 332.

⁴⁴⁹ M. Talbi, "İbn Ashur", *The Encyclopaedia Of İslâm (EI)*, New Edition, Leiden 1971, III, 720.

⁴⁵⁰ el-Gâli, *age*, s. 35.

ve bu ailenin Tunus'ta başlayan tarihinin önemli şahsiyeti olmuştur.⁴⁵¹ Fas'ta iken Şeyh Muhammed el-Kuşeyrî vesilesiyle tasavvufî hayata başlayan Muhammed b. Âşûr, dînî bir tarikatın lideri olarak Tunus'ta da büyük saygı görmüştür. 1649-1650 senelerinde haçtan dönüşünden sonra yaklaşık otuz yaşlarında oraya yerleşmiş ve fes ticaretiyle meşgul olmuştur. O Tunus'ta Şeyh Ali ez-Zevâvî'nin etkisi altına girmiş ve onun ölümü üzerine ismi değişecek ve Babü Minâre'nin (Başşehirin kapılarından biridir, ancak şu an yok olmuş durumdadır) bir bölgesinde yerleşecek olan tarikatın lideri olarak öne çıkmıştır. Buna rağmen sonunda Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî tarikatına girmiştir. Muhammed b. Âşûr şöhret istememiş, ondan kaçınmış ve oldukça yoksul bir hayat yaşamıştır. Onun şu veciz sözü bu duruma işaret etmektedir: "Biz, zikri dünya nimetlerini umarak yapan kimselerden değiliz".

(1110/1698-9) senesinde vefat eden Muhammed b. Âşûr, hocası Ali ez-Zevâvî'den miras kalan zaviyede defnedilmiştir.⁴⁵²

Bu zatın oğlu Abdülkâdir b. Muhammed b. Âşûr, babasının rüyasında meşhur bir sûfi'nin bu ismi kendisine duyurmasından sonra dünyaya gelmiş ve onun vefatından sonra tarikatın başına geçmiştir. O babasından daha az duyarlı olmuş ve oldukça rahat bir hayat yaşamıştır. Dolayısıyla da tarikatın varlıklı lideri olarak tasvir edilmiştir. İster Yahudî ister Hıristiyan zımmîsi olsun, kendisinden eman isteyen herkese sahip çıkacak kadar dinî otorite sahibi olmuş, Hintli ve Uzak doğulu birçok derviş tarafından ziyaret edilmiştir.⁴⁵³

Âşûr ailesinin fertleri, ilmî ve dînî faaliyetlerinde dedeleri Muhammed efendinin Aliyyü'z-Zevâvî'nin ismiyle tanınan zâviyesinde, yine Kartac mahallesindeki Dâvud es-Selâvî efendinin ve Benzert'te defnedilen el-Mastârî el-Miknâsî efendinin zâviyelerinde tadrîs ve yönetmenlik yaparak husûsiyet kazanmışlar, insanlar arasında (el-eşhâd beyne'n-nâsi) tanıklık etme sanatıyla geçimlerini sağlamışlardır. Onların bir kısmı da perdecilik sanatıyla meşgul olmuştur⁴⁵⁴.

Abdülkâdir'in büyük torunları Ahmed (1255/1830), Hamdâ olarak tanınan Muhammed (1265/1849) ve özellikle de müfessirimizin dedesi Muhammed et-Tâhir

⁴⁵¹ el-Azîz, *agmd*, I, 40; M. Talbi, *agmd*, *EI*, III, 720.

⁴⁵² M. Talbi, *agmd*, *EI*, III, 720.

⁴⁵³ Aynı eser, III, 720.

⁴⁵⁴ el-Azîz, *agmd*, I, 40.

(1284/1849) ile aile, zaman içinde İslâmî çalışmalar alanında önem kazanmaya başlamıştır.

Ahmed Zeytûne Ulu Cami'de gramer ve fıkıh öğretmenliği yapmış ve bunu takiben noterlik göreviyle uğraşmıştır. Vefatından sonra Şeyh Ali ez-Zevâvî'nin zaviyesinde defnedilmiştir.

Hamdâ olarak bilinen Muhammed de öğretmenlik görevi yapmış ve Ebu'l-Abbas Ahmed Bey tarafından kendi isteğinin tersine 1253-71/1837-54 seneleri arasında ordu kadılığına atanmıştır. Böylece de Muhammed Ahmed Bey'i, kendi isteğine karşı karar alma suçuyla vezir Mustafa Haznedar'a şikayet etmiştir. Ölümünden sonra diğer kardeşi gibi o da, aynı zaviyede defnedilmiştir.

Üç kardeşin en meşhuru ise müfessirimizin dedesi Muhammed et-Tâhir olmuştur⁴⁵⁵. H. 1230 senesinde Tunus'ta dünyaya gelmiş⁴⁵⁶, babasının erken vefatı nedeniyle genç yaşta öksüz kalmış ve ağabeyi Muhammed Hamdâ'nın himayesinde büyümüştür⁴⁵⁷. Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzından sonra, Zeytûne Medresesi'nde ağabeyi Muhammed İbn Âşûr, İbrahim er-Riyâhî, Ebû Abdillâh Muhammed Mülûke, Muhammed Bayram es-Sâlis, Ebû Abdillâh Muhammed Muâviye, Muhammed b. Hoca, Âşûr es-Sâhilî ve Muhammed el-Haddâr gibi çağının saygıdeğer hocalarından ilim almıştır⁴⁵⁸. Yüksek tahsilini tamamladıktan sonra, (1262/1846)'da aynı medreseye birinci tabakalı öğretmen olarak tayin edilen Muhammed et-Tâhir nahiv, belagat, usûl ve edebiyat dersleri vermiştir. Sonra otuz beş yaşında iken (1267/1851) Tunus valisi Ahmed Paşa Bey tarafından kâdî'l-kudât olarak seçilmiştir. Vali Muhammed Sâdik Bey döneminde ise, Mâlikî müftülüğü (1277/1861), nakîbüleşraflık, vakıf idareciliği ve Muhammed Sadık Bey'e has olan özel mecliste üyelik yapmıştır⁴⁵⁹.

Muhammed et-Tâhir devlet işleriyle uğraştığı dönemlerde de ders vermeyi bırakmamıştır⁴⁶⁰. Öğrencilerinden, Allâme Vezir Muhammed Aziz Bû Attûr⁴⁶¹, Allâme Yusuf Caît, Şeyhulislâm Ahmed b. Hoca, lügatçı ve şura üyelerinin büyüğü Sâlim Bû

⁴⁵⁵ M. Talbi, *agmd*, *EI*, III, 720.

⁴⁵⁶ M. Hızır Huseyin, *age*, s. 108.

⁴⁵⁷ Muhammed Mahfuz, *age*, III, 300; Atilla Çetin, İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *DİA* XIX, 332.

⁴⁵⁸ Ebu'd-Diyâf, *İthâfû Ehli'z-Zamân*, VIII, 165.

⁴⁵⁹ Muhammed Mahfuz, *age*, III, 301; Hızır Huseyin, *age*, s. 108-109; Atilla Çetin, *agmd*, *DİA*, XIX, 332; el-Azîz, *agmd*, I, 40; Ebu'd-Diyâf, *age*, VIII, 166.

⁴⁶⁰ Hızır Huseyin, *age*, s. 110.

⁴⁶¹ Muhammed et-Tâhir es-Sânî'nin anne tarafından dedesidir. Hocaları alt başlığında zikredilmiştir.

Hâcib, Şeyhulislâm Mahmûd (Muhammed) b. Hoca, müftü Muhammed en-Neccâr, Şeyhulislâm Allâme Ahmed Kerim, müftü ve araştırmacı Hüseyin b. Hüseyin, tarihçi alim Muhammed Bayram el-Hâmis gibilerini saymak mümkündür. Ayrıca bu zatlar, onun torunu Muhammed et-Tâhir el-Sânîye de hocalık yapmışlardır.

Müfessirimizin dedesi Muhammed et-Tâhir 1284 21 Zilhicce / 1868 13 Nisan Pazartesi günü, 54 yaşındayken vefat etmiş ve aile türbesi olan Ali ez-Zevâvî zaviyesine defnedilmiştir.⁴⁶²

Muhammed et-Tâhir'in başlıca eserleri şunlardır⁴⁶³:

Hediyetü'l-Erîb ilâ Esdaki'l-Habîb (Hâşiye alâ Katri'n-Nedâ) (Kâhire 1296/1877).

Şifâü'l-Kalbi'l-Cerîh bi Şerhi'l-Bürdeti'l-Medîh (Kâhire 1296/1877).

Hâşiye alâ Hâşiyeti İbn Sa'd el-Hacerî alâ Şerhi'l-Üşmûnî ale'l-Elfiyye.

Tekârîr alâ Hâşiyeti's-Şabbân alâ Şerhi'l-Üşmûnî ale'l-Elfiyye.

Tamamlanmamış bir eserdir.

el-Gaysü'l-İfrîkî (Hâşiye ale's-Siyâlkûtî ale'l-Mutavvel). Tamamlanmamış bir eserdir.

Hâşiye alâ Şerhi'l-İsâm li Risâleti'l-Beyân.

Hâşiye alâ Şerhi'l-Mahallî li Cem'i'l-Cevâmi'. Tamamlanmamıştır.

Künnâşe. (Bazı fikhî konularla ilgili notlar).

et-Ta'likât.

Şeyh Muhammed Tâhir el-Evvel'in çoğu zaman yanlışlıkla müellifimiz Muhammed Tâhir es-Sânî'ye nisbet edilen iki telifi ise şudur: Hediyetü'l-Erîb li Esdakı Habîb alâ Şerhi Katri'n-Nedâ olarak adlandırdığı haşiyesi (el-Kâhire 1296/1877-1878) ve Şifâü'l-Kalbi'l-Cerîh bi Şerhi'l-Bürde el-Medîh, (el-Kâhire 1296/1878-1879, Tunus 1341/1922-1923) el-Bürde el-Bûsîriyye'ye yazılan şerhtir⁴⁶⁴.

⁴⁶² Muhammed Mahfuz, *age*, III, 302; Atilla Çetin, *agmd*, *DİA* XIX, 332.

⁴⁶³ Muhammed Mahfuz, *age*, III, 303; Atilla Çetin, *agmd*, *DİA* XIX, 332.

⁴⁶⁴ el-Azîz, *agmd*, I, 40.

C) DOĞUMU

Âşûr ailesi, Akdeniz sahiline rastlayan, Tunus başkentinin yirmi kilometre kuzeyinde yerleşen, şair ve türkücülerin güzelliğini şiir ve türküleriyle tarif ettikleri, gemilerin durağı olan güzel bir kasabada, anne tarafından dedesi Sadrülazam Muhammed el-Azîz Bû Attûr'un köşkünde müfessirimiz Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un doğumuyla 1296/1879 yılında müjdelenmiştir⁴⁶⁵. Babası Muhammed b. Muhammed et-Tâhir el-Evvel, genel vakıflar yönetmeni iken, bu vakitte özel emlakini idare etmekle uğraşmaktadır. Annesi Fatıma ise Tunus veziri olan Muhammed el-Azîz Bû Attûr'un kızıdır.⁴⁶⁶

D) ÖĞRENİM HAYATI

Müellifimiz Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr es-Sâni ilk başta Zeytûniye'de yetişmiş, vakıflar (cem'ıyyetü'l-evkâf) yüksek idare başkanının önce kahyası sonra da bu idarenin başkanı olan babası Muhammed (ö.1920) ve anne tarafından dedesi olan vezir alim Muhammed el-Azîz Bû (Ebû) Attûr'un (ö.1907) büyük inayetiyle özel olarak yetiştirilmiş ve alim dedeyle seçkin torun arasındaki bu bağ geleceğe olan güveni artırmıştır.⁴⁶⁷

1885 senesinde Kur'an'ı öğrenmeye başlamış ve hıfzını tamamladıktan sonra Tunus şehrinin Benhec Paşa'daki dedesinin ev komşusu olan Seyyid Ebî Hadîd mescidinde Muhammed el-Hiyârî'ye hıfzını okumuş ve başlangıç derslerini almaya orada başlamıştır⁴⁶⁸.

Sonra Zeytûne Üniversitesi'ne hazırlık olarak İbn Âşîr ve Acrûmiye gibi tüm ilmî metinler mecmûasını ezberlemiştir. Müellif hayatının bu dönemini şu şekilde eleştirmektedir: "Biliyorum ki, şayet genç yaşımdayken bana eğitim ve öğretimin teknik kaideleri bol bol uygulansaydı, fitrî yeteneğimi tasarruf eder, daha çok bilgi elde ederdim ve bir zaman sonra kendisinden sapacağım bana aşikar olan yollarda o yana bu yana dolaşmaktan kurtulurdum."⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Gâlî, *age*, s. 37.

⁴⁶⁶ Arnold H. Green, *age*, s. 330.

⁴⁶⁷ el-Azîz, *agmd*, I, 40; Ahmet Coşkun, *agmd*, *DİA* XIX, 333.

⁴⁶⁸ el-Azîz, *agmd*, I, 41; Gâlî, *age*, s. 37.

⁴⁶⁹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi-Karib*, s. 9; Gâlî, *age*, s. 37.

Muhammed et-Tâhir es-Sânî Arap dili kaideleri konusundaki başlangıç derslerini Seyyid Hâlid el-Ezherî'nin şerhi üzerine Şeyh Ahmed b. Bedri'l-Kâfi'den almıştır⁴⁷⁰.

1310/1892-3 senesinde 14 yaşında iken orta ve yüksek öğretim kurumu olan Zeytûne Câmii'ne girmiştir. Üstün zeka, yetenek ve ilim öğrenmeye olan aşırı hırsıyla dikkatleri çektiği için, babası, anne taraftan dedesi ve hocalarının yönlendirmeleriyle kendisine özel bir ders programı uygulanmıştır. O Zeytûne'de çeşitli ilimler öğrenmiştir.

Nahiv sahasında: Seyyid Hâlid; el-Katr; el-Mukaddime, el-Mikvedî; Lâmiyetü'l-Ef'âl; el-Eşmûnî; Muğnî bi-Şerhi'd-Demâmînî gibi eserleri,

Belagat alanında: ed-Dimnehverî ale's-Semarkandiyye; et-Telhîs bi-Şerhi'l-Mutavvel li's-Sa'd; el-Miftâh li's-Sekkâkî bi-Şerhi's-Seyyid gibi eserleri,

Dil sahasında: Suyûtî'nin el-Muzhir; el-Hamâse bi-Şerhi'l-Merzûkî gibi kitapları,

Mantık alanında: es-Silm; et-Tehzîb gibi eserleri,

İlm-i Kelam alanında: el-Vustâ; el-Akâidü'n-Nesefiyye; el-Akâidü'l-Adudiyye bi-Şerhi Sa'deddin et-Teftâzânî; el-Mevâkîf li-Adudiddin el-Îcî bi-Şerhi's-Seyyid gibi kitapları,

Fıkıh alanında: ed-Dirdîr; Miyâre ale'l-Mürşid; el-Kifâye ale'r-Risâle; et-Tâvudî ale't-Tuhfe gibi eserleri,

Faraiz alanında: Kitâbü'd-Dürre'yi,

Usûl-i fıkıh sahasında: el-Hitâb ale'l-Varakât; Kurâfi'nin et-Tenkîh; es-Subkî'nin el-Mahallî gibi eserlerini,

Hadis sahasında: Sahîh-i Buhârî; Müslim; Kütübü's-Sünen; Şerhu Garâmî Sahih gibi kitapları,

Siyer alanında: eş-Şifâü li Iyâd bi Şerhi eş-Şihâb el-Hafâcî'yi,

Tarih sahasında: el-Mukaddime gibi önemli kaynakları okumuştur⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ Gâli, *age*, s. 37.

⁴⁷¹ Muhammed el-Habîb İbn Hoca, *Cevheru'l-İslâm*, sy. 4, sene 1398/1978, s. 12; Gâli, *age*, s. 38.

1319/1898 senesinde Fransız dilini kültür ve edebiyatıyla derinlemesine öğrenmeye başlamış ve 1320/1899 senesinde yeni nizamla çıkan diplomayı eline almıştır.⁴⁷²

Muhammed et-Tâhir öğreniminde sadece meslekî sahalarda yetinmemiş, çeşitli felsefî ve lügavî ilimler yanında dinler tarihi, Arap şiiri ve edebiyatı, tarih ve çağdaş bilimleri de öğrenmeye hevesli olmuştur⁴⁷³.

E) HOCALARI

İbn Âşûr'un kendilerinden ilim aldığı başlıca hocaları şunlardır:

1- eş-Şeyh Muhammed el-Azîz b. Muhammed el-Habîb b. Muhammed et-Tayyib İbnü'l-Vezîr Muhammed b. Muhammed Bû Attûr⁴⁷⁴ (1240-1824/1325-1907):

Müfessirimizin anne tarafından dedesidir⁴⁷⁵. 1240/1824 senesinde Tunus'ta doğmuştur. Soyu baba taraftan üçüncü halife Osman (r.a)'a, anne taraftan ilk halife Ebû Bekr (r.a)'e dayanmaktadır.⁴⁷⁶ Anne ve babasının himayesinde yetişmiştir.⁴⁷⁷ Babası eş-Şeyh Muhammed el-Hacîb, hıfzedene kadar ona Kur'ân hocalığı yapmıştır.⁴⁷⁸

Kur'ân'ı hıfzettikten sonra o, çağının en güzel hattatlarından resmü'l-hat öğrenmiştir. 1254/1838 senesinde Zeytûne Medresesine intisap etmiş ve Ebû İshak İbrahim er-Riyâhî; Şeyhulislâm Muhammed b. Hoca; Kadı Muhammed en-Neyfer; Müftü Muhammed b. Selame; Baş müftü İbn Salih; müellifimizin baba tarafından dedesi olan Kadı Muhammed Tâhir b. Âşûr el-Evvel gibi asrının seçkin ulemasından ders almıştır.⁴⁷⁹ O kendi hocası Tâhir b. Âşûr hakkında şu hatırasını dile getirmiştir: “Profesör Seyyid Âşûr'un dersine gelmişim, sabah saat dokuzdu ve o besmele okuyarak (onu tefsir etmeye) başlamıştı. Teneffüs zili çalana kadar besmele konusunu

⁴⁷² el-Azîz, *agmd*, I, 41.; Ahmet Coşkun, *agmd*, *DİA* XIX, 333; Arnold H. Green, *age*, s. 330.

⁴⁷³ Gâli, *age*, s. 39.

⁴⁷⁴ Hıdır Huseyin, *age*, s. 89.

⁴⁷⁵ Hıdır Huseyin, *age*, s. 123; Muhammed Mahfûz, *age*, s.304; Arnold H. Green, *age*, s. 330; el-Azîz, *agmd*, I, 40; Ahmet Coşkun, *agmd*, *DİA* XIX, 333.

⁴⁷⁶ Hıdır Huseyin, *age*, 89; Muhammed b. Hoca, *Safahât min târihi Tunus*, thk. Hammâdi Sâhilî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 422-425.

⁴⁷⁷ Aynı eser, s. 424-425.

⁴⁷⁸ Hızır Huseyin, *age*, 89.

⁴⁷⁹ Muhammed b. Hoca, *Safahât*, s. 425.

anlatmaya devam etmişti. (Zili duyduktan hemen sonra) “bu konuya yarın döneriz” demişti. Ben ise bir daha onun dersine dönmemiştim.⁴⁸⁰”

Arabî, akli ve nakli bütün ilimlerde derinleşen Muhammed el-Azîz Bû Attûr, hocalarının icazetiyle ders vermeye başlamış ve değişik alanlardaki çeşitli kitapları okutmuştur. Yaşadığı sırada matbaa işi daha gelişmediği için, “Havâşî Abdi'l-Hakîm alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî” adlı tefsiri her gün dört yaprak tensih ederek bitirmiş ve elinde bulunmayan diğer kitapları da bu şekilde elde etmiştir. Onun Resmü'l-Hat alanındaki ustalığı bütün Zeytûniye Külliyesine yayılmakla kalmamış, vali Ahmed Paşa'nın kulağına da gitmiştir. Paşa da o günlerde vezir Huseyin Hoca'dan satın aldığı kitaplara bir kütüphane inşa ederek ilmin yayılmasına yardımcı olma kararlısıdır. Dolayısıyla Paşa onu şiir divanının katipliğine çağırması o da yaşının küçük olmasına rağmen bu göreve başlamıştır (1262/1845). Daha sonra ise ona şiir divanının başkanlığını teklif etmiş ancak mütevezililiğinden dolayı bu görevi kabul etmemiştir⁴⁸¹.

Vali Ahmed Paşa onun hiçbir zaman yanından ayrılmasını istememiş, hatta ona kendisiyle kalmasını emretmiş (1226/1849), o da altmış gün köşkte kalmıştır. O esnada babası Muhammed el-Habîb Bû Attûr vefat etmiştir. Ahmet Paşa o günlerde Muhammed el-Aziz'e daha da yakın durmaya çalışmış ve şu sözünü teklif etmiştir: “Ben sana oğlum makamında itibar eder oldum, sen de beni babanmışım gibi kabul et”.

Paşa onun evlenme masraflarının bir kısmını çektikten sonra, bir çok malını da ona hibe olarak vermiştir⁴⁸². Zevcesi meşhur katip Muhammed el-Mennâî'nin kızıdır. İlk zevcesi öldükten sonra Bekkâr eş-Şerif'in dul kızıyla evlenmiştir⁴⁸³.

Ahmed Paşa 1271/1855 senesinde vefat etmiş ve yerine amca oğlu Muhammed Paşa geçmiştir. Bahsettiğimiz bu kişinin, bu paşayla da sıkı bir dostluğu olmuştur⁴⁸⁴.

Ahdü'l-Eman'dan oluşturulan nizamlar konusunda çalışmış ve iftihar nişanına layık görülmüştür (1276/1859). Aynı senede ona malî vezaretin kâtip başkanlığı verilmiştir. 1277/1860 senesinde Emîru'l-Livâ makamına getirilmiş, sonra da Meclisü'l-Ekber'e üye tayin edilmiştir. Daha sonra memleket müsteşarı, 1277/1860 meclis

⁴⁸⁰ Aynı eser, s. 425-426.

⁴⁸¹ Aynı eser, s. 426-429.

⁴⁸² Aynı eser, s. 429.

⁴⁸³ Aynı eser, s. 432.

⁴⁸⁴ Aynı eser, s. 433.

müsteşarı ve 1279/1862 mali vezaretin müsteşarı tayin edilmiştir. 1280/1863 Emîru'l-Umerâ rütbesine yükseltilmiştir. 1281/1864 Baş Katip ve Vezîru Kalem rütbesi verilmiştir ki Tunus devletinde bu iki rütbeyi aynı anda alan ilk kişidir⁴⁸⁵.

1283'de mal vezaretine, 1290'da vezaret-i kübrâ'ya ve vezaret-i istişare'ye getirilmiştir. 1300 senesinde ise Tunus'u himaye düzeninin başına geçirilmiş ve vefatına (1325/1907) kadar bu görevde kalmıştır.⁴⁸⁶

Muhammed ez-Azîz Bû Attûr'un torununun yetişmesinde büyük inayeti olmuştur. Onun için "es-Sekkâkî'nin el-Miftâh"ını ve "Buhârî metinleri"ni tek bir cüzde istinsah etmiştir. Yine onun için büyük bir defterde çeşitli edebiyat ve ana kitap metinlerini toplamıştır⁴⁸⁷.

2- Ömer İbn eş-Şeyh (1239/1329):

Tam ismi Ömer b. Ahmed b. Ali b. Hasen b. Ali İbn el-Kâsım, meşhur ismi ise İbnü'ş-Şeyh ya da Seyyid Ömer'dir. H.1239 senesinde Benzert'in el-Matlin köyünde dünyaya gelmiştir. Babası onu daha çocuk iken Tunus'a getirmiş ve orada yetişmiştir. Öğretim seviyesine ulaştığında Kur'ân muallimliğine getirilmiş, 1259 senesinde Zeytûne Üniversitesi'ne girmiştir. Muhammed b. Mustafa el-Bârûdî, Muhammed el-Haddâr, Muhammed Selâme, Muhammed Muaviye, Muhammed Kabâdû, eş-Şâzelî İbn Sâlih, Muhammed en-Neyfer, Muhammed b. el-Hoca, Muhammed Hamdâ b. Âşûr, Muhammed eş-Şâhid, Muhammed el-Bennâ ve İbrahim er-Riyâhî gibi büyük üstatlardan ilim almıştır⁴⁸⁸.

İlim ve anlayış bakımından iyice derinleştikten sonra, 1266 senesinde Zeytûne'de ders vermeye başlamıştır. 1268 de ikinci tabakada, 1283'de ise birinci tabakada öğretmen olmuştur.

Mütercim, eş-Şerhü'l-Mutavvel alâ Mütüni't-Telhîs, eş-Şerhü'l-Eşmûnî ala'l-Hulâsa, Muğni'l-Lebîb, el-Mahallî alâ Cem'i'l-Cevâmi', Şerhü's-Sa'd ale'l-Akâidi'n-Nesefiyye, Şerhü'z-Zerkânî ala'l-Muhtasari'l-Halîlî, Tefsîru'l-Kâdı el-Beydâvî gibi çeşitli sahalarda telif edilen çok değerli kitapları okutmuştur. Onun izlediği kitapların en meşhuru ise Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin, Adudu'd-Din el-Îcî'nin el-Mevâkîf kitabına

⁴⁸⁵ Aynı eser, s. 434.

⁴⁸⁶ Gâlî, *age*, s.42.

⁴⁸⁷ *Cevheru'l-İslâm*, sy. 4, sene 1398/1978, s. 12.

⁴⁸⁸ Hızır Huseyin, *age*, s. 112.

yazdığı şerhtir. Üstat bu dersin müzakeresi için evinde geceleyin özel bir meclis düzenlemiştir. Bu derse üniversitede ders vermekte olan bilginlerin yanında başka bir çok kişi de katılmıştır. Ders bitip katılanlar dağıldıktan sonra üstat mütalaa için kendi başına çalışmakta, sabahleyin de derse gelmektedir. Dolayısıyla da bu kitabın meseleleri konusunda fevkalade ustalık kazanmıştır⁴⁸⁹. Onun Zeytûne Üniversitesi'nin tacı durumunda olan bu dersine, Tunus'a ilk ziyaretinde (1300/1903) Muhammed Abduh da katılmış ve inanılmaz derecede beğenmiş olduğu da zikredilmiştir⁴⁹⁰.

Mütercimim öğretimde izlediği metotlar da çok değerli olmuştur. Onun ilk olarak metnin ibarelerini incelediği ve kastedilen mana iyice anlaşılana kadar o ibareleri açtığı, sonra da onun şerhinin ve kendisine ihtiyaç hissedilen haşiyeler ve konu hakkında çalışılmış kitapların, özellikle de Mevakıf'ın şerhçilerinin yararlandığı kitapların ibarelerini tek tek ele almaya başladığı ve hiçbir düğüm ve kapalılık bırakmayacak şekilde onları cümle cümle açıkladığı söylenmiştir. Öyle ki, öğrenci onun dersinden istifade ettiği ilme ek olarak, müelliflerin sözlerinden temel manaların nasıl elde edileceğini de iyice öğrenmektedir⁴⁹¹.

Müfessirimiz İbn Âşûr da hocasının kıymetini “Ömer İbnü's-Şeyh derslerini diğer hocalar gibi dikte etme yoluyla değil, araştırma ve keşif yoluyla metodik olarak vermeye gayret eden bir pedagoğdur” diye nitelemiştir⁴⁹².

İbn Âşûr ondan kelâmî ve felsefî konularla dolu olan “Şerhu'l-Mevâkîf” yanında “Tefsîru'l-Kâdı Beydâvî” gibi dersler de almıştır⁴⁹³. Ona hadîs-i nebevînin rivayeti konusunda icazet veren (1325/1908) dört hocanın biri de İbn's-Şeyh'tir⁴⁹⁴.

3- Şeyh Sâlim Bû Hâcib (1243-1343/1827-1924):

Tam ismi Ebu'n-Necât Sâlim b. Ömer Bû Hâcib el-Beneblî'dir. Tunus'un sahil köylerinden biri olan Beneble'de doğmuştur. Kur'ân-ı hıfzetmiş ve Şeyh İbn Reîs'e tecvid üzere okumuştur. Zeytûne Üniversitesine girmiş, Ahmed Âşûr, Kadı Baradû, İbn Mülûke, el-Haddâr, İbn Tâhir, İbn Selâme, eş-Şâzelî b. Sâlih, Muhammed en-Neyfer el-Ekber, İbrahim er-Riyahî, Muhammed Muaviye gibi değerli hocalardan eğitim almıştır.

⁴⁸⁹ Aynı eser, *age*, s. 113.

⁴⁹⁰ Gâlî, *age*, s. 42.

⁴⁹¹ Hızır Huseyin, *age*, s. 113.

⁴⁹² İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi-Karîb*, s. 232.

⁴⁹³ Gâlî, *age*, s.43; Ahmet Coşkun, *agmd, DİA*, XIX, 333.

⁴⁹⁴ el-Azîz İbn Âşûr, *agmd*, I, 41.

Daha çok Ebu'l-Hasen el-Affif ve iki Şeyhülişlâm Muhammed İbn Hoca ve Muhammed Bayram er-Râbi'den, yine amcası Mustafa'dan tahsil görmüştür⁴⁹⁵. Ayrıca Muhammed Kabâdû'nun da tilmizidir. Güçlü zekası ve kuvvetli imanı ile imtiyaz kazanmıştır. Çağının saygıdeğer alimleri ve Şeyhülişlâm Bayram er-Râbi' ve general Hayruddin gibi en meşhur siyasetçiler ile sıkı bağ kurmuştur. 1861 senesinde Hayruddin ile birlikte Meclisü'l-Ekber'e üye seçilmiş ve 1874 de general Hüseyin ile birlikte İtalya'ya gitmiştir. 1879 senesinde ise Paris'e gitmiştir. Zeytûniye'deki öğretmenlik görevine tam otuz sene devam etmiştir⁴⁹⁶. Zeytûne'lileri bir ailesi haline getiren Salim, eş-Şâzelî İbnü'l-Kâdı, Muhammed el-Kassâr, Muhammed en-Neccâr, Huseyin b. Ahmed, Mahmûd Bayram, kardeşinin oğlu Ahmed, Muhammed b. el-Hoca, Muhammed Caît, Muhammed b. Yûsuf, Muhammed es-Senûsî, İsmail es-Safâihî gibi kendi çağlarının meşhurlarını yetiştirmiştir⁴⁹⁷.

Zeytûne Üniversitesi'nde ve Subhanallah camiinde görev yaptığı senelerde usûl ve külliyyâta soyunmuş ıslahatçı bir kimlik taşımaktadır. O, din ile yaşamın bir birini gerektiren iki asıl olduğunu sergiliyor ve hocası Kabadû'nun dünyevî ilimleri öğrenmeye daveti konusunda onun yanında yer alıyordu. 1896 senesinde müslüman alemin bu ilimlere olan ihtiyacının miktarını tartışan bir konferansla Haldûniyye Cem'iyeti açılmıştır. Bu konferansa, kendisinden önceki yenilikçilerin hemen hemen hepsi katılmış ve Muhammed Abduh da gelmiştir. Dolayısıyla Abduh Tunus'tan, Sâlim Bû (Ebû) Hâcib'e hayran olarak ve şayet onun bu ilmî makamı ve aydın fikirleriyle başlangıçtan beri doğudaki dînî ıslah hareketi ile birlikte olsaydı bu hareket için ne kadar büyük bir kazanç olacağını gözlemleyerek dönmüştür. Sâlim Bû Hâcib 1888 den 1912 senesine kadar "el-Hâdira" dergisi araştırmacılık yapmıştır⁴⁹⁸.

Muhammed et-Tâhir es-Sânî ondan Kastallânî'nin Buhârî üzerine şerhi olan "İrşâdü's-Sârî" sini ve ez-Zurkânî'nin "el-Muvatta" üzerine şerhini okumuştur⁴⁹⁹. Hadis

⁴⁹⁵ Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1364, I, 422.

⁴⁹⁶ Gâlî, *age*, s. 44.

⁴⁹⁷ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûr*, s. 426.

⁴⁹⁸ *Cevheru'l-İslâm*, sy. 4, sene 1398/1978, s. 12.

⁴⁹⁹ Gâlî, *age*, s. 44; Ahmet Coşkun, *agmd*, TDV, XIX, 333.

rivayeti konusunda kendisine (1328/1311) senesinde tam icazet verenlerin biri de eş-Şeyh Sâlim Bû Hâcib'dir⁵⁰⁰.

4- Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman en-Neccâr (1247/1331):

Babasının himayesinde yetişmiştir. Dolayısıyla babasının yanında Muhammed et-Tayyib en-Neyfer, Ömer İbn Şeyh, el-Mehdî el-Vezzânî, Ahmed b. Muhammed el-Hayyât el-Fâsî gibi hocalarından icazet almıştır. Öğrenimini tamamladıktan sonra ders vermeye başlamış ve asrının en değerleri ilim adamlarını yetiştirmiştir⁵⁰¹.

Mecmû'l-Fetâvâ, Buğyetü'l-Muş tâk fî Mesâili'l-İstihkâk, Şemsü'z-Zahîra, Fikhu Ebî Hureyre ve Tahrîrû'l-Makâl gibi eserleri bulunmaktadır⁵⁰².

5- Sâlih eş-Şerîf:

Tam ismi Ebu'l-Fellâh eş-Şeyh Sâlih eş-Şerîf'tir. Aslı Cezâir'in Câye bölgesine dayanan ve geçen asrın ilk yarısında Tunus'a intikal eden aileden gelmiştir. 1256 senesinde, bu zâtın dedesi eş-Şeyh Muhammed el-Arabî eş-Şerîf, Zeytûne Üniversitesi alimlerinden biridir.

Salih 1285 senesi civarında doğmuştur. Ömer İbnü's-Şeyh, Sâlim Bû Hâcib, Huseyin b. Huseyin, Muhammed en-Neccâr ve Muhammed b. Yusuf gibi alimlerden öğrenim görmüştür. 1304 senesinde diplomayı almıştır.

1310 senesinde üniversitede ders vermeye başlamış ve ikinci tabaka öğretmenlik rütbesine yükselmiştir. Sonra da birinci tabakalı öğretmen olmuştur⁵⁰³.

Salih Şerîf, Muhammed Tâhir İbn Âşûr, Muhammed el-Hıdır b. el-Huseyin, Salih el-Mâlikî, Muhammed b. el-Hâc gibi meşhûr ilim adamlarını yetiştirmiştir⁵⁰⁴. Onun en meşhur dersi Zemahşerî'nin "el-Keşşâf" adlı tefsiridir. Belki de Muhammed İbn Âşûr'un "et-Tahrîr ve't-Tenvîr" isimli tefsirinde bu tefsire sarılmasının ve ondan nakledip itizâlî görüşlerini tartışmasının ve çoğu zaman lüğavî metodunu izleyişinin sebeplerinden biri de budur⁵⁰⁵.

Sâlih eş-Şerîf'in meşhûriyet kazandığı diğer bir dersi de Sa'düddin et-Teftâzânî'nin "Akaidü'n-Nesefiyye" ye yazdığı şerhidir.

⁵⁰⁰ el-Azîz, *agmd*, I, 41; Gâlî, *age*, s. 45.

⁵⁰¹ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûr*, s. 429.

⁵⁰² Gâlî, *age*, s. 45.

⁵⁰³ Gâlî, *age*, s. 45.

⁵⁰⁴ Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûr*, s. 425

⁵⁰⁵ Gâlî, *age*, s. 45

1366'da Zeytûniye Üniversitesi'nin ıslahı komisyonuna katılmıştır. Sonra Astana'ya gitmiş ve orada el-İttihad ve't-Terakkî (Birlik ve Kalkınma) adamlarıyla buluşmuştur. Sonra Dımaşk'a gitmiştir. Muhammed Abduh'un 1903 senesindeki Tunus'a ikinci gelişinde Sâlih eş-Şerîf ile arasında zıtlasma kıpırdanmaya başlamıştır. Çünkü Sâlih eş-Şerîf, Mısır ıslahatçılarının metotlarına muhalif kişilerden biridir. Zıtlasma'nın konusu ise İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın, kabirleri, özellikle de Hz. Peygamber (sav)'in kabrini ziyareti inkar etmeleri ve Muhammed Abduh'un "İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnetten bazı kimselerle zıtlasma onu Ehl-i Sünnet olmaktan çıkarmaz. Bunun için de, onun görüşlerini düşmanlarının kitaplarından değil kendi kitaplarından almak gerekir" diye İbn Teymiyye'yi savunmaya çalışmasıdır⁵⁰⁶.

1907'de Dımaşk'ta Salih eş-Şerîf ile "Mecelletü'l-Menâr" sahibi Muhammed Reşîd Rıda arasında da bir zıtlasma vuku bulmuştur. Dımaşk Camii'ndeki bu tartışma çok şiddetli geçmiş ve Salih eş-Şerîf Reşîd Rıda'yı Vehhâbiye mezhebi müntesibi olarak itham etmiştir⁵⁰⁷.

Salih eş-Şerîf, Trablus'ta büyük görevler yapmış, ilmi ve beyânî ile vazeden mücahit bir kişi olmuştur. Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle başlayan sıkıntılar sırasında Salih eş-Şerîf Türkiye'den İsviçre'ye gitmiş ve 1338'deki ölümüne kadar orada ikame etmiştir. Cenazesi Tunus'a getirilmiş ve orada defnedilmiştir.

Muhammed et-Tâhir'in oğlu Muhammed el-Fâzıl İbn Âşûr demiştir ki "Muhterem babamın (Allah onun nurunu bol etsin) bana anlattığına göre o, 1310 senesinde ilim talebiyle Zeytûniye Üniversitesi'ne girdiğinde onun derslerinin tertibi ve hocalarının tayinine yardım eden Ömer İbnü's-Şeyh'in hoca isimlerinden ilk zikrettiği isim Salih eş-Şerîf'tir⁵⁰⁸.

6- Muhammed en-Nahlî (1342/1925):

Tam ismi Ebû Abdillâh eş-Şeyh Muhammed en-Nahlî el-Kayrevânî'dir. Zeytûne Üniversitesi'ne 1304 senesinde intisap etmiştir. Ömer İbn Şeyh, Sâlim Bû Hâcib,

⁵⁰⁶ el-Munsif eş-Şennûfî, "Mesâdiru an Rihletey Muhammed Abduh ilâ Tunus", *Havliyâtü'l-Câmiati't-Tûnusiyye*, sy. 3, 1966, s. 100; Gâlî, *age*, s. 46

⁵⁰⁷ Aynı eser, s. 46

⁵⁰⁸ Muhammed el-Fâzıl İbn Âşûr, *Terâcimü'l-A'lâm*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1970, s. 212.

Mahmûd b. Mahmûd, Ahmed b. Murad, et-Tayyib en-Neyfer, Mustafa Rıdvân, Muhammed en-Neccâr gibi saygıdeğer hocalardan ilim almıştır⁵⁰⁹.

Aklî ve naklî ilimlerde derinleşmiş ve Zeytûniye ulemasının en meşhurlarından biri olan en-Nahlî hakkında öğrencisi Abdülhamid İbn Bâdîs şöyle demiştir: “İlimde, araştırmada, düşünmede, büyüklük ve fikir genişliği konusunda derinliği bakımından işaret edilen iki hoca vardı. Onların ilki hocamız Muhammed en-Nahlî el-Kavrevânî, diğeri ise hocamız Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr’dur. İkisi de Muhammed Abduh’un ıslah konusundaki görüşlerini tasvip ediyor ve ders verdikleri kişiler arasında onun fikirlerini savunuyorlardı”⁵¹⁰.

Muhammed en-Nahlî, Muhammed Abduh’un *Risaletü’-t-Tevhid* eserinin güzellik ve meziyetlerini vasfederek bir risale yazmıştır. Onda *Risaletü’-t-Tevhid*’i övmüş ve “Eş’ariyye akaidine göre *kesb*, *husun kubuh* gibi kelamın ana meselelerine dair araştırmalarını eleştirerek yeniden işlemiştir⁵¹¹. Ancak bu şahıs, Muhammed Abduh’u körü körüne taklit etmemiş, kendi görüş ve bilgilerine uymayan görüşlerine her zaman itiraz edebilmiştir⁵¹².

en-Nahlî 1342/1925 de Tunus’ta vefat etmiş ve Kayrevan’da defnedilmiştir⁵¹³.

F) ISLAH ALANINDA ETKİLENDİĞİ KİŞİLER

Tunus, stratejik yerleşimi, mutedil iklimi, sakinlerinin cömert tabiatı ve doğu ile batı arasında ulaşım noktası oluşu bakımından medeniyetlerin buluşma noktası, aynı zamanda da Kuzey Afrika’nın kapısıdır. Bu stratejik özelliği ile Tunus, ıslahatçı liderlerin dikkatini çekmiştir.

Cemalüddin el-Efgânî (1254-1314/1839-1897), öğrencisi Muhammed Abduh (1265-1323/1849-1905) ve onun öğrencisi Reşîd Rıda’nın (1282-1354/1865-1935) başında bulunduğu ve Goldziher’in “Kültürel Vehhâbilik”⁵¹⁴ olarak nitelendirdiği Mısır modernist ekolü, ilk olarak kendi ıslahat düşüncesini Tunus’un seçkin uleması arasında hızlı bir şekilde yaymayı başarmıştır. Muhammed el-Fâzıl İbn Âşûr bu hareket hakkında

⁵⁰⁹ Mahlûf, *Şeceretü’n-Nûr*, s. 426.

⁵¹⁰ Abdülhamîd b. Bâdîs, *Cerîdetü’l-Basâir*, sy. 16, 1936 April 24/ Safer 2, 1355, s.1.

⁵¹¹ el-Munsif eş-Şennûfi, *agm*, s. 96.

⁵¹² Aynı makale, s. 97-98.

⁵¹³ Mahlûf, *Şeceretü’n-Nûr*, s. 426.

⁵¹⁴ İgnaz Goldziher, *age*, s. 349.

konuşarak diyor ki: “Şebânü’l-İslâhiyye Hareketi güçlenmişti. Çünkü artık bu hareketin, kendi prensiplerine hizmet edecek gazetesi ve alemşümül olan ilmî dergisi bulunmaktaydı. Bu dergi “el-Menâr”dı, bu harekete yönelikti. Ayrıca bu hareketin Zeytune Üniversitesi’ndeki ilim direklerinden oluşan destekçileri de vardı. Bunların hepsinin ötesinde hareketin Mısır diyarı müftüsü yüce kişilikli önderi bulunmaktaydı⁵¹⁵”.

Dolayısıyla Tunus, İslâm aleminde bu ıslâhî hareketi ilk kabul eden beldelerin biri olmuştur. “el-Urvetu’l-Vuskâ” gazetesi ve “el-Menâr” dergisinin yardımıyla bu hareketin ıslâhî düşünceleri İslâm aleminin her tarafına ulaşmış ve taraftarlarının sayısını gün geçtikçe artırmıştır.

Ayrıca bu hareketin ikinci lideri olan Muhammed Abduh, kendi ıslah davetinin esaslarını yaymak ve kültürlü kişiler arasında yayılmasını öngördüğü derin bir tecrübenin hulasası olan ideal yöntemini açıklamak amacıyla İslâm aleminin çeşitli bölgelerini ziyaret etmiştir. Nitekim Türkiye’yi 1901’de, Cezayir’i 1903 yazında, Sudan’ı vefatından birkaç ay önce 1905 yılında ziyaret etmiş, 1882’den 1889’a kadar Beyrut’ta ikamet etmek zorunda kalmıştır.

Onun Tunus’u ilk ziyareti 6 Aralık 1884’den 24 Haziran 1885’e kadar sürmüştür. İkinci ziyareti 1903 senesinin 9 Eylül’ünden 24 Eylül’üne kadar sürmüştür. Dolayısıyla onun yöntemi, Tunus’un seçkin kişileri katında da derin bir iz bırakmış ve şu seçkin zevatı kendi çemberine dahil etmeyi başarmıştır: Muhammed Bayram el-Hâmis⁵¹⁶, Muhammed es-Senûsî⁵¹⁷, Şeyh. Muhammed en-Neccâr⁵¹⁸, Şeyh. Sâlim Bû

⁵¹⁵ Muhammed el-Fâzıl İbn Âşûr, *el-Hareketü’l-Edebiyye ve’l-Fikriyye fî Tunus*, Dâru’ş-Şerike, Tunus 1972, s. 77.

⁵¹⁶ Muhammed b. Mustafa Bayram. Bayram el-Hâmis diye meşhurdur. Şeyh Muhammed Kabâdû’nun müritlerindedir. Afgani’nin yöntemine hayran kalmış ve Abduh’un yöntemine yakınlık kazanmıştır. Hayruddin Paşa’nın Sadikiye medresesinin inşası, vakıfların tesisi, Zeytuni öğretimin ıslahı ve bir çok tasarılarında yardımcılarından olmuş, resmi matbaa müdürlüğünü ve “Râidü’t-Tunusi” dergisinin araştırma başkanlığını üstlenmiştir. bkz. Şennûfî, Masâdiru an Rihletey Abduh, *Havliyâtü’l-Câmiati’t-Tûnusî*, sy. 3 sene 1966, s.72-76.

⁵¹⁷ Muhammed b. Osman es-Senûsî Zeytune Üniversitesinde öğrenim gördü, vakıflar idaresi görevlisi. “Râidü’t-Tunusi” dergisi araştırmanı. Astana, Hicaz beldeleri, Dimaşk gibi çeşitli beldeleri gezmiş ve Emir Abdülkadir el-Cezairi gibi en büyük ıslahatçı ve mücahitlerle buluşmuştur. “*er-Rihletü’l-Hicaziyye*” yapıtlarından biridir. bkz. Havliyâtü’l-Câmiati’t-Tûnusî, sy. 3 sene 66, s. 76

⁵¹⁸ Muhammed en-Neccâr Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman eş-Şerif Zeytune Üniversitesi öğretmeni (1247-1313 h.) Teliflerinden: “*Şemsü’z-Zahîra*”, “*Buğyetü’l-Müştak fî Mesâili’l-İstihkâk*”, “*İmlââtün alâ Ahâdis*”, “*Fikhü Ebî Hureyre*” ve “*Takrîrâtü ala’s-Seyyidi ala’l-Mevâkîf*”. bkz. Mahlûf, *Şeceretü’n-Nûr*, s. 422.

Hâcib, Şeyh. Ahmed el-Vertânî⁵¹⁹, Şeyh. Muhammed et-Tâhir Cafer⁵²⁰, Şeyh. Hasûnetü Mustafa⁵²¹, eş-Şâzelî b. Ferhat⁵²². İşte bu grup, Muhammed Abduh'un gerek araştırma başkanı olduğu "Urvetül Vuska" gazetesinde çıkan makaleleri, gerekse 1903-20 Eylül'ünün bir akşamında Haldûniye'de verdiği konferansı⁵²³ ya da Muhammed es-Senûsî'nin evinde "Urvetü'l-Vuska" üyeleriyle düzenlediği meclisler ve ilmi seferler⁵²⁴ yoluyla onun ıslahî görüşleriyle uyum sağlayan, aynı vakitte de Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un çağında yaşamış olan seçkin alimler topluluğudur.

Dolayısıyla İbn Âşûr muâsır hocalarından ders alıyor ve lideri Muhammed Abduh'un yolunu izliyordu. Bu hareketin fikirlerini tartışıyor, çürük görüşlerin yanlışlığını ispat ediyor ve kaçınılmaz olan ıslahî düşünceleri destekliyordu. Önemli olan müfessirimiz bu ıslahî görüşlerin engin çarpışmasını yaşamıştır. Bu ise onu bu yükü ve hayatını kendisi için tahsis ettiği ıslahî risaleti yüklenen kişi kılacaktır. Bu düşünce hayatı, onun ıslahî görüşlerinin gelişmesinde büyük bir rol oynayacaktır.

Muhammed Abduh'un Tunus'u ilk ziyaretinde o, daha sekiz yaşındadır ve yaşının küçüklüğü nedeniyle bu görüşlere pek muttalî olamamıştır. Ancak onun ikinci ziyaretinde o yirmi üç yaşındaki başarılı bir öğretmen, aynı zamanda da ıslahî düşünceleri fiiliyata dönüştüren azimli bir gençtir.

O, Muhammed Abduh'un ününü, ıslahî mezhebinin şöhretini ve onun görüşlerinin İslâm alemindeki (Cezâyir'den Emir Abdülkadir ve Tunus'taki ıslahatçı seçkinler gibi) cemiyetin azalarına gönderilen "el-Menar" dergisi aracılığıyla yayıldığını duymuştur⁵²⁵. Onun düşüncelerini okuyup, görüşlerini öğrendikten ve emir ve vezirler tarafından onun şerefine, muhalifleri tarafından ise ıslahî metodu hakkında düzenlenen

⁵¹⁹ Ahmed Vertânî, Zeytune Üniversitesi birinci tabakadan öğretmen ve Vakıflar başkanıdır. Aslı Kaf'ta yerleşen Vertetan kabilesindedir. Şeyh Sâlim Bû Hâcib'in öğrencilerindedir. Hayreddin el-Kübrâ'nın bakanlığı döneminde Bayram el-Hâmis'in sağ kolu olmuştur.

⁵²⁰ Muhammed et-Tâhir Cafer, Zeytune Üniversitesinde öğretmendir.

⁵²¹ Hasûne b. Mustafa. 1885'de İhticâciye hareketi iddâcılarından el-Gâbe'nin vekiliydi. Oğlu Hayrullah b. Mustafa ve Şâzelî olan torunu ıslahat hareketi iddâcılarındandır. *Havliyâtü'l-Câmiati't-Tûnusî*, sy. 3, sene 1966, s. 88.

⁵²² eş-Şâzelî b. Ferhat. Kaf'ta işçi idi. Prof. es-Senûsî'nin dostudur. *Havliyâtü'l-Câmiati't-Tûnusî*, sy. 3, sene 1966, s. 89.

⁵²³ *Havliyâtü'l-Câmiati't-Tûnusî*, sy. 3, sene 1966, s. 99.

⁵²⁴ Aynı makale, s. 99.

⁵²⁵ Aynı makale, s. 74.

genel ve özel toplantılardaki çeşitli görüşmeleri⁵²⁶ bitirdikten sonra bu büyük ıslahatçıyla buluşmayı dilemektedir.

Dolayısıyla İbn Âşûr, Muhammed Abduh'u dikkatle dinlemek ve ıslah konusunda ondan bir şeyler öğrenmek maksadıyla Cemiyetü'l-Haldûniyye'de düzenlenen (1321/1903) konferansa katılmıştır.

Bundan sonra ıslahatçı lider ile onun arasındaki dostluk daha da güçlenmiş ve liderin onu "Zeytûne Üniversitesindeki davet elçisi (sefiru'd-da've)"⁵²⁷ diye isimlendirmesine kadar varmıştır. Çünkü ıslah hareketinin bütün nitelikleri onda şekillenmiştir.

İbn Âşûr bu hareketin iki kurucusuna da itibar etmekle birlikte daha çok Muhammed Abduh'un metodunu kabul etmiştir. Çünkü el-Afgânî'nin metodu siyasî kanadı önemserken, diğerinin metodu daha çok eğitimin ve sosyal durumun düzeltilmesine yöneliktir. Bunu onun kaleme aldığı "Usûlü'n-Nizâmî'l-İctimâî fi'l-İslâm" adlı eserinde açıkça görmek mümkündür.

Bu hareketin üçüncü lideri niteliğinde itibar gören Muhammed Reşîd Rıza (1282-1354/1865-1935)'da hocası Muhammed Abduh'un görüş ve düşüncelerini benimsemiş ve bunları yaymaya çalışmıştır. O "Urvetü'l-Vuskâ", "el-Menâr" dergisine halef olarak başlamıştır. Öyle ki bu dergi, bir asrın üçte birinden daha çok bir zaman boyunca ıslahî hareketin lisanı olmuş, İslâmî ıslahın öğretilerini açıklamış, hedeflerini şerh etmiş ve daveti düşmanlarından korumuş, bidat ve hurafelere direnmiş, mezheplerin taassubuna savaş açmış ve hoşgörüyü, çeşitli İslâmî fırkalar arasını birliğe teşvik etmiştir.

Muhammed et-Tâhir'in Reşîd Rıza ile olan alakası ise, onların aynı düşünürlerin takipçileri olmalarında, aynı metodu paylaşmalarında ve esas olanı da aynı gaye için uğraşmış olmalarında bir araya gelmektedir.

⁵²⁶ Aynı makale, s. 100. 16 Eylül 1903'de Muhammed Muhsin el-Ekber tarafından Tunus'ta, ayrıca Vezir Halil Bû Hâcib'in Marsâ'daki köşkünde toplantılar düzenlenmiştir. Câlî, *age*, s. 50.

⁵²⁷ Gâlî, *age*, s. 51.

G) İLMÎ, MESLEKÎ FAALİYETLERİ VE GEZİLERİ

Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr 1317/1899'da ilim tahsilini bitirdikten ve 1324/1903 senesinde mülakatı kazandıktan sonra, Şeyh es-Sâdık eş-Şâhid'in vefatıyla birinci dereceliliğe yükselen Prof. Muhammed en-Nahlî'nin yerine ikinci dereceli hoca olarak Zeytûne Üniversitesi hocalarının arasına dahil olmuştur. 1324/1905'de ise yine "Alışverişte muhayyerlik" konusundaki çalışmasını savunarak yüksek öğretmenlik derecesine yükselmiştir.

Zeytûne Üniversitesi'nde öğretmen olarak çalışırken daha çok dil, beyan, usûl-ü fıkıh, makâsîdû's-şerîa, hadis ve şerh sahalalarında dersler vermiştir. Ayrıca 1905 senesinden 1932 senesine kadar Sâdıkîyye medresesinde de ders vermeye devam etmiştir.

Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr bu yıllardan itibaren yenilikçi görüşleri ve gerek edebî meclislerde, kültürel toplantılarda ve kendisinin 1905 senesinde müdüriyet kurumunda üyelik yaptığı Haldûniyye cemiyetinde, gerekse de Muhammed Abduh'un 1903 senesindeki Tunus'u ikinci kez ziyaretiyle ortaya çıkan ilmî dergilerin yazım kontrollerinde bütün çıplaklığıyla ifade etmekten tereddüt etmediği dinî fikrin ve Zeytûne öğretiminin yenilenmesine olan hırsıyla meşhurluk kazanmıştır. Bunun yanında o, selefi hareketin ilkelerini korumakta da Tunus alimlerinin en tavizsizi olmuştur.

1907 senesinde müfessirimiz, bilim bakanlığı olarak da isimlendirilen Zeytûne Öğretiminin müfettişlik heyetinin devlet temsilcisi, 1909'da ise Okullar Kurulunun üyesi, 1910'da Zeytûne öğretiminin ikinci defa ıslahını savunan komisyonun bir üyesi olarak (ki 1924 ve 1933 senelerinde de aynı görevi üstlenmiştir) çalışmıştır. 1911 senesinde ise o, Yüksek Vakıflar cemiyetinin üyeliğine tayin edilmiştir.

Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr 1911'de Karma Emlak Komisyonunda hakim sıfatıyla üyelik görevine başlarken, 1913'den 1923'e kadar malikî kadılığıyla meşgul olmuştur. 1924 senesinde dînî meclisteki baş müftülüğün sorumluluğunu üstlenen ikinci dereceli Mâlikî müftülüğüne, 1927'de ise Mâlikî baş müftülüğüne (meclis başkanı) tayin edilmekle hukuksal alanda ilerlemeye başlamıştır. Bu görevler onu, Bilim Bakanlığı'nın huzurundaki Müfettişliğin Zeytûne Öğretimi'ne atadığı dört üyenin biri yapmıştır.

1932 senesinde o, Osmanlı fethinden beri Tunus dînî sorumluluğu tarihinde ilk kez Mâlikî şeyhülişlâmlık makamına getirilmiştir. Çünkü bu tarihe kadar Müftülük reisi, bu makamı Hanefî mezhebinden olanlara ayırmıştır. Aynı senede müellifimiz Bilim Bakanlığının lağvından sonra rektör unvanıyla Zeytûne Üniversitesine getirilmiş ve öğretim programlarını kontrol altına alarak ve imtihan yöntemlerine yenilikler getirerek ıslahî planını uygulamaya başlamıştır. Ancak, onun bu makamına ve dînî meclisin diğer üyelerine karşı muâraza için Kavmiyye hareketinin siyasî taktik gereği uydurdukları batıl bir davadan dolayı 1933 senesinde rektörlük görevinden uzaklaştırılmıştır. Oysa, bu davanın konusu olan fetva hakkında kimsenin derin bir bilgisi bulunmamaktadır. Aynı zamanda İbn Âşûr'un aleyhine çıkarılan bu itham, onun ıslahî programına mukavemet gösteren muhafazakar Zeytûne aydınlarına da bir vesile olmuştur. Dolayısıyla onlar da fırsattan yararlanarak öğretmen ve öğrencileri müellifimizin aleyhine yapılan kargaşa ve huzursuzluğa cesaretlendirmekten geri durmamışlardır.

1945'te Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr ikinci kez rektörlüğe tayin edilmiş ve yeniden ıslahî programını uygulamanın yolunu aramaya başlamıştır. Böylece o, Zeytûniyye fakültesinin, rektörlük idaresinin gözetimi altına alınmasını sağladığı gibi, yedi sene içerisinde (1949-1956) sekizden yirmi beşe kadar yükselen (ikisi kızlara ait) ilim ocaklarını çoğaltmış ve ehillik imtihanının düzenlenmesi için de imkanları artırmıştır. Nitekim 1947'de Kostantîna'da iki alan tesis ettirmiş ve öğrencilerin burslarını iyileştirmek için Okullar İdaresini oluşturmuştur.

Ancak beldelerdeki siyâsî olaylar ve bunların Zeytûne çevresine yansımaları Üniversite içi sıkıntılara da sebep olmuştur. Dolayısıyla onun bu programı, Zeytûne çevresindeki bir kısım Kavmiyye hareketi iddiacılarını heyecana sürüklüyor ve ayrıca Muhammed et-Tâhir siyâsî ortama uygun davranmıyor bahanesiyle hızlı bir şekilde uygulamadan alınmıştır. Böylece de idare 1952 senesinde, (dekan unvanıyla Zeytûne Üniversitesinin Zeytûniyye öğretim kurumuna yönetici olarak dönüşüne (1956-1960) kadar aynı görevde bırakılmasıyla birlikte yönetici vazifesinden uzaklaştırılması kararı alınmıştır.

Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr 1950 senesinden itibaren Kâhîre'deki Mecmaü'l-Lügati'l-Arabiyye (kurumuna) muhabir üye olarak, 1955'den itibaren de Dimaşk'taki

Mecmau'l-Ilmiyyi'l-Arabî (kurumuna) aynı görevle seçilmiştir. Yine Kuveyt İslâmî Kurulu vezaretine bağlı bulunan fıkıh ansiklopedisine de bir çok madde hazırlamıştır. O arkadaşı Hasen Husni Abdü'l-Vehhab'la birlikte 1968 senesinde yeni çıkan Kültürel Liyakat Rozetini, 1972-1973 yıllarında da Cumhurbaşkanı'nın İslâmiyat alanındaki ödülünü yüksek seviyede kazananların ilkidir.⁵²⁸

Muhammed et-Tâhir, bu ilmî faaliyetlerinin yanında hac farızasını yerine getirmek için doğuya, ayrıca ilmî toplantılara katılmak için Avrupa ve İstanbul'a yolculuk yapmıştır⁵²⁹. Fâzıl İbn Âşûr diyor: “Bir çok kez müsteşrikler kongresine katılmak için yolculuk yaptım. Ancak babama arkadaşlık ettiğim biri olmuştu ki, bu 1951 Eylül'ündeki İstanbul'da toplanan XXII. Milletlerarası Müsteşrikler⁵³⁰ kongresidir. Bu gezi benim hayat eğlencelerinden saydığım bir yolculuk olmuştu. Hiç bir devlet ya da organizasyonu temsil etmiyorduk ve bu gezi, büyüleyici güzelliğin tezahür yeri, ilimlerin, âsârın ve kitapların nefis hazinesinin toplandığı yer olan bu şehri ziyaret etmemize bir fırsat olmuştu”⁵³¹

H) ÖĞRENCİLERİ

“İnsanların ebediyen anılmaya en layık olanları, ümmetler kurup nesiller yetiştirenleridir”⁵³² diyen Gâîlî, Muhammed et-Tâhir'in de özel olarak Mağrib beldelerinde, genel olarak ise bütün İslâm aleminde nesiller yetiştirdiğini söyler. Ona göre Zeytûne Üniversitesi ile sıkı bir bağı bulunmayan Tunuslu ya da Cezayirli bir aile yoktur. Muhakkak o aileden biri veya akrabaları Zeytûne'de ders görmüş ve Prof. İbn Âşûr'a ya da ondan etkilenen ve ıslahatlarını tatbik eden öğrencilerine talebelik etmiştir. Üstadın en büyük gurur duyduğu şeylerin biri, kendi elinde yetişen saygıdeğer vezirler, büyük yazarlar, meşhur hâkimler, gazete ve ekonomi adamlarıdır. O uzun müddet Zeytûne Üniversitesi'nde ders vermiş ve dersine bir çok ilim heveslisi katılmıştır. Nice talebe de onun ilim ve ahlakıyla ilgilenmiştir. Yine o, hayatının sonuna kadar Zeytûne öğretmen ve ulemasına ilmî merci olmuştur.

⁵²⁸ el-Azîz, *agmd*, I, 41-43; Ahmet Coşkun, *agmd*, *DİA* XIX, 333; Muhammed Mahfûz, *age*, III, 304-305; Arnol H. Green, *age*, s. 330; Hıdır Huseyin, *age*, s. 123-124.

⁵²⁹ Muhammed Mahfûz, *age*, III, 306, Ahmet Coşkun, *agmd*, *DİA*, XIX, 333.

⁵³⁰ Ahmet Coşkun, İbn Âşûr, Muhammed Fâdıl, *DİA*, XIX, 331.

⁵³¹ Fazıl İbn Âşûr, *Terâcimü'l-A'lâm*, s. 19-20; Gâîlî, *age*, s.65-66.

⁵³² Gâîlî, *age*, s.66.

Ulema ve araştırmacılar kendilerine müşkül gelen müphem ilmî meseleler hakkında ondan fetva istemişler ve insanlar uzak ve yakın yerlerden ilminden feyiz almak için ona yönelmişlerdir. Muhammed et-Tâhir'in elinde yetişen meşhur kişilerden biri de oğlu Muhammed el-Fâzıl İbn Âşûr'dur⁵³³.

2 Şevvâl 1327/17 Ekim 1909 Tunus'ta doğmuş, ilk eğitimini babasından almıştır. Kur'ân'ı ve Arapça gramerine dair Ecrûmiyye ve Elfiyye'yi ezberlemiştir. Daha sonra Zeytûne'ye intisap eden Fâdıl, özel hocalarından öğrendiği Fransızca'yı pratik hale getirmek için 1926 senesinde Fransa'ya gitmiş ve 1347/1928 yılında da Zeytûne'nin lise diplomasını almıştır. Sonra Üniversitenin Şeriat, Usûlüddin ve Dil bölümünde ders görmüştür. Muhammed b. Yusuf'tan tefsir ve Sahihü'l-Buhârî'yi; babası Muhammed et-Tâhir'den tefsir, Muvatta, Teftâzânî'nin el-Mutavvel'ini ve Dîvânü'l-Hamâse'yi; Ebu'l-Hasen en-Neccâr'dan Kelam ilmini (Teftâzânî'nin el-Makâsîd'ını); Muhammed b. el-Kâzî'den fıkıh usûlünü (Şerhü'l-Mahallî alâ Cem'i-l-Cevâmi') okumuştur⁵³⁴.

1930 senesinde Zeytûne'den mezun olmuş ve 1932 yılında bu Üniversitede yardımcı öğretim üyesi olarak görevlendirilmiştir. Aynı yıl ikinci dereceli, 1935 yılında da birinci dereceli Mâlikî müderrisi olmuştur. 1930'da bir kültür cemiyeti olan Haldûniye'de bir konferans vermiş, 1931'de ise Kuzey Afrika Talebeleri Kongresi'ne katılmıştır⁵³⁵.

Fadıl'ın hayatı çalışma, ders verme ve çeşitli şehirlerde hazırlanan üniversite, enstitü ve kurum konferanslarına katılmakla doludur. Öyle ki, onun hafta boyunca katıldığı konferansların 15 saati bulunduğu söylenmektedir⁵³⁶.

Babasının ikinci defa Zeytûne Üniversitesi Rektörlüğüne dönüp başlattığı ıslahat programlarını devam ettirdiği sıralarda Haldûniye cemiyeti başkanlığına getirildi (1945). İslâm alemini eski itibarına kavuşturma gayretlerine katkıda bulunmak amacıyla İslâm Araştırmalar Enstitüsü'nü kurmuş ve bu enstitüde konferanslar vermiştir. 1946 senesinde Hürri'd-Düstûr'de yapılan kongreye, Tunus'un tam bağımsızlığa

⁵³³ Gâfî, *age*, s.66.

⁵³⁴ Enver Cündî, *A'lâmü'd-Da'veti ve'l-Fikri (A'lâmü'l-Karni'r-Râbi' Aşer el-Hicrî)*, Mektebetü Ancelo el-Mısırî, Kahire ts, I, 12.

⁵³⁵ Ahmet Coşkun, İbn Âşûr, Muhammed Fâdıl, *DİA* XIX, 331.

⁵³⁶ Enver Cündî, *age*, s. 13.

kavuşmasını, Arap birliğine ve Birleşmiş Milletlere katılmasını isteyen bir bildiri sunmuş ve devletin iç ve dış güvenliğini tehlikeye sokma gerekçesiyle bir çok kişiyle birlikte tutuklandıysa da bir hafta sonra serbest bırakılmıştır. O 1953'te Mâlikî müftüsü, 1962'de Şeriat ve Usûlüddin Fakültesi dekanı, ardından da Tunus müftüsü olmuştur. 1 Nisan 1970 senesinde vefat etmiş ve cenaze namazı babası tarafından kıldırılmıştır⁵³⁷.

Erkânü'n-Nehdati'l-Edebiyye fî Tunus; A'lâmü'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Mağribi'l-Arabî; Kitâbü't-Tefsir ve Ricâlüh⁵³⁸ isimli çalışmalarının yanında verdiği konferanslardan derlenen bir çok kitabı bulunmaktadır⁵³⁹.

Fâdıl babası hakkında şöyle demiştir: “Zeytûne Üniversitesinde ondan beş sene müddetince Tefsîrû'l-Beydâvî, Muvatta ve Divânü'l-Hamâse okudum. Seferde hizada onun yanında ve hizmetinde bulunarak edep, düşünme, ilim, doğru yol, güzel ahlak ve nitelikler, bilgi genişliği ve ustaca aktarımcılık öğrendim. Allah onun şanını yüceltsin ve bana ihsanının şükrünü kabul buyursun”⁵⁴⁰.

Aile efradından ikinci oğlu Abdülmelik İbn Âşûr⁵⁴¹ ve torunlarından İyâz b. Fâdıl İbn Âşûr⁵⁴² da onun direktifleri üzere yetişen kişilerdendir.

Onun elinde yetişenlerden biri de Dr. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hoca'dır. O bu konuda diyor ki: “Ben onu geçen üç dönem içinde fark etmişim. Sık sık ona uğrayarak ve ona kulak vererek onun aktifliğini izleyebilme ve onun yüce ahlakından ve geniş bilgisinden istifade edebilme peşindeydim. Benim tanıdığı olduğum meclislerinin en eğlencelisi ise, onun (Allah Rahmet etsin) her senenin Ramazan geceleri Terâvîh namazından sonra evinde hadis-i şerif rivayetine tahsis ettiği meclisler idi, ki o meclislerde allame, güçlü gözlemci oğlu Muhammed Fâdıl İbn Âşûr da otururdu. Dolayısıyla o Allah'ın izniyle hadise dair kitap üstüne kitap, divan üstüne divan okur, üstadımız ise kırmızı kalemi ile nüshanın tashihini yapar, lüğavî ve şer'î kaynaklara müracaat ederek usûl ile mukabelesini yapardı”⁵⁴³.

⁵³⁷ Ahmet Coşkun, İbn Âşûr, Muhammed Fâdıl, *DİA*, XIX, 331.

⁵³⁸ Enver Cündî, *age*, s. 14.

⁵³⁹ Ahmet Coşkun, İbn Âşûr, Muhammed Fâdıl, *DİA*, XIX, 332.

⁵⁴⁰ Gâlî, *age*, s. 66.

⁵⁴¹ Memurdur. Hidâye gibi birçok Tunus dergilerinde yazıları bulunmaktadır. Gâlî, *age*, s. 66.

⁵⁴² Hukuk fakültesinde hocadır. Birkaç ilmi araştırması bulunmaktadır. Gâlî, *age*, 67.

⁵⁴³ Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hoca, *Mecelletü Cevheri'l-İslâm*, sayı 3-4, 10. sene 1978, s. 4.

Gâfî ise hocanın eğitimci kimliğini şu sözleri ile ifade etmektedir: “Bu İbn Âşûr’un sadece tek bir meclisinin ince bir tavsifidir. Oysa karanlıkları aydınlatan nice meclisler, nice dersler yapılmış ve nice talebe onun elinde yetişmiştir. O talebelerin bir çoğu günümüzde Tunus devletinin idare, eğitim ve diğer alanlarında başta bulunmaktadırlar. Şayet Zeytûne Üniversitesi ve Sâdikiye gibi enstitü talebelerinin desteği olmasaydı genç devlet kendi mesuliyetleri ile baş edemezdi”⁵⁴⁴.

İ) HADİSÇİ, MÜÇTEHİT, ARAPÇACI VE ISLAHATÇI KİMLİĞİ

1- Hadisçi Kimliği

Tunus, İslâm’la tanıştığı ilk günden itibaren diğer İslâmî bölgelere nazaran hadis-i şerife gereği kadar önem veren beldelerden biri olmuştur. Bu bölgeye tam anlamıyla intişar eden ise, Mâlikî mezhebi ve bu mezhebin temel kitabı olan Muvattâ ve onun içerdiği hadis-i şeriflerden istinbat edilen fikhî baplar ve şer’î meselelerdir. Ayrıca bu bölgenin hukuk adamları da hadis ezberine, şerhine, tedrisine, neşrine ve telifine önem vermişlerdir. Dolayısıyla Muhammed b. Sahnûn (ö. 256) “Garîbü’l-Hadîs” kitabını telif etmiştir⁵⁴⁵. Ebu’l-Hasen-Ali b. Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kâbisî (ö. 403) ise Sahîhü’l-Buhârî’nin rivayetine önem vermiş ve bu kitabın rivayetini Afrika’ya sokan ilk kişi olmuştur. Beşinci asrın başlarında İbnü’l-Gâbit diye tanınmakta olan Ebû Bekir Hamûd es-Safâkuşî doğuya yolculuk etmiş ve yanına Sahîhü’l-Buhârî’nin Ebû Zer el-Herevî’den rivayetini alıp geri gelmiştir. Daha sonra da 346 senesinde Endülüs’e yolculuk etmiş ve Endülüs halkı Hitâbî’nin “Garîbü’l-Hadîs” kitabıyla burada tanışmıştır. Yine altıncı asrın sonlarında Ebû Muhammed Abdülvâhid b. et-Tîn es-Safâkuşî (ö.611) Sahîhü’l-Buhârî’yi şerhetmiş ve kendi şerhine “el-Fasîh fi’ş-Şerhi’l-Buhârî es-Sahîh” ismini vermiştir. Bu aynı zamanda İbn Hacer el-Askalânî gibi Sahîhü’l-Buhârî’nin bir çok şârihinin müracaat ettiği bir şerh olmuştur.

Dolayısıyla Tunus halkı hadis rivayetini muhafaza etmiş, onu ezberlemiş ve nesilden nesle aktarmıştır. Tunus toplumunun övülür adetlerinden biri de, birkaç

⁵⁴⁴ Gâfî, *age*, s.67.

⁵⁴⁵ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhü bi-Karîb*, s. 68.

nesilden itibaren Ramazan aylarında Camilerde ve Mescitlerde ezberleme ve şerh açısından hadis-i nebevi meclislerini düzenlemek için bir araya gelmeleridir⁵⁴⁶.

İbn Âşûr da, Sünnet-i Nebevîye bu kadar önem veren bir toplumun, aynı zamanda hadislere verdiği önemin göstergesi olarak her sene Ramazan ayında onu birlikte okumak amacıyla bir araya gelen bir ailenin içerisinde yetişmiştir⁵⁴⁷.

Öte yandan Tâhir İbn Âşûr hadis-i nebevînin rivayeti konusunda şu hocalardan icazet almıştır: Şeyh Muhammed Aziz Bû Attûr'dan 1321/1904 senesinde; Şeyh Mahmûd İbnü'l-Hoca (ö. 1329/1912); Şeyh Sâlim Bû Hâcib 1328/1911 senesinde; Şeyh Ömer b. Ahmed (İbnü's-Şeyh) (ö. 1329/1912) 1325/1908)⁵⁴⁸. Onun aldığı bu icazetler aynı zamanda Tunus'ta meşhur olan icazetlerden biridir. O bu icazetler hakkındaki konuşmasında şöyle demiştir: "Bu konudaki umdemiz (destek) şeyhim ve dedem el-Vezîr (Muhammed el-Azîz Bû Attûr) (1245-1325)'in kendi değerli şeyhi Muhammed es-Sâlih er-Ridvâ Tunus'a geldiğinde 1262 yılının Cemâdilevvel ayında dedeme yazdığı ve kendi hattı ve mührünü ilave ettiği icazetteki Şeyh er-Ridvâ'dan yazdığı şeydir. Ondandır yazdığı şeyin metni ise şöyledir:

اقول و انا الفقير الى الله محمد صالح الرضوى البخارى مما من الله عليه و له الحمد والمنة فضلا و كرما و احسانا. اني اروي على ما علمته على وجه الارض اقرب من هذا السند و اعجب ما كان فيه اني اروي الصحيحين بهذا السند الواحد، و هذا لم يوجد قط مثله و ها انا الان سائقه انظر الي قربه و عجبته اقول:
حدثني شيخى و قدوتى عمر ابن عبد الكريم عن الشيخ المعمر محمد ابن سنة الازهرى عن قطب زمانه احمد ابن موسى ابن عجين اليماني، عن مفتى بلد الله الحرام قطب الدين محمد النهراى عن ابى الفتوح نور الدين محمد ابن عبد الله الطاوسى، عن الشيخ المعمر بابا يوسف الهروى، عن الشيخ المعمر محمد بن شاذ بجت الفرغانى، عن احد الابدل بمسند ابى لقمان يحيى الجتلانى، عن محمد ابن يوسف الفريرى، عن الامامين الجليلين ابى عبد الله محمد بن اسماعيل البجارى و ابى الحسين مسلم بن الحجاج القشيري ثم النسابورى. الى اخره.

İbn Âşûr bu metne şu sözlerle talik düşmüştür: İşte bu, kesinlikle sağlam bir senettir. Çünkü onu rivayet eden kişi hıfz ve adalet ile maruftur ve bunun gibi (hıfz ve adalet ile) maruf olan kimselerden rivayet etmiştir. Aksi halde o kesinlikle teferrüd edilir garip sayılırdı. Senedin garabeti için ise, metnin garabet hükmü verilir⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ Gâlî, *age*, s. 89-90.

⁵⁴⁷ Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hoca, *Mecelletü Cevheri'l-İslâm*, sayı 3-4, 10. sene, 1978, s. 4.

⁵⁴⁸ el-Azîz, *agmd*, s. 41.

⁵⁴⁹ Hidâye, sy. 6, sene 9, 1402 Ramazan/1982 Temmuz-Ağustos; Gâlî, *age*, s. 92.

İbn Âşûr'un bunun dışında da kendisiyle İmam el-Buhârî'nin el-Câmi'ü's-Sahîh'inin hadislerini rivayet ettiği Senedü'l-Muhammedîn (Muhammed'lerin senedi) diye bilinen başka bir senedi daha bulunmaktadır. Bu da onun dedesi el-Vezîr'den aldığı kuvvetli bir senettir:

رواه عن جده الشيخ محمد العزيز بو عتور عن شيخ الاسلام محمد ابن الخوجة، عن الشيخ محمد بن التهامي الرباطي، عن محمد بن عبد السلام الناصري، عن محمد بن الحسن التطاوني، عن محمد بن عبد العزيز الحنفي، عن محمد ابن علاء الدين البابلي، عن الشيخ محمد حجازي عن الشيخ محمد الخيطي، عن محمد ابن محمد الزنجي، عن محمد الخضري، عن محمد المراغي عن فخر الائمة محمد القلقشندى عن محمد بن فليح، عن محمد بن مسلم الحنبلي، عن محمد بن احمد بن عبد الرحيم المقدسي، عن محمد بن عبد الواحد، عن محمد بن ابي القاسم القطان، عن محمد بن محمد الحفيد، عن محمد طاهر المقدسي، عن محمد بن عبد الوهاب البزار، عن محمد بن احمد بن حمدان، عن محمد مكي عن محمد مكي عن محمد بن يوسف الفريري، عن الامام محمد بن اسماعيل البخاري.

Dolayısıyla birinci icazette İbn Âşûr ile Rasûlullah arasındaki senet 15 râviden oluşmaktadır. İşte bu senetle o, Tunus, Cezayir ve Mağrib ulemasından binlerce kişiye icazet vermiştir ve bu Tunus ulemasının bir adetidir⁵⁵⁰.

İbn Âşûr, hadis ilmine büyük önem verildiğini, bununla da İslâmî ilimlerin en sağlamı, metotsal açıdan en alâsı, çeşitli ilimler, özellikle de tarih ilmi konusunda kaynaklık açısından en kapsamlısı ve hadis kitaplarının da hatalardan en salimi olduğunu düşünür. Dolayısıyla hadis ilmi ehlinin pek uyanıklığı ve haberlerin rivayeti ve onların kesin metotlara tabi kılınması konusundaki tutuculukları nedeniyle, bu alanda fesada sebep teşkil edecek şeyler çok az olmuştur. Buna rağmen hadis ilmine de bir takım zaaf lar sızmıştır ki bunların bariz olan ikisi şunlardır:

1. İnsanların inceleme yapmaksızın râvilerin güzel ahvaline aldanmaları⁵⁵¹. Bu nedenle de, şayet tedlîs ve gurûr musibetinden korunmuş bile olsalar, zühûl (zihin karışıklığı) musibetine düşmekten kurtulamamışlardır. Uydurukçular (Vazzâ'lar) ise ahvalin züht ve takvânın dış görünüşüyle süslenmesinin gerekliliğini kavramışlar ve hadis uydurmak için bununla hile yapmışlardır.

En büyük musibet de devletler arası makâsıd ehlinde olmuştur. Zira Fars ve Yahûdîlerden oluşan bir kavim, İslâm dini kendilerini meşgul edince ve ona düşmanca

⁵⁵⁰ Gâli, age, s. 93.

⁵⁵¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhü bi-Karîb*, s. 192.

tavır takınmaya bir yolun bulunmadığını görünce hileye müracaat etmişler ve nifak olarak dışlarına İslâm'ı yansıtmışlar ve namuslu yaşamları ve sahte tavırlarıyla insanları kandırmışlardır. Bunun olumsuz neticesi olarak Müslümanlar da onların bu sahteliklerine kanmışlardır. Dolayısıyla da bu kadar dikkate, zapta ve mutlak olarak değişmeyen şartlara rağmen hadise bir çok uydurma girmiştir.

2. Hadis ilmi tatbikatından olan nakd ve zapt tatbikine gösterilmesi gereken özenin yetersizliği. Öyle ki, muhaddis kimliğinin, hadis serdetmek ya da nice sahihi zayıfıyla karışık olan bir çok hadisi hıfzetmek olduğuna, rivayetin ise, icazet diye adlandırdıkları şey olduğuna kanaat getirmişlerdir⁵⁵².

İbn Âşûr'a göre işte bu iki sebep fıkıh, akaid ve din adâbında güçlü bir etki bırakmıştır. Dolayısıyla asıl olan, Kur'ân, sünnet ya da kıyâs-i celî ile hasıl olan din felsefesi bilgisiyle sabit olduğu halde, bir de bakarsın ki hadis, kulaklara bu aslın yıkıldığı ya da onunla çeliştiği izlenimini vermektedir. İşte bu netice, zayıflık vesilelerinin bu ilme girdiğinin göstergesidir⁵⁵³.

İbn Âşûr'un hadis alanındaki kaynakları, bu ilmin başladığı tarihe kadar uzanmakta ve kendi çağına kadar gelmektedir. Bunlardan önemli olanlarını şöyle sıralamak mümkündür⁵⁵⁴:

Kütübü's-Sitte:

Ebû Abdillâh Muhammed İsmail el-Buhârî (ö. 256), *el-Câmiü's-Sahîh*

Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261), *el-Câmiü's-Sahîh*

Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî (ö. 279), *Sünenü't-Tirmizî*

Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî (ö. 275), *Sünenü*

Ebî Dâvûd

Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî (ö. 310), *Sünenü'n-Nesâî*

Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö.241), *el-Müsned*

Diğer Sünenler:

Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*

⁵⁵² Aynı eser, s. 195.

⁵⁵³ Gâî, *age*, s. 94.

⁵⁵⁴ Gâî, *age*, s. 94-95; Tefsirinde kullandığı kaynaklar için bkz. Faruk Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, Basılmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul 2002, s. 142.

Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*

Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*

Cerh-Ta'dîl ve Kütübü'r-Ricâller:

Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*

Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*

Siyer Kitapları:

Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm (ö. 761), *es-Sîre*

el-Kâdî İyâd b. Musa el-Yahsebî (ö. 544), *eş-Şifâ*

Esbâb-ı Nüzûl:

Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî (ö.458), *Esbâbü'n-Nüzûl*

Bunların dışında da rivayete dayanan bir çok kitaba müracaat etmiş ve bu alanda yazılan kitapların hemen hepsinden yararlanmışır.

İbn Âşûr'un hadis alanındaki maharetini, onun her bir eserinde görmek mümkündür. O Hukuk Felsefesi alanında telif ettiği Makâsidü's-Şerîati'l-İslâmiye adlı eserinde Hz. Peygamberin sözlerinin ve fiillerinin makamlarını ayırdetmek için, el-Karâfi'nin Envâü'l-Burûk adlı eserinde yaptığı taksimi devam ettirmiştir. O bunları maddeler halinde sıralamadan önce şöyle demiştir: “Şimdi burada, Rasûlüllâh'ın söz veya eylem şeklinde meydana gelen ahvalini (tasarruflarını) on iki madde halinde sıralamak istiyorum. Bu sayacaklarımın bir kısmını Karâfi de belirtmiş olup, diğer bazılarını ise hiç zikretmemiştir.

Rasûlüllâh'ın başlıca durumları şunlardır: 1) Teşrî, 2) Fetvâ, 3) Kaza, 4) İmamet (siyasi otorite), 5) Hidayet (yol gösterme ve irşat), 6) Sulh (İnsanları barıştırma), 7) Danışana fikir verme, 8) Nasihat, 9) Gönülleri en güzel duruma yönlendirme isteği, 10) Yüksek hakikatleri öğretme, 11) Te'dîb, 12) İrşattan soyutlanma⁵⁵⁵.”

Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in fiil, kavil ya da takririni içeren her bir rivayetin sahih olmasına rağmen hüküm elde etme konusunda eşit olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Bunun ise, hadis ilminin zapt ve nakd gibi usûl konularına hakimiyetin ötesinde bir yeteneği gerektiren vakia olduğunda hiçbir şüphe yoktur.

⁵⁵⁵ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi Gâye Problemi (Mekâsidü's-Şerîati'l-İslâmiyye)*, çev., Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İz yay. 2. baskı, İstanbul 1996, s. 48.

İbn Âşûr bu alanda *en-Nazarü'l-Fasîh Inde Medâyiki'l-Enzâri fi'l-Câmi'i's-Sahîh*⁵⁵⁶ ve *Keşfü'l-Muğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzi'l-Vâkı'ati fi'l-Muvattâ*⁵⁵⁷ adındaki iki değerli eserini telif etmiştir.

Bunların dışında da İbn Âşûr'un hadislerle ilgili olarak yazdığı bir çok makaleleri dergilerde yayınlanmıştır. Bunlardan bazıları:

et-Tenbih alâ Ehâdîsi Daîfetin, *el-Mecelletü'z-Zeytûniye* 1937, I, sy.10, s. 501-502.

Hadîsü Men Süile an İlmin Feketemehû, *el-Mecelletü'z-Zeytûniye* 1937, II, sy. 2, s. 64-68.

Düâü'n-Nebiyi İnde'n-Nevm, *el-Mecelletü'z-Zeytûniye* 1938, II, sy. 2, s. 150.

Def'u İşkâlin fi Hadîsin Nebeviyyin, *el-Mecelletü'z-Zeytûniye* 1968, II, sy. 8-9, s. 358-361.

İbn Âşûr bu eserlerinde hadiste geçen kelimelerin izahı, çıkarılması gereken mananın ne olduğu, mananın asıl mercii, Arap dili açısından hangi manayı ifade ettiği, kuvvetlilik derecesinin ne olduğu gibi hadislerin doğru anlaşılması için gerekli olan izahları getirmiş, senet ve metin tenkitlerini yapmıştır. Bütün bunlar ise, bu alanda yeteri kadar ilim sahibi olmayan kimsenin kudretinin erişeceği bir şey değildir. Bu nedenle de, onun kuvvetli bir hadis alimi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu konuda örnek olması açısından müfessirimizin “*Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*” adlı kitabında delil olarak kullandığı hadisten çıkarılması gereken mananın ne olduğuna dair verdiği bilgiye bir bakalım:

Konu Hürriyet ve Hukukun Gayeleri hakkındadır. Müellif, köleliği kaldırıcı sebeplerin çoğaltılması için alınan önlemlerden bazılarını şıklar halinde sıralarken son şıkta şunları söylemektedir:

“Köleliğin kaldırılması için alınan tedbirlerden birisi de, kölelerin azad edilmesi için getirilen teşviklerdir: Beled 90/11-13 âyetlerinde “Ama o, zor geçidi aşmaya

⁵⁵⁶ Buhârî'nin “*el-Câmiu's-Sahîh*” adlı hadis mecmuasındaki hadisleri veciz bir şekilde şerh etmiştir. Hadis hafızı kadar ezberinde hadis bulduran İbn Âşûr, bu eserinde hem şerh yapmış hem de müphem bulunduğu lafızları izah etmiştir. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-Fasîh Inde Medâyiki'l-Enzâri fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Libya 1979, s. 5-6.

⁵⁵⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Keşfü'l-Muğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzi'l-Vâkı'ati fi'l-Muvattâ*, eş-Şeriketü't-Tûnusiyye, Tunus 1975. Mâlik'in “*Muvattâ*” adlı eserine yazılan taliktir.

girişemedi. O zor geçidin ne olduğunu sen bilir misin? O geçit, köle âzâd etmektir” buyurulmuştur.

Âyetteki özendirme ve teşvik, güçlü kimselerin, elde etmek için rekabete giriştikleri kölelerin âzâd edilmesi konusundadır. Nitekim, Ebû Zerr’in rivayet ettiği hadiste, Hz. Hz. Peygamber (s.a.) “Âzâd edilecek kölelerin en üstünü, pahası ve sahibi yanında değeri en çok olanıdır” buyurmuştur.⁵⁵⁸ Başka bir hadiste, yine teşvik ifadesiyle şöyle denilmiştir: “Bir adam ki, bir cariyesi vardır. Onu güzelce yetiştirmiş, ilim öğretmiş, ahlaken güzel terbiye vermiş, sonra da âzâd ederek onunla evlenmiştir. İşte bu adamın, iki ecri vardır.”⁵⁵⁹ Öyle zannediyorum ki, bu hadisteki hükmün hikmetlerinden biri şu olmalıdır: Köleler içerisinde ilmen ve ahlaken bu vasıfta olanların kölelik statüsünde tutulmasında, ondan toplumun tam anlamıyla elde edebileceği yararlanmanın ortadan kaldırılması söz konusudur. Bu yüzden bu gibilerin hürler sınıfına katılması, toplum için daha yararlı olacaktır.”⁵⁶⁰

2- Müctehit Kimliği

Bir şeye veya bir işe ulaşmak için son derece çaba harcamak anlamına gelen içtihat, fıkıh usûlü teriminde “fakîhin, ayrı ayrı (tafsîlî) delillerinden amelî hükümleri istinbat etmek için bütün imkanını harcaması”⁵⁶¹ şeklindeki tanımını almıştır.

Hüküm çıkarma işlemini yapacak kişi anlamına gelen müctehidin, İslâm hukuku terminolojisindeki esas manasını kazanabilmesi için, bu ilmin uzmanları tarafından üretilen bir takım şartlara cevap verebilecek özellikte olması gerekmektedir. Bu şartları kısa bir biçimde sıralamak gerekirse:

1. Arapça’yı bilmek

Bilginlerinin üzerinde ittifak ettiği bir şarttır. Zira Kur’ân bu dille nazil olmuş, onun açıklayıcısı olan sünnet de bu dille ifadesini bulmuştur. Bu konuyu değerlendiren Şâtübî, şeriati anlamının Arapça bilme oranına göre değişeceğinden bahsetmiştir. Ona

⁵⁵⁸ Buhârî, *Itk*, 2; İbn Mâce, *Itk*, 4; Mâlik, *Muvattâ*, *Itk*, 15.

⁵⁵⁹ Buhârî, *Itk*, 14, 16; Müslim, *İman*, 241; Tirmizî, *Nikâh*, 25.

⁵⁶⁰ İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 110-111.

⁵⁶¹ Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener, 7.baskı, Fecr yay., Ankara 1997, s. 329.

göre şeriatı son derece anlamayı ancak Arapça'da son dereceye ulaşan kişi başarabilir. Şeriatıta hüccet olacak da işte o kişinin anlayışdır⁵⁶².

2. Kur'ân ilmine sahip olmak

Şâfiî'nin Arapça bilgisiyle birlikte ortak koştuğu bu şart, bazı usûlcülere göre *Kur'ân'ın tümünü çok iyi bilmek*, bir kısmına göre ise *Kur'ân'ın tümüne dair genel bilgi sahibi olmak, ahkam ayetlerini ise derinlemesine bilmek gereklidir* şeklinde ifadesini bulmuştur. Bu konuda ideal olanın ise, onu tam olarak ezberden bilip, bütününün manasını kavramak, ahkam âyetlerini inceden inceye araştırmak, sahabenin bu âyetlerle ilgili tefsirlerini ve bunların nüzûl sebepleriyle gayelerini bilmektir⁵⁶³.

3. Sünneti bilmek

Bilginlerin üzerinde ittifak ettiği şartlardan biri de sünneti bilmektir. Dolayısıyla bu şartın içerisine, teklîfi hükümleri içine alan bütün hadislerin okunması, amaçlarının kavranması ve bu hadislerle ilgili durum ve münasebetlerin bilinmesi girmektedir. Yine onun nâsih-mensûhunu, âmmını-hâssını, mutlak-mukayyetini ve tahsîs edilmiş olanlarını bilmek de girer. Ayrıca hadisin rivayet yolları, senetleri, râvîlerin kuvvet dereceleri yanında hal ve yaşamlarının bilinmesi de icap etmektedir⁵⁶⁴.

4. Üzerinde icmâ' ve ihtilaf edilen konuları bilmek

Bu da üzerinde ittifak edilen bir şarttır. Üzerinde kesin bir biçimde icmâ' edilen konular ise farzların esaslarıdır. Zira tevatürle sabittir. Bunları bilmekten maksat da, her zaman anlatacak şekilde ezberlemek değil, araştırma yaptığı konu hakkında icmâ' ya da ihtilafın bulunup bulunmadığını bilmektir. Müçtehidin, ayrıca fakihlerin ihtilafa düştüğü meseleleri de bilmesi gerekmektedir. Bu itibarla Medine ve Irak fikhının metot ve farklılıklarını bilmesi gerekeceği gibi, doğru olanla olmayanı, naslara yakın olanlar ile uzak olanların arasında karşılaştırma yapabilecek akıl, idrak ve takdir gücüne sahip olması lazımdır⁵⁶⁵.

⁵⁶² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Ticâriye ve Münîr ed-Dimaşkiye tabı, Kâhire (ts.), IV, 114.

⁵⁶³ Muhammed Ebû Zehrâ, *age*, s. 330-331.

⁵⁶⁴ Aynı eser, s. 331.

⁵⁶⁵ Aynı eser, s. 332.

5. Kıyası bilmek

“İçtihat kıyastır⁵⁶⁶” demekle kıyasın içtihat işlemindeki değerini ifade eden Şâfiî’ye göre içtihat, bütün şekil ve metotlarıyla kıyası bilmekten ibarettir. Dolayısıyla müçtehidin doğru olan kıyas metodunu bilmesi şarttır. Kıyası bilmek şu üç şeyin bilinmesine bağlıdır:

a) Kıyas için asıl olan naslar ile bu nasların ifade ettiği hükümlere esas teşkil eden ve fer’in hükmünü asla bağlayan illetlerin bilinmesi.

b) “Sirayet etmediği sabit olan bir şey üzerine kıyas yapılamaz” prensibi gibi kıyas ile ilgili kaidelerle kıyasa temel teşkil eden ve fer’i asla bağlanan illetin vasıflarının bilinmesi.

c) Önceki müçtehitlerin hükümlerini ortaya koymada ve hükümler için esas olarak kabul edip bir takım fikhî hükümler çıkarırken dayandıkları vasıfları tespit etmede başvurdukları metotların bilinmesi.

6. Hükümlerin amaçlarını bilmek

7. Doğru bir anlayış ve iyi bir takdir gücüne sahip olmak

8. İyi niyetli ve sağlam itikat sahibi olmak⁵⁶⁷

Genç yaşından itibaren Kur’ân hâfızı olan İbn Âşûr, Arap dili ve Edebiyatı alanında şiir edebiyatını şerh edecek kadar güçlü; hazırladığı XXX cüzlük tefsirinde Kur’ân ilimleri ve tefsir alanında müfessirler için bir hakem mevkiinde duracak kadar yetenekli; hadis alanında ise bizzat hadis senedine dahil olup hadis rivayet edecek ve Rasûlüllâh’ın sünnetini durum ve vaziyetlere göre taksim edecek, aynı zamanda da Buhârî’nin Sahih’ine diğer şârihlerinin ihmal ettiği açıklamaları getirerek; Mâlik’in ise Muvattâ’ındaki mana ve kelime kapalılığını gidererek bu alanda eser yazacak kadar uzman, şeyhülislâmlık ve müftülük görevlerini üstlenecek kadar da fakîh ve müftü, Makâsîdü’ş-Şerîa hakkında nadide bir eser hazırlayacak kadar bilgili ve zekî kişiliğiyle çağının müçtehit imamı olarak itibar görmüştür.

Hicrî beşinci asırdan itibaren içtihat kapısının kapalı olduğu üzerindeki tereddütlerini yenemeyen İslâm dünyası, günümüze kadarki tarihinde bu tereddüdü kırmak için soyunan nadir şahısların serzenişine fazla aldırılmamışsa da, müthiş

⁵⁶⁶ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Kahire 1940, s. 477.

⁵⁶⁷ Ebû Zehrâ, *age*, s. 334-336.

teknolojik yapılarla karşısına çıkan batının hızlı ilerlemesiyle kendi durumunu sorgulamaya ve gerçek bir kaybın kenarında olduğunu hissetmeye başlamıştır. Bu nedenledir ki çağımızda İslâm âleminin bu konudaki eksikliğini haykıran yöneliş ve bilginlerin sayısı oldukça artmıştır. Cemalüddin Afgânî'nin kurduğu ve öğrencisi Muhammed Abduh'un devam ettirdiği Mısır modernist ekolünü de hiç şüphesiz bu yönelişlerden biri, hatta en önemlisi olarak saymamız mümkündür.

Bu hareketin lideri Afgânî, müslümanlara seslenerek demiştir ki: İctihat kapısı kapalıdır da ne demek? Hangi nas ile kapanmış? Hangi imam “benden sonra gelen bir kimse için dini idrak etmek, Kur’ân ve hadis-i sahih’in doğru yoluna mürşitlik etmek ve çağdaş ilimler, zamanın ihtiyaçları ve hükümleriyle uyuşan şeyler üzerine kıyas ile netice elde etmek için icthah yapması sahih olmaz” diye söylemiş ki?⁵⁶⁸.

İbn Âşûr’a göre de icthah kapısının kapanması, usûl ilminin kıymetini düşürmüş ve müslümanları çekingenliğe ve taklide sürüklemiştir. Dolayısıyla da yaşamlarında önemli olan problemlere girmeyi tasavvur bile edememişlerdir. O diyor ki: “İctihat kapısının kapanması ve görüşün engellenmesi, usûl ilminin kıymetini onu öğrenenlerin nazarında aşağı düşürmüş, bunun sonucu olarak da ihmal köşesine fırlatılmış ve sadece telaffuz edilen kelimeler olarak kalmıştır. İşte bu sebeptir ki onun tedrisi çok az yapılmıştır”⁵⁶⁹.

Fıkıh Usûlünün gereği kadar öğrenilip geliştirilmediğini savunan İbn Âşûr bunun sebeplerini şu şekilde sıralamıştır:

Fıkıh usûlüne, icthadın alet ilimleri olması maksadıyla bu alanda kendisine fazla ihtiyaç duyulmayan ilimler ithal edilerek içinden çıkılmaz derecede genişletilmiştir. Dolayısıyla müctehidin ihtiyaç duyduğu her şeyi bu alana sokmak istemişler ve bunun neticesi olarak da Mantık, Lügat, Nahiv ve Kelam ilimleri de bu alana karışmıştır. İbnü'l-Hâcib demiştir ki: “Onun istimdadı Kelam, Arap dili ve Ahkamdandır”. Gazâlî ise “el-Mustesfâ” kitabında bu türden ilimleri daha da çoğaltmıştır. İbnü'l-Hâcib de onu izleyerek “*Muhtasar*” adlı eserinin bir kısmını “*el-Mustesfâ*” kitabına uygun bir biçimde Mantık usûlüne tahsis etmiştir. Ve bunlar Meâni'l-Hurûf ve'l-İştikâk, el-Vaz', Terâdüf, Delalet, Mantık vs. zikretmişlerdir. İşte bunlar bu ilmin heveslilerini usandıran

⁵⁶⁸ Gâli, *age*, s. 113.

⁵⁶⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi-Karib*, s. 205.

şeylerdir, aynı zamanda da bir sanat konusunda övülmemiş bir ameldir. Bunlar, usûl ilminin geri kalmasına sebep olan etkenlerdir⁵⁷⁰.

Usûl kaideleri, fikhın tedvininden sonra tedvin edilmiştir. Dolayısıyla da furu-u fikh ile onun kaideleri arasında çelişik bulmuşlardır. Bu nedenledir ki usûl ve onun furu'u, meselelerin bir çoğunda mezheplerin ihtilafına göre bir birine farklılık arz etmektedir. Öyle ki olayı “*Falanca usulünü atmış*” ve “*Falanca usûlüne muhalefet etmiş*” deyerek ifade etmeye başlamışlardır. Buhârî bunu “ناقض” kelimesiyle tabir etmiştir. Oysa aslında ne muhalefet etmiş ne de atmıştır. Sadece usûlü fûrudan sonra bina etmiştir⁵⁷¹.

Bu ilme karışan kusurlardan biri de onun araştırma alanının, hakkında bir açıklama bulunmayan; *Hz. Peygamber, peygamberliği öncesinde ibadet ediyor muydu? Akallü'l-Cem; Teklîf bi'l-muhâl* vs gibi meseleleri de içermesidir. Ebu İshak eş-Şâtübî bu meselelere girmeyi ayıp-noksanlık olarak değerlendirmiştir⁵⁷².

Bu ilme saplanan kusurlardan bir diğeri de, alanı içerisinde yasamanın gayelerinden (Makâsîdü'ş-Şerîa) gafil kalınmasıdır. Velhasıl bu gayeler usûl ilmi içerisinde tedvin edilmemiştir⁵⁷³.

İçtihat işlemini zayıflatan sebeplerden biri de, fikh ilminin gerilemesidir. Çünkü kişi, fikhın usul ve fûrunu bilip uyguladığı zaman içtihat yapabilecektir. İbn Âşûr bu ilmin gerileme etkenleri olarak şunları zikretmiştir:

Mezhep taassubu, bir hükmü mezhep imamlarının görüşlerinden istinbat edecek kadar onlara aşırı bağlılıktır. İmamların taraftarları olan ulema, kendi mezheplerini fikh konusunda düşünmeyi engelleyen bir korku olarak algılamışlardır. Bilakis onların maksatları: fûruu nakletmek, kıyasa muhalif olan gariplikleri bir araya getirmek, hilafî nakletmek, müracaatı reddetmek ve fikhın esas gayesi olan hilafî/tartışmayı ortadan kaldırmaktan öteye geçmemiştir. Bunların yerine mezheplerinin tarafını tutmuşlardır. Oysa onların imamları, kendi mezheplerini usûle arz etmedikçe kimsenin kendileriyle uyuşmayacağını açıklamıştır, ama nafîle⁵⁷⁴.

⁵⁷⁰ Aynı eser, s. 204.

⁵⁷¹ Aynı eser, s. 204.

⁵⁷² Aynı eser, s. 204.

⁵⁷³ Aynı eser, s. 204.

⁵⁷⁴ Aynı eser, s. 198.

Taklit felaketi ve bir görüşün tercih ve ta'lil edilmesinin bırakılması, bu yola gidenin ise yeni bir mezhep ortaya çıkarma heveslisi olmakla suçlanmasıdır. Oysa selef uleması, imamlardan birini taklit etmekle birlikte kendi taklitlerini nazar ve tercihe engel olarak görmemişlerdir. Düşünme kapalılığı ise, görüş ayrılıklarının aza indirilmesine ve tek mezhepliliğe engeldir. Çünkü bir görüşü tercihe ya da iki görüş arasını cem etmeye gitmek mümkün değildir. Madem ki tanınmakta olan mezheplerin bir birine muhalif konularından tercih edilenini engelliyoruz, öyleyse bunu engellemenin bir çok yeni hükümler konusunda duraklamaya sebep olacağı kesindir. Tehlike insanlar düşünmeyi bıraktıkları zaman kendini gösterir. İşte o zaman korkarlar hükümler çıkarmaktan. Kendi imamlarının görüşlerinden istinbat etmeye gelince bu caiz değildir⁵⁷⁵.

Yekun oluşturan fer'ler için üretilmiş olan görüş ve kaidelerin arasını, arabulucu bir hükmün zikriyle cem etmeye karşı dikkatsizliktir⁵⁷⁶.

Fukahânın bir çok ilimlerdeki yetersizliği. Bunlardaki yetersizlik ise istinbat işlemi sırasında eksikliğe tesir eder. Örneğin: Hadis ilmi konusunda bilgi yetersizliği gibi⁵⁷⁷.

Dil konusundaki yetersizlik. Fukahadan birçoğunun kelimelerindeki hâle bundan doğmuştur⁵⁷⁸.

Sosyal ve ümmetin ihtiyaçlarına dair ilimlerdeki yetersizlik. Öyle ki, ticaret şekillerinin hükümleri ihmal edilmiş ve günümüzde insanların ticaretlerini hicretin ilk çağlarındaki âcâl satış⁵⁷⁹ hükümlerine tabi tutmuşlar ve güncel ticaretlerin durumlarını ortaya koymaya gereği kadar itina göstermemişlerdir⁵⁸⁰.

İbnü'l-Hâcib'in "Muhtasar"ı gibi faydalı, ibareleri açık ve altın değerinde olan teliflere itiraz edip, içerisinde daha çok tereddüt bulunan, ibareleri özetlenmiş ve dar olan teliflere sığınmalarıdır⁵⁸¹.

⁵⁷⁵ Aynı eser, s. 194.

⁵⁷⁶ Aynı eser, s. 194.

⁵⁷⁷ Aynı eser, s. 200.

⁵⁷⁸ Aynı eser, s. 201.

⁵⁷⁹ Âcâl (t.ecel): eceller, vadeler. (Erdoğan, Mehmet, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet yay., İstanbul 1998, s. 1); Vadel-i Satış: Taraflardan birisinin edimini belli bir süre sonra yerine getirmesini içeren satış, taksitli satış. Bkz. Aynı eser, s.473.

⁵⁸⁰ İbn Âşûr, *Eleyse 's-Subhu bi-Karîb*, s. 201.

⁵⁸¹ Aynı eser, s. 202.

İstinbat usulündeki farklılık. Her bir mezhebin kendine ait özel bir usulü bulunmaktadır ve bu müracaatı zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla usulün teke indirgenmesi ve mezhepler arasında büyüyüp şiddetlenen ayrılığın giderilmesi gerekmektedir⁵⁸².

Çalışma gayretlerini ibadetlerin fıkhına sarf etmişler ve ibadetlerin tevkîfe dayanmasına rağmen bu konudaki çıkarsamayı artırmışlardır. Muâmelât fıkhındaki Nevâzil ve Akzıyeyi ise kısa tutmuşlar, usûl ve külliyata muhtaç halde bırakmışlardır⁵⁸³.

Fıkıh ve içtihat ilminin gerileme sebeplerini zikrettiğimiz etkenlere dayandıran İbn Âşûr, müçtehit için bilinmesi şart koşulan Dinin Maksatları konusundaki “Makâsîdüş-Şerîa” adlı kendi alanında hazırlanan en mükemmel eserini telif etmiştir.

Bunların yanında İbn Âşûr’un gerek Şeyhülislâmlık görevi sırasında gerekse bunun dışında ürettiği bir çok fetvaları da bulunmaktadır. Bu fetvalar daha çok Zühre, el-Vezîr, el-Fecr, en-Nehda, el-Hidâye, el-Amel, es-Sabah ve Mecelletü’z-Zeytûniyye gibi süreli yayınlarda yayınlanmıştır⁵⁸⁴.

3- Arapçacı Kimliği

İbn Âşûr, dilin onu konuşan ümmetin yükselmesiyle yükselip, düşmesiyle düşeceği ve düşüncelerin genişliği oranında zenginleşeceği görüşündedir. Zira dilin vazedilme amacı, muradı tabir ve insanî düşünceyi tasvir edebilmektir. Dilin düşünce paralelinde zenginleştiği ise yeni bir olgu değildir. Dolayısıyla dile zenginlik kazandırmaya en muhtaç kimseler o ümmetin bilginleridir⁵⁸⁵. Arap dili de, genişliğiyle bütün muratları içinde barındıran bir dildir. O şiirsel ve hitâbî oluşundan sonra, ilmî bir dil olmuş ve kapsamı isimlerin, ilmî terimlerin ve ince manaların üretimine yeterli bulunmuştur⁵⁸⁶.

İbn Âşûr, Arap dilinin bir çok kademe ilerleyiş sonrasında, Hicrî beşinci asırdan itibaren toplumsal hastalıkların Müslüman toplumuna isabet etmesi, melekelerin, milletlerin karışımıyla altüst olması ve insanların Arap dil bilgisini oluşturan nahiv ve sarf’ın öğrenimi konusunda sadece telif edilen bilgilere münhasır kalması neticesinde büyük bir düşüşe uğradığını kaydeder. Öyle ki Arap dili eğitimi, bir sanatın, sadece o

⁵⁸² Aynı eser, s. 202.

⁵⁸³ Aynı eser, s. 202.

⁵⁸⁴ Bu fetvaların bir kaçını görmek için bkz. Gâlî, *age*, s. 132-145; Faruk Vural, *age*, s. 81-85.

⁵⁸⁵ İbn Âşûr, *Eleyse’s-Subhü bi-Karîb*, s. 211.

⁵⁸⁶ Aynı eser, s. 23.

sanatın niteliklerini duyarak ya da onun hakkında hazırlanan kitapları okuyarak öğrenilmek istenmesi gibi bir alışkanlığa maruz bırakılmıştır.

Bu nedenledir ki, nahiv meselelerini tam bir biçimde okumuş olan bir kimse, bir risale veya herhangi bir söylemi incelemeye güç yetiremez. Daha sonradan Arapça öğrenen kimse hakkında söylenmesi darb-ı mesel halini alan Arapçalaştırılmış bir söz vardır “Nahiv sanatımız lahn ise adetimizdir”. Günümüzde Arapça öğretimine intisap eden üstatlardan bir çoğunda müşahede ettiklerimiz de bunun aynısıdır⁵⁸⁷.

İbn Âşûr, Arap dilinin bozulmasına sebep teşkil eden çeşitli etkenleri zikretmiştir. Bunlardan bir kaçısı şu şekilde özetlenebilir:

Tarihî Etkenler:

Arap dilini duyuya dayalı olarak zevk açısından değil, ilmî ve sanatsal olarak öğrenen bazı müellifler telifte bulduklarında, kendi acemî ibarelerini de Arapça olan müfredata çevirerek üslubu altüst etmişlerdir. Neticede onların telifleriyle birlikte, eğitim alanlarındaki Arapça üsluplarından uzak olan bir üslup yaygınlık kazanmış ve ulema arasında saygınlık gören de bu lisan olmuştur⁵⁸⁸.

Arapça’yı sonradan öğrenen şair ve edebiyatçılar, mecaz ve istiareyi bozmuşlar ve ondan kast olunan murattan -ki *şekillerin zihinlere getirilmesidir*- gafil kalmışlardır. Bunun yerine öyle bir istiare getirmişlerdir ki, şayet onunla şekiller zihne gelecekse bile, kesinlikle fasih bir Araba, (kurulan ibareye) şaşkınlığı nedeniyle gizli kalırdı⁵⁸⁹.

Kur’ân müfredatını tefsir eden bazı kimseler, onu kelamın manasının desteğiyle tefsir etmişlerdir. Dolayısıyla da “هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا”⁵⁹⁰ sözündeki (هل) soru edatının (قد) manasında olduğunu söylemişlerdir. “بيد اني من قريش” hadisindeki “بيد” nin (sebebiyet bildiren) “من اجل” manasında olduğunu söyleyenin durumu da aynıdır. Çünkü onlar, -şayet hadis sahih ise- hadisin içinde, zemme benzeyen bir ifade ile methin tekidinin bulunduğunu kavrayamamışlardır⁵⁹¹.

Yeni Etkenler:

Çağların geçmesiyle Arapça üslubunun izmihlale terk edilmesi.

⁵⁸⁷ Aynı eser, s. 23.

⁵⁸⁸ Aynı eser, s. 214.

⁵⁸⁹ Aynı eser, s. 214.

⁵⁹⁰ (İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?) (İnsan 76/1).

⁵⁹¹ İbn Âşûr, *Eleyse 's-Subhü bi-Karib*, s. 214.

Bu alandaki yetersiz öğretim ve müfredatı yanlış anlamak, sonra da onu bozuk kullanımlarla işletmektir. Örneğin: Birtakım kimseler şunu şiir olarak söyleyip kitaba yazabilmiştir:

لما نظرت الي كتابي ضممته و قبلته بالشعر فهو حبيبي

Kitabıma baktığımda ona sarıldım ve onu dişlerimle öptüm, zira o benim sevgilim.

Dolayısıyla الشعر in iki dudak değil, ancak dişler demek olduğunu bilmemiş, sonra da حبيبي sözündeki soğuk bir ayrımıyı getirmiştir.

Arap kelamının düzgün ve meşhur eserlerden ezberlenmesine ve Arap'ın tarih, ahval ve adetlerinin bilgisine uzak kalınması⁵⁹².

Tamamlayıcı Etkenler:

Dilsel kamusların ihlali ve bu alanda derinleşmekten gafil kalınmasıdır. Öyle ki bir çok kamusçular, kullanım konusunda bir çoğu mecaz ve genel anlamda kullanılmış olmasına rağmen tek bir lafız için (konulan) manaları oldukça çoğaltmışlardır. Zemahşerî dikkatleri buna çekmiş ve bunun yerini doldurmak için “Esâsü'l-Belâğa” kitabını telif etmiştir. Ondan önce de es-Seâlibî buna “Fikhü'l-Lüğa”nın girişinde göndermede bulunmuştur.

İsimlerin müsemmalarını incelemeye önem verilmemesi. Müfredin *marufur* demelerinden başka bir tefsirini duyamazsın. Öyle ki günümüzde, hayvan ve ağaçların isimlerinin bilinmesi için onların kitapları okuyuculara kesinlikle müphem gelmektedir. Bunun ıslahı zor olsa bile, İslâm beldelerinde Arap dilini konuşanların dillerini izlemekle bundan bir şeylere ulaşılabilir. Onlarda yok olmamış nice hakiki isim bulunmaktadır⁵⁹³.

İbn Âşûr, Arap dilini savunmakta ve onu idrakleri yükselen ve konuşanların mesel olarak getirdikleri hikmet inceliklerini içinde barındıran bir ümmetin dili olarak görmektedir. Ancak ümmetinin geri kalması, onun ölümünü gerektirmese de, hastalığını zorunlu kılmıştır.

Arap dilinin âsârı, divanlarda terkedilmiştir. Bu da onun edebiyatının çoğu bölümünün şiirlerde olduğu anlamına gelir. Muhakkak nesirde de bir çoğu

⁵⁹² Aynı eser, s. 215.

⁵⁹³ Aynı eser, s. 216.

bulunmaktadır. Edebiyatın örnekleri konusunda ise ilk olarak Kur'ân'ı ve bunun yanında el-Müberra, el-Kâlî, el-Câhiz gibi alimler ve Nehcû'l-Belağa gibi bilginlerin seçtiği edebiyatlar gösterilebilir.

Bir dilin ihya edilmesi ve öğrenilmesi için, o dilin ehline karışmak ve şayet yabancılıktan sakınarak karışmak mümkün olmazsa, onun ehliyle konuşmaktan başka bir yol yoktur. Bir çocuğun dilini ıslah etmek, o baba ve anasını, arkadaşı ve hocasını, çarşının satıcısını nerdeyse anlaşılmayacak lisanla konuşurken duyduğu müddetçe mümkün olmaz⁵⁹⁴.

İbn Aşûr'un tefsirine girişinde belirttiğine göre onun tefsirini yazma maksatlarından biri de Kur'ân âyetlerinin açıklanması sırasında Arap dili ve edebiyatının işletilmesidir⁵⁹⁵. Belki de onun bu tefsirinin diğer tefsirlerden farklı oluşu bu özelliği dolayısıyla. Tefsirin bu yönüne verilen ayrı bir hassasiyeti onun kendi cümleleriyle aktarmaya çalışalım. O diyor ki:

“Şüphesiz Kur'ân'ın mana ve maksatları, onun ayetleri üzerine tevzi edilmiş pek çok farklı fenlere, uçsuz bucaksız uzak mesafelere sahiptir. Dolayısıyla hükümler, ahkam ayetlerinde; adab, edeb ayetlerinde; kıssalar da ilgili yerlerinde açıklanmıştır. Bazen de tek bir ayet bunların bir kaç çeşidini veya daha çoğunu kapsamıştır. Müfessirlerin çoğunluğu ise bu fenlerin (ancak) bir kısmına yönelmişlerdir. Ancak Kur'ân fenlerinden biri vardır ki, Kur'ân ayetlerinden hiç biri onun incelik ve nüktelerinden hali değildir ve bu belagat incelikleri fennidir. İşte müfessirlerin hiç birinin diğer fenlere hassasiyet verdikleri gibi bir kitapla ayrıcalık tanımadıkları fendir bu. Bu nedenle de Kur'ân ayetlerinden herhangi birinde, bana görünen bu büyük fen üzerine tembih etmeyi unutmamaya gayret ettim, her defasında anlayışın ve düşünme takatinin ulaşabileceği ölçüde ilham ettim.”

⁵⁹⁴ Gâlî, age, 212-213.

⁵⁹⁵ Uzun zamandan beri en büyük arzum dünya ve din yararlarını kendinde cem edecek, sağlam haktan olan çıplaklığın en aşırısına itimat edecek, ilimlerin bütünü ve onların istinbatının odak noktalarını içinde barındıracak, *belagat yayını aslı yerinden alacak* şekilde Yüce Kitab'ı tefsir etmektir. İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, I, 5.

“Bu tefsirimde i’caz vecihlerini, Arap belagatının nükte ve kullanılış metotlarını açıklamaya önem verdim. Yine” ... “dil kamuslarında çoğunun zaptı bulunmayan Arap dilindeki müfredatın manalarını, zapt ve tahkikiyle beyan etmeye gayret ettim”...⁵⁹⁶

Kur’ân Arapça bir kelimelerden oluştuğu için onun manalarının anlaşılmasını sağlayan tefsir ilminin istimdatta bulunduğu ilimlerden biri hatta en ilki de Arap dili ve kaideleridir. Dolayısıyla tefsircinin Arab’ın kelimelerinden gayelerini ve onların dillerinin edebiyatını bilmesi gerekmektedir. Ayrıca Arap dili ve edebiyatına Mütünü’l-Lüğa, Sarf, Nahiv, Meânî ve Beyan sanatları bilgisi de dahildir. Hatta Beyan ve Meânî ilmine müracaat etmeden Kur’ân tefsirinin sağlıklı yapılabilmesi mümkün görülmez⁵⁹⁷. Bu konudaki geniş bilgiyi birinci bölümde zikredeceğiz.

İbn Âşûr, Zeytûne Üniversitesinde öğretmenlik yaptığı senelerde de daha çok Arap dili kaideleri ve Beyan derslerini vermiştir. Ayrıca o 1950 senesinden itibaren muhabir üye olarak Kâhire’deki Mecmaü’l-Lügati’l-Arabiyye, yine aynı görevle 1955 Dımaşk’taki Mecmau’l-İlmiyyi’l-Arabî kurumunda çalışmıştır⁵⁹⁸.

İbn Aşûr’un bu alandaki teliflerine gelince, tezimizin *Eserleri* başlığında zikredilecektir.

4- İslahatçı Kimliği

1903’de mülakatı kazandıktan sonra ikinci dereceli hoca olarak Zeytûne Üniversitesi hocalarının arasına dahil olan İbn Âşûr, 1905 yılında yine mülakatı kazanarak en yukarı öğretmenlik derecesine yükselmiştir. İşte bu yıllardan itibaren o yenilikçi görüşleri ve edebî meclislerde, kültürel toplantılarda, Haldûniyye cemiyetinde ve ilmî dergilerin yazım kontrollerinde bütün çıplaklığıyla ifade etmekten tereddüt etmediği dinî fikrin ve Zeytûne öğretiminin yenilenmesine olan gayretiyle meşhur olmuştur. Bunun yanında İbn Âşûr selefî hareketin ilkelerini korumakta da Tunus alimlerinin en tavizsiz kişiliğini oluşturmuştur⁵⁹⁹. Bunu onun tefsirine yazdığı önsözde müşahade etmekteyiz. Diyor ki: “Ben insanları geçmiştekilerin sözleri çevresinde tek ayaklı gördüm: eskilerin inşa ettikleri konulara kendini veren adam, diğeri de üzerinden

⁵⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 8.

⁵⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 18-27

⁵⁹⁸ el-Azîz İbn Âşûr, *agmd*, I, 41 vd.; Ahmet Coşkun, *agmd*, *DİA* XIX, 333; Muhammed Mahfûz, *age*, III, 304 vd.; Arnol H. Green, *age*, s. 330 vd.; Muhammed Hıdır Huseyin, *age*, s. 123-124.

⁵⁹⁹ el-Azîz İbn Âşûr, *agmd*, I, 41.

asırlar geçen şeyi yıkmak için çapasını alan. Bu durumun ikisinde de büyük zarar vardır. Ancak burada bir çok kanatın kendisiyle onarılabileceği üçüncü bir durum daha vardır ki, o da eskilerin inşa ettikleri şeyi desteklememiz, saflaştırmamız ve (ona) ilavede bulunmamızdır. Selefimizin faziletlerini görmezlikten gelmenin küfran-ı nimet olduğunu ve ümmetin geçmişlerinin üstünlüklerini örtmenin bu ümmetin övülmeye değer özelliklerinden olmadığını bile bile onu bozmamız veya ortadan kaldırmamız ne haddimizdir. Hamd arzuyu tasdik eden ve bana bu hayrı yapmam için imkan veren ve yol gösteren Allah'a aittir⁶⁰⁰.

İbn Âşûr'un ıslahatçı kimliğinde katkısı bulunan etkenlerden ilki kesinlikle günümüz müslümanlarının içine düştüğü sosyal, kültürel ve ekonomik çöküntüdür. Bu düşüşün İslâm'ın gerek doğuşundan sonraki asr-ı saadet ve ilk halifeler dönemindeki, gerekse de İslâm'ın Araplardan sonraki sancaktarı olan Büyük Osmanlı dönemindeki ilmî, ahlakî ve kültürel ilerleyişiyle mukayese ederek, bilinçli bir bakış açısıyla değerlendirilmesi, ister istemez müslüman kimliğinin yeniden ihya edilmesi ve potansiyelinde olan yöneticilik kimliğinin yeniden ortaya çıkarılması için nelerin yapılması gerektiğini düşünecek ve fırsat buldukça bunu pratiğe aktarmanın yollarını yaratmaya çabalayacaktır. İslâm düşüncesi konusundaki yenilikçi akımların son zamanlardaki artışı da kanımca bunun göstergesidir. İbn Âşûr'un da durumu aynıdır. Ancak bu aşamada onun gerek şifahen gerekse yazı aracılığıyla kendinden önceki aynı durumu yaşayan şahısların bu konudaki düşüncelerini öğrenmiş ve kendi düşüncesiyle uzlaşan görüşleri kabul etmiş olması normaldir. Nitekim böyle de olmuştur. Zira onun aynı ekolün kurucuları olmalarına rağmen Cemaleddin Afgânî'nin metodunu değil, daha çok Muhammed Abduh'un metodunu beğendiği belirtilmiştir⁶⁰¹. Çünkü Afgânî siyasî ıslahın luzûmiyetine inanırken, Abduh daha çok eğitsel ıslahı savunmuştur⁶⁰².

İbn Âşûr'un Tunus ulemasından bu ekole intisap eden hocalar aracılığıyla Muhammed Abduh'un gerek dergi ve gazetede yayınladığı, gerekse de bu ekolün Tunus üyelerine yolladığı yazılarını okumuş ve gençliğinden itibaren onun görüşlerinden haberdar olmuştur. Onunla bilinçli nitelikteki yüz yüze geldiği görüşmede ise –ki bu öğrendiğim kadarıyla tek bir defa gerçekleşmiştir- Muhammed Abduh onun dilinden

⁶⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 7.

⁶⁰¹ Gâli, *age*, s. 51.

⁶⁰² Şimşek, M. Said, *age*, s. 69-70.

kendi düşüncelerini dinlemiş ve İslahî Hareketin tüm niteliklerini onda bulduğu için onu “*Sefiru’ d-Da’ ve*” yani Zeytûniye camiasındaki “Davet Elçisi” olarak adlandırmıştır⁶⁰³.

Bu nedenle İbn Âşûr’un da metodu eğitsel yapıya dayanmaktadır. Onun bu alanda telif ettiği “*Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâi fi’l-İslâm*”⁶⁰⁴ adlı eserinde, eğitsel ıslahı savunduğu açıkça gözlemlenebilmektedir. Bunların yanında İbn Âşûr ıslah konusundaki düşüncelerini sadece yazıya aktarılmış bir teori olarak bırakmamış, elinden geldiği kadarıyla pratiğe aktarmak için çaba harcamıştır. Yaşadığı dönemde devlet kurumlarında hocalık, şeyhülislâmlık, rektörlük gibi birçok önemli makamlara gelmeyi başarmış ve karşılaştığı bütün sıkıntılara rağmen ıslâhî düşüncesini pratiğe aktarmaktan çekinmemiştir.

İbn Âşûr Zeytûne Üniversitesi’nin idarî görevlerine getirildiği sıralarda, Üniversite öğretiminin çeşitli seviyelerdeki güçlü bir ilerleyişini sağlamıştır. O, 1907 ve 1932 senelerinde Zeytûne Üniversitesi Bilim Bakanlığı’nın hükümet temsilcisi tayin edilmiş ve yönetme yetkisi kendisine verilmiştir. Ancak ne var ki üniversite öğretimini ıslaha karar verdiği sıralarda önüne çıkan sorun ve zorluklar, özellikle de çarpışmak zorunda kaldığı Muhammed Bayram, Tâhir Cafer, Salih Şerif gibi üniversite öğretim üyelerinin karşı çıkışları nedeniyle dedikoduya maruz kalmıştır.

1932 senesinin Mart ayında Mâlikî şeyhülislâmlığına tayin edilmiş, aynı senenin Eylül ayında ise, Üniversite Rektörlüğüne atanmıştır. Orada bir buçuk seneyi aşmayacak bir zaman dilimince kalabilmişse de bu dönem yeniliklerle dolu bir dönem olarak tarihe yazılmıştır. Fazıl İbn Âşûr 1932 senesindeki bu rektörlük tayinini, Tullâbiye ve ıslah hareketinin genel anlamdaki taraftarı olarak değerlendirir⁶⁰⁵.

1945 senesinde ikinci kez rektörlüğe tayin edilen Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, yeniden ıslahî programını uygulama yolunu aramaya başlamıştır. Zeytûniye fakültesini rektörlük idaresinin gözetimi altına almış; daha önce de ifade ettiğimiz gibi yedi sene içerisinde (1949-1956) sekizden yirmi beşe kadar yükselen (ikisi kızlara ait) eğitim alanlarını (enstitü) çoğaltmış ve ehillik imtihanını düzenlemek için imkanları daha da

⁶⁰³ Gâli, *age*, s. 51.

⁶⁰⁴ Vecdi Akyüz tarafından “*İnsan ve Toplum Felsefesi*” ismi altında Türkçe’ye çevrilmiş ve Rağbet yayınları tarafından yayımlanmıştır.

⁶⁰⁵ Hıdır el-Huseyin, *age*, s. 124.

artırmıştır. 1947 de Kostantîna'da iki alan tesis etmiş ve öğrencilerin burslarını iyileştirmek için Okullar İdaresini oluşturmuştur⁶⁰⁶.

Ayrıca bu dönemde teftiş düzenlemesini getirmiş ve 1946 senesinde Üniversite hocalarını yeni pedagojik formasyonlar düzenlemeye yönlendirmiştir. Sonra da Safakus, Kafsa, Kayrevan ve Sûse'de açtığı meslek lise öğretiminden alınan diploma imtihanı uygulamasını tamamlamıştır. İbn Âşûr aynı bölgelerde ilköğretim okullarını da açma isteğinde bulunmuş⁶⁰⁷, ancak ülkelerarası siyâsî olaylar ve bunların Zeytûniye çevresine yansımaları üniversite içi sıkıntılara da sebep olmuştur. Dolayısıyla bir kısım Zeytûniye çevresindeki Kavmiye hareketi iddiacılarını heyecana teşvik ve siyâsî rağbete uygun davranmama gerekçesine binaen tehlike oluşturduğu söylenen programının tatbiki hızlı bir şekilde uygulamadan alınmıştır. Böylece de idare onu rektörlük vazifesinden uzaklaştırma kararını vermiştir⁶⁰⁸.

Bu dönemde Zeytûne Üniversitesi'nin Tunus ve Cezayir'de bulunan fakültelerindeki öğrenci sayısı üç binden yirmi beş bine kadar yükselmiş, bunun bir neticesi olarak öğretim görevlilerinin sayısı da artmıştır. İmtihanlar düzenlenmiş ve sağlam bir kontrol altına alınmıştır. Üniversite öğretim programı da temel ve çağdaş olmak üzere iki şubeye bölünmüştür. Temel şubede fıkıh, tefsir, hadis gibi dînî bilgilerin yanında hesap, felsefe, tarih ve coğrafya dersleri verilmiştir. Çağdaş şubede ise tabii, felsefî bilimler ve İngilizce gibi dil bilimleri yanında dînî bilgilerin öğretimine de önem verilmiştir⁶⁰⁹.

İbn Âşûr'un ilmî alanda yaptığı ıslahların başında ise ders kitaplarının yeniden gözden geçirilmesi ve öğretim metotlarının ıslahı gelmektedir. Cesaretini ondan alan Zeytûne Üniversitesi hocalarından bir heyet bunu önemsemişler ve çeşitli seviyelerdeki ders kitapları gözden geçirilmiştir. İbn Âşûr daha önce asırlarca tedris edilen ve saygınlık ve kutsiyet atfedilen bir çok kitabın değiştirilmesine karar vermiştir. Yerine getirilen kitaplar ise öğrencinin yeteneğini güçlendiren alıştırma ve ilmî kaideleri içermektedir⁶¹⁰.

⁶⁰⁶ el-Aziz, *agmd*, s. 42.

⁶⁰⁷ Muhammed Hıdır el-Huseyin, *age*, s. 124.

⁶⁰⁸ el-Aziz İbn Âşûr, *agmd*, s. 42.

⁶⁰⁹ Gâlî, *age*, s. 59-60.

⁶¹⁰ *Mecelletü'z-Zeytûniyye*, cüz 7, cilt 6-7, s. 507; Gâlî, *age*, s. 60.

Yine onun rektörlüğü zamanında İnşâ, Tarih, Edebiyat gibi itinaya değer ilim çeşitlerine ve fenlerine de oldukça önem verilmiştir. Aynı zamanda tabiat, eşyanın özellikleri ve muhasebecilik gibi ilimler için de ayrıca dersler düzenlenmiştir⁶¹¹.

Günümüz Tunus ilmî sisteminde de İbn Âşûr'un etkilerini açıkça görmek mümkündür. Bunlardan dinî derslerin “İslâm Düşüncesi” adı altında lisenin 1. ve 2. sınıflarda bir buçuk saat; 3. sınıfın edebiyat kolunda bir buçuk; diğer kollarda ise bir saat okutulurken, 4. sınıfın edebiyat kolunda seçmeli ders olarak okutulmaktadır. Bunların yanında usûl-i fıkıh dersinin ünite konularından “İslâm’da örtünmenin yeri” konusu; İslâm düşüncesi ders kitabının “Din ne içindir” konusu; Tecdid ve Islah Hareketleri dersindeki “Toplum düzeninde hukukun amacı” ve “İbadetin hikmetleri” konusu İbn Âşûr’un imzasını taşımaktadır⁶¹².

İbn Âşûr kendi çağının entelektüel elitleri içerisinde en seçkin, en zekî ve en muttakî kişiliği oluşturmuş ve Müslümanların içerisinde bulunduğu gerilemeyi bir az olsun durdurabilmek için Allah’a dua etmiş, gereken faaliyetleri yerine yetirmeye çalışmıştır. Hayatına bakıldığında oldukça meşguliyet gerektiren böylesi vazifelere atanmasına rağmen geride o kadar kalabalık ve değerli eserleri bırakmaya da zaman bulmuş olması onun çalışma hayatındaki gayret ve hızına delalet etmektedir.

J) AHLAKI VE ŞAHSİYETİ

İbn Âşûr yüce ahlaklı, vaciplerin yerine getirilmesi konusunda tavizsiz, cömert tabiatlı, arkadaşlığında vefakarlığa dikkat eden temiz bir kişiliğe sahipti. Arkadaş ve akranlarından olan Muhammed Hıdır el-Hüseyn onun hakkında konuşurken şöyle demektedir: “1317 senesinde aramızda duruluk ve metanet konusunda son sınırına ulaşmış bir arkadaşlık başlamıştı. Bu durumdaki arkadaşlık bizim çoğu zaman bir araya gelmemizi ve her birimizin kendi sınırlarını bildiği gibi, arkadaşının sınırlarını bilmemizi de gerektirmişti. Ben onu sözünde sadık, her çeşit kötü düşünceden, daha yükseklerle tamah

⁶¹¹ Gâli, *age*, s.61.

⁶¹² M. Zeki Aydın, “Tunus’ta İlk ve Orta Dereceli Okullardaki Din Öğretimi Ders Programları”, *C.Ü.İ.F.D.*, sayı II, s. 265-285; Vural Faruk, *age*, s. 78.

etmekten uzak bir kalbe sahip, amel ve dinin vacipleri ile âdabı konusunda bitkinliklerin dokunmayacağı biçimde ciddi olarak bulmuştum.”⁶¹³

Üstadın fasih bir konuşması, aydın bir anlatımı vardı. Derin bilgili, güçlü gözlemci, zihni duru, ince duyulu, dil ve edebiyata ıttılay geniş, “Dîvânü'l-Hamâse”, “Serikâtü'l-Mütenebbî”, “Şerhu Dîvâni Beşşâr” gibi nakd kitaplarına talikler yazacak derecede edebiyat kritiğinde yetenekli idi⁶¹⁴.

Bir başkası da onu nitelerken şu kelimeleri seçmiştir:

Onda heybet veren bir hocalığı görmüştüm. Metodunda âdeta selef-i salihe uzantıyı temsil ediyordu. Yetmişlerine girmişti ancak seneler ondan bir şey götürmemişti... Uzun boylu, ince bedenli idi. Hasılatı verimli, genç akletme kuvvetine, kudemâ ve muhaddisînin ilimlerinden bulaşan hafız bir kalbe, her türlü bilgilere nüfuz etmeye muktedir olan lâfız bir lisana, günümüz için kanallar açan açık bir zihne -ki vakar onu süslemekte, fazilet onu ayan etmektedir- sahipti. Misafirlere güler yüzlü, gelene merhabalı, suyu bollaşan denizden bir kepçe su dileğinde bulunan kimseye dibinden veren (ilminden faydalanmak isteyen kimselere kucak açan) ahlak ve şemail sahibiydi. O ilimlerin kendisinde izdiham ettiği bir kişi idi⁶¹⁵.

Onun güzel nitelikleri hakkındaki hatıraların biri de öğrencisi Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hoca'dan varit olmuştur. Şeyhinin niteliği konusunda demiştir ki: Yaşının ilerlemiş olmasına rağmen, zamanında yerinde bulunma ve kendisine sorulan meselelere hazırlığı konusunda bir taneydi. Hatırlıyorum ki ben 1963 yılının Ağustos ayının bir günü ikindiden sonra çözemediğim âyet irapları hakkında sormak için onu ziyaret etmiş ve yanına oturmuştum. Bir baktım ki İmam (Allah'ın Rahmeti Ona Olsun) bunu açıklamaya dalıyor, çeşitli vecihlerle şerh ediyor ve İbn Hişam'ın “el-Muğnî ve “et-Tasrîh” kitaplarında koyduğu şeylerle delil getiriyordu ki sanki bunları bir kitaptan okuyor gibiydi. O dilsel ve dînî ilmin meseleleri hakkında kendisine sorulan bütün sorulara bu şekilde açık ve ayrıntılı cevaplar veriyordu. O her talibin arzu ettiğini kendi yanında bulduğu dolaşan bir ilim hazinesiydi. Bu ilimlerin onda hasıl olmasında ve hayret edilecek derecede büyük mertebeye ulaşmasında onu sıhhatli bir zihin, sağlam karakter, güçlü bir cümle kurma yeteneği ve düşündüğünü aşık eden fasih bir lisanla

⁶¹³ Hıdır el-Hüseyin, *age*, s.125.

⁶¹⁴ Gâli, *age*, s. 62-63.

⁶¹⁵ Muhammed Mesûd Cebr, *Mecelletü Cevheri'l-İslâm*, sy. 1, sene 1936, s. 56.

birlikte kitaplara müracaat etme, ders verme, incelemede ve telifte bulunma ile devamlı meşguliyeti desteklemişti. Şeyh mihnetlere karşı çok sabırlıydı ve karşısına atılmış bir çok hamlelere rağmen hiçbirinden şikayet etmezdi. İlmî kritiğinde de şahsa dokunacak ya da kişiliği lekeleyecek şeyler yöneltmezdi. Lisanı terbiyeli ve affediciydi. İlim ehlini, talebelerini ve muhabbet ehlini severdi. İlmî münakaşalarında kimseyi yaralamaz ve gururuna dokunmazdı. Düşüncede bir sürçme gördüğü zaman ona göndermede bulunurdu. Ben onun fikrî hasımlığında tek bir kimsenin şahsiyetine dokunduğunu görmedim. Tecennüs ve diğer fetvalarındaki karşısına atılan hamlelere rağmen, alimlerin kendisini nitelendirdiği yaratılış dengesini elden vermemiş, aksine onlara ne değinmiş ne de onlar hakkında şikayette bulunmuştu⁶¹⁶.

İbn Âşûr ilmî toplantılara da aktif bir şekilde katılmıştır. Haldûniyye cemiyetine meclis idaresinin üyesi ve konuşmacısı olarak katılmış ve 1906 yılında da Kudenâu's-Sâdıkiyye cemiyetine “Usûlü't-Takaddüm ve'l-Medeniyyetü fi'l-İslâm” yani “İlerlemenin Metodu ve İslâm'da Medeniyet” konulu konferansını sunmuştur. Aynı zamanda o Tullabiye hareketlerinin de gelişmesine teşvikte bulunmuş ve Mektebetü't-Tilmîzi'z-Zeytûnî heyetinin düzenlediği toplantı gibi, toplantılarına katılmıştır. Üniversitenin Safakuş ve Kayrevan gibi bölümlerini ziyaret etmiş, öğrencilerin durumları ve kaldıkları yerler ile de ayrıca ilgilenmiştir. Dar ve hava almayan, rutubetli küçük binalarda hayatı uyku, ders çalışma, yiyecek biriktirme ve pişirme arasında geçen öğrenciler, gençliğinin baharını eritmekte, hastalık ve kederin görüntüsü çehrelerine yansımakta ve keyifsizlik ve tasalar fikirlerini dağıtmakta, geleceğini eksiltmekte, canlılıklarını azaltmakta hatta öğretimdeki seyri kötü yönde etkilemektedir. Bu nedenle İbn Âşûr öğrencilerin barınma düzenlemesini üstlenen okullar idaresini yapmış ve “Hay Zeytûnî” binasını kontrol eden bir komisyon oluşturmaya davet etmiş ve bunun başına da Mâlikî Şeyhü'l-İslâm Muhammed el-Azîz Caît'i getirmiştir. Proje gerçekleştirilmiş ve sıhhatli ve konforlu büyük bir yurdun inşâsı fiilen tamamlanmıştır. O bu gün Şeref Oğlu diye tanınmaktadır⁶¹⁷.

Mücadeleci bir kişiliğe sahip olan İbn Âşûr, ülkenin bağımsızlığa kavuşması ve kalkınması yönünde de önemli gayretler göstermiştir. Tunus'un ve birçok İslâm

⁶¹⁶ *Mecelletü Cevheri'l-İslâm*, sy. 3-4, 1978, s. 21.

⁶¹⁷ *Mecelletü Cevheri'l-İslâm*, sy. 3-4, 1978, s. 19.

ülkesinin yıllarca Batılı devletlerinin işgali altında kalması ve işgalci güçlerin bu ülkelerde yaptığı tahribat onu derinden etkilemiştir. Emperyalizmin her çeşidine karşı amansız mücadeleye girerek kendisi gibi düşünen diğer vatanperverlerle birlikte ön saflarda yer almıştır. Ülke içinde ve dışında çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. O ilim, fikir, hareket ve mücadele adamı; mücahit ve müceddid bir alim olmanın yanında tevazu, sabır, metanet, himmet, züht ve takva gibi ahlakî güzellikleri de nefsinde taşıyan bir şahsiyettir⁶¹⁸.

O, çağdaş arkadaşlarını hatta Tunus alimlerini, sadece ilmî amelinin büyüklüğüyle değil, bilakis telifinin kendisini tavsif ettiği şekilde düşünce hürriyeti, taklitten uzaklaşmaya olan hırsı, selefîn koyduklarına rızası, araştırmasındaki derinliği, geniş itilâı, Arap dili ve hukuk maddeleri konusundaki sağlamlığı ile geçmiştir⁶¹⁹.

K) VEFATI

Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr 1965 de “siyâsî mücadelecî oğlu Zeynülabidin’in, 1970 de ise büyük oğlu zekî alim, yüksek sesli hatip, Araplık ve İslâm sancağının taşıyıcısı, cumhuriyet müftüsü, Zeytûniye fakültesinin Hukuk ve Usulüddin bölümünün dekanı Muhammed el-Fâdıl İbn Âşûr’un kederli ölümleri gibi Allah’ın irade buyurduğu mihnetlere sabır ve rızasını izhar ettikten sonra, itidal, disiplin, araştırma, müracaat etme, ıslah etme, meşhur kütüphanesini takip etme, insanlarla mutlu ve hüzünlü günlerinde buluşmak üzerine kurduğu hayat nizamını koruyarak, ailesinin, dostlarının, akrabasının, vatan oğullarının hacet ve sorunlarını omuzlayarak, geride çeşitli seçkin ilmî neticeler bırakarak 1973 senesinin 12 Ağustos’unda el-Marsâ’daki bahçesinde Hak’ın rahmetine kavuşmuş⁶²⁰ ve Zellâc kabristanına defnedilmiştir⁶²¹.

III. ESERLERİ

İbn Âşûr geride en çok eser bırakan İslâm bilginlerinden biridir. Çeşitli sahalarda telif ettiği eserlerin bir çoğu basılmış bir çoğu da basılmayı beklemektedir. Onun eserlerini aşağıdaki taksim üzere sunacak olursak:

⁶¹⁸ Ahmet Coşkun, agmd, *DİA*, XIX, s. 334.

⁶¹⁹ el-Azîz, *agmd*, s. 43.

⁶²⁰ el-Azîz İbn Âşûr, *agmd*, s. 43.

⁶²¹ Ahmet Coşkun, agmd, *DİA*, XIX, s. 333.

A) KUR'ÂN VE TEFSİRİNE DAİR ESERLERİ

1. “Tahrîru'l-Ma'na's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd” Müellif bu eserinin ismini “et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr” şeklinde ihtisar etmiştir. 1956 senesinde Tunus'ta; 1965-1966 senelerinde ise Kâhire'de tek cüzü neşredilip, 1968'den itibaren Tunus'ta diğer cüzlerinin de hızlı bir şekilde tabının gerçekleştirilmesinden sonra kapsamı XXX cüz ve XV cilde ulaşan bu çalışmanın müellif nüshası tek mecmûada bulunmaktadır. Müellifin Kur'ân manalarından ve i'cazından nükteler ve fasih kullanım yöntemlerini keşfetmede gayret harcadığı bu telif, elli senelik sürekli çalışmalarında Tunus'taki alimlerin hiç birinin uygulayamadığı metotları içermektedir. Öyle ki okur et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de diğer tefsirlerde olanların en güzelini ve onlardakinden daha güzelini bulacaktır⁶²².

2. Tefsire dair yayımlanan makaleleri:⁶²³

- a) Tefsîru Âyâtin Beyyinâtin, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, VI, sy.9, 1946, s. 553-554,
- b) Tefsîru Âyâtin min Sûreti'l-Bakara, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.2, 1939, s. 50-52,
- c) Tefsîru Âyâti'-Teğâbün, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy 4, 1937, s. 148-150,
- d) Tefsîru Âyeti er-Rahmânü ala'l-Arşi'stevâ, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.5, 1938, s. 203,
- e) Tefsîru Sûreti'l-Bakara, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.1, 1937, s. 54-58,
- f) Dîbâcetü't-Tefsîr, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, I, sy. 1, 1936, s. 14-18,
- g) Fadlû'l-Kurân ve Âdâbü Tilâvetihi, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.4, 1938, s. 14-18,
- h) Mürâcaatün fi't-Tefsîr, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, V, sy.7, 1944, 146-148,

⁶²² el-Azîz, *agmd*, s. 43-44.

⁶²³ Vural, Faruk, *age*, s. 87-88.

- i) Min Dersi't-Tefsîr, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, V, sy.6, 1943, s. 100-105.

B) HADİS VE TARİHE DAİR ESERLERİ

İbn Âşûr'un hadis alanında hazırladığı eserler belli başlı hadis kitaplardaki garip kelimelerin izahına dairedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Kitapları:

- a) Keşfü'l-Müğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzi'l-Vâkıati fi'l-Müvattâ (Tunusü'l-Cezâiri 1975),
- b) en-Nazaru'l-Fasîhu inde Medâiki'l-Enzâri fi'l-Câmi's-Sahîh (Tunus Libya 1979),
- c) Tahkîkâtün ve Enzârün fi'l-Kur'ân ve's-Sünne (oğlu Abdü'l-Melik İbn Âşûr'un bir araya getirdiği makale ve cevaplar mecmuası Tunus 1985),
- d) Kıssatü'l-Mevlid (Tunus 1392/1972)⁶²⁴.

2. Makaleleri:

- a) et-Tenbîh alâ Ahadîsin Daîfetin, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, I, sy.10, 1937, s. 501-502,
- b) Hadîsü Men Suile an İlmin Feketemehû, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.2, 1937, s. 64-68,
- c) Duâü'n-Nebiyyi inde'n-Nevm, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye,II, sy.2, 1938, s. 150,
- d) Def'u İşkâlin fi Hadîsin Nebeviyyin, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.8-9, 1968, s. 358-361,
- e) el-Maksadü'l-Azîm fi'l-Hicret, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.3, 1939, s. 94-99,
- f) Nesebü'r-Rasûl Aleyhi's-Selam, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, I, sy. 9, 1937, s. 416-424,
- g) Tahkîku Müsemma'l-Hadîsi'l-Kudsî, en-Neşretü'l-İlmiyyetü li'l-Külliyeti'z-Zeytûniyyeti li'ş-Şerîati ve Usûli'd-Dîn, sy.1, 1971, s. 43-50⁶²⁵.

⁶²⁴ el-Azîz, *agmd*, s. 44.

C) FIKİH VE USÛLÛNE DAİR ESERLERİ

1. Kitapları:

- a). Hâşiyetü't-Tevzîh ve't-Tashîh li Müşkilâti Kitâbi't-Tenkîh. (Şihâbü'd-Din el-Karâfi'nin Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl fi'l-Usûl eseri üzerine yazdığı hâşiyedir. Tunus 1341/1922-1923)
- b) “Makâsîdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye” (Tunus 1945-1946 ve 1978). Müellif Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr müstakil bir eser yazarak bu konuya özen gösteren ve bu alanı fıkıh usûlü ilminden ayrı bir ilim derecesine yükselten kimselerin ilkidir. Onun bu eseri Ebû İshâk eş-Şâtîbî'nin (ö.m.1388) “Unvânü't-Ta'rîf” kitabının ikinci bölümüne koyduğu Dinin Maksatları konusunu tamamlamakta, geliştirmektedir⁶²⁶.

2. Makaleleri:

- a) el-Vakfu ve Âsâruhû fi'l-İslâm, Cerîdetü'n-Nehda gazetesi 1936,
- b) Tahlîlü'ş-Şâhidi bi't-Talâk, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.4, 1938, s. 163,
- c) Hukmü Subûti'r-Ramadân bi Vâsîtati'l-Hâtif, , el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, I, sy.3, 1936, s. 145-149,
- d) el-Fetâvâ ve'l-Ahkâm, , el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.6, 1938, s. 260-261,
- e) Fetvâ fi Raf'i's-Savti fi'l-Mesâcid, , el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.3, 1937, s. 112,
- f) Fetvâ fi Rehni'z-Zuyût Lede'l-Bunûk, , el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.3, 1937, s. 110,
- g) Fetvâ fi Salâti'l-Îdi fi'l-Yevmi's-Sânî, , el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.3, 1937, s. 111,
- h) el-Mevkûzetü ve Nahvüha min Zekâti Ehli'l-Kitâbi ve Lebsü'l-Kalensüveti ve Nahvihâ min Libâsi'l-Küffâri, Muhammed Abduh'un

⁶²⁵ el-Azîz, *agmd*, s. 45; Vural, Faruk, *age*, s. 89.

⁶²⁶ el-Azîz, *agmd*, s. 43.

transfâliye fetvasını destekleyen fikhî bir risaledir: Menâr dergisi 1321 Zü'l-Hicce/ 1904 Şubat; cilt VI, cüz 23, s. 932-938⁶²⁷.

D) ARAP DİLİ VE EDEBİYATINA DAİR ESERLERİ

1. Kitapları:

- a) Cem'un ve Tahkîkûn li-Dîvâni Beşşâr b. Bürd. İbn Âşûr'un bu çalışması sayesinde, Beşşâr b. Bürd'e ait olduğu bilinen beyitlerin sayısı 600'den 1600'ye kadar yükselmiştir. İlk baskısı 1950 senesinde IV cüz olarak Kâhire'de; ikinci baskısı 1967'de yapılmış; sonra da 1976 senesinde Tunus ve Cezayir'de IV cüz halinde başka bir baskısı gerçekleştirilmiştir.
- b) Usûlü'l-İnşâi ve'l-Hitâbe (1339/1920-1921),
- c) Şerhu Kasîdeti'l-A'sâ'l-Ekberi fi Medhi'l-Muhallak (Tunus 1929),
- d) Mûcizü'l-Belâğa (Tunus 1932),
- e) Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Edebiyye li-Şerhi'l-İmami'l-Merzûkî alâ Dîvâni'l-Hamâseti li-Ebî Temâm (Tunus 1958; Tunus-Libya 1978),
- f) Tahkîku'l-Vâzıhı fi Müşkilâti Şi'ri'l-Mütenebbî li Ebi'l-Kâsımı'l-İsfehânî (Tunus 1968),
- g) Tahkîkûn li-Kitâbi Sirkâti'l-Mütenebbî ve Müşkili Meânîhi li'bni Bessâmi'n-Nahvî (Tunus 1970),
- h) Cem'un ve Tahkîkûn li-Dîvâni'n-Nâbiğati'z-Zibyânî (Tunus-el-Cezâir 1976)⁶²⁸.

2. Makalesi:

Ahtâü'l-Kitâbe fi'l-Arabiyye, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy. 3, 1937, s. 134-136⁶²⁹.

E) FİKRÎ ESERLERİ

1. Kitapları:

⁶²⁷ el-Azîz, *agmd*, s. 45; Vural, Faruk, *age*, s. 90.

⁶²⁸ el-Azîz, *agmd*, s. 44.

⁶²⁹ Vural, Faruk, *age*, s. 93.

- a) Eleyse's-Subhu bi-Karîb, (Tunus 1967-1988). Muhammed et-Tâhir bu eserini 1910 civarında yirmi beş yaşında telif etmiştir. Bu kitap olumsuz yönlerini açıkça ortaya koyarak ve ıslahı öngörülen yöntemleri önererek İslâmî öğretim konusunu içermektedir.
- b) Nakdün İlmiyyün li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm (Kâhire 1344/1925-1926),
- c) Usûlü'n-Nizâmî'l-İctimâyyi fi'l-İslâm (Tunus 1964; Tunus ve Cezâir 1977),
- d) Şerhu Kalâidi'l-Ukyân li'l-Fethi-bni Hâkân ve Şerhun alâ Şerhi-bni Zâkûr, ed-Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşri 1989⁶³⁰.

2. Makaleleri:

- a) et-Takvâ ve Husnû'l-Huluk, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, II, sy.5, 1937, s. 244-291,
- b) Tenbîh ve Nasîha, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, I, sy.10, 1937, s. 493-496,
- c) Şerafû'l-Ka'be, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye, I, sy.6, 1937, s. 269-277,
- d) Keyfe Üssiset Meşîhatü'l-İslâm, el-Âlemü'l-Edebî, sy.13, 1932, s. 5,
- e) el-Medînetü'l-Fâdîla, el-Hidâye, sy. I, 1992, s. 54-61,
- f) Mesîru'l-Endelûsiyyîn" Neşretü'l-Cem'ıyyeti'l-Haldûniyye 1930, s. 16-26⁶³¹.

Tunus'ta çıkan diğer makaleleri: Mecelletü's-Seâdeti'l-Uzmâ, bu derginin: II, s.33; VI, s.87; VII, s.119; XIX, ve XX, s.304 sayılarındaki diğer makaleleri yanında, XVIII. sayıs (Ramazan 1322/1904) tamamı, derginin sahibi, arkadaşı Muhammed el-Hıdır b. el-Huseyn'in bulunmaması nedeniyle Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un araştırmalarından oluşmaktadır⁶³².

Eserlerinin yayımlandığı Mısır dergileri ise şunlardır: el-Menar, el-Hidâyetü'l-İslâmiyye, Hüde'l-İslâm, Nuru'l-İslâm, Kâhire'deki Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye dergisi, Dımışk'taki Mecmau'l-İlmî dergileridir.

⁶³⁰ el-Azîz, *agmd*, s. 43.

⁶³¹ Vural, Faruk, *age*, s. 92.

⁶³² el-Azîz, *agmd*, s. 45.

F) BASILMAMIŞ ÇALIŞMALARI

1. Mecmûatü'l-Fetâvâ,
2. Mecmûatü Mükâtebetin fi'n-Nevâzili'ş-Şer'ıyyi,
3. Mecmûatü Mesâilin Fıkhiyyetin Teksürü'l-Hâcetü ileyhâ ve Yeûlü fi'l-Ahkâmi aleyhâ,
4. Emâlî alâ Muhtasari Halîl,
5. Ta'likâtün ve Tahkîkâtün alâ Şerhi Hadîsi Ümmi Zer,
6. Ârâü'l-İctihâdiyyeti,
7. Tahkîkün ve Ta'likün alâ Kitâbi "Mukaddimetün fi'n-Nahvi" el-Mensûb ilâ Ebî Muhriz Halfü'l-Ahmer,
8. Tahkîkün ve Tashîhün li Kitâbi'l-İktidâb fi Şerhi Edebi'l-Kâtib li'bni Kuteybe li'bni's-Seyyidi'l-Batliyûsiyyi'n-Nahvî ve Ta'likün aleyh,
9. Emâlî alâ Delâili'l-İ'câz li'l-Cürcânî,
10. Cem'u ve Tekmîlü ve Şerhu Dîvâni Sahîm,
11. Şerhu Muallakati İmrii'l-Kays,
12. Tahkîku Şerhi'l-Kuraşî alâ Dîvâni'l-Mütenebbî,
13. Garâibu'l-İsti'mâl,
14. Teâlîku ale'l-Mutavvel ve Hâşiyetü's-Siyâlkûtî (Selkûtî),
15. Kıtaun min Şerhi Dîvâni'l-Hamâseti,
16. Tahkîkün ve Tashîhün ala Kitâbi'l-İntisâr li-Câlînûs (Galien) li'l-Hakîm Züher,
17. Usûlü't-Takaddümi fi'l-İslâm,
18. Fihrisün fi't-Ta'rîfi bi Ulemâi A'lâm,
19. Târîhu'l-Arab.

İbn Âşûr'un eserleriyle ilgili olarak genel bir değerlendirme mâhiyetinde, onun torunu olan el-Azîz İbn Âşûr'un şu görüşlerini aktarmakla yetiniyoruz: "Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un sivri zekalılık, din, dil ve edebiyat ilimlerindeki derinlik, araştırmada dikkatlilik ve karşılaştırma yanında akıl ve nakle itimat nitelikleri nedeniyle sadece kendi çağında değil, bilakis gelecek çağda da İslâm ulemasının en zekilerinden birisi olarak yerini alacağı ve Zeytûne'nin de en seçkin alimlerinden olacağında şüphe yoktur. Bu nitelikler, onun benzeri az bulunan çalışma ısrarını, fikrî çalışmaya olan seçkin

kudretini, başlanan görevi aşikar yöntemin istikrarı ve araştırma ve hitabetindeki büyük belagatıyla sağlamlaştırarak tamamlama gayretini desteklemiştir. Öyleyse onun, İslâm uleması arasındaki -akıl ve içtihada itimat eden müceddid düşünürlerin tabakası olan- en yüksek tabakaya ulaşmış olduğunda hiç bir şüphe yoktur”⁶³³.

⁶³³ el-Azîz İbn Âşûr, *agmd*, s. 45.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBN ÂŞÛR'UN
MUKADDİMESİNDE KUR'ÂN'IN
ANLAŞILMASI BAKIMINDAN
ZORUNLU OLAN TEMEL
PRENSİPLER

I. GİRİŞ

Yüce Allah'ın sonsuz ilim ve iradesinden, insanların anlayış ve kavrayış ufuklarına inen Kur'ân-ı Kerim, kıyamete kadar uzanan süre içinde gelip geçecek olan bütün insanlara hitabedecek, onları düşündürecek, araştırmaya sevkedecek ve yönlendirecektir.⁶³⁴ Bu hakikatin bir mahsûlü olarak, İslâm'ın doğuşundan günümüze kadarki zaman dilimi içerisinde bir çok tefsirin kaleme alındığı görülmektedir. Bu tefsirlerin yazılış gayesinin ise, isabet edilip edilmemesi bir yana, Yüce Allah'ın kelimandan muradını gereği gibi anlamak olduğunda hiçbir şüphe yoktur.

Bu maksatla tefsir telif eden İslâm bilginlerinden biri de İbn Âşûr'dur. O kendi tefsirinin önsözünde, uzun bir zamandan beri en büyük arzusunun, yasama kanunlarını ve yüce ahlâkın tafsilatını açıklayacak, dünya ve din yararlarını kendinde cem edecek, sabit olan gerçeğe itimat edecek, ilimleri ve onların istinbat kaidelerini içerecek ve ayrıca belagat yayını asılı mahallinden alacak bir biçimde Kur'ân-ı Kerimi tefsir etmek olduğunu söyler.⁶³⁵

O bu arzusunu gerçekleştirmeye başlar, ancak önüne çıkan siyâsî bir engel nedeniyle bir ara da olsa tefsir yazma işlemine son vermek zorunda kalır. Ancak bu arzusunu yerine getirme temennisi, hiçbir durumda müellifi terk etmez. Dolayısıyla engelin ortadan kalkmasıyla bu işine yeniden döner.⁶³⁶

Müfessir bu tefsirinde, daha önce müfessirlerin değinmediği nükteleri açmayı ve onların arasında bazen lehlerine zaman zaman da aleyhlerine hakem mevkiinde durmayı bir borç bildiğini söyler. Çünkü ona göre, devamlı tekrarlanmakta olan şeylere takılıp kalmak, hiçbir tükenme söz konusu olmayan Kur'ân'ın feyzine ihmalkar davranmaktır.⁶³⁷

⁶³⁴ Kırca, Celal, *age*, s. 7.

⁶³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 5.

⁶³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 6.

⁶³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 7.

Ayrıca insanları geçmiş bilginlerin kavilleri konusunda tek taraflı olarak bulan müfessir, onların ya geçmiştekilerin inşa ettikleri görüşlerle sınırlı kaldıklarını, ya da üzerinden asırlar geçen sabit görüşleri yıkmak için gayret içerisinde olduklarını söylemektedir. Dolayısıyla ona göre bunların ikisi de büyük zararı içermektedir. Oysa bulunan eksiklikler, ancak geçmiştekilerin inşa ettikleri şeyleri desteklemek, saflaştırmak ve onlara ilavede bulunmakla tamamlanacaktır. Yoksa onların üstünlüklerini görmezden gelmek ve yapıtlarını bozup ortadan kaldırmakla hiçbir sonuca ulaşılmayacaktır.⁶³⁸

İbn Âşûr'un belirtmek istediği bir diğer şey de, bu ana kadar telif edilen tefsirler hakkındadır. Ona göre bu tefsirlerin bir çoğu, daha önce özetlenmiş ya da genişçe anlatılmış meselelerin farklı şekillerde cem edilmesinden ibarettir. Dolayısıyla müelliflerinin de, bunun dışında bir katkısı bulunmamaktadır. Bunun yanında büyük önemi haiz olan tefsirler de bulunmaktadır ki bunlar:

ez-Zemahşerî'nin "*Tefsiru'l-Keşşaf*"; İbn Atıyye'nin "*el-Muharraru'l-Veciz*"; Fahrüddin er-Razi'nin "*Mefâtihü'l-Gayb*"; yeni bir incelemeye Keşşaf ve Mefâtihü'l-Gayb'tan özetlenmiş olan "*Tefsirü'l-Beydavi*"; el-Alûsî'nin "*Rûhü'l-Meânî*" adlı eserleri; ayrıca et-Tayyibî, el-Kazvinî, el-Kutb ve et-Taftâzânî'nin "*Keşşaf*" üzerine, el-Hafâcî'nin ise "*Tefsirü'l-Beydâvî*" üzerine yazdıkları şerhler; "*Tefsiru Ebi's-Suûd*"; "*Tefsiru'l-Kurtubî*"; Muhammed b. Arefe et-Tunusi'nin öğrencisi el-Übeyy'in kaydından oluşan tefsiri -ki bu tefsir İbn Atıyye'nin tefsirine bir talik oluşuyla, tefsir bakımından ona benzemekte, bu nedenle de Kur'ân'ın tüm âyetlerine ve ahkam tefsirlerine girmemektedir; İmam Muhammed İbn Cerir et-Taberi'nin tefsiri; Fahreddin Razi'ye bazen de er-Ragıb el-İsfehani'ye nispet edilen "*Dürretü't-Tenzil*" kitabıdır.⁶³⁹

Bu tefsirinde, Allah'ın kendisine ihsan ettiği anlayış ve kazandığı ilmî yetenekler sayesinde, daha önce müfessirlerin değinmediği birçok meseleyi ele aldığını belirten müfessirimiz, bu konuda kendisinin münferit olduğu iddiasını taşımamaktadır. Zira o bununla, onların tefsirlerinin ilk cüzlerindeki esas konuları ihtiva eden ayetlere getirdikleri açıklamalar içerisinde görmek isteyip de bulamadığı meseleleri kastetmektedir. Yoksa sahibinin inşa ettiğini sandığı nice kelimeler vardır ki, başka biri onu

⁶³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 7.

⁶³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 7.

daha önce söylemiştir ve ortaya koyduğunu sandığı nice düşünce vardır ki, bir başka düşünür onu daha önce düşünmüştür.⁶⁴⁰

Kur'ân ayetleri üzerine tevzi edilmiş mana ve maksatların, pek çok farklı fenlere, uçsuz bucaksız uzak mesafelere sahip olduğunu söyleyen İbn Âşûr, hükümleri, ahkam ayetlerinde; adâbı, edeple ilgili ayetlerde; kıssaları ise ilgili yerlerinde açıkladığını belirtir. Ona göre bazen tek bir âyet de bu fenlerin bir çoğunu içerebilmektedir. Ancak müfessirlerin bir çoğu bu fenlerin sadece bir kısmına yönelmişlerdir. Kur'ân'ın hiç bir ayetinin, kendi incelik ve nüktelerinden hali olamadığı fen ise belagat fennidir. Âyetlerin bu yönüne hiç bir müfessirin gereği kadar hassasiyet göstermediğini kaydeden müfessirimiz, kendi tefsirinde yeri geldikçe bu büyük fen üzerine tembihi unutmamaya ve düşünme ve kavrama takatinin ulaşabileceği ölçüde ilham etmeye çalıştığını söylemektedir.⁶⁴¹

Müfessirimiz bu tefsirinde icaz vecihlerini, Arap belagatinin nükte ve kullanılış metotlarını, dil kamuslarında çoğunun zabtı bulunmayan Arapça müfredat manalarını, zabtı ve tahkikiyle birlikte açıklamaya da önem vermiştir. Ayrıca o, âyetlerin bir biriyle tenasübü konusunda İslâm bilginlerinin ikna edici açıklamayı getiremedikleri düşüncesiyle bu konunun da önemle üzerinde durduğunu, ancak sûrelerin bir biriyle tenasübü bahsine gelince bunu müfessire bir borç olarak görmediğini, buna rağmen sûrenin amaçları konusunda elde ettiği bilgileri de beyan etmeden hiç bir sûreyi terk etmediğini açıklamaktadır.⁶⁴²

İbn Âşûr “*Tahriru'l-Ma'na's-Sedîd ve Tenviru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecid*” şeklinde adlandırıp sonra da bu ismi “*et-Tahrir ve't-Tenvir mine't-Tefsir*” olarak ihtisar ettiği bu tefsirini şöyle nitelendirir: “Bu tefsir, muhtasar olmasına rağmen kütüphanelerin raflarına eşdeğerdir. Onda diğer tefsirlerde bulunanların en güzeli ve onlarınkinden daha güzeli bulunur”.⁶⁴³

⁶⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 7-8.

⁶⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 8.

⁶⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 8.

⁶⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 8-9.

Bu tefsir otuz cüz, on beş mücelled halinde ilk kez 1984 yılında basılmıştır. Tefsirin ilk fasikülü ise 1956 yılında Tunus'ta basılmıştır. 1965 ve 1966 yıllarında Mısır'da basıldıktan sonra Tunus'ta cüzler halinde basılmaya başlanmıştır.⁶⁴⁴

Her bir müfessirin âdeti oluşu üzere, İbn Aşûr da bu tefsirinin giriş kısmında Usûl-i Tefsir ve Kur'ân İlimlerine dair on konuyu ele almıştır. Biz tefsirin birinci cildinin toplam 119 sayfasını oluşturan bu konuları; İbn Âşûr'un mukaddinmesinde Kur'ân'ın anlaşılması bakımından zorunlu olan prensipler ve Kur'ân ilimleri başlıklı iki bölüm halinde ele almayı uygun bulduk.

⁶⁴⁴ Green, *age*, s. 330; Vural, Faruk, *age*, s. 128-129.

II. TEFSİR VE TEVİL KAVRAMLARI

A) TEFSİR

1- Tefsirin Sözlük Anlamı

İbn Âşûr'a göre tefsir⁶⁴⁵, نصر ve بضر gibi sülâsî fiil çekiminde birinci ve ikinci baplardan gelen “fsr” kökünün “tef’îl” ölçüsündeki mastarıdır. Dolayısıyla sülâsî fiil çekiminin her iki türü de geçişli olup, bu kökün “tef’îl” babına aktarımı geçişlilik kazandırmak için değildir.

Fiilin sülâsî mastarı olan “fesr” sözlükte “*herhangi bir kelam ya da lafzın delalet ettiği manayı, o lafız ya da kelamı işiten kimse açısından daha anlaşılır olan başka bir kelam ile açıklamak ve kapalılığını gidermek*” manasını ifade etmektedir⁶⁴⁶.

Bilginlerin bir kısmı bu kökün hem sülâsî, hem de sülâsî mezîd (tef’îl) durumundaki fiil ve mastar halinin mana konusunda eşit olduğunu söylerken; diğer bir kısmı da sülâsî mezîd hali olan *tefsîr* şeklinin makûlâtın beyanına tahsis edildiği⁶⁴⁷ görüşünü savunmuşlardır. Bu ise, iki makulün beyanının, onu açıklayan söz çoğunluğuna yüklenmesi gibidir.

İbn Âşûr bu görüşü aydınlatmak için Evs b. Hacer’in aşağıdaki beytini örnek getirir:

الالمعي الذي يظن بك الظن كأن قد رأى و قد سمعا

⁶⁴⁵ Bu kelimenin iştikak konusu ihtilaflıdır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: a) “Tabibin, hastalık ve derdi keşfetmek ve ortaya çıkarmak için bevlî incelemesi” anlamına gelen *et-Tefsiretü* lafzından türemiştir. Bu şekilde müfessir de hüküm ve manasını ortaya çıkarmak için âyeti inceler. b) “İdrar tutulmasına yakalanan atın kabzını gidermek için onu koşturmak” manasına gelen Arap’ın “Fesertü’l-ferese ve fessertühû” sözünden türemiştir. Sanki müfessir de âyetin açıklamasını ortaya çıkarmak ve müşkül düğümünü çözmek için fikir atını manalar alanında koşturmaktadır. c) Döndürülmüş (maklûb) şeklinden alınmıştır. Arap, kadın peçesini yüzünden ayırdığında Sefereti’l-mer’etü” der. Evi süpürdüğünde de “Sefertü’l-beyte” der. Sefer etmek için de “sefere” der. Çünkü insanların ahlakını keşfetmektedir. Sofraya da “süfretün” denmektedir. Çünkü açılmakta ve içindeki şeyler ortaya çıkmaktadır. Yüce Allah buyurmuştur ki: “و الصبح اذا اسفر:” (yani aydınlattığı zaman). Buna göre “صعق صعق، جذب جذب، أطيبه أطيبه” ve benzerlerine kıyasla tefsirin aslı et-Tesfir’dir. Bunu sülâsîden mübalağa maksadıyla “tefil” babına dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla sanki müfessir mana çıkarmak için (Kur’ân’ı) sûre sûre, âyet âyet, kelime kelime izlemektedir. Bkz: Mecdüddin Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Basâiru Zevi’t-Temyîz fi Latâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, Dâru’l-Bâz li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, Beyrut (y.y.), IV, 78-79.

⁶⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 10

⁶⁴⁷ el-İsfehânî, Ebu’l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kurân*, 2. baskı, Hıdmât Çapı, (y.y.), h. 1404, s. 380; el-Fîrûzâbâdî, *age*, I, 192

Zeki, seni öyle bir tahmin eden kimse ki Sanki kesin görmüş ve duymuş gibi
Burada zeki ve onun peşinden gelen mısram tamamı iki makul varlıktır.
Dolayısıyla zekinin peşinden gelen söz çoğunluğunun tamamı zeki kelimesinin
açıklaması olduğu için bu söz çoğunluğu onun tefsiridir. Mahiyet ve cinsleri, özellikle
de mâkûlât diye adlandırılan âlî cinsleri tefsir eden mantıkî hadler (tarifler) de böyledir.
Dolayısıyla “geçişlilik nedeniyle getirilmediği zaman “tef’îl” babından, mastar
mananın çok kere yapılmasına delalet kast olunur” kaidesine binaen, bu beyan işinin bu
baba tahsisi uygun olmuştur⁶⁴⁸.

Bu konuda eş-Şâfiye adlı eserden “faale galibiyetle teksir (çokça yapım) içindir”
sözünü nakleden İbn Âşûr, bundaki teksirin, ince manaların elde edilmesi, daha sonra da
elde edilen manayı açıklamak için sözlerin en isabetlisini seçme işleminde düşünme
ağırlığının amel-i kesir (ikide bir yapılan eylem) menzilesine indirilmesiyle bazen
mecazî ve itibârî de olabileceğini söylemektedir. Muaviye kendisine belagat hakkında
sorduğunda, “ان تقول فلا تخطئ، و تجيب فلا تبطئ” (Konuşup hata etmemen, cevap verip
yavaş davranmamandır) diye açıklayıp sonra da bunu sorana, bana “لا تخطئ و لا تبطئ”
diye az mı söylemiştin? diyen Suhâr el-Abdî’nin⁶⁴⁹ sözü bunun bir örneğidir⁶⁵⁰.

Burada Muaviye’nin devamlı yaptığı bir eylemin tefsiri Sihar el-Abdî tarafından
veciz ve belîğ bir biçimde dile getirilmekte ve bizzat kendi sorusuna bir cevap olarak
yüzüne söylenmektedir. Ancak tefsirin bu şekli mecazî ve itibârîdir, çünkü sadece
Muaviye ve Suhâr el-Abdî’nin arasında anlaşılacak geçici bir ibarenin seçimiyle
yapılmıştır.

Yüce Allah’ın “وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا” (Onların sana getirdikleri
hiçbir temsil yoktur ki, (onun karşılığında) sana doğrusunu ve daha açığını
getirmeyelim)⁶⁵¹ sözü de bu mecazî tefsir şekline delalet etmektedir⁶⁵².

⁶⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 10

⁶⁴⁹ Emevî devletinin reisi durumundaki Abdülkays kabilesinin belagatçılarından biri olan İbn Ayyâş’tır
bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 10.

⁶⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 10

⁶⁵¹ Furkan 25/33

⁶⁵² Âyetteki el-İtvan/getirme eylemi, müşriklerin sözleri ve Rasûlüllâh ile tartışmaları için bir mecazdır.
Nefyin öncesindeki *mesel* lafzının nekre getirilmesi ise genellik bildirmek içindir. Yani her bir mesel
demektir. Bunun manası: müşriklerin Muhammed (sav) ve Kur’ân hakkındaki şüphelerini dile getirip
ifade ettikleri "Bu Kurân Muhammed’in uydurmasıdır, ona başka bir topluluk yardım etmiştir"
(Furkan 25/4); "Öncekilerin efsanelerini" (Nahl 16/24); "Bu ne biçim peygamber ki, yemek yer,
sokaklarda gezer? Ona, beraberinde bulunup uyaran bir melek indirilseydi ya!" (Furkan 25/7); "Siz

“Tef’îl” babının geçişlilik için kullanılmadığı zamanlarda ondan, fiilin mastar manasının teksirine delaleti kast olunup, “fsr” kökü de geçişli olduğu için onun bu baba sokuluş nedeninin de aynı delalet olduğu yukarıda açıklanmıştı. Ancak bu babın geçişlilik için getirildiği zamanlarda aynı faaliyeti nasıl yapacağı ihtilafli bir konudur.⁶⁵³ İbn Âşûr’a göre bir karine olmaksızın geçişsiz bir fiilin bu baba aktarımı, o fiile teksir manası kazandırmaz. Nitekim Yüce Allah’ın “وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً” (Yine o inkâr edenler dediler ki: "O Kur’ân ona, hepsi birden indirilseydi (nüzzile) ya"!)⁶⁵⁴ sözünde “جملة واحدة” (hepsi birden) karinesi nedeniyle “tef’îl” babının delalet ettiği teksir anlamını duyuran hiçbir şey yoktur.⁶⁵⁵

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Âşûr’a göre geçişsiz bir fiile onun teksir manaya delaletini kazandırabilmek için mutlaka bir karine gerekmektedir. Çünkü geçişsiz fiilin bu baba aktarımı ancak o fiile geçişlilik kazandırma özelliğiyle bilinmektedir. Bu nedenle mütekellim, teksire delalet maksadıyla bazen fiilin hemzeyle yapılan geçişliliğinden, katlamayla yapılan geçişliliğine dönmekte ve bunun gibi durumlarda bu babın geçişlilik nedeniyle kullanılmış olmasına rağmen, söz konusu mananın teksire delaleti karşılıklı bağıllık ile o fiile birleşmektedir.⁶⁵⁶ Nitekim ez-Zemahşerî Keşşâf’ın mukaddimesinde “ الحمد لله الذي القرآن كلاما مألفا منظما و نزله علي حسب ” (Hamd-ü sena, Kur’ân’ı düzenli bir kelam halinde toplanmış olarak indiren (enzele) Allah’a mahsustur. O, Kur’ân’ı ihtiyaçların oranına göre parça parça indirdi (nezzele)..)⁶⁵⁷ diyerek نزل ile انزل arasını cem etmiştir. Keşşâf’ın şarihlerine göre انزال ile تنزيل arasının cem edilmesinde, rivayet edildiği üzere Kur’ân’ın Levhü’l-Mahfûz’dan dünya semasına toptan indirilip, Meleklerle kopyalama emrinin verilmesine, sonra da yirmi üç senede yer yüzüne parça parça indirilmesine işaret vardır. انزال mutlak olsa bile تنزيل ile karşılanınca burada, -ya teksire; ya da müellifin انزال’in bir defada gerçekleştiğinin farkına vararak sınırlandırdığı tencime (parça parça

büyülenmiş bir adamdan başkasına uymuyorsunuz!" (İsrâ 17/47) gibi mesel ve sözlerine, tefsir açısından doğru ve daha isabetli olan âyetlerimizi getirmişizdir demektir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, IX, 21-23.

⁶⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 11.

⁶⁵⁴ Furkân 25/32

⁶⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, IX, 18-19.

⁶⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 11.

⁶⁵⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 3-5.

indirilmeye) delaleti nedeniyle- Kur’ân cüzleri arasındaki tedrice (kademeli inişe) delalet etmektedir.⁶⁵⁸

İbn Âşûr’a göre ise, “tef’îl” babının geçişlilik nedeniyle kullanıldığı durumlarda, ondan teksir manasının elde edilmesi, belîğ konuşan bir kimsenin hafif olan hemzeli fiilden, ağır olan şeddeliye dönüş karinesinden hasıl olan, sözcüğün peş peşe getirilmesi ile ilgili bir durumdur. Bu şekildeki dönüş, murada karîne ve el-Keşşâf’ın kelamı gibi hemzeli ile şeddelinin arasını bu şekildeki cem ise, teksirin istencine karinedir.⁶⁵⁹

Şihâbüddin el-Karâfi “Envâü’l-Bürûk” adlı eserinin başında, hocalarından bir kısmının Arap’ın hafif فرق ile şeddeli فرق (ferraka)nın arasını ayırıp, harflerin çokluğunun mananın artmasını ya da kuvvetlenmesini gerektireceğine ve ince manalara hafif olanın, katı cisimlere ise teşdidin yakışacağına binaen; ilkini manalar, ikincisini ise cisimler için kullandıklarını ve bunun sürekliliği olmadan, onun karışacağını savunduklarını nakletmiştir.⁶⁶⁰

Ancak İbn Âşûr’a göre bu, layık olduğu yerindeki bir araştırma değil, bilakis gerçeklere nispetle daha çok latifelere benzemektedir. Çünkü Arap bu kullanımda makul ve mahsusa değil, sadece hakîkî ya da mecâzî kesrete riayet etmiştir. Kur’ân’ın kullanımı da buna delalet etmektedir. Nitekim “قُرْآنًا فُرْقَانًا” (Biz onu Kur’ân olarak ayırdık)⁶⁶¹ şeddeli ve şeddesiz okunmuş olarak her iki kullanım da aynı yerde sabittir. Yine Yüce Allah müminlerin konuşmasını hikaye ederek buyurmuştur ki: “لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ” (Allah Resullerinin hiç biri arasında ayırım yapmayız).⁶⁶² Lebîd de:

فمضي و قدمها و كانت عادة منه اذا هي عردت اقدامها

diyerek kendi beytinin aynı satırında قدم nin fiilini, مقدم nin ise mastarını getirmiştir. Sîbeveyh ise, farklılığın bulunması durumunda bunun o fiilin mefulünün cisimler olması halinde değil, fiilin manasındaki farklılık olacağı için “افعل ile فعل bir birini takip eder” demiştir.⁶⁶³

⁶⁵⁸ ez-Zemahşerî, *age*, I, 3-4.

⁶⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 11.

⁶⁶⁰ el-Karâfi, Şihâbüddin Ebu’l-Abbas Ahmed b. İdris b. Abdirrahman es-Senhâcî, *Tehzîbü’l-Furûk ve’l-Kavâidü’s-Seniyye fi’l-Esrâri’l-Fikhiyye*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut ts., I, 4.

⁶⁶¹ İsrâ 17/106.

⁶⁶² Bakara 2/285.

⁶⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 11.

2- Tefsirin İstilah Anlamı

İbn Âşûr tefsirin istilah anlamını şu şekilde vermiştir:

هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني الفاظ القرآن و ما يستفاد منها باختصار او توسع

O, Kur'ân lafızlarının manalarının beyanını ve bu işlemde özet veya geniş olarak kendisinden yararlanılan bilgileri araştıran ilmin ismidir.⁶⁶⁴

3- Tefsirin Konusu

İbn Âşûr'a göre tefsirin konusu: Manalarının araştırılması açısından, Kur'ân lafızları ve onlardan istinbat edilen bilgilerdir. Ona göre bu özelliğiyle tefsir ilmi Kıraat ilminden ayrılmaktadır.⁶⁶⁵ Zira ilimlerin temayüzü selef ulemasının da söylediği gibi konuların ve onların özelliklerinin temayüzü ile yapılmaktadır.⁶⁶⁶

B) TEVÎL

Müfessirlerin âdetlerinden biri de *tevil* hakkında konuşmak olmuştur. Bu konunun asıl problemi ise tevîlin, tefsîr ile aynı mı; yoksa ayrı mı olduğudur. Usûlcü ve fakîhler, tefsir ile tevîlin tanımlanması konusunda farklı kanaatlara sahiptirler. Buna göre Ebû Ubeyde'nin de içinde bulunduğu bir topluluk bu ikisinin aynı anlamda kullanıldığını söylerken, er-Râğıb tefsîrin tevîlden daha genel olduğunu, tefsirin daha çok lafızlar ve onların müfredâtı hakkında; tevîlin ise manalar ve cümleler hakkında kullanıldığını söylemiştir. Ona göre tevîl, çoğunlukla ilâhî kitapların içeriği hakkında kullanılır; tefsir ise hem bunda hem de başka yerlerde kullanılır. Başka bir grup da, tefsirin sadece bir veçhe ihtimali bulunan lafzın açıklaması; tevîlin ise çeşitli manalara yönelik olan lafzın, delillerden ortaya çıkan sonuçla o manalardan birine yöneltilmesi olduğunu savunmuşlardır. Mâtürîdî tefsirin, lafızdan murat olunanın o olduğuna kesin kani olmak ya da lafızdan kast olunanın o olduğuna Allah adına yemin etmek olduğunu ve şayet karara bağlanmış bir delil getirilirse bunun sahih olacağını, aksi halde ise yasaklanan reyle tefsir olacağını; tevîlin ise kesin kanaat ve Allah adına yemin etmeden ihtimallerden birinin tercih edilmesi olduğunu söylemiştir. Ebû Tâlib es-Sa'lebî tefsirin, "sırât"ın "tarîk" ile tefsiri gibi ya hakîkî; ya da "sayyib"ın "matar" ile tefsiri gibi mecâzî

⁶⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 11.

⁶⁶⁵ Bu konu hakkındaki ayrıntılı bilgi Kıraatler bahsinde gelecektir.

⁶⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 12.

olarak lafzın konumunu beyan etmek olduğunu; tevîlin ise bir işin sonucuna (rucu’u) ulaştırılması anlamına gelen “evl”den alınmış olarak, lafzın batınının tefsiri olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla tevîl, muradın hakikatini haber vermektir; tefsir ise muradın delilini haber vermektir. Çünkü lafız muradı keşfeder, kâşif ise delildir. Örneğin: Yüce Allah’ın “إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ” (Hicr 89/14) sözündeki مُرْصَادْ kelimesinin رصد kökünden olduğu, onu gözetledim anlamında رصدته denildiği ve Mif’âl babında geldiği bunun tefsiri; Allah’ın emrini önemsememekten, azap yağmurundan ve bu azaba sürüklenmeye hazırlıktan gafil kalmaktan sakındırmak ise bunun tevîlidir. Delillerin katfîlikleri ise, bu âyetten kastedilen muradın açıklamasının, lafzın dildeki konumundan başka olmasını gerektirmektedir. el-İsbehânî tefsirinde demiştir ki: Bil ki bilginlerin örfünde tefsir, Kur’ân manalarının keşfi ve muradın beyanıdır. Dolayısıyla tefsir müşkül ve diğer lafızlar; zahir ve diğer manalar hasebiyle oluşu açısından daha geneldir. Tevîlin ise çoğu cümlelerde gerçekleşmektedir. Tefsir, صَيْلَةٌ بِحَيْرَةٍ، سَائِبَةٌ gibi ya lafızların gariplerinde; ya da أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ gibi şerhle açıklanan vecizelerde; veya Yüce Allah’ın إِمَّا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ sözü gibi tasviri o olayın bilinmesine dayanan herhangi bir kıssayı içinde barındıran kelimada kullanılır. Tevîle gelince bu bazen genel bazen de özel olarak kullanılır. Bazen mutlak anlamdaki inkar (cuhûd) hakkında; bazen de özel anlamdaki Yüce Var edeni inkar hakkında kullanılan küfür bunun örneğini oluşturmaktadır. Çeşitli manalar arasında müşterek olan lafızlar hakkında da kullanılır. Örneğin: genişlik, aşk ve varlık anlamlarında kullanılan “vcd” lafzı gibi. Bunun dışındaki bilginlerin bir çoğu da tefsirin rivayetle ilgilendiğini, tevîlin ise dirayetle ilgilendiğini söylemişlerdir. Ebû Nasr el-Kuşeyrî tefsirin, itbâ’, simâ’ ve tevîlle ilgili şeyler hakkındaki istinbatla sınırlı olduğunu söylemiştir. Diğer bir topluluğa göre Yüce Allah’ın Kitabında açıklayıcı olarak, sahih sünnette ise belirleyici olarak vuku bulan şeyler tefsir diye adlandırılmıştır. Çünkü zuhura ve vuzuha kavuşturmuştur. Dolayısıyla içtihat vs. ile bunlara karşı koyma hakkı bulunmaz. Ancak varit olan manaya hamledilebilir ve bunun dışına çıkılmaz. Tevîl ise meâni’l-hitâbı bilen ve ilim kurallarında mahir bilginlerin istinbat ettiği şeylerdir. Yine içlerinde el-Beğavî ve el-Kevâşî’nin de bulunduğu bir cemaat tevîlin: âyetin, siyak ve sibakına uygun, âyetin

taşıdığı, istinbat metodu açısından Kitap ve sünnete muhalif olmayan manaya sarfi olduğunu söylemişlerdir.⁶⁶⁷

İbn Âşûr, bunların içinden, itiraz kabul etmeyen ıstılahlar olarak değerlendirdiği şu üç görüşü zikre değer bulmuştur:

Birinci grup; tefsîr ile tevîlin eşit olduğunu söyleyenlerdir. Bu görüşü Sa'leb, İbnü'l-Arabî ve Ebû Ubeyde savunmuştur. Müellife göre Râğıb'ın kelamının⁶⁶⁸ zahiri de bu görüşü desteklemektedir.

İkinci grup: tefsiri manaların açıklaması; teveli ise müteşâbihin açıklaması olarak görenlerdir.

Üçüncü grup: teveli, lafzın zahir manasının bir delil dolayısıyla muhtemel olduğu diğer manaya sarf edilmesi olarak görenlerdir. İbn Âşûr'a göre bu, tevîlin usul tanımıdır. Bu nedenle Yüce Allah'ın “يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ”⁶⁶⁹ sözü, kuşun yumurtadan çıkarılması ile açıklanırsa bu tefsir; yok, kafirden müslümanın çıkarılmasıyla açıklanırsa bu da tevîldir.⁶⁷⁰

İbn Âşûr'a göre dil ve âsâr birinci grubun görüşünü desteklemektedir. Zira dilsel kullanımda tevîlin fiil durumunu gösteren “ول” *bir şeyin, kendisinden maksut olunan gayeye döndürülmesi* anlamını ifade etmektedir. Lafızdan kast olunan sonuç da, onun manası ve o lafzı konuşanın o lafzın manaları içerisinde murat ettiği bir mana olduğu için tefsirle eşdeğerdir. Ancak ne var ki tevîl, sadece içerisinde akledilir gizli mananın ayrıntısı bulunan açıklamaya itlak edilir.⁶⁷¹

Müellifin bu açıklamasından onun da tıpkı er-Râğıb el-İsfehânî gibi tefsîrin daha genel olduğu görüşünü savunduğu gözlemlenmektedir. Çünkü tefsir lafızların

⁶⁶⁷ Bkz: Muhammed Ali b. et-Tahânevî, *Kitâbü Keşşâfi Istılahâtî'l-Fünûn*, (y.y), (t.y.), I, 1116-1117; Katip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 334-335.

⁶⁶⁸ Evvele: et-Tevîl, Asla dönmek anlamındaki Evl'den gelmektedir. Kendisine dönülen yer anlamındaki el-Mev'il de bu köktendir. Ve bu, bir şeyin, o şeyden ilmen ya da fiilen murat edilen gayeye çevrilmesidir. Bunun ilimdeki örneği “و ما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم” (Ondan murat edilen asıl gayeyi Allah ve ilimde derinleşmiş kimselerin dışındaki hiç bir kimse bilemez) (Alü İmrân 3/7). Fiildeki örneği ise şairin şu sözüdür:

و للنوي قبل يوم البين تاويل

Niyetlere aittir açıklama gününden önce, tevîl “هل ينظرون الا تاويله يوم يأتي تاويله” (Araf 7/53) yani ondan maksût sonuç olan açıklaması demektir. “ذالك خير و احسن تاويلا” (Nisâ 4/59) mana ve tercüme açısından en güzeli, ahretteki sevap bakımından en güzeli, gibi açıklamalar getirilmiştir. Bkz. er-Râğıb, *age*, s. 31.

⁶⁶⁹ Rûm 30/19.

⁶⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 16.

⁶⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 16.

müfredatına ve gariplerine tahsis edildiği gibi, tevîlin tahsis edildiği şeyleri de içine almaktadır. Bu nedenle “تفسير الرأيا و تأويلها” (rüyanın tefsiri ve tevîli) denilmektedir.⁶⁷²

İbn Âşûr bu hususu desteklemek için şu delilleri getirmiştir:

Şair A'şâ'nın beytinden bir mısra:

علي انها كانت تأول حبيها تأول ربعي السقاب فأصحبا

Yani, kendi sevgisinin tefsirinin, o daha küçük iken kalbinde bulunduğu ve büyümesine rağmen hala genç kalmaya devam ettiğinin açıklamasıdır. Büyüme ve kendisine arkadaşlık eden bir erkek yavrusu dahi olsa hala genç kalan bahar yavrularından es-Sekab, yani dişi devenin erkek yavrusu da bunun gibidir.⁶⁷³

Yüce Allah buyurmuştur ki: “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ” (İlle onun tevîlini mi gözetiyorlar?)⁶⁷⁴ yani, sadece ondan murat edilen açıklamayı gözetiyorlar.

Hz. Peygamber (sav) İbn Abbas'a duasında şöyle demiştir: “اللهم فقهه في الدين و علمه” (Allah'ım onu din konusunda derin anlayış sahibi kıl ve ona tevîli öğret).⁶⁷⁵ Yani, Kur'ân manalarını anlamayı öğret demektir.

Âişe (ranh)'nin sözü “كان صلي الله عليه و سلم يقول في ركوعه سبحانك اللهم ربنا و بحمدك،” (Hz. Peygamber (sav) rükusunda: “Rabbimiz olan Allah'ım seni hamdinle tesbih ederiz. Allah'ım beni bağışla” diyerek Kur'ân'ı tevîl ediyor idi) sözü yer almaktadır. Yani, Yüce Allah'ın “فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ” (Rabbini överek tesbih et, O'ndan bağışlanmanı dile)⁶⁷⁶ sözüyle amel ediyordu. İşte bu nedenle duasında, tesbihi, hamdi, Rab lafzının zikrini ve mağfiret dileğini bir araya getirmiştir. Âişe'nin "tevîl ediyor idi" sözü ise, Hz. Peygamber (sav)'in âyeti zahiriyle tefsir ettiği ve Ömer ve İbn Abbas'ın bu âyetten anladığı şekilde, kendisine işaret olunan Hz. Peygamber (sav)'in risalet müddetinin bitimine ve ahirete intikalinin yaklaştığına hamletmediği konusunda açıktır.⁶⁷⁷ Yani o âyetten murat edilen gizli manaya hamletmediği halde Âişe bunu tevîl lafzıyla karşılamıştır.

Getirilen örneklerde de görüldüğü gibi tevîl lafzı tefsir için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu ikisi birbirinden başka şeyler değil, aynı şeylerdir. Yani hem tefsîr hem

⁶⁷² er-Râğıb, *age.*, s. 380.

⁶⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 16.

⁶⁷⁴ A'râf 7/53.

⁶⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, tasnif Ahmaed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Meârif, Mısır 1958, V, 41.

⁶⁷⁶ Nasr 110/3.

⁶⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 16-17.

de tevîl, genel itibarıyla lafızdan murat edilen mananın açıklamasını ifade ederler. Sadece tefsir daha genel olup tevîlin anlamını da kendi içinde barındırmaktadır. Tevîl ise daha çok direkt anlamlarında kullanılmamış olan lafızların oluşturduğu cümlelerden, dilsel ve edebî delillerle asıl murat edilen anlamın çıkarılması anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle tevîlin, daha çok manalar ve cümleler için kullanılacağı açıktır. Çünkü tek başına kullanılan lafızlar daha çok direkt anlamları ile bilinirler. Cümle halinde kullanılınca, siyak-sibak ve kast olunan maksat gereği başka anlamlar da ifade edebilirler.

C) TEFSİRİN İLİM NİTELİĞİ

Tefsir-İlmi bileşiğinin ilk bölümünü oluşturan “tefsir” kavramı yukarıda açıklanmıştı. Bu bileşiğin diğer bölümünü oluşturan “ilim” kavramı ise, İslâm ilim tarihi içerisinde birkaç evre geçirmiş, zaman ve zemin itibarıyla çeşitli manalar kazanmıştır. ez-Zemahşerî’nin “Esâsü’l-Belâğâ”sında –ki bu eser, kelimelerin daha çok İslâm’dan önceki anlamlarını dikkate alarak hazırlanmış bir sözlüktür- علم fiilinin karşılığı olarak hissetmek, algılamak, idrak etmek anlamlarına gelen شعر fiili zikredilmiştir.⁶⁷⁸ Kur’ân’da ise ilmin, siyak ve sibak itibarıyla; görmek, künhünü bilmek ve Allah’ın izni anlamlarına geldiği belirtilmiştir.⁶⁷⁹

İslâm kültüründe bu kelimenin ilimler tarihi boyunca, “belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin” manasında kullanılmış olduğunu kaydeden İlhan Kutluer ise, bu kelimenin çeşitli ilmî disiplinlerin gelişimiyle kazandığı terim anlamlarının, kelimenin Kur’ân ve hadisteki kullanımından geniş ölçüde etkilenmiş olduğu kanaatini taşımaktadır.⁶⁸⁰

Daha sonra fetihlerle kültürel coğrafyanın genişlemesi, İslâm dünyasında fikrî hareketliliğin artması ve nihayet II/VIII. yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri sayesinde müslümanlar Grek, Helenistik, İran ve Hint kültür havzalarının ilmî birikimiyle tanışmışlardır. Bundan sonra ilim kavramının alanı felsefî ilimleri de içine

⁶⁷⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğâ*, Dârü’n-Nefâis, Beyrut 1992, s. 434.

⁶⁷⁹ Mukâtil b. Süleyman (150/767), *el-Vücûh ve’n-Nazâir*, s. 112.

⁶⁸⁰ İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, 110-111.

alacak biçimde genişletilmiş, daha önce “İslâm dini hakkında bilgiler” anlamında kullanılan “ulûm” terimi “bilimler, ilmî disiplinler” manasına gelmeye başlamıştır.⁶⁸¹

Nitekim İslâm’ın ilk çağlarında ilim kavramına verilen anlam ile kelam, mantık ve felsefe gibi aklî ilimlerin bu kavrama yüklediği anlam bir birinden farklı iki bakış açısını temsil etmektedir. Çünkü zikrettiğimiz ilim dalları, bu kavramı epistemolojik açıdan ele almışlar ve neyin ilim olduğunu değil, ilmin ne olduğunu sorgulamışlardır.

Bu sorgulama neticesinde ortaya çıkan cevaplar ise, zikrettiğimiz ilim alanlarına, hatta bu alanlar içindeki çeşitli yönelişlere ve bu yönelişleri temsil eden bilginlere göre farklılık arz etmektedir. Bunun örneğini el-Cürcânî’nin “Ta’rifât” adlı eserinde verdiği şu tanımlarla özetlemek mümkündür:

“İlim: Vakıya uygun kesin itikattır. Filozoflara göre ilim: Bir şeyin şeklinin akıldaki oluşumudur. Buna göre ilk tanım ikinciden daha özeldir. Yine söylenmiştir ki ilim, bir şeyin mahiyeti üzere idraktır; bilinen (malûm) nesneden gizliliğin kalkmasıdır, zıddı cehildir; tariftten müstağnidir; kendisiyle külliyât ve cüziyyâtın idrak edildiği sabit bir niteliktir; nefsin bir şeyin manasına (özüne) ulaşmasıdır; akleden ile akledilen arasına mahsus izafetten ibarettir; o niteliğin kendisinden ibarettir.”⁶⁸²

İbn Âşûr’un ilim kavramına dair zikrettiği tanımlarda da, yukarıda zikrettiğimiz ilim alanlarının bu kavrama yükledikleri anlamları aynen görmek mümkündür. O bu konuda diyor ki: “İlim kavramı genel olarak ele alındığında bununla; ya mantık ehlinin “ilim ya tasavvurdur ya da tasdiktir” sözü örneğinde olduğu gibi *nefsü'l-idrak* yani algılama yetisi; veya *akıl* diye adlandırılan meleke; veya cehlin karşıtı olan *kesin onaylama* -ki bu ilimlerin belirlenmesinde kasıt dışıdır-⁶⁸³; ya da *bilinen meseleler*- yani bu ilimde, kendilerine kıyas edilen haberî ulaşımlar ki bunlar genel önermelerdir- kast olunur.”⁶⁸⁴

Dolayısıyla daha önceleri “Kur’ân’ı açıklama eyleminde takip edilen sistemli bilgi birikimi” anlamında ifadesini bulan tefsir ilmini, yeniden yapılandırılmış bir ilim

⁶⁸¹ İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, 112.

⁶⁸² Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 162.

⁶⁸³ İbn Âşûr burada, ilim kavramını bir alan itibarıyla ele aldığı için, kesin onaylamanın, herhangi bir alana ilim niteliğini kazandırmayacağını düşünmektedir.

⁶⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 12.

tanımına uyarlamaya çalışan İslâm bilginlerinin, bu konuda iki görüşü benimsedikleri görülmektedir.

1. Tefsir ilmi tasavvurât kabilindedir. Çünkü tefsirin maksadı, Kur'ân lafızlarının manalarını tasavvur etmektir ki, bu da tanımlamalar kabilindedir. Fakat bunların çoğu, hatta tümü lafzî tanımlamalardır.

2. Tefsir ilmi tasdikât kabilindedir. Çünkü tefsir, lafızlar üzerine, herhangi bir tefsirdeki o lafızların yanı başında zikredilen manaları ifade ettiğiyle hükümde bulunmayı da içermektedir.⁶⁸⁵

İbn Âşûr ise tefsirin bu anlamdaki ilim niteliğini esnek bulur. Yani ona göre tefsir-ilmi bileşiğindeki ilim kavramı eğer kelam, mantık ve felsefenin bu kelimeye yükledikleri anlam açısından değerlendirilecek olursa, tefsirin bir ilim dalı olarak nitelendirilmesi doğru olmayacaktır. Çünkü bu ilmin araştırma alanı, kıyaslanan önermeler olmadığı gibi, genel de değildir. Aksine galibiyetle cüzî tasavvurlardan oluşmaktadır. Zira tefsir işleminde esas olarak iki eylem gerçekleştirilmektedir:

1. Lafızların açıklanması. Örneğin: Yüce Allah'ın "ملك يوم الدين"⁶⁸⁶ sözündeki "يوم الدين" lafzının anlamı "ceza günü" demektir ve bu lafzî tarif kabilindedir.

2. Manaların istinbatı. Örneğin: Yüce Allah'ın "وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا" (Taşınması ve sütten kesilmesi otuz ay sürer)⁶⁸⁷ sözüyle "وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ" (Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur)⁶⁸⁸ sözünden, bunu savunana göre hamilelik müddetinin en az altı ay olduğu alınır ki bu önermelerden değil, delâlet-i iltizâm⁶⁸⁹ dandır.

İbn Âşûr'a göre bu iki eylemin hiç biri önerme niteliğini taşımamaktadır. Bilakis ilki lafzî bir tariftir, ikincisi de delâletü'l-iltizâmdan ibarettir. Buna rağmen tefsiri müstakil bir ilim olarak sayan İslâm uleması ise, İbn Âşûr'a göre şu altı şikkın birini göz önünde bulundurmuş olmalıdır:⁶⁹⁰

1. Birincisi: Tefsirin araştırmaları, bir çok ilimlerin ve genel kaidelerin istinbatına sebep olduğu için, "bir şeye yakın olana onun hükmü verilir" kaidesine o

⁶⁸⁵ ez-Zerkânî, *age*, II, 6.

⁶⁸⁶ Fatiha 1/4.

⁶⁸⁷ Ahkaf 46/15.

⁶⁸⁸ Lokman 31/14.

⁶⁸⁹ Delâlet-i İltizâmiyye: Bir kelimenin konulduğu manadan başka bir manaya delalet etmesidir. "يده" (eli bağlı) tabirinin "الرجل البخيل" (cimri adam) için kullanılması iltizâmî bir delalettir. Bkz. Akdemir, Hikmet, *Beâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil yay., İzmir 1999, s. 43-44.

⁶⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 12.

şeyin, kendisine sıkı bir şekilde benzeyenin makamına getirilmesi olarak, genel kaideler menzilesine getirilmiştir. Çünkü onun araştırmaları, bu kaidelerin mebd ve menşeiini oluşturmaktadır. Dolayısıyla ondan çıkarılacak olan genel kaide ve ilimlerin bir ilim olarak addedilmesi, kendi ayrıntılarının ilim olarak sayılmasından daha layıktır. Çünkü onlar, ezberlenmesinde belagata ait nüktelerin ve dilsel kaidelerin istihracı bulunduğu için, şiirin tedvinini bile ilim olarak saymışlardır.⁶⁹¹

2. İlim meselelerinin, ilimde kıyas olunan genel önermeler olma şartı, akledilen ilimlere has olan bir şarttır. Çünkü bu, felsefecilerin, ilimlerin taksimi konusunda zikrettikleri bir şarttır. Oysa dinî ve edebî ilimlerde bu şart koşulamaz. Bilakis bu ilimlerin araştırmalarının, kendileriyle ilgilenenler için kemal ve ilmî açıdan faydalı olması yeterlidir. Tefsir ise bu konuda onların en yücesidir. İslâm bilginleri, istilâhî lakapları tanımlamalardan öte bir şey olmadığı halde, Bed'î bir ilim, Arûz'u bir ilim olarak sayarlarken, Yüce Allah'ın keliminden muradının açıklaması nasıl ilim olmasın.⁶⁹²

3. Bazı araştırmacılara göre lafzî tanımlamalar, tasdikâtıdır ki bu da önermelere döner. Bu tanımlamalardan birden çok sayıda manaların teferru' etmesi, o tanımlamaları genellik menzilesine taşır. Bu manalar üzerine Arap şiiri vs. ile delil getirme ise, bir mesele üzerine burhan getirme makamına geçer. Bu yön, tefsir araştırmalarının meseleler menzilesine getirilmesi konusunda birinci yönle müşterektir. Ancak birinci yöndeki yerine geçme olayı, üç şartın tümünde gerçekleşmesine rağmen, lafzî tanımlamalardan teferru' eden manalara dönüktür. Çünkü lafzî tariflerin önermeler oluşu, sadece bazı mantıkçıların mezhebine göredir. Burada ise, iki şartta gerçekleşirken, şiir vs. ile delil getirmenin bizzat kendisine dönüktür.⁶⁹³

4. Şüphesiz tefsir ilmi "ما ننسخ من آية" (Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz)⁶⁹⁴ âyetinin tefsiri sırasında nesh kaidelerinin; "و ما يعلم تأويله" (Halbuki onun tevilini Allah'tan başka kimse bilmez)⁶⁹⁵ âyetinin tefsiri sırasında tevil kaidelerinin; yine "منه آيات محكمات" (Bunun

⁶⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 12.

⁶⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 12-13.

⁶⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 13.

⁶⁹⁴ Bakara 2/106.

⁶⁹⁵ Âlü İmrân 3/7.

âyetlerinden bir kısmı muhkemdir ki, bu âyetler, kitabın anası (asl) demektir⁶⁹⁶ âyetinin tefsiri sırasında muhkem kaidelerinin önergisi gibi genel kaidelerden hali değildir. Dolayısıyla bunların tümü ve beraberindekiler, çoğunlukla ilim olarak adlandırılmıştır. Bu nedendir ki bilginler, Kur'ân'la ilgili külliyyâtı sayıp dökmeye ayrı bir özen göstermişlerdir. İbnü'l-Fâris bunları bir araya getirmiş ve ondan alınarak bunlar el-İtkân'da da zikredilmiştir. Ebu'l-Bekâ da Külliyyât'ında bunları zikretmeye özen göstermiştir. Genel kaidelere benzeyen tefsir meselelerinin de maddeler halinde buna eklenmesi gayet tabiidir.⁶⁹⁷

5. Şüphesiz, yasama usûlü ve külliyyâtının açıklamasını da kapsamı, tefsirin bir hakkıdır. Bununla da onun bir ilim olarak adlandırılması hakikat olur. Ancak müfessirler Kur'ân manalarını derinlemesine araştırmaya başlamış olmalarına rağmen, bu kendilerine zor geldiği ve buna karşı güçleri yeterli olmadığı için yine de manalar kapalı kalmıştır. Dolayısıyla çok az yerler hariç, din külliyyâtını çıkarmakla uğraşmaktan vazgeçmişlerdir.

6. Şüphesiz tefsir, İslâm bilginlerinin, diğer ilimlerin tedviniyle meşgul olmadan önce kendisiyle uğraştıkları ve hakkında bir çok münazaralarının gerçekleştiği ilk alan olmuştur. Dolayısıyla aralıksız olarak onunla uğraşmaktan ve bu konuda elde edilen deneyimden dolayı, sahibi için Kur'ân üsluplarını ve nazımının inceliklerini kendisiyle kavrayabileceği bir meleke hasıl olmaktadır. Bu nedenle de tefsir, çoğu ihtisası Kur'ân-ı Mecîdle olan genel ilimleri ifade eder olmuştur.⁶⁹⁸

Bu şıklarda da görüldüğü üzere tefsir, gerek dînî ve edebî oluşu, gerekse akledilir ilimlere has olarak ortaya koşulan şartlara uygunluğu açısından bir ilim sahası olarak addedilmeye layıktır.

D) TEFSİRİN İSLÂMÎ İLİMLER İÇİNDEKİ YERİ

İbn Âşûr'un bu konuda, Gazâlî'nin "İhya" adlı eserindeki ilimlerin taksimatına dair yaptığı şemayı esas aldığı görülmektedir. O, bu taksimatında ilimleri genel olarak dînî ve dînî olmayan şeklinde ikiye taksim etmiş, dînî olanları da kendi içerisinde övülen ve yerilen olmak üzere ikiye ayırmıştır. Dolayısıyla dînî ilimlerin övülen kısmı

⁶⁹⁶ Âlü İmrân 3/7.

⁶⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 13.

⁶⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 13.

usûl, furû', mukaddimât ve mütemmimât olmak üzere dört gruptur. Bunlardan usûl: kitap, sünnet, icma ve sahabe âsârını içerirken, furû': usûlden anlaşılan kısım olarak fıkıh ve ilmü ahvâli'l-kulûb'u kapsamaktadır. Kur'ân, sünnet ve âsârın anlaşılması sürecinde nahiv ve dil gibi ilk olarak bilinmesi gereken âlet ilimleri mukaddimât kısmını, bunların tamamlayıcıları durumunda olan kıraat, tefsir, usûl ve ilmü'r-ricâl gibi ilimler ise mütemmimât kısmını oluşturmaktadır. Geriye yerilen kısım kalmaktadır ki, Gazâlî'ye göre dînî ilimlerde, kelimelerin bazı halleri, hile ve benzerine yönelen fıkıhın bir kısmı haricinde yerilmiş olanı yoktur.⁶⁹⁹

İbn Âşûr'a göre tefsir, eğer Allah'ın kelamından muradını açıklama ve tefsir etme yönüyle alınacak olursa, Gazzâlî'nin taksimatındaki birinci grubu oluşturan dînî ilimlerin usûlünden sayılmış olur. Çünkü o, övülen dînî ilimlerin ilki olarak Kitap ve Sünneti saymıştır. Gazâlî'nin kitap ilmiyle onun lafızlarının ezberlenmesini değil, bilakis manalarının anlaşılmasını kastettiğinde ise hiç bir şüphe yoktur. Bu yönden tefsirin, el-Beydâvî'nin de nitelediği gibi⁷⁰⁰ İslâmî ilimlerin başı sayılması yerindedir.⁷⁰¹

Yok eğer, içeriğindeki Mekkî-Medenî, Nasih-Mensuh ve fıkıh usûlünde de zikredilen umum-husus vb. istinbat kaidelerinin açıklanması yönüyle alınacak olursa, Gazzâlî'nin taksimatının dördüncü grubunu oluşturan dînî ilimlerin mütemmimât kısmından sayılmış olur. Çünkü Gazâlî demiştir ki: "Dördüncü grup mütemmimâttir. Bu, Kur'ân ilmi içerisinde: kıraat ilmi gibi lafızla ilgilenen; tefsir gibi -çünkü bunun da itimadı nakle dayanır- mana ile ilgilenen; yine usûlül-fıkıh diye de adlandırılan nasih-mensuh, âmm-hâss ve onun bir kısmının diğer kısmıyla birlikte kullanılış keyfiyeti gibi Kur'ân'ın hükümleriyle ilgilenen, olmak üzere taksim olunur".⁷⁰² İbn Âşûr, bu açıdan alındığında tefsirin, dînî ilimlerin başı olmayacağını savunmaktadır.⁷⁰³

E) TEFSİR İLMİNİN TARİHÇESİ

İbn Âşûr'a göre tefsir, ortaya çıkış itibarıyla İslâmî ilimlerin ilkidir. Zira bu sahaya Hz. Peygamber (sav)'in çağından itibaren girildiği görülmektedir. Nitekim

⁶⁹⁹ el-Gazâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir yay., (t.y.), I, 4-6.

⁷⁰⁰ Tefsir ilmi, dînî ilimlerin reisi ve başıdır. Bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 4.

⁷⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 13-14.

⁷⁰² el-Gazâlî, *İhya*, I, 5-6.

⁷⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 14.

kendisine kelale hakkında soran Ömer (ra) gibi, ashabından bazılarının Kur'ân'ın bir kısım manaları hakkında ona soru sordukları bilinmektedir. Sonra bu alanda sahabeden Ali, İbn Abbas -ki bu ikisi tefsir hakkında sahabeden en çok söz söylemiş zatlardır- Zeyd b. Sâbit, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr b. Âs meşhur olmuşlardır. Arabî tabiatlı olmayan kimselerin İslâma girdikleri dönemde ise, bu alana girenlerin sayısı daha da artmış ve Kur'ân manalarını açıklamakla uğraşmak onlar için de lazım olmuştur. Dolayısıyla tabiiilerden, bu sahadaki derin bilgileri sebebiyle ağızda dolaşan en meşhur kimseler Mücâhid ve İbn Cübeyr'dir.⁷⁰⁴

Tefsirin tasnif edilmeye başlanmasına gelince, İbn Âşûr'a göre bu alanda ilk tasnif veren kişi Abdülmelik b. Cureyc el-Mekkî'dir (d.80; ö.149). O, bir çok âyetin tefsirini içeren kitabını tasnif etmiş ve kitabında âsâr ve dışındakileri bir araya getirmiştir. Bu zat rivayetinin çoğunu, Atâ ve Mücâhid gibi daha çok İbn Abbas'ın ashabından almıştır. Bunun dışında da rivayeti İbn Abbas'a dayandırılan bir çok tefsir tasnif edilmiştir. Ancak ehl-i eserin hakkında konuştukları bir tasnif vardır ki bu da, Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî'nin (ö.146/763) Ebû Sâlih tarikiyle İbn Abbas'tan aldığı rivayeti içeren tefsiridir. Bu rivayetin bel kemiğini oluşturan Ebû Sâlih yalanla suçlanmış, hatta Farsça'da "kezzâb" anlamına gelen "دروغ زن"⁷⁰⁵ kelimesiyle lakablandırılmıştır⁷⁰⁶. Dolayısıyla bu, rivayetlerin en zayıfı olarak görülmüştür. Buna ilaveten Muhammed b. Mervan es-Süddî'nin, el-Kelbî tarikiyle naklettiği rivayet, Yalan silsilesi olarak nitelendirilmiştir⁷⁰⁷. Çünkü el-Kelbî'nin, sonradan müslüman olup üç halifeyi ayıplayan, hatta "Ali ölmemiştir, o dünyaya geri gelecektir" diyecek kadar Ali b. Ebî Tâlib'i sevmekte aşırı giden ve söylentiye göre Ali'nin ilahlığını iddia eden Yahûdî asıllı Abdullah b. Sebe'nin ashabından olduğu söylenmiştir. Hadisçilerin nezdinde Yalan silsilesi, Mâlik'in Nâfi'den, onun da İbn Ömer'den naklettiği rivayeti içeren Altın silsilenin karşıtını oluşturur.⁷⁰⁸

⁷⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 14.

⁷⁰⁵ Bu kelime İbn Âşûr'un metninde "دروغت" şeklinde geçmektedir, ancak doğru olan şekli Kurtubî'nin mukaddimesinde yer alan "دروغ زن" (düruğzen) şeklindedir. Bkz. Etik, Arif, *Farsça Türkçe Lügat*, Atilla Ofset Basımevi, İstanbul 1968, s. 180.

⁷⁰⁶ el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 39.

⁷⁰⁷ es-Suyûtî, Abdürrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed Celâlüddin eş-Şâfi'î, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Saîd el-Hanrûh, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Birinci baskı, Beyrût 1416/1996, IV, 498.

⁷⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 14-15.

İbn Âşûr'un kaydettiğine göre Mukâtil, Dahhâk ve Ali b. Ebî Talha el-Hâşimî'nin naklettikleri rivayetler de İbn Abbas'tandır. Ona göre bu rivayetlerin en sıhhatlisi Ali b. Ebî Talha'nın rivayetidir. Nitekim el-Buhârî Sahîh'inin Kitâbü't-Tefsîr bölümündeki ta'lîk yolu üzere giriş yaptığı müfredât tefsiri konusunda bu rivayete itimat etmiştir. Ayrıca el-İtkân'daki Kur'ân sûreleri üzere tertiplenmiş olarak zikredilen müfredât tefsirinin tümü, Buhârî'nin İbn Ebî Talha'dan onun da İbn Abbas'tan aldığı rivayetten oluşmaktadır. Ancak ne var ki, insanların nadir haberleri ve meçhul olan her bir durumu, bu alandaki insanların en meşhurlarına nispet etme konusundaki adetleri gibi; Müdellis⁷⁰⁹ ve Vazzâ'lar⁷¹⁰ da, naklettikleri haberlerin sahih görülmesi için kendi rivayetlerini İbn Abbâs'a dayandırmayı bir sığınak olarak görmüşlerdir.⁷¹¹

Bu nedenle Ali'ye isnat edilen bir çok rivayetin bulunmasına rağmen, Sahîhu'l-Buhârî ve benzeri sahih kitaplardaki gibi sahih senetle rivayet edilmiş olanları hariç, bunların çoğu mevzûâtandır. Çünkü Sahîhu'l-Buhârî'deki Ebû Cuheyfe'den varid olan haber gibi, Kur'ân konusunda Ali'nin de kendine ait bir takım anlayışları bulunmaktadır. Bu haberde Ebû Cuheyfe şöyle demiştir: “Ben Ali'ye: “Sizin yanınızda Allah'ın Kitabında bulunmayan vahiy türünden bir şey var mıdır?” dedim. Bunun üzerine o: “Tâneyi yaran ve esintiyi (soluğu) yaratana yemin ederim ki, hayır. Kur'ân hakkında Yüce Allah'ın bir insana vereceği anlayış dışında böyle bir şey bilmiyorum” dedi.”⁷¹²

Daha sonra bilginler, Kur'ân tefsiri konusunda bir birinin peşini takip etmiş ve her fırka kendi sığındığı yönleme ve güvendiği anlayışa sulûk etmiştir.

Bunlardan, seleften tercih edilen haberleri nakletme (rivayet) yöntemine suluk edenleri bulunup, bu manadaki ilk eseri tasnif eden kişi Mâlik b. Enes'tir. Tabakâtü'l-Müfessirîn konusunda es-Suyûtî'ye öğrencilik eden ed-Dâvudî de bu yöntem üzere

⁷⁰⁹ Müdelles hadisin ravisidir. Müdelles hadisin kısımları ise şunlardır: a) İsnad tedlisi: râvînin muâsırı olup görüştüğü, fakat hadis almadığı birinden veya muâsırı olduğu halde görüşmediği kimseden hadis işittiğini zannettirecek şekilde rivayet etmesidir. b) Şuyûhta tedlis: râvînin, durumunu gizlemek istediği şeyhini, haiz olmadığı yüksek vasıflarla anması veya bilinden künyesinden başka bir isimle zikretmesidir. c) Tesviye tedlisi: râvînin, hadisini sahih ve makbul göstermek için senede bulunan – fakat kendi şeyhi olmayan- birini zayıf veya kendinden daha küçük olduğu için atlayarak hadisi sadece sika râvîler rivayet etmiş gibi göstermesidir. Bkz. Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, çev. Yaşar Kandemir, M.Ü.İ.F vakfı yay., İstanbul 1996, s. 143-145.

⁷¹⁰ Devamlı hadis uyduran anlamına gelen Vazzâ', hadis terminindeki mevzû' hadisin râsidir. Mevzû' hadis ise: yalancının uydurduğu ve iftira ederek Rasûl-i Ekrem'e nispet ettiği haberdur. Bkz. Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 219.

⁷¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 15.

⁷¹² el-Buhârî, *Cihâd ve 's-Siyer*, 168; *Diyyât*, 23.

yürümüştür. Tefsiri, günümüzde insanların ellerinde bulunmakta olan bu yolun ehlinde en meşhur zat ise Muhammed b. Cerîr et-Taberî'dir.⁷¹³

Ayrıca bunlardan, Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Ebû Ali el-Fârisî gibi dirayete yönelenleri de vardır. Ancak onların bir çoğu isrâiliyyâtan olan kıssaları nakletmeye tutkundurlar. Bu nedenle de, aynı asırda saygıdeğer iki alim gelene kadar, bunların kitaplarında mevzu haberler çok olmuştur. Bu iki alimin biri doğulu “*el-Keşşâf*” sahibi Allâme Ebu'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî'dir. Diğeri ise Batılı yani Endelüs'lü Şeyh Abdülhak b. Atıyye'dir ki “*el-Muharraru'l-Vecîz*” diye adlandırılan tefsirini telif etmiştir. Bunların ikisi de, âyetlerin manalarına derinlemesine girmiş; âyetlerden çıkardıkları manaları Arap kelimelerinden getirilen örneklerle ispatlamış ve müfessirlerin o konudaki kelamını zikretmişlerdir. Buna rağmen belagat ve Arap dili hedefi daha çok ez-Zemahşerî'ye mahsus; din hedefi ise İbn Atıyye'de daha galiptir. İbn Âşûr'a göre bunların her ikisi de kapının iki kasası ve kendilerinden sonra gelen ülü'l-elbâb'a mercedir.⁷¹⁴

III. TEFSİR'DE YARARLANILAN İLİMLER

İbn Âşûr'un ikinci mukaddimede ele aldığı konu, Kur'ân âyetlerinin açıklanması sırasında mutlaka üzerinde durulması ve kendilerinden yararlanılması gereken bilgilerle ilgilidir. Bu bilgiler Ulûmü'l-Kur'ân kitaplarında “Tefsir ilminin istimdâdı” başlığı altında sıralandığı için,⁷¹⁵ bu mukaddimenin orijinal adı da “*fî İstimdâdi İlmi't-Tefsîr*”dir. Müfessire göre İstimdâdü'l-ilm ile, herhangi bir ilmin tedvinini sağlam yapmalarına destek olması için, o ilmin müdevvinlerine göre, varlığı bu ilmin varlığına öncülük eden bilgilere dayanılması murat edilmektedir. Bu ıstılahta, o ilmin bu bilgilere olan ihtiyacının, yardım (medet) istemeye benzetilmesinden dolayı istimdâd diye adlandırılmıştır. Fiil durumuna (ت ve س) harf-i talepleri katılarak istimdâd şeklini alan meded ise, avn (yardım, destek) ve guvâs (imdat) anlamlarına gelmektedir.⁷¹⁶

İbn Âşûr'a göre, herhangi bir ilim dalı içerisinde zikredilen şeylerin tümü, o ilmin dayanağı (mededi) olarak sayılmamalıdır. Bilakis, o alanın dayanağı olarak

⁷¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 15.

⁷¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 16.

⁷¹⁵ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 105; es-Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 462.

⁷¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 18.

sayılabilecek olan, o ilmin ikame edilmişinde temel mevkiî oluşturan bilgilerdir. Fahrüddin er-Râzî'nin "*Mefâtiḥü'l-Gayb*" adlı eserinde çokça yaptığı gibi, tefsir alanı dahilindeki bir konunun açıklaması sırasında varit olan diğer ilimlerin meselelerine gelince, bunlar o ilmin dayanağı olarak sayılmazlar. Dolayısıyla bunlar ne çıkarıp atılır ne de belli bir disipline bağlanır. Bilakis bunun gibi geniş açıklamalar, müfessirlerin birikimlerinin genişlik ölçüsüne ve konu değiştirme yeteneklerine göre farklılık arz eder.⁷¹⁷

Böylece "*İstimdâdü İlmi't-Tefsîr*" kavramının, tefsir ilminde yararlanılan bilgileri ya da ilim alanlarını ifade ettiği söylenebilir. Ancak bunların hangi bilgiler ya da hangi alanlar olduğu, müfessirler arasında değişiklik arzeden bir konudur⁷¹⁸. İbn Âşûr'un ise bu yararlanmaya "varlığı bu ilmin varlığına öncülük eden bilgiler" şeklinde bir sınırlama getirdiği görülmektedir. Dolayısıyla ona göre, gerek Arap asıllı, gerekse Araplar arasında doğup büyümüş olan yabancı bir müfessir için tefsir ilminin yararlandığı ilim alanları: Arap dili ve Âsâr ilminden oluşan bilgilerin tümü, Arap haberleri ve Usûlü'l-fıkıḥ'tır. Bunların arasına Kelam ve Kıraat ilimlerini ekleyenler de olmuştur ki, müellifin bunları "kîle" lafzıyla zikrettiği gözlenmektedir⁷¹⁹.

A) TEFSİRE DAYANAK OLAN İLİMLER

1- Arap Dili

Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Âşûr'a göre Arap dili, tefsir ilminin yararlandığı ilk alandır. Ona göre bu alanda, Arapların kelimelerinden gayelerini ve dillerinin edebiyatını anlayacak kadar bilgi sahibi olunması gerekmektedir. Dolayısıyla bu

⁷¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 18.

⁷¹⁸ Örneğin: es-Suyûtî'nin "el-İtkân" adlı eserinde yer aldığına göre Ebû Hayyân kıraat, lügat ilmi metinleri, sarf, beyan, bedî', hakikat, mecaz ve nesih, sebep-i nuzûl ve mübhemâtü'l-Kur'ân gibi usûl konularını; ez-Zerkeşî'nin ise lügat, nahiv, sarf, beyan, fıkıḥ usûlü, kıraat ve esbâb-i nuzûl, nâsiḥ mensûḥ gibi usûl ilimlerini tefsirin yararlandığı ilimler cümlesinden saymışlardır. es-Suyûtî ise bunları daha da artırmış ve bu eserinde her birini ayrıntılarıyla zikretmiştir. Bunlar: dil, nahiv, sarf, iştikak, meânî, bedî', beyan, kıraat, usûlü'd-dîn, usûlü'l-fıkıḥ, esbâbü'n-nuzûl, kısas, nasih mensuh, fıkıḥ, mücmel ve müphemî açıklayan hadisler, ilm-i mevhibedir. Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, 462; 477-479. Âlûsî'ye göre tefsir dil, nahiv, meânî, beyan, bedî', müphem, mücmel, sebep-i nuzûl ve neshin tayini için hadis, fıkıḥ usulü, kelam ve kıraat ilimlerinden yararlanmaktadır. Bkz. el-Âlûsî, *el-Bağdâdî, Rûhu'l-Meânî*, I, 15-16. ez-Zerkânî de, tefsir kavramıyla ilgili olarak sunduğu tanımın açıklamasında onun, başka ilimlerin durumunu araştıran ilimlerden ve kıraat, er-resmü'l-osmânî, kelam, fıkıḥ gibi diğer ilimlerden yararlandığını söylemektedir. Bkz. ez-Zerkânî, *age*, II, 6.)

⁷¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 18.

bilginin, Kur'ân'ın kendi içlerinde nâzil olduğu Araplar için hasıl olan bilgi gibi, seciye ve selîkayla hasıl olmuş olması ile; Araplarla konuşarak tatbîkî çalışma yapan ya da lisan ilimlerini tedris ve tedvin eden Arap asıllı olmayan kimseler için hasıl olan bilgi gibi, telakki ve öğrenimle elde edilmesi arasında fark yoktur.

Müfessir, Arap dili ve edebiyatı bilgisinin tefsir için bir dayanak oluşunu, Kur'ân'ın Arapça bir kelimaya dayandırılmaktadır. Bu nedenle Arap dili kaideleri, onun manalarını doğru bir şekilde anlayabilmenin bir yolu olmuştur. Doğuştan Arap olmayan kimseler içinse, Arapça bilinmeden galat ve yanlış anlamalara düşülecektir.⁷²⁰

2- Arap dili kaideleri

Müellife göre Arap dili kaideleriyle, Arap diliyle ilgili ilimlerin tümü kastedilmektedir. Bunlar: mütünü'l-lüğa, sarf, nahiv, meânî ve beyân ilimleridir. Bunların ötesindekiler ise, Arap'ın hutbe ve şiirlerinde, ayrıca belîğlerinin terkiplerinde takip ettikleri üslupların içerisinde tabi olunan kullanımlardır. Dil sahibi olan Arapların, Arap asıllı olmayanlara göre delaleti açık olmayan âyetleri anlayış şekilleri de buna dahil olup, tefsir için bir temsil⁷²¹ yerine kullanılır. Nitekim Zemahşerî tefsirinde şöyle der: "Allah'ın Bâhir Kitab'ını ve Mu'ciz Kelam'ını tefsir eden kimsenin, yürüyüşlerinde nazımın kendi güzelliği, belagatın ise kendi kamilliği üzere kalmasına özen göstermesi gerekir. Merhaleler üzere nazım ve belagatın uyumundan ibaret olan dil ölçülerine dikkat edilmediği takdirde, onunla meydan okuma salim bir biçimde gerçekleşemez".⁷²²

3- Beyân ve Meânî

Müellife göre Beyân ve Meânî ilimlerinin, tefsir ilmiyle fazlasıyla ihtisası bulunmaktadır. Çünkü bunlar, Kur'ân'a ait belagatın özelliklerini, âyetlerin içinde barındırdığı manaların tafsilatını ve i'caz veçhini ortaya çıkarmada bir vesile olarak hizmet görürler. Bu nedenle bu iki ilim eskiden “علم دلائل الاعجاز” (İ'caz Delilleri İlmi) diye adlandırılmıştır.⁷²³

⁷²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 18.

⁷²¹ İrâd-mesel. Bedî tabirlerinden olan bu edebî sanata irsâl-i mesel de denmektedir. Bir fikri ispat için misal getirmektir. Bu misal atasözü veya hikmetli bir söz olabilir. Bkz. Akdemir Hikmet, *age*, s. 160..

⁷²² ez-Zemahşerî, *age*, I, 15-16.

⁷²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 19.

İbn Âşûr'un, Kur'ân âyetlerini açıklama sanatında bu iki ilme verilen değeri gözler önüne sermek amacıyla, bu sahanın kıymetini tarif etmeye çalışan bir çok bilgiden nakilde bulunduğu görülmektedir. Örneğin:

el-Keşşâf adlı eserinde, bu iki ilmin kıymetini tarif etmeye çalışırken Zemahşerî şu cümleleri sarf etmiştir: "Tefsir ilmi, Câhız'ın (255/869) "Nazmu'l-Kur'ân" adlı eserinde zikrettiği gibi, her bir ilim sahibinin üzerinde durup, hakkında görüş beyan etmesiyle tamamlanmayacak olan ilimdir. Bir fıkıhçı, fetva ve ahkam konularında akranını geçse; bir kelimacı kelim sanatında dünya ehlini mağlup etse; kıssa ve haberleri ezberleyen bir kişi İbnü'l-Kırrıyye'den⁷²⁴ daha çok ezberlemiş olsa; bir vâiz, Hasan el-Basrî'den (110/728) daha tesirli vaazda bulunsa; bir nahivci, Sîbeveyh'den (180/796) daha çok nahiv bilse ve bir dilci, dil ilminin zirvesine çıksa bile, bunlardan hiç biri bu yolların sulûkuna başlayamaz ve bu gerçeklerden hiç bir şeye ulaşamaz. Ancak Kur'ân'la özdeş olan iki ilimde derinleşmiş olanları hariç. Bu iki ilim, Beyan ve Meânî ilimleridir."⁷²⁵

Aynı müfessir Zümer suresinin 67. âyetini tefsir ederken Beyan ilmini murat ederek şöyle demektedir: "Tenzîl'in âyetlerinden ve Rasûlüllâh'ın hadislerinden niceleri vardır ki, cılız te'viller ve yıpranmış bakış açılarıyla haksız davranılmış ve küçük düşürülmüştür. Çünkü onu te'vil eden kimse, bu (Beyan) ilim açısından ne orada ne de buradadır (sıradandır) ve bu ilimden ne önünü ne de arkasını bilir."⁷²⁶

Sekkâkî⁷²⁷ ise *el-Miftah* adlı eserinin üçüncü kısmına yazdığı mukaddimede şöyle der "Zikrettiklerimizin içerisinde Yüce Hakîm'in mukaddes kelimından muradının tamamı üzerinde duran kimsenin, bu iki ilme (meânî ve beyân) tam bir gereksinimle muhtaç olduğuna dikkat çeken şeyler vardır. Dolayısıyla bu iki ilim konusunda yaya giden kişi olduğu halde tefsiri üstlenen kimseye bin kere yazıklar olsun".⁷²⁸

⁷²⁴ Bu zat, Emevî devleti zamanında yaşamış olan fasih kimselerden biridir. Adı Eyyüb'dur. Haccac tarafından katledilmiştir. Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 322.

⁷²⁵ ez-Zemahşerî, *age*, I, 189.

⁷²⁶ ez-Zemahşerî, *age*, III, 409.

⁷²⁷ Sirâcüddîn Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebi Bekir b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî (ö. 626/1229). Arap dili ve edebiyatı bilginidir. Sarf, Nahiv, İştikak, Meânî, Beyan, Arûz ve Kavâfi ilimlerini havi bir biçimde hazırladığı "*Miftâhu'l-Ulûm*" adlı eserine, kendisinden sonra gelen pek çok bilginin şerh ve haşiye yazdığı görülmektedir. Bkz. Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 897.

⁷²⁸ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekir Muhammed b. Ali es-Sekkâkî (ö. 636/1238), *Kitâbü Miftâhi'l-Ulûm*, Matbaatü'l-Meymeniyeye, Mısır ts., s. 70.

Sekkâkî'nin bu sözünü şerh ederken es-Seyyid el-Cürcânî⁷²⁹ der ki: "Hiç şüphe yoktur ki Kur'ân nazımının özellikleri, diğer özelliklerden daha çoktur. Dolayısıyla bunların üzerinde durmak isteyen kişi için doğuştan belîğ olmasa dahi, bu iki ilim kaçınılmazdır. es-Sekkâkî, Hakîm'i zikrederek on ikiden vurmuştur. Yani, Esmâ'u'l-Husnâ'nın içinden bu ismin zikrini seçtiği için on ikiden vurmuştur. Çünkü Hakîm sözü, öyle yüce maksatları ve derin manaları içermektedir ki, bunların tamamına ya da çoğu kısmına erişim, ancak, o mana ve maksatların boşaltıldığı kelamın (Hakîm) belagat kaideleriyle epey uğraşından sonra hâsıl olur. (Dikkat çekilmiştir) sözünde de, bu iki ilme olan ihtiyacın bilinmesi gerektiğine, fakat bazen gafil kalındığına işaret vardır. Onun (bin kere yazıklar olsun) sözü, tiksindirmez. Çünkü bu iki ilmi bilmeyen kişi, Kur'ân tefsirine ve onun inceliklerinin çıkarımına girdiğinde galibiyetle hataya düşmektedir. Şayet nadir olarak isabet etse de, buna kalkışması konusunda hatalıdır".⁷³⁰

İbn Âşûr, Sekkâkî'nin yukarıda geçen (Hakîm'in muradının tamamı) sözüne şu açıklamayı getirmiştir: "yani kast olunan, Allah'ın Kur'ân'ından muradının tamamını bilmektir. Bu da ya talep (rağbet) ve nüktelerin çıkarımı çoğalsın da, herkes Yüce Allah'ın muradının limitine erişmek için çaba harcasın diyer; ya da, muradın⁷³¹, kendi üzerine belagatla ilgili alametler dikilen mana olmasıdır ki bu da, siyak sibak hasebiyle makamın gerektirdiği yerde münhasırdır. Ayrıca tamamı demekle kastedilen genellik, sonsuzluk yeridir ve bilinmesi konusunda gözlemciyi son derece gayret harcamaya kıskırtıcıdır. İnsanlar ise bu erişim konusunda mizaçların berrâklığı ve edinilmiş bilgilerin bolluğu ölçüsüne göre farklı farklıdır. es-Sekkâkî'nin bu sözünden maksadı, kelamın muhtemel olduğu husûsî manalar da olabilir. Dolayısıyla "إياك نعبد" sözünü, "biz sana ibadet ederiz" diye tefsir eden kişi, bu ibarede kast olunan mananın tamamına erişmemiş olur. Çünkü o, mefulün takdimini gerektiren maksadı ihmal etmiştir."⁷³²

⁷²⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413). İlgili alanı Arap dili ve edebiyatı olmakla beraber felsefe, mantık, astronomi, matematik, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvuf gibi dînî e akli ilimlerin hemen hepsine dair telif, şerh ve haşiye türünden eserler vermiştir. Kelamda Eş'arî, Fıkıhta ise Hanefidir. Bkz. Gümüş, Sadreddin, "Cürcânî, Seyyid Şerif", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 134-138.

⁷³⁰ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 19-20.

⁷³¹ Müellif burada murat kelimesini açıklamaya çalışmıştır. Yani demek istenen, önce bir şeyi anlatmak murat edilir ve murada göre belagatlı cümleler kurularak o murat aktarılır.

⁷³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 20.

Ebu'l-Velîd İbn Rüşd⁷³³, Arap diline ihtiyaç duyulmadığını söyleyen kişiye verdiği cevabında demiştir ki: "Bu cahildir. Bundan vazgeçsin ve tövbe etsin. Çünkü Arap dili olmadan, diyanet ve İslâm işlerinden hiç biri sahih olmaz. Yüce Allah "(Resulüm!) Onu Rûhu'l-Emîn (Cebrail) uyarıcılardan olası diye, apaçık Arap diliyle senin kalbine indirmiştir"⁷³⁴ buyuruyor. Bundan vazgeçmez ve tövbe etmezse, bunu, dini konusundaki çirkin düşüncesi nedeniyle söylemiş görülür, böylece de imam onu, bu sözü nedeniyle kendi görüşüne göre cezalandırır. Yoksa çok büyük vebal gerektiren şey söylemiştir."⁷³⁵

Ayrıca bu ilimlerin önemini ifade etmeye çalışırken es-Sekkâkî şöyle demiştir: "Tefsir alanında, usûl ilminden sonra, bir kişiye, Allah'ın kalamından muradını anlamak için okutulması Meânî ve Beyân ilimlerinden daha önemli; Kur'ân müteşabihâtının te'vilini üstlenmeye daha yardımcı; onun nükte ve sırlarının inceliklerine inmeye daha yararlı; onun i'cazının yüzünden örtüyü daha keşfedici bir ilim bilmiyorum. Kur'ân'ın nice âyetleri vardır ki, bu ilmin ehlerinden olmayan kimselerin eline geçmekle hakkının çiğnendiğini ve güzelliğinin bozulduğunu görürsün. O âyetleri, hemen ters istikametlerde ele almışlar ve kast olunmayan mahmullere hamletmişlerdir".⁷³⁶

eş-Şeyh Abdülkâhîr⁷³⁷ ise konu hakkında şöyle der: "Bilgi sahibi olmaksızın tefsire yönelen kimselerden bir kavmin adeti, mecaz ve temsîl için vazolunan asıl lafızların, zahir (yani hakikat) anlamları üzere olduğunu tevehhüm etmeleridir. Onlar bu tevehhümleri neticesinde manayı bozmuş, maksadı iptal etmiş ve hem kendilerinin hem de kendilerini dinleyen kimselerin, belagatin mevkiini ve şerefli mekânını bilmesini engellemişlerdir. Onlar şıkları zikretmeye ve uzun olmayan satırlarla çoğaltmaya başladı mı, işte orada sen onların açmış oldukları cehil kapısını ve tutuşturmaya kullandıkları sapıklık taşını istediğin kadar görebilirsin".⁷³⁸

⁷³³ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126). 450/1059 senesinde Kurtuba'da doğmuştur. Kelamda Eşarî, fıkıhta ise Şafîîdir. Daha çok fıkıhçı kimliğiyle tanınmaktadır. Bkz. Bardakoğlu, Ali, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 254-257.

⁷³⁴ Şuarâ 26/195

⁷³⁵ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 20.

⁷³⁶ es-Sekkâkî, *age*, s. 178.

⁷³⁷ Abdülkahir Ebû Bekir Abdürrahman b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 471/1079). Arap dili ve Beyan bilginidir. Akaidde Eşarî, fıkıhta Şafîîdir. Bkz. el-Cürcânî, Abdülkâhîr, *Delâilü'l-İ'câz*, thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye, Mektebetü Sa'düddîn, İkinci baskı, Dımeşk 1987, s. 7-10.

⁷³⁸ el-Cürcânî, Abdülkâhîr, *age*, s. 290.

4- Arap kullanımı

İbn Âşûr'a göre, müfessirin Arap dili ve edebiyatı alanında bilmesi gereken diğer bir şey de Arap kullanımınıdır. Ona göre bununla, Arapların hutbe, şiir, mesel, sıla ve karşılıklı konuşmalarında takip ettikleri üsluplarından temelli olanları kastedilir. Bunu bilmekten maksat ise, Arap asıllı olmayan müfessirlerde, Kur'ân âyetleri üzerinde dilsel uygulama yapabilmeleri için, katıksız Araplarda bulunan doğuştanlık ve tabîlik makamına oturacak zevkin hasıl olmasıdır. Ona göre bu zevk "kendisiyle belîğ bir kelama ait olan özellik ve meziyetlerin idrak edildiği nefsi bir keyfiyettir".⁷³⁹

Müellif, bu konu hakkındaki diğer bir açıklamayı, anne tarafından dedesi el-Vezîr Bû Attûr'dan⁷⁴⁰ nakletmiştir: O şöyle demiştir: "Bu (Arap kullanımı), belagatı iyi bilen kişilerin kullanımlarının izlenmesinden doğan bir şeydir. Arap asıllı olmayanlar için bu, kullanım kaynaklarının izlenmesi ve son derece belagatlı olduğuna karar verilen kelamın inceden inceye düşünülmesiyle hasıl olur. Zevk davası ise, bu ince düşünmeyi derinlik açısından zayıf veya kuvvetli olarak değerlendirebilecek olan uzmanı haricinde kimseden kabul edilmez".⁷⁴¹

Dedesinin, uygulama yapacak kimsenin, Arapların kelimadan mütalaa edeceği şeyleri seçime tabi tutmasının gerekliliğine işaret eden "son derece belagatlı olduğuna karar verilen" şeklindeki cümlesini oldukça yerinde bulan İbn Âşûr, bu kelamın Muallakât, hamâse, Nehcü'l-Belâga, Makâmâtü'l-Harîrî ve Resâilü Bedû'z-Zamân gibi, bu alanın ehilleri arasında belagatına şahitlik edilen eserler olması gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁴²

Sekkâkî ise konu hakkında şöyle demiştir: "Usul ve furu'undaki merciinin soyut akla dayanmasına rağmen, kendisinden zevk elde etme konusunda yabancıların, onun üzerinde yetişmiş kişi gibi olması, Meânî sanatında vacip değildir. Dolayısıyla Meânî ilminde yabancıların, fetvâlarının bir kısmı konusunda sahibini (kaynağını) taklit etmesinde hiç bir mahzur yoktur".⁷⁴³

⁷³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 21.

⁷⁴⁰ Hayatı hakkındaki bilgi birinci bölümde geçmiştir.

⁷⁴¹ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 21.

⁷⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 21.

⁷⁴³ Sekkâkî, *age*, s. 73.

İbn Âşûr'a göre bunu dikkate alarak müfessirin, mananın gizli olduğu sıralarda yabancındın indindeki zevki tamamlamak ve müşküller konusunda zevki tamamlanmamış olan dinleyici ve öğrenciyi ikna etmek amacıyla bazı yerlerde şiirden bir beyit ya da Arap kelamından bir şeylerle âyetteki murada delil getirmesi uygun olacaktır. Çünkü bu, Arap dili kâidelerinin ötesinde olan bir şeydir. Nefsi mutmain eden bazı manaların inkişafı ve Kur'ân manalarındaki iki ihtimalin birinin diğerine tercihi ise Belâgat ilmiyle hasıl olmaktadır. Örneğın:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءِ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ
قَوْمٌ

(Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin. Belki de onlar, kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da kadınları alaya almasınlar. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler)⁷⁴⁴ âyetindeki "وَلَا نِسَاءٌ" sözünün "قَوْمٌ" sözü üzerine atfının, mübâyin atıf mı, yoksa hâssın âmma atfı mı olduğu konusunda kararsız kalan kişi için Züheyr'in:

وما أدري وسوف إخال أدري أقوم آل حصن أم نساء

sözüyle delil getirilirse, bu atfın, hâssın âmma atfı değil, mübâyin atıf olduğuna göz yetirecektir.

Aynı şekilde "وَأْمَسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ"⁷⁴⁵ âyetindeki (ب) harfinin tekit mi teb'îz mi yoksa âlet için mi olduğu konusunda kararsız kalan ve bu harfin mef'ulde yer alması nedeniyle, tekit ihtimaline sıcak bakmayan bir kimseye Nâbiğâ'nın:

لك الخير إن وارت بك الأرض واحدا وأصبح جد الناس يظلع عاثرا

ya da A'şâ'nın:

فكلنا مغرم يهوى بصاحبه قاص ودان ومحبول و محتبل

beyitleriyle delil getirilirse, ona göre tekit ihtimali üstün gelecek ve (bâ) harfinin tekit için mef'ulde yer almasının, kullanımda izlenilen bir yol olduğu anlaşılacaktır.⁷⁴⁶

Edebiyat önderlerinin rivayet etmelerine göre Ömer b. el-Hattâb (ra) minberdeyken "أو ياخذهم على تخوف" (Yoksa Allah'ın kendilerini yavaş yavaş tüketerek

⁷⁴⁴ Hucurât 49/11.

⁷⁴⁵ Mâide 5/6.

⁷⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 21-22.

cezalandırmayacağından (emin mi oldular...) ⁷⁴⁷ âyetini okur, sonra da: “Bunun hakkında (yani tehavvüfün manası hakkında) ne diyorsunuz” der. Bunun üzerine Hüzeyl kabilesinden bir yaşlı adam ayağa kalkar ve “Bu bizim lügatımızdır. Tahavvüf, tanakkustur” der. Ömer de: “Bunu kendi kelimasında kullanan bir Arap biliyor musun?” diye sorar. O da der ki: Evet, Ebû Bekir el-Huzelî demiştir ki:

تخوف الرحل منها تامكا قردا كما تخوف عود النبعة السفن

Bunun üzerine Ömer: “Divanınıza iyice sarılın, şaşırılmazsınız. O, içinde kitabınızın tefsiri ve kelamınızın manaları bulunan Arap şiiridir” buyurur. ⁷⁴⁸

Bu haberin bir benzeri de İbn Abbas’tan rivayet edilir. O demiştir ki: “Şiir Arap divanıdır. Allah’ın kendi dilleriyle inzal buyurduğu Kur’ân’dan tek harf bize gizli kaldığında, onların divanına başvurur, bunun bilgisini ondan alırsınız”. ⁷⁴⁹ Ayrıca onun, Kur’ân harfleri hakkında sorulduğunda çoğunlukla şiir inşat ettiği bilinmektedir. Nitekim o, “لا تأخذهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ” (kendisini uyuklama ve uyku tutmayan) ⁷⁵⁰ âyetinde yer alan (السنة)kelimesi hakkında sorulduğunda أُلنعاس (uyuklama) diyerek Züheyr’in:

لا سنة فى طوال الليل تاخذه ولا ينام ولا فى أمره فند

mısraını okumuştur.

Aynı şekilde kendisine (الزنىم)’in manası sorulan İkrime de “o, veledü’z-zinâ’dır” demiş ve şu şiiri okumuştur: ⁷⁵¹

زنىم ليس يعرف من أبوه بغي الأم ذو حسب لئيم

Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bir haberde ⁷⁵², onun, bir kimsenin Kur’ân’daki bir mananın beyanı için şiirden bir beyitle örnek getirmesi hakkında sorulup da, bunun üzerine “ما يعجبني” (hoşuma gitmez) demesini şaşkınlıkla karşılayan İbn Âşûr, “şayet bu haberin ondan olduğu doğruysa, belki o bununla, Kur’ân lafızlarının sıhhatini ispat etmek için şiir zikretmenin kerâhetini murat etmiş olabilir” diye yorumlamıştır.

Konuyla ilgili olarak rivayet edildiğine göre, mülhitlikle damgalanmış olan İbn Râvendî, İbnü'l-A'râbî'ye: "Arap لباس التقوى (Libâsü't-Takvâ) der miydi?" diye sorar.

⁷⁴⁷ Nahl 16/47.

⁷⁴⁸ Kurtubî, *age*, X, 110; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 22.

⁷⁴⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 347.

⁷⁵⁰ Bakara 2/255.

⁷⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 22.

⁷⁵² Âlûsî, *el-Bağdâdî*, *age*, I, 5.

İbnü'l-A'râbî ise: "Zararı yok, zararı yok. Allah insanları kurtardığında, bu başı kurtarmaz. Aşkolsun ey İbn Râvendî, sen Muhammed'in Peygamber oluşunu mu, yoksa onun fasîh dilli bir Arap oluşunu mu inkar ediyorsun?" diye cevap verir.⁷⁵³

Müellife göre, bazı âyetlerin manalarını kendi kullanım kanunlarına göre anlamaları açısından, bir takım seleften nakledilen haberler de Arap kullanımı maddesine girmektedir.

Örneğin: Mâlik Muvattâ'ında Urve b. Zubejr'den onun şöyle dediğini nakletmektedir: "Âişe (ranhâ)'ye dedim ki -ben o günlerde küçük yaşta idim- Yüce Allah'ın "إِنَّ الصَّغَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا" (Şüphe yok ki, Safa ile Merve Allah'ın koyduğu nişanlardandır. Her kim Beytullah'ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine bir günah yoktur)⁷⁵⁴ sözü hakkında ne dersin? O ikisini tavaf etmemesinde kişiye bir vebal yokmuş. Âişe de bunun üzerine dedi ki: Hayır (böyle değil). Şayet senin dediğin gibi olsaydı "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا" şeklinde olurdu. Bu âyet ancak Menâtü't-tâğiye için tezahürat yapmakta olan Ensar hakkında nazil olmuştur. Menat Kudeyd'in kabul ettiği bir ilâh idi. Onlar Safâ ile Merve arasında tavaf ederek ondan sakınmaktaydılar. İslâm geldiğinde bunu Rasûlullah (sav)'a sordular. Bunun üzerine Yüce Allah "إِنَّ الصَّغَا وَالْمَرْوَةَ" âyetini indirdi".⁷⁵⁵

5- Âsâr

İbn Âşûr'a göre Âsâr, Kur'ân âyetlerinin tefsirine dair Hz. Peygamber (sav) ve sahabeden nakledilen haberleri ve ümmetin mana itibarıyla tefsir üzerindeki icmânı kapsamaktadır.⁷⁵⁶

a) Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen haberler

Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen haberler, müşkül ve mücmel konumundaki bazı Kur'ân âyetlerinin açıklamasıdır ve bu çok az bir şeydir. İbn Atıyye, Âişe (ranhâ)'nin: "Rasûlullah, Cibrîl'in kendisine öğrettiği sınırlı sayıdaki âyetlerin haricinde Kur'ân'dan bir şey tefsir etmiyordu"⁷⁵⁷ sözünün manası hakkında: "Kur'ân muğayyebâtı ve anlaşılması için tevkif haricinde bir yol bulunmayan mücmel âyetlerinin tefsiri

⁷⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 23.

⁷⁵⁴ Bakara 2/158.

⁷⁵⁵ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Hacc 40.

⁷⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 23

⁷⁵⁷ et-Taberî, *age*, I, 58;

konusunda Cibrîl'in öğrettikleri⁷⁵⁸ diyerek açıklama getirmiştir. Müfessirimizin ise buna, içinde tevkîf bulunmayan tefsiri de ilave ettiği görülmektedir. Örneğin: Hz. Peygamber (sav)'in Adıyy b. Hâtem'e "الخيطة الأسود" ile "الخيطة الأبيض"⁷⁵⁹ ibarelerinin, gündüzün aydınlığı ile gecenin karanlığı anlamına geldiğini açıklamış ve ona: "Şüphesiz senin yastığın çok geniş olmalı", başka bir rivayete göre ise: "Şüphesiz sen geniş (kalın) kafalı olmalısın"⁷⁶⁰ demiştir.⁷⁶¹

b) Sahabeden nakledilen haberler

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Âsâr'ın ikinci bölümünü, vahyin nüzûlünü müşahade eden sahabeden, sebab-i nüzûl ve nâsih mensûhun beyanı; müphem lafızların tefsiri ve reyle söylenmiş bir görüşü değil, Hz. Peygamber (sav)'den alınmış bir rivayeti içeren yollarının her şeklinde vuku bulan açıklama türleriyle nakledilen haberler oluşturmaktadır. Örneğin: "المغضوب عليهم"⁷⁶² ibaresinden Yahudilerin; "الضَّالِّينَ"⁷⁶³ ibaresinden Hıristiyanların; Yüce Allah'ın "ذُرِّي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا" (Bana bırak tek olarak yarattığım o herifi)⁷⁶⁴ sözünden Hâlid b. el-Velîd'in babası el-Velîd b el-Muğîre el-Mahzûmî'nin; yine "أَفْرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا" (Şimdi şu küfredip de: "Bana muhakkak mal ve evlat verilecektir." diyen herifi gördün mü?)⁷⁶⁵ sözünden Sahîhu'l-Buhârî'deki Müddessir sûresinin tefsirinde yer alan haber gibi, Habbâb b. el-Eret arasındaki husûmeti konusunda el-Âs b. Vâil es-Sehmî'nin murat olunması.⁷⁶⁶

Dolayısıyla sebab-i nüzûl da, Hz. Peygamber (sav) ve ashabından nakledilmiş bir haber olarak Âsâr'a girmektedir. İbn Âşûr bu konuda İbn Abbas'tan gelen bir haberi nakleder. Habere göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Rasûlüllâh'a karşı bir birine arka çıkan iki kadını⁷⁶⁷ Ömer'e sorma isteğiyle senelerce beklemiştim ki beni bundan alıkoyan onun heybetiydi. Sonra ona sordum da bunun üzerine: "Bu ikisi Hafsa ve Aişe'dir" dedi"⁷⁶⁸.

⁷⁵⁸ İbn Atyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I, 17; Kurtûbî, *age*, I, 31.

⁷⁵⁹ Bakara 2/187.

⁷⁶⁰ et-Taberî, *age*, II, 172.

⁷⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 23.

⁷⁶² Fâtiha 1/8.

⁷⁶³ Fâtiha 1/8.

⁷⁶⁴ Müddessir 74/11.

⁷⁶⁵ Meryem 19/77.

⁷⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 24.

⁷⁶⁷ Tahrîm 66/4.

⁷⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 24.

İbn Âşûr'a göre esbâb-i nüzûlun tefsirin bir maddesi oluşunun anlamı, onun tefsire, muradın tayinini kazandırmasıdır. Yoksa âyetin lafzının nüzûl sebebine hasredilmesi değildir. Çünkü nüzûl sebebi tahsis edemez. Takıyyüddîn es-Subkî⁷⁶⁹ ise, nüzûl sebebinin tahsîs etmediği gibi, kelamın garazının husûsîliğinin de tahsis edemeyeceğini söylemiştir. Buna göre önce garazı hâs olan bir kelam varit olur ve bir münasebet nedeniyle garazı âmm olan kelam onu takip ederse, önceki hâss olan, âmm olanın tahsisini gerektirmeyecektir.⁷⁷⁰ Örneğin: " فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِّحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ " (Eğer bir kadın kocasının geçimsizliğinden yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe ederse, aralarında bir sulh yapmalarında onlara günah yoktur)⁷⁷¹ sözünün ilk kısmındaki karı ile koca arasında gerçekleşecek olan husûsî anlamdaki sulh, kendisini takip eden genel anlamdaki sulhu tahsis etmemektedir.

Bazen de âyetin nüzûl sebebi hakkında rivayet edilen haber, âyetten kastedilen manayı değil, o âyetin zahirini beyan ve tevil eder. Örneğin: Kudâme b. Maz'un " لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا " (İman eden ve iyi işler yapanlara ... (haram kılınmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur)⁷⁷² sözünden kaynaklanan bir tevehhüme düşmüş ve hamr içmesi konusunda Ömer b. el-Hattâb'a bu tevehhümüyle özür beyanında bulunmuştur.⁷⁷³

Rivayet olduğuna göre Ömer Kudâme İbn Mazûn'u Bahreyn'in sorumluluğuna getirir. Cârûd'un kendisine gelip Kudâme'nin içki içtiğini ve sarhoş olduğunu söylemesi üzerine Ömer: "söylediklerine tanıklık edecek kim?" der. Cârûd'da: "Ebû Hureyre" der ve olayı zikreder. Daha sonra Ömer Kudâme'ye kendisini kırbaçlayacağını söyler de, o da der ki: "Vallâhi söyledikleri gibi içmiş bile olsam, senin beni kırbaçlamayı gerektiren bir şey yoktur". Bunun üzerine Ömer "niye" diye sorar da, Kudâme de der ki: "Çünkü yüce Allah: "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا" (İman eden ve iyi işler yapanlara ... (haram kılınmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur)⁷⁷⁴ buyurmaktadır der. Ömer ise: "Sen tevili yanlış yaptın ey Kudâme, Allah'tan ittikâ

⁷⁶⁹ Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi es-Subkî (ö. 756/1355). Kâhire'nin Sübk şehrinde vefat etmiştir. Fıkıhta Şafii olan es-Sübki'nin İslâm'ın her alanında telifte bulunduğu görülmektedir. Bkz. Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünun*, I, 52.

⁷⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 24.

⁷⁷¹ Nisâ 4/128.

⁷⁷² Mâide 5/93.

⁷⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 24.

⁷⁷⁴ Mâide 5/93

etseydin Allah'ın haram kıldığı şeyden kaçınırdın” der. Diğer bir rivayette ise, Kudâme: “Beni niçin kırbaçlayacaksın! Aramızda Allah'ın kitabı var” der. Bunun üzerine Ömer: Benim seni kırbaçlamamamı Allah'ın hangi Kitabı'nda bulacaksın? der. Kudâme ise: “Yüce Allah kendi Kitabı'nda: “İman edip yararlı işler yapan kimseler bundan böyle (Allah'tan) korktukları, imanlarında sebat ettikleri, yararlı işler yapmaya devam ettikleri, sonra sakındıkları ve imanlarında iyice sağlamlaştıkları, yine sakınmakla beraber her yaptığını güzel yapan kişi mertebesine erdikleri takdirde, daha önce (haramı) tatmalarından ötürü kendilerine bir günah yoktur. Allah iyi davrananları sever” buyurmaktadır. Ben de iman eden, salih amel işleyen, sonra da ittikâ edip güzel davranışlarda bulunan kimselerden biriyim. Rasûlüllâh ile birlikte Bedr, Uhud, Hendek ve toplantılara katıldım” der. Bundan sonra Ömer'in: “Onun sözüne cevap vermeyecek misiniz?” demesiyle İbn Abbas şöyle der: “Şüphesiz bu âyetler, geçmişler için bir özür ve diğerleri için bir delil olarak indirilmiştir. Geçmişler için bir özürdür, çünkü onlar, kendilerine daha hamr haram kılınmadan önce Allah'a kavuşmuşlardır. Diğerleri için bir delildir, çünkü Yüce Allah: “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz”⁷⁷⁵ buyurmuştur. Şayet iman eden, salih amel işleyen, sonra da ittikâ edip iman eden ve güzel davranışlarda bulunan kimselerden biriye, Allah hamr içmeyi kesinlikle yasaklamıştır”. Ömer de bunun üzerine: “Çok doğru söyledin” der.⁷⁷⁶

c) Ümmetin mana üzerindeki icma'ı

Müellif, ancak isnatlandırılmış bir habere dayandırılacağı için ümmetin mana itibarıyla tefsir üzerindeki icma'ını da Âsâr'a dahil etmiştir. Örneğin: İlk kelâle âyetindeki kız kardeşten maksadın, ana bir kız kardeş; Cuma sûresindeki es-Salât kelimesinden maksadın, cuma namazı; ayrıca salât ile muradın dua değil, belirli eda şekilleri, zekât ile maksadın ise, dağıtımı yapılan belirli miktardaki mal oluşu gibi, zarûrât diye bilinen şeylerin hepsinde ümmetin icmaı bulunmaktadır.⁷⁷⁷

Bu mukaddimenin son kısmında İbn Âşûr'un şöyle bir not yazdığı görülmektedir:

⁷⁷⁵ Mâide 5/90.

⁷⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 24.

⁷⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 25.

“Uyarı: Bil ki, âyetlerin tefsiri konusunda, Hz. Peygamber (sav) ve sahabeden rivayet edilen âsâr, tefsir ilminin istimdadından sayılmaz. Çünkü bunlar, tefsirin dayanağından değil, bizzat tefsirdendir. Aynı şekilde Kur’ân âyetlerinin bir kısmındaki, diğer bir kısmını tefsir eden manalar da tefsirin istimdadından sayılmaz. Çünkü bu, âmmin tahsisi, mutlakın takyîdi, mücmelin açıklaması, zahirin te'vili vs. gibi, kelamın bir kısmının diğer bir kısmına hamledilmesi kabilindedir”⁷⁷⁸.

İbn Hişâm’ın⁷⁷⁹ “Kur’ân’ın tümü tek bir sûre gibidir. Bir sûrede zikredilen bir şeyin cevabı diğer bir sûrede bulunmaktadır. Örneğin: “Onlar: "Ey kendisine Kitap indirilen kimse! Sen mutlaka delisin. Doğruların isen melekleri bize getirsene" dediler”⁷⁸⁰ kavlinin cevabı “(Resûlüm!) Sen öğüt ver. Rabbinin lütfüyle sen ne bir kâhinsin, ne de bir deli”⁷⁸¹ sözünde yer almaktadır” diye zikrettiği görüşü nakleden İbn Âşûr bunu, genelleştirilmesi hoş olmayan bir kelimeler olarak değerlendirmiştir. Çünkü bazen Kur’ân âyetlerinin bir kısmı diğer kısmına hamledilirken, bazen de biri diğerinden müstakil olur. Çünkü maksatları birbirine yakın olsa dahi, bazı âyetlerde kast olunan mananın, o âyetlere benzeyen diğer âyetlerin tümünde de kastedilmiş olmasını tayin etmek mümkün değildir.⁷⁸²

6- Arap Haberleri

Başta da belirttiğimiz gibi İbn Âşûr’a göre tefsir ilminin dayandığı diğer bir bilgi kaynağı ise Arap haberleridir. Aslında Arap haberleri de, onların edebiyatı cümlesindedir. Ancak müellifin bunu ayrıca zikretmeye gösterdiği özen, bununla meşgûliyetin saçmalık olduğunu tevehhüm eden kimselere bir uyarı mahiyetini taşımaktadır. Çünkü Kur’ân kıssa ve haberleri, insanların gece sohbetlerinde konuşmaları için değil, ancak öğüt ve ibret alınması için zikrettiğinden, anlatımı sırasında veciz olarak bıraktığı bir takım olayları anlamada Arap haberlerinden büyük ölçüde yararlanılmakta ve bu haberlerin bilinmesiyle, âyetlerin işaret ettiği manaların incelikleri kavranmaktadır. Örneğin: “Bir toplum diğer bir toplumdaki (sayıca ve malca) daha çok olduğu için yeminlerinizi, aranızda bir fesat aracı edinerek ipliğini sağlamca

⁷⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 27.

⁷⁷⁹ Cemalüddin Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 762/1361). Daha çok nahivci olarak bilinmektedir. Bkz. Hacı Halife, *Keşfü’z-Zünun*, I, 82.

⁷⁸⁰ Hicr 15/6.

⁷⁸¹ Tûr 52/29.

⁷⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 27.

büktükten sonra, çözüp bozan (kadın) gibi olmayın”⁷⁸³; ve “Ki kahroldu o hendeğin adamları”⁷⁸⁴ gibi âyetlerin tefsiri, Araplarca bilinen kıssaların bilinmesine bağlıdır.⁷⁸⁵

7- Fıkıh Usûlü

İbn Âşûr, müfessirlerin fıkıh usûlünü tefsir maddelerinden biri olarak saymamalarına rağmen, fıkıh usûlü konularından olan emir, nehiy ve umûmun hükümlerini zikrettiklerini kaydetmektedir. Ona göre şu iki neden dolayısıyla fıkıh usûlünün bir kısmı tefsir için bir madde olacaktır.

- a) Usûl ilmi içerisine, Arap dili alimlerinin dikkat çekmeyi ihmal ettikleri, Fahvâ ve Mefhûmü’l-Muhâlefe gibi, Arap kelamının kullanılış ve dil kaynaklarının anlaşılma yollarından olan bir çok meseleler de yerleştirilmiştir. Ayrıca Gazâlî usûl ilmini, Kur’ân ve ahkamıyla ilgilenen ilimler cümlesinden saymıştır. Bu nedenle de onun, tefsir için bir madde olacağı kesindir.
- b) Usûl ilmi, Kur’ân âyetlerinden şer’î manaları istinbat etmede, müfessir için bir âlet olan istinbat kâidelerini kontrolü altına almakta ve açıklamaktadır.⁷⁸⁶

Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre fıkıh usûlü, sadece fıkıh ilmine ait olan kanun ve metotları değil, diğer ilimlerle ilgili meseleleri de kapsamaktadır. Bunların bir kısmı doğrudan Arap dili alanıyla ilişkilirken diğer bir kısmı da tefsir ilmiyle ilişkilidir. Ayrıca fıkıh usûlünün asıl gayesi, Kur’ân âyetlerinden ıstılâhî anlamların çıkarımında kullanılacak olan kanun ve kaideleri üretmek ve açıklamaktır. Bu kaideler ise Kur’ân âyetlerini tefsir etme işleminde müfessir için bir âlet mevkiini oluşturmaktadır.

İbn Âşûr’a göre tefsir ilminin bu maddelerden yararlanması, onun İslâmî ilimlerin başı oluşuna tezat teşkil etmemektedir. Çünkü onun İslâmî ilimlerin başı oluşu, genel olarak İslâm ilimleri için bir asıl olduğudur. Onun İslâmî ilimlerin bir kısmından yararlanması ise, tefsirin özetlemelerden daha kamil bir biçimde detaylandırılması

⁷⁸³ Nahl 16/92.

⁷⁸⁴ Burûc 85/4.

⁷⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 25.

⁷⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 25-26.

niyetiyle yapılan bir yararlanmadır. Bu da, çeşitli itibarlarla kendisinden yararlanan ilimler için asıldır.⁷⁸⁷

B) TEFSİRE DAYANAK OLMAYAN İLİMLER

1- Kıraat

Bazı müfessirlere göre, tefsirin büyük ölçüde yararlandığı ilimlerin biri de kıraat ilmidir.⁷⁸⁸ İbn Âşûr ise tefsir alanında kıraat ilmine, ancak bir kıraatin tefsirine, başka bir kıraatle delil getirme haricinde ihtiyaç olmadığını savunmaktadır. Bu da ancak, bir âyette kâim olan manaların birini ya da üstün gelenini tercih etme anlamında olur. Bunun gibi yerlerde kıraatin zikri, Arap kelimelerinden bir delilin zikri gibidir. Çünkü zikredilen kıraat meşhur ise, onun dilsel bir delil olacağı kesindir. Yok eğer şâz ise, sahih bir rivayet olamayacağı için onun delilliği de rivayet yönüyle değildir. Ancak o kıraati okuyanın, Arap dili kullanımına istinaden okumuş olması açısından sahihtir. Çünkü o kıraati okuyan, Arap dili bilgisinin selametine karar verilmedikçe, ihtimam gösterilen biri olamaz. Örneğin: el-Keşşâfta “الْحَمْدُ لِلَّهِ”⁷⁸⁹ ibaresinin aslının mef’ul-u mutlak olmak üzere mansup olduğuna, Hârûn el-İtkî’nin “الحمد لله” şeklindeki naspla okuyuşuyla delil getirdiklerinden söz edilmektedir. Neticede kıraatin, Kur’ân lafızlarının edasında bir yol oluşu açısından tefsir sayılmayacağı, bilakis onun lügavî bir delil olup, merciinin de lügat ilmi olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷⁹⁰

2- Kelam

Müfessirlerin bir kısmına göre kelam ilmi de, tefsirin yararlandığı ilim alanlarından birini oluşturmaktadır.⁷⁹¹ Nitekim Abdülhakîm es-Siyalkûtî⁷⁹² bu konuda şöyle demiştir: "Tefsir ilmi, Yüce Allah'ın mütekellim oluşunun ispatı üzerinde mutlaka duracağı için kelam ilmine ihtiyaç duyar"⁷⁹³. Âlûsî de: Yüce Allah'ın الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

⁷⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 27.

⁷⁸⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 462.

⁷⁸⁹ Fâtiha 1/1.

⁷⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 25.

⁷⁹¹ İbn Âşûr bu görüşü savunanların, Sekkâkî'nin el-Miftâh adlı eserini şerh eden Teftâzânî ile Cürçânî'den etkilendiklerini kaydetmektedir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 26. Ayrıca Abdülazim ez-Zerkânî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmek gerekir. Bkz. ez-Zerkânî, *age*, II, 6.

⁷⁹² Abdülhakim b. Şemsüddin el-Hindî es-Siyelkûtî (ö. 1067/1657). Bkz. Hacı Halife, *Keşfü 'z-Zünun*, II, 322.

⁷⁹³ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 26.

"استَوَى" (Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir)⁷⁹⁴ kavli gibi, sıfatlar hakkındaki müteşâbih âyetlerin tefsirini kastederek⁷⁹⁵, "Müfessir her ne kadar içinden çıkılmaz zor durumlara düşse de, Allah'a caiz, vacip ve muhal olan şeyler hakkındaki kelimeler ve nübüvvet konusundaki tartışma, kelimeler ilminden alınır"⁷⁹⁶ demektedir.

Âlûsî'nin, Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin Miftâh'a yazdığı şerhinden aldığı bu görüşün, Abdülhakîm'in görüşünden daha isabetli olduğunu söyleyen İbn Âşûr, her iki görüşü de çelişik olarak nitelemektedir. Çünkü ona göre Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı oluşu, kelimeler ilminden önce ümmetin selefi yanında karara bağlanmış bir konudur ve tefsirde buna ait hiçbir eser yoktur. Caiz ve muhal olanın bilgisi de böyledir. Ayrıca, bazı manaların muhal olduğuna delil getirirken ayrıntıya girme haricinde, kelimeler ilmine ihtiyaç duyulmamaktadır. Uzun uzun ayrıntılara ihtiyaç duyan konular ise tefsir için bir madde olamazlar.⁷⁹⁷

3- Fıkıh

es-Suyûtî ile ez-Zerkânî'nin, fıkıh ilmini de tefsirin yararlandığı ilimler cümlesinden söyledikleri görülmektedir.⁷⁹⁸ İbn Âşûr ise bu konuda: "Kur'ân'ın anlaşılması, fıkıh meselelerine dayanmadığı için, es-Suyûtî'nin yaptığı gibi fıkıhı, tefsir ilmi maddesinden saymadık. Çünkü fıkıh ilmi, tefsirden sonradır ve ondan bir daldır. Müfessir fıkıh meselelerine ancak, istinbat metotlarının ve manaların şer'î, edebî ve ilmî açılardan tafsilatının genişliği nedeniyle, kendi tefsirinde ayrıntılı anlatımı maksat edindiği zaman ihtiyaç duyar. Bu nedenle de derin bilgisi olan bir kişi, bu konuda ihtiyaç duyduğu ilimleri sınırlayamaz. Böylece geniş birikimi olan bir müfessir, neredeyse ilimlerin her birine değinmeye muhtaç olur. Bu ise, el-Beydâvî'nin: "Tefsiri üstlenmek ve bu konuda konuşmaya çalışmak, ancak dînî ilimlerin usûlü furû'u tümünde derinleşen, ayrıca Arap dili sanatlarında ve bütün çeşitleriyle edebiyat fenlerinde üstünlük kazanan kimseden başkasına layık olmaz"⁷⁹⁹ sözüyle işaret ettiği

⁷⁹⁴ Tâhâ 20/5.

⁷⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 26.

⁷⁹⁶ el-Âlûsî, *age*, I, 6.

⁷⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 26.

⁷⁹⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 479.

⁷⁹⁹ el-Beydâvî, *age*, I, 4.

makamdır”⁸⁰⁰ demekle fıkıh ilminin de tefsir için bir madde olamayacağını savunmaktadır.⁸⁰¹

IV. DİRAYET TEFSİRİNİN SİHHATİ

İbn Âşûr’un bu mukaddimede ele aldığı konu, dirayet tefsirinin sıhhati ve batınî-ışârî tefsir hareketlerinin karşılaştırmasıyla ilgilidir.

A) DİRAYET TEFSİRİNİN SİHHATİ

Dirayet tefsiri, bilindiği üzere rivayetlere münhasır kalmayıp, dil, edebiyat, din ve çeşitli bilgilere dayanılarak yapılan tefsir çeşididir. Ayrıca buna rey ve ma’kûl tefsir de denilir.⁸⁰²

Başlangıçta dirayet tefsirinin caiz olup olmaması hususunda münakaşalar yapılmış, tasvip etmeyenler olduğu gibi uygun görenler de olmuştur. Sonuçta tasvip edilmeyeni mezmum tefsir, caiz görüleni ise memduh tefsir olmak üzere bu tefsir çeşidi ikiye ayrılmış bulunmaktadır.⁸⁰³

Tartışma konusu yapılan meselenin özü, konu hakkında Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen bazı hadislerle ve selef-i salihînin bu hadislerle olan yaklaşımına dayanmaktadır. Nitekim tefsirlerinin mukaddimelerinde bu konuyu tartışan müfessirlerin hemen hemen hepsinin söz konusu hadisler hakkında görüş beyanında buldukları görülmektedir.⁸⁰⁴

İbn Âşûr’a göre dirayetle tefsirin sıhhati konusunda şüpheye sevkeden âmiller sırasıyla şunlardır:⁸⁰⁵

1- Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen haberler

Tirmizî’nin İbn Abbas’tan naklettiğine göre Rasûlüllâh: “من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار” (Kim Kur’ân hakkında kendi görüşüyle bir şey söylerse, cehennemden

⁸⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 26.

⁸⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 26.

⁸⁰² Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 230.

⁸⁰³ ez-Zehebî, Muhammed Huseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Kahire 1961, I, 255-256; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II, 210-211.

⁸⁰⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* I, 54 vd; Kurtûbî, *age*, I, 31-37; Âlûsî, *age*, I, 6-8.

⁸⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 28.

oturacak yerini edinsin)⁸⁰⁶. Başka bir rivayete göre ise “ من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده ” (Kim Kur’ân hakkında bilmeden bir şey söylese, cehennemden oturacak yerini edinsin.)⁸⁰⁷ buyurmuştur. Ayrıca konuyla ilgili olarak Ebû Dâvud, et-Tirmizî ve en-Nesâî’nin rivayet ettikleri bir hadiste de Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “ من قال ” (Kim Kur’ân hakkında kendi görüşüyle söz söyler de isabet ederse, yine de hata yapmış olur.)⁸⁰⁸

2- Selef-i salihinin dirayet tefsiri karşısındaki tutumu

Selef, tevkifsiz tefsir konusunda sakınca görmüştür. Nitekim rivayet edildiğine göre Ebû Bekir es-Sıddik, “ وفاقه وأب ” (Meyveler ve çayırlar bitirdik)⁸⁰⁹ sözündeki “ أب ” kelimesinin tefsiri hakkında sorulduğunda “ أي أرض تغلني ، أي سماء تظلني ، إذا قلت في القرآن ” (Kur’ân hakkında kendi görüşümle bir şey söylersem, hangi yer bana bir miktar yer verir ve hangi sema beni gölgeler)⁸¹⁰ demiştir. Ayrıca Saîd b. el-Müseyyeb ile eş-Şa’bî’nin de reyle tefsirden sakındıkları söylenmektedir.⁸¹¹

Dolayısıyla Kur’ân, nakle dayanmayan başka bilgi ve ilimlerden yararlanılarak tefsir edilecekse yukarıda geçen haberlerin anlamı ne olacaktır? Selefin dirayet tefsiri karşısındaki tutumuna ne anlam verilecektir?

B) İBN ÂŞÛR’UN DİRAYET TEFSİRİNE YAKLAŞIMI

İbn Âşûr’un konuya yaklaşımını şu üç maddeyle değerlendirmek mümkündür:

1- Dirayetle Tefsire Duyulan İhtiyaç

Müfessire göre Kur’ân âyetlerinin tevkif ile tefsiri, Kur’ân tefsirine dair Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen haberlere dayanmaktadır. Oysa Hz. Âişe’den naklen geçen hadiste Resûlullah’ın, Cibrîl’in kendisine öğrettiği sayılabilecek kadar âyetlerin tefsiri dışında Kur’ân’ı tefsir etmediği belirtilmektedir.⁸¹²

Ayrıca müşahede edildiği üzere selef, rivâyet tefsiriyle ilgili çoğu kavlini sahabeden ve onları takip eden kimselerden almıştır. Yoksa bunların çoğu kendi

⁸⁰⁶ Tirmizî, *Tefsir*, 1.

⁸⁰⁷ Tirmizî, *Tefsir*, 1.

⁸⁰⁸ Ebu Dâvud, *İlm*, 5; Tirmizî, *Tefsir*, 1.

⁸⁰⁹ Abese 80/31.

⁸¹⁰ Taberî, *age*, I, 54.

⁸¹¹ Kurtubî, *age*, I, 34.

⁸¹² İbn Atıyye, *age*, I, 17; Kurtubî, *age*, I, 31.

görüşleri ve ilimleri değildir. Oysa Gazzâlî ile Kurtubî'nin söylemesine göre, şu iki nedenden dolayı sahabenin tefsir konusunda söylediği her şeyin, Hz. Peygamber (sav)'den duyulmuş olması sahih değildir.⁸¹³

i. Hz. Âişe'den nakledildiğine göre çok az sayıdaki âyetlerin tefsiri dışında, Hz. Peygamber (sav)'den tefsir türünden bir şey sabit olmamıştır.⁸¹⁴

ii. Şüphesiz sahabe tefsirde, aralarını cem etmenin mümkün olmadığı çeşitli vecihler üzere ihtilaf etmişlerdir. Bunların tümünün Resûlüllâh'tan duyulmuş olması ise olanaksızdır. Şayet bunların bir kısmı ondan duyulmuş olsaydı öbürleri terk edilmiş olurdu. Yani, şayet bunların bir kısmı Hz. Peygamber (sav)'den işitilseydi de, onu nakleden kişi: “Şüphesiz bu kişi bunu Resûlüllâh (sav)'tan duymuştur” deseydi, ona muhalif olanlar da bunun aynısını yapmaya başlardı.⁸¹⁵

Dolayısıyla tefsirin sadece tevkîf ile yapılmış olması olanaksızdır. Aynı şekilde dirayete dayanmayan Kur'ân tefsiri az sayıdaki varaklarda özetlenmiş olurdu. Bunun yanında tefsiri Kur'ân âyetlerinin müfredât manalarını Arap dili açısından beyan etmekle sınırlandırmak da bir işe yaramaz. Ayrıca bilginlerimizin Kur'ân manaları konusundaki “إن القرآن لا تنقضي عجائبه” (Kur'ân, acâibi sona ermeyendir) şeklindeki sözleri, ancak manaların artırılması ve tefsirlerin genişletilmesiyle hakiki anlamını bulur. Bu nedenle de her bir müfessirin, uygun gördüğü istinbatıyla âyetin manası hakkında söz söylediği ortaya çıkar. Tefsirlerin genişlemesi ve keşfedilmiş Kur'ân manalarının çeşitlendirilmesi ise ancak ilim sahibi kimselere rızk olarak verilen Kur'ân'ı anlama yeteneğiyle gerçekleşir.⁸¹⁶

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın dirayetle tefsirini destekleyen deliller ise şunlardır.⁸¹⁷

el-Buhârî Sahîh'inde, Ebû Cuheyfe'nin şöyle dediğini nakletmiştir: “Ali'ye, sizin yanınızda Allah'ın Kitab'ı haricinde vahiyden bir şey var mıdır?” dedim. O da “Tâneyi yaran ve soluğu yaratana yemin ederim ki, hayır. Kur'ân hakkında Yüce Allah'ın bir insana vereceği anlayış dışında böyle bir şey bilmiyorum” dedi.”⁸¹⁸

⁸¹³ Kurtubî, *age*, I, 33.

⁸¹⁴ İbn Atıyye, *age*, I, 17; Kurtubî, *age*, I, 31.

⁸¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 28-29.

⁸¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 28.

⁸¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 29.

⁸¹⁸ el-Buhârî, *Cihâd ve 's-Siyer*, 168; *Diyyât*, 23.

Rasûlüllâh (sav) Abdullah İbn Abbas için yaptığı duasında: "اللهم فقهه في الدين وعلمه" (Allah'ım onu din konusunda derin anlayış sahibi kıl ve ona te'vîli öğret)⁸¹⁹ demiştir. Bilginler ise bu haberde geçen te'vilden muradın, Kur'ân'ın te'vili olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.

Fıkıhçılarımız Kur'ân okumanın âdâbı konusunda, az okumayla birlikte anlamamanın, anlamaksızın çok okumaktan daha faziletli olduğunu zikretmişlerdir.

el-Gazzâlî "İhyâ" adlı eserinde şöyle demiştir: "Anlama engellerinden biri de, tefsir okumuş olmak ve İbn Abbas ile İbn Mücâhid'den nakli içeren haberlerin haricinde Kur'ân kelimelerinin hiçbir manası olmadığına, bunun ötesindekilerin reyile tefsir olduğuna inanmaktır. Bunlar en büyük engellerdir". "Bir kişiye muvaffaklardan başkasına keşfolmayan saklı manaların sır olmaktan çıkması ve her bir âyete layık olan mananın vuzuha ermesi için, Kur'ân'ın kıraatinde, bakışın geriye döndürülerek âyet hakkında düşünülmesi ve o âyeti anlamaya çalışılması gerekir".⁸²⁰

Konuyla ilgili olarak Fahrüddin er-Râzî de tefsirinde şöyle demiştir: "Fıkıh usûlünde sabit olmuştur ki, mütekaddimîn (selef) bir âyetin tefsiri hakkında bir vecih (görüş) zikrettiği zaman, bu vecih müteahhirîn'in o âyetin tefsiri konusunda başka bir veçhi istihraç etmesini engellemez. Aksi halde, müteahhirinin tefsir hakkındaki istinbat ettikleri incelikler reddedilmiş olur. Bunu ise, muhal olanı taklit edenden başkası söylemez".⁸²¹

Ayrıca "Sakın Allah'ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma!"⁸²² sözü hakkında "Bu, mazlum için bir tesellî, zalim için ise bir tehdittir" diyen Sufyân b. Uyeyne'ye "Bunu söyleyen kim?" diye sorulmuş da, sinirli bir şekilde kendini kastederek: "Onu bilen kişi" demiştir.⁸²³

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise, el-Avâsım adlı eserinde, kendisinin Nuh sûresi üzerine beş yüz mesele, Mûsa kıssası üzerine ise sekiz yüz mesele yazdığını söylemiştir.⁸²⁴

⁸¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 41.

⁸²⁰ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 29.

⁸²¹ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 29.

⁸²² İbrahim 14/42.

⁸²³ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 29.

⁸²⁴ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 29.

İslâm'ın ilk üç asrı içerisindeki Kur'ân'dan yasal hükümlerin çıkarılış işlemi de, daha önce kullanılmamış olan kaidelerle Kur'ân âyetlerini tefsir etme kabilindedir. Nitekim İmam eş-Şâfi'î şöyle demiştir: "İcmânın hüccetliğine bir delil arıyordum ve onu "Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Hz. Peygambere karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir"⁸²⁵ sözünde elde etmişim"⁸²⁶.

Şerefüddin et-Tayyibî de Keşşâf'ın şerhinde şöyle demiştir: "Sahih olan tefsirin şartı, kullanım açısından lafza mutabık, zorlamadan sâlim ve tesâdüflikten ârî olmasıdır". Keşşâf sahibi ise, bunun aksine olanı "بدع التفسير" (tefsir bidatları) olarak adlandırmıştır.⁸²⁷

2- Reyle Tefsiri Yasaklayan Haberlerin Kaynağı

Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi reyle tefsirin zemmi hakkında nakledilen haberler, insanları dirayetle tefsirin sıhhati konusunda şüpheye sevketmiştir. Bu nedenle de müfessirlerin bu haberlerin mercii konusunda görüş beyan ettikleri görülmektedir.⁸²⁸ İbn Âşûr ise konu hakkındaki görüşlerini şu beş şıkta değerlendirmiştir:

a) Hadislerde geçen reyden maksat, Arapça ve dinin maksat ve tasarruf kanıtları hakkındaki görüşlere, ayrıca mutlaka bilinmesi gereken nasih mensuh ve nüzûl sebebine dayanmaksızın soyut düşünceyle ortaya atılan görüştür.⁸²⁹

b) Kur'ân'ın hakkıyla tedebbür edilmemesi, böylece de âyetin bütün yönleri ve tefsir maddeleri ihâta edilmeden, bazı delillerle sınırlı kalarak, hatıra gelen ilk görüşle tefsir edilmesidir.⁸³⁰

⁸²⁵ Nisâ 4/115.

⁸²⁶ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 29.

⁸²⁷ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 29-30.

⁸²⁸ Bkz. Kurtûbî, *age*, I, 31-37; Âlûsî, *age*, I, 6-8.

⁸²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 30. (Hiçbir bilgi sahibi olunmaksızın (tesadüfen) tasavvurunda isabet edilse dahi, yine hata yapılmış olacağına hiçbir şüphe olmayan görüş işte budur. Çünkü "رمية من غير رام" (nişan alınmadan yapılan atış) meseli gibi, doğruluk garantisi yoktur. Bu tıpkı "الم" harflerini, "Allah'ın, Cibrîl'i Kur'ân'la Muhammed'e indirmesi" şeklinde tefsir eden kimse gibidir. Zira bu şekilde yaptığı tefsirin hiçbir mesnedi yoktur.)

⁸³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 30. (Örneğin: Sadece Arapça'da görünen bir cihete güveniyormuşçasına "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ" (Sana gelen iyilik Allah'tandır) (Nisâ 4/79) âyetinin, Yüce Allah'ın bundan önce geçen "فَلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ" (Hepsi Allah'tandır de) (Nisâ 4/78) sözünden gâfil kalarak murat etmesi dışında vuku bulmamasını gerektiren şer'î delillere kat-i nazar ederek, zahir manası üzere "Hayır Allah'tandır, şer ise insan fiilindedir" diye tefsir edilmesi; ya da Arap kullanımıyla değil, lüğatın zahiriyle Yüce Allah'ın "وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً" (Nitekim Semûd kavmine, açık bir mucize olmak üzere

c) Bir mevkiye veya bir mezhebe ya da bir akideye meyilli olan bir kimsenin, Kur'ân'ı kendi görüşüne göre te'vil etmesi ve asıl murattan uzaklaştırarak alışılmış manaya müsaade etmeyen tahammüle zorlamasıdır.⁸³¹

d) Kur'ân'ı lafzın gereğine dayanan rey ile tefsir edip, sonra da bu konuda tevilcilere darlık olsun diye, murat olunanın başkası değil, bu tefsirin ta kendisi olduğunu iddia etmek.⁸³²

e) Sakındırmaktan maksat, tedebbür ve te'vil konusunda tedbirli olmak ve buna atılımı azaltmaktır.⁸³³

Söz konusu hadislerde geçen reyden maksadın Kur'ân âyetlerini bu beş şeklin biriyle tefsir etme anlamına geldiğini söyleyen İbn Âşûr, tefsirin rivayeti aşmaması gerektiği görüşünü savunanların, rivayetle neyi kastettiklerini kanıtlarla açıklamadıklarını belirtmektedir. Eğer onlar bununla, Hz. Peygamber (sav)'den sahih ya da hasen gibi makbûl senetle rivayet edilen bazı âyetlerin tefsirini kastediyorlarsa, bu zanna kapılmakla Kur'ân manalarının genişliğini ve istinbat edilen Kur'ân ilimlerinin kaynaklarını daraltmış, ayrıca tedvin ettikleri tefsirlerin içeriği konusunda kendileriyle çelişmiş ve te'vil ettikleri şeyler hakkında kendi seleflerini hatalı bulmuş olacaklardır. Aksi halde sahabe önderlerinin ve onlardan hemen sonra gelenlerin, kendilerini rivayet

bir dişi deve vermiştik) (İsrâ 17/59) sözünde geçen "مُبَصَّرَةٌ" ifadesinin, devenin göz sahibi olduğu ve kör olmadığı ile tefsir edilmesi. İşte bu tür tefsirler, fesadı nedeniyle zemmedilen reyin örnekleridir.)⁸³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 31. "اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" (A'râf 7/54) ibaresinden temekkün ve istikrara inanan kimse gibi, bu niteliği kendinde taşıyan bir kişi Kur'ân kanıtını kendi görüşünü desteklemek için sürükler. Kendisini aşmasın diye aklını sınırlayan taassup ise, onun Kur'ân'ı gerçek manasıyla anlamasını engeller. Böylece kendi mezhebi dışındakilerin aklına gelmesine imkan vermez. Ne zaman kendisine hak lambası ışıldar ve mezhebini aydınlatan bir mana görünürse, şeytan ona bir taassup hamlesi yapar ve şöyle der: Bu senin inancın aksi iken nasıl aklına gelebilir. Şayet hatırına Yüce Allah'ın "الْقُدُّوسُ" (Haşr 59/23) sözünün anlamının, bütün muhdesâtın niteliklerinden münezzeh demek olduğu gelirse de, taklidi bunun nefsinde sabitleşmesine mani olur. Keşke sabitleşse, onun bu konudaki anlayışı ikinci ve üçüncü anlamın keşfine ulaşır. Ancak o, mezhebiyle çeliştiği için bunu aklından silmeye çalışır. Zahir üzere kurulmuş olan yapı, öze ulaşımı engeller. İşte Mutezile'nin "إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" (Rablerine bakarlar!) (Kıyame 75/23) sözünü, "إلى" edatının âletlerden biri olmasına rağmen zahirden, âsârdan ve âyetten kast olunan manadan çıkararak "Rabb'in nimetini bekleme" şeklinde tefsir etmesi de böyledir. el-Beyâniyye fırkası ise Yüce Allah'ın "هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ" (Bu (Kur'ân), bütün insanlığa bir açıklamadır) (Âlü İmrân 3/138) kavli hakkında, onun mezheplerinin büyüğü olan Beyan İbnü Sim'ân olduğunu söylemiştir. Ebû Mansûr el-Kisf'in ashâbı olan el-Mansûriyye ise, Yüce Allah'ın "وَلَنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ" (Gökten azap olarak düşen bir parça görseler: "Bu bulut kümesidir" derler) (Tûr 52/44) sözünden maksadın, imamları olan el-Kisf'in semâdan inmesi olduğunu iddia etmişlerdir. Şayet haberin onlardan olduğu sahih ve muhaliflerinin yapıştıkları bir şey değilse, bu Kur'ân için bir tebdil ve dinden uzaklaşmadır.)

⁸³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 31.

⁸³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 31-32.

üzere sınırlamadıklarını itiraf etmeleri gerekecektir. Nitekim Ömer b. el-Hattâb, bir çok âyetin anlamını ilim ehline sorduğu halde, o âyetlerin tefsiriyle ilgili olarak Hz. Peygamber (sav)'den gelen haberleri rivayet etmelerini şart koşmamıştır.

Yok eğer bununla hem Hz. Peygamberden hem de sahabeden nakledilen haberleri kastediyorlarsa, çok az bir miktar haricinde bu darlık genişletilmiş olmayacak ve tefsir ehline hiçbir fayda sağlamayacaktır.⁸³⁴ Çünkü Kur'ân âyetlerinin tefsiri konusunda Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Abdullâh b. Ömer, Enes b. Mâlik ve Ebû Hureyre'den sahih, zayıf ve mevzû olarak rivayet edilenler dışında, sahabeden fazla bir şey nakledilmemiştir. Nitekim bu konuda Ali, Allah'ın kendisine bir anlayış olarak verdikleri dışında Kur'ân'da bulunmayan hiçbir şeye sahip olmadığını söylemiştir. İbn Abbas'tan nakledilen haberlerin çoğu ise onun kendi görüşleri olup, bu da râvîlerine göre farklı farklıdır.⁸³⁵

Eğer bununla İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un ashabından nakledilenler gibi, ilk tefsirler tedvin edilmeden önce rivayet edilen haberleri kastediyorlarsa, kapıyı dairesinden açmaya başlamış ve uzak olan apartman katına yaklaşmış olacaklardır. Çünkü tabîler isnat belirtmeksizin ve isnat kopukluğunu umursamaksızın Kur'ân manaları hakkında görüş beyanında bulunmuşlardır. Birçok âyetin manaları hakkındaki görüşleri ise birbirinden farklıdır. Bu da onların bu âyetleri ancak kendi anlayışlarıyla te'vil ettiklerini açık bir şekilde haber vermektedir.⁸³⁶

Bu farklılıkların Taberî'nin tefsirinde ve diğer benzeri rivayet tefsirlerde sabit olduğunu söyleyen İbn Âşûr'a göre, Taberî de aslında bu tefsirinde sahabe ve tâbînden rivayet edilen haberlerle sınırlı kalmayı maksat edinmiştir. Ancak o her bir âyette, haberleri kendince seçime tabi tutmak ve Arap kelimelerinden deliller getirerek bir kısmını diğerine tercih etmekle bu maksadını aşmaya karşı sabit kalamamıştır. Bu ise planlamış olduğu rivayet tefsiriyle yetinmeyi aşmak olarak yeterli nedendir ve metotlu olmayan bir yoldur.

Ayrıca Taberî'nin kendi tefsirinde İbn Hâtem, İbn Merdûye ve el-Hâkim gibi muâsırlarını andırıldığını kaydeden müfessirimiz, ondan önce Bakıyy İbn Mahled'in de bu yol üzere tefsir yazdığını haber vermektedir. Ona göre öncekilerden Ferrâ ve Ebû

⁸³⁴ es-Suyûtî'nin "*Dürrü'l-Mensûr*" adlı tefsirinde böyle bir yöntemi izlediği görülür.

⁸³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 32.

⁸³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 33.

Ubeyde, onlardan sonrakilerden ez-Zeccâc ve er-Rummânî, sonra da onların yollarına sulûk eden ez-Zemahşeri ve İbn Atıyye gibi, Kur'ân tefsiri konusunda kendilerini rivayet edilene hapsedmemiş müfessirlerin başarısı ise Allah'tandır.⁸³⁷

3- Dirayetle Tefsir Karşısında Selef Tavrının Anlamı

Dirayetle tefsirin sıhhati konusunda şüpheye sevkeden âmillerin biri de, tevkîfsiz tefsir konusunda selefin duyduğu sakıncadır. Bu meyanda Ebû Bekir es-Sıddîk ve diğer bazı sahabe hakkında rivayet edilen haberler daha önce zikredilmişti. İbn Âşûr'un konu hakkındaki görüşü ise şöyledir:

Selefin Kur'ân âyetlerini reyle tefsir etme konusunda duydukları sakınca, hakkında delil bulunmayan ya da daha önce tefsirine ihtiyaç duyulmadık konularda hataya düşme korkusu dolayısıyla verâdan kaynaklanmaktadır. Zira selefin bir çoğu, verâda mübalağa ve zayıf ihtimale ilgisizlik göstererek, uzak olsa dahi hataya sokan şeylerden kaçınmışlardır. Nitekim başka bir rivayette Nisa sûresinde geçen "الكلالة"⁸³⁸ hakkında sorulduğunda Ebû Bekir'in: "Bunun hakkında kendi görüşümü söylüyorum. Şayet doğru ise Allah'tan, yok yanlış ise benden ve şeytandır" dediği nakledilmektedir.⁸³⁹

el-Müzhir'de zikredildiğine göre el-Esmâî, Kur'ân'da bulunduğu zaman, Arapça olan tek bir kelimeyi bile tefsir etmezmiş. Bu anlamda o, أسرى ile أسرى kelimesinin aynı anlamda olduğu hakkında konuşmaya karşı çıkmıştır. Çünkü أسرى⁸⁴⁰ kelimesi Kur'ân'da zikredilmiştir. Aynı şekilde o, Kur'ân'da geçtiği için عصفت الريح ile أعصفت kelimelerinin aynı manada olduğu hakkında konuşmaya da karşı çıkmıştır. Ayrıca o (الخليل) el-Halîl'in manası konusunda, onun sevginin en temizi ve en yürekteni olduğunu duyduğunu ve Kur'ân'da geçtiği için buna hiç bir şey ilave edemeyeceğini söylemiştir.⁸⁴¹

Velhasıl İbn Âşûr'a göre bunlar korku nedeniyle bazı insanlara isabet eden verânın bir çeşididir. Bu, ilim ve fazilet ehlinde bir çoğunun başına gelmiştir. Gerçek

⁸³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 33.

⁸³⁸ Nisâ 4/176.

⁸³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 30.

⁸⁴⁰ İsrâ 17/1

⁸⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 32.

olan ise, Allah'ın kullarını itikat usûlü dışındaki konularda, delile dayalı zan husulünden bir çoğuyla mükellef tutmadığıdır. Deliller ise türlerine göre çeşit çeşittir.⁸⁴²

C) BÂTİNÎ ve İŞÂRÎ TEFSİR HAREKETLERİNİN KARŞILAŞTIRMASI

1- Bâtınî tefsir

İbn Âşûr'a göre bu başlık altında değerlendirilmesi gereken tefsir hareketlerinin biri Batınıyye fırkasıdır. Ona göre bunlar Kur'ân'ın belli bir takım maksatlardan oluşan kinaye ve rumuzları içererek nazil olduğunu savunmuşlardır. Bu nedenle de Kur'ân lafızlarını, zahir anlamından uzaklaştırıp, batın diye adlandırdıkları hevâlarına muvafık manalarla tefsir etmişlerdir. Bunlar tarihçilere göre İsmâiliyye diye bilinen Gulât-ı Şî'a'dan bir taifedir. Kendi mezheplerini Ca'fer b. İsmâ'il es-Sâdık'a dayandırmışlar, onun ismetine ve babasından sonra vasiyet gereği imametine inanmışlardır. Onlara göre âl-i beytten gelecek bir imam-i hüdü, müslümanlar için dini ikame edecek ve Allah'ın muradını açıklayacaktır.⁸⁴³

İslâm bilgileri Kur'ân ve sünnetten deliller getirerek kendileriyle tartışmaya girdiklerinde, bidatları gereği ikame ettikleri bu görüşlerini te'vil etmekten başka çare bulamamışlardır. Te'vile ayrıcalık verip, lafzı batına haml ettiklerinde ise, insanların kendilerini taassup ve tahakküm ile itham ettiklerini gören bu fırka, Kur'ân'ın tümünün zahirinden sarf edileceği görüşüne gitmişlerdir. Onlar bu görüşlerini Kur'ân'ın, *avâm kesiminin meşgul olması için zahir manaları da olan lafızlar sûretindeki gizli manaların remzi oluşuna dayandırmışlar ve bunları anlamanın, hükemânın işi olduğunu iddia etmişlerdir.*⁸⁴⁴

Müfessirimize göre; Yahûdîlik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve bazı felsefi akımların karışımından ortaya çıkan İshrâkiye fırkası, tenâsüh ve hulûl kaidelerine dayanmaktadır. Onlara göre Allah, her elçiye, imama, ulvî ve kutsî mekanlara hulul eder ve halka benzer.⁸⁴⁵

Onlar tesis ettikleri usûl gereği Kur'ân tefsirini zorlaştırdıkları gibi, tefsirlerinde de çok ağır zorlamalar bulunmaktadır. Örneğin: “وَعَلَى الْأَعْرَافِ رَجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلَّا بِسَيِّمَاهُمْ”

⁸⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 32.

⁸⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 33.

⁸⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 33.

⁸⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 33.

(A'raf üzerinde de, her iki taraftakileri simalarından tanıyan kişiler vardır)⁸⁴⁶ âyetini, A'râf denilen dağ, herkesi simalarıyla tanıyan ehli-maarifin kaldığı yerdir; " وَإِنْ مِّنكُمْ إِلَّا " (İçinizden oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur)⁸⁴⁷ sözünü, çocukluğunda veya daha sonra fasit görüşlere cevaz vermedikçe kimsenin Allah'a ulaşamayacağı, sonra da Allah'ın istediğini kurtaracağı; " اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى " (Firavun'a git, çünkü o hakikaten azdı)⁸⁴⁸ kavlindeki Firavn'la kalbin murat edildiği şeklinde tefsir etmeleri bunlardan bazısıdır.⁸⁴⁹

İbn Âşûr'un, "el-Müstezhirî" adlı eserinde bu fırkaya cevap vermeye yönelen Gazzâlî'nin şu sözünü naklettiği görülmektedir: "Eğer bâtını ileri sürersek, bu kontrolü olmayan, bilakis hakkında düşüncelerin birbiriyle çeliştiği, dolayısıyla da ayetin çeşitli vecihlere indirgenmesini mümkün kılan bir şeydir".⁸⁵⁰

Müfessirimiz buna şöyle açıklama getirmiştir: "Yani onların hüccet edindikleri şeyi, kendilerine karşı çevirmemiz ve onun da Kur'ân'ın batını olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Çünkü zahir mana, daha önceden vazedilmiş lügate dayandığı için, insanların hakkında ihtilaf etmesi mümkün olmayan manadır. Batın ise, kimsenin anlayışı başkasına karşı delil yerine geçmeyen manadır".⁸⁵¹

Batının ancak imam-ı masumdan alındığını ve onu söylemek haricinde hiç bir katkılarının olmadığını iddia etmeleri ise başkadır. Nitekim kaynaklarının bir kısmında yer alan açıklamalar bunu teyit etmektedir. Orada şöyle denilmektedir: "Bedele ancak, asıl olmadığında intikal edilir. Nazar ise haberden bedeldir. Çünkü asıl olan Allah'ın kelamıdır. İnsanı yaratan ve ona beyanı öğreten O'dur. İmam ise O'nun halifesidir. Bu nedenle O'nun sözünü açıklayan halifenin varlığında nazara intikal edilmez".⁸⁵²

İbn Âşûr'un konuyla ilgili olarak Kur'ân'ın bâtını olduğuna dair Hz. Peygamber (sav) ve İbn Abbas'tan nakledilen haberler hakkında da görüş beyanında bulunduğu görülmektedir. Bu haberler metin itibarıyla şöyledir:

⁸⁴⁶ A'râf 7/46.

⁸⁴⁷ Meryem 19/71.

⁸⁴⁸ Tâhâ 20/24.

⁸⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 34.

⁸⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 34.

⁸⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 34.

⁸⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 34.

Hiz. Peygamber (sav) " إن للقرآن ظهرا وبتنا وحدا ومطلعا " (Kur'ân'a ait bir zâhir, bir bân, bir hadd, bir de matla' vardır) demiştir. İbn Abbas ise: "إن للقرآن ظهرا وبتنا" (Kur'ân'a ait bir zâhir bir de bân vardır) demiştir.

İbn Âşûr, Hiz. Peygamber (sav)'den rivayet edildiği söylenen bu haberin sahih olmadığı kanaatindedir. Ona göre bu rivayeti İbn Abbas'a isnâd edenin kim olduğu ise belli değildir. Diğer taraftan bu haberde İbn Abbas'ın kelamının kalan kısmı da zikredilmektedir ki o da şudur: "فظهره التلاوة و بطنه التاويل" (Onun zâhiri tilavet, bânını ise te'vildir). Dolayısıyla bu haberin ondan alındığı sahih olsa bile, o kendi muradını zahirin lafız, bânının ise mana oluşuyla açıklığa kavuşturmuştur.

Müfessirimize göre "Tefsîru'l-Kâşânî" bânî metot üzere telif edilmiş bir tefsirdir. Ayrıca bu yöndeki görüşlerinin bir çoğu da İhvânü's-Safâ risalelerinde bulunmaktadır.⁸⁵³

2- İşârî tefsir

Bân anlam deyince sûfilerden oluşan ehl-i işâretin Kur'ân lafızlarına zahiriyle değil, teviliyle getirdikleri yorumlar da akla gelmektedir. Ancak İbn Âşûr'a göre onlar kendi yorumlarının Kur'ân'ın tefsiri olduğunu iddia etmemişlerdir. Bilakis âyette konuşulan maksada uygun olacak bir örnek getirmeyi kastetmişlerdir. Nitekim onlar yaptıkları bu yorumlamayı manalar diye değil, *işârât* diye adlandırmışlardır. Böylece onların Kur'ân âyetlerine getirdikleri yorumlar Bânî tefsirinden farklıdır.⁸⁵⁴

İbn Âşûr, İslâm bilginlerinin işârî tefsir konusunda iki görüşü benimsediklerini söyler:

a) Bu tefsir yöntemini makbul gören el-Gazzâlî "İhya" adlı eserinde şöyle demiştir: Hiz. Peygamber (sav)'in "لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة" (Melekler, içinde köpek ve resim/heykel bulunan eve girmezler) sözü hakkında, bu onun zâhididir dersek, bunun bir de işâreti vardır ki o da kalbin, meleklerin indiği ve âsârının yerleştiği yer olan bir ev; gadap, şehvet, haset, kin ve kendini beğenme gibi kötü niteliklerin ise, kalpte havlayan köpekler oluşudur. Dolayısıyla da köpeklerin dolup taşıdığı o yere

⁸⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 34.

⁸⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 34.

melekler girmeyecektir. Meleklerin vasıtası olmadan ise Allah'ın nuru kalbe atılmaz. Bu nedenle de böyle bir kalbe nur atılmamış olur.⁸⁵⁵

Gazzâlî bu hadiste “بيت” (ev) lafzıyla kalbin, “كلب” (köpek) lafzıyla ise zemmedilmiş niteliklerin murat edildiğini iddia etmemektedir. Ancak bunun ona bir tembih olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla zahirin tağyiri ile, zahirden ortaya çıkarak batınlara göndermede bulunma arasında fark vardır. İşte bu incelik gereği işârî tefsir, bâtinî tefsirden ayrılmaktadır.

Müfessire göre bunun bir diğer örneği Sahîhü'l-Buhârî'nin Megâzî kitabında geçmektedir. Amr b. Atâ “ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار” (Allah'ın nimetlerine nankörlükle karşılık verenleri ve sonunda milletlerini helak yurduna konduranları görmedin mi?)⁸⁵⁶ âyetinde geçen Allah nimetinin Muhammed (sav), ona nankörlükle karşılık verenlerin Kureyş kâfirleri, helak yurdunun ise bedir günü olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre bu, âyetteki âm lafzın, cüziyyâtından olan hâs lafız ile tefsir edilmesine benzer.⁸⁵⁷

b) İşârî tefsiri makbul olarak görmeyen İbnü'l-Arabî'nin “el-Avâsım” adlı eserinde bu konuya da yer verdiği görülmektedir. Bu eserinde Bâtiniyye fırkası ile İhvân-i Safâ risaleleri hakkında söz ettikten sonra o, Kur'ân'ın zâhirinin dışında bir bâtinînin olduğu görüşünü tamamen reddetmiştir. Batiniyye ve felsefecilere cevap vermeye çalışan Gazzâlî'yi bu yönüyle övdükten sonra şöyle demiştir: "Kendini tasavvufa verip onlarla haşır-neşir olana kadar Ebu'l-Hâmid, gecelerin zulmetinde bir dolunay, saygıdeğerlerin boğazında bir gerdanlık idi. Bundan sonra o hakikatten (zahirden) çıkmış ve görüşlerinin bir çoğunda tarikata sapmıştır."⁸⁵⁸

Müfessirimize göre ise işârî tefsir üç yöntemi takip eder:

1) Âyette geçen manayı, o manaya benzeyen bir duruma örnek getirme yerine geçer. Örneğin: “وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ” (Allah'ın mescitlerini, içlerinde Allah'ın isminin anılmasından meneden ve ...) ⁸⁵⁹ âyetinde geçen mescitten maksadın kalp olduğunu söylerler. Allah kalple bilindiği için orası O'na boyun eğme yeridir.

⁸⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 34.

⁸⁵⁶ İbrahim 14/28.

⁸⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 35.

⁸⁵⁸ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 35.

⁸⁵⁹ Bakara 2/114.

Nefsin fena bulmasıyla, kalp O'nun için secde eder. Kalbi Allah'ın zikrinden meneden şey ise, onunla dinî bilgiler arasındaki engeldir. Bu engel kalbi taassup ve hevânın galebesiyle bulandırarak harap etmeye çalışır.

Dolayısıyla bu, nefisini bilgi ile temizlemeyen ve bu bilgiden doğacak kemal sıfatların kalbine girmesini engelleyen bir kimsenin haline, mescitlerde Allah isminin zikredilmesine mani olan kimsenin durumuyla darb-ı mesel getirmeye benzer. Bu durumda âyetin zikredilmesi, örnek lafızla konuşmak gibidir. Gazzâlî'nin "Melekler, içinde köpek ve resim/heykel bulunan eve girmezler" hadisi hakkındaki sözleri de bu kabildendir.

2) İyimser bir tarzdır ki bazen bir kelimenin, murat olunan manasından başka, onun sûretinden kulağa varan bir manası olur. Bu ise dinleyicinin zihninin, kendince daha mühim ve aklında dolaşmakta olan şeye çevrilmesi babındandır. Bunun örneği ise "مَنْ ذَا الَّذِي يَنْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ" (O'nun izni olmadan kendisinin katında kim şefâat edebilir?)⁸⁶⁰ sözü hakkında "مَنْ ذَلَّ ذِي إِشَارَةٍ لِلنَّفْسِ يَصِيرُ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ الشُّفَعَاءَ" (Nefisini hakir gören işaretli kimse, mukarrabîn şefâatçilerden olur) demeleridir. Bunu söyleyen kimse, kelamın kulağa düştüğü yerin yankısını almakta ve kalbinin meşgul olduğu manaya te'vil etmektedir. Şeyh Muhyiddîn'in işârî tefsirin bu türünü Simâ' olarak adlandırdığını söyleyen İbn Âşûr, bunun çok yerinde bir tabir olduğu kanaatindedir.⁸⁶¹

3) İbret ve mev'izalardır. Müfessirimiz bu konuda uyanık nefisli kimselerin işinin her şeyden faydalanmak ve buldukları hikmeti almak olduğunu kaydetmektedir. Devamlı Kur'ân okuyup tedebbür etmekte, takiben de onun nasihatleriyle vazetmekte ve "Fiar'avn, elçiye karşı geldi. Biz de onu ağır bir yakalayışla yakaladık"⁸⁶² sözünden, yüce bilgilerin elçisini örnek almayan kalbin akıbetinin vebal olacağını iktibas etmekte olan kimseler hakkında başka ne düşünülebilir.⁸⁶³

İbn Âşûr'a göre işaretin Kur'ân lafzına nispeti mecâzîdir. Çünkü işaret, sadece akıl ve tedebbürleri yetişkin kimseler için bu üç durumdan birinde geçerlidir. Kur'ân

⁸⁶⁰ Bakara 2/255.

⁸⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 35.

⁸⁶² Müzzemmil 73/16.

⁸⁶³ Tefsir babı dışındaki hikayelerinden biri de şöyledir: Onların bir kısmı bir adama gider ve biri diğerine der: Bu, içinde hiç bir semere bulunmayan dönüştür. Dolayısıyla sâlih olarak dönmezse, ancak ateşlik olur. Bunun üzerine (diğeri) ağlamaya başlar ve der ki: Öyleyse semeresiz kalb, ancak ateşe lâyıktır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, s. 36.

âyetleri, tedebbürlerini aydınlattığında ve ibretlerini harekete geçirdiğinde, bu işaretî âyete nispet ederler. Bunların dışındakiler ise onu kullanamaz. Ayrıca bu işaret, lafzın asıl ve cümledeki manalarından biri olmadıkça, birer lafız ve kullanıldığı cümle itibarıyla hakikî delaleti ifade etmeyecektir. Bu üç durumun dışına çıkan her bir işaret ise, Batıniyye tefsirine yaklaşacak ve yavaş yavaş onunla aynı hale gelecektir.

Burada Bâtınî ve Sûfî tefsir metotlarını kesin farklarla bir birinden ayırdığını kaydeden müfessirimiz şöyle der: “Ne zaman bunun karıştığını görürseniz, güvenli olanını doğrulayın. Hakkın seçimi elinizdedir. Diğerlerinize ise doğru olanın bildirilmesi gerekir”.⁸⁶⁴

Ayrıca müfessirimizin, usûl ilminde delâletü'l-işâret, fahve'l-hitâb, hitâp mevkiindeki lâm-i ta'rîf'den genelliğin anlaşılması, delâletü't-tazammun ve'l-iltizam⁸⁶⁵, ma'ne'l-mecâz⁸⁶⁶ ve tenzîlü'l-hâl menzilete'l-mekâl⁸⁶⁷ diye bilinmekte olan kavram içeriklerinin işaretten olmadığına da dikkat çektiği görülmektedir. Çünkü bunların tümünün örf itibarıyla ifade ettikleri anlamları, vaz'î anlamlarının yerine geçmiştir. Nitekim Arap anlayışı bunların örfî delâletini idrak konusunda birleşmiştir. Dolayısıyla da cümleye bağımlı olarak ifade ettiği bir anlam olmuştur.⁸⁶⁸

İbn Âşûr konuyla ilgili olarak el-Keşşâftan naklettiği “Kafirlerin durumu hakkında nazil olan nice âyet vardır ki, onda, müminlerin tedebbür edeceği ve aktarımıyla ibret alacağı bol nasibi vardır” cümlesine şöyle açıklama getirir: “Yani, bu âyetler, ibare anlamı açısından kafirlerin, işaret anlamı cihetinden ise müminlerin durumu hakkındadır”.⁸⁶⁹

⁸⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 36.

⁸⁶⁵ Nitekim bilginler delâletü't-tadammun ve'l-iltizâm ile Yüce Allah'ın “Şimdi siz birinizi, bu gümüş paranızla şehre gönderin de baksın” (Kehf 18/19) sözüyle, vekâlet meşrûiyetine ve “Ben ona kefilim” (Yûsuf 12/72) sözüyle, garanti meşrûiyetine ve “Biz sana Kitab'ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hüküm veresin” (Nisâ 4/105) sözüyle, kıyas meşrûiyetine, delil getirmişlerdir.

⁸⁶⁶ Örneğin: “يَا جِبَالُ أُوْبِي مَعَهُ” (Ey dağlar ve kuşlar! Davud tesbih ettikçe siz de onu tekrarlayın) (Sebe 34/10); “فَعَالَ لَهَا وَيَلَارِضُ لِتَيْبًا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا فَالْتَأْنَا طَائِعِينَ” (Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de "İsteyerek geldik" dediler) (Fussilet 41/11) âyetleri mecâzî manadadır.

⁸⁶⁷ Örneğin: “وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ” (Hatta hiçbir şey yoktur ki, O'nu överek teşbih etmesin, ancak siz onların tesbihlerini anlamazsınız) (İsrâ 17/44) âyeti tenzîlü'l-hâlî menzilete'l-mekâl makamındadır.

⁸⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 36.

⁸⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 37.

Ayrıca müfessirin, dinde bir nasihat ve Allah katında önemli olduğu halde, müslümanların önemsiz sanarak gaflet ettikleri şeylere tembih gereği, sahih bir nakille meşhur müfessirlere veya başlıca tefsir ve te'villere⁸⁷⁰ dayanmadan Kur'ân'ı tefsir etme ve hakkında söz söyleme işinin sakıncalı olduğunu da bu konu altında hatırlatmayı kendine bir borç bildiği gözlenmektedir.

Kur'ân'dan aldıkları âyetlerin tefsirine giren bir çok insanın sürçtüğünden bahseden İbn Âşûr, onlardan kiminin bu âyetlerin manasını, tefsir kitaplarının metodu üzere açıklamaya çalışırken, kiminin de koyduğu âyetin manasını kenarda bırakıp, câzip olmayan davet ve öğüt manalarına kapılarak, makale üsluplarına gittiğini söyler. Ona göre çağdaş kanıtlar, bunlardan bazılarının Kur'ân'ı tefsire olan yeterliliğinin zayıf olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla akıllı olanın, işi karıştırmamak ve insanları yanlış anlayışa sevk etmemek için sınırını bilmesi, tavrını aşmaması ve eşyayı erbabına bırakması gerekmektedir. Bilginlerin böyle bir şey karşısında sükût etmesi ise, sorunu artırmakta ve yetersiz kimselerin bu eylemine yol vermektedir. Bu nedenle, metinlere gelişigüzel davranan kimseyi uyarmak, ayrıca eğrilerini doğrultmak ve doğrudan yanlışını ayırmak ilim ehlinin borcudur.⁸⁷¹

V. MÜFESSİRİN İZLEMESİ GEREKEN KUR'ÂN MAKSATLARI

İbn Âşûr'un bu başlıkta Kur'ân maksatlarının genel tasviri, Kur'ân'ın açıklamak için geldiği temel maksatlar, yöneliş olarak tefsir metotları ve tefsire bilimsel yöneliş gibi konuları ele aldığı görülmektedir.

A) KUR'ÂN MAKSATLARININ GENEL TASVİRİ

İbn Âşûr'a göre, Yüce Allah'ın insanların durumunu düzenlemek için indirdiği bir kitap olan Kur'ân, Allah'ın muradını kendi aralarında tebliğ etmeleri için onlara bir rahmettir. Nitekim “Sana her şeyi açıklayan ve müslümanlara doğruyu gösteren bir

⁸⁷⁰ Bu tefsir ve tevili yapan kimsenin daha önce “tefsirin yararlandığı ilimler” bölümünde belirtilen bilgiler açısından kuvvetli olması gerekmektedir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 37.

⁸⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 37.

rehber, rahmet ve müjde olarak Kur'ân'ı indirdik⁸⁷² buyurmuştur. Buna göre Kur'ân'ın en yüce maksadı, insanların bireysel, sosyal ve kültürel durumlarını düzenlemektir.⁸⁷³

Ona göre bireysel durumun düzgünlüğü, nefsin terbiye ve tezkiyesine dayalıdır. Bu aşamada en önemli iş, îtikât düzgünlüğünü sağlamaktır. Çünkü îtikât, âdâp ve düşünmenin kaynağıdır. Bundan sonra özel vicdan düzgünlüğü gelir. Bu da namaz gibi ya görünür, ya da haset, kin ve kibrin terkini alışkanlık edinmek gibi içsel ibadetlerdir.

Bireyler toplumun birer cüzü olduğu için, sosyal durumun düzgünlüğü de önce bireysel düzgünlükten meydana gelir. Çünkü genel olan, ancak kendi cüzlerinin düzgünlüğüyle düzgün olabilecektir. Buna ilâveten de, insanların şehvet rekabetinden ve nefsanî güçlerin saldırısından birbirini koruma açısından aralarındaki eylemleri kontrol etmeleri gerekmektedir. Müfessire göre muâmelât ilmi budur. Felsefeciler bunu Siyâsetü'l-Medeniyye diye adlandırmışlardır.⁸⁷⁴

Ona göre kültürel düzgünlük bunlardan daha da geniştir. Zira bu, İslâm âleminin düzenini korumayı, toplum maslahatlarını koruma açısından cemaat ve iklimlerin birbirine karşı eylemlerini kontrol etmelerini, İslâm'ın genel maslahatlarını gözetmeyi ve bireysel maslahat ile toplumsal maslahat çeliştiğinde, toplumsal maslahatı korumayı içine almaktadır. Bu ise İbn Âşûr'a göre, İlmü'l-Ümrân (medeniyet) ve İlmü'l-İctimâ' (sosyoloji) diye adlandırılmaktadır.⁸⁷⁵

Allah'ın Kitab'ından muradının, din maksatlarını korumaya dönük eylemleri açıklamak olduğunu vurgulayan müfessirimiz, Allah'ın bunu bize açık bir şekilde hitap ettiği, ayrıca muradını bilmek ve ona erişmekle mükellef tuttuğu Kur'ân lafızlarına yerleştirdiğini söyler. Nitekim söz konusu âyetlerin biri şöyledir: “Sana bu mübarek Kitabı indirdik ki âyetlerini düşünsünler ve sağduyu sahipleri öğüt alsınlar⁸⁷⁶. Dolayısıyla müfessire göre Allah'ın muradının tamamına erişimin mümkünlüğü⁸⁷⁷ ya da gayr-i mümkünlüğü⁸⁷⁸ hakkında söylenen görüşler bu konuda hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Çünkü bununla kastedilen akıl itibarıyla mümkün olan değil, vuku

⁸⁷² Nahl 16/89.

⁸⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 38.

⁸⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 38.

⁸⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 38.

⁸⁷⁶ Sad 38/29.

⁸⁷⁷ Müellif bunun bilginlerimiz ve mutezileden el-Meşâ'ihî ile es-Sekkâkî'nin görüşü olduğunu söyler. Dolayısıyla bilginlerimiz sözüyle Eşârî ulemasını kastetmiş olabilir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 39.

⁸⁷⁸ Diğer mutezilî bilginler.

bulması mümkün olmalıdır. Dolayısıyla tamamına erişimin zorluğuna rağmen onu, güç ve ilim seviyesine göre sonuna kadar araştırma meşakkatine katlanmaya hiç bir engel yoktur.⁸⁷⁹

Yüce Allah'ın, Arap lisanını vahyinin ilancısı ve muradının emanetçisi, Arap'ı ise şeriatının ve muradının tebliğini ilk üstlenen kimseler olarak seçtiğini kaydeden İbn Âşûr, bunun nedeni olarak iki hikmeti göstermektedir:

a) Arap dili yayılma itibarıyla dillerin en fasihi ve en kolayıdır. Ayrıca bu, lafzının icâzıyla birlikte en çok manayı taşıyabilen bir dildir.

b) Bir ümmetin şeriat ve neşrini üstlenebilmesi için, mücadele anında akıl noksanlığından korunmuş ve refahlığa karşı aşırı hırs bukağları kendini ne ilerlemeden ne de hakiki kemali öğrenmekten alıkoymuş bir ümmet olması gerekir.⁸⁸⁰

Ancak İbn Âşûr'a göre Kur'ân ile Arap'a hitap edilmekten maksat, yasamanın onlarla sınırlı kalması ya da onların hal özelliklerinin gözetilmesi değildir. Çünkü şeriatın genelliği ve sürekliliği, ayrıca Kur'ân'ın senelerin birbirini takibi süresince daimî bir mu'cize oluşu, bunu yok etmektedir.

Kur'ân'ın maksadı, Allah'ın kendi şeriatını ve onu yayıp neşretmeyi üstlenen kimseler olarak seçtiği Arap nefislerini tasfiye etmektir. Dolayısıyla diğer ümmetlerden önce ilk olarak davete muhatap olanlar da onlardır. Bu meyanda onların durumları kesinlikle gözetilmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın bir çok yerinde özellikle onlara hitap edilmiş ve hallerinin düzgünlüğünü sağlamak maksat edinilmiştir. Örneğin: “Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin”⁸⁸¹; “Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (Hıristiyan ve Yahudilere) indirildi, biz ise onların okumasından gerçekten habersizdik” yahut “Bize de kitap indirilseydi, biz onlardan daha çok doğru yolda olurduk” demeyesiniz diye (Kur'ân'ı indirdik)”⁸⁸² Ancak bu, Arapların halleri üzere sınırlı kalma yöntemiyle olmamıştır.⁸⁸³

⁸⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 39.

⁸⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 39.

⁸⁸¹ Hûd 11/49.

⁸⁸² En'âm 6/156-157.

⁸⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 39.

B) KUR'ÂN'IN AÇIKLAMAK İÇİN GELDİĞİ TEMEL MAKSATLAR

İbn Âşûr'a göre tefsir fennine girmiş bir müfessirin bilmesi gereken en önemli şeylerin biri Kur'ân'ın beyan etmek için geldiği temel maksatlardır. Bu maksatlar sırasıyla şunlardır:

1. İtikat düzgünlüğü ve sahih inancın öğretimi. Müellife göre bu, halkın düzgünlüğünü sağlamada en büyük sebeptir. Çünkü itikat düzgünlüğü, kanıt sunulmayan inanca boyun eğme adetini nefisten silmekte, ayrıca kalbi şirk, inançsızlık ve bu ikisi arasındaki hallerden doğan vehimlerden arındırmaktadır. Nitekim Yüce Allah "Rabbinin emri geldiği zaman, Allah'tan başka yalvardıkları tanrıları, kendilerinden hiçbir şeyi savamadı ve onların ziyanlarını artırmaktan başka bir işe yaramadı!"⁸⁸⁴ sözüyle bu manaya işaret etmiş ve ziyanlarını artırmayı kendi ilâhlarına isnat etmiştir. Oysa bu ilâhların fiili değil, ilâhlara olan itikatlarının neticesidir.⁸⁸⁵

2. Ahlak terbiyesi. Bu manada Peygamber (sav)'e "Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin"⁸⁸⁶ buyrulmuş; Hz. Peygamber (sav)'in ahlakı hakkında sorulduğunda, "Onun ahlakı Kur'ân idi" diyen Âişe validemiz de bu âyeti tefsir etmiştir. el-Muvattâ'da yer alan bir hadiste de Hz. Peygamber (sav) "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim"⁸⁸⁷ buyurmuştur. İbn Âşûr'a göre bu, sadece sahabenin değil, Arap genelinin anladığı bir maksattır.⁸⁸⁸

3. Yasama. İbn Âşûr'a göre bu özel ve genel hükümleri içerir. Nitekim Yüce Allah, elçisi Muhammed'e hitap ederek "Biz sana Kitab'ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hüküm veresin"⁸⁸⁹; "Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'ân'ı) gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet"⁸⁹⁰ buyurmuştur. Dolayısıyla Kur'ân, galibiyette genel olarak, mühim olanlarda ise cüz'î olarak bütün hükümleri bir araya getirmiştir. Nitekim "Kitab'ı da sana, her şey için bir açıklama olarak indirdik"⁸⁹¹;

⁸⁸⁴ Hûd 11/101.

⁸⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 40.

⁸⁸⁶ Kalem 68/4.

⁸⁸⁷ Malik, *Husnü'l-Huluk*, 1.

⁸⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 40.

⁸⁸⁹ Nisâ 4/105.

⁸⁹⁰ Mâide 5/48.

⁸⁹¹ Nahl 16/89.

“İşte bugün dininizi kemale erdirdim”⁸⁹² demekle külliyâtın (yani genel hükümlerin) tamamlanması kastedilmiştir. Bu manada istinbat ile kıyas emri de bunun içinde yer alır. Müfessir bu görüşünü desteklemek amacıyla eş-Şâtîbî’nin: “Çünkü Kur’ân, özet oluşuna rağmen kapsamlıdır. Ancak ondaki bütünlük, genel durumlardır. Şeriat ise, onunla tamamlanmakta ve dinin tamamını kapsamamaktadır” sözünü nakletmiştir.

4. Ümmetin yönetimi. Müfessire göre bu Kur’ân’da önemli bir yekun oluşturmaktadır. Ona göre bununla, ümmet düzgünlüğünün sağlanması ve nizamının korunması kastedilir. Müfessire göre Kur’ân’da: “Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın, parçalanmayın. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de O, gönüllerinizi birleştirmişti ve kardeş kimseler olmuştunuz. Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi O kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle açıklar ki doğru yolu bulasınız”⁸⁹³; “Dinlerini parça parça edip, grup grup olanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur”⁸⁹⁴; “Birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider”⁸⁹⁵; “Onların işleri, aralarında danışma iledir”⁸⁹⁶ buyrulmakla cemaat oluşturmaya irşatta bulunulmuştur.⁸⁹⁷

5. Geçmiş ümmetlerin kıssa ve haberleri; ya kendi hallerinin düzgünlüğü ile tesellî etmek, örneğin: “Biz bu Kur’ân’ı vahyederek, sana en güzel kıssaları anlatıyoruz. Oysa daha önce sen bunlardan habersizdin”⁸⁹⁸, “Bunlar, Allah’ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların hidayetine uy”⁸⁹⁹; ya da benzeri filleri işlemekten sakındırmak içindir, örneğin: “Onlara nasıl azap ettiğimiz size apaçık belli oldu”⁹⁰⁰. Bunların arasında ayrıca öğretim de bulunmaktadır.⁹⁰¹

6. Muhatapların çağ durumuna uygun ve onları Allah’ın şeriatını ve onun neşrini üstlenmeye ehil kılacak şeylerin öğretimidir. İbn Âşûr’a göre bunlar İlmü’ş-Şerâi⁹⁰² ve İlmü'l-Ahbâr’dır⁹⁰³. Bunlar başka milletlerle karışmış olan Arapların Ehl-i

⁸⁹² Mâide 5/3.

⁸⁹³ Âlü İmrân 3/103.

⁸⁹⁴ En’âm 6/159.

⁸⁹⁵ Enfâl 8/46.

⁸⁹⁶ Şûrâ 42/38.

⁸⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 40.

⁸⁹⁸ Yûsuf 12/3.

⁸⁹⁹ En’âm 6/90.

⁹⁰⁰ İbrahim 14/45.

⁹⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 41.

⁹⁰² Semâvî dinler tarihi.

Kitap'tan aldığı meblağ olmuştur. Kur'ân ise sapmışlara karşı çeşitli mücadelelerinde, ayrıca nazara davetinde bu ilimlere, akıl mizanının hikmeti ve istidlal sıhhati öğretimini de eklemiştir. Sonra da hikmetin şanını yüceltmiş ve “Dilediğine hikmet verir. Hikmet verilene ise çok büyük bir hayır verilmiş demektir”⁹⁰⁴ buyurmuştur. Müfessire göre bu, maarif kaynaklarını fişkirtan ve ümmîlerin gözlerini ilme açan en geniş bölümdür. Ayrıca ilmin faydalılığı üzerine tekrarlanan tembih de buna girer. Bu, Arapların daha önce alışık olmadığı bir şeydir. Zira onların sınırlı ilimleri ancak tecrübî bilgilere dayanmaktaydı. Hikmet sahipleri olarak bildikleri kimseler de, kendilerine tecrübe karışmış kıvrak zeka tahsis edilen fertler olmuştur. Bunlar ise aslında ariflerdir. Bu manada Kur'ân'da, ilim ve yazının meziyetine dikkat çekilerek: “Biz bu misalleri insanlara veriyoruz, onları ancak bilenler anlayabilir”⁹⁰⁵; “De ki: "Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”⁹⁰⁶, “Nun, Kaleme ve kalem ehlinin satıra dizdikleri ve dizecekleri hakkı için”⁹⁰⁷ buyrulmuştur.

7. Vaaz, uyarı, sakındırma ve müjdeleme. İbn Âşûr'a göre bu va'd ve va'id ile ilgili âyetlerin tümünü, ayrıca bile bile hakkı inkar edenlere karşı tartışma ve mücâdele âyetlerini cem etmektedir. Bu ise terğîb ve terhîb babıdır.

8. Resûlün sadıklığına delalet eden bir işaret olsun diye Kur'ân ile aciz bırakmak. Zira tasdik, meydan okumadan sonraki mucizenin delaletine dayanmaktadır. Kur'ân ise, lafzıyla mucize ve meydan okuyan oluşunu, manası ile birleştirmiştir. Kur'ân'da bu manada vuku bulan meydan okuma şöyledir: “De ki: "Öyle ise, haydi onun gibi bir sure getirin”⁹⁰⁸. Ayrıca Esbâb-i nüzûlün bilinmesi de, mukteda'l-hâl'in⁹⁰⁹ ortaya çıkarılıp, açıklanmasına bir giriştir.⁹¹⁰

Dolayısıyla müfessirin garazı, tefsirine ulaştığı âyetleri ya da yöneldiği Yüce Allah'ın Kitab'ındaki muradını tam bir biçimde açıklamaktır. Ayrıca onun bu açıklaması, muradı aydınlatan Kur'ân maksatları veya kamil olarak gördüğü anlayış ya

⁹⁰³ Arap'ın İslâm'dan önceki tarihi.

⁹⁰⁴ Bakara 2/269.

⁹⁰⁵ Ankebût 29/43.

⁹⁰⁶ Zümer 39/9.

⁹⁰⁷ Kalem 68/1.

⁹⁰⁸ Yûnus 10/38.

⁹⁰⁹ Müttekellimi, sözünü belli bir surette ifade etmeye zorlayan durumdur. Bkz. Akdemir, Hikmet, *age*, s. 94.

⁹¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 41.

da tafsîlî ve tefrî'î olarak maksada hizmet eden bilgiler açısından mananın muhtemel olduğu, lafzın ise terslemediği tam bir beyan olması gerekmektedir.

Ayrıca önde gelen müfessirlerin bu konuda, genel hatlarıyla Kur'ân'ın açıklamak için geldiği maksatları ve lafızlara itlak edilen Kur'ân ıstılâhını kesinlikle bilmesi gerekir. Çünkü Kur'ân'ın kendine ait ıstılah ve âdetleri vardır.⁹¹¹

C) YÖNELİŞ OLARAK TEFSİR METOTLARI VE TEFSİRE BİLİMSEL YÖNELİŞ

İbn Âşûr'a göre müfessirler Kur'ân tefsirinde üç yolu izlerler.

1. Terkibin ifade ettiği asıl manayı izah ve beyan ederek zahirle yetinmek. Ona göre asıl olan budur.

2. Zahirin ötesinde, lafız delâleti ya da makamın gerektirdiği, ne kullanıma ne de Kur'ân maksadına uzak olan manaları istinbât etmek. İbn Âşûr'a göre müstetbeâtü't-terâkîb budur. Bu ise araştırması belagat ilminde yapılan Arap dilinin özelliklerinden biridir. Örneğin: te'kîdin muhatabın inkâr ve tereddüdüne delâlet etmesi vs. gibi.

Bu metodu izleyen bilginlerin hükümler konusunda teferruat ve tafsîlata girdiklerini kaydeden İbn Âşûr, onların bu metodu genişçe eserlere has kıldıklarını söyler. Gazzâlî'nin “*İhyâ*” adlı eserinde çokça bahsettiği ahlâk ve âdâp teferruatı da böyledir. Dolayısıyla müellife göre müfessir, Kur'ân maksatlarına hizmeti ve İslâm işleriyle fazlasıyla alakası bulunan ilimlerin teferruatından bir şey getirdiği zaman kınanamaz. Örneğin: “Allah Musa ile gerçekten konuştu”⁹¹² sözünü, kelimelerin nefsi kelâmı ispat ve delillendirme sadedinde zikrettikleri şeylerle ve ehl-i mezâhibin Kur'ân lafızları hakkındaki görüşleriyle tefsir etmek ve Musa-Hızır kıssasında hikaye edilen olayları, Gazzâlî'nin yaptığı gibi muallim ve talebe âdâbından bir çoğuyla tefsir etmek de böyledir. İbnü'l-Arabî bu kıssa üzerine sekiz yüz mesele imlâ ettiğini söylemiştir. Ayrıca insanın yaratılışı hakkındaki “Meniden, sonra alakadan (aşılınmış yumurtadan) yaratan”⁹¹³ sözünü fazlasıyla açıklamak maksadıyla, anatomi ilminden alınmış

⁹¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 41-42.

⁹¹² Nisâ 4/164.

⁹¹³ Mümin 40/67.

meselelerin anlatımı da böyledir. Çünkü bu da maksada dönüktür ve fazlasıyla İlâhî kudretin büyüklüğünü anlatmaktadır.⁹¹⁴

3. Müellife göre bu metotta âyetin maksadıyla münasebeti bulunan ilimler içerisinden bilimsel meseleler ele alınmakta ve aşağıda zikredeceğimiz maksatlar gereği o âyetin tefsiri olarak aktarılmaktadır. Ancak bu şekilde yapılan tefsir daha önce de belirtildiği gibi, Allah'ın o âyetten kastettiği mana olduğu için değil, genişlik maksadıyla yapılan açıklama olacaktır. İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ı bu yöntem üzere tefsir etmek şu nedenlere dayanır.

a) İmâen de olsa âyet manası o meselelerin bir kısmına işaret ettiği için. Örneğin: "Dilediğine hikmet verir. Hikmet verilene ise çok büyük bir hayır verilmiş demektir"⁹¹⁵ âyetini tefsir ederken "çok büyük bir hayır" sözü altında, felsefe ilimlerinin taksim ve faydalarını zikretmek.

Ancak felsefe terim olarak bir ilim olsa bile, âyet manasının tamamını kapsamadıkça o âyetin temel manası geçilmemeli ve felsefe teferruatı o asıl mananın üzerine tayin edilmelidir. Dolayısıyla imâen işaret ettiği için "Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın"⁹¹⁶ sözünden *Siyâsi İktisat ve Genel Ekonomi* ilminden tafsilatlar almamız, ayrıca zekâtın, mirasların, ana mal ve amelden oluşan muâmelâtın meşrûiyetini bununla ispat etmemiz de böyledir.⁹¹⁷

İbn Âşûr'a göre bazen mesâil-i ulûmun bir kısmının Kur'ân âyetlerinin tefsiriyle daha sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Örneğin: Kur'ân delilini sabitleştirmek için, kelâm ilminden yararlanılması. Buna örnek olarak: "Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar yok olurdu"⁹¹⁸ kavlinin anlamını sabitleştirmek için, tevhid delilini kullanmak; "Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve elbette onu genişleten de biziz"⁹¹⁹ sözünün manasını tahkik için, müteşâbih meselesinin takrir edilmesi, ki bunun tefsirin gayelerinden biri olduğu zaten açıktır. Yine: "Artık üstlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve süslemişiz, onun hiç bir

⁹¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 4.

⁹¹⁵ Bakara 2/269.

⁹¹⁶ Haşr 59/7.

⁹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 42-43.

⁹¹⁸ Enbiyâ 21/22.

⁹¹⁹ Zâriyât 51/47.

çatlağı yoktur)⁹²⁰ sözü de böyledir. Çünkü âyetten kastedilen mana, gözlemlenebilen bir durumdan ibret almaktır. Dolayısıyla eğer müfessir buna ilave yapar, bu durumu tafsilatlandırır ve onun esrar ve illetlerini Astronomi ilminde açıklanmış olan bilgilerle beyan ederse, hizmet olarak maksada ilavede bulunmuş olacaktır.⁹²¹

b) Cem edilmesi mümkün olduğunca Kur’ân’daki mana ile, sahih olan bilimsel meselelerin arasında uyum sağlamak için.

c) Âyetten çıkarsama yapmak için. Örneğin: “Bir gün dağları yürütürüz de yeri dümdüz görürsün”⁹²² âyetinden, âlemin son bulmasının depremlerle olacağını; “O güneş dürüldüğünde”⁹²³ sözünden de, âlemin son bulması sırasında çekim kanununun düzensizleşeceğini çıkarsamak.

İbn Âşûr’a göre bu yönelişin makbul olma şartı, îcâz yolunun izlenmesi; bu ilimden hulasa dışında bir şeyin ithâl edilmemesi ve konu değiştirmenin kast olunmuş bir garaz haline getirilmemesidir.⁹²⁴

Ayrıca İslâm bilginleri bu bilimsel yönelişin sıhhati konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunların bir kısmı dînî olmayan ilimler ve âletleri ile Kur’ân manaları arasında uyum sağlamayı güzel karşılamışlar ve zaten Kur’ân’ın bu ilimlerin bir çoğuna işaret ettiğini söylemişlerdir. Konuyla ilgili olarak İbn Rüşd (595/1199) “*Faslü'l-Makâl*” adlı eserinde şöyle demiştir: “Şeriatın lafızlarının bütünüyle zahirine hamledilmemesi ve te’vil yolu ile şeriatın zahirinden tamamen dışarı çıkarılmaması gerektiği konusunda müslümanlar icmâ etmişlerdir... Şeriatta zahir ve batının varit olma sebebi, tasdik konusunda insanların fitratının farklı, düşüncelerinin ayrı olmasıdır.”⁹²⁵ Dolayısıyla İbn Rüşd bu eserinde dînî ilimlerle felsefî ilimlerin muttasıl olduğu görüşünü sergilemiştir. Aynı şekilde “*Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*” adlı eserinde Kutbuddîn eş-Şirâzî (710/1311), ayrıca el-Gazzâlî (505/1111), İmam er-Râzî (606/1209), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (543/1149) ve yapıtları bilimsel meselelerin açılımını ve dînî ilimlerle uyuşumunu öngören benzeri bilginler de bu görüşü savunmuşlardır. Ayrıca bu görüşte olanlar kendi eserlerini, felsefe ve benzeri ilim

⁹²⁰ Kâf 50/6.

⁹²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 43.

⁹²² Kehf 18/47.

⁹²³ Tekvîr 81/1.

⁹²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 43.

⁹²⁵ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yay., İstanbul 1992, s. 77.

kâideleriyle Kur'ân manalarına getirdikleri istidlallerle doldurmuşlardır. Aynı şeyi “*Ahkâmü'l-Kur'ân*” adlı eserlerinde fakîhler de yapmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Nuh sûresi ve Hızır kıssası üzerine imlâsı hakkında söyledikleri de bunun gibidir. Aynı şekilde Arap dili ve edebiyatı bilginleri de, kendi tefsirlerini Arap dili kâidelerine getirdikleri istidlallerle doldurmuşlardır. Gaybı bilen Allah'tan sadır olan kelâmın manalarının, tek bir taifenin anlayışına bina edilemeyeceğinde, fakat onun manalarının gerçeklere uygunluğunda ise hiç bir şüphe yoktur.⁹²⁶

Dolayısıyla müfessire göre ilimlerden birinde bilimselliği ortaya çıkan ve âyetle de ilintisi bulunan her bilimsel hakikat, insanlık anlayışının ulaştığı ölçüde bir miktar ve gelecekte ulaşılabilecek ölçüde de bir miktar murat edilmiştir. Ancak bu makamların değişmesiyle değişir ve anlayış bolluğuna dayandırılır. Bunun şartı ise Arapça lafza uygun olması, bir delil getirilmeksizin zahir manadan uzaklaştırılmaması, açık bir zorlama olmaması, temel manadan çıkmaması, hatta Batıniye tefsirleri gibi olmamasıdır.⁹²⁷

Bilimsel verilerin Kur'ân'a nispet edilmesini hoş görmeyen bilginlerin başında Ebû İshâk eş-Şâtıbî (790/1388) gelmektedir. O bu konuda "Anlama ve anlatım mesleğinde, Arap'ın tümüne genel olan bilgilerden başkasının aktarımı doğru olmaz. Dolayısıyla bu konuda, onların güç yetirdiğinin üstü yüklenemez" ... "İslâm şeriatının ümmiliği ve onun ilk muhatapları olan Araplarca bilinen hususların dışına çıkmadığı neticesi üzerine bazı kaideler kurulacaktır: Bir çok insan Kur'ân üzerindeki iddialarında sınırı aşmışlar ve ona tabiat ilimleri, matematik ilimleri, mantık, ilm-i huruf vb. gibi önceki ve sonrakilerin bütün ilimlerini yüklemişlerdir. Bir önceki meselede ortaya konulan esasa vurulduğunda bu iddianın doğru olmadığı görülecektir. Kaldı ki sahabe, tabiin ve onları takip eden nesillerden oluşan selef-i salih Kur'ân'ı ve Kur'ân ilimlerini, Kur'ân'da bulunan esrarı en iyi bilen kimselerdi. Bununla birlikte onlardan hiç bir kimsenin bu iddia doğrultusunda söz ettiği bize ulaşmamıştır. Onlar Kur'ân'dan sadece bir önceki meselede geçen tevhid delilleri, teklîfî hükümler, âhiretle ilgili hükümler ve bunlarla ilgili konuların ispatına çalışmışlardır... Evet Kur'ân, Arap ilimleri cinsinden

⁹²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 44.

⁹²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 44.

olan ilimleri kapsamıştır ve bunlar da bilindiği üzere akıl sahiplerinin çok şaşıracağı ve yeğlenen akılların idrakine ulaşamayacağı cinsten değildir.”⁹²⁸

Dolayısıyla Şatıbî'nin bu düşüncesi onun, Kur'ân'ın ümmî Araplara bir hitap oluşu nedeniyle onu anlama ve anlatma mesleğinde ancak onların kudret ve takatlerine dayanılabileceğine ve şeriatın ümmîliğine dair tesis ettiği görüşüne dayanmaktadır. İbn Âşûr ise bunun şu altı neden dolayısıyla zayıf bir temel olduğu görüşündedir:⁹²⁹

1. Kur'ân'ın indiriliş amacı, Arap'ı bulunduğu durumdan başka bir duruma ulaştırmaktır. Oysa Şatıbî'nin temeli bunun böyle olmadığını gerektirir ki bu batıldır. Nitekim “Bunlar sana vahyettiğimiz bilinmeyen olaylardır. Sen de, milletin de daha önce bunları bilmezsiniz”⁹³⁰ buyrulmuştur.

2. Kur'ân maksatları davetin geneline dönüktür, yani her zaman ve dönem için geçerlidir. Bu nedenle de Kur'ân bâkî bir mu'cizedir. Dolayısıyla onun içeriğinde, ilimlerin ümmete yayılacağı çağda gelecek insanların kavrayışına uygun şeylerin bulunması da kaçınılmazdır.

3. Muhakkak selef “Kur'ân'ın acâibi sona ermez” demekle onun manalarını kastetmişlerdir. Yani Kur'ân manalarının bitmeyeceğini söylemişlerdir. Oysa Şatıbî'nin söylediği gibi olsaydı, mana çeşitlerinin sınırlanmasıyla kesinlikle sona ermiş olurdu.

4. Lafzının vecizliğine rağmen büyüklüğüyle iftihar edilen hacimli kitapların yetişemediği manaları içermesi, Kur'ân'ın mucizeliğini tamamlayıcı unsurdur.

5. Kur'ân'a ilk olarak muhatap olan kimselerin anlayış miktarı, temel mananın onların indinde anlaşılmiş olmasından başka bir sonuç getirmez. Temel manaların üzerine ilave edilenlere gelince, bir topluluk onu anlamak için hazırlanırken, diğer bir topluluk ondan saklanır. Yoksa kendisinden daha anlayışlı olana anlayış taşıyan nice kimse vardır.⁹³¹

6. Selefin konuşmadığı miktar Kur'ân maksatlarına dönük olmayan ilimler hakkındaysa bunu biz de destekleriz. Yok eğer Kur'ân maksatlarına dönük olan ilimler hakkındaysa, onların bu ilimler karşısında âyetlerin zahirleriyle yetindiklerini kabul

⁹²⁸ eş-Şatıbî, Ebû İshak b. Musa, *el-Muvâfakât (İslâmî İlimler Metodolojisi)*, çev. Mehmet Erdoğan, İz yay. 3. baskı, İstanbul 2003, II, 77.

⁹²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 44.

⁹³⁰ Hûd 11/49.

⁹³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 45.

edemeyiz. Binaenaleyh onlar, ihtimam gösterdikleri ilimler konusunda açıklama yapmış, tafsilat ve teferruata girmişlerdir. Bu ise bizim, Kur'ân maksatlarına hizmete ya da İslâmî ilimlerin genişliğini açıklamaya dönük olan diğer ilimler konusunda onların izlerini takip etmemizi engellemez. Bunun ötesindekilere gelince, şayet bunların zikri bir mananın izahı için ise, bunlar da tefsirden sayılır. Çünkü aklî ilimler eşyanın hallerini ancak mahiyetleri üzere araştırmaktadır. Yok eğer bunlar üzerine ilave edilen açıklamalar hakkında ise, bu açıklamalar tefsirden sayılmazlar. Dolayısıyla bu açıklamalar, ancak ilmî araştırmalar için bir tekmile ve tefsir okuyucusunun ilimler hakkında en geniş bilgiye sahip olması için konuyu tefsire uygun bir ilme yöneltmedir.⁹³²

İbnü'l-Arabî “*el-Avâsım*” adlı eserinde felsefî ilimlerle Kur'ân manaları arasında uyum sağlamayı inkar etmiş ise de, felsefî olmayan ilimlerin aleyhinde bir şey söylememiştir. Müfessire göre bu onun, felsefeye karıştırılan sapık itikatlar nedeniyle, onu tahkir etmedeki bir adetidir. Dolayısıyla da bu konuda felsefecileri hafife alarak aşırı giden biridir.⁹³³

Velhasıl Kur'ân'a bilimsel yönelişi tasvip eden müfessirimizin, ilimlerin Kur'ân ile olan ilişkisini dört mertebeye dayandırdığı görülmektedir.

1. Kur'ân'ın içerdiği ilimler. Örneğin: Peygamberler tarihi, ümmetler tarihi, ahlâk terbiyesi, fıkıh, yasama, itikat, usûl, Arap dili ve Belagatı.
2. Müfessirin eklediği ilimlerdir. Örneğin: Felsefe, Astronomi ve Zooloji.
3. Kur'ân'ın işarette bulunduğu ya da Kur'ân'ı teyit edip gelen ilimler. Örneğin: Jeoloji, Tıp ve Mantık.
4. Kur'ân ile hiç bir alakası bulunmayan ilimler. Bunun iki nedeni bulunmaktadır. Bâtıllığı nedeniyle. Örneğin: Mitoloji gibi. Kur'ân'ın hizmetine tayin edilmediği için. Örneğin: Arûz ve Kavâfî ilimleri gibi.⁹³⁴

⁹³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 45.

⁹³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 45.

⁹³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 45.

VI. KUR'ÂN'DA MAKSAT-MANA İLİŞKİSİ

A) ARAP DİLİ VE KUR'ÂN

1- Ümmetin Mizacı ve Dil

Müfessir bu konuda ilk olarak Kur'ân dilinin Arapça oluşunu göz önünde bulundurmuş olmalı ki, dil sahiplerinin tabiatı ile ilgili bilgileri vermeye çalışmıştır. Zira bir dilin, onu konuşan ümmetin mizacı, karakteri, örf ve adetleri, kültür ve medeniyeti ile büyük ilişkisi bulunmaktadır. Hatta dil, o ümmetin coğrafyasına ve düşünce tarzına göre şekil almaktadır.

İbn Âşûr'un bu manada verdiği bilgilere göre Arap ümmeti de, duru bir mizaç ve kıvrak bir anlayış üzere yaratılmış bir ümmettir. Bu nedenle -özellikle belîğ kimselerin kullandıkları cümlelerin üslupları da, kıvraklık ve duruluk temeli üzere ikame edilmiştir. Bu nedenle vecîzlik, belagatlarının direği olmuştur. Çünkü konuşan kimseler, “anamlı bir göz kırpma” tabirindeki gibi, dinleyicilerin algılayışlarına itimat etmektedirler. İşte bu nedenle Arap kelimelerinde mecaz⁹³⁵, istiâre⁹³⁶, temsil⁹³⁷, kinaye⁹³⁸, ta'rîz⁹³⁹, iştirak, mübalağa⁹⁴⁰ gibi kullanımdaki müsamaha, istitrâd⁹⁴¹, emsal, telmîh⁹⁴², haber cümlesinin haberî nispet ifadesi dışında kullanımı, istifhâm'ın takrir veya inkar manasında kullanımı vs. çok bulunmuştur.

⁹³⁵ Mecaz, bir alakadan dolayı hakiki manasının dışında kullanılan ve aslı mananın kast edilmesine karîne-i mânia (engel delil) bulunan kelimedir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 229.

⁹³⁶ İstiâre, bir kelimenin, müşabehet alakasıyla ve aslı manasının kast edilmesine mani bir karînenin varlığı sebebiyle kendi hakiki manasının dışında kullanılmasıdır. Bkz. Akdemir, *age*, s. 163.

⁹³⁷ İrâd-i Mesel=İrsâl-i Mesel, bir fikri ispat için misal getirmektir. Bu misal atasözü veya hikmetli bir söz olabilir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 160.

⁹³⁸ Kinâye, hakîkî manayı düşünmeye engel olacak bir karîne bulunmamak şartıyla, bir sözü gerçek manasına da gelebilmek üzere, onun dışındaki bir mana için kullanılmaktır. Bkz. Akdemir, *age*, s. 216.

⁹³⁹ Ta'rîz, “Vasıtalara Göre Kinaye Çeşitleri”ne girmektedir. Terim olarak “sözü delalet ettiği manadan başka bir manaya çevirmektir ki bu mana kelamın öncesinden anlaşılır”. Mesela, insanlara eziyet eden bir kimseye Peygamber (sav)'in “Müslüman, müslümanların dilinden ve elinden emin olduğu kişidir” mealindeki hadisinin söylenmesi bir ta'rîzdur. Bkz. Akdemir, *age*, s. 219-220.

⁹⁴⁰ Bir Bedî' deyiimi olarak mübalağa, bir vasfın şiddet veya zaaf bakımından imkanı çok güç olan bir dereceye veya gerçek olması muhal olan bir mertebeye çıkarılarak ifade edilmesidir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 250.

⁹⁴¹ Bedî' tabirlerinden olan istitrâd, aralarındaki münasebetten dolayı bir manadan diğer manaya geçtikten sonra tekrar ilk manayı tamamlamağa dönmektir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 187.

⁹⁴² Bedî' tabirlerinden olan telmih, şiir veya nesirde, asıllarını zikretmeksizin, meşhur bir hadiseye, kıssaya, fıkraya, şiire veya mesele işaret edilmesidir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 334.

Ona göre bu kavramların tümünde esas olan, manaları çoğaltmak ve konuşanın nefsindeki manayı, açık ve en kısa ibareyle eda etmektir ki, zihinler o ibareyi kolayca sevebilsin.⁹⁴³

2- Kur'ân İ'cazının Esas Unsurunun Dil Olması

Kur'ân, Yüce Allah'ın iradesi gereğince, Arapça konuşan bir ümmete, konuştukları dil üzere nazil olmuştur. Maksat itibarıyla insanlık ve cin aleminin hidayetini ve iki dünya saadetini amaçlamakta, ayrıca gönderildiği elçinin nübüvvet davasını desteklemektedir. Bu desteği, Kur'ân'ın nazil olduğu ümmetin en mahiri olduğu dil edebiyatı konusunda, onların gücünün ötesinde olanı ifa ederek sağlamıştır.

İbn Âşûr'a göre bu manada Kur'ân, her şeyi bilen Allah'tan bir vahiy olduğu ve onu Resûlü'nün sadıklığına bir delil (âyet) kılmayı murat ettiği için, en kısa sûresine karşı muârazaya davet ederek, Arap belîğlerine meydan okumuştur. Zira Kur'ân'ın nazmı, belagat itibarıyla onlara gönderilmesi murat edilenin en azamisini ifa ederek, lafız ve mana itibarıyla Arap dilinin müsaade ettiği dakiklik ve latifliğin son sınırına ulaşacak bir tarzda dokunmuştur.⁹⁴⁴

Ayrıca Kur'ân, Arap'ın tanıdığından daha güzel ve daha enteresan bir üslupla gelmiştir. Böylece inatçılardan belîğ sayılanlarını bile kendisine muârazadan aciz bırakmış ve sadece boyun eğme dışında onlara bir yol bırakmamıştır. Aciz bırakılmışlık meselesinde ise onlardan Lebîd b. Rebîa, Ka'b b. Züheyr ve en-Nâbia el-Cu'dî gibi iman eden kimselerle, el-Velîd b. Muğîre gibi onu inadına inkar etmekte devam eden kimseler aynı vaziyettedirler. Aynı zamanda Kur'ân, i'câzı yönünden, belîğ kimselerin kelimelerinde yerleştirdikleri alışılmış manalardan daha çok mana içermektedir. Diğer taraftan teşrî, tedip ve talim kitabı olduğu için, birlikte nazil olduğu dil açısından, mümkün olan en az miktardaki lafızların taşıyabileceğinden daha çok mana ve maksatları içinde barındırmaya layık olmuştur. Arap dili ise, Kur'ân'ın geliş sebebi olan hidayet tüm yönlerine irşat etme maksadını tamamıyla gerçekleştirmek için, dillerin en uygunudur.⁹⁴⁵

⁹⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 93.

⁹⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 93.

⁹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 93.

3- Kur'ân'ın Maksat ve Murada Bağlı Anlam Genişliği

İbn Âşûr'a göre belagat sahibi kimselerin adetleri, mütakellimin anlatmak istediği manayı, kelamının maksadına yerleştirmesinden ibarettir. Kur'ân'ın ise, dinleyicilerin bilgisine ihtiyaç hissettiği manaların tümünü, ayrıca belâğlik hususunda ister eşit olsun isterse farklı, belagatta bir payı olan her şeyi içermesi gerekir. Böylece en yüce bir mana maksut olduktan ve başkası değil de o manaya en yakın olan manalar da onunla birlikte murat olunduktan sonra, bu manaya delalet eden terkiplerin, ihtimal ve zuhur konusunda eşit olması ya da bir kısmının daha zahir olarak diğerinden farklı olması, hatta lafzın tercih edilen muhtemel manaya hamlini ifade eden tevil sınırına ulaşmış olması hiç fark etmeyecektir. Her iki mana da eşit olduğunda ise, durum daha da zahir olacaktır. Örneğin: "وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا"⁹⁴⁶ âyeti iki mana ifade eder: Birincisi, İsa'nın ölümüne kesin olarak kani olmadılar, ancak öldü sandılar. İkincisi, İsa'nın ölümü hakkında ihtilafa düşen Hıristiyanlar, bunun ilminin kesin olduğuna kânî olmadılar, bilakis bunu hata olarak anladılar.

Ayrıca "فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ"⁹⁴⁷ âyetindeki "ذِكْرَ" ve "رَبِّهِ" kelimelerinin her birinde iki mana bulunmaktadır. Birinci anlamda Hz. Yusuf, zindandan çıkacak genç arkadaşına, kendisini efendisinin / Mısır kralının yanında anmasını yani zikretmesini söylemiştir. Şeytan ise gencin, kendi efendisinin yanında Yusuf'u zikretmesini unutturmuştur. Buna göre anlam "ذِكْرَ" anmak, "رَبِّهِ" ise gencin efendisi yani Mısır kralıdır. İkinci anlamda ise bu olay tamamen Hz. Yusuf'la ilgilidir. Yani o zindandan çıkacak arkadaşına bunu söylerken Şeytan onun kendi Rabbini yani Allah'ı hatırlamasını unutturmuştur. Buna göre ise mana "ذِكْرَ" Allah'ı zikir, "رَبِّهِ" ise Allah'tır.⁹⁴⁸ Aynı şekilde "قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ"⁹⁴⁹ âyetindeki "رب" lafzında da iki mana bulunmaktadır.⁹⁵⁰ Burada da Hz. Yusuf'un kıssasından bahsedilmektedir. Buradaki "رَبِّي" kelimesinin birinci anlamında Azizin / Mısır Kralının karısı kendi nefsinden murat almak istediğinde Hz. Yusuf onun kocasını kastederek kadına "Allah'a sığınırım! Zira kocanız benim velinimetimdir, bana güzel davrandı" demiştir.

⁹⁴⁶ Nisâ 4/157.

⁹⁴⁷ Yûsuf 12/42.

⁹⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XII, 278-279.

⁹⁴⁹ Yûsuf 12/23.

⁹⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 93-94.

Dolayısıyla onun kocasını kendi efendisi anlamında “rabbim” diye tabir etmiştir. Bu kelimenin ikinci anlamında ise Hz. Yusuf Hâlık’ı olan Allah’ı kastetmiştir.⁹⁵¹

Ona göre bazen, lafzın vecizliğiyle birlikte manaları çoğaltma amacıyla, âyet lafzının, iki veya daha çok vecih üzere indirilmesi neticesinde manalar çoğalmaktadır ve bu i’câz çeşitlerinden biridir. O bu düşüncesine şöyle bir örnek getirmiştir:

"إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِلَيَّ" (İbrahim'in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi)⁹⁵² âyetinde yer alan altta iki noktalı (إِلَيَّ) kelimesini Hasen el-Basrî altta tek noktalı şekilde "أَبَاهُ" diye okumuştur. Böylece âyetteki söz veren kimsenin kim olduğu hakkında iki ihtimal doğmaktadır.⁹⁵³

İbrahim babasına "Selam üzerine olsun, senin için Rabbimden bağışlanma dileyeceğim"⁹⁵⁴, "Senin için bağışlamayı dileyeceğim"⁹⁵⁵ diye söz vermiş, sadece verdiği bu söz nedeniyle de babası için "Babamı da bağışla. Çünkü o sapıklardandır"⁹⁵⁶ istiğfarında bulunmuştur.⁹⁵⁷ Hasan el-Basrî'nin kıraati de bu görüşe delalet etmektedir.

Vadeden kimsenin İbrahim'in babası olduğu kesindir. İbrahim için gösterilen mazeret de buna delalet etmektedir. Şayet babasına istiğfar etmek için söz veren İbrahim olsaydı ve bunu da verdiği söze vefa borcu olarak yapmış olsaydı, babasına yaptığı istiğfarın vukuu üzere yöneltilen sorgulama, bu istiğfar için söz vermesi ve bu sözüne vefalı kalması için de yöneltilibilirdi. Dolayısıyla doğru tefsir, babasının oğlu İbrahim'e, iman edeceğine dair söz verdiğidir. Bu da istiğfar sözü vererek kalp ısındırma menzilesindedir. Çünkü İbrahim, babası kendisine "Uzun bir zaman benden uzak dur!"⁹⁵⁸ deyince onun putlara tapma konusunda mütereddit olduğunu zannetmiştir.⁹⁵⁹

⁹⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XII, 251.

⁹⁵² Tevbe 9/114.

⁹⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 94.

⁹⁵⁴ Meryem 19/47.

⁹⁵⁵ Mümtehine 60/4.

⁹⁵⁶ Şuarâ 26/86.

⁹⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 246 vd.; Mevdûdî, *Teftîhü'l-Kur'ân*, II, 117.

⁹⁵⁸ Meryem 19/46.

⁹⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XI, 45.

B) KUR'ÂN TERKİPLERİNİN MANAYA DELALETİ

1- Kur'ân Terkiplerinin Dilsel Anlama Delalet Etmesi

İbn Âşûr'a göre Kur'ân, ilmi her şeyi kuşatan tarafından nazil olmuştur. Bununla birlikte içerisinde yer alan terkipler, belîğ kelimelerin fasihi üzere cârî olmuş ve bu terkiplerin emsalindeki Arap için alışılmış manaları taşımıştır. Bu nedenle de Kur'ân'daki terkiplerden, açık bir mani yahut dînî veya lisânî ya da tevkîfî bir delalet açısından galip olan başka bir anlam alıkoymadıkça, aynı terkiplerden Arapların anladığı manaların murat edildiği varsayılacaktır. Ayrıca ona göre Yüce Allah Kur'ân'ı, içerisinde hidayeti bulunan her ümmetin kitabı yapmış ve birçok âyette onları, Kur'ân'ı tedebbüre ve manalarını çıkarma konusunda gayret harcamaya davette bulunmuştur.⁹⁶⁰ Örneğin: "O halde gücünüzün yettiği kadar Allah'tan korkun"⁹⁶¹; "Kendilerine güven veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu hemen yayıverirler. Halbuki onu peygambere ve aralarında yetkili kimselere götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya gücü yetenler, onu anarlardı"⁹⁶²; "Fakat o (Kur'ân) kendilerine ilim verilmiş kimselerin sinelerinde parıldayan parlak ayetlerdir"⁹⁶³.

Diğer taraftan Kur'ân, İslâm uleması arasında genel bir hüccettir. Dolayısıyla her ne kadar haberin sahih olarak kabul edilebilmesi için konulan şartlar hususunda yaşanan şiddetli ayrılık, ayrıca çağ ve bölgeler farklı olmakla birlikte, kendilerine ulaşan haberlerin miktarı konusundaki ayrılıkları nedeniyle, Peygamber (sav)'den Kur'ân dışında rivayet olunan haberlerin delillliği konusunda ihtilaf etmişlerse de, Kur'ân'ın kendi şeriatlarının hücceti oluşunda ihtilaf etmemişlerdir. Bu nedenle İslâm bilginlerinin, ihtilaf anında müracaat edebilecekleri Kur'ân'dan ve onun delaletinden daha güçlü bir mercileri bulunmamıştır.⁹⁶⁴

İbn Âşûr, âyetlere dair Peygamber (sav)'den rivayet edilen tefsirler içerisinde vaki olan bazı manaların da bu tetkikine delalet ettiğini söyler. Dolayısıyla bu tür haberlerin bazısında, âyetteki terkiplerden murat olunan öncülükli mananın, o haberde işaret edilen mana olmadığına kânî olduğumuz şeyleri görmemiz mümkündür. Ancak

⁹⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 94.

⁹⁶¹ Tegâbün 64/16.

⁹⁶² Nisâ 4/83.

⁹⁶³ Ankebût 29/49.

⁹⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 94.

iyice düşündükten sonra bilinecektir ki, Peygamber (sav) âyeti bu şekilde tefsir etmekle, sadece Kur'ân lafızlarından en uzak manaların da alınabileceğine dair zihinleri ikaz etmek istemiştir.⁹⁶⁵ Örneğin:

Ebû Saîd b. el-Muallâ şöyle demiştir: “Resûlüllâh beni çağırmıştı. Oysa ben namaz kılmaktaydım. Dolayısıyla ona cevap verememiştim. Namazı bitirdiğim zaman ona geldim. Bunun üzerine bana "Senin bana cevap vermene mani olan neydi?" dedi. Ben de “Yâ Resûlüllâh namaz kılıyordum” deyince, “Yüce Allah “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا ” (Ey iman edenler, sizi davet ettiğinde Allah ve Resûlü'ne yanıt verin)⁹⁶⁶ buyurmuyor mu? demişti”.⁹⁶⁷

İbn Âşûr'a göre bu âyetin sevk edildiği mananın “ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا ” (Yara aldıktan sonra yine Allah'ın ve Peygamberin çağrısına uyanlar)⁹⁶⁸ âyetindeki gibi, uyma anlamında yanıt vermek olduğunda, ayrıca âyetteki davetten muradın da “يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ” (hayra çağırın)⁹⁶⁹ âyetindeki gibi, hidayet anlamında olduğunda hiç bir şüphe yoktur. Dolayısıyla âyetteki “دَعَاكُمْ” fiili, daha sonra gelen “لِمَا يُحْيِيكُمْ” yani içerisinde salahlığınız olan şeye, sözü ile ilişkilidir. Ne var ki, icabet lafzının, hakiki manaya hamledilmesi de müsait olunca -ki bu nidaya icabettir- Peygamber (sav) âyeti, ilişkili olduğu “لِمَا يُحْيِيكُمْ” sözünden kat-ı nazar ederek, lafza müsait makamdaki bu manaya hamletmiştir.⁹⁷⁰

Peygamber (sav)'in “يا أيها الناس، إنكم محشورون إلى الله حفاة عراة غرلا” (Ey insanlar! Şüphesiz siz, Allah'ın huzuruna yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak toplanacaksınız) demesi ve ardından “كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ” (Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o hale getiririz. (Bu) üzerimize aldığımız bir vaat oldu. Biz, (vâdettiğimizi) yaparız)⁹⁷¹ âyetini okuması⁹⁷² da bunun gibidir. Bu âyet aslında, yeniden dirilmenin uzak görülmesini önlemek için, tıpkı “أَفَعَيَّبْنَا بِالْأَوَّلِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ” (Biz ilk yaratmada acizlik mi gösterdik? Doğrusu, onlar yeni bir yaratılıştan şüphe

⁹⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 94.

⁹⁶⁶ Enfâl 8/24.

⁹⁶⁷ Buhârî, *Tefsîr*, 1.

⁹⁶⁸ Âlü İmrân 3/172.

⁹⁶⁹ Âlü İmrân 3/104.

⁹⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 95.

⁹⁷¹ Enbiya 21/104.

⁹⁷² Buhârî, *Tefsîr*, 118.

içindedirler)⁹⁷³ ve " وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ " (Yaratmayı ilkin yapan O'dur. Sonra onu çevirip yeniden yapacak olan da O'dur ki, bu O'na çok kolaydır)⁹⁷⁴ âyetlerinde olduğu gibi, ikinci yaratılışı, birinci yaratılışa teşbih etmekten ibarettir. Âyetteki teşbihin hedefi böyledir. Ancak ne var ki teşbihin, müşabehetin tamamına hamledilmesi de müsait olunca, Peygamber (sav) bize, ilk yaratılışa teşbihin, giyim ve ayakkabıdan yalınlığı da içine alması açısından, bunun da âyetten bir murat olduğunu öğretmiştir.⁹⁷⁵

Hiz. Peygamber (sav)'in " إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ " (onlar için yetmiş defa af dilesen, yine Allâh onları affetmez)⁹⁷⁶ âyetinden muhayyerlik anlamını çıkarması da böyledir. Ne zaman ki Ömer b. el-Hattâb kendisine, Abdüllâh İbn Übey b. Selûl için cenaze namazı kılmamasını, çünkü onun bir münafık olduğunu, münafıklara istiğfar etmesini ise Allah'ın yasakladığını söylediğinde, Peygamber (sav) "Rabbim beni muhayyer bıraktı ve yetmişin üzerine çıkacağım"⁹⁷⁷ demiştir. Dolayısıyla " اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا " (Onlar için ister af dile, ister dileme) âyetini, zahiri tesviye anlamında kullanılmış olmasına rağmen, muhayyerliğe hamletmiştir. Böylece âyette yer alan sayı ismini, siyak karinesinden anlaşıldığı gibi kesretten kinaye oluşuna değil, sarih delaletine hamletmiştir. Emir ve sayı ismi, Peygamber (sav)'in hamlettiği anlamlara da müsait olunca, bu hamil, ihtiyattan doğan bir tevil olmuştur.⁹⁷⁸

Hiz. Peygamber (sav)'in Ümmü Külsûm bintü Ukbe b. Muayt için, müslüman ve muhacir olarak Medine'ye gelip, müşriklere geri dönmeyi reddettiğinde " يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ " (O, ölüden diriye çıkarır)⁹⁷⁹ âyetini okuması da bu türdendir. Dolayısıyla bu âyeti kullanıldığı hakiki mananın dışındaki mecazî anlamında kullanmıştır.⁹⁸⁰

Bu anlamda İbn Âşûr, Peygamber (sav)'in Kur'ân'daki tilavet secde yerlerinde secde etmesinin de ancak bu temele dönük olduğu düşüncesindedir. Dolayısıyla o, şayet tilavet secdesi, Peygamber (sav)'e ait bir algılayış ise, bunun temelini açıkladığı kurala döneceğini, yok vahiy ise, Yüce Allah'ın, kendi kitabındaki lafızlardan, maksatlarını

⁹⁷³ Kaf 50/15.

⁹⁷⁴ Rûm 30/27.

⁹⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 95.

⁹⁷⁶ Tevbe 9/80.

⁹⁷⁷ Buhârî, *Tefsîr*, 160.

⁹⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 95.

⁹⁷⁹ En'âm 6/95.

⁹⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 95.

yok etmeden taşıdığı manaları da murat ettiği konusunda güçlü bir delil olacağını söylemektedir.⁹⁸¹

İbn Âşûr Kur'an'ı bir genel hüccet olarak kabul etmenin ve her delaleti ondan aramanın, Peygamber (sav)'in ashabından ve onlardan sonraki imamlardan varit olan haberler için de geçerli olduğu kanaatindedir. Bu manada rivayet edildiğine göre, gazvede soğuk bir günde cünüp olarak sabahlayan Amr b. el-Âs, teyemmüm etmiş ve Allah'ın "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا" (Kendi kendinizi de öldürmeyin! Allah size karşı gerçekten merhametlidir)⁹⁸² buyurduğunu söylemiştir. Oysa âyetin asıl varit oluş sebebi, insanların birbirini öldürmesi konusundadır.⁹⁸³

Bunun gibi bir diğer haberde de, Irak'ın fethedildiği günde, fetih ordusunun, ekilip biçilen yerin kendi aralarında dağıtılmasını istemeleri üzerine Hz. Ömer: "Şayet bunu sizin aranızda taksim edersem, sizden sonraki gelecek müslümanlar, fethedilen beldelerden, sizin bulduğunuz misli bulamazlar. Dolayısıyla bunu yer sahiplerine haraç yapmayı düşünüyorum ki, her mevsimde müslümanlara dağıtılsın. Çünkü Yüce Allah "وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِنْ بَعْدِهِمْ" (Bunların arkasından gelenler)⁹⁸⁴ buyurmuştur" der. İbn Âşûr'a göre ise bu âyet, Kurayza ve Nazîr'in ganimeti hakkında nazil olmuştur. Zikredilen kimselerden *sonra gelenler* ile murat ise, zikredilen fetihten sonra müslüman olan kimselerdir.⁹⁸⁵

Ayrıca Hz. Ömer'in, tarihin hicret günüyle başlamasını " لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ " (Ta ilk gününde temeli takva üzerine kurulan mescit, içinde namaz kılmana elbette daha layıktır)⁹⁸⁶ âyetinden istinbat etmesi de böyledir. Çünkü aslî mana, o mescidin kurulmaya başladığı ilk günlerde tesis edildiğidir. Lafız ise o mescidin, İslâm günlerinin ilki olmaya en layık olan günlerin ilkinden itibaren tesis edildiğine hamledilmeye müsaittir. Böylece ilklilik orantılı olur.⁹⁸⁷

⁹⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 95.

⁹⁸² Nisâ 4/29.

⁹⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 96.

⁹⁸⁴ Haşr 59/10.

⁹⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 96.

⁹⁸⁶ Tevbe 9/108.

⁹⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 96.

Bu anlamda fıkıhçı bilginlerimizin, İslâm'daki Cuâle⁹⁸⁸ ve Kefâletin⁹⁸⁹ meşrûluğuna Yûsuf kıssasındaki “وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ” (Onu getirene bir deve yükü bahşiş var ve ben ona kefilim)⁹⁹⁰ sözüyle delil getirdiklerini kaydeden İbn Âşûr, bunun, geçmiş bir ümmette yaşanan mazi bir kıssanın hikayesi olduğunu, takrir veya inkar siyakında olmadığını, ayrıca bunun semâvî bir şeriattan da olmadığını, sadece Kur'ân'ın bu kıssayı zikredip ardında da inkar etmediğini söyler.⁹⁹¹

Ayrıca İmam Şâfî, icma'ın bir delilliliğine ve onu çiğnemenin haramlığına “وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا” (Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygambere karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir)⁹⁹² âyetiyle delil getirmiştir. Oysa âyetin siyâkı, müşriklerin durumları hakkındadır. Dolayısıyla âyetten murat, özel muhalefet ve özel olmayan yola uymaktır. Fakat İbn Âşûr'a göre Şâfî, icma'ın bir delilliliğini âyetin kemalinden çıkarmıştır.⁹⁹³

Mütevahir kıraatların, Kur'ân lafızlarının kıraatinde, manaların değişimine ulaşacak derecede farklılık arzettiğinde, mutlaka bu temele dönen sebeplerden ötürülüğünü söylemesi ise İbn Âşûr'un konuyla ilgili en önemli tespitlerinden biridir.⁹⁹⁴

2- Birden Çok Manaya Delalet

İbn Âşûr, iki ve daha çok manaya muhtemel olan terkiplerin manaları arasında, bazen umum ve hususluğun olabileceğini söyler. Bu ise ona göre, terkinin, bu mahmullere hamledilmesine karşı lafzî ya da manevî bir engel bulunmadıkça, muhtemel olduğu manaların tümüne hamledileceği konusunda hiç bir tereddüt bulunmayan türdür. Misal: “وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ” (Cihat eden, ancak kendisi için cihat etmiş olur)⁹⁹⁵

⁹⁸⁸ Cuâle: Bir hizmet mukabilinde verilen ücret. Ödül koymak, mükafat vadetmek. Mesela “çalınan şöyle bir arabayı bulup getirene şu kadar ödül vardır” demek gibi. Meydana gelmesi muhtemel olan bir menfaat üzerine yapılan icâre demektir ve bazı şartlar dairesinde İmam Malik'e göre caizdir. İcârede hem bedel hem menfaat belli olmak gerekirken cuâlede bedel belli fakat menfaat belli değildir. İyileştirmek şartıyla bir bedel karşılığı doktorla anlaşmak gibi. Bkz. Erdoğan, *age*, s. 62.

⁹⁸⁹ Kefâlet: Bir şeyin mutâlebesi hakkında zimmeti zimmete eklemektir. Yani bir şeyin istenmesi hususunda kendi sorumluluğunu başkasınıninkine ekleyerek onun hakkında lazım gelen mutalebe hakkını kendisi de iltizam ve taahüt etmektir. Bkz. Erdoğan, *age*, s. 239.

⁹⁹⁰ Yûsuf 12/72.

⁹⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 96.

⁹⁹² Nisâ 4/115.

⁹⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 96.

⁹⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 96.

⁹⁹⁵ Ankebût 29/6.

âyetindeki cihat, İslâm kanunlarını yerine getirme konusundaki nefsin mücahadesi ve İslâm havzasından kovma hususundaki düşmanlarla savaşıma manasına hamledilir.⁹⁹⁶

Bununla birlikte ona göre bu tür lafızların manaları arasında, bazen başkalık da bulunabilir. Öyle ki, terkinin belli bir kısım için tayin edilmesi, konuşanın muradı hasebiyle örfen, o terkinin başkası için tayinini olumsuz kılar. Fakat o manalardan birinin murat edildiğini belirleyen âmilin bulunmamasıyla birlikte, terkinin karşılığı olarak o manalara müsaitliği, dinleyiciyi, konuşanın muradı olma beklentisini yerine getirme itibarıyla, manaların tümünü almaya sürükler. Dolayısıyla terkinin, muhtemel olduğu manalarının tümüne hamledilmesi, usûl ehlinin ihtiyat itibarıyla müşterekin, tüm manalarına hamledilmesi hususundaki görüşlerinin aynısıdır.⁹⁹⁷

Bazen de iki mananın ikincisi, birinci manadan doğmuş olabilir. Dolayısıyla terkinin, bu manasına da hamledileceğinde hiç bir şüphe bulunmamaktadır. Çünkü o, kinaye, ta'rîz ve terkinin sarîh manalarıyla birlikte istihza ifade etmesi gibi, terkiplerin doğurduğu neticelerden biridir. İbn Abbas'tan gelen haber de bu kabildendir.⁹⁹⁸ O şöyle demiştir: “Ömer beni Bedir yaşlılarının yanına sokmuştu. Onların bir kısmı buna, güya nefsinde sinirlenmiş ki, “Bizim bunun gibi oğullarımız varken, niçin bunu bizim yanımıza sokarsın” demişti. Bunun üzerine Ömer, “O, sizin bildiğiniz biridir” demişti”. Günlerin birinde Ömer onu yine çağırılmış ve onların yanına sokmuştur. İbn Abbas diyor ki: “Onun beni, sadece onlara göstermek için çağırdığını düşünmüştüm. Ömer onlara dedi ki: “Yüce Allah'ın "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ" (Allah'ın yardımı ve fetih geldiğinde)⁹⁹⁹ sözü hakkında ne dersiniz”. Bunun üzerine onların bazıları: “Bize yardım edip fethi verdiğinde Allah'a hamd ve istiğfar etmemizi emretmiştir” demişler, bazıları da hiç bir şey söylemeden susmuşlardı. Ömer bu kez bana: “Ey Abbas'ın oğlu, sen de mi böyle düşünüyorsun?” dedi. Ben “Hayır!” deyince, “Peki ne düşünüyorsun” dedi. Dedim ki: O, Resûlüllâh'ın ecelidir ki, Allah bunu Ona bildirmiştir. Buyurmuştur ki: Allah'ın yardımı ve fetih geldiği vakit, ki bu senin ecelin alametidir, Rabbine hamdederek O'nu

⁹⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 96.

⁹⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 97.

⁹⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 97.

⁹⁹⁹ Nasr 110/1.

tesbih et ve O'ndan mağfiret dile. Çünkü O, tövbeleri çok kabul edendir. Bunun üzerine Ömer: “Ben de bu âyetten, ancak senin söylediklerini anlıyorum” demişti”.¹⁰⁰⁰

İbn Âşûr, tek bir âyetin üzerine gidilir, derinlemesine düşünülür ve tedebbür edilirse, Arapça kullanım üsluplarındaki itibarların çeşitliliği üzere, terkiplerin müsait olduğu birçok mananın sıralanacağını söyler. Bu durumda manalar çok gözükecek, ancak çokluğu nedeniyle birini ispat edip diğerlerini nefyetme içinde olunmayacak ve şayet terkip buna müsaitse, terkinin bu manaların birine hamlini, onun öbür manalarına hamlini nefyeticisi yapılmayacaktır.¹⁰⁰¹

Ona göre, Kur'ân'ın kelime ve terkiplerinin, irap ve delaletinin müsait olduğu mahmullerin, iştirak, hakikat-mecaz, sarih-kinaye, bedî', vasıl ve vakıf açısından muhtelifliği, siyaktan maksut olanın hilafına erişmedikçe, kelamın bunların tümüne hamledilmesi gerekir. Örnekler: "لَا رَبِّبَ فِيهِ هُدَىٰ لِّلْمُتَّقِينَ"¹⁰⁰² âyetindeki "لَا رَبِّبَ" ya da "فِيهِ" üzerinde vakıf yapıldığında ortaya çıkan vakıf ve vasıl; "وَكَايِنٌ مِّنْ نَّبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ"¹⁰⁰³ âyetindeki "قُتِلَ" ya da "مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ" üzerinde vakıf yapıldığında mananın değişmesi; "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ"¹⁰⁰⁴ sözündeki "اللَّهُ" ya da "فِي الْعِلْمِ" üzerinde vakıf yapıldığında mananın değişmesi; "قَالَ أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنِ الْهَيْبَةِ يَا إِبْرَاهِيمَ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ"¹⁰⁰⁵ âyetindeki "يَا إِبْرَاهِيمَ" sözünde, nida irtibatının değişikliği, "أَرَأَيْتُ أَنْتَ" sözünde ayıplama, "لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ" sözünde ise va'îd ile mananın değişmesi.¹⁰⁰⁵

3- Müşterek Lafız ve Hakikat-Mecaz Manalar

İbn Âşûr'a göre Yüce Allah, Kur'ân'ın, bütün asırlarda gelecek ümmetlerin hepsinin muhatabı olacağı bir kitap olmasını murat etmiştir. Bu nedenle de onu, insanlık dilleri arasında en fasih kelamı bulunan Arap diliyle indirmiştir. Bu ise, bir çok sebepten ötürüdür. Buna göre Arapça madde itibarıyla dillerin en zengini, harfler itibarıyla en azı, lehçe itibarıyla en fasihi, konuşanın maksatlarına delalettaki tasarrufu itibarıyla en çoğu, lafızlar itibarıyla ise en genişidir. Bunların yanında Kur'ân'ı, Arap dilinin terkiplerinin nazmında taşıyabilmesi mümkün olan en çok manayı, bu dilin nazımının müsaade ettiği en az terkipte barındırır kılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân üsluplarının kıvamı, vecizlik

¹⁰⁰⁰ Buhârî, *Tefsir*, 465.

¹⁰⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 97.

¹⁰⁰² Bakara 2/2.

¹⁰⁰³ Âlü İmrân 3/146.

¹⁰⁰⁴ Âlü İmrân 3/7.

¹⁰⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 97.

üslûbu üzere cârî olmuştur. Bu nedenle de onda, Arap belâğlerinin kelimasında misali bulunmayan şeyler çokça bulunmuştur.¹⁰⁰⁶

İbn Âşûr bunun en incisinin ve bu mukaddimede dikkat çekmeye en uygun olanının, müşterek lafızların bir defada iki ya da daha çok manalarda kullanılması olduğunu söyler. Ayrıca bir lafzın hem hakîkî hem de mecâzî manada birlikte kullanılması, sadece bu değil, meknî an¹⁰⁰⁷ (kinayeli) manalarının açık manalarla birlikte murat edilmesi ve terkiplerin düzeninden oluşan manaların murat edilmesi de böyledir.¹⁰⁰⁸

İbn Âşûr Meânî ve Beyân ilmi ile meşgul olan Arap dili bilginlerinin, terkiplerin düzeniyle ilgili bu sonuncu konuyu işlediklerini söyler. Dolayısıyla geriye, baştaki iki konu kalmaktadır. Bunlar ise müşterekin iki ya da daha çok manalarında kullanımı ve lafzın hem hakiki hem de mecaz anlamında kullanımınıdır. Tefsir veya teşrî' açısından Kur'ân manalarının istihracı ile uğraşan bilginler arasındaki tereddüt mahallinin sebebi, onun Kur'ân'dan önce Arap kelimasında bulunmayışı ya da çok nadir vaki oluşudur. Bu nedenle bazı bilginlerin, müşterekin her iki manasında kullanımına veya lafzın hem hakikat hem de mecaz anlamında kullanımına eriştiği gerekçesiyle, bazı âyetlerin mahmûllerinden birini yok ettiği ve bunu büyük bir terslik olarak saydıkları görülmektedir.¹⁰⁰⁹

Bu nedenle Arap dili ve Fıkıh usulü bilginleri, müşterekin medlulü olan manadan daha çok manada kullanımının cevazı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf onların, Kur'ân lafızlarının bu kullanıma hamlinin sıhhati hususundaki tereddütlerini haber vermektedir. Dolayısıyla bazı imamların kelamı, ihtilâf konularının, bunun mislinin, Kur'ân'ın nüzûlünden önce Arap katında tanınmamış olduğuna işaret etmektedir. Çünkü el-Gazâlî ve Ebu'l Hüseyin el-Basrî¹⁰¹⁰, müşterek lafızla, birçok mananın murat edilmesinin sahih olduğunu, ancak bunun lügatin delâletiyle değil, mütekellimin iradesiyle olabileceğini söylemişlerdir. Müfessir, bilginlerin bu sözünden, onların, bu iradenin, terkiplerin düzeninden oluşan bir delâlete dönüşümünü murat

¹⁰⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 98.

¹⁰⁰⁷ Kinayenin manasına meknî an^h (kendisinden kinaye yapılan) denir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 217.

¹⁰⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 98.

¹⁰⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 98.

¹⁰¹⁰ Muhammed. b. Ali el-Basrî eş-Şâfi'î el-Mu'tezilî (ö.439/1047). Usûl-ü Fıkıh alanında "*el-Mu'temed*" adlı eseri bulunmaktadır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 98.

ettikleri zannına varmıştır. Çünkü bu delalet, mecâz ve istiârenin delâleti gibi, alaka ve karîneye ihtiyaç duymayan, aklı bir delâlettir.¹⁰¹¹

İbn Âşûr'a göre ise doğru olan, müşterekin, çeşitli manalarının tümüne veya bir kısmına itlâk edilmesi sahihtir. Ancak bir kavim bunun hakikat kabîlinden olduğunu, diğer bir kavim ise mecaz olduğunu söylemiştir. Hakikat olduğu görüşü eş-Şâfi'î, Ebû Bekr el-Bâkılânî ve Mutezilenin cumhûruna nispet edilmiştir. Mecaz olduğu görüşü ise müfessire göre Bâkılânî'nin "Müşterek, bir çok manaya ancak bir karîne ile hamledilebilir" sözünden alınmıştır. Böylece Bakılânî'nin bu sözündeki karine, mecaz alametlerinden olan karine olarak anlaşılmıştır ki, İbn Âşûr'a göre bu doğru değildir. Çünkü mecaz alametlerinden olan karîne, hakîkî mananın irâdesine manidir. Bu ise, bu mevzuda tasavvur edilmemektedir. Zira müşterek manaların tümü hakikat kabîlindedir. Aksi halde müşterekin hakîkati bozulacak, dolayısıyla da mevzu aslından düşecektir. Sadece bu görüşün sahipleri, lafzın mecâzî anlamına itlâk karînesi ile, müşterekin manalarından çoğuna itlâk karînesi arasındaki farkı gözden kaçırmışlardır. Çünkü mecâz karînesi, hakîkî mananın irâdesine manidir. Müşterekin karînesi ise, küll ve kısım olarak murat edilen manaları belirleyicidir.¹⁰¹²

Bu konuda başka bir görüşün daha bulunduğunu kaydeden İbn Âşûr, aslında bu görüşe iltifât etmenin bile gereksiz olduğu kanaatindedir. Ancak gözlemcilerin, bu mesele hakkındaki görüşlerini eleştiri amacıyla bunu da zikrettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu görüşe göre, müşterekin, manalarına itlâk edilmesi, olumsuzlukta sahih, olumluda ise sahih değildir. İbn Âşûr, bu görüşün, Fıkıh alanındaki "*el-Hidâye*" eserinin sahibi, Hanefî fakîhi Burhân Ali el-Merginânî'ye nispet edildiğini söyler. İbn Âşûr'a göre onun bu görüşünün saiki, müşterek lafzın manalarına delaletinin, genellik ifade eden nekrenin fertlerine delaletine benzeyişidir. Öyle ki bu nekre, olumsuzun siyakında bulunduğu vakit umum ifade etmekte, olumlunun siyakında bulunduğu vakit ise bunu ifade etmemektedir.¹⁰¹³

Müşterek lafzın manalarının bütününe birden hamli konusunda İbn Âşûr son kanaatini şöyle açıklar: "İtimat edilmesi gereken ise, Kur'ân'daki müşterekin, muhtemel olduğu manalara hamledilmesidir. Bu işlemde çeşitli kullanımlar arasında müşterek

¹⁰¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 98-99.

¹⁰¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 99.

¹⁰¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 99.

olan lafzın, müfret ya da terkip şeklinde olması eşittir. Ayrıca manaların, hakiki ya da mecazi, apaçık ya da muhtelif olması da eşittir".¹⁰¹⁴ Misaller:

Müfret bir lafzın hem hakikat hem de mecaz anlamında kullanımı.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ

(Görmez misin ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor).¹⁰¹⁵

Âyetteki secde etmenin hakîkî anlamı, alnın yere konmasıdır. Mecazî anlamı ise tazimdir. Dolayısıyla âyette geçen "يَسْجُدُ" fiilinin burada, zikredilen her iki anlamında da kullanıldığı kesindir.

Ayrıca "وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ" (sizlere ellerini ve dillerini kötülükle uzatırlar)¹⁰¹⁶ âyetindeki يَبْسُطُوا fiili, vurmak ve soymak için ellerin uzatılması anlamında hakikat; dilleri tiksindirici söylemden tutmamak anlamında ise mecazdır. Bu âyette, her iki anlamında da kullanılmıştır.¹⁰¹⁷

Müşterek olan mürekkebin her iki anlamında kullanımı.

"وَيْلٌ لَهُ" (Ölçü ve tartıda hile yapanların vay haline!).¹⁰¹⁸ Âyetteki "وَيْلٌ لَهُ" mürekkebi hem haber, hem de dua olarak kullanılmaktadır. Müfessirler onu bu âyette her iki manasına da hamletmişlerdir.

İbn Âşûr burada temelini açıkladığı kurala göre, müfessirlerin zikrettikleri manaların arasını cem etmenin ya da birini diğerine tercih etmenin de bir metot olacağını söyler. Ona göre müfessirler, bu aslın temelini atmaktan gafil kalmışlardır. Bu nedenle de, Kur'ân'dan tek bir âyetin lafzının muhtemel olduğu manalardan sadece bir manayı tercih eden kimse, bu mananın dışındaki manaları mülga kılmış olmaktadır. Müfessir ise kendisinin bu konuda onlara uymayacağını, bilakis lafzın, belîğ Arapça kelamın geniş çerçevesinden çıkmaksızın taşıdığı çeşitli manaları, o âyetin tefsirindeki manalar olarak göreceğini söyler. Dolayısıyla bu tefsirde iki veya daha fazla mana zikredildiği zaman, onun, bu kurala dayalı olduğu bilinmelidir. Kur'ân âyetlerinden birinde, bazı müfessirlerin hamlettikleri manalardan birinin terk edilmesi durumunda ise, bu tavrın o mananın iptaline delalet ettiği sanılmamalıdır. Bu durum bazen başka bir

¹⁰¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 99.

¹⁰¹⁵ Hacc 22/18.

¹⁰¹⁶ Mümtehine 60/2.

¹⁰¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 99-100.

¹⁰¹⁸ Mutaffifin 83/1.

mananın tercih edilmesinden, bazen de uzatmaktan kaçınarak diğer tefsirlerdeki zikriyle yetinmekten kaynaklanmıştır. Çünkü günümüzde tefsirler, ilim ehlinin ellerinde bulunmakta ve bu kural üzere yürüdüklerinde, ne manaları istikra etmeye ne de onların mahmullerini temyiz etmeye ihtiyaç duyacaklardır.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 100.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İBN ÂŞÛR'UN
MUKADDİMESİNDE
KUR'ÂN İLİMLERİ

I. KUR'ÂN, ÂYET VE SÛRELERİ VE KUR'ÂN'DAKİ TERTİBİ

İbn Âşûr'a göre bu konunun, Kur'ân'la fazlasıyla alakası bulunduğu gibi, tefsirle de sağlam bir irtibatı bulunmaktadır. Çünkü bu konuda araştırılan bilgiler, sûrelerin başlangıçları ve onların bir kısmının diğer kısmıyla olan münasebeti gibi birçok yerde yararlanılmaktadır.

Ayrıca ona göre tefsir ilminin konusunu, Kur'ân oluşturmaktadır. Çünkü tefsir, Kur'ân manalarını ve irşat, hidâyet, âdâb ve ümmetin hem kendi cemaati içerisindeki, hem de haşır neşir olduğu diğer ümmetlerle olan muamelesindeki durumunu ıslah gibi Kur'ân'ın ihtiva ettiği kavramların, dilsel ve belâgatsal delaletini anlayarak beyan etmektedir.¹⁰²⁰

A) KUR'ÂN

1- Tanımı

İbn Âşûr'un tanımına göre Kur'ân: "Yüce Allah'ın Cibrîl vasıtasıyla, Arapça bir kelâm olarak –Resûlün, onunla amel etmeleri ve kolay gördükleri kısımlarını namazlarında kıraat etmeleri için, kendisine vahyedildiği lafız üzere ümmete tebliğ etmesi şartıyla- Muhammed (sav)'e vahyettiği ayrıca kıraatini de ibadet kıldığı bir kelâmdır".¹⁰²¹

Ona göre Yüce Allah Kur'ân'ı, Resûlün Allah'tan topluca halka olan elçiliği davasındaki sadıklığına bir işaret kılmıştır. Bu manada Kur'ân, kendisine karşı muarazaya güç yetiremeyecekleri için, ilk muhatapları olan Arapların içerisinde kendisini inkâr edenlere ve hakkında mütereddit olanlara karşı meydan okuyarak kendisine muarazaya davette bulunmuş, ancak yapamamışlardır. Bu manadaki ilk

¹⁰²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 70.

¹⁰²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 70.

davette, kendi misli olan on sûreyi getirmeleri istenmektedir.¹⁰²² Sonra da bu davet, onlar için bundan daha kolay gelecek bir seviyeye indirilerek, bir sûre getirmeleri istenmiştir.¹⁰²³

Daha sonra ise bundan daha sarîh olan bir davette bulunmuş ve bunu yapamayacakları konusunda onları uyarmıştır:

“Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. Bunu yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının”.¹⁰²⁴

Peygamber (sav) ise buna, şu sözleriyle açıklık getirmiştir.¹⁰²⁵

“Peygamberler içerisinde hiçbir nebi yoktur ki, kendisine insanlığın iman etmesi için benzeri bulunmayan mucizelerden verilmemiş olsun. Ancak bana verileni, Allah'ın bana vahyettiği bir vahiyden ibarettir. Bu nedenle de Kıyamet günü, onların içinde en çok tabisi bulunanı olmayı ümit etmekteyim”.¹⁰²⁶

İbn Âşûr Kur'ân kelimesinin, Hz. Peygamber (sav)'e vahyedilmiş ve başı Fâtîha sonu da Nâs olmak üzere yüz on dört sûreyi kapsayan mushaflarda yazılmış yekunu oluşturan kelamın ismi olduğunu söyler. Ona göre bu isim, bu vahyi ifade eden bir alem halini almıştır.¹⁰²⁷

2- Kökeni

Kur'ân kelimesinin yapısı, gufrân, şükrân ve buhtân gibi mastar isimlerinde, ayrıca Osmân, Hassân ve Adnân gibi (ن) ilaveli özel isimlerinde varit olan "فُعْلَان" ölçüsünde gelmiştir. Böylece Kur'ân ismi قِرَاءَةٌ kelimesinden müştak olduğu için, bu itibarların her ikisine de uygundur. Zira Hz. Peygamber (sav)'in almaya başladığı ilk vahiy "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" (Yaratan Rabbinin adıyla oku!)¹⁰²⁸ âyetidir. Bir başka âyet de "وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا" (Biz onu, Kur'ân olarak, insanlara dura-

¹⁰²² Hûd 11/13-14.

¹⁰²³ Yûnus 10/38-39.

¹⁰²⁴ Bakara 2/23-24.

¹⁰²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 70-71.

¹⁰²⁶ Buhârî, *Fezâilu'l-Kur'ân* 1, *İ'tisam* 1; Müslim, *İman* 239.

¹⁰²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 71.

¹⁰²⁸ Alak 96/1.

dura okuyasın diye (âyet-âyet, sûre-sûre) ayırdık ve onu peyderpey indirdik)¹⁰²⁹ bu ismin **قراءة** kökünden alındığını desteklemektedir.¹⁰³⁰

Böylece Kur'ân (قُرْآن) kelimesindeki hemzenin (آ) aslî, veznin ise "فُعْلَان" olduğunu kaydeden İbn Âşûr, bunun bir delili olarak, çoğu kurrânın, قُرْآن lafzının, Kur'ân içerisinde vaki olduğu her yerde, hemzeli şekliyle okunuşu üzerinde ittifak ettiklerini söyler. Bu okunuşa İbn Kesîr dışında kimse muhalefet etmemiştir. O bunu, hemzenin tahfifini öngören lügate göre, arkasında Elif bulunan Râ harfinin fethası ile (قُرْآن) okumuştur ki bu Hicâz yörelerine ait bir lügattir. Asıl olan ise kıraatların, okunuşunda çeşitlilik bulunan lafzın medlûlünde uyuşmasıdır.¹⁰³¹

İbn Âşûr'un bu kelimenin kökeniyle ilgili olarak bundan sonraki zikrettiği bilgileri (قِيلَ) lafzı altında aktardığı gözlenmektedir. Onun bu nitelikte verdiği bilgiye göre bu kelimenin, aralarını birleştirmek anlamındaki الْقُرْنُ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ kökünden فُعَال ölçüsünde قُرْآن olduğunu savunanlar da olmuştur. Çünkü Kur'ân, sûrelerinin bir kısmını diğer kısmıyla cem etmiş, aynı şekilde âyet ve harflerini de birleştirmiştir. Bu görüşe göre Allah'ın kitabı, tıpkı İncil'in "İncil" olarak adlandırıldığı gibi, "Kur'ân" şeklinde adlandırılmıştır. Dolayısıyla da قُرْآ kökünden alınmamıştır. Bu nedenle قُرْآتْ hemze ile ifade edilirken, قُرْآن hemzesiz olarak ifade edilmektedir. Ayrıca bu görüşe göre alındığında, İbn Kesîr'in قُرْآن şeklindeki kıraati, bunun Allah'ın kitabının başka bir ismi oluşuna dayanmış olur.

İbn Âşûr'un bu kelimenin türeviyle ilgili olarak zikrettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'ân'ın, alâmet anlamındaki قُرَيْنَةٌ kelimesinin çoğulu, yani çoğul isim olduğu iddia edilmektedir. Bu düşünceye göre Kur'ân âyetlerinin bir kısmı diğer kısmını tasdik eder ve bunlar doğruluğun karineleridir. Ancak müfessir bu görüşü, iddiadan ibaret olarak saymıştır. Çünkü قُرَيْنَةٌ veznindeki isimler, çokça yapımı ifade eden فُعَال vezni üzere çoğul yapımını kabul etmezler. Çünkü فُعَال vezni üzere varit olan çoğullar, sınırlıdır, bu (قُرَيْنَةٌ) ise onlardan biri değildir.¹⁰³²

¹⁰²⁹ İsrâ 17/106.

¹⁰³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 71.

¹⁰³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 71.

¹⁰³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 71.

3- İsimleri

İbn Âşûr'a göre Kur'ân ismi, Muhammed (sav)'e indirilen vahye alem kılınan bir isimdir. Ondan önce bu isim, başka hiç bir şeye itlak edilmemiştir. Kur'ân, kendi isimleri içerisinde en meşhuru, âyetlerinde en çok varit olanı, ayrıca selefin dillerinde dolaşan isimleri içerisinde de en meşhur olanıdır.¹⁰³³

Kur'ân'ın bundan başka da isimlerinin bulunduğunu kaydeden İbn Âşûr, aslında bunların birtakım niteliklerden ya da cinslerden ibaret olduğunu söyler. el-İtkân'da bu tür isimlerin yirmi küsura ulaştırıldığı gözlenmektedir.¹⁰³⁴ Bunların içerisinde Kur'ân'a itlak edilmesi meşhur olanları ise altıdır. Bunlar Tenzîl, Kitâb, Furkân, Zikr, Vahiy ve Kelâmüllâh'tır.¹⁰³⁵

a) Furkân: Bu aslında hak ile batılın arasını tefrik eden şeye verilen isimdir ve bir mastardır. Bu manada Bedir günü Furkân günü diye nitelenmiştir. Ayrıca " تَبَارَكَ الَّذِي " (... kulu Muhammed'e Furkan'ı indiren, Allah, yüceler yücesidir)¹⁰³⁶ âyetinde bu isim Kur'ân'a itlak edilmiştir. Çoğunlukla bu isim, Mûsâ'nın getirdiği kitaba Tevrât, İsâ'ya indirilen vahye ise İncîl denildiği gibi, Kur'ân'a alem yapılmıştır. Nitekim " نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ " (O, sana Kitabı Hak ve kendinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi. O, Tevrat'ı ve İncil'i de indirmişti. Bundan önce (bu ikisi de) insanlar için bir hidayetti. Furkân'ı da (doğruyu yanlıştan ayıran) indirdi)¹⁰³⁷ âyetlerinde Kur'ân'ı ilk aşamada genel olan cins ismi ile Kitâb diye nitelemiş, sonra da bunu, Furkân isminin Muhammed (sav)'e indirilen kitaba alemlüğünün bilinmesi için, iki alem olan Tevrât ve İncîl'i zikrinin akabinde, Furkân ismiyle tabir etmiştir.¹⁰³⁸

Kur'ân'ın, Furkân diye adlandırılma sebebi, onun, içeriğinde hak ile batıl arasındaki farka dair açıklamanın çokluğuyla, diğer semâvî kitaplardan meziyetli olmasıdır. Çünkü Kur'ân, kendi hidayetini deliller, meseller vs. ile desteklemektedir. Bu anlamda onun " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ " (O'nun benzeri hiçbir şey yoktur)¹⁰³⁹ âyeti gibi ne

¹⁰³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 71.

¹⁰³⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 141-143.

¹⁰³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 72.

¹⁰³⁶ Furkan 25/1.

¹⁰³⁷ Âlü İmrân 3/3-4.

¹⁰³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 72.

¹⁰³⁹ Şura 42/11.

Tevrat'ta ne de İncil'de misli bulunan, tevhîdin ve Allah'ın sıfatlarının açıklamasını ihtiva etmesi yeterli bir delildir. Kur'ân'ın Furkân oluş manasını aydınlatmakta olan bir diğer örnek de, Kur'ân'ın, hem Tevrât'da hem de İncil'de varit olan Muhammed (sav)'in ashabının niteliklerini "وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ" (Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler)¹⁰⁴⁰ sözüyle başlayan âyetleriyle hikaye etmiş olmasıdır. Kur'ân ise onları nitelerken "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" (Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz)¹⁰⁴¹ buyurmakla, bu cümlelerinde kemal sıfatlarının tümünü bir araya getirmiştir.¹⁰⁴²

Bu meziyeti açısından Kur'ân'ın ahkam âyetleri gözden geçirilecek olursa, şüphesiz karışıklıktan temiz ve en ufak bir şüpheden uzak olarak bulunacaktır. Örneğin:

“Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın; yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır”¹⁰⁴³ âyeti, İncil bir tarafa, Tevrât'ta bile ifadesi bulunmayan manalı bir cümleyi içermiştir.

İbn Âşûr'a göre bu, Kur'ân'ın “Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı gönderdik”¹⁰⁴⁴ âyetinde yer alan *müheymin: önceki kitapları gözeten (kontrol eden)* oluşunun gereklerinden biridir.¹⁰⁴⁵

b) Tenzîl: نَزَّلَ fiilinin mastarıdır. Kur'ân lafızlarının semâdan indirilmişliği itibarıyla, indirilmiş olana ıtlak edilmiştir. Bu manada “نَزَّلَ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كِتَابَ فُصِّلَتْ” “(Kur'ân) rahmân ve rahîm olan Allah katından indirilmiştir. (Bu,) bilen bir kavim için, âyetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır”¹⁰⁴⁶ ve “نَزَّلَ الْكِتَابَ لَّا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ” (Bu Kitab'ın, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiş olduğunda asla şüphe yoktur)¹⁰⁴⁷ buyurulmuştur.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴⁰ Feth 48/29.

¹⁰⁴¹ Âlü İmrân 3/110.

¹⁰⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 72.

¹⁰⁴³ Nisâ 4/3.

¹⁰⁴⁴ Mâide 5/48.

¹⁰⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 72.

¹⁰⁴⁶ Fussilet 41/3.

¹⁰⁴⁷ Secde 32/2.

¹⁰⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 72-73.

c) Kitâb: Aslında bu, mutlak ve maruf olan bir cinsin ismidir. Marufluğu itibarıyla galibiyetle Kur'ân'a ıtlak edilmiştir. Bu manada "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" (İşte o Kitap; kendisinde hiç şüphe yoktur)¹⁰⁴⁹ ve "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ" (Hamd, o Allah'a mahsustur ki kulu (Muhammed'e) kitabı indirdi ve ona hiçbir eğrilik koymadı)¹⁰⁵⁰. Kitâb olarak adlandırılmıştır, çünkü Allah onu kanun manzumesi yapmıştır. Bu açıdan Tevrat'a benzemiştir. Çünkü Tevrat, birlikte gönderildiği elçinin zamanında yazılmış idi. Ayrıca birlikte gönderildiği elçinin zamanında yazılmamış, ancak o elçinin bazı arkadaşları ve arkadaşlarının dostları tarafından yazılmış olan İncil'e de benzemiştir. Bunlara benzemiş diyoruz çünkü Allah (cc), İslâm'a girecekler ve Kur'ân'ı kalplerinin hıfzıyla telakki edememiş kimselere bir hüccet olsun diye, Resûlü'ne, Kur'ân'dan olarak kendisine indirilen her şeyi yazmasını emretmiştir.¹⁰⁵¹

Ayrıca İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın bu şekilde adlandırılmasında, Resûl (sav) için, ona vahyedilen şeylerin mushaflarda yazılacağına dair bir mucize de bulunmaktadır. Bu manada olmak üzere "وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا" (Bu (Kur'ân), Ümmü'l-kurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarman için sana indirdiğimiz ve kendinden öncekileri doğrulayıcı mübarek bir kitaptır)¹⁰⁵² buyurulmuştur. Ayrıca bunu destekleyen bir çok âyet daha bulunmaktadır.

Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav), Kur'ân nüzûlünün başladığı ilk günden itibaren, ashabı içinden kendisine indirileni yazacak kâtipler edinmiştir. Bunların ilkleri: Abdullah İbn'ü Sa'd b. Ebî Sarh, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Zeyd b. Sâbit ve Muâviye b. Ebî Sufyân'dır. Ebû Bekr'in, Mushaf'ın yazılmasını emrettiği günde, müslümanların kalplerinde hıfzettikleri miktarın tümü, yazılmış bulunan miktarla orantılı olarak bulunmuştur.¹⁰⁵³

d) Zikr: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da Zikr'i indirdik)¹⁰⁵⁴. Âyetten

¹⁰⁴⁹ Bakara 2/2.

¹⁰⁵⁰ Kehf 18/1.

¹⁰⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 73.

¹⁰⁵² En'am 6/92.

¹⁰⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 73.

¹⁰⁵⁴ Nahl 16/44.

de anlaşılacağı gibi bu isim, Kur'ân'ın, itikat ve amel etmeleri gereken şeyleri insanlara hatırlatıcı oluşuna dayanmaktadır.¹⁰⁵⁵

e) Vahiy: "فَلْ إِنَّمَا أَنْزَرُكُمْ بِالْوَحْيِ" (De ki: Ben, sadece, vahiy ile sizi ikaz ediyorum)¹⁰⁵⁶. Kur'ân'ın bu şekilde adlandırılmasının sebebi, onun melek vasıtasıyla Hz. Peygamber (sav)'e ilkâ edilmiş ve bu ilkânın da vahiy olarak adlandırılmış olmasıdır. Zira vahiy, Yüce Allah'ın muradını tercüme etmektedir. Bu açıdan o, insanın muradını tercüme eden kelam¹⁰⁵⁷ gibidir. Allah'ın muradını mütercime vahiy denilmesinin sebebi ise, vahiy terkiplerinin diziminin beşer fiilinden olmayışdır.¹⁰⁵⁸

f) Kelâmüllâh: "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ" (Eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver)¹⁰⁵⁹.

g) Mushaf: İbn Âşûr, Kur'ân'ın Mushaf şeklinde adlandırılması konusunda şöyle demektedir: "Ebû Bekir Kur'ân'ın cem ve yazımını emrettiğinde, onu bir varak üzerine yazmışlardır. Dolayısıyla Ebû Bekir sahabeye onun için bir isim aramalarını söyler. Bunun üzerine bazıları "onu İncil olarak adlandırdım" deseler de bu, Hıristiyanlar gerekçesiyle hoş karşılanmamıştır. Bazıları da "onu Sifr diye adlandırdım" demişler, ancak Yahûdî'lerin Tevrât'ı Sifr diye adlandırdıkları için bu da hoş görülmemiştir. Bunun üzerine Abdüllâh İbn Mes'ûd "Ben Habeşlerde *Mushaf* diye adlandırdıkları bir kitap gördüm. Onu da *Mushaf* diye adlandırdım" demiştir. Yani İbn Mes'ûd, Habeşlerde İncil'in dışında bir kitap görmüştür."¹⁰⁶⁰

İbn Âşûr'un zikrettiği bu tarihten, Kur'ân'ın toplandığı bu varağa, İbn Mes'ûd'un önermesiyle Mushaf denildiği anlaşılmaktadır.

¹⁰⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 73.

¹⁰⁵⁶ Enbiya 21/45.

¹⁰⁵⁷ İnsan murat ettiği bir şeyi kelam aracılığıyla beyan eder. Bu nedenle de kelam, insanın mütercimi sayılır.

¹⁰⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 73.

¹⁰⁵⁹ Tevbe 9/6.

¹⁰⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 73-74.

B) KUR'ÂN ÂYETLERİ

1- Tanımı

İbn Âşûr'a ait olan tanıma göre âyet, "takdîr ya da ilhâk itibarıyla da olsa, Kur'ân'dan bir mürekkep miktardır."¹⁰⁶¹

Tanımda geçen "takdîr itibarıyla" kaydı "مُدْهَامَتَان" ¹⁰⁶² sözünün de âyet tanımı içerisinde yer alması gerektiği içindir. Çünkü bu takdîriyle birlikte âyettir ve "مُدْهَامَتَان" şeklindedir. Ayrıca "وَالْفَجْر" ¹⁰⁶³ kavli de bir âyettir. Çünkü takdîri "أَقْسِمُ بِالْفَجْرِ" şeklindedir.

Tanımdaki "ilhâk itibarıyla" kaydı, sûre başlangıçlarında yer alan bazı kesikli harflerin de âyet tanımına dahil olduğu içindir. Bunlardan المر, المر, طس hariç, çoğu, mushaflarda birer âyet olarak addedilmiştir. ¹⁰⁶⁴

İbn Âşûr'a göre bu, tevkîfî bir iş ve uyulan bir sünnettir. Dolayısıyla bunlarla diğerleri arasında bir fark görülmemektedir. Bu cüzlerin âyetler olarak adlandırılması ise, Kur'ân'ın mübtekerâtından ¹⁰⁶⁵ biridir. Bu, Kur'ân'da "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ" (İçerisinde muhkem âyetlerin de bulunduğu Kitab'ı sana indiren O'dur) ¹⁰⁶⁶; "كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ" (Bu öyle bir kitaptır ki, âyetleri muhkem kılınmış, sonra da ... ayrıntılı olarak açıklanmıştır) ¹⁰⁶⁷ şeklinde açıkça belirtilmektedir. ¹⁰⁶⁸

2- İsimdeki Özellik

İbn Âşûr âyet şeklindeki adlandırmayı, onun, kelimelerin nazmının belagati konusunda en yüksek mertebede olan kelâmı içerdiği için, kendisinin Allah katından Hz. Peygamber (sav)'e vahyedilmişliğine bir delil; ayrıca diğer âyetlerle birlikte vuku bulduğu için, Kur'ân'ın Allah katından indirildiğine ve beşerin telifinden olmadığına bir delil olduğu gerekçesine dayandırmıştır. Çünkü Hz. Peygamber (sav), Arap dili alanında fesahat ve belagat sahibi kimselere karşı onunla meydan okumuş; ancak onlar, Kur'ân sûrelerinden tek birinin mislini meydana getirmekten aciz kalmışlardır. ¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 74.

¹⁰⁶² Rahman 55/64.

¹⁰⁶³ Feccr 89/1.

¹⁰⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 74.

¹⁰⁶⁵ Daha önce bulunmayan, yeni ortaya konulan.

¹⁰⁶⁶ Âlü İmrân 3/7.

¹⁰⁶⁷ Hûd 11/1.

¹⁰⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 74.

¹⁰⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 74.

İbn Âşûr, bu açıdan Tevrat ve İncil cümlelerinin, içerisinde, İbrânî ve Arâmî dilindeki bu özellikler bulunmadığı için âyetler diye adlandırılmasının doğru olmayacağını söyler. Ancak zina işlemiş olan iki Yahûdî'nin recmiyle ilgili bir hadiste "فوضع الذي نشر التوراة يده علي آية الرجم" (Tevrat'ı ilan eden kişi elini recm âyeti üzerine koymuştu) şeklindeki bir cümle varit olmuştur ki bu, Kur'ân cümlelerine teşbihen takdîrî bir benzerlik açısından, râvînin lisanına ağır basan tabirdir. Çünkü râvî, Tevrat cümlesi için tabir edeceği başka bir isim bulamamıştır.¹⁰⁷⁰

3- Âyetlerin Miktarı

İbn Âşûr'a göre âyetlerin miktarlarını belirleme işlemi, Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilmiş bulunmaktadır. Ancak bazı âyetler hakkındaki rivayetlerin bazen farklılık arzettikleri olmuştur. Bu da, bitimini ve mabadindeki başlangıcını belirleme konusunda gelen rivayetin farklılık arzettiği bu âyetlerin belirlenmesinde seçimin bulunduğu hamledilmiştir. Ona göre Hz. Peygamber (sav)'in ashabı, âyetleri belirlemeyi bilmekteydiler. Buna delalet etmekte olan hadis-i şerifler bulunmaktadır. Örneğin:

"إِنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ السَّبْعُ الْمَثَانِي" (Şüphesiz Fâtihatü'l-Kitâb (Fâtiha sûresi) seb'u'l-mesânîdir)¹⁰⁷¹. Yani yedi âyettir;

"ثم قرأ العشر الآيات الخواتم من سورة آل عمران" (sonra Âlü-İmrân sûresinden son on âyeti okudu)¹⁰⁷². Bu on âyet "Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde elbette sağduyu sâhipleri için ibretler vardır"¹⁰⁷³ ile başlayıp, sûrenin sonuna kadarki olan kısımdır.¹⁰⁷⁴

Müslümanlar nübüvvet çağında ve bundan sonra, tıpkı Hz. Peygamber (sav)'in sahurları ile ilgili hadiste varit olan, sahur ile fecrin doğması arasında kârînin okuyacağı miktarın elli âyet oluşu gibi, bazen, bir kârînin sayı olarak okuyacağı âyetlerin miktarına oranla, bir kısım vakitler takdîr etmişlerdir. Bu da, onların âyetlerin belirlemesini bildiklerinin bir delilidir.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 74.

¹⁰⁷¹ Buhârî, *Tefsir*, 1.

¹⁰⁷² Buhârî, *Tefsir*, 76, 77, 78.

¹⁰⁷³ Âlü İmrân 3/190.

¹⁰⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 74.

¹⁰⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 75.

Konuyla ilgili olarak Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin "Âyetin belirlenmesi, Kur'an'ın zor konularından biridir. Onun âyetleri içerisinde kısa ve uzun olanları, arada kesilenleri ve kelamın tamamına kadar uzayanları bulunmaktadır" sözüyle, Zemahşerî'nin "Âyetler tevkîfi bir ilimdir" sözünü¹⁰⁷⁶ nakleden İbn Âşûr, "Ben de diyorum ki, âyet miktarının belirlenme işinin, o âyetin nüzûlünün sona ermesini izlemiş olması uzak bir ihtimal değildir. Bunun emaresi ise fâsılanın vaki olmasıdır"¹⁰⁷⁷ demekle bu konuya bir ölçü kazandırmaya çalışmıştır.

4- Âyetlerin Fâsılları

İbn Âşûr'a göre fâsıllar, telaffuz ediliş şekilleriyle birlikte, son harflerinde birbirine benzeyen ya da yaklaşan; ayrıca birbirine benzeyiş ya da yakınlığının, birbirine benzeyen bir çok âyetteki nazımdan maksut oluşuna uygun bir tarzda tekrarlanan kelimelerdir. Bu kelimelerin çoğu, secili kelamdaki secilere yakındır.¹⁰⁷⁸

Ona göre fâsıladaki ibret, kelimelerin sığalarının hareketler ve sükûn açısından benzeşmesindedir. Bu daha çok, kâfiyelerdeki iltizamü mâ lâ yelzem'e¹⁰⁷⁹ benzer. Çoğu da secilerin üslubu üzere cereyan eder.

İbn Âşûr'a göre bu fâsılların tümü, her ne kadar içerisinde bulunduğu kelamda sevk edilen garaz tamamlanmamışsa da, âyetlerin bitiminde gelir. Eğer kelamdan kast olunan garaz sona ermiş ve sona erişi sırasında fâsıla gelmemiş ise, kelamın sona erişi, "ص وَالْقُرْآنُ ذِي الذِّكْرِ"¹⁰⁸⁰ gibi nadir olanı hariç, âyetin sonu olmayacaktır. Bu miktar, fâsıla ile sona ermediği halde birer âyet olarak sayılmıştır. Bunun örneği çok nadirdir. Çünkü sûre başlarında vukubulan bu âyetlerin fâsılları, arkasında Elif-i med bulunan meftuh bir harf ve ondan sonra da bir harf üzere ikame edilmiştir. Örneğin: مَنَاصٍ شِقَاقٍ, عُجَابٍ ve كَدَّابٍ gibi.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁶ Bunlar "el-İtkân"da da zikredilmektedir. Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 181-182.

¹⁰⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 75.

¹⁰⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 75.

¹⁰⁷⁹ Revî (kâfiyenin son harfi) veya fâsılalarda onun yerini tutan harften önce, kâfiyeye (ya da seciye) lazım olmadığı halde, aynı cinsten ve eşit sayıda harf bulunmasına "lüzûmu mâ lâ yelzem" denir. Bu lafız sanatına aynı zamanda i'nât veya iltizam adı da verilmektedir. Örneğin: وَأَمَّا فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَهْجُرْ (Öyleyse sakın yetime kötü muamele etme ve sakın bir şey isteyeniyi azarlama!) (Duha 93/9-10). Her iki âyette de revî harfi yerinde bulunan Râ (ر) harfinden önce Hâ (ه) harfi bulunmaktadır. Bkz. Akdemir, *age*, s. 225-226.

¹⁰⁸⁰ Sad 38/1.

¹⁰⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 75.

İbn Âşûr'a göre fâsılalar, Vav (و) ile doyurulmuş zammeli bir harf ya da Ya (ي) ile doyurulmuş kesreli bir harf ve bunlardan sonra da bir harf üzerine kurulmuştur. Mesela: مِنْ طِينٍ وَ نَذِيرٌ مُبِينٌ , إِذْ يَسْتَمِعُونَ , أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ gibi.

Eğer kelamın kendisi sebebiyle sevk olunduğu garaz sona ermiş ve fâsıla da kelamın sona erişinden daha sonra gelmişse, âyet uzamış olmasına rağmen bitmemiş olur. Örneğin: قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجِكَ إِلَىٰ نَعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لِيَبْغِيَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ¹⁰⁸². Bu cümlelerin tümü tek bir âyet sayılmıştır.¹⁰⁸³

İbn Âşûr'göre bu fâsılalar, i'câz dolayısıyla maksut olan gruptan biridir. Çünkü fesâhat yönünden kelam güzelliklerine dönmektedir. Ayrıca kulaklara yerleşmesi ve dinleyicilerin nefislerinin, tıpkı şiirdeki kâfiyeler ve secîli kelimadaki secîlerle etkilendiği gibi, bu uyuşumun güzellikleri ile etkilenmesi için, fasılalar yanında durmak belagatla ilgili bir garazdır. Çünkü "إِذِ الْأَعْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ" (bir âyet) "فِي الْحَمِيمِ"¹⁰⁸⁴ "مِن دُونِ اللَّهِ" (bir âyet) "ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ" (bir âyet) "ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ" kadar bir âyettir. Böylece "فِي الْحَمِيمِ" sözü, "يُسْحَبُونَ" sözüyle, "مِن دُونِ اللَّهِ" sözü ise "ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ" sözüyle muttasıldır. Dolayısıyla bunlardan her bir âyetin bitimi sırasında durmak gerekir.¹⁰⁸⁵

Aynı şekilde "وَأَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ"¹⁰⁸⁶ (bir âyet), "مِن دُونِهِ" sözü ise, ondan sonraki (Hûd 11/ 55) âyetin başlangıcıdır.

Biraz önce belirttiğimiz gibi İbn Âşûr'a göre fasılalarda vakfetmenin önemi büyüktür. Bu nedenledir ki onun kafiye ve secilerde vakfetmeden şiir ya da seci okuyan kimseyi eleştirdiği görülmektedir. Bu da onun fasılalarda vakfetmenin gerekliliğine gösterdiği özeni yeterince açıklamaktadır. Bu eleştiri şöyledir:

“Bir şiir okuyucusunun onu kâfiyeler yanında durmadan insanların kulaklarına ilkâ etmesi, şiirin inceliğini zayi etmektir. Aynı zamanda bu, şairlerin zahmetini zayi etmek, şiirin güzelliklerini örtmek ve şiiri nesirle katıştırmaktır. Secîleri yanında durmadan secinin ilka edilmesi de kesinlikle böyledir. Bu şekilde herhangi bir kelamı

¹⁰⁸² Sad 38/24.

¹⁰⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 75-76.

¹⁰⁸⁴ Mü'min 40/71-74.

¹⁰⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 76.

¹⁰⁸⁶ Hûd 11/54.

okumakta olan birinin bu incelikleri korumaktan vazgeçmesi basitliktir. Aynı şekilde o kelamı söyleyenin nefis ve inayetini harcadığı nefis işi zayi etmektir. Böyle bir şekilde okuyanın bahanesi dinleyiciye kelamın manalarını açıklamak istiyor olmasıdır. Fuzûlîdir. Çünkü açıklamak, şairin kendisi bile olsa, şiir okuyanın vazifesi değil, ders verenin vazifesidir”¹⁰⁸⁷.

İbn Âşûr’un konuyla ilgili olarak naklettiği rivayetlere göre âyetlerin başlarında durmak sünnettir. Hatta en fazîletli vakıf, Resûlüllâh (sav)’ın yönlendirme ve sünnetini izleyerek, âyetlerin -âyet mabadindeki ile ilişkili olsa dahi- başlarında yapılmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber (sav) Kur’ân okuduğunda, kıraatini âyet âyet kesmiştir. Böylece بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ der durur, الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ der durur, بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ der dururdu.¹⁰⁸⁸

Netice itibarıyla İbn Âşûr’a göre İbnü’l Arabî ve Zemahşerî’nin âyetlerin belirlenmesi konusunda tuttıkları yol gibi, rivayet edileni izleme gereği kesindir. Ancak bu bizi, kural dışı olanları var diye, gözlemciye fayda temin edecek kuralları denemekten vazgeçirmemelidir. Âyetleri belirleme konusunda kural dışı kalanlara bazı sûrelerin başlangıcını oluşturan bir kısım kesikli harflerden طسم, عسق, كهيعص, المص, الم, ن, ق, ص, طس, المر, الر gibi bir kısmının âyetler olarak sayılmasına rağmen حم, يس gibi diğer bir kısmının âyet olarak sayılmamasını örnek vermek mümkündür.¹⁰⁸⁹

5- En Uzun ve En Kısa Âyetler

İbn Âşûr’a göre Kur’ân âyetleri, kelimelerinin ölçüleri konusunda bir birinden farklıdır. Dolayısıyla bazıları diğer bazısından daha uzundur. Bu nedenle de “*kâriin okuyacağı miktar elli âyettir*” sözlerinde olduğu gibi, âyetlere belli bir zaman takdir etmek, takrîbî bir takdirdir. Âyetlerin uzunluktaki farklılığı, belagat makamının iktiza ettiği, fâsıla kelimelerinin makablindeki kelama göre olan konumlarına tabidir.¹⁰⁹⁰

Müfessire göre Kur’ân’ın en uzun âyeti.¹⁰⁹¹

هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ وَلَوْ لَأَنَّ رِجَالَ مُؤْمِنُونَ وَيَسَاءَ
مُؤْمِنَاتٍ لَمْ تَعْلَمُوهُنَّ أَنْ تَطْنُوهُنَّ فَتَنْصِيبِكُمْ مِنْهُنَّ مَعْرَةً بَعِيرٌ عِلْمٌ لِيُدْخَلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ

¹⁰⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 76.

¹⁰⁸⁸ Ebû Davud, *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kıraât*, I.

¹⁰⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 77.

¹⁰⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 77.

¹⁰⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 77.

كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (25) إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (26)
(Feth 48/25-26).

Metinde de görüldüğü gibi İbn Âşûr'un en uzun âyet olarak saydığı bu âyet iki âyetten oluşmaktadır. Ancak bunun, müfessirin takip ettiği İsa b. Mina el-Medenî rivayetiyle Nâfi'nin kıraatine göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Nâfi Medine kıraat imamı olması dolayısıyla Medine Mushaf'ına itibar etmiştir. Medine ehline ait iki sayı bulunmaktadır. Bunların ilki Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kâ' ve Şeybe b. Nesâh'ın sayısı; ikincisi de İsmail b. Ca'fer b. Ebî Kesîr el-Ensârî'nin sayısı olarak bilinmektedir.¹⁰⁹² İlgili âyetin tefsir içerisindeki yerinde de iki âyet olarak gösterilmiş olmasını ise¹⁰⁹³ istinsah hatası olarak değerlendirebiliriz. Ancak bunun, âyetlerin sayımı konusunda nadir olan kuraldışı hariç fasılalara güvenebileceğini kaydeden İbn Âşûr'dan gariipsenmesi doğaldır sanırım. Çünkü yukarıdaki iki âyette de aynı ahenkle biten “عَذَابًا (25) ” ve “اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (26)” fasılları bulunmaktadır. Buna rağmen İbn Âşûr'a göre birinci fasıla görmezlikten gelinmekte, ikinci fasıla ise bir âyet olarak addedilmektedir. Ulûm-u Kur'ân sahiplerine göre Kur'ân'ın en uzun âyeti Bakara sûresindeki Deyn âyeti olarak bilinmektedir.¹⁰⁹⁴

Ona göre ikinci bir uzun âyet:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لِمَنْ اسْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (102)
(Bakara 2/102).

Diğer bir uzun âyet de şudur:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَانُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَانُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (23)
(Nisa 4/23).

¹⁰⁹² es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 182. Bununla ilgili bilgi aşağıda gelecektir.

¹⁰⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXVI, 188, 193.

¹⁰⁹⁴ ez-Zerkânî, *age*, I, 278.

İbn Âşûr'a göre kelimelerinin sayısı itibarıyla en kısa âyet "مُذَهَّمَاتَان" (Rahman 55/64); kesikli harflerinin sayısı itibarıyla en kısa olanı ise "طه" (Tâhâ 20/1) âyetidir.¹⁰⁹⁵

6- Kur'ân Âyetlerinin Sayısı

Kur'ân âyetlerinin sayısı konusunda selef arasında ihtilaf bulunmaktadır ki, İbn Âşûr'a göre bu ihtilaf bazı âyetlerin bitimi konusundaki ihtilafa dayanmaktadır. Bazen bu ihtilafların bir kısmı, daha önce de zikrettiğimiz gibi, rivayet hakkındaki ihtilaftan doğduğu gibi, bir kısmı da bazen içtihat ihtilafından doğmuştur.¹⁰⁹⁶

Müfessirin âyetlerin sayısı konusundaki bilgiyi Ebû Amr ed-Dânî'den naklettiği görülmektedir. Bu bilgiye göre Kur'ân âyetlerinin sayısının altı bine ulaştığı üzerinde icma edilmiş, ancak bunun üzerine eklenen sayılar hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Bilginlerin kimisi bu sayıya bir ilave yapmamışken, kimi de iki yüz dört; on dört; on dokuz; yirmi beş; otuz altı ve altı yüz on altı gibi ilaveler yapmışlardır.¹⁰⁹⁷

Müfessirin el-Mâzenî'den naklettiği bir bilgiye göre Mekkî b. Ebî Tâlib, Kûfe, Basra, Medîne ve Şâm'lı sayı ehlinin, besmelenin her bir sûrenin başında bir âyet olarak sayımını terketme hususunda icmâ ettiklerini, ancak onun Fâtîha sûresinde bir âyet sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilaf ettiklerini söylemiştir. Dolayısıyla Kûfe ve Mekke'liler onu bir âyet olarak saymışlarken, Basra, Şâm ve Medine'liler bir âyet olarak saymamışlardır.¹⁰⁹⁸

Ayrıca Medîne ehline ait iki sayının bulunduğu bahseden İbn Âşûr, bunların ilkinin el-Evvel (birinci), diğerinin ise el-Ahîr (sonuncu) diye bilindiğini söyler. Ona göre bunun anlamı âyetlerin sayımıyla uğraşan Medine'li Kurrâ imamlarıdır. Bunlar Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kâ', Ebû Nesâh Şeybe b. Nesâh, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Habîb es-Sülemî, İsmail b. Ca'fer b. Kesîr el-Ensârî'dir. İşte bu dördü, bir sayı üzerinde ittifak etmişlerdir ki bu el-Evvel diye adlandırılmıştır. Sonra İsmail b. Ca'fer sadece kendine ait bir sayı ile bunlara muhalefet etmiştir. es-Sânî (ikinci) ya da el-Ahîr diye bilinen sayı da budur. İbn Âşûr bunun Eyyûb İbn el-Mütevekkil el-Basrî'ye de nispet edildiğini söyler.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 77.

¹⁰⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 77.

¹⁰⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 77-78.

¹⁰⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 78.

¹⁰⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 78.

Müfessirin verdiği bilgiye göre Mekke ehlinin tek bir sayısı bulunmaktadır. Buna rağmen bazen belli bir sûrenin âyet sayısı hususunda ittifak etmişler, bazen de ihtilafta bulunmuşlardır. Ayrıca ara sıra Kûfe, Basra ve Şâm Mushafları arasında da ihtilafın ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bu nedendir ki müfessirlerin, bazı sûrelerde "bu sûrenin âyetlerinin sayısı falancanın Mushaf'ında şöyledir" dedikleri görülmektedir.¹¹⁰⁰

İbn Âşûr'a göre sûrelerin âyet sayıları, Hz. Peygamber (sav) zamanında bilinmekteydi. Bu manada Muhammed b. es-Sâib, İbn Abbâs'tan, Hz. Peygamber (sav) zamanında son âyet nâzil olduğunda -ki bu " وَأَنْتُمْ أَيُّهَا النَّاسُ كُنْتُمْ لِلَّهِ كَافِرِينَ مَا كُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ " ¹¹⁰¹ "كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" âyetidir- Cibrîl'in Hz. Peygambere bu âyeti Bakara sûresinden 280'in başına koymasını söylediğini rivayet etmiştir. Âyetlerin sayımıyla ilgili amel sahabe asrında da devam etmiştir. Bunun delili ise Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbas'tan rivayet ettiği bir haberdir. Bu habere göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Arap'ın cehâletini bilmen seni güldürdüğü zaman, En'âm sûresinden 130'un üstündekileri oku"¹¹⁰². İbn Abbas bununla daha çok (Bilgisizlik yüzünden, beyinsizce çocuklarını öldürenler)¹¹⁰³ âyetini kastetmiştir.¹¹⁰⁴

7- Âyetlerin Tertibi

İbn Âşûr'a göre âyetlerin bir kısmının, diğer kısmının akabinde düzenlenmesi, vahyin nüzûlü süresince, Hz. Peygamber (sav)'den tevkîf ile olmuştur. Kur'ân âyetlerinin aralıklı olarak indiği bilinen bir olaydır. Aynı zamanda bazen bir kaç âyet peş peşe ya da tam bir sûre olarak da inmiştir. Ona göre bu düzenleme, üslûbunun yeniliği açısından Kur'ân'ın i'câz çeşitlerine girmektedir. Bu nedenle de her bir sûre âyetlerinin tertibi, tayin edilmiş olarak bize ulaştığı şekli üzere olmuştur. Çünkü bundan başka bir tertiple değiştirilmiş olsaydı, kesinlikle meziyet kazandığı i'caz sınırından düşerdi. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in kıraati, sûrelerin âyetlerinin tertibi konusunda, günümüzde müslümanların ellerinde bulunan Mushaf'taki tertiple çelişmemiştir. Bu hâfız olan sahabelerin, Hz. Peygamber (sav)'in şerefli hayatının son

¹¹⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 78.

¹¹⁰¹ Bakara 2/281.

¹¹⁰² es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 189.

¹¹⁰³ En'am 6/140.

¹¹⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 78.

senelerinde okumuş olduğu son arzalar hakkındaki rivayetlerinin üzerinde karar kıldığı bir şeydir. Ayrıca Zeyd b. Sâbit'in, Ebû Bekr için Mushaf'ı yazdığında, Kur'ân âyetlerinin mevcut tertibine muhalefet etmemiş olması da bu konudaki başka bir delili oluşturmaktadır.¹¹⁰⁵

Aynı zamanda Kur'ân'ın tamamını ya da belli bir kısımlarını ezberleyen herkes, Peygamber (sav)'in cehrî namazlarda ve çeşitli münasebetlerde okuduğu tertip üzere ezberlemişlerdir. Onlar bu konuda ancak, sahibi oldukları hafızalarının kuvvetine güvenmişler, yazıya bile güvenmemişlerdir. Ancak vahiy katipleri Peygamber (sav)'in emriyle Kur'ân'dan nazil olan şeyleri yazmakta idiler ki bu da, ilâhî bir tevkîf ilemdir. Belki yazının emredilme hikmeti, müslümanların, kendileri için bir şek ya da unutma ortaya çıktığında, o yazıya müracaat etmeleridir. Ancak böyle bir şey vaki olmamıştır.¹¹⁰⁶

Ebû Bekr döneminde Kur'ân cem edilirken, onlar hakkında sûrelerden herhangi birinin âyetlerinin tertibi hususunda tereddüt ettikleri rivayet edilmediği gibi, cemi gerçekleştirilen Kur'ân hakkında da, onlardan inkar ya da ihtilafa dair hiç bir nakil bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tertip, hafızalarının koruduklarına muvafık olmuştur. İbn Âşûr'un selef bilginlerinden naklettiği bazı bilgiler de, Kur'ân'ın, ancak ve ancak sahabenin Resûlüllâh (sav)'tan duymakta oldukları şekil üzere bir araya getirildiğini haber vermektedir. Ayrıca âyetin, sorulan habere bir cevap olarak indiği ve Cibrîl'in, âyetin yerini Resûlüllâh'a bildirdiği de zikredilmektedir.¹¹⁰⁷ Bu bilgiyi nakletmekle İbn Âşûr, kanaatimce Kur'ân'ın peyderpey inişine ve bu iniş sırasında gelen âyetlerin, önceki gelen âyetler arasındaki yerinin tevfikân belirlenmesine dikkat çekmektedir.

Sonuç itibarıyla İbn Âşûr'a göre gerek harflerin, gerek âyetlerin ve gerek sûrelerin tümünün düzenlenmesi, Resûlüllâh (sav)'den alınmıştır.¹¹⁰⁸

8- Âyetler Arasındaki Uyum

İbn Âşûr'a göre Kur'ân âyetlerinde asıl olan, bir âyet ile onu takip eden diğer âyet arasında, garaz açısından veya o garazdan intikal açısından ya da muntazam ve muttasıl bir kelâmın üslûplarından biri açısından uyumun bulunmasıdır. Dolayısıyla ۞

¹¹⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 79.

¹¹⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 79.

¹¹⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 79.

¹¹⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 79.

ف gibi birleşim ifade eden atıf harflerinin ve istisna edatlarının bulunması buna delalet edecektir. Burada dikkati çeken bir durum bulunmaktadır ki o da İbn Âşûr'un و ve قد atıf harflerini buna dahil etmediğidir. Bunun nedeni ise و harfinin cümle ve kıssaları, قد edatının ise cümleleri atfettiğidir.¹¹⁰⁹

Ayrıca müfessire göre bunun bulunmasına rağmen, sonraki âyetin önceki âyetle nüzûl açısından ittisali tayin edilememektedir. Nitekim "عَبْرُ أُولِي الضَّرَرِ"¹¹¹⁰ kısmının, kendisinden önce ve sonraki "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ" kısımlardan sonra nazil olduğu hususunda ittifak edilmiştir. İbn Âşûr'un konuyla ilgili olarak Bedruddin ez-Zerkeşî'den naklettiği bir haberde şöyle denilmektedir: "Bazı araştırmacı şeyhlerimiz demişler ki: âyet-i kerimeler için münasebet aranmaz diyen kimse vehmetmiştir... Her bir âyette araştırılması gereken ilk şey, o âyetin kendisinden öncekiyi tamamlayıcı mı yoksa müstakil mi olduğudur. Sonra müstakilin kendisinden önceki âyet ile münasebet vechinin ne olduğudur? İşte bütünlük ilmi bundadır".¹¹¹¹

Öte yandan müfessire göre bir âyetin, nüzûlün sadedinde olan sûre içerisinde makablinin akabinde nazil oluşu dolayısıyla Peygamber'in, onu makablinin akabinde okumakla emrolunduğu için makablinin akabinde yer alması çok nadir gerçekleşen bir olaydır. Meryem Sûresindeki "وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ"¹¹¹² âyetinin akabinde yer alan "الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا"¹¹¹³ âyeti bunun gibidir.

Bu âyetle ilgili olarak rivayet edildiğine göre Hz. Cibrîl, Hz. Peygamber (sav)'e vahiy getirmeden günlerce kalmıştır. Dolayısıyla Cibril önceki âyetleri getirdiğinde, Peygamber ona karşı bir azarlamada bulunmuştur. Bunun üzerine Yüce Allah Cibrîl'e "وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ" (Biz ancak Rabbinin emri ile ineriz)¹¹¹⁴ demesini emretmiştir. Böylece Cibrîl'in getirdiği bu söz de vahiy olmuş ve içinde nazil olduğu âyet ile birlikte okunmuştur.¹¹¹⁵

¹¹⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 79-80.

¹¹¹⁰ Nisâ 4/95.

¹¹¹¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 133; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 80.

¹¹¹² Meryem 19/64.

¹¹¹³ Meryem 19/63.

¹¹¹⁴ Meryem 19/64.

¹¹¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 80.

Müşriklerin “Muhammed sivri sinek ve örümcek ile mesel getirmekten utanmıyor mu?” sözlerine bir cevap olduğu için, Bakara sûresindeki “وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مِمَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا”¹¹¹⁶ âyetinin akabinde gelen “يَضْرِبَ مَثَلًا مِمَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا”¹¹¹⁷ âyeti de böyledir. Aynı sûrede “مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا”¹¹¹⁸ sözüyle meseller getirdiğinde, inkar ettikleri meseller konusunda onları redde yöneldiğini kaydeden İbn Âşûr, bu nedenle yukarıdaki âyetin herhangi bir münasebetten yoksun olmadığı kanaatindedir.¹¹¹⁹

Bazen de bu şekildeki bir âyetin aynı sûrede beraber bulunduğu diğer âyetlerle hiçbir münasebeti bulunmaz, ancak bir sebep onun bu mekanda olmasını gerektirmiştir. Örneğin: Kıyame sûresindeki “Onu hemen okumak için dilini depreme. Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak da bize aittir”¹¹²⁰ âyetler müşriklerin yeniden dirilişi, haşir gününün niteliğini ve dehşetlerini inkarlarına karşı yapılan azarlamaların arasında nazil olmuştur. Dolayısıyla da bu âyetlerin, bu sûredeki diğer âyetlerle hiçbir münasebeti bulunmamaktadır. Fakat bu âyetin nüzûl sebebi, bu âyetlerin nüzûl sırasında hasıl olmuştur. Bununla ilgili olarak İbn Abbas’ın şu sözü rivayet edilmiştir: “Cibrîl vahiy ile indiğinde Resûlüllâh (sav) onu ezberleme dileğiyle vahiyle birlikte dilini ve dudaklarını kımıldatmakta idi. Bunun üzerine Yüce Allah: “لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ” sûresinde yer alan âyeti indirmiştir”. İbn Âşûr’a göre bu hadis, Resûlüllâh’ın, sûrenin evvelindeki nazil olan âyetlerle birlikte dudaklarını kımıldattığını ifade etmektedir.¹¹²¹

İbn Âşûr’a göre bazen makabli açısından âyetin mevkiinde açık bir münasebet olmayabilir. Ancak bu, müfessire bir şaşkınlık gerektirmemelidir. Çünkü o âyetin bulunduğu mevkiinde konulmasının sebebi, onun bir sebep dolayısıyla nazil olup, nüzûl sebebinin de, içerisinde yer aldığı sûrenin nüzûlü döneminde ortaya çıkmış olmasıdır. Böylece bu âyet, sebep-i nüzûlü ortaya çıkarken inmekte olan âyetin bitiminin akabinde okunmuştur. Bunun örneği ise, zevceler ve anaların durumları hakkında bir çok ahkam yasamaları arasında yer alan “Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a saygı ve

¹¹¹⁶ Bakara 2/25.

¹¹¹⁷ Bakara 2/26.

¹¹¹⁸ Bakara 2/17.

¹¹¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 80.

¹¹²⁰ Kıyame 75/16-19.

¹¹²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 80.

bağlılık içinde namaz kılın. Eğer (herhangi bir şeyden) korkarsanız (namazlarınızı) yürüyerek yahut binmiş olarak (kılın). Güvene kavuştuğunuz zaman, siz bilmezken Allah'ın size öğrettiği şekilde O'nu anın (namaz kılın)"¹¹²² âyetleridir.¹¹²³

Ona göre bu âyet, talak ve iddet hükümleri arasında ara cümle mevkiindedir. Çünkü nüzûlünü gerektiren bir sebep dolayısıyla, ilgili âyetlerin akabinde inmiştir. Bu sebep Salât-i Vustâ'ya karşı gaflet ya da o namazı devam ettirmedeki meşakkati duyurmaktır. İlk bakışta diğer âyetlerle hiçbir irtibatı bulunmayan bu âyetin, kendinden önceki âyetin zeyli olan "Affetmeniz (mehirden vazgeçmeniz), takvâya daha uygundur. Aranızda iyilik ve ihsanı unutmayın"¹¹²⁴ kısımla irtibatlı olduğu görülecektir. Çünkü Yüce Allah bizi yumuşak tabiatlı olmaya çağırmıştır ki bu, haklardan vazgeçmektir. Nefislerin tabiatında kıskançlık da bulunduğu için, sevilen şeyleri ve zalimden intikam almayı vs. terki öngören bu tabiat, nefse ağır gelmektedir. Bu nedenle Yüce Allah bize bu derdin iki şekildeki devasını öğretmektedir. Bunların ilki dünyevî ve aklî olup "Aranızda iyilik ve ihsanı unutmayın" sözüdür. Bu hakkından vazgeçmenin sana uzak olanı yakınlatacak, düşmanımı dost yapacağını hatırlatmaktadır. İkincisi uhrevî olup Yüce Allah'ın diğer âyetlerde kendisini "hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyan"¹¹²⁵ şeklinde nitelediği namazdır. Takvaya ve mekarim-i ahlaka destek olduğu için, Allah namazın korunmasına teşvikte bulunmuştur.¹¹²⁶

İbn Âşûr'a göre âyet bazen de, Resûlün onu belirli bir âyetin akabinde koymakla emir olunmasıyla, daha önce tamamı nazil olan bir sûreye eklenmiştir. Örneğin: İbn Mes'ûd'dan rivayet edildiğine göre Hadîd sûresinin başı Mekke'de inmiştir. Müfessirler de "وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ"¹¹²⁷ âyetinden itibaren sûrenin sonuna kadarki kısmın Medine'de indiği konusunda müttefiktirler. Bu, ilgili âyetle bu sûrenin âyetleri arasındaki bir münasebet ve nazmın üslûbundaki bir benzerlik dolayısıyla böyle olmuştur. Bu âyetin nüzûlünün, aynı sûredeki kardeşlerinin nüzûlünden gecikmesi ise,

¹¹²² Bakara 2/238-239.

¹¹²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 81.

¹¹²⁴ Bakara 2/237.

¹¹²⁵ Ankebût 29/45.

¹¹²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, II, 465-466.

¹¹²⁷ Hadid 57/10.

o âyetin gecikmesini gerektiren bir hikmet nedeniyledir ki bu hikmet, galibiyetle nüzûl sebebinin ortaya çıkmasına dönüktür.¹¹²⁸

Hz. Peygamber (sav)'in belirli bir takım yerlere koymakla emrolunduğu âyetlerin tayini, az bir sayı haricinde rivayet edilmemiş olduğu için, müfessirin borcu, yolunu buldukça âyetlerin mevkîlerine bir münasebet aramak, yoksa da bundan vazgeçip, zorlamacı tavrından uzak durmaktır.¹¹²⁹

Çünkü İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın en büyük maksadı, tamamıyla ümmeti ıslah etmektir. Kafirlerin ıslahı, onların imana ve sapık ibadeti terke davet edilmeleri, ayrıca iman ve İslâm'a tabi kılınmaları ile gerçekleşir. Müminlerin ıslahı ise, ahlaklarını doğrultmak ve kurtulma yollarına hidayet ve irşatları üzere sabit kılmak ve nefislerini temizlemekle gerçekleşir. Bu nedenle Kur'ân'ın maksatları, daveti müddetindeki toplumun ahvali ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla âyetlerinin bir kısmı, diğer kısmından müstakil olmuştur. Çünkü onun her bir âyeti, ıslah maksadına, bunu tekmile ve dalalet sızıntılarından arıtmaya yöneliktir. Bu sebeple de âyetlerinin müteselsil olması gerekmemiştir.¹¹³⁰

Fakat Kur'ân'ın durumu, içinde bulunduğu hallerin her çeşidine tedavi arayan ve bir halden münasip olan başka bir hale intikal eden bir hatîbin durumu gibidir. Bu nedenle de Kur'ân'da, nüzûlünü gerektiren sebepler ya da bunun dışındaki birtakım nedenlerden dolayı ara cümleler çokça bulunmuştur. Çünkü her bir cümle, hikmet ve irşadı ya da eğrinin doğrultulmasını içermektedir. Örneğin:

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَّهَ النَّهَارَ وَكَفَرُوا آخِرَةٌ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ
وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِينَا¹¹³¹

İbn Âşûr'a göre siyah puntoyla işaretlediğimiz kısım ara cümledir. Dolayısıyla bu ara cümleyi izlemekte olan kısmın, nazmı ve manası itibarıyla önceki kısım ile olan yerini tespit etmek güç olmuştur. Kurtubî bu âyetin bu sûre içerisindeki en müşkül âyet olduğunu söylerken, İbn Atıyye bunun ihtimalleri için sekiz vecih zikretmiştir. İbn Âşûr'un ise bu vecihleri ikiye indirdiği görülmektedir.¹¹³²

¹¹²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 81.

¹¹²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 81.

¹¹³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 81.

¹¹³¹ Âlü İmrân 3/72-73.

¹¹³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 81.

Birinci ihtimale göre bu kısım, ehl-i kitaptan bir taifenin birbiriyle konuşmalarının devamıdır. *قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ* cümlesi ise bu karşılıklı konuşma arasında yer alan bir ara cümledir. Buna göre ya *أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ* diye devam eden cümle, ara cümleden önceki kelamın devamıdır ve başında takdîrî bir Lâm-i talîl bulunmaktadır. Ya da aynı şekilde önceki kelamın devamı olup, başında inkârî bir istifhâmı ifade eden hemze bulunmaktadır ki bunu İbn Kesîr'in *أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ* şeklindeki kıraatî¹¹³³ desteklemektedir.

İkinci ihtimale göre ise bu kısım, *قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ* cümlesinin devamı olarak söylenmesi Peygamber'e emredilen bir cümledir. Buna göre yahudîlerin her söylediğine karşılık bir cevap verilmektedir.¹¹³⁴

C) KUR'ÂN VAKIFLARI

Vakıf kelimesi Kur'ân İlimleriyle ilgili bir kavramdır. İbn Âşûr bu kelimeyi şöyle tanımlar: “vakıf, nefes alanın âdet olarak aldığı nefes miktarı süresince, sesin kelimedenden kesilmesidir”.¹¹³⁵

Müfessire göre Kur'ân vakıfları (durakları), âyetlerin sonlarıyla aynı hizada yürümekte ve bununla hiç bir alakası da bulunmamaktadır. Dolayısıyla da bazen tek bir âyette de bir kaç vakıf yapılabilmektedir.¹¹³⁶ Örneğin:¹¹³⁷

إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ (vakf) وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ

(vakf) وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِيَ قَالُوا أَدْنَاكَ مَا مِمَّا مِنْ شَهِيدٍ (vakf ve âyet sonu) (47)

Kur'ân cümlelerinden bir cümlenin sonunda yapılan vakfın, kelamın manası için bir asıl olacağını kaydeden İbn Âşûr, böyle bir durumda vakfın değişmesiyle mananın da değişeceğini söylemektedir. Örneğin: “*قَاتِلْ مَنْ نَابِيَ مِنَ نَبِيِّ قَاتِلْ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ*”¹¹³⁸ âyetinde *قَاتِلْ* kelimesi üzerinde vakıf yapılırsa mana şöyle olacaktır: Bir çok Peygamberi, kendi kavimleri ve düşmanları öldürmüşlerdir. Peygamberlerle birlikte olan arkadaşları vardır ki, onlar kendi peygamberlerinin öldürülmesi nedeniyle sarsılmamışlardır. Böylece

¹¹³³ Dâni, *et-Teyisr*, s. 89.

¹¹³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, III, 281-282.

¹¹³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 82.

¹¹³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 77.

¹¹³⁷ Fussilet 41/47.

¹¹³⁸ Âlû İmrân 3/146. Âyette yer alan *قَاتِلْ* kelimesinin iki şekildeki kıraatî mevcuttur. Buna göre Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya'kub, Âsım'dan Ebû Bekr *قَاتِلْ* şeklinde; İbn Âmir, Hamze, Âsım, Kisâi, Halef ve Ebû Ca'fer ise *قَاتِلْ* tarzında okumuşlardır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, IV, 119. İbn Âşûr Kâlûn rivayetiyle Nâfi'in kıraatini izlediği için metne bu kıraatî aldık.

(Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz?)¹¹³⁹ âyetinde buyurulduğu gibi, müşriklerin, Peygamber'in gazvedeyken öldürülmüşlüğü hakkındaki faraziyeden dolayı müslümanların bitkin düşeceğine dair ümitlerini kesmesi kastedilmiş olmaktadır.¹¹⁴⁰

Şayet *قَتَلَ* geçilir *كَثِيرٌ* kelimesi üzerinde vakıf yapılacak olursa mana şöyle olacaktır: Bir çok peygamber, takvâ ehlerinden olan adamlarla birlikte öldürülmüşlerdir. Buna rağmen onların arkasında kalan müminler, bitkin düşmemişlerdir. Bu da, "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rab'leri katında rızıklanmaktadırlar. Allah'ın lütfundan verdiği nimetle sevinçlidirler. Arkalarından kendilerine ulaşamayan kimselere de hiç bir korku olmayacağını ve üzülmeceklerini müjdelemek isterler"¹¹⁴¹ âyetinin manasıdır.¹¹⁴²

Aynı şekilde *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا*¹¹⁴³ âyetinde de "إِلَّا اللَّهُ" üzerinde vakıf yapılırsa mana şu şekilde olur: Müteşabih, insanlık anlayışının tevîline erişemediği bir kelimedir. Yüce Allah onun bilgisini, tıpkı kıyamet ve diğer mugayyebât-ı hamsenin bilgisi gibi, kendine hâs kılmıştır. Bundan sonraki ise, kelamın başlangıcı olup İlimde derinleşen kimseler, onun anlamını Allah'a havale ederler, manasını ifade eder.

Şayet "إِلَّا اللَّهُ" üzerinde vakıf yapılmaz, mabadindeki cümleye geçilirse mana şu şekilde olacaktır: ilimde derinleşmiş kimseler de, biz ona iman ettik dedikleri halde müteşabihin tevîlini bilirler.¹¹⁴⁴

Aynı fonksiyonu "وَاللَّائِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ" ¹¹⁴⁵ âyetinde de görmek mümkündür. Şayet "ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ" sözünde vakfedilir ve "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ" sözü ile başlanacak olursa, buna matuf olarak "وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ" sözü de vaki olacaktır. Dolayısıyla "أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" sözü de vaki olacaktır. Dolayısıyla "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ" sözünün haberi olacak, ancak mana düzgün olmayacaktır. Çünkü (وَاللَّائِي لَمْ)

¹¹³⁹ Âlü İmrân 3/144.

¹¹⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 82.

¹¹⁴¹ Âlü İmrân 3/169-170.

¹¹⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 82.

¹¹⁴³ Âlü İmrân 3/7.

¹¹⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 82.

¹¹⁴⁵ Talak 65/4.

(أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) hayız görmeyen kadınlar için, iddetlerinin taşıdıklarını doğurmaları olabilmesi için gereken hamilelik söz konusu değildir.¹¹⁴⁶

İbn Âşûr'a göre bütün tahminlere rağmen, Kur'ân'da ne vakfedilmesi vacip ne de haram olan bir mekan bulunmaktadır. Dolayısıyla vakıf sadece sağlam, hasen ve bunun dışındakilere bölünmektedir. Bütün bunlar da manaya göre bir bölümlenmeden ibarettir. İbn Âşûr bazı bilgilerin vakfın, kelamın bitiminde olmasını ve mana tamamlanmadan önce, onun üzerinde vakıf manasını karşılayan şeyin, sekte olmasını münasip bulduklarını söyler.¹¹⁴⁷

İbn Âşûr bütün bunları Arap dilinin apaçıklığına ve kelamın siyakının yanlış anlayanın algılayışına karşı tetikte oluşuna dayandırmıştır. Örneğin: Şayet okuyucu “¹¹⁴⁸ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ” âyetindeki “الرَّسُولَ” kelimesinde vakfederse, dili bilen kimsenin bile “وَأِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ” sözünün, Allah'a imandan sakındırma olduğu aklına gelmeyecektir. Zira Allah kelimesi “رَبِّكُمْ” (Rabbiniz) sözüyle nitelenmiş iken, bu sakındırma nasıl akla gelebilirdi. Kim kendi Rabbine imandan sakındırır ki?¹¹⁴⁹

Aynı şekilde “¹¹⁵⁰ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أُمَّ السَّمَاءِ بَنَاهَا” âyeti “بَنَاهَا” kelimesi ile sona ermektedir. Vakıf ise “أُمَّ السَّمَاءِ” kelimesinin üzerinde yapılacaktır. Ancak okuyucu “أُمَّ السَّمَاءِ” geçip “بَنَاهَا” üzerinde vakıf yaparsa, yine “بَنَاهَا” cümlesinin “أُمَّ السَّمَاءِ” cümlesinden olduğu dinleyicinin aklına gelmeyecektir. Çünkü istifham hemzesini mürekkep değil, ancak müfret karşılar.¹¹⁵¹

İbn Âşûr “بَنَاهَا” cümlesinin bu âyet içerisindeki yerini şu şekilde açıklamıştır. بَنَاهَا cümlesi semayı yaratmanın zorluğunu beyan ettiği için beyanî bir başlangıç cümlesi olabilir. Diğer bir taraftan “أُمَّ السَّمَاءِ” cümlesinin bedel-i iştimâli de olabilir. Çünkü bu “أُمَّ السَّمَاءِ أَشَدُّ خَلْقًا” takdirindedir. Ayrıca bu kelime bir fasıla yapılmıştır. Dolayısıyla bunun üzerinde vakıf yapılmasında da bir sakınca yoktur. Zira manada bir karışıklık ortaya çıkmamaktadır. Çünkü “بَنَاهَا” bir cümledir ve “أُمَّ” den sonra sadece müfret isim gelebilir.¹¹⁵²

¹¹⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 82.

¹¹⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 83.

¹¹⁴⁸ Mümtehine 60/1.

¹¹⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 83.

¹¹⁵⁰ Nâziât 79/27. (Sizi yaratmak mı daha güç, yoksa gökyüzünü yaratmak mı, ki onu Allah bina etti).

¹¹⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 83.

¹¹⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXX, 84.

Diğer taraftan İbn Âşûr, vakıf ne kadar çok olursa, kelimelerin birlik oluşturmaları neticesinde mananın da o kadar çok olacağı görüşündedir. Tıplı kıraat vecihleri çok olduğunda, mananın da o oranda çok olduğu gibi. Nitekim: “ وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ ”¹¹⁵³ âyetlerinde yer alan “بَانِيَّةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا (15) قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَرُوا مَا تَقْدِيرًا (16) ”¹¹⁵⁴ “قَوَارِيرًا” kelimesinin ilkinde vakıf yapılacak olursa, ikinci “قَوَارِيرًا” kelimesi, bu lafızdaki mecaz ihtimalinin yüksekliğini destelemiş olur.¹¹⁵⁴ Eğer ikinci “قَوَارِيرًا” kelimesinde vakıf yapılacak olursa, mana, tıpkı “قَرَأَ الْكِتَابَ بَابًا بَابًا” (Kitabı bab bab okudu) ve “حَضَرُوا” (Saf saf geldiler) denildiği gibi, tertip ve tasnifi anlatırdı. Akabinde gelen “ مِنْ ” kelimesi ise “بَانِيَّةٍ مِنْ فِضَّةٍ” sözüne ait olurdu.¹¹⁵⁵

Öte yandan Kur’ân’ın gönderilmesiyle hedeflenen esas amacın, onun manalarının anlaşılması ve inkar edenlerin onunla aciz bırakılması olduğunu kaydeden İbn Âşûr, Kur’ân lisan ehli arasında nazil olduğu için, hasıl olma bakımından manalarını anlama eyleminin onların hepsi için tamamlandığını söyler. Onların belîğ olanlarına karşı, Kur’ân’a muârazadan aciz kalacaklarıyla meydan okuma amacı ise, Kur’ân’ın içerisinde yer alan belagatla ilgili özelliklerle alakalı bir iştir. Bu belagatla ilgili özelliklere güç yetirme konusunda toplumun hepsi eşit olmamış, bilakis hatip ve şairlerden oluşan belîğ entelektüelleri ayrıcalıklı olmuştur.¹¹⁵⁶

Kur’ân’ı maksat açısından ele alan İbn Âşûr’un, sözün sonunu, âyetlerin fâsılâlarının da i’câz yollarından biri olduğuna, dolayısıyla buna riayet edilmezse bunun kastedilen garazı önemsemezlik olacağına getirdiği görülmektedir. Bunu yaparken şu aşamaları da zikretmiştir:

“Bedî’ fenni açısından kelimelerin güzelliğine dönük olan her şey, i’câz yolları demetinden birini oluşturmaktadır. Şiir kâfiyelerine ve nesrin secîlerine benzeyen,

¹¹⁵³ İnsan 76/15-16. (Yanlarında gümüşten kaplar ve billur kupalar dolaştırılır. Gümüşten öyle kadehler ki onları istedikleri ölçüde tayin ve takdir etmişlerdir).

¹¹⁵⁴ “قَوَارِيرًا” kelimesi “قَارُورَةٌ” kelimesinin çoğuludur. Aslında bu kulplu su bardağına benzer bir kaptır. Bu manada camdan olmayana “قَارُورَةٌ” denilmediği de söylenmiştir. Dolayısıyla “قَارُورَةٌ” ismi galibiyetle cam kaplar için kullanılmıştır. Bazen kap için kullanılmadığı zamanlarda, yapımı camdan olan şeylere de “قَوَارِيرًا” isminin verildiği olmuştur. “قَالَ إِنَّهُ صَرَخَ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرٍ” âyetinde bu anlamda kullanılmıştır. Sadedinde olduğumuz âyette ise bu kelime renk duruluğu ve sanki içerisinde bulunan şey görünecek kadar inceliği konusunda قَوَارِيرٍ in, yani kristal yapıları şeylerin bir benzeri olarak tefsir edilmiştir. Âyetteki “كَانَتْ” fiili teşbîh-i belîğdir. Ekvâb = bardaklar, şeffaflık konusunda Kavâîr = kristal gibi demektir. Bunun karinesi bundan önce geçen “مِنْ فِضَّةٍ” yani *billur renginde olan gümüş cinsinden* lafzıdır. Çünkü *gümüş cinsi* hakiki anlamdadır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIX, 392-393.

¹¹⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 83.

¹¹⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 83.

âyetlerin fâsılaları da kelimelerin güzelliğinden biridir. Ayrıca *Kur'ân âyetleri* başlığı altında da takdim ettiğimiz gibi âyetlerin fâsılaları, kesinlikle Kur'ân nazmında murat edilmiş bir şeydir. Dolayısıyla bu fâsılalar üzerinde vakıf yapmamak, bu fâsılalardan kastolunan i'câz garazını aşmak olur".¹¹⁵⁷ Böylece Kur'ân fâsıllarının, vakıf açısından büyük bir ehemmiyeti haizliğini, bunun, Kur'ân'ın gönderilmesindeki en büyük iki maksadın birini oluşturan i'câz meselesiyle olan irtibatıyla açıklamıştır.

İbn Âşûr'a göre selef bilginleri, durumunun açıklığı nedeniyle Kur'ân vakıflarının tayini konusuna fazla bir itina göstermemişlerdir. Suyûtî'nin, Kur'ân vakıflarını bilmenin faziletine dair "*İtkân*"da zikrettiği şekilde; İbnü'n-Nahhâs'ın Abdullah b. Ömer'in sözüyle Kur'ân vakıflarını zaptetmenin vacipliğine dair getirdiği delilin ise, delil getirilen maksat konusunda açık olmadığı kanaatindedir.¹¹⁵⁸

Ancak "*İtkân*"da yer aldığına göre Abdullah b. Ömer'in: "*Sûre Muhammed'e indikçe, biz de onun helalini-haramını ve o sûre içerisinde nerede vakıf yapılmasının gerektiğini öğreniyorduk*" sözüyle Nahhâs'ın getirdiği delil, Kur'ân vakıflarını zaptetmenin vacipliğiyle ilgili değil, sadece onların vakıfları bildiklerine dair bir delildir. Çünkü Nahhâs şöyle demiştir: "Bu konuşma, onların Kur'ân'ı öğrendikleri gibi, vakıfları da öğrendiklerine delalet etmektedir".¹¹⁵⁹

Kur'ân âyetlerinin pasajları olan fâsıllarıyla ibret almanın, Arap toplumu yanında çok büyük önemi haiz olduğunu kaydeden İbn Âşûr, onların reislerinin, ayrıca belagat ve görüş sahiplerinin aciz kalmasının, hem kendilerinin hem de avâmın aleyhine getirilecek bir delil olduğunu söyler. Dolayısıyla avâm Araplardan ve diğer ümmetlerin avâmından İslâm'a girenlerin sayısı çoğaldıkça, Kur'ân bilginlerinin itinası, onun vakıflarını zaptetmeye yönelmiştir. Bununla güdülen amaç ise, Kur'ân okuyanın onun manasını anlaması için kolaylık olmasıdır.¹¹⁶⁰

İbn Âşûr'a göre böylece vakıflara itina gösterilmeye ve âyetlerin tefsiri konusunda riayet edilen hususlara vakıflar konusunda da riayet edilmeye başlamıştır.

¹¹⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 83.

¹¹⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 84.

¹¹⁵⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 220.

¹¹⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 84.

Dolayısıyla da vakıfların zaptı, vakıf koyucunun indinde ifade olunan manalar için bir mukaddime olmuştur.¹¹⁶¹

D) KURÂN SÛRELERİ

1- Tanımı

İbn Âşûr sûreyi şu şekilde tanımlamıştır. “Sûre; başı ve sonu değişmeyecek bir biçimde belirlenmiş, her biri özel bir isimle adlandırılmış, âyetlerinin manalarının üzerinde odaklandığı, nüzûl sebeplerinden ya da kapsadığı münasip manaların icap ettirdiklerinden kaynaklanan tam bir maksat hakkındaki üç ve daha çok âyeti kapsamış, Kur’ân’dan bir parçadır.”¹¹⁶²

Tanımda yer aldığı şekilde sûrenin üç âyeti kapsama olayı, İbn Âşûr’a göre Kur’ân sûrelerinin istikrâsından (en kısa sûresine kıyasla) alınmıştır. Bu kanaatini, İbn Zübeyr’in babasından rivayet ettiği şu habere dayandırmıştır: "el-Hâris b. Huzeyme, Berâ'e sûresinin sonundan iki âyet getirdi ve “Şahitlik ederim ki ben bu ikisini Resûlüllâh'tan duymuştum” dedi. Bunun üzerine Ömer de “Ben de şahitlik ederim ki, kesinlikle o ikisini ondan duymuştum” dedi. Sonra da “Şayet üç âyet olsaydı, onu kendi başına bir sûre yapardım" dedi.”¹¹⁶³ Dolayısıyla bu haberde yer aldığı şekilde Ömer, Kur’ân’ın en kısa sûresinin üç âyetten ibaret olduğunu bildiği için, böyle söylemiştir.¹¹⁶⁴

Birkaç Kur’ân âyetinden oluşan belirli bir parçanın sûre olarak adlandırılması ise, Kur’ân ıstılahlarından biridir. Dolayısıyla bu adlandırmanın, Arapların içerisinde, hatta bu kavmin müşrikleri içerisinde bile yaygınlık kazandığı görülmektedir. Nitekim "قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ"¹¹⁶⁵ ve "قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ"¹¹⁶⁶ âyetleriyle Arap’a yapılan tahaddî, ancak bu tahaddînin yapıldığı dönemde, onlara göre müsemma ve miktarı bilinen bir adla yapılabilecektir. Çünkü daha tahaddî âyetleri inmeden önce, içerisinde sûre ismini taşımakta olan ilk sûreler nazil olmuştur. Kur’ân’da "سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا"¹¹⁶⁷ âyetinde Nûr sûresinin, sûre ismiyle, yani indirdiğimiz bu sûre şeklinde adlandırıldığı görülmektedir.

¹¹⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 84. Bu konuyla ilgili geniş bir literatür bilgisi için bkz. Turgut, *age*, s. 133-134.

¹¹⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 84.

¹¹⁶³ es-Suyûtî, *age*, I, 169.

¹¹⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 84.

¹¹⁶⁵ Hûd 11/13.

¹¹⁶⁶ Yûnus 10/38.

¹¹⁶⁷ Nûr 24/1.

Tevrat, İncil ve Zebûr'un cüzleri ise, Araplar katında ne câhiliyede ne de İslâm'da sûre olarak adlandırılmıştır.¹¹⁶⁸

2- Kökeni

İbn Âşûr'un yukarıda belirttiği şekilde sûre ismi Kur'ân ıstılahıdır. Dolayısıyla bilginlerin, Kur'ân'ın bu ıstılahının hangi kökten alındığı konusundaki görüşlerinde de farklılıkların bulunduğu gözlenmektedir. Ona göre Kur'ân'daki belirli bir cüzün sûre olarak adlandırılma veçhi konusunda esas olan iki görüş bulunmaktadır.

es-Sûr: (السُّور)'dan alınmıştır. Bu Medine'yi ya da her hangi bir kavmin mahallesini kuşatan bir duvardır. Bu görüşe göre, tıpkı bir kimsenin söylediği kelamın خطبة رسالة veya مقامة diye adlandırıldığı gibi, kelamdan bir parça manası gözetilerek (السُّور)'un sonuna (ة) Hâ-i te'nîs eklenmiştir.¹¹⁶⁹

es-Su'ru: (السُّور)'dan alınmıştır. Bu, içilen şeyden kalıntı anlamına gelmektedir. Bu görüşe göre, içilen şeyden bir cüz oluşundan dolayı bu isim verilmiştir. Daha sonra zammeli Sîn (س) harfini takip eden hemze (و) hafifletilmiş ve Vâv harfine dönüşmüştür.¹¹⁷⁰

İbn Âşûr'un naklettiğine göre İbn Atıyye, Sûre kelimesinin hemze'siz şeklinin Kureyş ve komşuları olan Huzeyl, Kinâne, Hevâzin ve Sa'd b. Bekr'in lügati olduğunu; hemze'li şeklinin ise Temîm'in lügati olduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre bu iki lügatten hiç biri, kelimenin aslının mehmuz ya da mu'telliğine delalet etmemektedir. Çünkü Arap, hemzeli bir kelimeyi hafifletme ve illetli harfleri açısından muhaffef olan bir kelimeyi hemzeleme konusunda iki yol izlemişlerdir. Tıpkı وعاء; أجوه yerine وجوه; yerine إغاء; إشاح yerine إشاح وشاح; demeleri, ayrıca الذيب yerine الذنب demeleri gibi. Bazen de onların, fesâhat gereği hemzeli olmayan bir kelimeyi hemzeleme durumunda kaldıkları olmuştur. Örneğin: "رَتَأْتُ الْمَيِّتَ" (ölüyü yad ettim); لَبَّأْتُ بِالْحَجِّ (hacda telbiye getirdim); حَلَأْتُ السَّوِيقَ (püre hoşuma gitti).

Sûre سُورَة kelimesinin çoğulu, و harfinin harekesiyle سُورُ şeklindedir. Aynen عُرْفَة kelimesinin عُرْفُ şeklinde çoğul yapıldığı gibi. Ayrıca bu kelimenin و harfinin sükunuyla سُورُ şeklinde çoğul yapıldığını söyleyenler de olmuştur.¹¹⁷¹

¹¹⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 84-85.

¹¹⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 85.

¹¹⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 85.

¹¹⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 85.

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın sûrelere ayrılması, Hz. Peygamber (sav) zamanındaki bir sünnetten ibarettir. O günlerde Kur'ân, isimleriyle birlikte 114 sûreye taksîm edilmiştir. Buna Abdullah İbn Mes'ûd'un dışında kimse muhalefet etmemiştir. Ancak bu zat, Muâvezeteyn'i Kur'ân sûreleri içerisine koymamıştır. Onun Muâvezeteyn hakkında: "Bu ikisi ancak Allah'ın, Resûl'üne söylemesini emrettiği sığınmadır ve Kur'ân'dan değildir" dediği nakledilmektedir. Ayrıca o, sabah namazında söylenen Kunut'u da Kur'ân'a koymuş ve Kur'ân'dan bir sûre olarak Sûretü'l-Hal' ve'l-Han' (سُرَةُ الْخَلْعِ وَالْخَنْعِ) diye adlandırmıştır. Fîl sûresiyle Kureyş sûresini de tek bir sûre olarak saymıştır. İbn Âşûr'a göre İbn Mes'ûd bunların hepsini, Kur'ân nüzûlünden algıladığına istinaden böyle yapmıştır.¹¹⁷²

İbn Âşûr, sahabe cumhûrunun Kur'ân'ı cem ederken Kur'ân sûrelerinin sayısı ve onların 114 sûre oluşu hakkında tereddüt ve ihtilaf ettiklerine dair hiçbir naklin bulunmadığı kanaatindedir. Ayrıca "Sünen" sahipleri, İbn Abbas'tan, bir âyet nazil olduğunda Resûlüllâh (sav)'in "Bunu, içerisinde şunun zikredildiği sûreye koyun" dediğini rivayet etmişlerdir. Yine sûrelerin miktarları, namaz kıraatinde ve Kur'ân'ın arzı esnasında Hz. Peygamber (sav)'den ezberlenmiş olarak, onun zamanından beri bilinmektedir. Sûrelerin içerisinde yer alan âyetlerin tertibi de, Hz. Peygamber (sav)'den tevkîf ile olmuştur. Böylece âyetlerden oluşan sûrenin bütünü de tevkîfi olacaktır.¹¹⁷³

Bu şekilde, sûrenin bir bütün olarak tevkîfi olacağını, âyetlerin tertîp itibarıyla tevkîfi oluşuna dayandıran İbn Âşûr, bu nedenle Hz. Peygamber (sav)'in Tıval ve Kısâr'dan şu ve şu sûreyi namazda okuduğuna dair haberlerin de yer aldığını söyler. Böyle haberlerden birine göre, Hz. Peygamber (sav), kendisini bir kadınla evlendirmesini isteyen bir adama, yanında o kadına tayin edeceği bir mehrin olup olmadığını sormuş, hayır cevabını alınca, adamın Kur'ân'dan ezbere bildiği bir şeyin olup olmadığını sormuştur. O da, adını verdiği bir takım sûreler için, şu ve su sûre vardır demiş ve Hz. Peygamber, ezbere bildiği sûrelerle o adamı söz konusu kadınla evlendirmiştir.¹¹⁷⁴

¹¹⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 85.

¹¹⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 85.

¹¹⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 86.

3- Kur'ân'ı Sûrelere Ayırmanın Faydası

Sûrelere ayırmanın faydası konusunda ise İbn Âşûr'un, Zemahşerî'nin şu kelamıyla yetindiği görülmektedir. "Şüphesiz bir cins, altında çeşitler saklandığı zaman, tek bir şey olmaktan daha güzel ve daha mükemmel olur. Dolayısıyla bir okuyucu da, bir sûreyi ya da kitaptan bir babı bitirip, sonra da diğerine başladığı zaman, kendisi için daha dinlendirici ve bedeni için, bir yolcunun, miller aştığının veya fersah kat ettiğinin farkına vardığındaki durumu gibi, daha rahat verici olur."¹¹⁷⁵

4- Sûrelerin Tertîbi

İbn Âşûr sûrelerin tertîbi konusunda ilk olarak bilginlerin konu hakkındaki görüşlerini naklettiği gözlenmektedir.¹¹⁷⁶ Buna göre:

Ebû Bekr el-Bâkılânî: "İhtimal ki sûrelerin bu şekildeki tertîbini emreden Hz. Peygamber (sav)'dir. Bunun sahabenin içtihadından olması da muhtemeldir".

ed-Dânî: "Cibrîl, âyetin de, sûrenin de yerini Resûlullah'a bildirmekteydi".

Zeyd b. Sâbit: "Resûlullah'ın yanında Kur'ân'ı bez parçalarından topluyorduk" demiştir. el-Beyhakî bunu, "onlar sûrelerin âyetlerini bir araya getiriyorlardı" diye tevil etmiştir.

İbn Atıyye'nin Bâkılânî'den nakline göre o, sûrelerin tertîbinin Osman ortaklığında Zeyd b. Sâbit'in vad'ından olduğu görüşünü savunmaktadır.

İbn Atıyye: "Bu konuda gelen haberlerin zahirine göre Seb'ut-Tıval, Havâmîm ve Mufassal sûreler, Hz. Peygamber (sav) zamanında tertiplenmiştir. Geriye kalan sûreler ise Mushaf'ın yazımı sırasında tertiplenmiştir" demiştir.

İbn Âşûr'a göre de Kur'ân sûrelerinden birkaç grubun, Hz. Peygamber (sav) zamanında, bugün elimizde bulunan Mushaf'taki tertip üzere düzenlendiğinde hiçbir şüphe yoktur. Bugün elimizde olan Mushaf, Ebû Bekr'in hilâfetinde cem edilen ve yazılan, Osman'ın hilâfetinde ise kendisinden nüshalar oluşturularak şehirlere dağıtılan İmam Mushaf'ından bir nüshadır. Ayrıca mufassal sûrelerin, Kur'ân'ın son kısmında yer aldığı da hiçbir şüphe yoktur. Bu nedenle farz olan namazların, bazısında Tıvâl-i Mufassal, bazısında Vasat-ı Mufassal, diğer bazısında ise Kısâr-ı Mufassal olmak üzere bir sûre okumak sünnet olmuştur. Mushaf'taki ilk uzun sûre grupları da, Kur'ân'ın

¹¹⁷⁵ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 86

¹¹⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 86.

başında olarak Peygamber (sav) zamanında düzenlenmiştir. Tertibi konusunda ihtimalli olanlar ise bunların dışındaki sûrelerdir.¹¹⁷⁷

Öte yandan İbn Âşûr, Zeyd b. Sâbit ve Osman b. Affân ikilisinin, sahabeden en büyük Kur'ân hafızlarından olduklarında hiç bir şüphenin bulunmadığını söyler. Onlar sûreler için başarabildikleri ölçüde, Peygamber (sav)'in ve onu duyan hafızların kıraat tertîbini amaçlamışlardır. Ayrıca Zeyd b. Sabit, Kur'ân hafızlarının en büyüklerinden biri olmuş ve Medine hayatı müddetince Peygamber (sav)'den ayrılmamıştır. Dolayısıyla Osman döneminde mushaflar kopyalanırken de, Kur'ân sûrelerinin tertibinin, Peygamber (sav)'in okuduğu şekil üzere yapıldığı konusunda hiç tereddüt etmemiştir.¹¹⁷⁸

İbn Âşûr'a göre Kur'ân Ebû Bekr'in hilafeti döneminde cem edilirken, tertiplenmiş bir mushafta cem edilmemiş, sadece her sûreye ayrı bir sayfa yapmışlardır. Bu nedenle de onu "Suhuf" (sayfalar) diye tabir etmişlerdir. Bu manada Muvattâ'da, İbn Ömer'in şöyle dediği yer almaktadır: "Ebû Bekr Kur'ân'ı, kırtaslara/sayfalara cem etti". Bu sayfalar Ebû Bekr'in yanında, sonra Ömer'in, ondan sonra da babasının terekisi üzerine vasiyeti oluşu sebebiyle kızı Hafsa binti Ömer Ümmü'l-Mü'minîn'in yanında kalmıştır. Osman Kur'ân'ı tek bir Mushaf'ta cem etmeyi arzuladığında, Hafsa'ya bir elçi göndermiş, Hafsa da bu sayfaları elçiyle birlikte göndermiştir. Tek bir Mushaf'a nakledilince de Mushaf'ı ona geri vermiştir. Fethu'l-Bârî de Zeyd b. Sâbit'in: "Ebû Bekr bana emretti, ben de deri parçalarına ve hurma dallarına yazdım. Ebû Bekir vefat edip, Ömer halife olduğunda, ben bunu tek bir sayfaya yazdım. O sayfa da Ömer'in yanında idi" şeklindeki sözünün yer aldığını kaydeden İbn Âşûr, "en doğru olan, Kur'ân'ın Ebû Bekir zamanında tek Mushaf'ta cem edildiğidir" demiştir.¹¹⁷⁹

Bunların yanında İbn Âşûr'un, bir kısım Kur'ân âyetlerinde, bir sûrenin diğerinden önce olmasını gerektiren manaların bulunduğu dikkat çektiği görülmektedir. Örneğin: Nahl sûresindeki "Yahudilere ise bundan önce sana aktardıklarımızı haram kıldık"¹¹⁸⁰ âyeti, En'âm sûresindeki "Yahudilere bütün tırnaklı

¹¹⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 86-87.

¹¹⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 87.

¹¹⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 87.

¹¹⁸⁰ Nahl 16/118.

hayvanları haram ettik”¹¹⁸¹ âyetine işaret etmektedir. Dolayısıyla En'âm sûresinin, Nahl sûresinden önce nazil olduğuna delalet etmiştir. Mushaf'taki tertipleme de böyledir. Ayrıca tespit edildiğine göre, son nazil olan âyet Bakara veya Nisa ya da Berâ'e sûresindeki âyettir¹¹⁸². Bu sûrelerin üçü de, tertip konusunda bir çok sûreden öncedir.¹¹⁸³

İbn Âşûr'un zikrettiğine göre Hz. Peygamber (sav) daha hayatta iken, kendileri için yazdıkları ilk mushaf da, sûrelerin konulu tertibi açısından birbirinden farklı olmuştur. Bu manada birer mushaf sahibi olanlar, Abdullah İbn Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'dır. Rivayet edildiğine göre Kur'an'ın ilk olarak mushafa toplayan kişi ise Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe'dir.¹¹⁸⁴ Şimdi den belirtelim ki Suyûtî isnadı munkati olan bu haberin, bu zatın da Ebû Bekir'le birlikte cem işinde bulunanların biri olduğuna hamledildiğini söylemiştir.¹¹⁸⁵

Sahabe içerisinde kendi mushafını ulaştığı bilgiler hasebiyle, sûrelerin nüzûl sırasına göre düzenleyenleri olmuştur. Ali'nin mushafı böyle olmuştur. Onun başı İkra' sonra Müddessir, Nûn, Müzzemmil, Tebbet, Tekvîr ve Mekkî sûrelerin sonuna kadar bu şekilde gitmektedir, sonra da Medenî sûreler gelir. Ayrıca sahabe içerisinde kendi mushafını uzunluk ve kısalık açısından tertip edenler de olmuştur. Ubey ve İbn Mes'ûd'un mushafı bu şekilde düzenlenmiştir. Dolayısıyla başta Bakara sonra Nisa, sonra da Âlü-İmrân'dır.¹¹⁸⁶ İbn Âşûr'a göre Osman da, İmam diye adlandırılan Mushaf'ın tertibinin, bu şekil üzere yapılmasını emretmiştir.¹¹⁸⁷

İbn Abbas'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: ”Hz Osman'a: Niçin Mesânî'den olan Enfâl ile Miye'n'den olan Berâ'e'yi birbirine yaklaştırıp ardarda koydunuz ve Seb'-i Tivâl'e (yani uzun yedi sûreye) koyduğunuz besmele satırını bu ikisi arasına yazmadınız? diye sordum. Osman dedi ki: “Zaman geldikçe Resulullah (sav)'e, çok

¹¹⁸¹ En'âm 6/146.

¹¹⁸² Son nâzil olan âyet hakkında tam bir ittifak mevcut değildir. Bu hususta birkaç görüş bulunmaktadır. Ancak “İtkân”da belirtilen âyetler, söz konusu sûrelerde yer almaktadırlar. Buna göre son nazil olan âyetler şunlardır: Nisâ 4/176 (Kelâle âyeti); Bakara 2/278 (Ribâ âyeti); Bakara 2/281; Tevbe 9/128-129. Bkz. es-Suyûtî, age, I, 82-84.

¹¹⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 87.

¹¹⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 87.

¹¹⁸⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 162.

¹¹⁸⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 88.

¹¹⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 87-88.

sayıda sûreler indiriliyordu. Ona bir şey indirildiği zaman, yazarlardan birini çağırıp: “Şu âyeti, içinde şu şu âyetler bulunan sûreye koyun” diyordu. Enfâl, Medîne’de ilk inenlerden idi. Berâe ise, Kur’ân’ın, nüzûl bakımından sonuncu olanından idi. Kıssası, onun kıssasına benziyordu. Bundan dolayı onu Enfâl sûresinden sandım. Resulullah (sav) vefat edip gitti, bize onun Enfâl’den olduğunu bildirmedi. Bunun için ben onları ardarda koydum, aralarına “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” satırını yazmadım ve onu Seb’-i Tıvâl’e (uzun yedi sûreye) koydum.”¹¹⁸⁸

İbn Âşûr bu haberin, onların besmele yazısını, sûrelerin arasını ayırma alâmeti yaptıklarını açıkça belirtmekte olduğunu söyler. İşte bundan dolayı Enfâl sûresi ile Berâ’e sûreleri arasına besmele yazmamışlardır. Çünkü onlar Berâ’e’nin müstakil bir sûre olduğuna kesin kanaat getirmemişlerdir. Fakat onlara göre ağır basan görüş, bunun ayrı bir sûre olduğudur. Dolayısıyla daha faziletli olanı kastederek, bunların arasını ayırma kararına sıcak bakmamışlardır.¹¹⁸⁹

İbn Âşûr, bazı Kur’ân sûrelerinin nübüvvet çağında düzenlenmiş olduğuna delalet etmesi açısından şu haberi zikretmiştir. Buhârî’nin “*Sahih*”inde yer aldığı üzere Abdullâh İbn Mes’ûd, kendisinin Resûlüllâh (sav)’ın her rekatta ikişer-ikişer okuduğu sûrelerin örneklerini bildiğini söylemiştir. Bunu söyledikten hemen sonra da ayağa kalkmış ve Alkame ile birlikte içeri girmiştir. Alkame evden çıkarken ona bunların hangi sûreler olduğunu sormuşlar, Alkame de: “عشرون سورة من أول المفصل، على تأليف ابن مسعود، آخرهن الحواميم، حم الدخان، وعم يتسائلون” (İbn Mes’ûd’un cemi itibarıyla Mufassal’ın başından yirmi sûre, sonları da Havâmîm, Hâmîm ed-Duhân ve Amme yetesâ’elûn) demiştir.¹¹⁹⁰ Diğer taraftan cumhûr da, sûrelerden bir çoğunun Peygamber (sav) zamanında tertip edilmiş olduğuna kesin kanaat getirmişlerdir.¹¹⁹¹

Öte yandan Iraklı bir adamın Hz. Âişe validemize sordukları soruları ve bu sorulara validemiz tarafından verilen cevapları içeren bir haberde, Iraklı adam validemizden kendi mushafını göstermesini istemiştir. Niçin? sorusu üzerine de, kendi mushafını, onun mushafının tertibi üzere düzenlemeyi ümit ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine validemiz Iraklı adama “Sûrelerin herhangi birini önce okumanda, sana bir zarar

¹¹⁸⁸ Ebû Davud, *Salât*, 125; Tirmîzî, *Tefsir*, 10.

¹¹⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 88.

¹¹⁹⁰ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 6.

¹¹⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 88.

yoktur. İlk inen sûreler, ancak içerisinde cennet ve cehennem zikredilerek indirilen sûredir. Ta ki İnsanlar İslâm'a döndüklerinde, helal ve haram nazil olmuştur” demiştir.¹¹⁹²

Ayrıca İbn Âşûr, konuyla ilgili olarak Huzeyfe'nin, Hz. Peygamber (sav)'in tek bir rekatta Bakara, Nisa sonra da Âlü-İmrân ile namaz kıldığına dair naklettiği haber¹¹⁹³ hakkında Kâdı İyâz'ın¹¹⁹⁴, "Bu, sûre tertibinin, mushafı yazdıkları sırada sahabenin içtihadıyla vaki oluşuna bir delildir. Bu, Mâlik'in ve cumhûr-u ulemânın görüşüdür" dediğini nakletmiştir.¹¹⁹⁵

Kusûf namazıyla ilgili olarak nakledilen bir habere göre, Hz. Peygamber (sav), güneşin tutulması üzerine insanlarla birlikte kûsûf namazını kılmak üzere dışarı çıkmış ve her rekata bir sûre olmak üzere Bakara ve Âl-ü İmrân'ı okumuştur.¹¹⁹⁶ Ayrıca namaz cehrî olduğu için Peygamber (sav)'in bu iki sûreyi kıraati, onunla birlikte namazda bulunan herkes tarafından duyulmuştur. İbn Âşûr'a göre, bu nedenle, Âl-ü İmrân sûresinin İmam Mushaf'ında Nisa sûresinin önüne alınmasının, ancak Hz. Peygamber (sav)'in kıraatine uyarak yapıldığı açıktır. Hz. Peygamber (sav)'in Âl-ü İmrân sûresini Nisa sûresinden önce okuması ise, ya Âl-ü İmrân sûresinin Nisa sûresinden önce nazil olduğundandır -ki Nisa son nazil olan sûrelerden biridir- veya Bakara ile Âlü-İmrân sûrelerinin الم kelimesiyle başlamaları açısından aralarındaki münasebeti gözetmek içindir ya da Hz. Peygamber (sav)'in bu ikisini tek bir sıfatla nitelediği içindir. Nitekim Ebû Umâme'nin rivayet ettiği bir haberde Peygamber (sav) şöyle demiştir: “Zehrâveyn'i yani Bakara ve Âl-i İmrân surelerini okuyun! Çünkü onlar kıyamet günü, iki bulut veya iki gölge veya saf tutmuş iki grup kuş gibi gelecek, okuyucularını müdâfaa edeceklerdir”¹¹⁹⁷ Aynı manadaki diğer bir haberi Nevvâs İbnu Sem'an anlatmıştır. Bu habere göre Resûlüllâh: “Kıyâmet günü Kur'ân-ı Kerîm ve ona dünyada iken sahip çıkıp

¹¹⁹² Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 6.

¹¹⁹³ “Bir gece Resûlüllâh'la birlikte namaz kılmıştım. Bakara ile başlamıştı. Ben (kendi yanımdan) yüz (âyet) civarında ruku'a gider dedim. Sonra geçti. Bir rekatta Bakara ile kılar dedim. Bunu da geçti. Bununla ruku edecek dedim, bu kez Nisâ'ya başladı ve onu okudu, sonra Âlü İmrân'a başladı bunu da okudu. Ağır ağır okuyordu ...” Bkz. Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 27.

¹¹⁹⁴ el-Kâdı İyâz b. Musa el-Yahsabî el-Mâlikî (ö. 544/1149).

¹¹⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 88-89.

¹¹⁹⁶ Ebû Dâvud, *Salât*, 263.

¹¹⁹⁷ Müslim, *Müsâfirin*, 252 (804).

onunla amel edenler getirilirler. Bu gelişte, Bakara ve Âl-i İmrân sureleri Kur'ân-ı Kerîm'in önünde yer alırlar"¹¹⁹⁸ buyurmuştur.¹¹⁹⁹

İbn Âşûr'un nakline göre Şemsüddin Mahmûd el-İsfehânî eş-Şâfiî (ö. 749/1348)¹²⁰⁰ konuyla ilgili olarak tefsirinin mukaddimesinde "Kur'ân'ın aslı ve cüzleri itibarıyla mütevâtir olmasının vacipliği konusunda hiç bir hilaf yoktur. Mahalli, vaz'ı ve tertibi itibarıyla mütevâtirliğine gelince, Ehlü's-sünnetten oluşan muhakkikine göre bunlar da böyledir. Çünkü onun tevatür veçhi üzere naklediliş sebepleri, yeteri derecede bulunmuştur. Tevatür'ün, Kur'ân'ın aslı oluşu hasebiyle, sübutunda şart olduğunu, mahalli, vaz'ı ve tertibinde ise şart olmadığı görüşü ise zayıftır. Çünkü, eğer mahalde de tevatür şart koşulmazsa, Kur'ân'da bulunan tekrarlardan bir çoğunun tevatür olmaması caiz olur. Tevatüre ulaşmayan şeyin ise sukutu caizdir".¹²⁰¹

İbn Âşûr, el-İsfehânî'nin, Kur'ân derken bununla sûrelerin tertibini değil, âyetlerinin lafızlarını ve bu lafızların mahallerini kastettiğini kaydetmiştir.¹²⁰² Zira biz, âyetlerin tertibinin tevkîfliği neticesinde, her bir sûrenin de kendi içinde bir bütün olarak tevkîfi olduğunu daha önce zikretmiştik. Burada tartışılan konu ise, sûrelerin bir birinin ardındaki düzeni ile ilgilidir. Dolayısıyla Kur'ân'daki tekerrür eden âyetlerin mahallinin de tevkîfi olacağına hiç bir şüphe kalmamaktadır.

İbn Âşûr, konuyla ilgili diğer bir nakli de İbn Battâl'dan (444/1052)¹²⁰³ yapmıştır. Bu nakle göre İbn Battâl şöyle demiştir: "Sûrelerin, Mushaf'taki tertibi üzere kıraatinin vacipliğini söylemiş bir kimseyi bilmiyoruz. Bilakis Kehf sûresinin, Bakara sûresinden önce okuması caizdir. Kur'ân'ı sonundan başına doğru okumaktan sakındırmaya dair seleften gelen habere gelince, bununla murat edilen, sûrelerin sonundan başına doğru okunmasıdır". İbn Âşûr bu açıklamaya "ya da sakındırma,

¹¹⁹⁸ Müslim, *Müsaafirîn*, 253; Tirmizî, *Sevâbu'l-Kur'ân*, 5.

¹¹⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 89.

¹²⁰⁰ İbn Âşûr'un verdiği bilgiye göre Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfehânî eş-Şâfiî içerisinde *el-Keşşâf* ile *Mefâtihü'l-Gayb*'ı cem ettiği bir tefsir telif etmiştir. Bu eser el yazması olarak Tunus, Zeytûniye Üniversitesi Ahmediyye Kütüphanesinde bulunmaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 89. *Keşfü'z-Zünûn*'dan aldığımız bilgiye göre ise bu eser, Ahmed b. Muhammed b. Hıdır, Nuruddin el-Kâzerûnî eş-Şâfiî'nin, Beydâvî tefsirini ihtisar ettiği "*es-Srâtü'l-Müstakîm fî Tibyâni'l-Kur'ân'i'l-Kerim*" diğer adıyla "*Tavâliu'l-Envâr*" adlı eserinin şerhidir. İsmi "*Metâli'u'l-Enzâr*" dır. Bkz. *Keşfü'z-Zünûn*, II, 138, 178.

¹²⁰¹ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 89.

¹²⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 89.

¹²⁰³ Ali b. Halef b. Battâl el-Kurtubî el-Belensî el-Mâlikî. *Sahihü'l-Buhârî*'ye şerh yazmıştır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 89.

kerahete hamledilir” ilavesinde bulunmuştur. Buna göre Kur’ân sûrelerini sondan başa okumak yasak değil, ama mekruh olacaktır.¹²⁰⁴

5- Sûrelerdeki Taksim

İbn Âşûr’a göre, sûreler hakkındaki uzunluk (tûlî) ve kısalık (kasrî) tabirinde, sûrelerin içerisindeki kelime ve harflerin sayısı değil, âyetlerin sayısı gözetilmiştir. Ayrıca Mushaf tertibi içerisinde, Mekkî ve Medenî sûreler iç içe konulmuştur. Kur’ân sûreleri içerisinde Mekkî ve Medenî olanın tayini hususunda vaki olan bilginler arasındaki ihtilaf ise, çok olmayan bir ayrılıktır. Ona göre Mekkî sûrelerin nüzûl tertibi ile Medenî sûrelerin nüzûl tertibi hususunda, üç rivayet bulunmaktadır. Birincisi Mücâhid’in İbn Abbâs’tan rivayetidir¹²⁰⁵. İkincisi Atâü'l-Horasânî'nin İbn Abbas'tan rivayetidir¹²⁰⁶. Üçüncüsü ise Câbir b. Zeyd'e ait bir rivayet olup İbn Âşûr bunun da ancak İbn Abbas'tan olabileceği kanaatini taşımakta ve tefsirinde bu rivayeti esas almaktadır. Ona göre bu rivayet, Burhânüddîn İbrâhim b. Ömer el-Ca'berî'nin (732/1331) "*Takrîbü'l-Me'mûl fî Tertîbi'n-Nüzûl*"¹²⁰⁷ diye bilinen kasidesinde güvendiği bir rivayettir.¹²⁰⁸ İbn Âşûr ve Hacı Halife bu manzumenin es-Suyûtî'nin "*İtkân*" adlı eserinde zikredildiğini söylemişlerdir. Suyûtî ise, konuyla alakalı olarak zikrettiği beyti, Ebu'l-Hasen b. el-Hassâr'a ait olarak göstermiştir.¹²⁰⁹

6- Sûrelerin İsimleri

İbn Âşûr, vahyin nüzûlü çağından itibaren Kur’ân sûrelerine isimlerin verildiği kanaatindedir. Ona göre bununla gözetilen amaç, başvuru ve müracaat kolaylığıdır. Herhangi bir âyet indiğinde Peygamber (sav)'in: "Bunu içerisinde şunun ve şunun zikredildiği sûreye koyun" demiş olması, ona göre sûre isimlerinin o dönemden itibaren mevcut olduğuna delalet etmektedir. Böylece örneğin Bakara sûresine, “السُّورَةُ الَّتِي تُذَكَّرُ فِيهَا الْبَقَرَةُ” içerisinde *el-Bakara zikredilen sûre* lakabı verilmiştir.¹²¹⁰

İbn Âşûr’a göre sûreleri adlandırmanın faydası, bir sûrenin diğerinden temyizini sağlamasıdır. Ayrıca sûre isimlerinde asıl olan, nitelikte birlikte olmalarıdır. Örneğin:

¹²⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 89.

¹²⁰⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 36.

¹²⁰⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 38-39.

¹²⁰⁷ Bu eserin "*Takrîbü'l-Me'mûn fî Tertîbi'n-Nüzûl*" olduğu da söylenmiştir. Hem İbn Âşûr, hem de Hacı Halife bu kasidenin "*el-İtkân*"da zikredildiğini söylemiştir. Bkz. *Keşfü'z-Zünûn*, I, 578.

¹²⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 90.

¹²⁰⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 40.

¹²¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 90.

”السُّورَةُ الَّتِي تُذَكَّرُ فِيهَا كَذَا“ (içerisinde şunun zikredildiği sûre) demeleri gibi. Sonra bu yavaş-yavaş yaygınlık halini almıştır. Bu nedenle önce mevsûlü hafzetmişler ve onun yerine ödün olarak izafeti koymuşlar ve mesela ”سُورَةُ ذِكْرِ الْبَقَرَةِ“ (Bakara'nın zikri sûresi) demişlerdir. Daha sonra muzafı da hafzetmişler ve onun makamına muzafun ileyi koymuşlar ve ”سُورَةُ الْبَقَرَةِ“ (Bakara sûresi) demişlerdir. Bazen de muzafı da takdir etmeden o sûreyi, daha yakın bir ilişki nedeniyle, içerisinde zikredilen şeye bağlamışlardır. Bu manada Âişe'nin ”لما نزلت الآيات من آخر سورة البقرة في الربا“ (Bakara'nın sonundan ribâ hakkındaki âyetler nazil olduğunda ...) ¹²¹¹, İbn Mes'ûd'un ”قرأ النبي صلى الله عليه وسلم النجم فسجد“ ¹²¹², İbn Abbas'ın ”أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد بالنجم“ ¹²¹³ şeklindeki sözleri nakledilen haberlerde yer almıştır. ¹²¹⁴

İbn Âşûr'un verdiği bilgiye göre merfû' olarak Enes'ten "Sûretü'l-Bakara, Sûretü Âli-İmrân, Sûretü'n-Nisa demeyin, Kur'ân'ın tümü hakkında böyle söylemeyin! Ancak ”السُّورَةُ الَّتِي تُذَكَّرُ فِيهَا آلُ عِمْرَانَ“ (İçerisinde Âli-İmrân'ın zikredildiği sûre) deyin ve Kur'ân'ın tümü hakkında böyle söyleyin!" ¹²¹⁵ hadisi nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel bu hadisi münker olarak nitelemiş, İbnü'l-Cevzî mevzû hadisler içerisinde zikretmiş, İbnü'l-Hacer ise bunun sıhhatini ispat etmiştir. Ayrıca İbn Ömer'in de, bunun benzeri bir şey söylediği, ancak Peygamber (sav)'e kadar götüremediği zikredilmiştir. Bunların yanında Haccâc b. Yûsuf, ”سُورَةُ كَذَا“ (Şu sûre) diyen kimseleri devamlı bundan menetmiş ve ”السُّورَةُ الَّتِي تُذَكَّرُ فِيهَا كَذَا“ (içerisinde şunun zikredildiği sûre) demelerini söylemiştir. ¹²¹⁶

Enes'ten rivayet edilen bu hadisi sahih olarak kabul edenler, hem bu hadisi, hem de İbn Ömer'in bu şekilde konuşmasını tevîl etmişlerdir. Bu tevile göre hadiste zikri geçen vakıa, Mekke'de gerçekleşmiştir. Müslümanlar Fil sûresi, Ankebût=Örümcek sûresi demeye başladıklarında, müşrikler onlarla alay etmişlerdir. Ayrıca bu olayın ”إِنَّا " كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ“ (Alay edenlere karşı biz sana yeteriz) ¹²¹⁷ âyetinin nüzûl sebebi olduğu da rivayet edilmiştir. Müslümanlar Medîne'ye hicret ettiklerinde, yasaklama sebebi zail

¹²¹¹ Buhârî, *Tefsir*, 50.

¹²¹² Buhârî, *Fezâilü's-Sahâbe*, 58.

¹²¹³ Buhârî, *Sücutü'l-Kur'ân*, 5.

¹²¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 90.

¹²¹⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 148.

¹²¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 90.

¹²¹⁷ Hicr 15/95.

olmuş, dolayısıyla bu hadisin hükmü de nesih olmuş ve insanların tümü bu şekildeki adlandırmanın hakiki manasını bilmişlerdir.¹²¹⁸

İbn Âşûr, bu yasaklama selef arasında meşhur olmadığı için Buhârî'nin *Fedâilü'l-Kur'ân* kitabında "باب: من لم ير بأساً أن يقول: سورة البقرة، وسورة كذا وكذا" (Bab: Bakara=sığır sûresi ve (bilmem) şu sûre şu sûre demekle bir sakınca görmeyenler)¹²¹⁹ diye bunu beyan ettiğini ve bu bapta, onların Sûretü'l-Bakara ve Sûretü'l-Feth ve Sûretü'n-Nisa, Sûretü'l-Furkan, Sûretü'l-Berâ'e dediklerine delalet eden hadisleri çıkardığını, ayrıca bu hadislerin bazısının Peygamber (sav)'in lafzından alındığını söylemiştir. Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre *Bakara sûresi* veya *İçerisinde Bakara'nın zikredildiği sûre*, ayrıca *ve'n-Necm sûresi* ya da *Necm sûresi*, aynı şekilde *Necm'i okudum* yahut *ve'n-Necm'i okudum* diye söylenebilecektir.¹²²⁰

İbn Âşûr, sahabe'nin sûreleri adlandırma işleminde üç yol izlediklerini söylemektedir.

a) Sahabe sûreleri Hz. Peygamber (sav)'den ezberledikleri bir isimle adlandırmışlardır.

b) Sahabe sûre için, insanların o sûreyi kendileriyle tanımakta oldukları isimlerin en meşhurunu –nakledilmemişse de - almışlardır. Bu manada İbn Mes'ûd Kunûtu, *Sûretü'l-Hal'ı ve'l-Han'ı* diye adlandırmıştır. Dolayısıyla bu adlandırmanın kendi vaz'ından ibaret olduğu açığa çıkmaktadır.

c) Bazı sûrelerin adlandırılışı da, Hz. Peygamber (sav) zamanında meşhur olmuş, dolayısıyla Hz. Peygamber o ismi duymuş ve ikrar etmiştir. Bu ise, adlandırmanın sahihliği konusunda yeterlidir.¹²²¹

İbn Âşûr'a göre surelere verilen isimlerde, birkaç yöntemin izlendiği görülmektedir.

a) Sûrelerin nitelikleri göz önünde bulundurulmuştur. Örneğin: Fâtiha, Hamd sûresi.

b) Sûre, zikri has kılınan şeye izafe edilmiştir. Örneğin: Lokmân sûresi, Yûsuf sûresi, Bakara sûresi.¹²²²

¹²¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 90.

¹²¹⁹ Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 27.

¹²²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 91.

¹²²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 91.

c) Sûre, hakkında zikredilmesi daha uygun olan şeye izafe edilmiştir. Örneğin: Hûd sûresi, İbrâhîm sûresi.

d) Sûre, içerisindeki vaki olan kelimelere izafe edilmiştir. Örneğin: Berâ'e sûresi, Hâ Mîm Ayn Sîn Kâf sûresi, Hâ Mîm es-Secde sûresi ve Fâtır sûresi.

e) Hâ Mîm kelimesiyle başlayan sûrelerin tümünü "Âlü Hâmîm" diye adlandırmışlardır.

f) Bazen de iki sûreyi aynı nitelikte adlandırmışlardır. Örneğin: Kâfirûn sûresi ile İhlâs sûresine el-Mukaşşateyn demişlerdir.¹²²³

İbn Âşûr, sahabenin Mushaf içerisinde sûrelerin isimlerini koymadıklarını, bilakis iki sûrenin arasını ayırma alameti olarak, her sûrenin başlangıcında bir Besmele koymakla yetindiklerini kaydeder. Ona göre bunu, Kur'ân âyeti olmayan bir şeyi, Kur'ân arasına yazmalarının kerahet olacağı düşüncesiyle böyle yapmışlardır. Besmeleyi seçmişlerdir, çünkü Besmele, Kur'ân'dan bir âyet oluşu yanında iftitah için de uygundur. Ancak "İtkân"da yer aldığı şekilde Beyyine sûresinin Übey'in mushafında *Sûretü Ehli Kitâb* diye adlandırıldığına¹²²⁴ bakılacak olursa, Übey'in kendi mushafındaki sûreleri adlandırdığını söylemek mümkün olacaktır. Sûrelerin isimleri mushafalarda, tâbî'in zamanından itibaren sürekli bir biçimde yazılmaya başlamış ve onların bu yaptıkları inkar edilmemiştir. Ebû Bekr el-Bâkılânî'den nakledildiğine göre o bu konuda şöyle demiştir: "Sûrelerin isimleri mushafalara yazıldığında, Kur'ân'dan temyîz edilebilmesi için, başka bir hatla yazılmıştır. Besmele ise Kur'ân'ın yazıldığı hattan temyiz edilemez şekilde sûrelerin başlangıçlarına yazılmıştır".¹²²⁵

7- Sûre Âyetlerinin Tertibi

İbn Âşûr sûre âyetlerinin tertibi konusunda, parça-parça inişin esas olduğunu vurgular. Ona göre bu Kur'ân'ın hem âyetlerinde, hem de sûrelerinde vaki olan bir şeydir. Buna göre bazen sûreler tek bir defada bütün olarak indirilmiştir. Kısa sûrelerden Fâtiha ve Mürselât sûrelerinin iniş şekli böyledir. Bazen de ardı ardınca indirilmiştir. En'âm sûresi bu şekilde indirilmiştir. Bu manada Berâ İbn Âzib'in "Tam

¹²²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 91.

¹²²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 91.

¹²²⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 155.

¹²²⁵ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 91.

olarak inen son sûre, Berâ'e'dir"¹²²⁶ dediği sahih hadisler içinde yer almaktadır. Bazen de tek bir sûre, aralıklı olarak indirilmiş ve birbirinden farklı iki sûrenin, birbirine giren vakitlerde indirildiği olmuştur. Bu manadaki Osman b. Affân'ın şu sözü meşhurdur: "Zaman geldikçe (yani birbirine yakın zamanlarda) Resulullah (sav)'e, çok sayıda sûreler indiriliyordu. Ona bir şey indirildiği zaman, yazarlardan birini çağırıp: "Şu âyeti, içinde şu şu âyetler bulunan sûreye koyun" diyordu"¹²²⁷ Bu nedenle bazen sûrelerin bir kısmı Mekkî, bir kısmı da Medenî olabilmektedir.¹²²⁸

İbn Âşûr'a göre bütün sûrelerin sona erdiği kısımlar, yukarıda geçen haberde belirtildiği şekilde Peygamber (sav)'den tevkîf ile olmuştur. Böylece sûrelerin son kısımları malum olmuştur. Buna "ثم قرأ العشر الآيات الخواتم من سورة آل عمران" (sonra Âlü-İmrân sûresinden son on âyeti okudu)¹²²⁹ hadisi ve Zeyd b. Sâbit'in "Berâ'e sûresinin sonunu kaybetmiştim" sözü işaret etmektedir. Dolayısıyla Resûlüllâh (sav) vefat ettiğinde, Kur'ân belirli sûrelere ayrılmış bulunmaktadır. Nitekim Ömer b. el-Hattâb ile Hişâm b. Hakîm b. Hizâm'ın, Hz. Peygamber daha hayatta iken Furkân sûresinin kıraatindeki ihtilafı da buna delalet etmektedir. Ayrıca Abdullah İbn Mes'ûd Benû İsrâîl, Kehf, Meryem, Tâhâ ve Enbiyâ sûreleri hakkında "هُنَّ مِنَ الْعِتَاقِ الْأُولَى وَ هُنَّ مِنْ تِلَادِي" (Şunlar Itâk-i-Üvel'den, şunlar da Tilâdî'dendir) demiştir. Yine sahabeden Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebû Zeyd, Übeyy b. Ka'b, Ebu'd-Derdâ, Abdullah b. Ömer, Ubâde b. es-Sâmit, Ebû Eyyûb, Sa'd b. Ubeyd, Mücemma' b. Cârîye ve Ebû Mûsâ el-Eşarî Resûlüllâh daha hayatta iken Kur'ân'ın tümünü hafızalarında cem etmişlerdir. O günlerde sahabeden bir çoğu da Kur'ân'ın çoğu kısmını ezberlemişlerdir.¹²³⁰

Huneyn gazvesi ile ilgili bir hadiste, müslümanlar dağılmaya başladığında, Hz. Peygamber (sav)'in Abbas'a: "Ey Ensar cemaati! Ey Semure ashabi! Ey Sûretü'l-Bakara ashabi diye seslen" dediği yer almaktadır. Belki de Ensâr Bakara sûresinden nazil olan âyetleri ezberlemeye hırslı olmuşlardır. Çünkü o, Medine'de nazil olan ilk sûredir. Bu nedenle Huneyn gazvesi günü Ensâr'ın şîârı "Ey Sûretü'l-Bakara ashabi" olmuştur.¹²³¹

¹²²⁶ Buhârî, *Megâzî*, 63.

¹²²⁷ Ebû Davud, *Salât*, 125; Tirmîzî, *Tefsir*, 10.

¹²²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 92.

¹²²⁹ Buhârî, *Tefsir*, 76, 77, 78.

¹²³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 92.

¹²³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 92.

Netice itibarıyla belirtmek gerekirse, İbn Âşûr' göre sureler, daha Peygamber (sav) hayatta iken isimleri ve miktarlarıyla birlikte bilinmiştir. Dolayısıyla her sûre içerisinde yer alan âyetlerin tertibinin, Peygamber (sav)'den tevkîf itibarıyla olduğu kesin olarak ortaya çıkmaktadır.

II. ESBÂB-I NÜZÛL

A) KONUYA GİRİŞ

1- Tanımı

İbn Âşûr Esbâb-ı Nüzûlü; bazı Kur'ân âyetlerinin, hükmünü açıklamak veya hikaye etmek veya tasvir ettiği hareketi reddetmek vb. gerekçelerle nazil olduğu rivayet edilen olaylar¹²³² şeklinde tanımlamaktadır.

2- Nüzûl Sebepleri Konusundaki Aşırıcılık

Müfessire göre Kur'ân âyetlerinin nüzûl sebeplerini araştırmaya aşırı hevesli olan birçok müfessir, bu konuda anlaşılması zor garip haberler getirmişler, hatta insanlara Kur'ân'ın her bir âyetinin bir gerekçeyle indiğini vehmettirmek kadar kalabalık olan nüzûl sebeplerini zikretmekle güvenilirliği ortadan kaldırmışlardır.

Bununla birlikte İbn Âşûr'a göre Kur'ân âyetlerinin bir kısmında, onların nüzûlüne sebep olan gerekçelere işaret edilmekte ve bazı âyetlerin, nakleden görüşü olma ihtimali bulunmayan nakillerle sabit olan nüzûl sebepleri de bulanmaktadır.¹²³³

Bu nedenle "Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân" konusu abartı ve yetersizlik arasında dolaşmaktadır. Dolayısıyla bu, başıboş bırakılınca Kur'ân'ın anlaşılmasında büyük tehlike oluşturacak bir konudur. Müfessirimizin tefsirinin mukaddimleri içinde bu konuyu ele almasının esas nedeni de budur. Dolayısıyla onun, konu hakkındaki çeşitli düşünceleri cem edecek bir görüş olarak burada vereceği temel bilgiler, tefsir esnasında zikredilecek nüzûl sebeplerini müellifin görüşü açısından sınıflandırma ihtiyacını karşılayacak ve bu meselelerin arzı sırasında bu temel bilgileri tekrarlamaktan kurtaracaktır.

¹²³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 46.

¹²³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 46.

İbn Âşûr, konu hakkında telifte bulunup, nüzûl sebeplerini çoğaltmış mütekaddimîni mazur görür. Zira yeterli olmadığı konuda kitap telifine yönelen her kimseyi, o konu hakkında geniş anlatım sevgisi ele geçirmekte, dolayısıyla da kendi meşalesini tutuşturmak ve nefsini desteklemek için devşirmelerini artırmaya devam etmektedir. Bu arada bulduğu şeye, tıpkı çocuğun vade olan rızası gibi razı olmakta ve bu konuda konuşulan her şeye rağbet göstermektedir.¹²³⁴

Ancak zayıf rivayetleri kitaplarına alan, ayrıca bunların kuvvetlilik ve zafiyet açısından mertebelerine dikkat çekmeyen, hatta insanların birçoğuna Kur'ân âyetlerinin, ancak gerekçe olan olaylar nedeniyle indiği şüphesini aşıl原因an müfessirlerin özrü İbn Âşûr'a göre makbul değildir. Zira Kur'ân, ümmetin düzgünlüğünü sağlayacak olan düşünce ve eylemlere ulaştırıcı olarak gelmiştir. Bu nedenle onun nüzûlü, ahkâm âyetlerinin inmesine sebep olan olayların ortaya çıkmasına bağlı olmamıştır.

Ayrıca nüzûl sebebinin âyetin hükmünü tahsis etmesinden üşenen bilginler "nüzûl sebebinin tahsîs edemeyeceğini" söyleseler de, şâz bir topluluk çıkıp onun tahsîs edeceği iddiasında bulunmuşlardır. Keşke nüzûl sebeplerinin tümü genel âyetler ile alakalı olsaydı da, bunlar yüzünden o âyetlerin genelliğine zarar gelmeseydi. Çünkü usul imamları "Sebebin husûsiliğine değil, lafzın umûmîliğine itibar edilir" demekle bu konuya bir ölçü getirmişlerdir. Fakat rivayet edilen bir çok nüzûl sebebinde, râvîlerinin manası genel olanı tahsîse, mutlak olanı takyîde, açık olanı ise hamle zorlayarak murat belirlemeyi arzuladıkları görülmektedir. Dolayısıyla bunlar, zafiyet veya tevîline tembih etmeden önce, tefsir manalarının önünde bir engel olarak durmaktadır. Bu konuda el-Vahidî şöyle der: "Bugün herkes bir şey icat ediyor, iftira ve yalan uyduruyor. Yularını cehaletin eline bırakmış, âyetlerin sebab-i nüzûlü yüzünden cahil için gelen tehdit hususunda düşünmemektedir."¹²³⁵ "Kur'ân'ın peyderpey indirilmesine şahit olan, iniş sebeplerine vakıf olan, nüzûl sebeplerinin ilmini araştıran ve onu talep etmede çok uğraşan kimselerden rivayet edip işitme olmaksızın, Kitab'ın iniş sebepleri hakkında söz söylemek helal olmaz."¹²³⁶

¹²³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 46.

¹²³⁵ el-Vâhidî, İmam Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâb-i Nüzûl*, çev. Necâti Tetik ve Necdet Çağlı, İhtar yay., Erzurum 1994, s. 12.

¹²³⁶ el-Vâhidî, *age*, s. 11.

3- Esbâb-ı Nüzûlün Özellikleri

Müfessirin bilgisinden müstağnî kalamayacağı nüzûl sebeplerin de bulunduğunu kaydeden İbn Âşûr, mücmelin beyanının, gizli ve veciz anlamın izahının bu sebeplerde yattığını söyler. Ayrıca bunların içinde yalnız başına tefsîr olacağı ve âyetin tevîlini vs. yapabilmesi için gereken delilleri aramada müfessire kılavuzluk yapacakları bulunmaktadır.¹²³⁷

İbn Âşûr bunlara bir örnek olması açısından Sahîhu'l-Buhârî'de geçen şu haberi nakleder.

Mervan b. el-Hakem “Sanma ki ettiklerine sevinen, yapmadıkları ile övülmek isteyenler, evet, sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır. Onlar için elem verici bir azap vardır”¹²³⁸ âyetine işaret ederek, İbn Abbas'a: "ettiklerine sevinen ve yapmadıklarıyla övülmeyi seven her kişi azap edilecek ise, kesinlikle bizim hepimiz azap göreceğiz" şeklinde bir haber gönderir. İbn Abbas ise buna: “Günlerin birinde Hz. Peygamber (sav) Yahudileri çağırır ve onlara bir şey hakkında soru sorar. Ancak Yahudiler bunun bilgisini ondan saklarlar ve başka birine haber verirler. Dolayısıyla o kimseye karşı Peygamberin kendilerine sorduğu şey hakkında verdikleri haberle övülmek istediklerini aşikar ederler ve yaptıkları kamuflemlerle sevinirler” diye cevap verdikten sonra şu âyeti okur¹²³⁹ “Vaktiyle Allah, kitap verilen okur yazarlardan: "Andolsun ki, onu insanlara anlatacaksınız ve gizlemeyeceksiniz" diye söz almıştı. Derken onlar, onu arkalarına atıp az bir para karşılığında sattılar. Ne kötü bir alışverişi bu! Sanma ki ettiklerine sevinen, yapmadıkları ile övülmek isteyenler, evet, sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır. Onlar için elem verici bir azap vardır”¹²⁴⁰.

Bunların bir diğer örneği de el-Muvattâ'da yer almaktadır. Hişâm b. Urve b. ez-Zubeyr babasının şöyle dediğini nakleder: "Âişe (ranhâ)'ye dedim ki -ben o günlerde küçük yaşta idim- Yüce Allah'ın “ اِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ النَّبِيَّتْ اَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيَّهٖ اَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ” (Şüphe yok ki, Safa ile Merve Allah'ın koyduğu nişanlardandır. Her kim Beytullah'ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine bir

¹²³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 47.

¹²³⁸ Âlü İmrân 3/188.

¹²³⁹ Buhârî, *Tefsîr*, 68.

¹²⁴⁰ Âlü İmrân 3/187-188.

günah yoktur)¹²⁴¹ sözü hakkında ne dersin? O ikisini tavaf etmemesinde kişiye bir vebal yokmuş. Bunun üzerine Âişe dedi ki: Hayır (böyle değil). Şayet senin dediğin gibi olsaydı "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهٖ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا" şeklinde olurdu. Bu âyet ancak Menâtü't-tâğiye için tezahürat yapmakta olan Ensar hakkında nazil olmuştur. Menat Kudeyd'in kabul ettiği bir ilâh idi. Onlar Safâ ile Merve arasında tavaf ederek ondan sakınmaktaydılar. İslam geldiğinde bunu Rasûlullah (sav)'a sordular. Bunun üzerine Yüce Allah "إِنَّ الصَّغَا وَالْمَرْوَةَ" âyetini indirdi".¹²⁴²

Ayrıca bunların içinde müfessiri mukteda'l-makâmâtı¹²⁴³ izleyen belagatla ilgili özellikleri idrak etmeye karşı uyarıları ve kelimelerin tasvirini tayin edenleri de bulunmaktadır.¹²⁴⁴

B) SAHİH NÜZÛL SEBEPLERİNİN KISIMLARI

İbn Âşûr'a göre senetleri sahih olan nüzûl sebepleri beş kısımdır.

1- Âyetten Maksut Olan Sebep

Bu tür âyetteki muradın anlaşılması, o sebebin bilinmesine bağlıdır. Müfessirin mutlaka o sebebi araştırması gerekir. Kur'ân müphemlerinin tefsiri bu türdendir. Örneğin: "Allâh, kocası hakkında seninle tartışan ve Allâh'a şikâyette bulunan kadının sözünü işitti"¹²⁴⁵. Bu âyet kendisi ve çocukları hakkındaki adalet talebi gözetilmediği için şikâyetini Allah'a yönelten kadına değer verme ve İslam ümmetinin erkek ve kadınlarına bu âyetin yararlarından azık edinme gerekliliğini talim olarak sebep-i nüzûlünün zikriyle başlamaktadır.¹²⁴⁶

İbn Âşûr bu âyetin sebep-i nüzûlü olarak birçok karı-koca isimlerinin zikredildiği hakkında bilgi verdikten sonra esas olayı isimsiz olarak şu şekilde zikreder. Söylenişine göre bu hükmün ortaya çıkma sebebi şudur: Bir gün kocanın gözü, namaz

¹²⁴¹ Bakara 2/158.

¹²⁴² Malik b. Enes, *el-Muvatta, Hacc*, 40.

¹²⁴³ Aynı zamanda buna muktezi'l-hâl de denilmektedir. Muktezi'l-makâm, mütakellimi sözünü belli bir surette ifade etmeye zorlayan durumdur. Mesela bir kimseyi övmek, sözün uzatılmasını gerektirir. Muhatabın zeki olması ise, sözün veciz olmasını iktiza eder. Öyleyse övgü ve zekilik bir haldir. İlk makamda uzatma, ikinci makamda icaz, halin muktezasıdır. Bu muktezaya uygun olarak, sözü birinci halde uzatmak, ikinci halde ise icaz suretinde fasih kelimelerle ifade etmek kelamın belagatıdır. Bkz. Akdemir, *Hikmet, age*, s. 94.

¹²⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 47.

¹²⁴⁵ Mücâdele 58/1.

¹²⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXVIII, 7.

kılmakta olan karısına takılır. Kadın da güzel bir vücut sahibidir. Dolayısıyla karısı selam verdiğinde, kocası onu ister de, kadın bu isteği geri çevirir. Bunun üzerine sinirlenen koca çocuklarına kötü davranır ve karısına: “Sen bana anamın sırtı gibisin” der. Bu olaydan sonra kadın Hz. Peygamber (sav)’e gider ve olup biteni ona anlatır. Her seferinde Hz. Peygamber (sav)’in “Artık sen ona haramsın” demesiyle halini Allah’a şikayet eder. Bunun üzerine Yüce Allah söz konusu âyeti indirir.¹²⁴⁷

“Ey inananlar, "Râ'inâ"¹²⁴⁸ demeyin, "unzurna"¹²⁴⁹ deyin ve dinleyin. Kâfirler için acı bir azâp vardır”¹²⁵⁰ âyeti de bunun diğer bir örneğini oluşturmaktadır. Bunun gibi âyetlerin mevki ve manasının açığa çıkması için sebep-i nüzûlünü araştırmak gerekmektedir. Çünkü müminleri, içerisinde zem ve kabalık ifadesi bulunmayan bir kelimeyi söylemekten nehyetmek, mutlaka bir sebebe dayanmaktadır. Dolayısıyla bu ve benzerleri gibi belirli durumlar hakkında nazil olup, icaz gereği ve nazil olduğu günlerdeki muhataplarının bu âyetin nüzûlünü gerektiren sebebi bildikleri için o kadarıyla yetinerek içerisinde sebebi nüzûl hakkında açıklama yapılmayan âyetlerin sebep-i nüzûlü nakledilmedikçe, hazırlığı bulunmayan kimseler için âyetten neyin kastedildiği bilinmeyecektir.¹²⁵¹ Ayrıca içerisinde "ومن الناس" ibaresi bulunan bazı âyetler de bunun gibidir.¹²⁵²

2- Ahkam Âyetlerinin İnmesine Sebep Olan Olaylar

Bu olayların şekilleri, mücmeli beyan etmeyecek ve tahsis, tamim ve takyit açısından âyetin medlûlü ile çelişmeyecektir. Ayrıca bunların benzeri olan olaylar da zikredilecekse, o olayların vukuu sırasında nazil olan âyetlerin medlûllerine müsâvî bulunacaktır.¹²⁵³ Örneğin:

¹²⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXVIII, 7.

¹²⁴⁸ Râinâ: bizi gözet, ya da kaba söz demektir.

¹²⁴⁹ Unzurnâ: bize bak demektir.

¹²⁵⁰ Bakara 2/104.

¹²⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 650.

¹²⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 48.

¹²⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 48.

Hakkında liân âyeti¹²⁵⁴ nazil olan Uveymir el-Aclânî olayı¹²⁵⁵; hakkında “İçinizden hasta olan, ya da başından bir rahatsızlığı bulunan (dolayısıyla tıraş olmak zorunda kalan) kimse, oruçtan, sadakadan veya kurbandan (biriyle) fidye (versin)”¹²⁵⁶ âyeti nazil olan Ka'b b. Ucre olayı¹²⁵⁷. Ka'b b. Ucre bu hükmün kendisi için özel, başkaları için ise genel olduğunu söylemiştir.¹²⁵⁸ Bu tür nüzûl sebebinin bir diğer örneği de, Hz. Peygamber (sav)'e “Erkekler gaza ediyor, biz ise gaza edemiyoruz”¹²⁵⁹ diyen Ümmü Seleme'nin sözüdür. Bunun üzerine “Allâh'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeylere göz dikmeyin”¹²⁶⁰ âyeti nazil olmuştur.¹²⁶¹

Bu tür nüzûl sebepleri hakkında araştırma yapmak, âyetin manası hakkındaki anlayışı artırmak ve o âyetin hükmüne örnek olmaktan başka bir fayda sağlamaz. Ayrıca bu tür olaylar ile âyetin hükmü tahsis edilir tevehhümünden de korkulmaz. Çünkü bilginler, bunun gibi durumlarda nüzûl sebebinin âyetin hükmünü tahsis etmeyeceği ve yasamanın aslının, hâs olmamak olduğu konusunda ittifaka varmışlardır.

3- Benzeri Çok Olup Tek Bir Şahsa Tahsis Edilen Olaylar

Kur'ân âyeti, bu tür olayı ilân etmek, hükmünü açıklamak ve o olaydaki fiili işleyen her kimseyi sakındırmak için nazil olmuştur. Behemehal "نزلت في كذا وكذا" (şunun şunun hakkında nazil oldu) diyen müfessir ve diğer bilginlerin, galibiyetle bu âyetin işaret ettiği durumlar içerisinde, bu özel durumu murat ettikleri görülür. Sanki onlar bununla temsili (misal getirme) kastetmişlerdir.¹²⁶² Örneğin:

Abdullah İbn Mes'ûd (bir cemaat içerisinde), Rasûlullâh (sav)'in “Kim de yasaklanmış olduğu bir durumda yalan bir yeminde bulunur ve bununla müslüman bir kimsenin malını gasp ederse, Allah'a kendisine karşı gazaplı halde iken kavuşur” buyurduğunu ve bunun tasdiki sadedinde Yüce Allah'ın "Allah'a verdikleri ahdi ve

¹²⁵⁴ Nûr 24/6-9.

¹²⁵⁵ Liân âyeti, kocaların eşlerine zina isnadında bulunması konusundaki hüküm koymanın mebedidir. Bu âyetin nüzûl sebebi olarak Uveymir el-Aclânî ile karısı Havle bintü Asım arasında geçen olay zikredilmektedir. İbn Âşûr kıssa sahibinin bazı râvilerce değişik olduğunu ve onu Hilâl b. Ümeyye el-Vâkıfî diye adlandırdıklarını söyler. Doğru olan ise baştakidir. Dolayısıyla bu iki kıssa bir veya birbirine yakın vakitlerde vuku bulmuştur. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVIII, 162-163.

¹²⁵⁶ Bakara 2/196.

¹²⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, II, 225.

¹²⁵⁸ Buhârî, *Tefsir*, 28.

¹²⁵⁹ Tirmizî, *Tefsir*, 5.

¹²⁶⁰ Nisâ 4/32.

¹²⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, V, 29.

¹²⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 48.

ettikleri yemini, az bir dünya malı karşılığında değiştirenlere gelince, onların ahirette hiçbir nasîbi yoktur”¹²⁶³ âyetini indirdiğini söyler. Hemen akabinde el-Eş'as b. Kays içeri girer ve cemaate Ebû Abdi'r-Rahmân'ın ne hakkında konuştuğunu sorar. Cemaat şunu şunu konuştu deyince, o da, benim hakkımda indirildi. Benim amca oğlu arazisinde bir kuyum var idi...” diye¹²⁶⁴ devam eder. Dolayısıyla İbn Mes'ûd bu âyeti genel bir olayın tasdiki olarak aldığı için âm kılmıştır. el-Eş'as b. Kays ise, kendisine hâs olduğunu zannederek hasr sîgasıyla (benim hakkımda nazil oldu) demiştir.

Berâ'e sûresindeki münafıklar hakkında nazil olup "ومنهم--ومنهم" ifadesiyle başlayan âyetler de bu türdendir. Bu nedenle İbn Abbas Tevbe sûresini, ayıp açan sûre (Sûretü'l-Fâdiha) diye adlandıklarını söylemiştir.¹²⁶⁵

Bu kısmın bir diğer örneği “Kitap ehlerinden ve Allah'a eş koşanlardan inkar edenler, Rabbinizden size bir iyilik gelmesini istemezler”¹²⁶⁶ âyetidir. Bunun müminlere sevgi gösterişinde bulunan bazı Yahûdiler hakkında nazil olduğu konusunda açıklama yapmaya bile hacet yoktur.

İbn Âşûr'a göre kıssacılarla bazı müfessirlerin çokça andığı bu tür nüzûl sebeplerini zikretmekte hiç bir fayda bulunmamaktadır. Zira bu tür âyetlerin lafızlarından genellik gözükmediği için, bilgisi yetersiz kimselere âyetin bu olaya kasrını tevehhüm ettirmektedir.¹²⁶⁷

4- Âyet Manasının Kapsamına Giren Olaylar

Kur'ân'da, gerçekleşmiş olayların öncesinde veya peşi sıra gelmiş, onların manalarına uygun âyetlerin bulunmasıdır. Dolayısıyla bazı selefîn ibarelerinde, o âyetlerden kastedilenin, bu olaylar olduğunu vehmettiren şeyler vuku bulmaktadır. Oysa murat edilen, o olayların da âyetin manasına dahil olan şeylerden biri olduğudur. Nitekim nüzûl sebeplerinin bir çoğu hakkında gerçekleşen sahabe arasındaki pek çok ihtilafın varlığı buna delalet etmektedir.¹²⁶⁸

¹²⁶³ Âlü İmrân 3/77.

¹²⁶⁴ Buhârî, *Tefsir*, 55.

¹²⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, X, 96.

¹²⁶⁶ Bakara 2/105.

¹²⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 49.

¹²⁶⁸ Bu ihtilafın örnekleri için bkz. es-Suyûtî, *age*, I, 94-96.

Sahîhü'l-Buhârî'de yer alan bir haberde İbn Abbas “Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek "Sen mümin değilsin" demeyin”¹²⁶⁹ âyetini “سلم” değil “سلام” şeklinde okumuş ve şöyle demiştir: “Kendi küçük koyun sürüsü içerisinde bir adam vardı. Derken müslümanlar onunla karşılaştılar. Bunun üzerine o adam, es-Selâmü Aleyküm dedi de müslümanlar (selâmla kendilerinden korunmak isteyen müşrik zannederek) onu öldürdüler ve küçük koyun sürüsünü aldılar. Dolayısıyla Yüce Allah bu konuda “وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا” âyetini indirdi”.¹²⁷⁰

İbn Âşûr’a göre râvîsi İbn Abbas olduğu için bu kıssanın vuku bulduğu kesindir. Ancak âyet, özel olarak bu olay hakkında nazil olmamıştır. Bilakis cihat ahkâmı hakkında nazil olmuştur. Âyetin ön ve arkası buna delalet etmektedir. Çünkü bu âyetin önü “Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığımız zaman iyi anlayıp dinleyin”¹²⁷¹; arkası ise “Çünkü Allah'ın nezdinde sayısız ganimetler vardır. Önceden siz de böyle iken Allah size lütfetti; o halde iyi anlayıp dinleyin”¹²⁷² şeklindedir.¹²⁷³

Sahîhu'l-Buhârî'de el-Harre çeşmelerinin suyu hakkındaki Zubeyr ile Ensârlı'nın tartışması zikredildikten sonra ez-Zubeyr'in: “Yok, yok! Rabbine yemin ederim ki onlar aralarında çıkan çapraşık işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükümden nefislerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam bir teslimiyetle teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar”¹²⁷⁴ âyetlerinin ancak bu olay hakkında indiğini sanıyorum”¹²⁷⁵ dediği yer almaktadır.

es-Suyûtî el-İtkân adlı eserinde, sahabe ve tabîinden birinin “نزلت هذه الآية في كذا” (bu âyet şunun hakkında nazil olmuştur) diye söylediğinde, bununla o olayın âyetin inmesine sebep olduğunu değil, âyetin bu hükmü de içine aldığını murat etmelerinin onların bir âdeti olarak bilindiğini ez-Zerkeşî'den nakletmektedir.¹²⁷⁶ Dolayısıyla bu, vaki olan bir olayı nakletme değil, hüküm üzerine âyetle delil getirme cinsindedir. Ayrıca bilginlerin, sahabenin “في كذا نزلت الآية” (âyet şu konuda inmiştir) sözünün

¹²⁶⁹ Nisâ 4/94.

¹²⁷⁰ Buhârî, *Tefsir*, 90.

¹²⁷¹ Nisâ 4/94.

¹²⁷² Nisâ 4/94.

¹²⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 49.

¹²⁷⁴ Nisâ 4/65.

¹²⁷⁵ Buhârî, *Tefsir*, 84.

¹²⁷⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 126; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 93.

müsned yerinde mi, yoksa tefsir yerinde mi olduğu hakkında tartıştıklarını kaydeden İbn Teymiyye, el-Buhârî'nin onu müsnede dahil ettiğini, çoğu ehl-i mesânidin ise, zikredilmesinin akabinde âyet inen nüzûl sebeplerin aksine, onu bu kategoriye dahil etmediklerini söyler. Çünkü onların hepsi, zikredilmesinin akabinde âyet inen nüzûl sebeplerini müsnede dahil etmişlerdir.¹²⁷⁷

5- Mücmelleri Açıklayan ve Müteşabihâtı Bertaraf Eden Nüzûl Sebepleri

Bu tür nüzûl sebeplerinin örneği: “وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ” (Her kim Allah'ın indirdiği hükümlerle hüküm vermezse, onlar hep kafirlerdir)¹²⁷⁸ sözündeki مَنْ edatının şart için konulduğunu zanneden kişiye, hüküm vermedeki adaletsizliğin nasıl küfür olacağı problem teşkil eder. Sonra bu kişi âyetin nüzûl sebebinin Hıristiyanlar olduğunu bildiğinde bu edatın mevsûle için konulduğunu ve İncil'le hükmetmeyi terk eden kimselerin, Muhammed'i de inkar etmelerine şaşılmayacağını kavrayacaktır.¹²⁷⁹

Abdullah b. Mes'ûd anlatıyor: "İman edenler ve imanlarını zulüm ile karıştırmayanlar"¹²⁸⁰ kavli nazil olduğunda, bu Resûlüllâh (sav)'ın (zulmün masiyet olduğunu zanneden) ashabına çok ağır geldi ve şöyle dediler: "Hangimiz imanına zulmü karıştırmadı ki?" Bunun üzerine Resûlüllâh: "Bu böyle değildir. Lokman'ın kendi oğluna "Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür"¹²⁸¹ dediğini duymadınız mı? buyurdular.¹²⁸²

Bu tür nüzûl sebepleri içerisinde, ne mücmeli beyan ne de müteşabihi te'vil eden, fakat âyetlerin bir biriyle tenasüp cihetini açıklayanları da vardır.¹²⁸³ Örneğin: "Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın"¹²⁸⁴ âyetindeki şart ile onun cevabı arasındaki mülazemet gizli kalmıştır. Bunu Sahih'de yer alan şu haber açıklamaktadır. Urve b. ez-Zubeyr bu âyeti Âişe'ye sormuş ve o şöyle demiştir: "Bu yetime, malında ortak olduğu velisinin evinde kalmaktadır. Velisi ise, mehri konusunda adaletli davranmaksızın onunla evlenmek istemektedir. Bu nedenledir

¹²⁷⁷ İbn Teymiyye, *Tefsir Usulü*, s. 32; es-Suyûtî, *age*, I, 93; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 49.

¹²⁷⁸ Mâide 5/44.

¹²⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 49-50.

¹²⁸⁰ En'âm 6/82.

¹²⁸¹ Lokman 31/13.

¹²⁸² Tirmizî, *Tefsir*, 7.

¹²⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 50.

¹²⁸⁴ Nisâ 4/3.

ki velilere, mehir konusunda adaletli davranmadıkça, bu yetime kızlarla evlenmek yasaklandı ve onların dışındaki, hoşlarına giden kadınlara evlenmeleri emredildi.”¹²⁸⁵

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Âşûr’a göre Kur’ân, ümmeti hidayet etmek ve o ümmet için kanun koymak için gelen bir kitaptır. Dolayısıyla bazen ihtiyaçtan önce de varit olabilen bu hidayet, bazen sakındırma, övgü vs. açısından belli bir kavmi, bazen de hitabının geçerli olduğu herkesi muhatap alır. Binaenaleyh Kur’ân bunların tümünde yasama ve terbiyeyle ilgili külliyatı (genel kaideleri) getirmiştir. Bundaki hikmet ise, ümmetin dinini kolayca kavrayabilmesi, dinin tevatürüne imkan sağlamak ve ümmetin bilginlerine istinbat yeteneğini kazandırmaktır. Yoksa Yüce Allah, Kur’ân’ı bu şeklinin iki katı kılmaya ve yasama için Hz. Peygamber (sav)’in ömrünü, İbrahim ve Musa’nın ömründen daha çoğuyla uzatmaya kadirdir. Bu nedenle Yüce Allah “Bugün, size dininizi bütünledim ve üzerinize olan nimetimi tamamladım”¹²⁸⁶ buyurmuştur. Dolayısıyla Allah’ın muradını iptal edeceği için, Kur’ân kelimelerini cüzî özelliklere hamletmenin caiz olmayacağı gibi, husus kastedileni umum, takyit kastedileni ise mutlak olarak almak da caiz değildir. Çünkü bunlar, bazen murat konusundaki karışıklığa ya da asıl muradın iptaline yol açar. Nitekim böyle yapmakla bazı fırkalar yanılmıştır. Örneğin: İbn Sîrîn Hâricî’ler hakkında şöyle demiştir: "Onlar, müşrikler hakkında nazil olan vaîd âyetlerine yönelerek bunları müslümanların aleyhine çevirmişler, sonra da *günahtan dolayı tekfir etme görüşü* olan bidati getirmişlerdir. Ayrıca bunlardan Harûriyye fırkası tahkîm gününde Ali’ye "إن الحكم إلا لله" (Hüküm ancak Allah'a aittir) dediğinde, Ali bunun "كلمة حق أريد بها باطل" (batıl kasdolunan hak kelime) olduğunu söylemiştir.¹²⁸⁷

İbn Âşûr’a göre nüzûl sebeplerine ait büyük faydaların biri de, Kur’ân’ın olayların vukuu sırasında nazil oluşunun, onun irtical¹²⁸⁸ açısından i’cazına delalet ettiğidir. Ayrıca bu onun *Esâtîrü'l-Evvelîn* olduğunu iddia edenlerin davasını da iptal etmektedir.¹²⁸⁹

¹²⁸⁵ Buhârî, *Tefsîr*, 73.

¹²⁸⁶ Mâide 5/3.

¹²⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 50.

¹²⁸⁸ ارتجل الكلام: hiç fikir yürütmeksizin ortaya koymak. *el-Mu’cemü'l-Vasît*, (r-c-l) md.

¹²⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 50.

III. KIRAATLAR

A) YEDİ HARF VE KIRAATLAR

“Kur’ân kelimelerinin edasının keyfiyetini ve ihtilaflarını, nakledenlerine isnat ederek bilmektir”¹²⁹⁰ şeklinde tarifini bulan Kıraat ilmi, hakkında pek çok telifin üretildiği başlı başına yüce bir ilimdir.¹²⁹¹

Mütehassısları tarafından doyurucu bilgilerin sunulduğu, hatta başka bir şey söyleme ihtiyacı kalmayacak şekilde açıklamada buldukları bu ilmin, İbn Âşûr’un mukaddimleri içerisinde yer almasının esas nedeni, onun tefsir esnasında kıraatların bir çoğunu bahis konusu etmekten sarf-i nazar edişinin garipsenmemesidir. Dolayısıyla onun bu bölümde, kıraat farklılıklarının tefsiri ilgilendirdiği miktar, kuvvetlilik ve zayıflık açısından kıraat mertebeleri gibi konulara temas ettiği görülmektedir.¹²⁹²

Kıraat ilminin tarihçesi, Hz. Peygamber (sav)’in Cebrail vasıtasıyla Yüce Allah’tan Kur’ân’ı yedi harf üzere okuma ruhsatını aldığı güne kadar uzanmaktadır. Nitekim Kur’ân’ın yedi harf üzere okunma ruhsatını belirtmekte olan bir çok haber nakledilmiştir.¹²⁹³

Kur’ân’ın yedi harf üzere indirilişiyile ilgili olarak nakledilen haberlerin altmışa ulaştığını, bu hadisleri nakleden sahabe sayısının ise yirmi beşi bulunduğunu tespit eden değerli hocam Abdurrahman Çetin, ilgili hadislerin yaklaşık üçte ikisinin sened açısından sağlam olduğunu kaydetmektedir. Dolayısıyla yedi harfle ilgili hadisin varlığını Ehli sünnetten hiçbir kimse inkar etmediği gibi, İmamiyye hariç ılımlı Şîf fırkaları da kabul etmiş bulunmaktadır.¹²⁹⁴

¹²⁹⁰ Diğer tarifleri: Kur’ân âyetlerini nakledenlerin muhtelif anlayış ve rivayetlerine göre, Kur’ân kelimelerinin nasıl eda edileceğini bildiren bir ilimdir. Kur’ân’a mahsus kelimelerin telaffuz keyfiyetini ve eda yollarını, nakledenlerinin bütün vecihleriyle –ittifak ve ihtilafları yönünden-bilmektir. Bkz. Karaçam, İsmail, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü ve Kıraatı*, M.Ü.İ.F.Yay, 2. Basım, İstanbul 1995, s. 235.

¹²⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 51.

¹²⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 51.

¹²⁹³ Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf*, basılmamış eser, Bursa 1989, s. 9-172; ayrıca bu haberlerin bir kaçını görmek için bkz. ez-Zerkânî, *age*, I, 118-122; Karaçam, İsmail, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü ve Kıraatı*, s. 44-49; Çetin, Abdurrahman, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, Marifet yay., İstanbul 2001, s. 52-56.

¹²⁹⁴ Çetin, *age*, s. 52-53.

Konuyla ilgili önemli tespitlerden biri de, değişik kişiler tarafından farklı mekan ve manalarda zikredilen bu haberlerin bir çoğunda ortak ve meşhur olan şu lafzın yer aldığıdır.¹²⁹⁵

“إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه”

“Şüphesiz bu Kur’ân yedi harf üzere indirilmiştir; ondan kolayımıza geleni okuyunuz”¹²⁹⁶

Söz konusu haberlere bir örnek olması açısından, İbn Âşûr’un da metnine aldığı şu meşhur haberi burada zikretmenin uygun olacağı düşüncesindeyiz.

Buhârî’de anlatıldığına göre Ömer b. el-Hattab şöyle demiştir: “Ben, Hişâm b. Hakim b. Hizâm’ın, Rasûlüllâh henüz hayatta iken, namazda Furkan sûresini okuduğunu işittim. Onun kıraatine kulak verdim. Bir de baktım ki, Rasûlüllâh’ın bana okumadığı pek çok harflerle okuyordu. Az kalsın namazda onun üzerine atılacaktım. Nihayet, selam verinceye kadar sabrettim. Sonra ridasını boynuna dolayıp: *seni okurken işittiğim bu sûreyi sana kim okuttu?* dedim. *Onu bana Rasûlüllâh okuttu* dedi. Ben ise: *yalan söyledin. Çünkü Rasûlüllâh o sûreyi bana, senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu* dedim ve müteakiben onu tutup Rasûlüllâh’a getirdim. (Hz. Peygamber’e): *Şu adam, senin bana okutmadığın bir takım harflerle Furkan sûresini okurken işittim* dedim. Rasûlüllâh: *Oku ey Hişâm!* buyurdu. O da benim onu okuyorken işittiğim şekilde Hz. Peygamber’e okudu. Bunun üzerine Rasûlüllâh: *İşte Kur’ân böyle indirildi* buyurdu. Daha sonra bana: *Oku ya Ömer!* buyurdu. Ben de (vaktiyle) Rasûlüllâh’ın bana öğrettiği şekilde kıraat ettim. Nihayet Rasûlüllâh: *İşte Kur’ân bu şekilde indirildi. Şüphesiz ki şu Kur’ân, yedi harf üzere indirilmiştir. Artık kolayınıza geleni okuyun* buyurdu.”¹²⁹⁷

Kur’ân’ın yedi harf üzere indirildiği konusunda vuku bulan bu tür haberler, kıraatlerdeki farklılığın Hz. Peygamber (sav)’den rivayetle sabit olduğunu bize bildirmektedir.¹²⁹⁸ Bu ruhsatı, Kur’ân’ın nazil olduğu Arap toplumunun yazı itibarıyla

¹²⁹⁵ Çetin, age, s. 53.

¹²⁹⁶ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 5, 7; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 270; Ebû Dâvud, *Vitr*, 22; Tirmizî, *Kıraat*, 11; Nesâî, *İftitâh*, 37; Tayâlisî, *Müsned*, s. 9; Malik b. Enes, *el-Muvattâ*, Kur’ân 5; San’ânî, *el-Musannef*, XI, 218-219; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 61; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 283; Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, II, 591.

¹²⁹⁷ Buhârî, *Husûmât*, 4; Müslim, *Müsâfirîn*, 270.

¹²⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 56.

ibtidâî, lehçe itibarıyla ise karışık oluşuyla doğrudan ilişkilendirmek mümkündür. Bu nedenle de henüz yeni doğmakta olan bir dinin, lehçe bakımından değişiklik arzeden bir muhitte, muhataplarına lazım gelen kolaylığı göstermesi gayet tabii bir olay olsa gerektir.¹²⁹⁹

Nitekim ez-Zerkânî Kur'ân'ın yedi harf üzere iniş hikmetinin, İslâm ümmetinin tümüne, özellikle de Arap dilini konuşan ümmete bir kolaylık olduğunu belirtmektedir. Zira Kur'ân'la şifahen de muhatap olan Arap, bir çok kabileden oluşmaktadır. Bu kabileler Araplık çatısı altında toplanmakta ve genel olan bir Arap dili kendilerini tek bir ümmet yapmakta ise de aralarında lehçe, ses vurguları ve eda yolu açısından farklılıklar bulunmakta, bazı lafızlar da lehçelere göre belli bir takım manalara delalet etmektedir.¹³⁰⁰

Peygamberimiz (sav)'in daha Mekke'de iken ashabına Kur'ân öğretmeye başladığı, hatta gerekli olduğunda İslâm'a yeni giren müslümanlara Kur'ân öğretme amacıyla bazı sahabiyi onlara gönderdiği göz önünde bulundurulduğunda, kıraat farklılıklarının da bu sahabeler aracılığıyla bizzat Resûlüllâh tarafından yayıldığını söyleme imkanı doğmaktadır. Aynı zamanda söz konusu ruhsat sayesinde Kur'ân lehçesine alışık olmayan Arapların Kur'ân'ı kendi lehçeleri itibarıyla okumuş olmaları da ihtimal dahilindedir.

Nitekim İbn Âşûr, Osman Mushaf'ı henüz Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam ve (bunlara ilaveten söylendiğine göre) Yemen ve Bahreyn şehirlerine gelmeden önce, oraların sahabeden oluşan Kur'ân üstatlarının bulunduğunu, Arap filologlarının ise Kur'ân'ı, daha sonra mushafın dağıtılacağı bu şehirlerde yaşamakta olan Arapların lehçeleriyle okuduklarını kaydetmektedir.¹³⁰¹

Ayrıca İbn Âşûr'a göre bu şehirlerde yaşamakta olan her bir grup, harflere ilâvede bulunma ve eksiltme ya da Osman mushafına muhalefeti bulunmayan irâp değişikliği getirme itibarıyla değil, eda şekilleri itibarıyla Kur'ân'ı kendi kavminin Arapça'sıyla okumuştur. Bu meyanda aynı kârînin, Kur'ân'la birlikte, onunla inen dili de koruma amacıyla, iki cihetle okumuş olması da muhtemeldir. Dolayısıyla bunu her

¹²⁹⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 95.

¹³⁰⁰ ez-Zerkânî, *age*, I, 123.

¹³⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 51.

iki cihetin de Arapça itibarıyla sahih olduklarını göstermek için yapmış olur. Bu nedenle, kurrânın bu yöndeki çoğu ihtilaflarının seçime dayandırılması caizdir.¹³⁰²

İbn Âşûr, Yedi Harf meselesiyle ilgili olarak yukarıda zikrettiğimiz haber hakkında bilginlerin genel itibarıyla iki görüşe sahip olduklarını kaydeder. Birinci görüş, haberin mensûh olduğuna; ikinci görüş ise muhkem olduğuna itibar etmektedir.

Hadisi mensûh olarak değerlendiren bilginlerin içinde Ebû Bekir el-Bâkılânî, İbn Abdi'l-Ber, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, et-Taberî ve et-Tahâvî yer almaktadır. Ayrıca bu görüş İbn Uyeyne ile İbn Vehb'e de nisbet edilmektedir.¹³⁰³

Onlara göre Kur'ân'ı yedi harf üzere okumak, İslâm'ın başlangıcındaki bir ruhsattan ibarettir. O günlerde Yüce Allah, Arab'ın Kur'ân'ı gündelik kullandıkları dilleriyle okumalarını mubah kılmıştır. Daha sonra insanların Kur'ân'ın birlikte nazil olduğu Kureyş diline yönlendirilmeleri ve Kur'ân'ın bolca ezberlenmesi, ayrıca yazı yazma imkanının gelişmesi nedeniyle artık bir mazeret kalmadığı için bu ruhsat nesholmuştur. İbnü'l-Arabî ruhsatın, Hz. Peygamber (sav)'in hayatı boyunca devam ettiğini söylemiştir. Bu sözünün zahirine göre bu ruhsat, Hz. Peygamber (sav)'in vefatından sonra nesholmuştur. Bu nesh, ya sahabe icmasıyla ya da Hz. Peygamber tarafından vâki' olmuş bir vasiyetle gerçekleşmiştir. Görüşlerine dair şu delilleri ileri sürmüşlerdir:

- 1- Halife Ömer Kur'ân'ın Kureyş lisanıyla nazil olduğunu söylemiştir.
- 2- Aynı şekilde Ömer, “قَوْلَ عَنْهُمْ حَتَّى حِينَ” âyetini¹³⁰⁴ “حَتَّى” yerine Huzeyl lügatıyla “عَتَّى” şeklinde okuyan Abdullah b. Mesud'u bu kıraatinden menetmiştir.
- 3- Halife Osman mushafları yazanlara, herhangi bir harf konusunda ihtilafa düştüklerinde onu Kureyş lügatıyla yazmalarını, çünkü Kur'ân'ın onların lisanıyla nazil olduğunu söylemiştir. Böyle demekle Osman, Kur'ân'da hakim olan lügatın Kureyş dili oluşunu; yahut Kur'ân'ın, konuşmakta oldukları kendi lügatları ve Ukaz panayırının¹³⁰⁵

¹³⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 51.

¹³⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 56.

¹³⁰⁴ Saffat 37/174.

¹³⁰⁵ Arapların hemen hemen her ayını dolduran panayırları vardı. Bu panayırlarda şiirler söylenir, hutbeler okunur, kabiliyetler ölçülür, alışveriş yapılır, birçok davalar halledilirdi. Edebî sahada yarış konusu olan her eserde kullanılan ortak lehçe, Kureyş lehçesi idi. Bu panayırlar içinde en büyüğü Taif yakınlarında kurulan Ukâz panayıridir. Diğer bir panayır da Rebiülevvel'in ilk günlerinde yapılan Dûmetü'l-Cendel panayıridir. Son mühim panayır ise Mekke yakınlarında bir yer olan

Kureyş mıntkasında bulunması, Mekke'nin ise tüm kabilelerin inip konduğu bir yer olması nedeniyle kendi lüğatlarına galip gelen kabile lüğatlarıyla indiğini kastetmiştir.¹³⁰⁶

İbn Âşûr bu görüşü savunanların, ruhsat manasının yedi harfle sınırlandırılması konusunda üç görüşe sahip olduklarını kaydeder.

a) Hadiste geçen harflerden maksat, aynı manaya gelen müteradif kelimelerdir. Yani Kur'ân, manayı ihata edene kadar kendilerine bir kolaylık olsun diye, okuyucusunun onu, anlamdaşlarından aklında bulunan bir lafızla okuyabilme seçeneğiyle indirilmiştir. Bu cevaba göre yedi ile muradın, sayının hakikati olduğu belirtilmiş olur ki bu cumhûrun görüşüdür. Böylece hadiste belirtilen yedi, sözkonusu ruhsatı, birbirinin anlamdaşı olan yedi lafzı ya da yedi lüğat içerisinde yedi lehçeyi geçmemekle sınırlamak olur. Zira bunun dışındaki bir yorum isabetli olmaz. Çünkü aslında Kur'ân'dan olan bir kelimenin altı anlamdaşının ve "أف" "جبريل" "أرجه" gibi çok az kelimeler hariç, bir kelimedede yedi lehçenin bulunması kolay değildir.¹³⁰⁷

Bu görüşte olanlar yedi lüğatın tayini konusunda da ihtilafa düşmüşlerdir.

Ebû Ubeyde, İbn Atıyye, Ebû Hâtim ve el-Bâkılânî bunun Kureyş, Huzeyl, Teymü'r-Ribâb, Ezd, Rebîa, Hevâzin ve Hevâzin'in Sa'd b. Bekr kolu olmak üzere Arap lüğatlarının genelinden oluşmaktadır.

Bazıları Kureyş, Benî Dârim, Hevâzin'in üst soy kütükleri olan Sa'd b. Bekr, Cüşem b. Bekr, Nasr b. Muâviye ve Sakîf kabilelerini saymışlardır. Ebû Amr b. el-A'lâ'nın demesine göre Arab'ın en fasih olanları, Hevâzin'in üst soy kütükleri ile Temîm'in alt soy kütükleri olan Benû Darîm'dir.

Bazıları da Temîm'in yerine Huzâ'a'yı saymışlardır. Ebû Ali el-Ehvâzî, İbn Abdi'l-Berr ve İbn Kuteybe ise yedi lüğatın, Mudar'ın kabileleri olan Kureyş, Huzeyl, Kinane, Kays, Dabbe, Teymü'r-Ribâb ve Esed b. Huzeyme'nin lüğatlarından oluştuğunu ifade etmişlerdir.¹³⁰⁸

Arefe'de kurulan Zülmecâz panayıdır. Bkz. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, s. 21-22.

¹³⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 56-57.

¹³⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 57.

¹³⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 57.

b) Kadı İyad'ın da içlerinde bulunduğu bir grubun görüşüne göre ise, hadiste geçen sayının hakikat manası kast olunmayıp, çokluk ve genişlikten kinayedir. Aynı lügattan olsalar dahi, eş anlamlı kelimeler böyledir. Örneğin: İbn Mes'ûd " كَالْعَيْنِ " ¹³⁰⁹ "الْمَنْفُوشِ" âyetini "كَالصَّوْفِ الْمَنْفُوشِ" şeklinde; Ubey b. Ka'b ise "كَلِمًا أَضَاءَ لَهُمْ مَثْنًا فِيهِ" ¹³¹⁰ âyetini "مَرُوا فِيهِ", "سَعُوا فِيهِ" şeklinde; İbn Mes'ûd "انظُرُونَا نَقْتَبِسُ مِنْ نُورِكُمْ" ¹³¹¹ âyetini "إِنَّ طَعَامُ الْيَتِيمِ" ve "أَمَهْلُونَا" şeklinde okumuştur. Yine İbn Mes'ûd, adamın birine "إِنَّ طَعَامُ الْيَتِيمِ" ¹³¹² âyetini okuturken adam "طعام اليتيم" diyormuş. İbn Mesud da adama yeni baştan tekrar ettiriyormuş, fakat adam bir türlü "الائتم" demeyi başaramamış. Olmayınca İbn Mes'ûd adama "Peki "طعام الفاجر" diyebileceğin misin?" diye sormuş ve adam da "evet" deyince "o halde böyle oku" demiştir. Ayrıca Ömer ile Hişâm b. Hakîm de lügatları aynı olduğu halde ihtilafa düşmüşlerdir. ¹³¹³

c) Hadiste belirtilen sayıdan maksat genişliktir. Dolayısıyla azap âyetinin arkasından "وكان الله غفورا الرحيمًا" denilmek ya da tam aksine rahmet âyetinin sonu, azapla bitirilmek suretiyle münasebetten çıkılmadıkça "كان الله سميعا عليما" âyetini "حكيمًا" şeklinde okumak bu ruhsata girer. Bu ise, İbn Abdi'l-Berr'in görüşüdür. ¹³¹⁴

Mezkûr hadîsi, mensûh değil de muhkem olarak değerlendirenler ise hadisin tevili hususunda farklı yollar tutmuşlardır.

el-Beyhakî ve Ebu'l-Fadl er-Râzî'nin ¹³¹⁵ de içlerinde bulunduğu bir grubun yorumuna göre hadiste geçen harflerden maksat; ya emir, nehiy, helâl ve haram gibi Kur'ân garazlarının türleridir; veya haber, inşâ, hakikat ve mecâz gibi Kur'ân kelamının türleridir; ya da umum, husus, zahir ve müevvel gibi Kur'ân delaletinin türleridir. ¹³¹⁶

İbn Âşûr'a göre hadisin genişlik ve ruhsat maksadıyla, farklı yollarla rivayet edildiği baz alındığında, yukarıda saydıklarının tümünün hadisin siyakına uygun düşmediği aşikardır. Dolayısıyla da bu görüşte olanlar, iddiâ ettikleri Kur'ân garazlarını

¹³⁰⁹ Kâri'a 101/5.

¹³¹⁰ Bakara 2/20.

¹³¹¹ Hadîd 57/13.

¹³¹² Duhân 44/43-44.

¹³¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 57.

¹³¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 58.

¹³¹⁵ Abdurrahman b. Ahmed b. Hasen b. Bûndar b. İbrahim b. Cibril b. Muhammed b. Ali b. Süleyman Ebu'l-Fadl er-Râzî. Kıraat, hadis, edebiyat ve nahiv alimidir. H. 454 yılında vefat etmiştir. bkz. Çağıl, *agm*, s. 281.

¹³¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 58.

vs. yediye hasretme konusunda epey zorluk çekmişler ve çelişkiden hâlf olmayacak pek çok söz sarf etmişlerdir.¹³¹⁷

Ebû Ubeyde, Sa'leb¹³¹⁸ ve el-Ezherî'nin¹³¹⁹ de içlerinde bulunduğu bir gruba ve İbn Abbas'a nisbet edilen bir görüşe göre hadisteki sayıdan maksat, Kur'ân'ın, âyetleri içerisine serpiştirilmiş olarak Arap lügatlarından yedi lügatı kapsayacak bir tarzda, ancak okuyana muhayyerlik tanımaksızın indirilmiş olmasıdır.¹³²⁰

Bunlar da yedi lügatın tayini konusunda, hadîsin mensûh olduğu hükmüne varanlarla aynı görüştedir. Yalnız bu iki fırka arasındaki anlaşmazlık: hadisin neshini savunan birinci görüşün, bir kelimenin farklı vecihlerle okunması hususunda okuyanın muhayyer olduğunu; hadisin muhkemliğini savunan ikinci görüşün ise, yukarıda zikri geçen lügatlardan pek çok kelimenin Kur'ân'da serpiştirilmiş olarak bulunduğunu, fakat bunların belirli olup, tercihinin söz konusu olamayacağını kastetmişlerdir. Ebû Hureyre'nin "السكين" kelimesini ilk kez Yusuf sûresindeki "وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا" (Her birine bir bıçak verdi)¹³²¹ âyetinde duyduğu ve kendi lehçelerinde bıçağa ancak "المديّة" (el-Müdye) dediklerine dair konuşması bu ikinci görüşün bir örneğini oluşturmaktadır.¹³²²

İbn Âşûr'a göre bu cevap da, hadisin genişlik ifadesi cihetinden siyakına uymamakta, ayrıca sayı cihetinden de isabeti yakalamamaktadır. Çünkü araştırmalar, Kur'ân'da, Arap kabilelerinin lügatlarından teşekkül eden pek çok kelime bulunduğunu zikretmişlerdir. Suyûfî ise, Ebû Bekr el-Vâsıtî'den naklen bunları elli lügata ulaştırmıştır.¹³²³

Hadisin muhkem olduğunu savunan başka bir gruba göre ise, yedi harften maksat feth, imale, med, kasr, hemze ve tahfif gibi telaffuz keyfiyetleriyle alakalı Arap

¹³¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 58.

¹³¹⁸ Ahmed b. Yahya b. Zeyd b. Seyyar eş-Şeybânî Ebu'l-Abbas. Nahiv ve lügat alanında Küfelilerin imamıdır. M. 904 yılında Bağdat'da vefat etmiştir. bkz Zirikli, *el-A'lâm*, I, 252.

¹³¹⁹ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher b. Talha el-Ezherî el-Herevî. Şafîî mezhebine mensuptur. Fıkıh ve lügat alanında yetkindir. H. 370 yılında vefat etmiştir. Bkz. Çağıl, *agm*, s. 282.

¹³²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 58.

¹³²¹ Yûsuf 12/31.

¹³²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 58.

¹³²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 58.

lehçeleridir. Kur'ân kelimelerini muhafaza etmek koşuluyla bu, Arap için bir ruhsattır.¹³²⁴

Bu meyanda ilim adamının üzerinde durmasına değmeyen tutarsız bir çok görüşün daha bulunduğu, bazılarının da bu görüşlerin sayısını otuz beşe kadar ulaştırdıklarını kaydeden İbn Âşûr, bu sonuncu görüşe “bundan öncekilere verilecek en güzel cevap, işte budur” demekle kendisinin de aynı görüşü savunduğunu belli etmektedir.

Ayrıca İbn Âşûr'un bu hadisin ifade edebileceği başka bir delaletten daha söz ettiği görülmektedir. O da bu hadisin, Kur'ân sûrelerindeki âyetlerin tertibinin sahabe içtihadına dayandığını ifade edebileceğidir. Ona göre şayet Ömer ve Hişâm b. Hakîm haberinin ravileri, maksudu bozmadan ve mana itibarıyla rivayet etmeden, olaydaki Ömer'in maksadını net bir şekilde dile getirirlerdi, Hişâm'ın, Ömer'in okuduğu tertibin dışında bir tertib üzere Furkan sûresini okumuş olmasıyla, bu haberin, sûre âyetlerinin tertibi konusuna ırcası muhtemel olurdu. Böylece de bu, sahabenin Kur'ân sûrelerini hiçbir tayin ve tertib olmaksızın ezberleyebilecekleri konusunda onlara bir ruhsat olurdu. Nitekim el-Bâkılânî de, sûrelerin tertibinin, sahabenin içtihadından olma ihtimalini zikretmiştir.¹³²⁵

Dolayısıyla müfessire göre bu hadis, o dönemde tanınan bir ruhsatı ifade etmektedir. Daha sonra insanlar, kendi kıraatlarının, Resûlüllâh (sav)'ın kıraatine uygun düşmesini devamlı arzu eder olmuşlardır. Nihayet Ebû Bekr'in döneminde Mushaf, Resûlüllâh (sav)'ın Kur'ân'ı Cibrîl'in huzurundaki son arzına uygun olarak düzenlenmiş ve böylece Ebû Bekr döneminde sahabe, ruhsat gereğinin ortadan kalktığına dair bilgileri olduğu için, bunun üzerinde icmâ etmişlerdir.¹³²⁶

Bütün bunların yanında bazı insanların hadiste geçen “yedi” sayısı ile kıraat ilminin erbabı arasında şöhret bulan “Yedi Kıraat”a uygunluğunun kastedildiğini sandıklarından bahseden İbn Âşûr, bunun büyük bir yanılğı olduğunu ve böyle bir şeyi ilim ehli olan hiçbir kimsenin söylemeyeceğini vurgulamaktadır. Nitekim bilginler bunun tam tersi olan “kıraatların yediyle sınırlandırılmayacağı” hususunda icma etmişlerdir. Dolayısıyla kıraatleri yedide toplama düşüncesi ya kasıtsız olarak veya

¹³²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 58.

¹³²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 59.

¹³²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 59.

“yedi” sayısının uğurluluğu göz önünde bulundurularak ya da âmmenin arasında bu yedi kıraatin konumunu yüceltmek için, bundaki “yedi” ile, hadiste geçen “yedi” sayısının aynılığı konusunda şüphe uyandırma maksadıyla yapılmış bir iştir.¹³²⁷

İbn Âşûr’un naklettiğine göre kıraatleri, *yedi kıraat* olarak ilk toplayan İbn Mücâhid’dir. O bunu yaparken Yakub’un kıraatini yedinci saymış, daha sonra da onun yerine Kisâî’nin kıraatini koymuştur. Oysa Yakub’un kıraatinin, sahih kıraatler cümlesinden olarak, aynen mevcut yedi kıraatin dengi olduğu hususunda imamların ittifakı bulunmaktadır. Ebû Ca’fer ve Şeybe’nin kıraatleri de böyledir.¹³²⁸

Müfessire göre kurrâ arasındaki ihtilaf, Osman dönemindeki İmam Mushaf’ın tedvin edilmesinden önce gerçekleşmiştir. Tüm müslümanların tek Mushaf üzerinde birleşmelerine sebep olan da budur. Dolayısıyla da bu ihtilafın, mushaf lafızlarının okunuşu konusunda yürütülen bir içtihadattan değil, lehçelerden dolayı neşet ettiği ortaya çıkmaktadır.¹³²⁹

B) KIRAATLARIN SEÇİME DAYANAN KISMI

İbn Âşûr’a göre Kur’ân’ın “Yedi Harf” üzere okunabileceğine dair ruhsatın gelişinden sonra Kur’ân kıraatinde iki yol izlendiğini söyleyebiliriz.

Hiz. Peygamber (sav) bizzat sahabeye çeşitli kıraat şekillerini öğretmiş ve onları Kur’ân muallimi olarak çeşitli İslâm beldelerine göndermiştir. Dolayısıyla Osman’ın istinsah ettirdiği mushaflar o beldelelere gelmeden önce, söz konusu Kur’ân muallimleri Hiz. Peygamber (sav) kendilerine öğrettiği kıraat şekillerinden yararlanarak insanlara kolay gelecek Kur’ân kıraatini öğretmişlerdir. Bu böylece hocadan talebeye silsile şeklinde aktarılan kıraat şekli olmalıdır.

İslâm beldelerinde yaşamakta olan her bir grup, söz konusu ruhsat sayesinde Kur’ân’ı, eda şekilleri itibarıyla kendi kavminin Arapça’sıyla okumuştur. Ancak kıraatlerdeki harf ve irab değişikliği bu okuyuşa dahil değildir.¹³³⁰

¹³²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 59.

¹³²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 59.

¹³²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 59.

¹³³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 51.

Bu meyanda Kur'ân öğretimi için gönderilen karinin, Kur'ân'la inen dili de koruma amacıyla her iki cihetle okumuş olması da muhtemeldir. Dolayısıyla bunu, iki cihetin de Arapça itibarıyla sahih olduklarını göstermek için yapmış olur.¹³³¹

İbn Âşûr'a göre Kur'ân lafızlarının eda yönüyle ilgili olarak kurrâ arasında gerçekleşen ihtilafların çoğunu seçime dayandırmak caiz olur. Ona göre tenkitlerinin bir kısmında tartışmaya açık görüşlerin bulunmasına rağmen, Zemahşerî ile İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında vuku bulan, kurrânın bazı metoduna dair eleştirilerin de buna hamledilmesi gerekir.¹³³²

Bu meyanda Mâlik, Kurrâ'dan sabit olmasına rağmen imâle ile okumayı hoş görmemiştir. Halbuki bu Verş rivayetiyle Medîne kârîsi Nâfi'den rivayet edilen bir kıraattir ve Verş rivayetini sadece Mısır ehli okumaktadır. Mâlik'in ondan hoşlanmayışı ise onun, imâleyle okuyanın sadece kendi seçeneğiyle okuduğu görüşüne dayanmaktadır.

Ayrıca Ebû İshâk ez-Zeccâc, daha kimsenin böyle okumamasına rağmen, "طسم"¹³³³ mukattaa harflerindeki "ن" harfinin fethası ve ondan sonraki "م" harfinin - (هذا معديكرب) hâzâ ma'dîkerbü derken söylendiği gibi- zammesiyle (tâsîne mîmü) şeklinde okunmasını caiz görmüştür.¹³³⁴

Velhasıl İbn Âşûr'a göre, Kur'ân'ın kelime ve cümleleri, içlerinde Abdüllâh b. Mes'ûd'un da bulunduğu az bir grup müstesna olmak üzere, Resûlüllâh'ın ashabının üzerinde icmâ' ettiği Mushaf'taki yazıldığı gibi korunmaya devam ettiği sürece, bunda bir mahzur bulunmamaktadır. Nitekim Osman, Mushaf'ın Resûlüllâh (sav)'ın okuduğu şekil üzere yazılmasını emredip, Mushaf kâtipleri de bunu gerçekleştirdiği zaman, insanları bu Mushaf'ı izlemeye ve ona farklılık gösteren kıraatleri ise terk etmeye teşviki öngörmüş ve bu Mushaf'a muhalefet eden diğer mushafların tümünü toplatıp yaktırmış, sahabenin cumhûru ise onun bu yaptığını uygun bulmuştur.¹³³⁵

¹³³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 51-52.

¹³³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 52.

¹³³³ Şuarâ 26/1; Kasas 28/1.

¹³³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 52.

¹³³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 52.

C) İMAM MUSHAF'I ÜZERİNDE SAĞLANAN İCMA

Hiz. Ali'nin, Hiz. Ebû Bekr döneminde cem edilen Mushaf'ı uygun bulmadığı bazen aşırı taraftarları, bazen de müsteşrikler tarafından devamlı dile getirilmiştir.¹³³⁶ Şemsüddin el-İsfehânî¹³³⁷ ise tefsirinde "Ali halifelik dönemi boyunca Osman Mushaf'ını okudu ve onu imam edindi" demiştir. İbn Âşûr'a göre ise Osman sadece, Ebû Bekr'in Resûlüllâh'ın hayatında okunmakta olan Kur'ân'ı cem etmekle ilgili yapmış olduğu çalışmaları tamamlamış ve onu şehirlere dağıtılması için mushaf'lara naklettirmiştir. Bu nedenle de Ali'nin bu Mushaf'ı kabul ettiğinde hiçbir şüphe yoktur.¹³³⁸

Ayrıca müfessire göre Osman için yazılan bu Mushaf, hem kendisi hem de kendisine uygunluk arzeden her bir kıraat üzerinde icmanın sağlanmasına yakın olmuş, bu Mushaf'a muhalif olan kıraatler ise, icmâya yakın olan kıraatler ile terkedilmiştir.¹³³⁹

Yine İsfehânî tefsirinde "Ebû Bekr, Ömer, Osman, Zeyd b. Sâbit, Muhacir ve Ensâr'ın kıraati aynı kıraat idi. Bu kıraat, ruhunun kabzolunduğu senede Resûlüllâh (sav)'ın Cibrîl'e okuduğu âmmenin kıraatidir. Ayrıca söylendiğine göre Zeyd b. Sâbit, Resûlüllâh (sav)'ın Cibrîl'e arzettiği bu son arzada bulunmuştur" demiştir.¹³⁴⁰ İbn Âşûr'a göre bunun gerisinde sadece Osman Mushaf'ına muhalif kıraatleri okuyan kimseler kalmaktadır. Onlar da kendi rivayet ettikleri kıraatleri okumuşlar da, kimse onları kendi kıraatlerini okumaktan nehyetmemiştir. Ancak onları müstesna olarak saymışlardır. Buna rağmen onlar, insanların Osman Mushaf'ı üzerinde icmâ etmesinden sonra kendi kıraatlerini mushaf'lara yazmamışlardır.¹³⁴¹

el-Begavî'nin ve el-Kurtubî'nin tefsirlerinde, ayrıca el-Keşşâf'ta yer aldığına göre "وَطَلَحَ مَنضُودٍ"¹³⁴² âyetinin tefsiri hakkında Mücâhit şöyle demiştir: "Ali b. Ebî Tâlib "ح" yerine "ع" ile "وَطَلَعَ مَنضُودٍ" şeklinde okur. Yanındaki kârî (hatayı düzeltiyormuş gibi) "وَطَلَحَ مَنضُودٍ" şeklinde okuyunca Ali: "الطَلَح" da ne demek!? O ancak "وَطَلَعَ"

¹³³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 73. Mushaf'larda geniş bilgi için Mehmet Emin Maşalı'nın *Kur'an'ın Metin Yapısı* isimli araştırmasına bakılabilir. İlahiyat yay. Ankara 2004.

¹³³⁷ Muhammed b. Mahmud b. Muhammed el-İclî el-İsfehânî Şafî mezhebine mensuptur. Fıkıh, tefsir, usul, mantık ve kelam alimidir. M. 1289 vefat etmiştir. bkz. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Matbaatü't-Terakkî, Şam 1960, XII, 6-7.

¹³³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 52.

¹³³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 52.

¹³⁴⁰ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 52.

¹³⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 52.

¹³⁴² "Meyveleri salkım salkım dizili muz ağaçları" (Vâkı'a 56/29).

şeklindedir deyip (sonra da bu kıraatine şahit olarak) "لَهَا طَلْعٌ نُضِيدٌ"¹³⁴³ âyetini okumuştur. Bunun üzerine (orada bulunanlar): "Biz onu değiştirmeyelim mi?" derler de Ali: "Kur'ân âyetlerinin bu gün ne harfleri değiştirilebilir ne de yerleri" demiş", böylece de Mushaf'ın değiştirilmesini yasaklamıştır. Fakat o yine de, kendi rivayet etmiş olduğu kıraati ve Osman Mushaf'ına muhalif olarak Abdüllâh b. Mes'ûd, Ubey b. Ka'b ve Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe'ye nispet edilen kıraatleri de, insanlar bunu aşamalı olarak bırakana kadar terketmemiştir.¹³⁴⁴

Fahrüddin er-Râzî'nin tefsirinden "إِذْ تَلَقَوْنَهُ بِالسِّنِّتِكُمْ"¹³⁴⁵ âyetini dair Süfyân'ın: "Ben annemin "إِذْ تَلَقَوْنَهُ بِالسِّنِّتِكُمْ" diye okuduğunu duydum ve babaannem de İbn Mes'ûd'un kıraatiyle okurmuş" sözünü nakleden İbn Âşûr, buna rağmen İbn Mes'ûd'un ashâbı ellerinde unutulmuş olarak kalan mushafın şâz görüldüğünü söyler. Ona göre Abdullah İbn Mes'ûd'un arkadaşı el-Hâris b. Suveyd'de el-Haccâc zamanında defnettiği bir mushafın bulunduğu dair Keşşâf'ta yer alan bilgi de bu türdendir. Zemahşerî bunun İmam Mushaf'a muhalif olduğunu söylemiştir. İbn Âşûr'un değerlendirmesine göre Zemahşerî, nahivcilerin ıstılah olarak koydukları kurallara muhalefeti nedeniyle bazı kıraatleri zayıf addetme konusunda ifrata kaçmıştır. Bu ise onun senetler bilgisine yüz çevirmesinden kaynaklanmaktadır.¹³⁴⁶

D) SAHİH KIRAATLARIN ŞARTLARI

İbn Âşûr'a göre kıraat âlimleri ve fakîhler, Arap dilindeki bir veche¹³⁴⁷ ve Mushaf hattına - Osman mushafı- uygun olan, ayrıca ravisinin senedi sahih olan her bir kıraatin, reddedilmesi caiz olmayan sahih kıraat olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Ebû Bekir İbn Arabî bunu şöyle açıklar: "Kıraatların mütevâtir oluşu, onların muvafakat

¹³⁴³ "Tomurcukları üst üste dizilmiş göğe doğru yükselen yüksek hurma ağaçları" (Kâf 50/10).

¹³⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 52-53.

¹³⁴⁵ "Çünkü siz, onu dillerinizle alıveriyorsunuz" (Nûr 24/15).

¹³⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 53.

¹³⁴⁷ Nakledilen kıraatin Arap gramerine uygun olması gerektiğine dair ileri sürülen bu şart, kıymetli hocamız Abdurrahman Çetin'e göre lüzumsuz bir şarttır. Çünkü hem Kur'ân hem de kıraatlar Arapça'dır. Arapça olan bir kıraatin Arap gramerine de uygun olacağı ise tabiidir. Dolayısıyla bu şartın ileri sürülmesi, eski Türkçe metinlerinin, Türkçe'ye uygun olması gerektiğini söylemek gibidir. Geleneğe kimi gramercilerin, kaidelere uymadığı gerekçesiyle bazı mütevâtir kıraatleri bile tenkit ettikleri görülmektedir. Bir çok tartışmaya neden olan bu tür tenkitlerin asıl kaynağı ise, kıraatların istismar edilmemesi için kıraat âlimlerinin getirdiği bu şarttır. Oysa diğer iki şartı taşıyan bir kıraat karşısında geçerli olan kurallar değil, kıraat olmalıdır. Çünkü gramercilere ve kurallara hakemlik edecek olan Kur'ân'dır, kaidelerin ise ona uydurulması gerekir. Bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, s. 91-92.

arzettikleri Mushaf'ın mütevâtir oluşuna tabidir. Bunun dışında kalanlar ise şazdır.”¹³⁴⁸ Mushaf'ın mütevâtirliği ise içerisine yazılan lafızların mütevâtir oluşundan kaynaklanmaktadır.

İbn Âşûr bu üç şartın, Hz. Peygamber (sav)'den gelen senedi mütevâtir olmayan kıraatların kabul edilebilmesi için uygun olması gereken şartlar olduğunu söyler. Dolayısıyla Peygamber (sav)'e kadar sahih senetle gelen, ancak tevatür sınırına ulaşamamış olan kıraat, sahih hadis menzilesinde görülmektedir. Mütevâtir kıraatler ise bu şartlardan müstağnidir. Çünkü onun tevatürü, o kıraati Arap dilinde bir delil yapar ve ayrıca üzerinde icmâ sağlanan Mushaf'a uyma şartından da müstağni kılar. Nitekim mütevâtir kıraat ehillerinden bir grup "وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ"¹³⁴⁹ âyetindeki "بُضْنِينٍ" kelimesini "müttehem" (zan altında kalan) anlamında (ظ) harfiyle (بظنين) şeklinde okumuşlardır. Oysa mushafların tümünde (ض) harfi ile yazılmıştır.¹³⁵⁰

Yukarıda zikri geçen üç şartın içerisindeki Mushaf hattına uygunluk ile, Osman b. Affân'ın İslâm şehirlerine yolladığı esas mushafların birine uygunluğun kastedildiğini belirten müfessirimiz, bu mushafların bir kısmı arasında da nadir olarak küçük ihtilafların bulunabildiğini kaydetmektedir. Nitekim "وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ"¹³⁵¹ âyetindeki (و) harfi diğerlerine karşın Kûfe mushafında ziyadedir. Şûrâ sûresindeki "وَمَا وَوَصَّيْنَا" ¹³⁵² "أَصَابَكُمْ مِّن مَّصِيبَةٍ قِيمًا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ" âyetindeki (ف) harfinin ziyadeliği de böyledir. "وَوَصَّيْنَا" ¹³⁵³ "إِلَىٰ الْإِنْسَانَ يَوْمَ الدِّينِ حُسْنًا" âyetinde حُسْنًا ya da إِحْسَانًا şeklinde yazılanları da bulunmaktadır.¹³⁵⁴

İbn Âşûr'a göre esas mushaflar arasındaki bu küçük farklılıklar, Kur'an'ı Hz. Peygamber (sav)'den telakki eden sahabe dönemindeki hâfızlar arasında bulunan iki cihetli kıraatten neşet eden ihtilafıdır. Çünkü Mushaf kopyalayıcıları bu farklılıkları Osman zamanında koymuşlardır. Dolayısıyla hiç bir çelişki olmadığı için tevatürü de nefyetmemektedir. Madem ki, kendisinden nakledilen kimse, nakilcilerin ondan

¹³⁴⁸ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 53.

¹³⁴⁹ Peygamber, görülmeyenler hakkında söylediklerinden ötürü töhmet altında tutulamaz. (Tekvîr 81/24).

¹³⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 53.

¹³⁵¹ "Rabbimiz'in mağfiretine, ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış eni göklerde ve yer kadar olan cennete koşuşun" (Âlû İmrân 3/133).

¹³⁵² "Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. (Bununla beraber) Allah çoğunluğu affeder" (Şûra 42/30).

¹³⁵³ "Biz, insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir" (Ankebût 29/8).

¹³⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 53-54.

aktardığı kıraati iki veya daha çok zaman dilimince telaffuz etmiş, yahut nakilcilerin iki veya daha çok lafızların biriyle okumalarına izin verilmiştir.¹³⁵⁵

İbn Âşûr'a göre kıraatin rivayet edildiği senedin sahih olması ise, o rivayetlerin kabul edilebilmesi için kaçınılmaz bir şarttır. Çünkü kıraat, bazen Mushaf'ın resmine ve Arapça vecihlere uygun olmasına rağmen, sahih senedle rivayet edilmemiş olabilir. Nitekim Hammâd b. ez-Züberkân¹³⁵⁶ "إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ" âyetini¹³⁵⁷ "إِيَّاهُ" yerine (ب) ile "أباه" şeklinde; "بَلِّ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ" âyetini¹³⁵⁸ "عِزَّةٍ" yerine (غ) ve (ر) ile "غِرَّة" şeklinde; "يُغْنِيهِ لِكُلِّ أَمْرٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ" âyetini¹³⁵⁹ "يُغْنِيهِ" yerine (ع) ile "يَعْنِيهِ" şeklinde okumuştur. Bu ise onun bunları mushaftan ezberlemiş olup, hiçbir kimsenin huzurunda kıraat etmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.¹³⁶⁰

E) KIRAAT-FIKİH İLİŞKİSİ

İbn Âşûr'a göre daha önce zikrettiğimiz kurrâya ait on rivayette bu şartların bolca bulunduğu keşfedilmiştir. Dolayısıyla Mâlik ve eş-Şâfi'î'ye göre, içine mütevâtir kıraatların yazıldığı Mushaf'a muhalefeti nedeniyle, bu on kıraatin dışındaki bir kıraatin okunması ve ondan hüküm alınması caiz değildir. Bu on kıraate muhalefet eden diğer kıraatler mütevâtir olmadığı için, Kur'an olarak da sayılmamaktadır.¹³⁶¹

İbn Âşûr'a göre kıraatler, Sahîhü'l-Buhârî, Sahîhü Müslim ve benzeri sahih kitaplarda Hz. Peygamber (sav)'den sahih senedlerle rivayet edilmiştir. Ancak nakli mütevâtir olmadığı ve mütevâtir olanın âhâd olana terk edilemeyeceği için, Hz. Peygamber (sav)'den duymuş olan kimselerin dışındakilerin bu kıraatleri okuması caiz değildir. Dolayısıyla kendi rivayet ettiği kıraate muhalif olan başka bir mütevâtir kıraate ulaşan ve bunların hangisinin hakiki anlamda mütevâtir olduğunu tespit eden bir kimsenin, o tevatür rivayetle okuması vaciptir.¹³⁶²

¹³⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 54.

¹³⁵⁶ Muhammed b. Ya'kûb b. Haccâc b. Muâviye İbnü'z-Züberkân b. Sahr Ebu'l-Abbas et-Teymî el-Basrî. Kıraat alimidir. H. 320 yılında vefat etmiştir. bkz. Çağıl, *agm*, s. 285.

¹³⁵⁷ Tevbe 9/114.

¹³⁵⁸ Sâd 38/2.

¹³⁵⁹ Abese 80/37.

¹³⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 60.

¹³⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 54.

¹³⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 54.

Müfessirlerin, kıraat alanındaki rivayet imamlarından hiçbirine nispet edilmediği için bu tür kıraatlere “Kıraatü'n-Nebî” demeyi ıstılah haline getirdiklerini kaydeden İbn Âşûr, bu unvanın Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin tefsirinde, el-Keşşâfta, Abdülhak İbn Atıyye'ye ait el-Muharrerü'l-Vecîz'de çokça geçtiğini söylemektedir. Ona göre bu tabiri zikri geçen müfessirlerden önce kullanan ise Ebu'l-Feth İbn Cinnî'dir.¹³⁶³

İbn Âşûr'a göre müfessirlerin, bu tür kıraatleri Peygamber (sav)'e nisbet etmekle, ondan sadece bunların nakledildiğini kastettikleri sanılmamalıdır. Bunların meşhûr kıraatlere karşı da hiç bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Zira meşhûr kıraatler, her taraftan mütevâtir olan en güçlü senedlerle Peygamber (sav)'den rivayet edilmişlerdir. Ayrıca bunlara “Kıraatü'n-Nebî” niteliğinin ıtlak edilmesi de gerekmez. Çünkü bu nitelik, kavrayışı sağlam olmayan kimselere bunların dışındaki kıraatleri Peygamber (sav)'in okumadığı şüphesini aşılacaktır. Bu ise, rivayet ashabının, kendi rivayet ettikleriyle övünmelerine yol açacaktır.¹³⁶⁴

F) KIRAATLARIN GENEL TASNİFİ

İbn Âşûr'un kıraatleri genel olarak iki durum açısından değerlendirmeye tabi tuttuğu gözlenir. Bunlar: durum itibarıyla tefsirle hiçbir alâkası olmayan ve farklı yönlerden onunla ilişkisi bulunan kısımlardır.

1- Durum itibarıyla tefsirle hiçbir alâkası olmayan kıraatler

İbn Âşûr'a göre kıraat alimlerinin med miktarları, imaleler, tahfif, teshîl, tahkîk, cehr, hems ve gunne gibi, harf ve harekelerin telaffuz şekilleri, ayrıca irap tarzlarının çeşitliliği hakkındaki ihtilaflarının tefsirle hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır.¹³⁶⁵

Harf ve harekelerin telaffuz şekilleri hakkındaki ihtilafın örneği: Kur'ân'ın birçok yerinde izafet terkibi şeklinde gelen “عَدَابِي”¹³⁶⁶ kelimesinin (ي) harfinin sükûnu ve fethası¹³⁶⁷ ile okunması.

¹³⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 54.

¹³⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 54-55.

¹³⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 51.

¹³⁶⁶ Araf 7/165; İbrahim 14/7; Hicr 15/50; Kamer 54/16, 18, 21, 30, 37, 39.

¹³⁶⁷ Nâfi ve Ebû Ca'fer fethayla okumuşlardır. Bkz. ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *Kitâbü't-Teysîr fi'l-Kıraati's-Seb'*, thk. Otto Pretzl, 2. baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984, s. 115; Çağıl, *agm*, s. 260.

İrap tarzlarının çeşitliliği konusundaki ihtilafın örneği: Bakara süresinin 214. âyetinde geçen "حَتَّى يُقُولَ الرَّسُولُ" ibaresindeki (يُقُول) fiilini, sonundaki (ل) harfinin fetha ve zammesi ile; ayrıca "لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ"¹³⁶⁸ âyetinde yer alan üç ismin zamme ve fethası, ya da bazısının zammesi, diğerlerinin fethası¹³⁶⁹ ile okunması.¹³⁷⁰

İbn Âşûr'a göre Kıraat ilmi bu açıdan alındığında, başka hiçbir ilmin yapamadığı ölçüde, Arapça'nın yapı şekillerini muhafaza etme meziyetine sahiptir. Bunu ise iki şekilde sağlar:

- a) Arap'ın harfleri kendi mahreç ve sıfatlarında telaffuz ediş keyfiyetlerini belirler.
- b) Sahabeden oluşan Kur'ân kurrâsından sahih senetlerle telakki ederek, Arap'ın telaffuz şivelerindeki ihtilâflarını beyan eder.

Ona göre bu çok önemli bir amaç olması yanında, âyet manalarını değiştirme açısından hiç bir etkisi olmadığı için, tefsirle alâkası yoktur. Daha önce Kıraat ilminin hakkını bu açıdan tarif eden bir kimse de görülmemiştir. Dolayısıyla bu kısım, içerisinde Arapça irâp vecihleri de bolca açıklandığı için, Arap dili ilimlerine ait büyük bir kaynağı oluşturmaktadır.¹³⁷¹

2- Farklı Yönlerden Tefsirle İlişkisi Bulunan Kıraatler

İbn Âşûr'a göre bu kısım, kurrânın kelimelerin harfleri konusundaki ihtilafına dayanmaktadır. Örneğin:

"نُنشِرُهَا" fiilinin "نُنشِرُهَا" şeklinde¹³⁷²; "مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ" âyetinin "مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ" tarzında¹³⁷³ ve yine "وَوَطَّنُوا أَلَهُمْ فُذَّ كُذِّبُوا" âyetindeki "كُذِّبُوا" fiilini (ذ) harfinin şeddeli ve şeddesiz şekliyle okunması.¹³⁷⁴

¹³⁶⁸ Bakara 2/254.

¹³⁶⁹ Necdet Çağıl'ın tespit ettiğine göre bu üç isimlerin bazıları fethali, bazıları da zammeli şeklinde hiçbir Kurra tarafından okunmamıştır. Geniş bilgi için bkz. Çağıl, *agm*, s. 262.

¹³⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 51.

¹³⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 51.

¹³⁷² Bu âyette (Fâtiha 1/4) geçen "مَلِكِ" kelimesi, on kıraat imamlarından Âsım, Kisâî, Ya'kûb ve Hakefî'l-Âşîr tarafından Elif ile "مَلِكِ" tarzında; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamze ve Ebû Ca'fer tarafından ise "مَلِكِ" şeklinde okunmuştur. Bkz. Çetin, *age*, s. 112.

¹³⁷³ Bakara 2/259 âyetinde yer alan bu kelimeyi İbn Âmir, Âsım, Hemze, Kisâî ve Halefî'l-Âşîr "نُنشِرُهَا" şeklinde; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise "نُنشِرُهَا" tarzında okumuşlardır. Bkz. Çetin, *age*, s. 134.

¹³⁷⁴ Yûsuf 12/110. Âsım, Hemze, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halefî'l-Âşîr (ذ) harfinin şeddesiz şekliyle; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya'kûb ise (ذ) harfinin şeddeli şekliyle okumuşlardır. Bkz. Çetin, *age*, s. 235.

Fiil manasına tesir eden hareke değişikliği de bunun gibidir. Örneğin:

”وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونُ”¹³⁷⁵ âyetindeki ”يَصِدُونُ” fiilini Nâfi' (ص) harfinin zammesiyle, Hamze ise (ص)'ın kesresiyle okumuştur.¹³⁷⁶ Dolayısıyla bunların ilki, ”onlar (Mekke müşrikleri) başkalarının imanına engel olurlar” manasını; ikincisi ise, ”bizzat kendileri yüz çevirirler” manasını ifade etmektedir. Her iki mana da onlardan (Peygamberin kavmi) hasıl olmuştur.¹³⁷⁷

Bu âyetin nüzûl sebebi, müfessirlerin ekserisine göre (Siz ve Allah'ın dışında taptığınız şeyler cehennem yakıtısınız. Siz oraya gireceksiniz)¹³⁷⁸ âyetiyle ilgili vuku bulan olaya işaret etmektedir. Abdullah b. ez-Zeb'arî İslâm'a girmeden önce zikri geçen âyet hakkında Peygamber (sav)'e ”Bu özel olarak bizimle ilahlarımız hakkında mı, yoksa bütün ümmetler için de geçerli mi?” der. Peygamber (sav) de ”Bu hem sizin, hem ilahlarınız hem de bütün ümmetler için geçerlidir” der. Bunun üzerine ez-Zeb'arî ”Ka'be'nin Rabbine yemin olsun ki, sen davayı kaybettin! Meryem oğlu İsa'nın bir nebi olduğunu iddia etmemiş miydin? Hristiyanlar ise ona tapıyor. Şayet İsa da cehennemde olacaksa, biz ve ilahlarımız da onunla olmaya razıyız” der. Orada bulunan müşrikler onun bu sözüne sevinirler ve bundan dolayı Mekke ehli kahkahaya boğulur. Bu olayın üzerine (Tarafımızdan kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlara gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar)¹³⁷⁹ âyeti nâzil olur. Ayrıca bu âyet de o müşriklerin çıkarttığı gürültüye işaret ederek inmiştir.¹³⁸⁰

Âyetteki fiili ”yasuddûne” şeklinde okuyan kıraat imamları bundan iki tür anlam çıkarmışlardır. Birincisi: yüz çevirmektir. Bu görüşe göre yüz çevrilen şey, makamdan anlaşıldığı için mahzuptur. Buna göre mana, *sevinçleriyle Kur'ân'da tenakuzun bulunduğunu vehmettikleri için Kur'ân'dan yüz çevirirler* demektir. İkincisi: صَدَّ fiilinin zammeli muzarisi, tıpkı kesreli muzarisindeki gibi ضَجَّ = ses etmek, bir meşakket ya da

¹³⁷⁵ Meryem oğlu, bir misâl olarak anlatılınca hemen kavmin, ondan ötürü yaygarayı bastılar. (Zuhruf 43/57)

¹³⁷⁶ Nâfi', İbn Âmir, Kisâî, (Âsım'dan Ebû Bekir), Ebû Ca'fer ve Halefü'l-Âşir ”(ص) harfinin zammesiyle yasuddûne” tarzında; İbn Kesîr, Ebû Amr, (Âsım'dan Hafs), Hamze ve Ya'kûb ise ”(ص)'ın kesresiyle yasiddûne” şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXV, 238; Çetin, *age*, s. 364.

¹³⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 55.

¹³⁷⁸ Enbiya 21/98.

¹³⁷⁹ Enbiya 21/101.

¹³⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXV, 237.

sabırsızlık vs. den dolayı bağırarak –ki bu Ferrâ ve el-Kisâî'nin görüşüdür- manasına gelmektedir.

Aynı fiili “yasıddûne” tarzında okuyanlar ise ses yükseltme ve bağırarak manasını kastetmişlerdir. Buna göre mana, *delillerin mertebelerini idrakten zayıf oldukları için, kavmin olan Kureyş, İbn Zeb'arî sözünde İsa meseli ile delil getirdiğinde onun zaferine ve delilinin üstün çıkışına bağrışıp, seslerini yükselttiler demektir.*¹³⁸¹

İbn Âşûr'a göre ise “منه” deki “من” harfi cerri her iki ihtimalde de fiilin, meful manasında olan kelimeye geçişliliğini kazandırmak için gelmemiştir. Çünkü bu fiil “عن” harfi cerriyle geçişlilik ifade etmektedir. Ayrıca “من” harfiyle mecrur olan “ه” zamiri, Kur'ân'a ait değildir. Ancak o ibtida manası üzere “يصدون” fiiliyle alakalıdır. Yani “يصدون صدا ناشئا منه” *ondan, yani meselden doğan bir tavır olarak yüz çeviriyorlar demektir. Yani onlara bir mesel getirilmiş ve bu meseli yüz çevirmek için bir sebep yapmışlardır.*¹³⁸²

Netice itibarıyla İbn Âşûr, söz konusu fiilin iki şekilde okunuşuyla hasıl olan anlam farklılığını, mukaddimede sapmak ve saptırmak şeklinde, geçişli ve geçişsizlik anlamına indirgemiş olmasına rağmen, âyetin tefsiri ile ilgili olarak aktardığı bilgilerden böyle bir sonuç çıkmamaktadır. Ayrıca bu fiilin her iki ihtimalde de “من” harfi cerri ile geçişlilik anlamı ifade etmediğini söylemiştir. Oysa bu fiilin “yesıddûn” okunuşu “من” harfi cerri ile geçişlilik ifade etmekte ve bağırarak, yüz çevirmek anlamlarını ifade etmektedir.¹³⁸³

İbn Âşûr'a göre bu yönüyle kıraatların tefsirle fazlasıyla ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü herhangi bir kıraatte lafzın iki okunuş şeklinden birinin bulunması, diğer bir kıraattaki benzeri lafızdan kastedilen manayı beyan eder¹³⁸⁴ yahut diğerinin manasını açıklar. Ayrıca Kur'ân lafızlarındaki kıraat çeşitliliği, tek bir âyette pek çok mana oluşturur.¹³⁸⁵

¹³⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXV, 238.

¹³⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXV, 239.

¹³⁸³ Bkz. Mu'cemü'l-Vasît, (صَدُّ md.) I, 509.

¹³⁸⁴ “كَالصَّوْفِ الْمَنْفُوشِ” (Kâria 101/5) âyetini İbn Mesud ile Said b. Cübeyr “كَالصَّوْفِ الْمَنْفُوشِ” şeklinde okumuşlar ve bu okuyuş mütevatir kıraattaki “عَيْنٌ” kelimesinin “yün” manasına geldiğini açıklamaktadır. Bkz. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzülü ve Kıraati*, s. 111.

¹³⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 55.

Örneğin: "حَتَّى يَطْهَرُونَ"¹³⁸⁶ lafzının bir kıraatte (ط) ve (ه) harflerinin şeddesi ve fethasıyla (yettahherne) şeklinde; diğer bir kıraatte ise (ط) harfinin sukûnu ve şeddesiz (ه) harfinin zammesiyle (yethurne) şeklinde okunması¹³⁸⁷; yine "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ"¹³⁸⁸ lafzının¹³⁸⁸ "لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" şeklinde okunması¹³⁸⁹; aynı şekilde "وَجَعَلُوا الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِثَاءً"¹³⁹⁰ "عِبَادُ" lafzının "عند" şeklinde okunması¹³⁹¹.

İbn Âşûr'a göre vahyin iki ve daha çok vecihle nâzil olduğu zannı¹³⁹², meşhur kıraatlerde bulunan tüm vecihlerin Hz. Peygamber (sav)'den rivâyet olduğuna kesinkes hükmedildiği takdirde, manaları artırma manasına gelecektir. Öte yandan Kur'ân lafızlarının, kurrânın onları çeşitli vecihlerle okumasına ve bunun uygulanmasıyla da manaların çoğalmasına dair Yüce Allah'ın bir muradı olup, o vecihlerin muhtemel olduğu manalar üzere gelmiş olmasına da hiç bir engel bulunmamaktadır. Böylece çeşitli kıraatlerdeki iki ve daha çok veçhin mevcudiyeti, iki ve daha çok âyete karşılık olacaktır. Ona göre bu durum, Arap kullanımındaki Tadmîn¹³⁹³, Bedî' ilmindeki¹³⁹⁴ tevriye¹³⁹⁵ ve tevcîh¹³⁹⁶ sanatına ve ayrıca Meânî

¹³⁸⁶ Bakara 2/222.

¹³⁸⁷ Âsım'ın ravisi Ebû Bekir, şu'be ile Hamze ve Kisâ ile Halefü'l-Âşîr "yattahherne" şeklinde; Nafi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise "yathurne" tarzında okumuşlardır. "Yattahherne" (aslı yetetahherne) şeklindeki kıraat ile, âdetin bitmesinden sonra gusledilmesi; "yathurne" şeklindeki kıraat ile de, hayız kanının kesilmesi anlaşılır. Bkz. Çetin, *age*, s. 113.

¹³⁸⁸ Nisâ 4/43; Mâide 5/6.

¹³⁸⁹ Hamze, Kisâ ve Halefü'l-Âşîr "لَامَسْتُمُ" tarzında; Nafi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise "لَامَسْتُمُ" tarzında okumuşlardır. "لَامَسْتُمُ"- erkeğin tek başına dokunmasını; "لَامَسْتُمُ"- karşılıklı olarak birbirine dokunmayı anlatmaktadır. Bkz. Çetin, *age*, s. 161-162.

¹³⁹⁰ Zuhuf 43/19.

¹³⁹¹ Ebû Amr, Âsım, Hamze, Kisâ ve Halefü'l-Âşîr "عِبَادُ" şeklinde; Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ise "عند" tarzında okumuşlardır. "عِبَادُ" şeklindeki okunuşta mana: Rahman'ın kulları olan melekleri dışı saydılar; "عند" tarzındaki okuyuşta ise mana: Rahman'ın katında olan melekleri dışı saydılar demektir. Bkz. Çetin, *age*, s. 363.

¹³⁹² Zan: Zihnin bir şeyi tercih ederek idrak etmesi. Bu bazen yakın ile de olur. *el-Mucemü'l-Vasît*, (z-n-n) md.

¹³⁹³ Tadmîn (التضمين): Bir şairin, başkasının şiirinden bir parçayı, şayet meşhur değilse sahibini de belirtmek suretiyle, kendi nazmı içerisinde zikretmesidir. Tadmîn'in en güzel şekli, iktibas edilen metne tevriye, teşbih gibi nükteler ifade eden lafızların eklenmesidir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 325.

¹³⁹⁴ Bedî' ilmi: kelâmı lafız ve mana yönünden güzelleştirme yollarına ait bilgileri ihtiva eden ve bu husustaki kaideleri inceleyen ilim dalıdır. Bkz. Akdemir, *age*, s. 8.

¹³⁹⁵ Tevriye (التورية): Bedî' istilâhında tevriye "yakın ve uzak olmak üzere iki manası bulunan bir lafzın, ilk anda anlaşılan yakın manasını değil de uzak manasını kastetmek" şeklinde tarif edilen edebî bir sanattır. Edebiyat kitaplarında bu kavrama karşılık olarak İbhâm, İhâm, tahyîl, muğâlata ve tevcîh isimleri de kullanılmıştır. Bkz. Akdemir, *age*, s. 371.

¹³⁹⁶ Tevcîh (التوجيه): İhâm ve nuhtemilü'z-zıddeyn ile aynıdır. İhâm: bir sözde övme-yerme, dua-beddua gibi iki zıt manaya hamledilmesi eşit derecede muhtemel olan lafızların kullanılmasıdır. Yani bir

ilmindeki¹³⁹⁷ terkiplerin oluşumunda rol oynayan faktörlere benzemektedir. Dolayısıyla bu, Kur'ân belagatının fazlasıyla uyuşumunu ifade etmektedir.¹³⁹⁸

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'dan tek bir lafzın, kurrâ arasındaki farklı okunuş tarzları, bazen de olsa beraberinde mana farklılığını getirmektedir. Dolayısıyla İki kıraatin birini belirleme ve tercih etme açısından diğerine hamletmek doğru değildir. Müfessir, her ne kadar Ebû Ali el-Fârisî'nin "*el-Hucce*"¹³⁹⁹ adlı eserindeki sözünden, onun iki kıraatten birinin manasını diğerinin manasına hamletmeyi tercih ettiği alınmışsa da, aslında bunun tercih etme ve tayin etme anlamında olmadığını vurgulamaktadır. Örneğin:

Ebû Ali el-Fârisî, cumhûrun "فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" şeklinde okuduğu âyeti¹⁴⁰⁰ Nâfî ile İbn Âmir'in "هُوَ" zamirini hazfederek "فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" şeklinde okumaları konusunda şöyle demiştir: "Kendi kıraatinde "هُوَ"yi koyan, bunu mübteda değil, fasl zamiri olarak değerlendirmeyi güzel bulmuştur. Çünkü, bu zamir şayet mübteda olsaydı, Nâfî ve İbn Âmir'in kıratlarında hafz olunması caiz olmazdı".¹⁴⁰¹

Ebû Hayyân el-Endelûsî¹⁴⁰² ise buna itiraz ederek şöyle demiştir: "Onun bu görüşü hiç bir mana ifade etmez. Çünkü o bu görüşünü, iki kıraatin birbirine uygun düşmeleri esasına dayandırmıştır. Oysaki durum böyle değildir. Bazen tek bir lafzadaki iki kıraatten her birinin diğerine muhalif olan yönelişi bulunabilmektedir. وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ" âyetindeki¹⁴⁰³ "وَضَعَتْ" fiilinin son (ت) harfinin zammesi veya sükûnuyla okunması buna bir misâldir".¹⁴⁰⁴

İbn Âşûr'a göre ise müfessirin, mütevâtir kıraatların farklılığını açıklaması gerekir. Çünkü kıraatların farklılığında, galibiyetle âyet manalarının zenginliği

lafzın iki zıt manası mevcut olup bunlardan hangisinin kastedildiği bilinmiyorsa, bu îhâmdir. Bir lafzın iki manası bulunup, uzak manası kastediliyorsa bu da tevriyedir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 114.

¹³⁹⁷ Meânî ilmi: "Lafızların muktezâ-yı hâle mutabakatını bildiren ahvâle dair usul ve kaideleri açıklayan" ilim diye tarif edilmiştir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 227.

¹³⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 55.

¹³⁹⁹ Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), *el-Hucce fi İleli'l-Kıraâtî's-Seb'a*, nşr. Ali en-Necdi Nasf, I-II, Kahire 1983; diğer bir eseri de şöyledir: *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, nşr. Muhammed Bedressin Kahveci-Beşir Cuvicatî, I-IV, Beyrut 1984, 1991, 1992.

¹⁴⁰⁰ Hadîd 57/24; Mümtehine 60/6.

¹⁴⁰¹ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 56.

¹⁴⁰² Muhammed b. Yûsuf b. Alib. Hayyân Esîruddîn Ebû Hayyân el-Endelûsî el-Gırmâtî. H. 654 yılında Gırmata'da doğmuştur. Arapça, edebiyat, kıraat ve tefsir alimidir. H. 745 yılında Kâhire'de vefat etmiştir. bkz. Çağıl, *age*, s. 275.

¹⁴⁰³ Âlü İmrân 3/36.

¹⁴⁰⁴ Naklen: İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 55.

yatmaktadır. Böylece de kıraatların çokluğu, Kur'ân kelimelerinin çoğalması yerine geçmektedir.¹⁴⁰⁵

G) SAHİH KIRAATLARIN MERTEBELERİ VE ARALARINDA TERCİH

1- Sahih Kıraatların Mertebeleri

İmamlar, her ne kadar edâ şekillerinde ve telaffuz keyfiyetlerinde çeşitlilik olsa da, Osman Mushaf'ında yazılan lafızlarla çelişmeyen kıraatların mütevâtir olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu da, kıraatların mütevâtirliğinin, Mushaf'ın yazım şeklinin mütevâtirliğine tabi olduğunu anlatmaktadır. Telaffuzu Osman Mushaf'ına uygun olmayan ve hakkında ihtilaf bulunan kıraatler ise mütevâtir değil, makbuldür. Çünkü hakkında ihtilafın bulunması, bu tür kıraatların mütevâtirlik iddiasını yok etmektedir.¹⁴⁰⁶

İbn Âşûr'a göre bu gerekçe ile, İbn Mes'ûd'dan nakledilenler gibi, Osman Mushaf'ına muhalif olan kıraatler, mütevâtirlik kategorisinin dışında kalmışlardır. O, bu tür kıraatların mütevâtir olarak algılanmasını, sahabe dönemindeki müslümanların bu çeşit kıraatleri okumayı sürdürmelerine rağmen kimsenin onların bu okudukları şekli değiştirmeye çalışmadığına dayandırmaktadır. Böylece her ne kadar tayin edilen senedleri âhâd olsa da, seçime (ruhsata) dayalı bir mütevâtire dönüşmüşlerdir.¹⁴⁰⁷

Ayrıca İbn Âşûr'a göre mütevâtirlikden maksat, bazı kurrânın tevehhüm ettiği gibi kıraatların, ashabının târikleri ve rivayetleri ile birlikte tümünün mütevâtir olduğu değildir. Rivayetleri içerisinde zikrettikleri senedleri âhâd iken, ayrıca sened bakımından en kuvvetlisi de Nâfi' b. Ebî Naîm'in kıraati gibi, sahabeden iki râvisi bulunanı iken kıraatların her taraftan mütevâtirliği söz konusu olamayacaktır.¹⁴⁰⁸

İbnü'l-Arabî, İbn Abdisselâm et-Tûnusî, Bicâye'nin Mâlikî fakîhi Ebu'l-Abbas İbn İdrîs ve Şâfiî'lerden el-Ebyârî, kıraatların (senet bakımından) mütevâtir olmadığına hükmetmişlerdir. İbn Âşûr'a göre de doğru olan görüş budur. Çünkü bu senedler sadece

¹⁴⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 56.

¹⁴⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 60.

¹⁴⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 60.

¹⁴⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 60.

falancanın şöyle okuduğunu, falancanın ise bunun tersini okuduğundan başka bir şey gerektirmemektedir.¹⁴⁰⁹

Müfessire göre kıraat olunan lafız ise, bu senedlere muhtaç değildir. Çünkü lafzın harflerinin telaffuz ediliş keyfiyetine ilaveten eda ediliş keyfiyetinin de değişkenlik arzemesine rağmen, lafız tevatürle sabit olmuştur.¹⁴¹⁰

İbn Âşûr'a göre on kıraatin senedleri, sahabeden sekiz kişiye uzanmaktadır. Bunlar: Ömer b. el-Hattâb, Osman İbn Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Abdüllâh İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Ebu'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş'arî. Dolayısıyla on kıraatin bir kısmı bu sekizin hepsine birden, bazıları da sadece bir kısmına dayanmaktadır.¹⁴¹¹

Müfessire göre Kur'ân'daki irab vecihlerinin çoğu mütevâtirdir. Ancak manaları bir olmakla birlikte, kendisinde iki irabın bulunduğu vecihler müstesnadır. Örneğin: " وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ "lafzı nasp ve ref ile; yine " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا " âyetindeki¹⁴¹² "حِينَ" lafzı nasp ve ref ile; yine " يَقُولُ " fiilini (ل) harfinin naspı ve refiyle okunması buna misaldir. Ayrıca " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا " âyetindeki¹⁴¹⁴ İsm-i Celâl'in refle okunması hususunda ümmetin icmaı bulunmaktadır. Buna rağmen bazı Mutezile bilginleri, Allah'ın kelam sıfatını var saymamak için İsm-i Celâl'i nasp ile okumuşlardır. Bazı Râfızîler ise " وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذًا " âyetinde¹⁴¹⁵ geçen " الْمُضِلِّينَ " kelimesini tesniye sığasıyla okuyarak Ebû Bekr ve Ömer'e yormuşlardır.¹⁴¹⁶

2- Aralarında Tercih

Arapça gramer açısından sahih vecihlere muhalefet eden kıraatler hakkında kuvvetli bir tartışmanın bulunduğunu belirten İbn Âşûr, bunun Arapça gramerini Basra ve Kûfe nahivcilerine göre sınırlamaktan kaynaklandığı görüşündedir. Bu nedenle de Zemahşerî'den vukubulduğu gibi, Arapça grameri açısından zayıf vecihler üzere cereyan ettiği illetiyile, özellikle de meşhurlar içerisinde yer alan mütevâtir kıraatların bir çoğu iptal edilmektedir. Örneğin: Zemahşerî, Abdullah b. Âmir'in " وَكَذَلِكَ زَيْنَ لَكثيرٍ مَنْ "

¹⁴⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 60.

¹⁴¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 60.

¹⁴¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 61.

¹⁴¹² Sâd 38/3.

¹⁴¹³ Bakara 2/214.

¹⁴¹⁴ Nisâ 4/164.

¹⁴¹⁵ Kehf 18/51.

¹⁴¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 61.

"رَيْنَ" fiilini meçhul; "قَتَلَ" kelimesini merfu; "المُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ" âyetindeki¹⁴¹⁷ "أَوْلَادَهُمْ" kelimesini ise mensup; "شُرَكَاءُهُمْ" kelimesini de mecrur olarak okuyuşunu Arapça grameri açısından sahih bulmamıştır.¹⁴¹⁸

İbn Âşûr, Zemahşerî'nin bu tavrına şöyle cevap vermeye çalışmıştır: "Hadi bu vechin Arapça grameri açısından tercih edilen bir kullanım olmadığını kabul edelim. Ne var ki bu, iki irabın farklılığında, diğerinin ifade etmediği anlamın ifadesi bulunduğu dair biraz önceki anlattıklarımız gibi, tevatüre zarar vermeyen telaffuz keyfiyetindeki farklılık olmaktan öteye geçmemektedir. Çünkü mastarın mefûle izafe edilmesi için, onun faile izafe edilmesi için gerekenden başka özellikler vardır. Ayrıca fiilin nâib-i fâiline (meçhûle) bina edilmesi için de, onun fâiline bina edilmesi için gerekenden başka nükteler vardır."¹⁴¹⁹

İbn Âşûr'a göre sahih ve mütevâtir olan on kıraat da, bir kısmının belagat veya fesahat veya mana zenginliği veyahut şöhret gibi özellikleri içermiş olması açısından birbirine karşı farklılık göstermişlerdir. Bu, birbirine yakın bir temayüzdür. Şu veya bu âyetlerde üstünlük açısından kıraatların birini celp edebilmek ise çok nadir olan bir durumdur. Buna rağmen bilginlerin bir çoğu, bir kıraatin diğerine tercih edilmesinde bir beis görmemişlerdir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Allâme ez-Zemahşerî de bu görüşte olanlardandır. Bu şekilde tercihe medar kılınan delillerin bir çoğu ise tartışmaya açıktır.¹⁴²⁰

Konuyla ilgili olarak İbn Âşûr, müfessir ve filologların eserlerinde görüldüğü şekliyle, iki mütevâtir kıraatin birinin diğerine tercih edilmesinin ve "bu kıraat daha güzeldir" denilmesinin doğru olup olmadığı konusunda İbn Rüşd'ün görüşünü naklettiği görülmektedir. Bu nakle göre İbn Rüşd, mezkur eserlerde vaki olan bazı kıraatların güzel karşılanması ve diğerlerine karşı seçilmesinin, onların irab cihetinden daha zahir, lafız cihetinden daha hafif ve nakilde daha sıhhatli oluşuna dayandığı, dolayısıyla da yadırganmaması gerektiği görüşündedir. O buna, Endülüs'teki önceki alimlerin Verş'in rivayetini seçtiklerini, bu nedenle de Endülüs cami imamının ancak onun rivayetiyle

¹⁴¹⁷ En'âm 6/137.

¹⁴¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 61.

¹⁴¹⁹ Bu meyanda İbn Âşûr, Ebû Ali el-Fârisî'nin yaygın kıraatleri Arapça grameri açısından delillendirmeye çalıştığı "el-Hucce" adında bir kitap telif ettiğini söyler. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 61.

¹⁴²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 61-62.

okuduğunu örnek getirmiştir. Bunun sebebi de Verş rivayetinde hemzelerin nebr¹⁴²¹ vasıflarının, bütün konumlarda tahkik ile okunuşunun bırakılıp, onun yerine teshil¹⁴²² ile okunmasının bulunduğudur. Bu kıraatin tercih edilişi ise, namazdaki kıraatte hemzenin nebr sıfatıyla okunuşunun mekruh olacağına dair İmam Mâlik'ten gelen rivayetle yorumlanmıştır.¹⁴²³

Bu rivayette İmam Mâlik, Kur'ân'da Hemze'nin her yerde aslı üzere izhar edilmesi anlamına gelen nebr hakkında sorulmuş ve buna “gerçekten onu kerih buluyorum, hoşuma gitmiyor” diye cevap vermiştir. Dolayısıyla bu nebr'i kerih görmüş ve Verş'in rivayeti üzere nebr'de teshil yapılmasını sevimli bulmuştur. Zira haberlerde yer aldığına göre Resûlüllâh'ın lügatinde, Hemze'li kelimelerde, Hemze'nin açığa çıkarılması söz konusu olmamıştır. Bilakis o, Hemze'yi kendi harekesinin cinsinden olan illet harflerine çevirmek sûretiyle teshil yaparak telaffuz etmiştir. Örneğin: " إِنَّ " "يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ" âyetini¹⁴²⁴ Hemze yerine Elif ile "إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ" şeklinde; "ذَنْب" kelimesini¹⁴²⁵ Hemze yerine Yâ ile "ذيب" şeklinde; "مؤمن" kelimesini Hemze yerine Vâv ile "مومن" tarzında okumuştur.¹⁴²⁶

Eskiden Kurtuba camiinde imamın ancak Verş rivayetiyle namaz kıldırma geleneğinin daha son zamanlarda değiştirildiğini ve gelenek halinden çıktığını kaydeden İbn Rüşd'ün asıl amacı da bu kıraatin daha güzel olduğu kanaatine varıldığı için seçildiğine bir örnek getirmektir.

İbn Âşûr'a göre Hamze'nin râvisi Helef İbnü Hişâm el-Bezzâr da içlerinde şeyhi Hamze b. Habîb'in de bulunduğu Kûfeli kıraat imamlarının kıraatlarından oluşturduğu özel bir kıraati kendisi için seçmiş ve bu kıraat on kıraatin onuncusu sayılmıştır. Oysa bu, sadece Kûfeli imamların kıraatlarından yapılan bir alıntıdan başka bir şey değildir ve o, "وَحَرَامٌ عَلَى قُرَيْبَةٍ" âyetini¹⁴²⁷ Hafs ve cumhûr gibi, () Râ'dan sonraki () Elif ile

¹⁴²¹ Kıraat ıstılahında: Hemze'yi mahrecinden çıkararak tahkik üzere okumak demektir. Hemzenin bu şekilde telaffuz edilmesinde yapısı gereği bir zorluk ve şiddet vardır. Bkz. Çağıl, *agm*, s. 291.

¹⁴²² Kıraat ıstılahında: Hemze'yi kendisinden önceki harfin konumuna göre و, ي, ا harflerine çevirerek veya و ile ي harfine yakın bir tonda, ya da ه (he) harfine yaklaştırarak telaffuz etmek demektir. Bkz. Çağıl, *agm*, s. 267.

¹⁴²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 62.

¹⁴²⁴ Kehf 18/94.

¹⁴²⁵ Yûsuf 12/13, 14, 17.

¹⁴²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 62.

¹⁴²⁷ Enbiya 21/95.

kıraati hariç, Hamze, el-Kisâ'î ve Âsım'dan rivâyetle Ebû Bekr'in kıraatinden çıkmamıştır.¹⁴²⁸

Konu hakkındaki diğer bir problem de, kıraatların bir kısmının diğer kısmına karşı tercih edilmesinin, tercih edilen kıraatin diğerlerinden daha belîğ olmasına, dolayısıyla da diğer kıraatların i'câz konusunda daha zayıf olmasına yol açıp açmayacağıdır.

Müfessirimize göre i'câzın tanımı, kelamın tüm muktezâ-yi hâle mutabık olmasıdır. Ayrıca farklılık kabul etmez. Bununla birlikte, mu'ciz olan bazı kelamın, cinâs¹⁴²⁹ ve mübalağa¹⁴³⁰ gibi güzel vecihlerle yahut fesahatin artırılmasıyla veyahut “*أَمْ*”¹⁴³¹ misalindeki gibi, (aynı yerde ve aynı anlamda gelen iki lafzın birinin, aynı anlama gelen, ancak şekli değişik lafızla kullanılması) çeşitlilikle ilişkili olan incelik ve özellikleri içermiş olması da caizdir.¹⁴³²

Diğer taraftan, Ömer ile Hişâm olayının da çağrıştırdığı gibi, kıraatlerden birinin, Peygamber (sav)'in insanlara kolaylık olsun diye, okuyucunun müteradifi ile okumasına verdiği ruhsattan doğmuş olması da caizdir. Ruhsat sayesinde ortaya çıkan bu kıraat sonrakilere aktarılır. Böylece de, diğer kıraatların bu kıraate karşı üstün görülmesi, üstün görülen kıraatların son derece belagatlı, bunun ise genişlik ve ruhsatlığı sebebiyle olur. Bu sebep ise, onun da belagat açısından en yüksek dereceye bâliğ oluşunu çamurlayamaz. Dolayısıyla o kıraat da i'câz sınırına yakındır.¹⁴³³

¹⁴²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 62.

¹⁴²⁹ İstilah olarak Belagatın Bedî' kısmında yer alan lafzî sanatlardan biridir. Bu sanat, manaları farklı, yazılışı veya söylenişleri aynı yahut bir birbirine benzer olan kelimelerin bir arada kullanılmasıdır. Bkz. Akdemir, *age*, s. 22.

¹⁴³⁰ Bir bedî' deyimi olarak mübâlağa, bir vasfın şiddet veya zaaf bakımından imkanı çok güç olan bir dereceye veya gerçek olması muhal olan bir mertebeye çıkarılarak ifade edilmesidir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 250.

¹⁴³¹ Mü'minûn 23/72. Âyeti cümhûr “*خُرْجًا فُخْرًا*” şeklinde; İbnü Âmir “*خُرْجًا فُخْرًا*” şeklinde; Hamze, Kisâ'î ve Halefû'l-Âşir ise “*خُرْجًا فُخْرًا*” tarzında okumuşlardır. Cümhûrun bu şekildeki kıraati, her iki lafzın da aynı anlama gelişine dayanmaktadır. Dolayısıyla birbirine yakın olan iki lafzı, muktezâ-yı makâm olmayan bir yerde tekrarlamaktan kaçınarak kelamdaki çeşitlilik (tefennün) üzere cereyan etmektedir. İbn Âmir, Hamze, Kisâ'î ve Halefû'l-Âşir'in kıraati ise müterâdiflik metoduna dayanmaktadır. Dolayısıyla bu iki lafız, her ikisi de birbirine mütemasil güzel bir ikili oluşturma kaydıyla, kullanım konusunda mütekellimin ihtiyarı üzere varit olmuştur. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVIII, 97.

¹⁴³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 63.

¹⁴³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 63.

Ayrıca İbn Âşûr'a göre i'câzın, Kur'ân'ın her bir âyetinde gerçekleşmesi gereksizdir. Çünkü âyette¹⁴³⁴ belirtildiğine göre meydan okuma, ancak Kur'ân sûreleri gibi, tek bir sûreyle vâki olmaktadır. Sûrenin en kısası ise üç âyettir. Şu halde Kur'ân içerisinde, üç âyetten oluşan her miktarın yekununun mu'ciz olması gerekir.¹⁴³⁵

H) ET-TAHRÎR'İN BİNA EDİLDİĞİ KIRAAT

Müfessirin konunun son kısmına koyduğu bir notta, kendisinin bu tefsirinde, her ne kadar yedi kıraat, İslâm'ın çeşitli bölgelerindeki müslümanlar arasında diğer kıraatlara karşın şöhretle imtiyaz kazandıysa da, mütevâtir oldukları için, meşhur olan on kıraatin, özellikle de râvîlerin kıraat ashabından aldığı en meşhur rivâyetlerin farklılığını ele alacağı bildirilmektedir.

Bunun yanında ilk tefsiri Kâlûn lakabıyla tanınan İsa İbn Mîna el-Medenî rivayetiyle gelen Nâfî'in kıraati üzerine bina edeceği, çünkü bu kıraatin, imam ve râvî yönünden Medine kıraati olduğu, ayrıca Tunus halkının büyük bir kesiminin de bu kıraati okuduğu kaydedilmiştir.¹⁴³⁶

IV. KISASÜ'L-KUR'ÂN

A) TANIMI

Kıssa kelimesi, sahibinin nereye kadar vardığını öğrenmek için, ayakların izlerini takip etmek anlamındaki الأثر كِصَا kökünden alınmıştır. Mastarı قِصَا ve قِصَا şeklinde. Nitekim Kur'ân'da “فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قِصَاً” (Hemen izlerinin üzerine geri döndüler)¹⁴³⁷ bu anlamda kullanılmıştır.¹⁴³⁸

Geçmişlerin haberlerini hikaye etmenin de, onların adımlarını izlemeye benzediğini kaydeden İbn Âşûr, bu meyanda Arapların, aslında هَيْبَةُ السَّيْرِ (yürüyüş şekli) diye ifade edilmesi gereken amelleri, mecazen سَيْرَةٌ diye adlandırdıklarını ve falanca, falancanın yaptığı gibi yaptı anlamında سَارَ فُلَانٌ سَيْرَةَ فُلَانٍ dediklerini söyler. Dolayısıyla

¹⁴³⁴ Bakara 2/23. Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın.

¹⁴³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 63.

¹⁴³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 63.

¹⁴³⁷ Kehf 18/64.

¹⁴³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XII, 203.

bu mastar da aslı itibarıyla iz takip etmek anlamına gelmekte, ancak mecazen öncekilerin haberleri manasını da ifade etmektedir.¹⁴³⁹

Araplar iz takip etmek ile bu mecazî anlam arasında bir fark koymuşlar ve mecazî anlama قصص şeklini; diğerine ise قصّ şeklini tahsis etmişlerdir. Ancak قصص şekli iz takip etmek anlamında da kullanılmıştır. Yukarıda zikri geçen âyet bunun bir örneğidir.¹⁴⁴⁰

Kıssanın çoğulu (قِصَص) kısas'tır. Kasas (قِصَص) ise, meful manasında adlandırılan bir mastar olarak, kısas edilen haberin ismidir. Bu anlamda bir kimseye haber aktarma eylemi قِصَّ عَلَى فُلَان şeklinde ifade edilmektedir.¹⁴⁴¹

İbn Âşûr'un kıssaya getirdiği tanım şöyledir: kısas, anlatılacağı kimseye gaip olan hadise hakkındaki haberdır.¹⁴⁴²

Bu tanımı biraz açmak gerekirse kısas kelimesi, olup bitmiş bir hadise hakkındaki haberi ifade etmektedir. Ancak tanıma göre bir haberin kısas olabilmesi için, o haberin anlatıldığı zaman ve kimseden önce olup bitmiş olması gerekmektedir.

Kanımızca İbn Âşûr'un kıssaya getirdiği bu tanım "Biz bu Kur'ân'ı sana vahyetmekle, en güzel kıssaları sana aktarmaktayız, oysa sen, daha önce bundan haberi olmayanlardandın"¹⁴⁴³ âyeti göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Nitekim âyette belirtildiğine göre, Kur'ân'ın vahyedilmesiyle Hz. Peygamber (sav)'e en güzel kıssalar hakkında haber verilmiştir ki, ondan önce Peygamber (sav) bunlardan habersizdir. Dolayısıyla kısas ismi altında haber verilen olayların Hz. Peygamber (sav)'in haberdar olmadığı, görüp müşahade etmediği hadiseler olması gerekmektedir ki, bu özellik Kur'ân'ın âyetlerinde¹⁴⁴⁴ de zikrini bulmuştur.

İbn Âşûr kıssaya getirdiği bu tanımın bir gereği olarak, Kur'ân'daki, müslümanların düşmanlarıyla olan vakıaları gibi, nüzûlü döneminde ortaya çıkan hadiselerin zikrini Kur'ân kıssaları içine dahil etmemiştir.¹⁴⁴⁵

¹⁴³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XII, 203.

¹⁴⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XII, 203.

¹⁴⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 64.

¹⁴⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 64.

¹⁴⁴³ Yûsuf 12/3.

¹⁴⁴⁴ Yûsuf 12/3; Kalem 68/15/16; Âlü İmrân 3/44.

¹⁴⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 64.

Oysa bir çok bilginin bu kıssaları da Kur'ân kıssaları olarak telakki ettikleri bilinmektedir.¹⁴⁴⁶ Örneğin: “Ulûmü'l-Kur'ân” adında bir eser telif eden Mennâ Halîl el-Kattân, Kur'ân kıssalarını üç çeşit olarak değerlendirmiştir.

Birinci çeşit: Peygamberlerin kıssalarıdır. Bu kısım, onların, kavimlerine yaptıkları davetleri, Allah'ın onları desteklemek için meydana getirdiği mucizeleri, inatçıların onlar karşısındaki tutum ve davranışlarını, davetin merhalelerini ve gelişimini, inananların ve yalanlayanların akıbetlerini içermiştir. Meselâ; Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. İsa, Hz. Muhammed ve diğer nebilerin ve resullerin kıssa ve haberleri bu çeşittendir.

İkinci çeşit: Geçmiş olaylara ve Peygamber sayılmayan kişilere ilişkin Kur'ân kıssalarıdır. Meselâ; binlerce kişi oldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkarılanlar, Tâlût ve Câlût, Âdem'in iki oğlu Hâbil ve Kâbil, Ashâb-ı Kehf, Zü'l-Karneyn, Kârûn, Ashab-ı Sebt, Meryem, Ashâb-ı Uhdûd, Ashâb-ı fil ve diğerlerine ilişkin kıssa ve haberler gibi.

Üçüncü çeşit: Resûlullâh (sav) zamanında vâki olmuş olaylara ilişkin kıssa ve haberlerdir. Meselâ; Âl-ü İmrân sûresindeki Bedir ve Uhud gazveleri, Tevbe sûresindeki Huneyn ve Tebuk gazveleri, Ahzâb sûresindeki Ahzâb (hendek) gazvesi, hicret, isrâ ve diğer olaylar gibi.¹⁴⁴⁷

B) KUR'ÂN KISSALARININ ÖZELLİKLERİ

İbn Âşûr'un, Kur'ân kıssalarının dengi bulunmaz değerini ortaya koymaya çalışırken, zikri geçen âyette kıssaya verilen "أَحْسَنَ" niteliğini göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Ona göre Kur'ân kıssalarının Allah katındaki değerini ifade eden bu kelime sayesinde, bu kıssaların, insanları, canlarının ünsiyet kurduğu kelam ve konuşmaya akın ettirmek, canlılığı yenilemek ve bu olayların sonucuna hayranlıktan hâsıl olacak hayır ya da şer için zikredilmediği ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın maksadı bundan daha yüksek ve daha yücedir. Bunun yanında Kur'ân kıssaları bu

¹⁴⁴⁶ Vehbe Zuhaylî, *el-Kıssatü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1992, s. 6-7; Cerrahoğlu, *age*, s. 172; Turgut, *age*, s. 177.

¹⁴⁴⁷ el-Kattân, *age*, s. 429-430.

sayılan türlerden olsaydı, doğru ve güzel olan herhangi haberlerin kıssasından çoğuyla eşdeğer olur, böylece kıssaların tüm cinsine tercih edilmeye lâyık olamazdı.¹⁴⁴⁸

İlim ehli de, eşyânın zâhiri ve ilk görüntüsüyle kanaat sahibi oluveren kimselerin tersine, kıssaların sevkından maksadın, sadece onların içerdiği hayır ya da şerrin sonuçlarından ibret ve öğüdün hasıl olması ve Allah'ın kendilerine inayeti ya da gazabı ile yüz yüze gelmeleri konusunda kıssa ashâbına yapılacak övgü ya da yerginin hasıl olmasıyla sınırlı olmadığına, bilâkis maksadın bundan daha ulu ve yüce olduğuna önem göstermişlerdir. Dolayısıyla bu kıssalarda, bol miktarda ibretler ve ümmet için faydalar bulunmaktadır.¹⁴⁴⁹

Bu nedenle Kur'ân'ın, her kıssadan en şerefli yerlerini aldığı ve kıssaları sunumunun, onlarla eğlendirmek maksadından münezzeh olması için, bunların dışındaki kısımlarından yüz çevirdiği görülmektedir. Bütün bu nedenlerden dolayı kıssalar, tarih kitabında olduğu gibi, Kur'ân'da tek bir sûre içerisinde ya da sûreler içerisinde zincirleme bir tarzda birbirinin arkasından gelmemiştir. Bilâkis münasip olduğu yerlere göre ayrılmış ve dağıtılmıştır. Çünkü bu kıssalardan hâsıl olan faydaların büyük kısmının, bu dağılımla ilişkisi bulunmaktadır.¹⁴⁵⁰

İbn Âşûr'a göre bu kıssalar, din ehli için daha çok hitabeti andıran bir hatırlatma ve öğüttür. Bu manada Kur'ân'ın, âyetlerinde tezkîr ve zikir diye ifade edilen kendine has özel bir üslûbu bulunmaktadır. Böylece onun üslûbu iki amacı birden yakalamış ve kıssaların sevkı konusunda, marifetinin soyutluğu nedeniyle, kıssacıların üslûbundan daha yüce olmuştur. Çünkü bu kıssaların uygun oldukları yerlerde sevk edilmesi, onlara burhân ve tıbyân sıfatını kazandırmıştır.¹⁴⁵¹

Ona göre Kur'ân kıssalarının özelliklerinden biri de, onların tezkîr'e benzeyişinin, kıssalara benzeyişinden daha kuvvetli olması için, nazımının îcâz üslûbu üzere dokunmuş olmasıdır. Örneğin:

“Fakat bahçeyi gördüklerinde: Mutlaka yolumuzu şaşırılmış olmalıyız! dediler. Yok yok, doğrusu biz mahrum bırakılmışız. İçlerinden en makul olanı şöyle dedi: Ben

¹⁴⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 64.

¹⁴⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 64.

¹⁴⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 64.

¹⁴⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 64.

size "Rabbinizi tesbih etsenize" dememiş miydim?"¹⁴⁵². Dolayısıyla makul olanın bu konuşması, arkadaşlarına bunu hatırlatması (tezkîr) mevkiinde hikâye olunmuştur. Çünkü burası, onun konuşmasını hikaye etmenin tam yeridir. Bu nedenle bu konuşma "Sabah olunca bahçeyi mutlaka devşireceklerine yemin etmişlerdi"¹⁴⁵³ ya da "Madem devşireceksiniz, hadi erkenden mahsulünüzün başına gidin!"¹⁴⁵⁴ âyetleriyle hikâye edilmemiştir.¹⁴⁵⁵

İbn Âşûr'a göre Kur'ân kıssalarının bariz özelliklerinden biri de, kıssayı hikaye ederken varit olan kelâmın gerektirdiği muhtevadır. Mesela:

Yusuf sûresindeki "وَاسْتَبَقَا الْبَابَ" (İkisi de kapıya doğru koştular)¹⁴⁵⁶ sözü, kadının kocasının geldiğini ve kapıyı çaldığını, kapıyı açmak için her ikisinin de koştuğunu, ayrıca Yusuf'un koşuşunun, kocasına sanki Yusuf kendisine kötülük murat etmiş gibi görünmek için, o kadında vuku bulacağını düşündüğü kendisine karşı bir hileyi engellemek için olduğunu, kadının koşuşunun ise, bunun tersine hikâyeyi başlatan olmak, dolayısıyla da Yusuf'ta vuku bulacağını düşündüğü şikâyeti engellemek için olduğunu ihtiva etmektedir. Buna, âyetin maba'dindeki "Kapının yanında onun kocasına rastladılar. Kadın dedi ki: Senin ailene kötülük etmek isteyeninin cezası, zindana atılmaktan veya elem verici bir işkenceden başka ne olabilir!"¹⁴⁵⁷ sözü delalet etmektedir.¹⁴⁵⁸

Kur'ân kıssalarının özelliklerinden bir diğeri de, kıssaların görülmemiş bir üslûpla yayılmış olmasıdır. Çünkü bu kıssaların sevkî, Kur'ân'ın birlikte geldiği yasama ve ıslah etme olan temel maksadı korumakla birlikte, onlarla öğüt verme amacını da taşımaktadır.¹⁴⁵⁹

¹⁴⁵² Kalem 68/26-28.

¹⁴⁵³ Kalem 68/17.

¹⁴⁵⁴ Kalem 68/22.

¹⁴⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 6-65.

¹⁴⁵⁶ Yûsuf 12/25.

¹⁴⁵⁷ Yûsuf 12/25.

¹⁴⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 65.

¹⁴⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 65.

C) KUR'ÂN KISSALARININ FAYDALARI

Kur'ân kıssalarının, diğer kıssalarda bulunmayacak özelliklerini böylece belirlemiş olan İbn Âşûr'un, bu kıssalara dair on faydayı zikrettiği görülmektedir. Bunlar sırasıyla aşağıda verilecektir.

1. Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde yaşamakta olan ehl-i kitabın ilim yeterliliği, Peygamberler tarihini ve yaşantılarını, ayrıca onların komşu oldukları ümmetlerin tarihini bilmekten ibaret idi. Dolayısıyla ancak ehl-i kitap'tan ilimde derinleşmiş kimselerden başkasının bilemeyeceği bu kıssaları Kur'ân'ın içermiş olması, ehl-i kitap için büyük bir meydan okuma olmuş ve müslümanlara karşı hüccetlerini kesmekle onları âciz bırakmıştır. Kur'ân'ın “İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin”¹⁴⁶⁰ âyetiyle yaptığı hamle sayesinde müslümanlar, yahûdî ahbârının nitelendirildiği bir ilimle nitelendirilme hakkını elde etmiş ve bununla yahudilerin nazarındaki ümmîlik sıfatı onlardan sıyrılmış, ayrıca onların cahilî bir ümmet olduğunu üstü kapalı söylemekte olanların da dilleri kesilmiştir. İbn Âşûr bu faydanın, kendisinden önceki müfessirlerin açıklamadığı bir fayda olduğu görüşündedir.¹⁴⁶¹

2. Şeriatın âdâbından biri de, selefinin yasa koyma işlemindeki tarihini, Peygamberleri ve şeriatlarıyla birlikte bilmesidir. Bu anlamda Kur'ân'ın, Peygamberlerin ve kavimlerinin kıssalarını içermesi, yasa koyucuların tarihini zikretmekle, İslâmî yasamanın önemine de ciddiyet kazandırmıştır. Bu manada “Nice peygamberler vardı ki, kendileriyle beraber birçok Allah dostları öldürüldüler (çarşıştılar)”¹⁴⁶² buyurulmuştur. Bu faydanın da, Allah'ın bize olan bağışlarından biri olduğunu kaydeden İbn Âşûr, bu maksat konusundaki Kur'ân üslûbunun, kıssa ashabının sadece imandaki derinlik ve zayıflık hallerini ve bu halleri nedeniyle gelen ilâhî inâyetin ya da aşırılığın (hızlân) eserini arz etmek olduğunu söyler. Ayrıca bu üslûpta, bu kıssaların ashabı zikredilirken, onların nesepleri ya da memleketlerinin beyanı bulunmamaktadır. Çünkü ibret, bunun ötesinde onların sapıklıkları ya da imanları konusundadır. Ehl-i Kehf kıssasında geçen Yüce Allah'ın kudreti hakkındaki

¹⁴⁶⁰ Hûd 11/49.

¹⁴⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 65.

¹⁴⁶² Âlû İmran 3/146. (İbn Âşûr'ın metninde (فُلَانٌ) tarzındaki Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb'a ait kıraat şekli geçmektedir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, Kahire ts. II, 242,

ibret yerleri de böyledir. “Yoksa sen, sadece Kehf ve Rakim sâhiplerinin bizim şaşılacak âyetlerimizden olduklarını mı sandın?...”¹⁴⁶³ → “Biz sana onların haberlerini gerçek olarak anlatıyoruz: Onlar Rablerine inanmış gençlerdi. Biz de onların hidâyetlerini artırmıştık”.¹⁴⁶⁴ Kıssa ahabının hangi kavimden oldukları ve hangi çağda yaşadıkları zikredilmemiştir. Mesela: “Birinizi şu gümüş (para) ile şehre gönderin”¹⁴⁶⁵ âyeti böyledir. Bu şehrin hangi şehir olduğu zikredilmemiştir. Çünkü ibret noktası, onların elçilerini göndermesi ve elçilerinin o şehre ulaşmasıdır.¹⁴⁶⁶ “Böylece, Allah'ın sözünün gerçek olduğunu ve kıyametin kopmasından şüphe edilemeyeceğini bilmeleri için”.¹⁴⁶⁷

3. Bu kıssalarda, ümmetin uyması ya da sakınması için, sonuçların, hayır, şer, tamir ve tahripteki gerekçelerine göre düzenlendiğini bilme açısından tarihin faydası bulunmaktadır. Örneğin: “İşte haksızlıkları yüzünden çökmüş evleri! Bilen bir kavim için elbette bunda bir ibret vardır”¹⁴⁶⁸ âyetinde onların haksızlıkları, evlerinin çöküşüne bir gerekçe olarak gösterilmiştir. Ayrıca Kur’ân kıssalarında, fazilet ve nefislerin temizliği konusundaki en yüce örneğin ya da bunun tam tersi, sakınılması gereken kötü örneğin ortaya çıkma faydası da bulunmaktadır.¹⁴⁶⁹

4. Kıssaların içeriğinde, elçilerine karşı inat eden ve Rabb’inin emirlerine isyan eden ümmetlerin başına gelen vakıalar zikredilmekle, aşırılıklarından dönmeleri, benzerlerinin ve babalarının yer yüzüne serilişleri ve yeryüzünün Allah'ın dostlarına ve salih kullarına miras edilişiyle öğüt almaları için, müşriklere bir telkin bulunmaktadır. Bu manada “Kıssayı anlat; belki düşünürler”¹⁴⁷⁰; “Andolsun onların (geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır”¹⁴⁷¹; “Andolsun Zikir'den sonra Zebur'da da: "Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır" diye yazmıştık”¹⁴⁷² buyurulmuştur. Ayrıca içeriğinde Nûh, Âd ve Semûd

¹⁴⁶³ Kehf 18/9.

¹⁴⁶⁴ Kehf 18/13.

¹⁴⁶⁵ Kehf 18/19.

¹⁴⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 65-66.

¹⁴⁶⁷ Kehf 18/21.

¹⁴⁶⁸ Neml 27/52.

¹⁴⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 66.

¹⁴⁷⁰ A'râf 7/176.

¹⁴⁷¹ Yûsuf 12/111.

¹⁴⁷² Enbiya 21/105.

kavmi, Ehlü'r-res, Ashâbü'l-Eyke kıssaları gibi, elçileri yalanlayan kavimlerin karşılaştıkları hadiselerin zikredildiği kıssalar da bu türdendir.¹⁴⁷³

5. Kur'ân kıssalarının hikaye edilmesinde, niteleme ve karşılıklı konuşma üslûbuna gidilmiştir. Bu Arap'ın alışık olmadığı bir üslûptur. Dolayısıyla bu üslûbun Kur'ân'da gelmesi, Arap dili belâgatındaki yeni bir üslûbun ibdası olmuş, lisan ehlinin nefislerinde şiddetli bir etki bırakmıştır. Ayrıca bu üslup, Kur'ân'ın i'câzlarından biridir. Çünkü bunun görülmemiş güzel bir üslup olduğunu inkar edememişler, onu aşamadıkları için de, onun mislini getirmeyi başaramamışlardır. Bu üslubun örneği için A'râf sûresindeki, insanların cennet, cehennem ve a'râftaki hallerinin hikayesine bakılmalıdır.¹⁴⁷⁴

6. Arap aklı, içlerine yerleşen ümmîlik ve cehâlet nedeniyle, şuuraltında vuku bulan his ya da bu hislerle elde edilen bilgilerin dışında hiç bir şeyle uğraşamaz hale gelmiştir. Bu manada geçmiş ümmetlerin durumlarıyla öğüt alma yararını da kaybetmişlerdir. Zaten onlar bu durumların çoğundan habersiz oldukları gibi, ismen bildikleri bir kısmının da hallerini bilmemektedirler. Sonuçta bu durum onları, kendi hallerini, kendilerinden öncekilerin helakine sebep olan şeylerden arındırarak, onun islahı için çaba sarfına karşı yüz çevirme sonucuna götürmüştür. Bu nedenle, ümmetlerin kıssalarının zikrinde, o ümmetlerin varlığını ve durumlarının çoğu kısmını ihata etmeleri açısından, müslümanların bilgileri için bir genişlik olmuştur.¹⁴⁷⁵ Nitekim Kur'ân'da onların İslâm'dan önceki gafletlerine işaret edilerek “Siz de kendilerine zulmedenlerin yurtlarına yerleştiniz; onlara neler yaptığımız, size apaçık belli oldu ve size örnekler verdik”¹⁴⁷⁶ buyrulmuştur.

7. Kendilerini gururlanma kusuruna karşı koruyabilene dek müslümanları, âlemin genişliğini ve ümmetlerin azametini bilmeye ve o ümmetleri meziyetleri ile birlikte itiraf etmeye alıştırmaktır. Bu manadaki “Bizden daha kuvvetli kim var? dediler”¹⁴⁷⁷ sözü, müslümanlara Âd kavmi hakkında öğüt vermektedir. İbn Âşûr'a göre bir ümmet, hayırlar yekununu ve insanların hayat âhenklerini bildiği zaman, yaşamının

¹⁴⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 66.

¹⁴⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 66.

¹⁴⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 66-67.

¹⁴⁷⁶ İbrahim 14/45.

¹⁴⁷⁷ Fussilet 41/15.

ve azametinin kamilliğini ayakta tutan şeylerden eksik olan her şeyi elde etmeye çalışır.¹⁴⁷⁸

8. Arap'ın içinde bulunduğu mecalsizlikten kurtulması için, müslümanlarda, tıpkı kendilerinden önceki ümmetlerin yaptığı gibi, dünya yönetimine koşma gayretini oluşturmaktır. Zira Araplar bir birine suikast düzenlemekle elde ettikleri izzete razı olup, onlar için efendiliğin son derecesi, bir bölük deve sürüsünü ganimet almak, en cahilinin son arzusu ise, bir bölük koyun sürüsünü gütmek olmuştur. Bu nedenle himmetleri, efendilik ve liderlik aramaktan vazgeçmiş, bu durum ise onların kendi izzetlerini kaybetmesine neden olmuştur. Neticede Fars ve Rûm'ların bağımlıları haline gelmişlerdir. Böylece Irak ve Yemen'in tümü, Bahreyn beldeleri Fars liderliğine; Şam ve eyaletleri de Rûm liderliğine tabi olmuştur. Geriye Hicâz ve Necd kalmıştır ki, bunlar da gezi ve ticaretlerinde Acem ve Rûm meliklerinin güçlerinden müstağni kalamamışlardır.¹⁴⁷⁹

9. Allah'ın gücünün, bütün güçlerin üzerinde olduğunu ve O'nun, kendi dinine yardım edenlere karşı yardım edeceğini, böylece müslümanların, hazırlık ve güven gibi ayakta kalma araçlarını elde edebilirlerse, başkalarının kendilerine karşı olan hükümranlığından kurtulabileceklerini bildirmek; münasip sonuçların hayır ehline ait olduğunu ve Allah'ın onlara nasıl yardım ettiğini hatırlatmaktır. Bu manada “Nihayet karanlıklar içinde: "Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum!" diye niyaz etti. Bunun üzerine onun duasını kabul ettik ve onu kederden kurtardık. İşte biz müminleri böyle kurtarıyoruz”¹⁴⁸⁰ buyurulmaktadır.¹⁴⁸¹

10. Bu kıssalarda geçen, kanun koyma ve medeniyet tarihindeki yararları izleme sonucunda hasıl olacak faydalardır. Aynı zamanda bu, müslümanların zihinlerini medenîliğin faydalarını tanımaya açacaktır. Mesela: “İşte Yusuf için böyle bir tedbir yaptık! Melik'in kanununa göre kardeşini alıkoymasına çare yoktu. Ancak Allah'ın dilemesi başka!”¹⁴⁸² âyetinden, o günkü Kıptilerin kanununda hırsıza, çaldığı malın

¹⁴⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 67.

¹⁴⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 67.

¹⁴⁸⁰ Enbiya 21/87-88.

¹⁴⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 67.

¹⁴⁸² Yûsuf 12/76.

karşılığı olarak malik olduğunu¹⁴⁸³ biliriz. “Dedi ki: Eşyamızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını yakalamaktan Allah'a sığınırız”¹⁴⁸⁴ âyeti ise, onların kanununun, hırsızlığı karşılık malik olma konusunda bedelin alınmasına müsaade etmediğine ve hür bir kimseye, ancak muteber bir şekilde malik olunabileceğine delalet etmektedir.¹⁴⁸⁵

D) KISSALARIN TEKRARI

Kur'ân kıssaları söz konusu olunca, bu kıssalardan bir çoğunun Kur'ân'daki tekrarlanış sebeplerinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Zira Arap dilinin ruhunu anlamayan ve Arap dilini kendi dillerine mukayese eden bazı Avrupalı müsteşriklerin, bu tekrarları lüzumsuz ve usandırıcı olarak addettikleri görülmektedir.¹⁴⁸⁶

İbn Âşûr'un da, bu konuda büyük bir endişe taşıdığı şu cümlelerinden anlaşılmaktadır: “İçerisinde bulunduğumuz konuda, ehl-i yakîn ve şüphecilerin bir çoğu için tehlikeli olarak gördüğüm bir kaygı bulunmaktadır ki o da, kıssaların iradından kastedilen gayenin husulü konusunda niçin aynı kıssa ile iktifa edilmediği, tek bir kıssanın bir çok sûredeki tekrar edilme faydasının ne olduğudur. Öyle ki, bazen bu kaygı, bazı kimselerin Kur'ân tefsirinde ilhâd yöntemlerini izlemelerine sebep olmuştur. Diğer tereddüt içinde kalan kimselere keşfolan ise, bunların kaygılarının, niyetlerinin değişikliğine ve Kur'ân'ın hutbe ve mev'izalar açısından daha çok teliflere benzediğine dair anlayışlarının farklılığına dayandığıdır.”¹⁴⁸⁷

¹⁴⁸³ İbn Âşûr'un “قيل” lafzıyla aktardığına göre, Kıptilerin hırsızın cezası konusundaki kanunda hırsızın çaldığı malın alınması, ayrıca dövülmesi ve o çalıntı malın iki misline ya da kıymetinin iki katınca ödetilmesi öngörülmektedir. Mücâhid'den naklettiği ve kendisinin de taraftarı olduğu görüşe göre ise, onların kanununda hırsızın, yaptığı hırsızlığın karşılı olarak bizzat kendisi alınmaktadır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIII, 32.

¹⁴⁸⁴ Yûsuf 12/79.

¹⁴⁸⁵ İbn Âşûr'un bu maddede verdiği diğer birkaç misalde şöyledir: “Dediler ki: Onu ve kardeşini egle ve şehirlere toplayıcı görevliler gönder” (Şuarâ 26/36)→ “Firavun da şehirlere (asker) toplayıcılar gönderdi” (Şuarâ 26/53) âyetlerinden, Musa dönemindeki Mısır'ın nizamına göre, önemli işleri bildirmek amacı ile müezzin ve ücretlilerin gönderildiğini anlarız.

“Onlardan biri: Yûsuf'u öldürmeyin, eğer mutlaka yaparsanız onu kuyunun dibine atın da geçen kervanlardan biri onu alsın (götürsün), dedi” (Yûsuf 12/10) âyetinden, onların, yol kenarlarında misafirlerin sulanmak için uğradıkları derin olmayan kuyuların varlığından haberdar olduklarını anlarız. Ayrıca Ya'kûb'un “Onu bir kurdun yemesinden korkarım” (Yûsuf 12/13) sözünden de, o günlerde Şam'ın Mısır'a uzanan çölünde yırtıcı kurtların bulunduğunu, ancak günümüzde böyle olmadığını anlarız. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 68.

¹⁴⁸⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 173.

¹⁴⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 68.

İbn Âşûr'a göre kıssaların faydaları, bu kıssaların Kur'ân içerisindeki vaki oldukları yerlerin siyak ve sibakıyla olan münasebetlerini göstermektedir. Dolayısıyla kıssa, sevk edilen maksat üzerine bir burhân gibi zikredilmektedir ki, bu kıssa o maksadı karşılamaktadır. Bu nedenle de, o kıssanın maksadıyla birlikte zikredilmesi, onun tekrar edilmesi olarak sayılamayacaktır. Çünkü daha önce zikri geçen kıssa, ancak başka münasebetlerde zikrini bulmuştur.¹⁴⁸⁸

Bu görüşünü sağlama almak için müfessirin şu örneği getirdiği gözlenir:

Sonraları, daha önceki mesleğine dönüp aynı kavim içerisinde hatiplik yapma fırsatı bulan bir hatip, daha önceki hutbesinin içerdiği manalar ile hitapta bulunduğu anda, onun önceki hutbesini aynen tekrarlamış olduğu söylenemeyecektir. Bilakis onun hutbesinin lafızlarını değil, manalarını tekrarladığı söylenebilir. Lafızları değiştirerek aynı anlamı verebilmek ise, hatiplerin yeteneğini ortaya çıkaran bir makamdır. Dolayısıyla kıssaların bu şekildeki zikrinden, hitâpla ilgili olan bu maksat hasıl olmaktadır.¹⁴⁸⁹

İbn Âşûr, Kur'ân kıssalarının tekrarıyla birlikte birkaç maksadın daha hasıl olduğu görüşündedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz.:

1. Kıssalar tekrarlanmakla zihinlere iyice yerleşecektir.

2. Belagat ortaya çıkacaktır. Çünkü bir kelamın aynı garaz konusunda tekrarlanması, belîğ olan bir kimseye ağır gelmektedir. Öncekinin izini takiben gelen daha sonraki kelamın, mecaz, istiâre ve kinaye gibi Arapça'nın eda yollarını değiştirerek manalarda yapılan bir çeşitlilikle veya (وَإِنْ رُجِعْتُ) yerine (وَإِنْ رُجِعْتُ) gibi müterâdifler gibi, fesahat ve dil genişliğinin iktiza ettiği seyleri kullanarak lafız ve terkiplerde yapılan bir çeşitlilikle ya da Bedî' sanatındaki mânevî ve lafzî güzelliklerin çeşitliliği ile getirilmesi ise, belagat sanatındaki en yüksek sınırlardan birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu, i'câz vecihlerinden de biridir.¹⁴⁹⁰

3. Kur'ân'ın nüzûlü dönemine yetişen müminlerin, daha müslüman olmadan önce ya da seferde oldukları zamanlarda benzerini duymuş oldukları kıssaların zikrini

¹⁴⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 68.

¹⁴⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 68.

¹⁴⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 68.

dinlemeleridir. Çünkü Kur'ân'ı nüzûlü döneminde telakki etmek, onu hafızlarından öğrenmekten nefislerde daha kalıcıdır.¹⁴⁹¹

İbn Âşûr'un bu maddeden kastı, Kur'ân'ın nüzûlü dönemi daha bitmeden müslüman olan kimselerin, daha önce şu veya bu şekilde duydukları bu kıssaları dinleyebilmeleri için kıssalar Kur'ân'da tekrar edilmiştir. Dolayısıyla onların bu şekildeki öğrenimi, onlar daha müslüman olmadan önce inen kıssalı âyetleri ezbere bilen diğer kişilerden öğrenmelerinden daha pratiktir. Böylece de kıssaların tekrarındaki bu tür yararın o dönem için geçerli bir yarar olduğunu söyleyebiliriz.

4. Müminlerin Kur'ân'ın tümünü ezberlerinde bir araya getirmesi nadir olan bir şeydir. Bilakis bazı kimseler, sûrelerin bir kısmını ezberlemektedirler. Dolayısıyla içeriğinde belirli bir kıssanın zikredildiği sûrelerin birini ezberleyen kişi, bu kıssayı bilmiş olacaktır. Bu şekilde aynı kıssanın zikredildiği başka bir sûreyi ezberleyen kimse de, bu kıssayı bilmiş olur.¹⁴⁹²

5. Bu kıssalardan tek birinin ayrı ayrı yerlerdeki anlatımında bile çeşitli üsluplarla yapılan farklılıklar görülmektedir. Dolayısıyla aynı kıssanın bazı yerlerdeki hikayesinde, diğer yerlerdeki hikayesinde zikredilmeyen şeyler zikredilmektedir. İbn Âşûr'a göre bunun böyle oluşunun birkaç sebebi bulunmaktadır:

Aynı kıssayı uzun bir şekilde anlatmaktan kaçınmak için, bir yerde o kıssadan görünen ibret konusu üzere sınırlı kalınır ve kalan kısım başka bir yerde zikredilir. Böylece de o kıssanın Kur'ân'daki farklı yerleşimlerinden, o kıssanın tamamı ya da o kıssadan kast olunan maksadın tamamı hasıl olur. Ayrıca aynı kıssanın bazı yerlerde yer alan parçaları içerisinde, diğer bazısına şerh olabilecekleri de bulunmaktadır.¹⁴⁹³

Bir yerde zikrini bulan kıssanın bir kısmının, onu dinleyenler açısından kast olunan duruma münasip olduğu gözlenir. Bu nedenle de, aynı kıssanın bir kısmı bir yerde, diğer kısmı ise başka bir yerde zikredilmiştir. Çünkü o kıssadan zikredilen kısımda, ondan önce geçen siyaka bir münasiplik bulunmaktadır. Çünkü bu kıssa, bazen müşriklere, bazen ehl-i kitaba, bazen müminlere, bazen de ikisine birlikte sevk edilmektedir. Bazen de bunlardan bir taifeye özel durum konusunda, sonra da aynı

¹⁴⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 68.

¹⁴⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 69.

¹⁴⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 69.

taifeye başka bir durum konusunda sevk edilir. Bununla da itnâb ve îcâz açısından makamlara göre değişiklik arzeder.¹⁴⁹⁴ Örneğin:

Musa'nın gönderiliş kıssası, Tâhâ ve Şuarâ sûrelerinde oldukça uzatılmışken, Furkan sûresinde iki âyette veciz bir biçimde anlatılmıştır: “Andolsun biz Musa'ya Kitab'ı verdik, kardeşi Harun'u da ona yardımcı yaptık. "Ayetlerimizi yalan sayan kavme gidin" dedik. Sonunda, (yola gelmediklerinden) onları yerle bir ediverdik”.¹⁴⁹⁵

Bazen de tekrar edilmekle, muhataplarının bu kıssalardan naklettikleri şeylerdeki hatasına tembih kastedilmektedir.¹⁴⁹⁶

V. İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN

A) KONUYA GİRİŞ

1- Konunun Tefsirle Olan İlgisi

İbn Âşûr bu konunun tefsirle olan alakasını, Kur'ân müfessirinin, Kur'ân manaları için getirdiği açıklamanın, tefsir edilen âyetlerdeki belagat vecihlerinin inceliklerini açıklamayı içine almadıkça, maksat itibarıyla kemal hadde ulaşmış sayılmayacağına bağlamaktadır. Dolayısıyla müfessir, Kur'ân âyetlerindeki Arapça'nın kullanım yollarını, belagatının özelliklerini ve bu konuda Kur'ân âyetlerinin üstünlük kazandığı yolları açıklamaya mecburdur. Bunlardan yüz çevirmesi halinde müfessir, tefsirci mevkiinde değil, mütercim menzilesinde kalacaktır.¹⁴⁹⁷

Ayrıca İbn Âşûr, tefsirlerin ileri gelenleri haricinde çoğunun bu yüce maksada ulaşmaya ihtimam göstermeyişinin, gördüğü en şaşkınlık verici şey olduğunu söyler. Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın "*Meâni'l-Kur'ân*"da, Şeyh Abdulhak İbn Atyiye el-Endelüsî'nin ise "*el-Muharraru'l-Vecîz*"de az da olsa bu maksada yöneldiklerini söyler. Ona göre bu konuya çokça değinen müfessir “el-Keşşâf” sahibi Zemahşerî'dir. Aslında *Ahkâmü'l-Kur'ân* gibi Kur'ân'ın özel bir yönüne yönelen tefsirlerin haricindeki bütüncül hazırlanmış tefsirlerin bu konudan sarf-ı nazar etmesine hiçbir özrün bulunmadığını söyleyen İbn Âşûr, buna rağmen İsmail b. İshak b. Hammâd el-Mâlikî el-Bağdâdî ve

¹⁴⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 69.

¹⁴⁹⁵ Furkan 25/35-36.

¹⁴⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 69.

¹⁴⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 102.

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin "Ahkâmü'l-Kur'ân" tefsirlerinde bu yüce maksadı ihmal etmediklerini kaydeder.¹⁴⁹⁸

2- Konunun Önem ve Esası

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın i'câz vecihlerini açıklamaya verilen önem, İslam esaslarından büyük bir esasın korunmasından kaynaklanmaktadır. Bu esas, Kur'ân'ın Peygamber (sav) için büyük bir mu'cize oluşu ve bâkî mucizeliğidir. Bu anlamda Kur'ân, Resûlün muhaliflerine karşı açık bir şekilde meydan okuduğu bir mu'cizedir. Nitekim "Ona Rabbinden (başkaca) mucizeler indirilmeli değil miydi? derler. De ki: Mucizeler ancak Allah'ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi?"¹⁴⁹⁹ buyrulmuştur.¹⁵⁰⁰

Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin "İ'câzü'l-Kur'ân" adlı eserinde bu önemi kanıtlandırmaya çalıştığını ve çok uzattığını kaydeden İbn Âşûr, Hz. Peygamberimiz (sav)'in elçiliğinin, Kur'ân mu'cizesi üzerine bina edilmiş olmasının bu konudaki kavlin hulasası olduğunu söyler. Yüce Allah, Resûlünü Kur'ân'dan sonra da bir çok mu'cizelerle desteklemiştir, ancak bu mu'cizeler belli insanlarla birlikte belli birtakım vakit ve durumlarda ikame edilmiştir. Dolayısıyla bazısı mütevatir olarak nakledilmiş, bir kısmı da has olarak nakledilmiştir. Kur'ân ise genel bir mu'cizedir. Onunla delil getirmenin lüzumu da, varit olduğu günden, kıyamet gününe kadar bâkîdir. Dolayısıyla eğer Kur'ân'ın i'câz veçhi, ilk çağ ehlinin onun mislini getirmekten aciz kalışından itibaren bilinmekte ise, bu, sonradan ortaya atılmış bir nazara ihtiyaç bırakmayacaktır. İlk çağ ehlinin acizlik durumuna bakış açısından, onu takip eden asırların her birindeki ehlin aczi de bunun gibidir. Bunun delili ise, Kur'ân'ın, malum olana nispetle kendi misli bir sûre ve on sûre getirmelerini isteyerek Arap'a meydan okuyan çeşitli âyetlerdeki metni itibarıyla mütevatirliğidir. Ayrıca Kur'ân'ın, kendisinin onları aciz bırakan oluşunu nida etmesi de bu konuda yeterli bir delildir.¹⁵⁰¹ Örneğin:

"Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. Bunu yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı,

¹⁴⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 102.

¹⁴⁹⁹ Ankebût 29/50-51.

¹⁵⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 102.

¹⁵⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 102-103.

insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır”¹⁵⁰².

İbn Âşûr Yüce Allah’ın bu âyetlerde hem kolaylık sağladığını, hem de bu işi sonuca bağladığını söyler. Böylece kendi sûrelerine nispetle tek bir sûrenin mislini meydana getirmeleriyle yetinerek onlara bu işi kolaylaştırmış, onların bunu ebediyen yapamayacaklarını da sonuca bağlamıştır. Dolayısıyla hem meydan okuma, hem de meydan okunanların aciz kalışı, tarihin şahadetiyle mütevatirdir. Çünkü onlar küfür içinde uzun bir müddet gezinmelerine rağmen, kendilerinin aciz olmadıklarına dair bir delil getirememişlerdir. Ayrıca onun misli tek bir sûre meydana getirmeyi de başaramamışlar, sonra da kaba kuvvetle mukavemete dönmüşlerdir.¹⁵⁰³

İbn Âşûr’un yukarıda zikri geçen âyetle birlikte Kur’ân i’câzı ile alakalı olan diğer âyetleri de sıraladığı görülmektedir.¹⁵⁰⁴

Dolayısıyla meydan okunanların hepsinin, Kur’ân’ın mislini getirmekten aciz kalışı, bu âyetlerin ve bunu yapmak için bol imkanlarının bulunmasına rağmen, muârazaya karşı sukût etmelerinin kendi aralarındaki tevatürüyle mütevatir olan bir durumdur.¹⁵⁰⁵

B. ACZİN SAĞLANIŞ KEYFİYETİ

1- Ümmetin Aciz Kalma Nedeni

Müfessirimiz, Arap toplumunun Kur’ân’ın tek bir sûresinin mislini meydana getirmekten aciz kalış nedeni konusunda bilginlerin ihtilaf ettiklerini söyler. Bu anlamda az bir topluluk, bunun nedeni olarak Allah’ın onları Kur’ân muârazasından sarf ettiği, böylece onların aleyhine Arap’ın tümü tarafından görülmüş ve duyulmuş bir delil ikame etmek için, onlardan yapabilme yetisini ya da buna yarayan imkanı sökü� aldığı görüşüne gitmişlerdir. Bu görüş sarfe diye bilinmiş ve el-Eş’arî, en-Nazzâm, eş-Şerîf el-Mürtezâ, Ebû İshâk el-İsferâ’inî, İbn Hazm ve Mutezile’den bir çoğuna nispet edilmiştir.¹⁵⁰⁶

¹⁵⁰² Bakara 2/23-24.

¹⁵⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 103.

¹⁵⁰⁴ Bkz. Yûnus 10/38; Hûd 11/13-14.

¹⁵⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 103.

¹⁵⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 103.

İlim ve araştırma ehlinin cumhuru, Eş'arî ileri gelenleri, İmâmü'l-Haremeyn, el-Câhız ve Arap dili ehlinin görüşüne göre ise, Kur'ân'la meydan okunanların aciz kalış nedeni, Kur'ân'ın belagat ve fesahat derecelerinde, belîğ Arapların gücünün mislini getirmekten aciz kaldığı sınıra ulaşmış olmasıdır. İbn Âşûr konu hakkındaki kendi görüşünü bu kategoride değerlendirmiştir.¹⁵⁰⁷

İbn Âşûr nedenin bu olduğuna güçlü bir delil olarak, hükmü nesholunan âyetlerin Kur'ân'dan okunmakta ve mushaflarda yazılmış olarak kalmasını göstermektedir. Çünkü bu tür âyetlerin hükümleri nesholunduktan sonra, mislinin meydana getirilmesiyle meydan okunan üç âyet miktarının bir arada bulunması açısından, o âyetlerin bütünlük miktarındaki belagatı haricinde, tilavetlerinin ve mushaflarda yazılımlarının devam etmesine bir neden kalmamıştır.¹⁵⁰⁸ Yani Kur'ân bütünlüğü içerisinde bu tür âyetlerle, nesholmamış diğer âyetler arasında tenasüp ve insicam açısından belagatla ilgili ilişkiler bulunmaktadır. Bu ilişkilerin bozulması neticesinde Kur'ân i'câzının esasını oluşturan belagatla ilgili konular etkilenecektir. Bunun için hükmü nesholunan âyetlerin tilaveti bâkîdir. Müfessir buna Maide sûresindeki vasiyet âyetini¹⁵⁰⁹ örnek getirmiştir.

2- Tek Sûre ile Meydan Okuma

Müfessirimize göre meydan okuma tek bir sûre ile gerçekleşmiştir. Yani onlara, bir kaç tane âyetle meydan okunmamış, kısa da olsa tek bir sûre ile meydan okunmuştur. Bunun sebebi ise, isimleri aşağıda gelecek bir çok belagatla ilgili araçların asıl merciinin kelimelerin nazımının bütünlüğü, kullanılış nedeninin ise sevk olunan maksat oluşudur. Yani açmak gerekirse, Kur'ân i'câzının tek bir sûre ile sınırlandırılması, sûrenin içerisinde yer alan âyetlerin, nazım itibarıyla bir bütün oluşturmasının ve belli birtakım maksatlar için sevk olunmasının büyük bir belagatla ilgili amacı ifa etmekte olduğundan kaynaklanmaktadır. Bu araçları kelâmın başlayış ve bitişi, maksatların

¹⁵⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 103-104.

¹⁵⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 104.

¹⁵⁰⁹ “Yahut seferde iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan, başka iki kişi (şahit olsun)” (Mâide 5/106) âyetinde yer alan “sizden olmayan” kelimesini “gayri müslim” olarak değerlendirenler, bu âyetin hükmünün “İçinizden adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun” (Talak 65/2) ve “Rıza göstereceğiniz şahitlerden” (Bakara 2/282) âyetleriyle nesholduğu kanaatine gitmişlerdir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, VII, 95.

intikali, asıl maksada dönüş, fasıl şekilleri, icâz ve itnâp, istitrâd¹⁵¹⁰ ve i'tirâz¹⁵¹¹ şeklinde sıralamak mümkündür. Yazarın belirttiğine göre Şerefüddîn et-Tîbî¹⁵¹², meydan okumanın âyetlerden bir kaç sayıyla değil de, tek bir sûreyle gerçekleşme nedeni olarak bunu göstermiştir.¹⁵¹³

C. KUR'ÂN'IN İ'CÂZ VECİHLERİ VE TAFSİLATI

1- İ'câz Vecihleri

İbn Âşûr'a göre, icâz vecihlerinin temeli üç yöne dönüktür.

a) Kur'ân'ın, nazmında ince manaları ifade eden keyfiyetlerin ve Arap belîğleri tarafından amaçlanan, dilin asıl konumunun bile ifade edemediği özel maksatlardan nüktelerin hasıl olması açısından, belîğ bir Arapça kelamın yetişebilmesi ancak mümkün olan son dereceye ulaşmış olmasıdır. Bu, Kur'ân'da, onların şâir ve hatiplerinden oluşan belîğlerin kelamından hiç bir şeyin karşılayamayacağı gürlükte çok bulunmaktadır.

b) Kur'ân'ın kelam nazmında ibda ettiği tasarruf fenleri, Arap üslûplarında tanınmamış, ancak lügat müsaitliğinin de haricinde kalmamış türdendir.

c) Onun içerisine yerleştirilen hikmet dolu manalar, aklî ve ilmî gerçeklere işaretler, ne Kur'ân'ın nüzülü çağında ne de ondan sonraki farklı çağlarda, insanlık aklının erişemeyeceği türdendir. İbn Âşûr bunun, Ebû Bekr el-Bâkîllânî ve el-Kâdî İyâd gibi İ'câzü'l-Kur'ân hakkında konuşan bilginlerin gaflet ettikleri bir cihet olduğunu söyler.¹⁵¹⁴

İbn Âşûr, bilginlerden bir çoğunun, Kur'ân'ın Allamu'l-Guyub'dan indirildiğine delalet eden, gayptan haberleri içermesini de dördüncü bir cihet olarak İ'câzü'l-Kur'ân vecihlerinden biri saydıklarını söyler. Dolayısıyla Kur'ân'ın, Ehl-i Kitap bilginlerinden

¹⁵¹⁰ Bedî tabirlerinden olan istitrâd, aralarındaki münasebetten dolayı bir manadan diğer bir manaya geçtikten sonra tekrar ilk manayı tamamlamağa dönmektir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 187.

¹⁵¹¹ Mana yönüyle birbirine bağlı iki kelam arasında, yanlış anlama vehmini ortadan kaldırmanın dışında başka sebeplerle, iraptan mahalli olmayan bir veya daha fazla cümle getirmektir. Bu cümleye, cümle-i mutarza (ara cümle) denilir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 198.

¹⁵¹² el-Hasen b. Muhammed et-Tîbî eş-Şâfi'î (ö. 743/1342). İbn Âşûr, gerçek olana göre bu ismin Huseyin olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu ismin et-Tîbî şeklinde okunuşu da ondan alınmıştır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 104.

¹⁵¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 104.

¹⁵¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 104.

bilinen az miktardaki haberlerin haricinde, hakkında tek bir kıssa dahi bilinmeyen önceki nesillerin haberlerini bildirilmesi de bu cihete girer. İbn Âşûr'a göre bu, ümmî Arap'lara has bir mucizedir, Ehl-i Kitap için ise bir mucize değildir. Ayrıca i'câzın bu yönünün sübûtu, Resûlullâh (sav)'ın yetişme ve ahvalini araştıran insaf ehline hastır. Onu ancak bir beşer öğretiyor diyerek kibirlenenler için ise mucize değildir.¹⁵¹⁵

Müfessire göre Kur'ân i'câzı, zikri geçen birinci ve ikinci cihetler açısından Arap ehline yöneliktir. Çünkü Kur'ân, onların fasih, hatip ve şâirleri için direkt bir mucizedir. Bunların avâmı için ise onların, İslam'la güreşenlerin, bolca davet edilmelerine rağmen Kur'ân'a muârazadan aciz kalışının, Kur'ân'ın onların tümünün yetilerini aştığına parlak bir delil oluşunu idrak etmeleri vesilesiyle mucizedir. Bu ayrıca, Arap'ın aciz kaldığı yankısı, Peygamber (sav)'in muasırları için inkar edilemeyecek biçimdeki mütevatir haberlerle kendilerine ulaşan diğer insanların yanında Kur'ân'ın gönderildiği kimsenin sadıklığına da bir delildir. Onlardan sonra gelenlere ise, tarih tanıklarıyla mucizedir. Buna göre Kur'ân i'câzı, çağdaş Arap'lar için tafsîlî bir delil, başkaları için ise icmâlî bir delildir.¹⁵¹⁶

Kur'ân i'câzını idrak etme konusunda, çeşitli çağlardaki Arapça belagati önderlerinden onların lügatini öğrenen ve belîğ kelimeler ve edebiyatları üzerinde pratik yapan herkes Arap haslarına ortaklık eder. İbn Âşûr bu görüşünün, büyük Belagat bilgini es-Sekkâkî'nin "*el-Miftâh*" adlı eserini araştıran hitap ederek söylediği şu sözün anlamı olduğunu söyler: "Bunun vesilesiyle (yani, konunun sadedi olan belagat özelliklerini bilmekle) Tenzil'deki i'câz veçhini gereği gibi anlar, indindeki meydan okunanların aczi hakkındaki genel bilgiler, tafsîlata kavuşur".¹⁵¹⁷

Üçüncü cihetten ise Kur'ân, beşer için hep birden, çağlar süresince sürekli bir mucizedir. Bu, din önderlerinin: "Şüphesiz Kur'ân, senelerin birbirini takibi üzere sürekli bir mucizedir" şeklindeki sözlerinin ihtiva ettiği cümleden biridir. Çünkü Kur'ân i'câzını, onun teşrîfî, hikemî, ilmî ve ahlâkî manalarının tercümesi vasıtasıyla, Arap ümmetinden olmayan basiret sahibi kimseler de idrak etmektedirler. Dolayısıyla bu, bu

¹⁵¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 105.

¹⁵¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 105.

¹⁵¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 105.

manaları anlayabilen kimseler için tafsîlî bir delil, onların buna şahit oluşlarının kendilerine ulaştığı kimseler için ise, icmâlî bir delildir.¹⁵¹⁸

Dördüncü cihetten ise -üç cihete bir ek olarak buna itibar edenlere göre- Kur'ân'ın nazil olduğu çağ ehli için tafsîlî bir mucize, onlardan sonra gelip bu olayın kendilerine ulaştığı kimseler için ise, Kur'ân naklinin tevâtürü ve bu ihbârı kapsayan âyetlerin, o âyetlerden murat edilen manaya sarfının tayini sebebiyle mucizedir.¹⁵¹⁹

2- İ'câz Vecihlerinin Tafsilatı

Kur'ân i'câzının temel noktalarını bu şekilde tespit eden İbn Âşûr'un daha sonra bunları tafsilatıyla ele aldığı görülmektedir. Böylece yukarıda temelleri belirlenen i'caz yönleri biraz da olsa ayrıntısıyla tanıtılacaktır.

a) Belagat ve Fesahat

Buna göre Kur'ân i'câzının birinci ciheti, en yüce taraf diye adlandırılan belâgat ve fesahattir. Bu, Haddü'l-İ'câz şeklindeki adı üzere ıstılah halini almıştır. Arap indinde yarışmanın uç noktası belâgat ve fesâhat alanındaki üstünlük miktarıyla olmuştur. Belâgat ve edebiyat önderleri ise bu iki durumu, tedvîn edildiği şekliyle Meânî ve Beyân İlimleri diye nitelemişler ve bu ilimlerin içerisinde, Kur'ân'da varit olan belâgat çeşitleriyle, Arap'tan ezberlenen bu türün en yüksek derecede sayılan en belagatlısını karşılaştırmaya çalışmışlardır. Bu anlamda Ebû Bekr el-Bâkılânî, Ebû Hilâl el-Askerî, Abdulkâhir, es-Sekkâkî ve İbnü'l-Esîr gibileri, düşüneni iknâ edici ve örnek isteyene misal olacak şekilde Kur'ân'da varit olanla, Arap'ın beliğ kelimelerinde varit olan bazı belâgat fenlerinin arasını karşılaştırmaya çalışmışlardır.¹⁵²⁰

Kur'ân i'câzını icmâlî bir şekilde niteleyen hiçbir payının olmadığından bahseden İbn Âşûr, burada i'câzın bu cihetini fenlerinin çokluğu nedeniyle mufassal bir şekilde niteleyişini buna örnek vermiştir. Dolayısıyla onun külliyât ve kaidelerini elde etme konusunda, Delâilü'l-İ'câz, Esrârü'l-Belâga ve el-Miftâh'ın üçüncü kısmı vd. gibi bu konu için yazılmış kitaplara, ayrıca Kur'ân âyetlerinin i'câzını niteleyen tafsilât konusunda, bu konuda yazılan tefsirlere müracaat etmenin bizim için yeterli olacağını söylemektedir. Bu konuda kendisinin Zemahşerî'nin “*el-Keşşâf*” tefsirini ve bu tefsirinde istinbat edeceği ve ilk olarak ortaya atacağı şeyleri esas aldığını kaydeden

¹⁵¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 105.

¹⁵¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 106.

¹⁵²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 106.

müfessir, bununla birlikte burada, Kur'ân'ın bu cihetten i'câz yönlerine ait olan, özellikle de imamların zikretmediği ya da genel olarak zikrettikleri bir usûlden bahsedeceğini söyler.¹⁵²¹

Burada icmâlî bir delilin yeterli olacağı kanısını taşıyan müfessir, bu delili şu şekilde tanımlamıştır: “Yüce Allah Arap belîğlerine, Kur'ân'ın misli tek bir sûre getirmeleriyle meydan okumuştur. Bunun üzerine nazım, nesir, terğîb ve zecr bakımından kelam fenleri konusunda kudret sahibi olmalarına rağmen, ümmetler arasında zihin kuvveti, hafıza gücü, dil fesahati ve mana uyumu ile tanınmalarına rağmen, öncelikli manaları kolayca seçebilmelerine ve zor makamları kolayca çözebilmelerine rağmen, hakkı itirâf ederek ve kendilerini, nefsi ayıp açmaya sürüklemekten uzak görerek, onlardan hiçbir kimse ona muârazaya yeltenememiştir”.¹⁵²²

Müfessirin nakline göre Ebû Fazl İyâz bu konuda şöyle demiştir: "Peygamber (sav) onları en şiddetli bir biçimde azarlamaya ve son haddiyle kınamaya, anlayışlarını kıt görmeye, seçkinlerini ayıplamaya devam etmiş, onlar ise tüm bunlara rağmen Kur'ân'a muârazadan geri çekilmişler, onun mislini getirmekten saklanmışlar, yalanlama, iftiraya kışkırtma ve “sadece öteden beri nakledile gelen bir sihir”¹⁵²³; “süregelen bir büyü”¹⁵²⁴, “Muhammed'in uydurması”¹⁵²⁵, “Eskilerin masalları”¹⁵²⁶ gibi sözleriyle kendi kendilerini kandırmışlardır. Yüce Allah da “فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا”¹⁵²⁷ yapamadılar, güç yetiremezler de buyurmuştur. Müseylime gibi ahmakları içerisinden buna yeltenenlerin ayıpları ise onların hepsine görünmüştür. Velîd b. Mugîre “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ” (Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder)¹⁵²⁸ âyetini duyduğunda: "Vallahi ona ait bir tatlılık var, onda bir güzellik var. Onun altı bol sulu, üstü meyveli ve o bir beşer kelamı değildir" demiştir. Ebû Ubeyde ise bir Arabî'nin "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" (Sana emrolunanı açıkça söyle)¹⁵²⁹ âyetini okumakta olan

¹⁵²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 106.

¹⁵²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 106.

¹⁵²³ Müddessir 74/24.

¹⁵²⁴ Kamer 54/2.

¹⁵²⁵ Furkan 25/4.

¹⁵²⁶ 83/13; 68/15; 46/17; 27/68; 16/24; 8/31; 6/25.

¹⁵²⁷ Bakara 2/24.

¹⁵²⁸ Nahl 16/90.

¹⁵²⁹ Hicr 15/94.

birini duyduğunu ve hemen secde ederek "Fesâhatı için secde ettim" dediğini zikretmiştir. Bu cümledeki tesir konusu "إِصْدَغٌ" kelimesinin daveti açıklayışında, bunu açıkça ilan edişinde ve şecaatinde, ayrıca "بِمَا تُؤْمَرُ" kelimesinin vecizliğinde ve kapsamındadır. Bir başka adamı da "فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا" (Ondan ümitlerini kesince, (meseleyi) gizli görüşmek üzere ayrılıp (bir kenara) çekildiler)¹⁵³⁰ âyetini okurken duymuş ve "Şahitlik ederim ki bir mahluk bu kelamın misline güç yetiremez" demiştir. Peygamber (sav)'in Kur'ân ile meydan okuyuşu ve Arap'ın onun muârazasından aciz kalışı, icmâlî olarak bilinmesi zarûfî olan şeylerden biridir. Belagat ilmi ehli ise, onun tafsilâtıyla uğraşır. es-Sekkâkî "el-Miftâh"ta şöyle der: "Bil ki i'câzın durumu gariptir, idrak edilir, nitelenmesi ise mümkün değildir. Tıpkı vezin istikametinin ya da hoşluğun idrak edilip vasfının mümkün olmayışı gibi. Bana göre i'cazın müdriki zevktir, bunsuz olmaz. Zevki elde etmenin yolu ise, bu iki ilme (Meânî ve Beyân) edilen uzun hizmetten geçer. Evet belagatın örtülü vecihleri bulunmaktadır ki, sana tecellî etmesi için bazen onun örtüsünü kaldırmak kolay olabilir. Ancak bizzat i'câz veçhine gelince, asla kolay değildir".¹⁵³¹

Ayrıca müfessirimiz konuyla ilgili olarak et-Teftâzânî'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Yani çoğu durumlarda aklımızla idrak ettiğimiz her şeyi dile getirmemiz mümkündür. İ'caz ise böyle değildir. Çünkü biz Yüce Allah'ın kelamından katî olarak bilmekteyiz ki, ona muâraza etmek ve benzerini meydana getirmek bir beşer için mümkün değildir. Ayrıca Kur'ân kelimeleri de, onların cümlelerinde kullandıkları kelimelerin aynı olmasına rağmen, Arap fasîhlerinin kelamından hiç biri ona mümâsil değildir. Terkiplerinin şekilleri de böyledir. Hani bizim, bir cümle bulduğumuzda onun başka (yönünü) değil, düzgün vezinli oluşunu katî olarak bilişimiz gibi. Yine bizim bir kimseye bakarak, onun bütün uzuvlarının gerektiği gibi oluşunu, başkasının (uzuvlarının) da bunun gibi veya başka şekilde olacağını idrak etmemiz gibi. Fakat i'câzda güzellik diye adlandırdığımız bir şey vardır ki, onun mahiyetinin ne olduğunu bilemeyiz. Sekkâkî'ye göre i'câzın zevk dışında müdriki yoktur. Zevk ise, kelam inceliklerini ve onun gizil güzellik vecihlerini idrak etmekle ilgilenen idrâkî bir kuvvettir. Şayet bu fitrat ile hasıl olmuş ise böyledir. Yok eğer zevk kazanılmak istense,

¹⁵³⁰ Yûsuf 12/80.

¹⁵³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 106-107.

buna, Meânî ve Beyân ilimlerine özen göstermenin ve bu iki ilimle uzun bir zaman müddetince pratik yapıp, meşgul olmanın dışında bir yol yoktur. Fitrî zevk ile, bu ilimlerle uzun bir uğraşının arası cem edildiğinde ise, bunun ötesinde bir sınır kalmayacaktır. Dolayısıyla i'caz veçhi, belagat ve fesahat cinsinden bir durumdur. Yoksa Kur'ân i'câzı, ne Nazzâm ile Mu'tezile'den bir topluluğun savunduğu gibi, Allah'ın Arap'ı Kur'ân'a muârazadan sarf edip, buna yetecek güçlerini onlardan söküüp aldığı manasındaki sarfe ile; ne bir cemaatin savunduğu gibi, Kur'ân üslûbunun, özellikle يُعَلِّمُونَ- يُنْفِقُونَ- يُؤْمِنُونَ gibi kesintilerde (Cürcânî'nin dediğine göre özellikle sûre başlangıçlarında ve âyet kesintilerinde), şiir, hutbe ve risaleler açısından onların kelam üslûplarına muhalefet edişiyledir; ne (Cürcânî'nin deyiimiyle gerçekten uzun olmasına rağmen) çelişkiden salim oluşuyadır; ne de muğayyebât-ı ihbarı içermesi ile. Bunların hepsi fasittir”¹⁵³².

Müfessirin nakline göre Seyyid Şerîf Cürcânî, yukarıda zikri geçen bu görüşlerin, i'câz veçhi konusunda ileri sürülen beş görüş olduğunu ve altıncısının bulunmadığını söylemiştir. Yine o es-Sekkî'nin yukarıda geçen konuşmasının yorumu sadedinde şöyle demiştir: “Musannif, idrak edilmesi açısından i'câzın zatının vasfı ve keşfi mümkün değilse de, bir kelamın aciz bırakan oluşuna götüren gereçlerin bulunduğunu söylemek istemiştir. Yani ara-sıra saklı kalabilen belagat vecihlerinin keşfinin bazen kolayca gerçekleşmesi, bununla belîğin zevki i'câzı müşahedeye karşı güçlensin diyer”¹⁵³³.

Müfessire göre Seyyid Şerîf el-Cürcânî böyle söylemekle, es-Sekkâkî'nin imkanı olumsuz kılan “İdrak edilir, nitelenmesi ise mümkün değildir” sözüyle, “Evet belagatın örtülü vecihleri bulunmaktadır ki, sana tecellî etmesi için bazen onun örtüsünü kaldırmak kolay olabilir” sözleri arasındaki zıtlığı ortadan kaldırmak istemiştir. Böylece, i'câz vecihlerini nitelemenin kolaylığını, örtünün i'câzın zatından kaldırılmasının mümkün olmayışıyla ispat etmiştir. Belagat vecihlerine gelince, örtünün bunlardan kaldırılması mümkündür.¹⁵³⁴

Müfessirin bu sözünden, i'câz vecihleri ile belagat vecihlerinin aynı şeyler oluşunu çıkarmak mümkündür. Ayrıca burada sergilenen tavırdan, Ehl-i Sünnet'in

¹⁵³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 107-108.

¹⁵³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 108.

¹⁵³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 108.

Allah'ın sıfatları konusundaki zat-sıfat ayırımını, i'câz için de kullandığını, dolayısıyla da i'cazın bir zatının ve bunun dışında bir de sıfatının bulunduğundan, zatını vasfın imkansız, zatının vecihlerini nitelemenin ise mümkün olduğundan bahsedildiği anlaşılabilir. Oysa gerek Sekkâkî'nin, gerekse şârihlerinin sözünden, zat-sıfat ayırımı göremediğimizi, sadece zatı anlamaya götüren araçların bulunduğundan bahsedildiğini buraya eklemek gerekir.

Müfessire göre, belîğ kelamın özellik ve inceliklerinin, Kur'ân'ın meydan okunanlar için bir mucize oluşu konusunda, mübeyyin beyanının erişeceği miktar üzere muradının Allah'a aitliğinde hiç bir şüphe yoktur. Kur'ân'da, buna dikkat çeken bir çok işareti görmek mümkündür. Örneğin:

Resûlullâh (sav) demiştir ki: "Yüce Allah buyurdu ki: Namazı (yani fatiha sûresini) kendim ile kulum arasında ikiye ayırdım ve kuluma istediği şey vardır. Kul: "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" dediğinde, Yüce Allah: Kulum bana hamdetti buyurur. Kul "الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ" dediğinde, Yüce Allah: kulum bana sena etti, buyurur. Kul "مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ" dediğinde, Yüce Allah: kulum beni yüceltti buyurur. Kul "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" dediğinde, Yüce Allah: bu benimle kulum arasındadır ve istediği şey kulumundur, buyurur. Kul "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" dediğinde ise Yüce Allah: bu kulum içindir ve istediği şey kulumundur, buyurur"¹⁵³⁵.

İbn Âşûr'a göre bu hadiste, Fâtiha sûresinin nazmındaki taksim özelliğine tembîh vardır. Çünkü Fâtiha üç kısma ayrılmıştır. Taksim güzelliği ise, bedîî güzelliklerden biridir. Ayrıca bu taksimin "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" dediğinde, Yüce Allah: bu benimle kulum arasındadır, buyurur" sözünde barındırdığı karşılıklı has kılma da, bunun yanındaki ayrı bir güzelliştir. Çünkü bu, kendisinden önceki ve sonraki iki kısmın karışımıdır.¹⁵³⁶

Kanımcı müfessir burada Fatiha sûresinin taksimine dair Hz. Peygamber tarafından açıklanan bu i'câz şeklinin, bedîî güzelliklerden biri olarak Allah tarafından murat edildiğini kastetmeye çalışmıştır. Taksimin özelliğini ise, Allah, Allah-kul, kul şeklinde özetlemek mümkündür. Fatiha sûresinin âyetleri de böyle düzenlenmiştir. Kulun "sadece sana ibadet eder, sadece senden isteriz" deyişine karşılık Allah, kulun bu

¹⁵³⁵ Müslim, *Salat*, 11.

¹⁵³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 108.

ibadet ve isteme olayının sadece kulu ile kendisinin arasında olması gerektiğini bildirmiştir.

İbn Âşûr Kur'ân'ın bir çok âyetinde tecnisin¹⁵³⁷ gözetildiğini söyler. Tecnîs ise güzel şeylerden biridir. Bunun örneği: "وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ"¹⁵³⁸ âyetidir.¹⁵³⁹

Aynı şekilde Kur'ân'da güzel yapılmış mutâbakata¹⁵⁴⁰ da tembih vardır. Örneğin: "قَائِلَةٌ بُضِيئُهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ"¹⁵⁴¹. Ayrıca temsile de tembih vardır: Örneğin "لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ" (Biz bu misalleri insanlara anlatıyoruz ama onları, bilenlerden başkası düşünüp anlamaz)¹⁵⁴² ve "وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ" (Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir)¹⁵⁴³.

İbn Âşûr'a göre, *bir kelamın, mütekellim, muhatap ya da gaip sığılarının herhangi birinden), aynı sığıların başka birine nakli* manasına gelen iltifat¹⁵⁴⁴, yalnız başına fesahatten sayılmıştır. İbn Cinnî ise bunu Arapça'nın cesareti (Şecâ'atü'l-Arabiyye) diye adlandırmıştır. Çünkü bu değişiklik, dinleyenin dinçliğini tazelemektedir. Eğer buna, intikal edilecek duruma intikal etmesini uygun kılan ince bir itibar da katılırsa, belagat fenlerinden birine dönüşür ve Arap belîğleri katında nefislerden sayılır. Kur'ân'da bu türden, intikaldeki ince münasebetle birlikte sayılamayacak derecede çok gelmiştir.¹⁵⁴⁵

Belagat babındaki teşbih ve istiârenin de, Arap kavmi katında büyük yeri ve değeri bulunduğunu kaydeden İbn Âşûr, İmri'ü'l-Kays'ın bununla üstünlük elde ettiğini ve saygınlığının tanınır olduğunu söyler. Ona göre Kur'ân'da, Arap'ı aciz bırakan teşbih ve istiâreler vardır. Örneğin: "وَاسْتَعَلَّ الرَّأْسُ شَيْبًا"¹⁵⁴⁶; (baş, ihtiyarlık aleviyle tutuştu)¹⁵⁴⁶; "وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ" (İkisine de acıyarak tevazu kanatlarını indir)¹⁵⁴⁷; "وَإِخْفُضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ"

¹⁵³⁷ Cinâs: İki kelimenin farklı manalara gelmekle birlikte harflerinin tümünde ya da çoğunda müttefik olmasıdır. Bkz. *El-Mu'cemü'l-Vasîl*, (c-n-s) md.

¹⁵³⁸ En'âm 6/26.

¹⁵³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 108.

¹⁵⁴⁰ Tibâk: hakikat olsun mecaz olsun iki zıt manayı bir arada zikretmektir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 377.

¹⁵⁴¹ Hacc 22/4.

¹⁵⁴² Ankebût 29/43.

¹⁵⁴³ İbrahim 14/25.

¹⁵⁴⁴ İltifat: sözü gaybet (üçüncü şahıs), hitap (ikinci şahıs) veya tekellüm (birinci şahıs) sığılarından birisiyle ifade ettikten sonra üslubu zahirin muktezasına zıt olmak şartıyla bu üç sığıdan herhangi birine nakletmektir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 125.

¹⁵⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 109.

¹⁵⁴⁶ Meryem 19/4.

¹⁵⁴⁷ İsrâ 17/24.

"النَّهَارَ" (Onlara bir delil de gecedir: Gündüzü ondan sıyrırız da karanlıkta kalıverirler)¹⁵⁴⁸; "ابْلَعِي مَاءَكَ" (Ey yer, suyunu yut)¹⁵⁴⁹; "صِبْغَةَ اللَّهِ" (Sen Allah'ın boyasına bak!)¹⁵⁵⁰ ve bedî' vecihlerinden sayılan diğerleri.¹⁵⁵¹

Müfessire göre Arap katındaki teşbih güzelliklerinden biri de kemâl-i şebektir. Bunun vesilesi koruma düşkünlüğü olup, Kur'ân'da en güzeli vaki olmuştur. Örneğin: "فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ" (İçinde bozulmayan sudan ırmaklar, tadı değişmeyen süttten ırmaklar, içenlere lezzet veren şaraptan ırmaklar...) yiyeceğin kerahetinden koruma, "وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى" (ve süzme baldan ırmaklar vardır)¹⁵⁵² balı, arısının kalıntılarından oluşan tozun ona karışmasından koruma düşkünlüğüdür.¹⁵⁵³

Ayrıca "أَيُّودُ أَحَدِكُمْ أَنْ تُكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ" (Sizden biriniz arzu eder mi ki, hurma ve üzüm ağaçlarıyla dolu, arasından sular akan ve kendisi için orada her çeşit meyveden (bir miktar) bulunan bir bahçesi olsun da, bakıma muhtaç çocuk varken kendisine ihtiyarlık gelip çatsın, bahçeye de içinde ateş bulunan bir kasırga isabet ederek yakıp kül etsin!)¹⁵⁵⁴ âyetinde yer alan örneklemede, bahçenin telef olmasına karşı hasretin şiddetli olacağını izhar etmek için, teşbîhi güzelleştirmenin kemal yönlerini itmam bulunmaktadır. Aynı şekilde " مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي " (Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir)¹⁵⁵⁵ âyeti de böyledir. İçerisinde aydınlığın şiddetinden kast olunanı fazlasıyla açıklayan nitelik ve halleri zikretmiştir. Ayrıca bunda benzetimini güzel yapmakla birlikte, benzetileni güzelleştirme ve süsleme bulunmaktadır.¹⁵⁵⁶

¹⁵⁴⁸ Yâsîn 36/37.

¹⁵⁴⁹ Hûd 11/44.

¹⁵⁵⁰ Bakara 2/138.

¹⁵⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 109.

¹⁵⁵² Muhammed 47/15.

¹⁵⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 109.

¹⁵⁵⁴ Bakara 2/266.

¹⁵⁵⁵ Nûr 24/35.

¹⁵⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 109.

İbn Âşûr'a göre cümle ve cüzlerinin Kur'ân içi konumundaki takdîm ve tehîrinde de, bir çok incelikler vardır. Örneğin: "إِنَّ¹⁵⁵⁷ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا لِلطَّاغِينَ مَآبًا" → "إِنَّ¹⁵⁵⁸ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا لِلطَّاغِينَ مَآبًا" → "وَكَأَسَا دِهَاقًا لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعْوًا وَلَا كِدَابًا"¹⁵⁵⁹. İlk zikri geçen âyetin cehennem zikriyle başlamasında, "إِنَّ¹⁵⁵⁸ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا لِلطَّاغِينَ مَآبًا" sözündeki مَفَاز (kurtuluş) kelimesini, cennet diye tefsir eden özellik bulunmaktadır. Çünkü cennet de kurtuluş mekanıdır. Ayrıca "لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعْوًا وَلَا كِدَابًا" sözünün, içerisindeki "فِيهَا" zamiri dolayısıyla "كَأَسَا دِهَاقًا" sözüne dönmesi muhtemeldir. Böylece "في" harf-i cerri mecâzî zarf yani ilişiklik ya da sebebiyet bildirir. Dolayısıyla mana "Onlar, bir bardak şarap içmenin ilişiginde, onu dünyada içenin başına gelen saçmalık ve gürültüyü duymayacaklardır" şeklinde olur. Şayet "لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعْوًا وَلَا كِدَابًا" sözü, "جَنَّةً" şeklindeki müennes isme teviliyle "مَفَازًا" kelimesine dönerse, "في" hakiki zarf için olur ve mana "Onlar cennette, ne faydasız, ne de eziyet eden bir kelam duyarlar" şeklinde olacaktır. Dolayısıyla şayet cehennem zikri öne alınmayıp, "مَفَازًا" kelimesiyle takip edilmeseydi, ayrıca "وَكَأَسَا دِهَاقًا" tehir edilmeyip "لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعْوًا" cümlesiyle izlenmeseydi, bu manaların hepsi birçok sayıdaki cümle ile ancak getirilebilirdi.¹⁵⁶⁰

Kelamın belagatla ilgili hususiyetler üzere tanzimindeki makam uygunluğu da, özellikle İcâz-i Kur'ân'da, kelam belagatının destekleyicilerinden biridir. Bu manada bazen Kur'ân'dan bir âyet, bu hususiyetleri kapsar ve müfessir bunları cümle içinde gerekli kılan etkenleri elde etmeye çalışır. Bunu yaparken sadece âyet lafızlarının vaki olduğu yerlere iltifât etmesinden dolayı, bazen zorlanmış ya da gasp edilmiş etkenler getirdiği olur. Gerçekte ise bu hususiyetlerin etkenleri, âyetin hakkında nâzil olduğu makamlarla ilişkilidir. Örneğin: "أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ" (İşte onlar şeytanın yandaşlarıdır. İyi bilin ki şeytanın yandaşları hep kayıptadırlar)¹⁵⁶¹ ve sonraki "أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (İşte onlar, Allah'ın taraftarıdır. Uyanık ol ki, Allah'ın taraftarları hep kurtuluşa erenlerdir)¹⁵⁶² âyet cümlelerinin her ikisinin başlangıcındaki tembih harfini celbeden etken gizli kalmıştır. Bunu araştıran müfessir genel bir etken getirir. Örneğin: Tembih, habere önem göstermek içindir. Fakat her iki

¹⁵⁵⁷ Nebe 78/21-22.

¹⁵⁵⁸ Nebe 78/31-32.

¹⁵⁵⁹ Nebe 78/34-35.

¹⁵⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 110-111.

¹⁵⁶¹ Mücadele 58/22.

¹⁵⁶² Mücadele 58/22.

âyetin de, münâfık ve müminlerin her ikisinin de duymakta olduğu bir yerde indirildiğini takdir ettiğimizde, biliriz ki ilkindeki tembih harfinin değişikliği, münâfık ve mümin fırkalarının her ikisinin de îkazını gözetmek içindir. Münafıklar tembih olunmuştur, çünkü onlar, İslâm'ı sergiledikleri için, müminlerin nazarında kendilerinin şeytanın hizbinden olmadıklarını tezahür etmişlerdir. Dolayısıyla Yüce Allah sanki, biz sizin hilelerinizi kesinlikle biliyoruz demektir. Fırkaların ikincisi ki bunlar müminlerdir, tembih olunmuştur, çünkü onlar diğerlerinin tuzaklarından gâfil kalmışlardır. Sanki onlara, uyanık olun! Çünkü düşmanlarınıza dostluk edenler de sizin düşmanınızdır. Zira onlar şeytanın hizbidir. Şeytan ise Allah'ın düşmanıdır ve Allah'ın düşmanı sizin de düşmanınızdır! demektir. İkinci âyetteki tembih harfinin câlibi ise, münâfıkları, müslümanların faziletine tembih içindir. Umulur ki onlar bu faziletlere rağbet ederler ve nifaktan korunurlar diye. Ayrıca müslümanları, çevrelerinde Allah'ın hizbinden olmayan bir fırkanın bulunduğu ve onların iflâh olmayacaklarına karşı tembihtir. Onların durumlarını hakkıyla gözlemlesinler ve onlardan sakınsınlar diye.¹⁵⁶³

İbn Âşûr'a göre, bu sınıfın i'caz açısından mercii, belâgat bilginlerinin örfünde Belagatla ilgili Nükteler diye adlandırılan şeydir. Çünkü Arap belîğlerinin yarışı, kelama bu nükteleri bolca yerleştirebilmekle gerçekleşmiştir. Ayrıca Arap belîğleri, bununla birbirine karşı fazilet üstünlüğü taslamışlardır. Onların belîğleri Kur'ân'ı duydukları zaman ise, daha önce mislini kudretlerinde bulamadıklarını kavradıkları nükteler üzerlerine dökülmüştür. Dolayısıyla belîğ olanların her biri, lisan ehlinde olan meslektaşlarını yardıma çağırma konusunda düşünmüştür. Ancak onların her biri, kendi meslektaşının zevkini tanıdığı için, Kur'ân'ın mislini getirmek üzere yardımlaşmaya karşı hiç bir meblağın olmadığını anlamıştır. Oysa bunların hepsi, Kur'ân'ın nükte ve özelliklerini kavrama açısından, onların içinde Kur'ân'ı duyan her bir kimsenin yeteneğinin eriştiği meblağa göredir.¹⁵⁶⁴

Müfessire göre bunun ötesinde herkesin kavrayamayacağı nükteler de bulunmaktadır. Onun zannettiğine göre onlar, meclislerinde toplanıp, Resûlün kendilerine karşı Kur'ân muârazasıyla meydan okuma eylemini, kendi aralarında müşavere ve müzakere etmişler; Kur'ân'dan hafızalarına ve kulaklarına yapışmış olan

¹⁵⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 111.

¹⁵⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 111-112.

bazı âyetlerin içerdiği nükte ve özellikleri birbirine tavsiyede bulunmuşlar; bir kısmı diğerine kendine görünen bu özellikleri bildirmişlerdir. Düşünmüşler, ölçmüşler ve tedebbür etmişler, sonucunda kendilerinin yalnız kalsalar da, toplansalar da Kur'ân'ın mislini meydana getirmekten aciz olduklarını anlamışlardır. Bunun için Kur'ân, onların her iki durumda da aciz kalacağını kendilerine karşı tescil etmiş, dolayısıyla bir keresinde "haydi onun benzeri bir sûre getirin"¹⁵⁶⁵, diğerinde ise "Ey Muhammed! De ki: "Yemin olsun, eğer insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine yardımcı olsalar bile, yine onun bir benzerini meydana getiremeyeceklerdir"¹⁵⁶⁶ buyurmuştur. Onların bir araya gelme ve yardımlaşma durumları ise, kendileriyle meydan okudukları bir zaruret olarak, kendi aralarında gafil kalınan bir olay olmamıştır.¹⁵⁶⁷

İbn Âşûr, Kur'ân'ın belagat ve fesahat cihetli i'câzının bu yönünü, Kur'ân'ın i'caz yönlerinin en güçlüsü olarak niteler. Ona göre Kur'ân'ın en kısa sûresinin i'cazı da bununla gerçekleşmiştir.

Ayrıca müfessire göre bu konuyla ilgili başka bir yön daha bulunmaktadır ki o da, lafzın fesahati ve nazmın insicamıdır. Bu ise kelamın cüzlerinde ve bütününde, o kelamı konuşanın dilini ağırlığa sürükleyen şeylerden salim olmasıyla gerçekleşir. Arapça fasih bir dildir, ehli de fasih dillilikle meşhur olmuştur. İbn Âşûr'un nakline göre Fahrüddin er-Râzî "*Mefâtihü'l-Gayb*" adlı tefsirinde konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Şüphesiz lafzî güzellikler, hikmetli sözlerdeki kullanımı terk edilmeyenlerdir. Kelamın kendine ait bir cismi vardır ki o lafızdır. Onun bir de ruhu vardır ki o da manadır. Tıpkı ruhu marifetle aydınlanan bir insanın, cisminin de temizlikle aydınlanması gerektiği gibi. Kelam da böyledir. Nice hikmetli kelime vardır ki, lafzının güçsüzlüğü nedeniyle nefisleri etkileyemez".¹⁵⁶⁸

Arap şâir ve hatiplerine isabet eden şeyler içerisinde dile bazı ağırlıklar veren lafız ve lehçelerin de bulunduğu bahseden İbn Âşûr, bunların lafızlara bulaşmasının fesahat ilminde "Tenâfür" diye adlandırıldığını söyler. Örneğin: İmri'ü'l-Kays'ın

¹⁵⁶⁵ Bakara 2/23.

¹⁵⁶⁶ İsrâ 17/88.

¹⁵⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 112.

¹⁵⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 112.

“Muallaka”sından مُسْتَشْرَرَاتِ ve الكَنْهَيْلِ; Tarafe'nin Muallaka'sından سَفَّجَةَ ve الخَفِيدَ; kailinin وَ لَيْشَ قُرْبَ قَيْرَ حَرْبِ قَيْرَ sözü gibi.

Kur'ân ise çeşitli maksatlardaki türlü fenlere sahip olmasına ve bunun gerektirdiği lafız çokluğuna rağmen, bunların hepsinden salimdir. Buna rağmen bazı bilginlerin "وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ"¹⁵⁷⁰ sözünü bu tenâfüre dahil ettiklerini ve bunu ispat etmeye çalıştıklarını kaydeden müfessir, araştırmacıların da söyledikleri gibi doğru olana göre, ağırlık haddine ulaşmadığı için bu tenâfürün Kur'ân'da varit olmadığını söyler. Çünkü lafzın manaya olan delaletinin, başkasının bu konuda onu geride bırakamayacağı kadar güzel oluşu, onun lafzının hafiflik gözetimine mukaddemdir.¹⁵⁷¹

Ayrıca ona göre edebiyat önderleri, tenâfürlü bir lafzın, fasih bir kelamın arasına girmesinin, o lafızdan fesahat niteliğini zail edemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Çünkü Arap, ne İmri'ül-Kays'ın ne de Tarafe'nin muallakasını ayıplamıştır. İbn Âşûr'un nakliyle Ebu'l-Abbas el-Müberred ise bu konuda şöyle demiştir: "Şayet usta bir şâir, güzel konuşan bir hatip ve belîğ bir yazar sıkışır da, bunlardan birinin kelamında kapalı bir mana ve kulak tırmalayan bir lafız vaki olursa, o zaman kelamın iki tarafı bükülerek onun kusurunu örter ve noksanlığını gizlerler".¹⁵⁷²

Arap lehçelerine isabet eden ağırlıklar ise, bunları gizleme konusunda onların dillerinin en iyisinin farklılık kazandığı bir şeydir. Bu konuda dillerinin en açığı, Kureys ve çevresindeki kabilelerin lehçesi olmuştur. “Kur'ân, yedi harf üzere indirilmiştir” hadisinin tefsir edildiği manalardan biri de budur. Bunun için Kur'ân, lehçelerin en güzeli ve en hafifi ile gelmiş ve hoş olmayan lehçelere uzak durmuştur. Bu ise, kulakların Kur'ân'ı telakkisini ve orada kökleşmesini kolaylaştırma sebeplerinden biridir. Bu anlamda “Andolsun biz Kur'ân'ı, anlaşılıp öğüt alınması için kolaylaştırdık. O halde düşünüp öğüt alan yok mu?”¹⁵⁷³ buyurulmuştur.¹⁵⁷⁴

¹⁵⁶⁹ (Ey Adem oğulları! Size şeytana tapmayın, çünkü o sizin apaçık bir düşmanınızdır demedim mi?) (Yâsîn 36/60).

¹⁵⁷⁰ (Denildi ki: "Ey Nuh, sana ve beraberindeki kimselerden birçok ümmetlere tarafımızdan bir selam ve birçok bereketlerle in! Daha birçok ümmetleri de ileride faydalandıracağız. Sonra Bizden onlara acı bir azap dokunacaktır) (Hûd 11/48)

¹⁵⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 112-113.

¹⁵⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 113.

¹⁵⁷³ Kamer 54/32.

¹⁵⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 113.

İbn Âşûr'a göre bu yönde sayılması gereken i'câz şeklinden biri de, maksut olan manalara delalet itibarıyla, Arap dilindeki kelimelerin en yakını ve maksut olan çeşitli manalar için en şümüllüsü kullanılmakla birlikte kelimelerinin sarıhlığıdır. Öyle ki Kur'ân kelimeleri içerisinde, delaleti, terkihi halinde o kelimedenden maksut olan mana bütünlüğüne yetersiz kalanı yoktur. Ayrıca o kelimelerin hakiki manaları dışında kullanıldığı da bulunmayacaktır. Müfessirin bu görüşüne getirilmesi gereken açıklamayı hemen burada verelim ki, o böyle söylemekle Kur'ân'da kullanılan kelimelerin hakiki anlamının, o kelimenin kullanıldığı mevki itibarıyla müsaitliğini kastetmektedir. Örneğin: "وَعَدُوا عَلَىٰ حَرْدٍ قَادِرِينَ" (Devşirebileceklerini umarak erkenden gittiler)¹⁵⁷⁵ âyetindeki "حَرْدٌ" kelimesi böyledir. Çünkü bu kelimenin bütün manaları, buradaki maksatta, ayrıca mecazlarda, istiârelerde ve üzerine karîneler getirilen kelimelerden herhangi birinde murat edilmeye müsaittir. Şayet durum, lafzın manasında bir tasarrufu gerektiriyorsa, bu tazmîn¹⁵⁷⁶ yoluyla olacaktır ve bu Kur'ân'da çoktur. Örneğin: "وَلَقَدْ أَنزَلْنَا عَلَىٰ الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوَاءً" (O afet yağmuruna tutulan memlekete de vardılar)¹⁵⁷⁷ âyetindeki "أَنزَلْنَا" fiili "مَرُوا" fiilinin manasını içine alarak gelmiş, dolayısıyla da "عَلَىٰ" harf-i cerri ile geçişli kılınmıştır. Çünkü "إِيَّانَ" köy ismine geçişli olup, bundan maksat o köy ehlinin başına gelenlerden ders almaktır. Zira "أَتَىٰ أَرْضَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا كُفَّارًا" ve "مَرَّ عَلَىٰ حَىٰ كَذَا" diye söylenir. Bu vecihlerin tümü, belîğ kelimelerin üslûplarıyla çelişmemektedir. Bilakis bunlar, beşerî zihin ustalığının bunların hepsini yerine getirmekten aciz kaldığı için, onların belîğlerinin kelimelerinde benzeri çok az bulunan, Kur'ân'ın incelik ve nefisliklerinden biri olarak sayılmıştır.¹⁵⁷⁸

b) Üsluplarda Yarattığı Tasarruf Fenleri

ba) Genel Tasarruflar

İbn Âşûr'a göre Kur'ân i'câzının ikinci ciheti, belîğ kelimelerin üsluplarında yarattığı tasarruf fenleri olup bu, belagat ilmi içerisinde ihmal edilen bir cihettir. Ona göre Arap'ın şiir ve nesir olmak üzere iki tür edebiyatı bulunmaktadır. Nesir, kahinlerin hitabet ve secfelerinden ibarettir. Bu türün sahipleri, manalar üretme konusunda yarışmış

¹⁵⁷⁵ Kalem 68/25.

¹⁵⁷⁶ Tazmîn: Arapçacılara göre bir lafzın, onun manasını da tazammun ve ihtimal ettiği için, muamelesi kendi muamelesi gibi olan başka bir kelimenin mevkiine getirilmesidir. *el-Mu'cemü'l-Vasîl*, (z-m-m) md.

¹⁵⁷⁷ Furkan 25/40.

¹⁵⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 113.

ve terkiplerin şiirdeki edası konusunda farklılık göstermişlerse de, üslûp açısından alındığında, şiir ve hitabet üslûplarında, fenleri birbirine benzeyen tek bir yolu tutmuşlar, her nasılsa telif ettikleri şeylerde bundan vazgeçememişlerdir. Öyle ki bir şairin, kasidelerin başlangıçlarında ve terkiplerinin bir çoğunda başka bir şairin taklidini yaptığı gözlenmektedir. Nice kasideler vardır ki Nâbi'a ile Ka'b b. Züheyr'in "بَانتُ سَعَادُ" sözüyle başlar. Nice şiir vardır "يَا خَلِيلِي أَرْبَعًا وَاسْتَحْبِرًا" ile başlar, nicesi de "يَا أَيُّهَا الرَّكِيبُ" ile başlar. Ayrıca İmri'ü'l-Kays kendi muallakasında:

وُفُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ يَفُؤُونَ لَا تَهْلِكُ أَسَى وَتَحْمَلُ

diye söylerken, Tarafe de kendi muallakasında "وَ تَجَلَّدُ" kafiye kelimesi dışında, İmri'ü'l-Kays'ın bu şiirine mümâsil bir beyit söylemiştir.¹⁵⁷⁹

Onların hutbeleri hakkında da aynı şeyi söylemek mümkündür. Sühbân ile Kuss b. Sâ'ide'nin hutbelerinden bize ulaşanlar, nerdeyse aynı lehçe ve aynı üslûptadır. Kısa fıkralara ve kelime garabetine has kılındığı halde kâhinlerin sec'leri de böyledir. Arapların kelamına galip olanı şiirdir. Hitabet ise, makamlarının seyrekliği nedeniyle nadir durumlarda olmuştur. Hz. Ömer: "Şiir, kavmin ilmi idi ve onlar için bundan daha sahîh bir ilim olmamıştı" demiştir. Böylece en iyilerin belagat yarışını, düzenlenmiş kelam meydanına (şiire) inhisar etmiştir. Kur'ân geldiğinde ise, ne bir şiir ne de kâhinlerin sec'i idi. Nesir üslûbuna nispetle daha çok hitabete yakın idi. Kur'ân söyleme ait olan bir çok üslup yaratmıştı. Bu üslupların bazısı maksatların nevine göre şekil almakta, maksatları da inşa üslûbunun türüne göre hal almaktadır. Ayrıca Kur'ân'da, Arap diline muttali olan bir kimsenin, istediği ve rağbet ettiği her şeyi bulacağı kadar pek çok fen bulunmaktadır. Bu nedenle Velîd b. Muğîre, Hz. Peygamber (sav)'in Kur'ân kıraatine kulak verdiği zaman: "Allah'a yemin ederim ki, ne o bir kâhin, ne de bu onun mırıldanma ve sec'idir. Biz şiirin recez-hezec¹⁵⁸⁰, karîz-mesbût ve makbûzunu, hepsini biliriz. O bir şâir değildir" demiştir.¹⁵⁸¹

Ebû Zer'in kardeşi şâir Uneys b. Cünâde el-Gıfârî, Hz. Peygamber (sav)'i dinlemek için Mekke'ye gidip, onun haberini kardeşine getirdiğinde: "Ben kâhinlerin

¹⁵⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 113-114.

¹⁵⁸⁰ Recez: şiir formlarından biridir. Asıl vezni مُسْتَعْلَنُ şeklinde olup altı hecelidir. *el-Mu'cemü'l-Vasît*, (r-c-z) md. Hezec: Arap ve Fars şiir formlarından biridir. Cüzlerinin birbirine yakınlığı nedeniyle bu şekilde adlandırılmıştır. Vezni مَفَاعِيلُنْ şeklinde olup altı hecelidir. (*Mu'cemü'l-Vasît*, h-z-c md.).

¹⁵⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 114.

sözlerini duymuştum, bu onların sözü değil. Bunu şiir formlarına da kıyasladım, uymadı. Benden sonra onun şiir olduğu, kimsenin diline yakışmayacaktır" diyerek aynı nitelemelerde bulunmuş, sonra da müslüman olmuştur. Aynı şekildeki nitelemelerin Utbe b. Rebîa ve en-Nadr b. el-Hars'tan da varit olduğu bilinmektedir.¹⁵⁸²

Zahir olana göre müşrikler, Kur'ân'ı kendi kelimelerinden birine ilhak etme zorunluluğu nedeniyle, onu kendisine daha çok benzeyen kelama ilhak etmişler ve sıradan halka, içerdiği mana incelikleri, intizam ahkamı ve akıllara nüfûzu açısından kavmin itibara layık kelimeler olarak bildiği şeye takriben onun şiir olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Kur'ân, Arapça fesahati konusunda en uç sınıra ulaşmasına, maksatlarının uzunluğuna, manalarının çeşitliliğine ve şiir değil nesir olmasına rağmen, üslûbunun, terkiplerinin fesahatinde bir değişiklik olmadan diller üzerinde uyumlu ve kolayca aktığı ve ezberlenmesinin şiirin ezberlenmesinden daha hızlı gerçekleştiği görülmektedir. Araplar ise maksat ve edebiyatlarının sonsuz kalması için şiiri seçmişlerdir. Çünkü şiirin iktiza ettiği vezin, aynı ölçülü lafızlar üzerinde alıştırma yapmaya sürüklemekte ve bu dengeleme, lafızlara bir uyum kazandırmaktadır. Böylece diller üzerinde akıcı olmaktadır. Bu nedenle belagatın en iyilerinin müsabakası, düzenlenmiş kelimelerde münhasır kalmıştır. Bununla birlikte usta şairler, insanların kendileri için affettikleri zarûrât diye adlandırılan bir çok durumda bağışlanmalarına rağmen, kelamın akıcılığı konusunda farklı farklıdır. Öyle ki, şayet beşerden birisine, söyleyeceği bir kelimeler için fesahat, onun yeniden gözden geçirmesi, kelimeleri çevirerek veya hakkı tehir olanı öne alarak ya da hakkı önce olanı geriye alarak yahut hafızca veyahut ekleme yaparak o kelamın nazmını değiştirmesi teklif edilseydi, Kur'ân sûrelerinden orta uzunlukta olan bir sûre miktarınca bir şeyin telifinde kesinlikle çok uzun bir zaman geçerdi. Buna rağmen dili tökezleten cümlelerden salim olamazdı. Kur'ân'da bu fesahate rağmen hiç bir etken, şiirdeki bu zarureti irtikaba veya belagatın iktiza ettiği bazı şeylerde kısaltma yapmaya neden olmamıştır.¹⁵⁸³

Ayrıca Kur'ân'ın nazmı bir birine yakın fasıla ve karîneler üzerine bina edilmiştir ki, ne şiir silsileleri onu geçebilir ne de o ölçülerin prangası altında çöker. Netice itibarıyla Kur'ân, nesir katılmış bir kelimeler şeklinde gelmiş, fakat fasihliği, diller

¹⁵⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 114.

¹⁵⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 113.

üzerindeki akıcılığı, kelime ve terkiplerinin en az tenafürden ve diller üzerindeki sendeleyişten salim bir biçimde uyuşumu konusunda üstünlük kazanmıştır. Dolayısıyla onun nesirden oluşu da, i'câza dahildir.¹⁵⁸⁴

Diğer taraftan Kur'ân, Arapça kelimelerin üslûplarının birçok çeşidini içine almış, onların ârifi olmadığı üslûpları da yaratmıştır. Bu çeşitlilikte i'câza dahil iki hikmet bulunmaktadır: Birincisi, Kur'ân'ın Allah katından olduğunun ortaya çıkmasıdır. Zira edipler, her çağda her biri bir veya iki üslup icat edecek ustalarının ustasının çeşitli üsluplar üzere ortaya çıkacağını örf haline getirmişlerdir. İkincisi, bunda meydan okunanlar için ziyade bir meydan okuma bulunmaktadır. Öyle ki hiç bir kimse "bu üslûbun alıştırmayı bana daha önce gelmedi, şayet başka bir üslup ile gelseydi mutlaka ona muâraza ederdim" diyemez.¹⁵⁸⁵

İbn Âşûr'a göre Arap üsluplarına muhalefet eden Kur'ân üsluplarının en büyüklerinden biri de, onun, nazmında iki maksadını bir araya getiren bir üslupla gelmiş olmasıdır. Bu iki maksat, öğütlenme ve teşridir. Kur'ân nazmı, onu dinleyenlere zahiriyle, onların yüceltmeye ihtiyaç hissettikleri şeyi hibe etmektedir. Kur'ân bu türde, onların hutbelerini andırır. Onun manaları içeriğinde, bilgili bir alimin teşri, âdâp vs. hususunda pek çok sayıda hükümler çıkarabileceği şeyler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı hakkında: "Onun tevlini ancak Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler bilir" buyurulmuştur.¹⁵⁸⁶ Kur'ân manalarında, umûmun ve illet ve maksatlara vs. işaretin bulunması açısından bu böyledir.¹⁵⁸⁷

İbn Âşûr'un kendince "tefennün" (fen değiştirme) adını verdiği bir Kur'ân üslubundan daha söz ettiği gözlenmektedir. Ona göre bu üslup, Kur'ân'ın i'tiraz, tenzîr, tezyîl ve kelimelerin tekrarının sıkıcılığından kaçınarak, tekrar sırasında müteradifleri getirme yollarıyla, bir fenden başka bir fenne taşınmasıdır. Çoğunlukla Arap belâğleri katında fen değiştirme üslûplarının en büyüğünden biri olarak sayılan iltifat¹⁵⁸⁸ üslûbuna râğbet de böyledir. Bu yapıldıktan sonra asıl maksada dönülür ki, dinleyenler

¹⁵⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 113.

¹⁵⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 113.

¹⁵⁸⁶ Âlû İmran 3/7.

¹⁵⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 115-116.

¹⁵⁸⁸ İltifat: sözü gaybet (üçüncü şahıs), hitap (ikinci şahıs) veya tekellüm (birinci şahıs), sığılarından biriyle ifade ettikten sonra, üslubu zahirin muktezasına zıt olmak şartıyla bu üç sığıdan herhangi birine nakletmektir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 125.

onu dinlemek ve ona yönelmekle, yenilenmiş bir canlılık kazanmış olur. Bu, Kur’ân’da çok olup, en güzel örneklerinden biri şudur:

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (17)
صُمُّ بَكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (18) أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (19) يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (20)

Müfessire göre Kur’ân üsluplarının çoğu, Arapların şiirinde, hatip ve hazır cevap sahiplerinden oluşan belîğlerinin nesrinde benzeri bulunan, hayret verici şerefli üsluplardan oluşmuştur. Bu fen değiştirme ve başka bir fenne taşınmada, taşınmış ile taşınılan arasında, son derece ince ve güzel münasebetler bulunmaktadır. Öyle ki Kur’ân’ı dinleyen ve okuyan bir kimse, onun intikalini hissetmez bile. Ayrıca bu fen değiştirme, dinleyicilerin kulak vermesine yardımcı olur ve onları uzatma bitkinliğinden korur. Çünkü “Sizin bundan ötesini başaramayacağınızı bildiği için size lütuf ile muamelede bulundu. Bundan böyle Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun”¹⁵⁸⁹ buyruğunda olduğu gibi, Kur’ân’ın kıraat zamanlarını artırma isteği de, Kur’ân maksatlarından biridir. Dolayısıyla “kolayınıza geleni” sözü kolaylaştırma miktarınca çok yapım isteğini gerektirir. Kur’ân sözlerinin tenasübünde ve maksatlarının fen değişiminde, bu kolaylaştırmaya bir celp ve çoğaltmaya bir destek bulunmaktadır. Nakledildiğine göre Ebû Bekr İbnü'l-Arabî: "Kur’ân âyetlerinin, manaları engin ve yapıları düzenli tek bir kelime dedirtecek kadar birbiriyle olan irtibatı, büyük bir ilimdir" demiştir. Aynı konuda ez-Zerkeşî, İzzüddin b. Abdisselâm'ın: "Münasebet güzel bir ilimdir. Kelam irtibatının güzelliği konusunda, o kelamın başı sonuyla irtibatlı, bitişik bir durumda vaki olması şart koşulur. Şayet çeşitli sebepler üzere vaki olursa, bunda bir irtibat vaki olmaz. Kur’ân yirmi küsur senede, çeşitli sebepler nedeniyle konulan çeşitli hükümler hakkında nazil olmuştur. Böyle olmasaydı, onun bir kısmının diğer kısmıyla olan irtibatına gidilmezdi"¹⁵⁹⁰ dediğini nakletmiştir.¹⁵⁹¹

İbn Âşûr’un nakline göre Fahrüddin er-Râzî şöyle demiştir: "Şüphesiz Kur’ân, lafızlarının fesahati ve manalarının şerefi sebebiyle mucize oluşu gibi, tertibi ve

¹⁵⁸⁹ Müzzemmil 73/20.

¹⁵⁹⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 132-133.

¹⁵⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 116-117.

âyetlerinin nazmı sebebiyle de mucizedir. Belki onun üslûbu nedeniyle mucize olduğunu söyleyenler, bunu kastetmişlerdir".¹⁵⁹²

Râzî'nin bu sözünü destekleyen müfessirimiz, bir kelamın belagatının, lafzî terkiplerinin ahvaline inhisar edilemeyeceğini, bilakis bu terkiplerin sebep olduğu keyfiyetlere de taşacağını söyler. Zira belîğ konuşan bir kimsenin, bir cümlede hafifçe sukût etmesi, onun bazı kelamının kapalılığını, bunun açıklamalı takibinin sonra geleceğini ifade eden, ondan sonra gelecek konuşmasına bir teşvik ifade etmektedir. Bir de görürsün ki bu, beyânî istinâf lafzının getirilmesi gibi, belagat mevkiilerinden biri oluvermiştir. Çünkü bir kelime yanında susup, sonrakiyle onu takip etmek, aynıysa olmasa dahi sonraki cümleyi, beyânî istinâf menzilesine ytaşır. Örneğin: " هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ " "مُوسَى إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى" (Sana o Musa'nın haberi geldi ya? Hani Rabbi ona o mukaddes vadi Tuva'da seslenmişti)¹⁵⁹³ âyetlerinde yer alan "مُوسَى" kelimesi üzerinde vakfedildiğinde, dinleyenin nefsinde Mûsâ'nın konuşmasını açıklayan bir cümle beklentisi ortaya çıkacaktır. Bir de ondan sonra "إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ" ve devamı gelirse, "مُوسَى" kelimesi üzerinde vakıf yapıldığında hasıl olan kelam karinelerinden biriyle açıklama ortaya çıkacaktır. Çünkü bu âyetler طُوًى, طَعَى, تَرَكَّى gibi Elif seci üzere biterler.¹⁵⁹⁴

Aynı şekilde "رَيْبٌ" kelimesi¹⁵⁹⁵ âyetindeki "رَيْبٌ" kelimesi üzerinde vakıf yapılırsa, îcâz-ı hazf kabilinden olur. Yani "Onun bir kitap olduğunda hiç bir şüphe yoktur" demek olur. Dolayısıyla "فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" cümlesi, kelam başlangıcı olur ve "فِي" harfinin anlamı, inatçıların şansını indirgemek, yani, onun tümü hidayet değilse de, onda hidayet vardır, demek olur. "فِيهِ" üzerinde durulmadan geçildiğinde ise, itnâb kabilinden olur ve ondan sonraki "bu kitabın tümü hidayettir" manasını ifade etmiş olur.¹⁵⁹⁶

İbn Âşûr'a göre Kur'ân üslûplarından biri de, korku salma ve benzeri, tekrarı iktiza eden makamların dışında lafız ve sığayı tekrarlamaktan vazgeçmesidir. İçerisinde sığanın tekrarından vazgeçilen âyetlerden biri "إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا" (Eğer ikiniz

¹⁵⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 117.

¹⁵⁹³ Nâzi'ât 79/15-16.

¹⁵⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 117.

¹⁵⁹⁵ Bakara 2/2.

¹⁵⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 117.

de Allah'a tövbe ederseniz ne iyi, çünkü kalpleriniz eğildi)¹⁵⁹⁷ sözüdür. Dolayısıyla muhatap iki hanım olmasına rağmen "قُلُوبُ" lafzını çoğul olarak getirmiştir. Böylece müsenna sığasının fazla olmasından kaçınarak "قَلْبًاكَمَا" denmemiştir.

Aynı şekilde "وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا" (Dediler ki: "Bu hayvanların karınlarında olanlar, yalnız erkeklerimize âittir, kadınlarımıza harâmıdır")¹⁵⁹⁸ âyetinde "مَا" mevsûlenin manası "merre" olarak alınmış, dolayısıyla da müennes topluluğu için kullanılan zamir getirilmiştir ki bu "خَالِصَةٌ" kelimesidir. Aynı zamanda bu "مَا" lafzı mevsûle olarak da alınmış ve "مُحَرَّمٌ" müfret müzekker getirilmiştir.¹⁵⁹⁹

Bazen makamın, eşit olan iki veya daha çok şeyi iktiza edebileceğini kaydeden İbn Âşûr, bu durumda belîğ bir kimsenin, bu ikisinden birini seçme konusunda muhayyer olduğunu, ayrıca fen değıştirme itibarıyla her ikisinin zikrinin de ona ait olduğunu söyler. Ona göre bunun örneğı Kur'ân'da çoktur. Örneğın:

Kur'ân'da "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا"¹⁶⁰⁰ âyetindeki, "كَلَا" lafzı, Bakara sûresinde "وَكَلَا" şeklinde و-ı atf ile, A'raf sûresinde ise "فَكَلَا"¹⁶⁰¹ suretinde ف-i tefrî ile atfedilmiştir. Bunların her ikisi de makama mutabıktır. Çünkü bu lafız, "اسْكُنْ" lafzı üzerine atfedilmiş ikinci bir emirdir. Dolayısıyla her iki itibarla hikaye edilmesi caizdir. Aynı şekilde Bakara sûresindeki "وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا"¹⁶⁰² ile A'râf sûresindeki "وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا"¹⁶⁰³ âyetlerinin birinde "ادْخُلُوا", diğesinde ise "اسْكُنُوا" şeklinde tabir olunmuştur. Ayrıca birinde و-i atf ile, diğesinde ise ف-i tefrî ile atfedilmiştir.¹⁶⁰⁴

İbn Âşûr'a göre iki şey arasındaki bu farklılık, tekrarlanan manaları renklendirmeye yöneliktir. Ta ki onun tekrarlanması, mananın yenilenmesinden ve üslûbun değışiminden hâlî kalmasın diye. Böylece o mananın tekrarlanması, soyut bir hatırlatmadan ibaret olmayacaktır.

¹⁵⁹⁷ Tahrir 66/4.

¹⁵⁹⁸ En'âm 6/139.

¹⁵⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 117.

¹⁶⁰⁰ Bakara 2/35.

¹⁶⁰¹ A'râf 7/19.

¹⁶⁰² Bakara 2/58.

¹⁶⁰³ A'râf 7/161.

¹⁶⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 118.

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'daki edebiyat genişliği de bu türdendir. Arap'ın şiir dışında aralarında yürürlükte olan bir edebiyatı olmamıştır. Dolayısıyla ezberlenen, nakledilen ve âfâkta dolaşan odur. Şiirin, lafızların seçiminden ve manaların ibdasından oluşan özel bir üslûbu vardır. Onun dışındaki bir kelamın, hafızalara tutunması zor olmuştur. Ayrıca şiir, tanınmakta olan maksat ve baplarla ilgili olmuştur. Bunların en meşhurları ve en çok kullanılanları Nesîb, Hamâse, Risâ, Hecâ ve Fahr'dır. Onlara ait diğer baplardaki şiirler ise azdır ki bunlar Müleh ve Medîh'tir. Ayrıca Arapların şiir dışında hutbeleri, emsâl ve muhâvereleri de olmuştur. Hutbelere gelince, bu konuda söylenmiş makamların neticeleri unutuluyor, onun lafızlarından hiç bir şey hafızalarda kalıcı olmuyordu. Hutbe maksatlarının dinleyicilerde bıraktığı etki, onunla amel edene kadar hafızalarda çok az bir zaman kalabiliyor, bu nedenle muhatapların onunla etkilenmesi de cüzî ve zamansal oluyordu. Meseller ise, hedefleriyle öğüt alınması amaçlanan kısa lafızlardan ibarettirler. Muhâverelerin nakledilmesi ve yayılması açısından hiç bir ehemmiyeti haiz olmadığı için, Arapların içeriğine hiçbir önem göstermedikleri âdî olanları yanında, genel meclislerde ve toplantılarda vaki olan cemiyet muhâvereleri de olmuştur. Bunlar, onların melikler katındaki toplantılarının ve iftihar etme makamlarının örneğidir ki vukuu nadir, rastlantısı az ve tek maksatlıdır. Çünkü öğünme ve mübalağaları kaçınılmazdır. Dolayısıyla içeriğindeki nükte, anekdot veya secili fıkraların dışında bir şey ezberde kalmamaktadır.¹⁶⁰⁵

Kur'ân ise, Edebiyat konusunda bir üslûp getirmiştir ki yumuşak ve taze, yeni ve akılların tümüne uygundur. Hayat maksatlarının tüm fenlerine dağıtılmış, her fenne layık olan mana, lafız ve lehçelerle el uzatmıştır. Bu yönüyle muhâvere, hitâbet, cedel, emsâl, kısas, tavsîf ve rivâyeti de kapsamıştır.¹⁶⁰⁶

Ayrıca Kur'ân'ın, lafızlarının fesahati ve onların terkîp ve tertibindeki tenâsübü nedeniyle, hâfızalara tutunması hızlı olmuş, içeriğinin yalancı mübalağalar ve iddia edilmiş karşılıklı öğünmeler değil, hakikatin ta kendisi olmasına rağmen, kabileler içine intikal ve seyri kolay olmuştur. Onun, gerçek bir hamlesi ve dinleyicilerine attığı bir korku vardır. Bu ise lafzî ve manevî bir etki değil, ruhânî bir etkidir.¹⁶⁰⁷

¹⁶⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 118-119.

¹⁶⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 119.

¹⁶⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 119.

Bunların yanında İbn Âşûr, Bedî alanındaki güzelliklerin Kur'ân'da, Arap şiirindekinden daha çok geldiğini söyler. Bunlardan cinâs ve tıbakı özellikle zikrettiği gözlenmektedir. Cinasa örnek: "وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا"¹⁶⁰⁸. Tıbâka örnek: "كُتِبَ عَلَيْهِ "أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَآتَهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ"¹⁶⁰⁹.

İbn Âşûr Kur'ân'ın, nesir olarak gelişi nedeniyle yeni, taze ve tüm tabakaları kapsayıcı bir edebiyat olduğunu; ayrıca belagat ve uyumu nedeniyle, kalplere ulaşımının, onu sihir ve şiir¹⁶¹⁰ olarak niteleyecekleri derecede güçlü olduğunu söyler.¹⁶¹¹

bb) Mübtekerâtü'l-Kur'ân

İbn Âşûr'a göre Kur'ân nazımının, diğer Arap kelimelerinden kendisiyle temayüz ettiği mübtekerâtı (ilk olarak ortaya konulan şeyler) da bulunmaktadır.

Kur'ân'ın şiire muhalif bir üslupla gelmesi kesinlikle bu türdendir. Önceki bilginler de buna dikkat çekmişlerdir. İbn Âşûr ise buna, Kur'ân üslûbunun kısmen hitabet üslûbuna da muhalefet ettiğini eklemiştir. Ona göre Kur'ân, hıfzı ve tilaveti amaçlanan bir kitap metodu ile gelmiştir ki bu da onun i'caz vecihlerinden biridir. Çünkü Kur'ân nazmı, ilk olarak ortaya konulmuş bir metot üzere olup, bu metotta onun kelimelerindeki eski metotları izlenmemiştir.¹⁶¹²

Müfessir Kur'ân'ın, ilmî cümlelerin ve teşrîî kaidelerin durumuna adanmış anlamlı manalara delalet eden cümleleri getirmesinin de bu türden olduğu kanaatinde. Dolayısıyla Kur'ân, az rastlanan halleri ve nadir fertleri çok az umursadıkları için Arap'ın yaptığı gibi, ne mahsus olmadığı halde (lafzı umum) tahsis (manası has) durumunda olan umumları, ne de mukayyet olmadığı halde takyidi hakeden mutlakları getirmiştir. Bunun misali: "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ " (Müminlerden özür sahibi olmaksızın oturanlarla Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihat edenler eşit olamazlar)¹⁶¹³. Bu âyette yer alan özür sahibi kimseler, savaştan geri kalıp oturanlar kısmındandır. Dolayısıyla Arap'ın cümle kuruş metoduna göre "eşit olamaz" sözü, biri daha aşağı diğeri de onun üstünde olan iki şeyi

¹⁶⁰⁸ Kehf 18/104.

¹⁶⁰⁹ Hacc 22/4.

¹⁶¹⁰ Tur 52/30.

¹⁶¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 119.

¹⁶¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 120.

¹⁶¹³ Nisâ 4/95.

kıyaslamakta, üçüncü bir şeyi bu kıyas arasına sokmamaktadır. İbn Âşûr'un Arap hakkında az rastlanan halleri ve nadir fertleri az umursarlar sözü de bundan kaynaklanmaktadır. Âyette ise görüldüğü gibi "savaş gerisinde kalanlar" lafzının ifade ettiği umum anlamla geçilmemiş, "özür sahibi kimseler hariç" istisnasıyla nadir fertlere de yer ayrılmıştır¹⁶¹⁴. Müfessir bu durumun ikinci bir örneği olarak şu âyeti zikretmiştir: "وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ" (Allah'tan bir yol gösterici olmadan hevesine uyandan daha sapık kim vardır?)¹⁶¹⁵. Bu âyette "heva" lafzı, "Allah'tan bir yol gösterici olmadan" istisnasıyla mutlak anlamdan çıkarılmış, bir kimsenin hevası hidayetten yana olduğunda, bazen hevanın da övülmüş bir şey olabileceği açıklanmıştır. Bu türün Kur'ân'daki diğer bir örneği de: "إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا" (İnsan mutlaka ziyandadır. Ancak iman edenler... bunun dışındadır)¹⁶¹⁶ âyetleridir. İnsan lafzının ifade ettiği umum anlam, iman edenler vd. istisna ile tahsis edilmiştir.¹⁶¹⁷

Müfessire göre Kur'ân'ın, kısım ve sûrelere ayrılmış bir üslûp üzere gelmesinin de bu tür içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu, Arapça kelama bap ve sınıflara ayırma metodu üzere sokulmuş yeni bir yoldur. el-Keşşâf'ta da buna yapılan ima bulunmaktadır.

Âhiretteki nimet ve azap verilenlerin hallerini hikaye ve durumları temsildeki kıssavî üslûp da bu türdendir. Bunun nedenle Arap nefislerine derin tesiri olmuştur. Çünkü fen-i kısas, Nâbiğa'nın, bir adamı öldüren ve onun kardeşiyle ahitleşen ve o da kendisine ihanet eden bir yılan hakkındaki beyitleri gibi, bazı şiirde nadir olarak geçtiği hariç tutulursa, Arap dili edebiyatından kaybedilmiş bir üsluptur. Bu nedendir ki, Kur'ân A'râf sûresinde "Bir de cennetlikler, cehennemliklere şöyle seslenirler vd."¹⁶¹⁸ cennet, cehennem ve a'raf ehline; Hadid sûresinde "Nihayet onların arasına, içinde rahmet, dışında azap bulunan kapılı bir sur çekilir"¹⁶¹⁹ gibi nitelikler getirdiğinde, Arap buna şaşırıp kalmıştır.¹⁶²⁰

¹⁶¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, V, 169-170.

¹⁶¹⁵ Kasas 28/50.

¹⁶¹⁶ Asr 103/2-3.

¹⁶¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 120.

¹⁶¹⁸ A'râf 7/44.

¹⁶¹⁹ Hadid 57/13.

¹⁶²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 120.

İbn Âşûr'a göre Kur'ân mübtekerâtından biri de, onun, hikaye olunanların sözlerini hikaye ederken tasarrufta bulunması ve bu sözleri orada sadır olan sığalarla değil, i'caz üslûbunun gerektirdiği metot üzere şekillendirmesidir. Dolayısıyla Kur'ân, Arapça olmayan sözleri hikaye ederken, o sözlerin medlûllerini Arapça'da i'caz haddine ulaşan bir biçime sokmuştur. Arapça sözleri hikaye ettiğinde ise sözlerde, tabir olunan üslûbun, Arap hakkında hikaye edeceği şeyin misline münasip olacağı bir tarzda tasarrufta bulunmuştur. Çünkü Kur'ân, onların lafızlarını olduğu gibi hikaye etmemiş, bilakis kelimalarının sonucunu hikaye etmiştir. Aslında Arap da sözlerin hikayesi konusunda lafızlara iltizama değil, manayı ihâtaya dayanan bir genişliğe sahiptir. Kur'ân'daki hikaye olunan sözler için sabit olan i'caz ise, hikaye olunan sözlere ait bir i'caz değil, Kur'ân'a ait bir i'cazdır.¹⁶²¹

Kıssalarda vaki olan isimlerin hikayesi de bu kabildendir. Çünkü Kur'ân o isimleri, fesahat açısından kelam içindeki mevkilerinin güzelliğine uygun şekle göre değiştirmektedir. Örneğin: Saul ismi Tâlût'a; İbrâhîm'in babasının Tarah ismi Âzer'e değiştirilmiştir.¹⁶²²

İbn Âşûr Kur'ân'da yer alan temsîlin de bu türden, yani Kur'ân mübtekerâtından olduğu kanaatindedir. Daha önce Arap edebiyatında emsâlin de bulunduğunu kaydeden İbn Âşûr, bunun, emsâl diye adlandırılan “قِيلَتْ فِيهَا” veya “قِيلَتْ لَهَا” belîğ cümlelerle remiz olunan hallerin hikayesi olduğunu söyler. Dolayısıyla bu cümleler, o hallere işaret eder olmuştur. Ancak bu cümleler kullanımda dilden dile dolaşıp üzerinden uzun zaman geçince, bu cümleler içerisinde varit olan haller unutulmuş ve bu cümleleri telaffuz sırasında, o cümlelerin söylenmesine neden olan savaş menkıbelerini hissetme haricinde zihinlerde bir şey kalmamıştır. Kur'ân ise emsali netleştirmiş ve terkiplerini güzelleştirmiştir. İbn Âşûr İbrahim 14/18, Hacc 22/31, Nur 24/39-40, Ra'd 13/14 âyetlerini Kur'ân'daki emsale örnek olarak vermiştir.¹⁶²³

Kur'ân tek bir üslûba sarılıp kalmamıştır. Aynı şekilde sûreleri de farklı fen ve çeşitlere ayrılmıştır. Öyle ki nerdeyse her bir sûrenin kendine has bir lehçesi vardır. Çünkü bazı sûreler fasılalar üzerine bina edilmişken, bazıları böyle değildir. Sûre başlangıçları da bu türdendir. Bunların içinde “الْحَمْدُ”, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا”, “الْمَ ذَلِكَ الْكِتَابُ” gibi

¹⁶²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 120-121.

¹⁶²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 121.

¹⁶²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 121.

önem bildiren şeylerle başlayanları bulunmaktadır ki bunlar inşâ sanatında “Mukaddimât” diye tabir edilen şeylere çok yakındır. Ayrıca bunların içerisinde " الَّذِينَ " ¹⁶²⁴ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ve " ¹⁶²⁵ بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ " gibi daha işin başından maksada hücumla başlayanları da vardır. ¹⁶²⁶

İbn Âşûr'a göre Arap kelimelerindeki en güzel üslûplardan biri de îcâzdır. Bu onların kendi aralarında yarıştıkları bir üslup ve fasihlerinin rekabet ettiği bir gayedir. Kur'ân bunun en güzelini getirmiştir. Çünkü onda, Meânî ilminde açıklanan îcâzın yanında, diğer büyük bir îcâz daha bulunmaktadır. Bu da Kur'ân âyetlerinin büyük kısmının, çeşitli manaların elde edilmesine müsaitliğidir. Kur'ân ibareleri, bu manalara lafzın terslemeyeceği ihtimallerle müsait olup, bu ihtimallerin bazısı, bir araya getirilmesi mümkün olan türdendir. Diğer bazısı da, ihtimallerden biri varsayılmışsa, diğerini engelleyecek türdendir. Zihinlerin bu varsayılan manaya yöneltilmesi ve onunla uyarılması, uymak ya da vazgeçmek için onun zikrinden amaçlananın hasıl olması konusunda yeterlidir. Ayrıca müfessire göre şayet Kur'ân îcâzı olmasaydı, onun tazammum ettiği manaların edası, Kur'ân miktarının bir çok katında ancak gerçekleşmiş olurdu. Kur'ân'ın her konudaki sır ve işaretleri, incelik ve gizlilik açısından bir alimin dikkatinden daha ince ve onun düşünmesinden daha fazla hadde bâliğdir. ¹⁶²⁷

Kur'ân terkiplerinden bir çoğunda hazfın bulunduğunu kaydeden İbn Âşûr, az kelamda çok manayı bir araya getirmesine ilaveten, bir kelamı lafız ya da siyaktan gelen bir delilden yoksun kılan bir hazfın farkına bile varılmayacağını söyler. Onun nakletmesine göre Zemahşerî konuyla ilgili olarak, hazf ve ihtisarın, Tenzil'in bir metodu olduğunu söylemiştir. Ayrıca bazı Rûm Patrikleri de, " وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ " (Her kim Allah'a ve Resulüne itaat eder, Allah'a saygı duyar ve O'ndan sakınırsa, işte asıl bunlar bedbahtlıktan kurtulanlardır) ¹⁶²⁸ âyetini duyduklarında, Ömer b. el-Hattâb'a, Yüce Allah'ın bu âyette, İsâ'ya indirdiği dünyâ ve âhiret hallerini bir araya getirdiğini söylemişlerdir. Aynı şekilde " وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ " (Musa'nın anasına: Onu emzir, "فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ

¹⁶²⁴ Meâli: Allâh, inkâr edip kendisinin yoluna engel olanların işlerini boşa çıkarmıştır. (Muhammed 47/1).

¹⁶²⁵ Meâli: "Allah'dan ve Resulü'nden bir ultiatomdur bu" (Tevbe 47/1).

¹⁶²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 121.

¹⁶²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 121-122.

¹⁶²⁸ Nûr 24/52.

kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde onu denize (Nil nehrine) bırakıver, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız, diye bildirdik)¹⁶²⁹ âyetinde de iki emir, iki nehiy ve iki müjde arasını cem etmiştir. İbn Âşûr “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ” (Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır)¹⁶³⁰ âyetinin de Araplara göre en veciz kelam olarak bilinen “الْقَتْلُ لِقَتْلِ أَنْفَى” (katil, katli daha uzaklaştırır) sözünün karşılığı olduğunu söyler.¹⁶³¹

Karışksız hazf îcâzını da, Kur’ân’ın îcâz türlerinden biri olarak sayan müfessirimiz, bunun kavlin hazfında çok bulunduğunu söyler. Bu manada “ فِي جَنَاتٍ ” (Onlar cennetler içinde soruyorlar suçluların durumunu: Sizi şu yakıcı ateşe ne sürükledi?)¹⁶³² âyeti hazfin en güzellerinden biridir. Âyette günahkarların durumunu müzakere etmektedirler. Bunun üzerine onların durumunu bilen kimseler: “Biz onlara sorarak “Sizi şu yakıcı ateşe ne sürükledi?” dedik” demişlerdir.¹⁶³³

Müfessir buradaki hazf konusunda iki ihtimali öngörmüştür. Birinci ihtimale göre “يَسْأَلُونَ” fiili, eylemin iki taraflı ortaya çıkışına delalet etmek için “tefâül” sığasının zahiri üzere gelmiştir. Yani, cennet ehli mücrimlerin durumu hakkında birbirine soruyorlar anlamında. Bu durumda “Sizi şu yakıcı ateşe ne sürükledi?” cümlesi, “birbirine soruyorlar” cümlesini açıklar. Dolayısıyla “سَلَكْتُمْ” sözündeki muhatap zamiri, hazfedilmiş bir şeyin varlığını duyurur. Bunun takdiri ise “فَيَسْأَلُونَ” (Hemen mücrimlere sorarlar “Sizi şu yakıcı ateşe ne sürükledi? diye” ki bu iltifat manasında değildir. Ya da soru yöneltilenlerin bazıları arkadaşlarına soranlara cevap olarak “فَلْنَا لَهُمْ مَا سَلَكْتُمْ فِي سَقَرٍ” (Biz onlara dedik “Sizi şu yakıcı ateşe ne sürükledi?” diye) takdirindedir. İkinci ihtimale göre ise “يَسْأَلُونَ” fiili, eylemin tekrarı manasında kullanmış olup, soranların sayısınca bu sorunun tekrarını anlatmaktadır. Buna göre “يَسْأَلُونَ” fiilinin mefulü hazfedilmiştir. Buna “عَنِ الْمُجْرِمِينَ” sözü delalet etmektedir. Bunun takdiri “يَسْأَلُونَ الْمُجْرِمِينَ عَنْهُمْ” yani onların Sakar’a düşüş sebebi hakkında

¹⁶²⁹ Kasas 28/7.

¹⁶³⁰ Bakara 2/179.

¹⁶³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 121.

¹⁶³² Müddessir 74/40-42.

¹⁶³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 122.

soruyorlar demektir. Buna "يَسْأَلُونَ" cümlesini beyan eden "مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ" cümlesi delalet eder. Çünkü "مَا سَلَكَكُمْ" bu soruşturmayı beyan mevkiindedir.¹⁶³⁴

Müfessire göre muzafın hazfı de bu türdendir. Örneğin: "وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ" (Fakat eren o kimselerdir ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve bütün peygamberlere iman edip...)¹⁶³⁵. Burada hazf olduğu düşünülen muzafın takdiri olarak "بِرٌّ مَنْ آمَنَ" ya da "وَلَكِنَّ ذُو الْبِرِّ" şeklindeki şıklar getirilmiştir.¹⁶³⁶

Müfessire göre îcâzın diğer bir türü de cümlelerin hazfiyle gerçekleşmiştir. Bu durumda kelam, hazf olunan cümlenin takdirine delalet etmelidir. Örneğin: "فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ" (Mûsâ'ya: "Değneğinle denize vur!" diye vahyettik. (Vurunca deniz) yarıldı)¹⁶³⁷. Bu âyetteki hazfedilmiş cümlenin takdîri "فَضْرَبَ فَانْفَلَقَ" şeklindedir.¹⁶³⁸

Faydalar elde etme amacıyla, has bir durum hakkında, hem bu durumu hem de onun dışındaki bir durumu genelleştiren bir şekilde haber vermek de îcâzın bir türüdür. Müfessir bundan edinilecek faydaları şu şekilde sıralamıştır: genel hükmün faydası, özel hükmün faydası ve bu özel hükümle hükmedilenin, bu genel hükümle hükmedilenin cinsinden olma faydasıdır.¹⁶³⁹

Kur'ân'daki kelam nazmıyla ilgili üslupları bir bir gözden geçirdiğini kaydeden İbn Âşûr, bunların içinde Arap kelimelerinde benzeri tanınmayan üslupların da bulunduğunu söyler.¹⁶⁴⁰ Örneğin: "فَإِنَّ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّنْ رَّبِّكُمْ آيَاتٍ مِّنْ لَّدُنْكُمْ ذِكْرًا" (Allah size gerçekten bir uyarıcı indirmiştir. İman edip sâlih amel işleyenleri, karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size Allah'ın apaçık âyetlerini okuyan bir Peygamber göndermiştir)¹⁶⁴¹. Bu âyetteki "رَسُولًا" kelimesinin "ذِكْرًا" dan bedel olarak alınması, buradaki zikrin, bu Resûl'ün zikri olduğunu ve Resûlün gelmesinin, onlar için bir zikirliğini ifade eder. Resûl'ü "يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ" sözüyle nitelemesi de, âyetlerin zikir olduğunu ifade etmektedir. Bunun bir benzeri de "رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا" (1) "حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ" (2) "مُطَهَّرَةٌ" (Apaçık delil kendilerine gelinceye kadar ehl-i kitaptan ve müşriklerden

¹⁶³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIX, 325-326.

¹⁶³⁵ Bakara 2/177.

¹⁶³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, II, 129.

¹⁶³⁷ Şuara 26/63.

¹⁶³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 122.

¹⁶³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 122.

¹⁶⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 122-123.

¹⁶⁴¹ Talak 65/10-11.

inkârcılar (küfürden) ayrılacak değillerdi. (İşte o apaçık delil,) Allah tarafından gönderilen ve tertemiz sahifeleri okuyan bir elçidir)¹⁶⁴².

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da en çok kullanılan îcâz güzelliğinden biri de tazmîn olup, bunun mercii de hazf îcâzıdır. Onun tanımlamasına göre tazmîn: bir fiil ya da niteliğin, başka bir fiil ya da niteliğin manasına sokulması ve alakadarlarından bir harf ya da mamûlün zikredilerek, içine sokulduğu manaya işaret edilmesidir. Böylece tek bir cümlede iki mana hasıl olmaktadır.¹⁶⁴³

Müfessire göre emsal kabîlinden gelen cümlelerin içine aldığı manalar da Kur'ân mübtekerâtındandır. Aynı zamanda bu, Arap belîğlerinin kelamında nadir bulunan belagat baplarından biridir. İbn Âşûr, Züheyr'in kasidesinin "Muallekât" içerisinde yer almasının esas nedeni olarak da, onun bu metoda verdiği önemi göstermektedir. Kur'ân'da ise bundan daha üstün olanı getirilmiştir. Örneğin "فَلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ" (De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar)¹⁶⁴⁴; "طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ" (İtaatınız malumdur)¹⁶⁴⁵ ve "ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" (Sen, kötülüğü en güzel bir tutumla sav)¹⁶⁴⁶.

Müfessirimiz Kur'ân'ın, belagat maksatlarından biri oluşu nedeniyle, itnâp¹⁶⁴⁷ yöntemine de sülûk ettiğini söyler. Ona göre itnâbın en mühim makamlarından biri, dinleyicinin kalbine korku sokma amacıyla ahvalin niteliklerini detaylandırma makamı olup, aslında Arapça bir metottur.¹⁶⁴⁸ Örneğin: "كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الثَّرَاقِيَّ وَقِيلَ لَهَا مَنْ رَاقٌ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ" (29) "وَالْتَقَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ" (Hayır hayır, ne zaman ki can köprücük kemiklerine dayanır. Tedavi edebilecek kimdir? Denilir. Can çekişen bunun o ayrılık anı olduğunu anlar. Bacak bacağa dolaşır)¹⁶⁴⁹; "فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ" (Ya can boğaza dayandığı zaman? Ki siz de o zaman (can çekişen kimseye) bakıp durursunuz)¹⁶⁵⁰; "مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي" "رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ" (Zihinleri bomboş olarak kendilerine bile dönüp bakamaz durumda, gözleri göğe dikilmiş bir vaziyette koşarlar).¹⁶⁵¹

¹⁶⁴² Beyyine 98/1-2.

¹⁶⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 123.

¹⁶⁴⁴ İsrâ 17/84.

¹⁶⁴⁵ Nûr 24/53.

¹⁶⁴⁶ Nûr 24/53.

¹⁶⁴⁷ İtnâb: sözün tekit edilmesi (pekiştirilmesi) gibi bazı faydalardan dolayı kelamda, lafzın manadan fazla olmasıdır. Bkz. Akdemir, *age*, s. 192.

¹⁶⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 123.

¹⁶⁴⁹ Kıyame 75/26-29.

¹⁶⁵⁰ Vakı'a 56/83-84.

¹⁶⁵¹ İbrahim 14/43.

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın münferit olduğu üsluplardan biri de, Arap dili açısından makamı, müsait olduğu manaların murat edilmesine uygun olan müşterek bir lafzın, iki veya daha çok manasında kullanımı; ayrıca makam müsait olduğunda, lafzın hem hakîkî hem de mecâzî anlamında birlikte kullanımı olup, önceki müfessirler bu üslubun itibarına ihmalkar davranmışlardır. Dolayısıyla bu üslup sayesinde, îcâzla birlikte, kelamın manaları da çoğalmaktadır. Müfessire göre bu, Kur'ân'ın, beşer kelam geleneğini delen ve onun Alîm ve Kadîr katından indirilmiş olduğuna delalet eden bir mucizeliğinin delillerinden biridir. Ayrıca harf ve harekelerinin değişimiyle, manaları da değişen lafızların kullanımı da Kur'ân'ın bu tür üsluplarından biridir. Aynı zamanda bu, birçok kıraatin ihtilaf sebebidir.¹⁶⁵² Örneğin: “وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنَاءً”¹⁶⁵³ âyeti “عِنْدَ” ve “عِبَادَ” şekilleriyle okunmuştur¹⁶⁵⁴. Aynı şekilde “إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونُ”¹⁶⁵⁵ âyetinde yer alan “يَصِدُونُ” fiilinin “ص” harfî zamme ve kesreyle okunmuştur.¹⁶⁵⁶

İbn Âşûr bütün bunların yanında Kur'ân sûrelerinin, Arap dili edebiyatıyla uğraşan bilginlerin cezâlet ve rikkat¹⁶⁵⁷ diye adlandırdıkları üsluplardan da hali olmadığını söyler. Bunların her ikisi de, kendi mevkiindeki amaca ulaşmıştır. Örneğin: “قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ” (De ki: "Ey haddi aşarak nefislerine karşı israf etmiş olan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir)¹⁶⁵⁸; “يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا” (Allah, din hususundaki ağır teklifleri sizden hafifletmek istiyor. Çünkü insan sabır ve

¹⁶⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 123-124.

¹⁶⁵³ Zuhruf 43/19.

¹⁶⁵⁴ Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb “عِنْدَ” şeklinde; bunların dışındaki kıraat imamları ise “عِبَادَ” şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXV, 182.

¹⁶⁵⁵ Zuhruf 43/57.

¹⁶⁵⁶ Nâfi', İbn Âmir, Kisâî, Âsım'dan Ebû Bekir, Ebû Ca'fer, Halef “يَصِدُونُ” şeklinde zammeli; İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamze, Âsım'dan Hafs ve Ya'kûb ise “يَصِدُونُ” şeklinde kesre ile okumuşlardır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXV, 238.

¹⁶⁵⁷ Lügatte “tomruk, kalın odun” manasına gelen “cez” kelimesinden alınan bu kelime, telaffuzları kulağa sert gelen lafızların söyleniş keyfiyetini ifade etmektedir. Zıddı “rikkat” kelimesidir. Söylenişleri ince olan kelimelere “elfâz-ı rekîka”, kalın olanlara ise “elfâz-ı cezle” adı verilir. Sözü belagatı muktezây-i hâle mutabakatına bağlı olduğuna göre, bu konuda da muktezây-i hâle göre elfâz-ı rekîka ya da elfâz-ı cezle'nin seçilmesi gerekmektedir. Mesela beşikteki bir yavru için söylenen ninni ile, bir kumandanın askere hitabı çok farklı olmalıdır. Birincide elfâz-ı rekîka'nın, ikincisinde ise elfâz-ı cezle'nin seçilmesi gerekir. Bunun aksi belagata uygun değildir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 21.

¹⁶⁵⁸ Zümer 39/53.

tahammül bakımından zayıf yaratılmıştır)¹⁶⁵⁹ âyetlerinde mevkilerine göre bir yumuşaklık bulunmaktadır. Bunun tersine “فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ” (Eğer onlar yüz çevirirlerse de ki: İşte sizi Ad ve Semûd'un başına gelen kasırgaya benzer bir kasırgaya karşı uyarıyorum!)¹⁶⁶⁰ âyetinde şiddet bulunmaktadır. Müfessirin nakline göre Utbe b. Rebîa bu âyeti duyduğunda, eliyle Peygamber (sav)'in ağzını tutmuş ve Allah ve akrabalık adına susmasını rica etmiştir.¹⁶⁶¹

bc) Âdâtü'l-Kurân

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın nazım ve kelimelerindeki âdetlerini keşfetmek bir müfessirin borcudur. O bu konuda öncülük olarak selef bilginlerinden nakledilen Kur'ân âdetlerini kaynaklarıyla birlikte zikretmiştir. Buna göre:

İbn Abbas ve Dahhâk Kur'ân'daki her “كَاسٌ” ile “خَمْرٌ”ın murat edildiğini söylemişlerdir.

İbn Uyeyne: Arap “مَطْرٌ” kelimesini “وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ”¹⁶⁶² âyetinde geçen “غَيْثٌ” (yağmur) kelimesi yerinde kullanmasına rağmen, bu kelimenin Kur'ân'da “عَذَابٌ” (azap) manasında kullanıldığını söylemiştir.

İbn Abbâs Kur'ân'da geçen her “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” ünlemiyle Mekke müşriklerinin kast olduğunu söylemiştir.

Câhız ise Kur'ân'daki nerdeyse bir birinden ayrı zikredilmeyen manalardan bahsetmiştir. Örneğin: “الرَّعْبَةَ وَ الرَّهْبَةَ”; “الْجَنَّةَ وَ النَّارَ”; “الْجُوعَ وَ الْخَوْفَ”; “الصَّلَاةَ وَ الزَّكَاةَ”; “السَّمَاءَ وَ”; “التَّفْعَ وَ الضَّرَّ”; gibi. İbn Âşûr ise bunlara “الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارَ”; “الْحَيَّ وَ الْإِنْسَ”; “الْأَرْضَ” kelimelerini ilave etmiştir.¹⁶⁶³

Zemahşerî ile Fahrüddin er-Râzî, Kur'ân'ın her yerde va'di va'd ile, sakındırmayı ise müjde ile takip ettiğini söylemişlerdir.

Zemahşerî Yüce Allah'ın “وَأَقْبَلَ عَلَى بَعْضٍ يَنْسَاءُلُونَ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ”¹⁶⁶⁴ sözünü haber vermelerindeki âdeti üzere mazi olarak getirdiğini söylemiştir. Demek ki Kur'ân'da ihbar bildiren cümleler mazi sığayla zikredilmiştir. Fahrüddin er-

¹⁶⁵⁹ Nisâ 4/28.

¹⁶⁶⁰ Fussilet 41/13.

¹⁶⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 124.

¹⁶⁶² Şura 42/28.

¹⁶⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 124.

¹⁶⁶⁴ Saffat 37/50-51.

Râzî ise “يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ”¹⁶⁶⁵ sözünün tefsirinde: “Kanun ve tekliflerin bir çok türünü zikrederken, zikri geçen kanun ve teklifleri müekkit olsun diye, ya ilâhiyâtın, ya da Peygamberlerin hallerinin ya da kıyamet hallerinin açıklamasıyla bunu takip etmek, bu Yüce Kitabın adetidir” demiştir.¹⁶⁶⁶

Bu arada İbn Âşûr Kur’ân ıstılahındaki bir çok âdetleri de kendi gayretiyle tespit ettiğini söylemiştir.¹⁶⁶⁷ Bunlardan biri eğer “هُؤُلَاءِ” kelimesi gelmiş ve arkasından bununla işaret olunan kimseleri açıklayan atf-ı beyan gelmemişse, bununla Mekke müşrikleri murat edilmiştir. Örneğin: “بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَأَبَاءَهُمْ”¹⁶⁶⁸; “فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا”¹⁶⁶⁹; “بِهَا قَوْمًا لِّيَسُؤَ بِهَا كَافِرِينَ”¹⁶⁶⁹.

Ayrıca ona göre Kur’ân, muhavere ve cevaplaşmaları hikaye ettiğinde, atf harfleri olmaksızın “قَالَ” lafzıyla hikaye eder. Tersinin ise, bir muhavereden diğerine intikal ettiğinde gerçekleştiğini söyler. Örneğin: Bakara sûresinin 31-33 âyetleri arasında hikaye edilen muhavere bu lafızla sürdürülmekte, hemen akabinde de و-ı atf ile başka bir hikayeye geçilmektedir.¹⁶⁷⁰

c) İlmî İ’câz

İbn Âşûr Kur’ân’ın hikmetli manaları ve ilmî işaretleri içermesini de i’câz cihetlerinden üçüncüsü olarak saymıştır. Bunu da daha çok o dönem Araçlarının şiir ve onun içine aldığı haberler dışında bir ilim sahibi olmayışına dayandırmıştır. Bunun teyidi olarak da Ömer b. el-Hattâb’ın “Şiir kavmin ilmi idi ve onların, ondan daha sahih bir ilmi olmamıştı” sözünü nakletmiştir.¹⁶⁷¹

Bu itibarla müfessirin ilmi iki çeşit olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bunların ilki İstılâhî ilim diğeri de Hakîkî ilimdir.

İstılâhî ilim, çağların herhangi birinde insanların, kendisine sahip olan kimsenin alimler sınıfından sayılacağı hususunda hemfikir oldukları şeydir. Bu bazen çağlara,

¹⁶⁶⁵ Mâide 5/109.

¹⁶⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 125.

¹⁶⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 125.

¹⁶⁶⁸ Zuhruf 43/29.

¹⁶⁶⁹ En’âm 6/89.

¹⁶⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 125.

¹⁶⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 125-126.

ümme ve bölgelere göre değişiklik arzeder. Bu, ümmetin vazgeçemeyeceği ilim türüdür.¹⁶⁷²

Hakikî ilim ise, bilinmesiyle insan kâmilliğinin gerçekleşeceği ve er ya da geç kendisiyle bilgilerin zirvesine ve faydalı hakikatlerin idrakine erişilecek olan bilgidir.¹⁶⁷³

Müfessire göre bu ilimlerin ikisi de, insânî bir kâmillik ve sahiplerinin çağdaşlarına karşı efendiliği için bir vesiledir. Kur'ân i'câzının bu yönü, fasih Arapların kelamının hali kaldığı bir cihettir. Çünkü şiiirlerinin maksatları, müşahede, hayal ve çeşitli faraziyeleri aşmamakta, Kur'ân maksatları olan gerçekleri ve ahlak faziletlerini önermenin yanına bile yaklaşmamaktadır. Kur'ân ise, gerçek olanın haricinde bir şey söylememiştir.¹⁶⁷⁴

İbn Âşûr'a göre Kur'ân ilmin iki çeşidini kapsamıştır. Kur'ân'ın içerdieği bu iki ilmin birincisini elde etmek kolaydır, sıkı düşünmeye hacet bırakmaz ve nazar gerektirmez. Zira o günkü Araplara göre ilmin son sınırı Ehl-i Kitabın bildikleri ilimler, kanun ve hükümlerin bilgisi, Peygamber ve ümmetlerin kıssaları, dünya haberleri ve bunun gibi Ehl-i Kitap münakaşalarından ibaret olmuştur. Kur'ân "İşte bu da mübarek bir Kitap'tır. Onu biz indirdik. Ona uyun ve Allah'tan korkun ki, size rahmet edilsin. (Onu size indirdik ki:) "Kitap, sadece bizden önceki iki topluluğa (Yahudi ve Hıristiyanlara) indirildi; biz ise, onların okumasından habersizdik (o kitapları okuyamıyor ve dillerini anlayamıyorduk)" demeyesiniz. Yahut: "Eğer bize kitap indirilseydi, biz onlardan daha çok doğru yolda olurduk", demeyesiniz. İşte size de Rabbinizden açık delil, hidayet ve rahmet geldi"¹⁶⁷⁵ ve "İşte bunlar, sana vahiy ile bildirdiğimiz gayp haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen bilirdin, ne de kavmin. O halde sabret, iyi sonuç Allah'tan korkanlarındır"¹⁶⁷⁶ sözleriyle bu duruma işaret etmiştir.¹⁶⁷⁷

¹⁶⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 126.

¹⁶⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 126.

¹⁶⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 126.

¹⁶⁷⁵ En'âm 6/155-156.

¹⁶⁷⁶ Hûd 11/49.

¹⁶⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 126.

Kâdı İyâd'ın “Şifâ”¹⁶⁷⁸ adlı eserinden: “Kur’ân’ın bildirdiği önceki nesillerin, geçmiş ümmetlerin ve unutulmuş şeriatların haberleri, ömrü bunları talim etmekle geçen Ehl-i kitap bilginlerinden az bir topluluk haricinde, tek bir kıssası dahi kimse tarafından bilinmeyen haberlerden idi. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav) Mûsâ-Hızır, Yusuf ve kardeşleri, Kehf ashabı, Zü’l-Karneyn, Lokmân gibi kıssaları olduğu üzere irat ediyor, alim ise bu haberin sıhhatini ve Peygamberin sadıklığını itiraf ediyordu” sözünü nakleden İbn Âşûr, onun da bu sözleriyle aynı gerçeğe dikkat çektiği kanaatindedir. Şayet bu âyetler Kur’ân’ın ilmî mucizesinin bu yönüne delalet mevkiinde varit olmamışsa da, Peygamber (sav)’in ümmîliğin sabitliğine rağmen bunları bildirmesi ve bunları onlara delil getirmesi açısından i’câza delildir.¹⁶⁷⁹

İbn Âşûr Kur’ân i’câzının bu yönünü, i’câz vecihleri içerisinde değerlendirirken, esasen Arap edebiyatının, ancak “رُعْ عَادِيَّةَ”, “رُمُحُ يَزَيْبِيَّةَ” ve şairlerinin “أَحْلَامُ عَادَ وَ أَجْسَامُ” “تَرَاهُ يُطَوِّفُ الْأَفَاقَ حَرُصًا لِيَأْكُلَ رَأْسَ لِقْمَانَ بْنِ عَادَ”, “مُطَهَّرَةٌ” sözleri gibi nadir işaretlerle tarihi içerdiğine, fakat onların ümmetlerin ibret mevkiinde olan kıssalarını zikre hiç önem vermeyişlerine dayandırmıştır. Kur’ân ise, bu türden kıssaları tafsilatlı olarak çokça getirmiştir. Mesela: “Ad kavminin kardeşini (Hûd'u) an. Zira o, kendinden önce ve sonra uyarıcıların da gelip geçtiği Ahkaf bölgesindeki kavmine: Allah'tan başkasına kulluk etmeyin. Ben sizin büyük bir günün azabına uğramanızdan korkuyorum, demişti”¹⁶⁸⁰; “Eğer onlar, yine yüz çevirirlerse de ki: Ben sizi Âd ve Semud'un başına gelen yıldırıma benzer bir yıldırıma karşı uyardım”¹⁶⁸¹. Bu nedenle de Kur’ân’da Arap haberlerinin tafsilatına çok az girilmiştir. Çünkü bu, onlara göre takrir edilmiş ve bilinen bir iştir. Dolayısıyla bu tür haberler içerisinde sadece Âd, Semûd ve Teb’ kavminin haberleriyle ibret ve öğüt alma manasında, icmâlî bir biçimde çok az bir şey zikredilmiştir.¹⁶⁸²

İbn Âşûr’a göre Kur’ân’ın ilmî i’câzının ikinci çeşidi de kendi arasında iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi: idrak edilmesi için Kur’ân’ı anlama ve dinlemenin yeterli olduğu kısımdır. İkincisi ise: i’câz veçhinin idraki, ilimlerin kâidelerini bilmeye

¹⁶⁷⁸ Ebu’l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Kâdı el-Yahsebi (544/1149), *eş-Şifâ fi Ta’rif bi-Ta’rif Hukûki’l-Mustafâ*. Bkz. *Keşfü’z-Zünûn*, II, 12.

¹⁶⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 126.

¹⁶⁸⁰ Ahkaf 46/21.

¹⁶⁸¹ Fussilet 41/13.

¹⁶⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 126-127.

dayanan kısımdır. Dolayısıyla bu yönlü i'câz veçhi, bu şart yerine geldikten sonra insanlar için, anlayış seviyelerine ve ilimlerin ilerlemesine göre tan yerinin aydınlanması misali yavaş yavaş aydınlanacaktır.¹⁶⁸³

Her iki kısmın da Kur'ân'ın Allah katından olduğuna delalet ettiğini söyleyen İbn Âşûr, Kur'ân'ı, ehli ilimlerin incelikleri ile ilgilenmeyen mevzideki bir ümmînin getirişini ve onun farklı değil, onların aralarında oturan biri oluşunu bunun nedeni olarak göstermiştir. Ona göre “De ki "Eğer doğru sözlü iseniz, Allah katından, bu ikisinden daha doğru bir Kitap getirin de ona uyayım." Eğer, sana cevap veremezlerse, onların sadece heveslerine uyduklarını bil”¹⁶⁸⁴ sözleri, Kur'ân i'câzının bu yönüne işaret etmiştir. Bunların yanında İbn Âşûr, Kur'ân'ın özetle kifayet ettiği bilgilerin, ilim ehillerinin günümüzdeki ilimlerine ortak olduğunu, hatta onların telif edemediği düzeye yükselip, onların öğrenip telif ettikleri seviyeyi aştığını söyler.¹⁶⁸⁵

İbn Arefe'nin “تَوَلَّجُ اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ”¹⁶⁸⁶ âyetinin tefsiri sırasında “Bazı kimseler, Kur'ân'ın avâmın anlayacağı lafızları da, havâssın anlayacağı lafızları da ve her ikisinin anlayabileceği lafızları da içerdiğini söylemişlerdir. Bu âyet de bu türdendir. Çünkü الإيلاج kelimesi, ancak havâssın idrak edebileceği eyyâmı ve diğer avâmın da idrak edebileceği fasılları içine almıştır” dediğini nakleden İbn Âşûr, “أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا “رَبِّمَا فَفَتَقْنَاهُمَا” (Gökler ve yer bitişik idiler de biz onları ayırdık)¹⁶⁸⁷ âyetinin de bunun gibi olduğu kanaatindedir.¹⁶⁸⁸ Dolayısıyla bu âyetteki “bitişiklik” ve “ayrılık” bildiren fiillerin ifade ettiği anlam hakkında bir çok ihtimal zikreden İbn Âşûr, bu âyetin bütün insanlar için genel olan ve düşünce ehline has olan ibretleri içerdiğini söylemiştir.¹⁶⁸⁹

Ona göre Kur'ân'ın ilmî i'câz yollarından biri de, nazar ve istidlâle davet etmiş olmasıdır. İbn Âşûr'un nakline göre konuyla ilgili olarak Kâdı İyâd “Şifâ”da şöyle demiştir: “Kur'ân'ın, Arap için alışılmış olmayan, ümmet ulemasından hiçbir kimsenin kuşatamadığı ve kitaplarından hiçbirinin kapsayamadığı ilim ve maârifî bir araya getirmesi de bu türdendir. Bu manada Kur'ân'da, kanunlar ilminin beyanı, aklî delil

¹⁶⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 127.

¹⁶⁸⁴ Kasas 28/49-50.

¹⁶⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 127.

¹⁶⁸⁶ Âlü İmrân 3/28.

¹⁶⁸⁷ Enbiya 21/30.

¹⁶⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 127.

¹⁶⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 52-56.

metotlarına tembih ve “Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar yok olurdu”¹⁶⁹⁰ ve “Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratamaz mı?”¹⁶⁹¹ sözleri gibi, güçlü burhan ve delillerle ümmet ayrılıklarına tepki bir araya getirilmiştir”.¹⁶⁹²

Ayrıca Kur'ân “Diri olanları uyarsın ve kâfirler cezayı hak etsinler diye”¹⁶⁹³; “Allâh, inananların dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır”¹⁶⁹⁴; “İşte bu misaller var ya, Biz onları insanlar için getiriyoruz; fakat onlara ilim sahiplerinden başkasının aklı ermez.”¹⁶⁹⁵; “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹⁶⁹⁶ sözlerinde olduğu gibi ilmi, aydınlık ve diriliğe benzeterek, ilmî faziletlere teşvikte bulunmuştur.¹⁶⁹⁷

İbn Âşûr Kur'ân'ın bu tür i'câzı ile, Arap'ın şiir ve maksatlarına açık bir şekilde muhalefet ettiğini söylemiştir. Yani Kur'ân Arap şiirinde -ki bu onların en sıhhatli bilgileridir- bulunmayan bilginin zikri geçen iki kısmını getirmiştir. Bu görüş daha önce de zikrettiğimiz şekilde Şâtübî'nin Kur'ân mantığına dair anlayışıyla çelişmektedir. Çünkü Şâtübî'ye göre Kur'ân manaları, ancak Arap katında tanınmış olan manalara hamil ve tevil edilebilecektir. Bu yönüyle Şâtübî Kur'ân'ın ilmî açıdan mucizeliğini reddedenlerin başında gelmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın Kur'ân'ı, inzal ettiği milletin anlayamayacağı bir seviyede indirmesi ve bunun mislini getirmelerini istemesi düşünülemeyeceğine göre, Kur'ân o dönemin ilmî seviyesine göre indirilmiş, esas itibarıyla da o ve diğer ümmetlerin hidayetini amaçlamıştır.¹⁶⁹⁸

İbn Âşûr ise Şâtübî'nin bu düşüncesini, mülhidlerin itirazlarındaki müşküllerden, araştırmada orta yolu tutarak ve tam vaktinde bırakarak kurtulma durumunda sadır olan konuşma olarak değerlendirmiştir. Aksi takdirde Kur'ân'ın bütün çağlar için mucizeliği nasıl nefyedilebilir. Ayrıca Arap çağından sonra, onun i'câzını idrak eylemi, nasıl ona muârazadan aciz kaldıkları ve bizim onların belagat ve fesahat alanındaki üstünlüklerini

¹⁶⁹⁰ Enbiya 21/22.

¹⁶⁹¹ Yâsîn 36/81.

¹⁶⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 127-128.

¹⁶⁹³ Yâsîn 36/70.

¹⁶⁹⁴ Bakara 2/257.

¹⁶⁹⁵ Ankebut 29/43.

¹⁶⁹⁶ Zümer 39/9.

¹⁶⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 128.

¹⁶⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 128.

kabul ettiğimiz için, çağdaşı olan ehlin acziyle istidlal üzere kısıtlanabilir. Oysa bu, belli bir çağda yaşamış kimselerin aczi ile iknâ olmaya dair i'câz olup, onların içinde belli bir taifenin Kur'ân i'câzını idrak etmesi, her çağ ehline fayda sağlamayacaktır.¹⁶⁹⁹

İbn Âşûr bu üçüncü cihetin i'câzla ve bunun süreklilik ve evrenselliğiyle alakalı bir delilin de Peygamber (sav)'in: “Peygamberler içerisinde hiçbir nebi yoktur ki, kendisine insanlığın iman etmesi için benzeri bulunmayan mucizelerden verilmemiş olsun. Ancak bana verileni, Allah'ın bana vahyettiği bir vahiyden ibarettir. Bu nedenle de Kıyamet günü, onların içinde en çok tabisi bulunanı olmayı ümit etmekteyim”¹⁷⁰⁰ sözü olduğunu söyler. Ona göre bu haberde iki nükte bulunmaktadır. Birincisi, “kendisine insanlığın iman etmesi için benzeri bulunmayan” sözü, her bir nebının özel bir durum konusunda aciz bırakan bir mucize getirip, kavminin de ona hayran olup aciz kaldığını, böylece bu mucize sebebiyle iman ettiklerini iktiza eder. İkincisi ise, “Bana verilen ise ancak vahiydir” sözü, onun mucizesinin, değneğin dönüşümü, taştan suyun fişkırması, amâ ve abraşın tedavisi misali, önceki resûllerin mucizeleri gibi eylemler kabilinden olmadığını, bilakis beşerin hem lafız hem de mana açısından onun mislini getirmekten aciz kaldığına dair Kur'ân'da yer alan delalet olduğunu gerektirir. Bu nedenle de beşer içerisinde bunu idrak ve tedebbür etmek isteyen herkesin ona iman etmesi mümkündür. Peygamber (sav)'in “Bu nedenle de Kıyamet günü, onların içinde en çok tabisi bulunanı olmayı ümit etmekteyim” sözüyle devam etmesi bunu açıklamaktadır. Çünkü terettüp bildiren (ﻓ) ile atfedilmiştir. Bu mucizenin vahiy olarak verilmiş olması ile Peygamber (sav)'in en çok tâbii bulunan olmayı umması arasındaki münasebet ise, ancak mucize bütün zamanlar için geçerli olduğunda ortaya çıkar. Peygamber (sav)'in dinine, onun mu'cizesi nedeniyle yönelenler farklı mizaçlara sahip birçok ümmetten ibaret olunca, en çok tabisi bulunan olacağı kesindir ve bu gerçekleşmiştir de. Çünkü “tâbii” ile kastedilen mana, hak dinin gerçekleri konusunda ona tâbi olandır, yoksa bir görüşün iddia ve intisabına uymak değildir. Ümitte bulunma ise, onun izleyenler itibarıyla peygamberlerin hepsinden daha çok sayıya sahipliğine yöneliktir.¹⁷⁰¹

¹⁶⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 128.

¹⁷⁰⁰ Buhârî, *Fezâilu'l-Kur'ân* 1, *İ'tisam* 1.

¹⁷⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 128-129.

İbn Âşûr'a göre i'câzın bu yönü, Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde sabit olmuştur. Çünkü onun her bir âyet ve sûresi i'câzın bu yönünü kapsamış değildir. Dolayısıyla bu, Kur'ân'dan hasıl olan i'caz olup, "Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı" âyetindeki gibi işaret dışında, kendisiyle meydan okuma hasıl olmayan türdür.¹⁷⁰²

Kur'ân'ın bu cihetten i'cazının, Arap için zahir olduğunu kaydeden İbn Âşûr, "Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin"¹⁷⁰³ âyetinden de anlaşıldığı gibi, bu ilimlere karşı onların takatinin bulunmamış olmasını bunun nedeni olarak göstermiştir. İnsanların tümüne olan i'câzı ise, bu ilimlerin ümmî bir kavim içerisinde ümmî yetişen bir adam tarafından getirilmiş olmasıdır. Ayrıca Kur'ân'ın bu yönlü i'câzı, Ehl-i kitap için özellikle geçerlidir. Çünkü ümmî olmasına rağmen kendi dinlerinin ilimlerini onlara haber vermiştir ve onların, bu bilgileri Peygambere kendilerinin öğrettiklerini iddia edebilecek güçleri bulunmamaktadır. Çünkü o, Mekke'deki kavminin gözleri önünde bulunmuş ve mekanı Nadîr, Kurayza, Hayber, Teymâ köyleri ve Filistin beldeleri olan Ehl-i Kitaptan uzak olmuştur. Ayrıca Peygamber, Yahûdîlik ve Hıristiyanlık dininin neshini getirmiş ve tahrifleri konusunda Yahûdî ve Hıristiyanlara karşı çıkmıştır. Şayet onlardan öğrenmiş olsaydı, kesinlikle bunu ilan ederler ve onun öğretim hakkı olarak kendilerine karşı itaatsızlık ettiğini aleyhine kaydederdiler.¹⁷⁰⁴

d) Mugayyebâtı İhbar

Kur'ân i'câzının dördüncü ciheti mugayyebâtı haber vermesidir. İbn Âşûr bu yönün Kur'ân nazmıyla ve fesahat ve belagatının yüce manalara delaletiyle fazla bir alakası yoksa da, Kur'ân'ın Allah katından indirilmişlik kanıtlarından biri oluşunu göz önünde bulundurarak, bu konuda kendinden önce bu yönü de i'câz vecihlerinden biri olarak sayan kimselerin izini takip ettiğini söyler. Ayrıca Kur'ân'da, i'câzın bu yönü fazla bulunmamaktadır.¹⁷⁰⁵

Kur'ân âyetlerinden bazılarının gayptan haber verdiğiine dair örnekler:

¹⁷⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 129.

¹⁷⁰³ Hûd 11/49.

¹⁷⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 129.

¹⁷⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 129.

“Elif lam mim. Rumlar, yenildi”¹⁷⁰⁶ sözleriyle başlayan âyetler hakkında İbn Abbâs’ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Müşrikler Fars ehlinin Rumlara karşı zafer kazanmasını istiyorlardı. Çünkü hem kendileri hem de onlar Putperest idiler. Müslümanlar ise Rûm’un zafer kazanmasını istiyorlardı. Çünkü onlar Ehl-i Kitap idiler. Ebû Bekir bunu Resûlüllâh (sav)’a zikretmişti. Bunu takiben “Elif lam mim. Rumlar en yakın bir yerde yenildiler. Onlar bu yenilgilerinden bir kaç yıl sonra galip geleceklerdir”¹⁷⁰⁷ âyetleri nazil olmuştu. Ebû Bekir bu haberi Mekke’nin her tarafına haykırarak çıkmıştı. Bunun üzerine Kureyş’li insanlar ona “Bu konuda iddiaya var mısın?” demişler, o da “Tabi” demişti. Bu iddiaya girmenin haram kılınmasından önce olmuştu. Yedinci sene geldiğinde Rûm Fars (İran’a) karşı zafer kazanmış ve bu sırada Kureyş’ten de bir çoğu müslüman olmuştu”.¹⁷⁰⁸

“Allâh sizden, inanıp iyi işler yapanlara va’d etmiştir: Onlardan öncekileri nasıl hükümran kıldıysa, onları da yer yüzünde hükümran kılacak ve kendileri için seçip beğendiği dinlerini kendilerine sağlamlaştıracak ve korkularının ardından kendilerini (tam) bir güvene erdirecektir”.¹⁷⁰⁹ İbn Âşûr’a göre bu âyette Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Muaviye gibi ümmet halifelerinin, Yüce Allah tarafından rıza mahallinde olduklarına açık bir delalet bulunmaktadır. Çünkü Yüce Allah onları, öncekileri yaptığı gibi, kamil bir biçimde kendi halifeleri yapmış ve onlar için doğudan batıya uzayan beldelerin fethini nasip etmiş ve kusra ve kaysarların onlardan korkmasını sağlamıştır.¹⁷¹⁰

“Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve (gözlere) ziynet olsun diye (yarattı). Allah şu anda bilemeyeceğiniz daha nice (nakil vasıtaları) yaratır”¹⁷¹¹. Bundan sonra ortaya çıkan binekler, bu âyette haber verilmiştir.¹⁷¹²

“Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik”¹⁷¹³ âyeti, Mekke’nin fethinden iki sene önce nazil olmuştur. “Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i

¹⁷⁰⁶ Rûm 30/1-2.

¹⁷⁰⁷ Rûm 30/1-3.

¹⁷⁰⁸ Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 31.

¹⁷⁰⁹ Nûr 24/55.

¹⁷¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVIII, 286.

¹⁷¹¹ Nahl 16/8.

¹⁷¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 130.

¹⁷¹³ Fetih 48/1.

Haram'a gireceksiniz”¹⁷¹⁴ âyeti de böyledir. Ayrıca “Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi de çağırın. Bunu yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının”¹⁷¹⁵ âyeti de onların bunu ebeden ve asla yapamayacaklarını kaydetmiştir ve böyle de olmuştur.¹⁷¹⁶

¹⁷¹⁴ Fetih 48/27.

¹⁷¹⁵ Bakara 2/23-24.

¹⁷¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 130.

SONUÇ

Çağdaş müfessir ve düşünürlerden Tunuslu bilgin İbn Âşûr, birçok alanda kendisini iyi yetiştirmiş, İslâmî ilimlerin birçoğunda uzmanlık elde etmiş, XX. asrın önde gelen ilim adamlarından birisidir. O, 94 yıllık hayatı içerisinde öğretmenlik, rektörlük, hakimlik ve şeyhülislamlık gibi önemli görevleri üstlenmekle, kıymetli öğrenciler yetiştirme, eğitim alanında öngördüğü ıslah projesini tatbik etme ve çağının sorunlarına çözüm üretme gibi halk ve milletine son derece yararlı eylemlerde bulunmuştur. Onun İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında telif ettiği kıymetli eserleri ise, sadece halk ve milletine değil, bütün İslam dünyasına ışık tutmaktadır. Bu mahiyetteki eserleri içerisinde en değerli, en meşhur ve diğer eserlerinin muhtevasını da içerecek biçimde en kapsamlı olanı hiç şüphesiz “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr” adını taşıyan (15 ciltte 30 cüz) tefsiridir. Bu tefsirin giriş kısmındaki tefsir usulü ile alakalı konuları ihtiva eden on mukaddime ise, bu eserin değerini daha da artırmaktadır.

Müellif ilgili mukaddimelerde tefsir usulü içerisinde bahsedilen on konuyu ele almış ve bu konularla ilgili varit olan haber ve görüşleri dikkate alarak önemli tespit ve ilavelerde bulunmuştur. Aynı zamanda araştırmasında tartışmadan uzak, özlü ve yol gösterici bir yöntem takip etmiştir. Böylece her konuya başlarken o konunun kavramsal boyutuna tanımlamalar getirmiş, konu hakkındaki diğer kanaatleri zikrettikten sonra, kendi görüşünü ilave etmiştir. Araştırma içinde yer alan müellife ait özgün fikir ve tanımlar ise, bu mukaddimelere ayrı bir değer katmıştır.

İslâmî ilimler tarihinde tefsirin bir ilim olup olmadığı, bildiğimiz kadarıyla çok nadir tartışılan bir meseledir. Bu tartışma, daha önce bir ilim olarak değerlendirilmekte olan tefsirin, mantığın ilim kavramına getirdiği tanımın çerçevesine dahil edilmeye çalışılmasından ibarettir. Bu manada bazı müfessirler tefsirin tasavvurât kabilinden, bazısı da tasdikât kabilinden olduğunu söyleyerek, tefsiri bu tanım içine sığdırmak için çabalamışlar, başka yolları denememişlerdir. İbn Âşûr ise bu konuda başka yolları da

deneyen ilk müfessirdir. Nitekim tefsirin ilim niteliğine uygunluğunu altı başlık altında ele almış, mantıklı çözüm yollarını önermiştir.

Zerkeşî el-Burhân adlı eserinde tefsirin yararlandığı ilimleri zikrederken “istimdâdüh” izafetini kullanmış, ondan sonra gelenler de başka ifadelerle bu ilimlerden bahsetmişlerdir. Ancak İbn Âşûr’a kadar tefsirin yararlanması gereken ilimleri ifade eden muayyen bir kavramın oluşturulduğu görülmemektedir. İbn Âşûr’da ise onun, Zerkeşî’nin zikri geçen kullanımına kavramsal boyut kazandırmak istediği gözlenir. Nitekim bu kullanıma, “herhangi bir ilmin tedvinini sağlam yapmalarına destek olması için, o ilmin müdevvinlerine göre, varlığı bu ilmin varlığına öncelik eden bilgilere dayanılması murat edilir” tanımını getirerek, bir anlamda “İstimdâdü’t-Tefsir” izafetini kavramlaştırmaya ve çerçevesini belirlemeye çalışmaktadır. Kelam, kıraat ve fıkıh ilmini bu kavramın dışında bırakması ve Peygamber (sav) ve sahabeden nakledilen haberleri istimdâd değil bizzat tefsir diye adlandırması da bunu göstermektedir.

İbn Âşûr’un müfessirlerin tefsire yönelirken göz önünde bulundurması gereken hedefler konusunda, Kur’ân’ın beyan etmek için geldiği temel maksatlara ve tefsirin üç metoduna dair verdiği bilgi ve tavsiyeler, ilmî tefsir metodunu eleştiren Şâtıbî’ye verdiği cevap ve sahih nüzul sebeplerini beş kısımda değerlendirişi ise kendi çapında ayrı bir değere sahiptir.

Müfessirin Kısasü’l-Kur’ân kavramına getirdiği tanımda bir yeniliğin bulunduğu görülmektedir. Nitekim ona göre kıssa, “haber verilenden saklı olan olayı ihbardır”. Bu değişik tanıma göre Kur’ân’ın nüzülü döneminde vuku bulan ve Kur’ân içerisinde haber verilen olaylar, Kur’ân kıssaları tanımını içerisine dahil değildir. Ayrıca onun Kur’ân kıssalarının faydalarına ve tekrarlanmasındaki hikmetlere dair şıklar halinde verdiği bilgiler, daha önce ifade edilen ve edilmeyen önemli bilgileri bir arada bulundurması açısından büyük önemi haizdir.

İbn Âşûr’un âyete getirdiği tanımın, ayrıca âyetlerin belirlenmesi konusunda fâsılaları ölçü edinmenin ve âyetler arasındaki tenasüp ve insicam konusunda izlenmesini öngördüğü bazı kural ve yolların veciz ve yeniliği de dikkat çekmektedir. Özgün adıyla “Kur’ân cümlelerinin tahammül ettiği manalar, murat edilmiş manalar olarak itibar olunur” ismini taşıyan dokuzuncu mukaddime ise, bir bütün olarak ele alınmış olması açısından daha yenidir. Bu mukaddimedeki Kur’ân’ın çokanlamlılığı

üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla kıraat farlılığından, terkinin çokanlamlılığından, lafzın müşterek, hakikat ve mecaz oluşundan doğan farklı anlamların, lafzî ya da manevî bir engel bulunmadıkça, taşıdığı manalarının tümüne hamledilmesi gerekir. Çünkü ona göre bu, Kur'ân'ın mu'cize oluş nedenlerinden biridir. Ayrıca bu metot üzere müfessirlerin zikrettiği manaların arasını cem etme ya da deliller getirerek birini diğerine tercih etme imkanı doğmaktadır.

Müfessirin İ'câzü'l-Kur'ân hakkındaki araştırmasına bakıldığında ise, onun Arap edebiyatı ve Kur'ân'ın maksat ve muhtevası konusundaki maharetini itiraf etmemek elde değildir. O bu açıdan Kur'ân i'câzını sistemli, veciz ve örneklendirerek ele alan yegane bilginlerden biridir. Bununla birlikte Kur'ân mübtekerâtı ve âdetleri konusunda şahsına ait özgün fikirleri de bulunmaktadır.

Netice olarak İbn Âşûr'un, tefsirinin giriş kısmında ele aldığı bu konuların, tefsir usulü açısından büyük önemi bulunmaktadır. Dolayısıyla tefsir sahasında uzmanlık elde etmek isteyen kişilerin bu konulardan haberdar olması gerekir. Bu tezimizin asıl gayesi de, bu çağdaş bilgini tefsir usulü konusundaki görüşleriyle tanıtmaktır. Bu gayemizi gerçekleştirmede bir nebze başarıyı yakalayabildiysek ve İbn Âşûr'un bu konudaki düşüncelerini hakkıyla verebildiysek, gerekli değerlendirmelerin bu tezin okuyucuları tarafından yapılması daha kolay olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- AKDEMİR, Hikmet, *Beâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil yay., İzmir 1999.
- ÂLÛSÎ, Ebu's-Senâ Şihabüddin Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar neş., ts.
- BARDAKOĞLU, Ali, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999.
- BAŞ, Erdoğan "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihî Gelişimi (H. I-IV Asır)", *İSAV Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002.
- BEĞAVÎ, İmam Ebu Muhammed el-Huseyin b. Mesud el-Ferrâ, *Meâlimü't-Tenzil*, thk. Halid Abdurrahman ve Mervan Süvar, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992.
- BEYDÂVÎ, Kadı Nasîruddîn Ebu Said Abdüllah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Env'aru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Derseâdet İstanbul ts.
- BİLMEN, Ömer Nasûhi, *Kur'an Kerîm Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, sadeleştiren: Sadreddin Gümüş, Muhsin Demirci, İpek yay., İstanbul ts.
- BRUNSCHVIG, Robert "Tunus: Tarih", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1988, XII/2.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Mısır 1927.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyân*, Derseâdet 1330.
- CEBR, Muhammed Mesûd, *Mecelletü Cevheri'l-İslâm*, sy. 1, sene 1936.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, A.Ü.İ.F yay., Ankara 1963.
- *Tefsir Usûlü*, TDV yay. 11. baskı, Ankara 1997.
- *Tefsir Tarihi*, Fecr yay., Ankara 1986.
- COŞKUN, Ahmet, "İbn Âşûr Muhammed Tâhir", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1999.
- "İbn Âşûr, Muhammed Fâdıl", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1999.
- CÜNDÎ, Enver, *A'lâmü'd-Da'veti ve'l-Fikri (A'lâmü'l-Karni'r-Râbi' Aşer el-Hicri)*, Mektebetü Ancelo el-Mısırî, Kahire ts.
- CÜRCÂNÎ, Abdülkahir Ebû Bekir Abdürrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye, Mektebetü Sa'düddîn, 2. baskı, Dımişk 1987.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Tarîfât*, thk. heyet, ys., ts.
- ÇELEBÎ, Kâtip (Hacı Halife), Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, nşr. Şerâfeddîn Yaltkaya ve Kilisli Rifat Büge, MEB, İstanbul 1943.

- ÇELİK, İbrahim, *Örnekleriyle Tefsir Tarihi ve Usulü*, Rehber yay., Bursa 2000.
- ÇELİK, Ömer, Hicrî V-XI Asırlarda Kur'an İlimleri, *İSAV Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, Ensar neşriyat, İstanbul 2002.
- ÇETİN, Abdurrahman, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, Marifet yay., İstanbul 2001.
- *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf*, basılmamış eser, Bursa 1989.
- *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Dergah yay., İstanbul 1982.
- ÇETİN, Atilla, "İbn Âşûr Muhammed Tâhir", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1999.
- ÇİÇEK, Halil, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş yay., İstanbul 1996.
- DÂNÎ, Ebû Amr Osman b. Said, *Kitâbü't-Teyssîr fi'l-Kıraati's-Seb'*, thk. Otto Pretzl, 2. baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984.
- DERVEZE, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadîs(Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri)*, çev. Heyet, Ekin yay., İstanbul 1998.
- DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm, *el-Fevzü'l-Kebîr fi Usulü't-Tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu, Çağrı yay., İstanbul 1980.
- DOĞRUL, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu (Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri Şerifi)*, Bilgi basım ve yayınevi, 3. bas., İstanbul 1955.
- EBU UBEYDE Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, nşr. Fuat Sezgin, Mısır ts.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener, 7.baskı, Fecr yay., Ankara 1997.
- EBÛSSUUD Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmad, *İrşadü'l-Akli's-Selim İla Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerîm*, D'arul-Mushaf, Kahire ts.
- ELMALILI Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971.
- ENDELÛSÎ, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharreeu'l-Vecîz fi Kitâbillâhi'l-Azîz*, thk. el-Meclisü'l-İlmî bi-Fas, 1974.
- ENDELÛSÎ, Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân el-Gırnâtî, *Bahru'l-Muhît*, 2. baskı, Dâru'l-Fikri li't-Tibâa ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1983.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet yay., İstanbul 1998.
- ETİK, Arif, *Farsça Türkçe Lüğat*, Atilla Ofset Basımevi, İstanbul 1968.
- FİRUZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub, *Basâiru zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Ali en-Neccâr, Dâru'l-Bâz li'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut ts.
- GÂLÎ, Belkâsım (Ebu'l-Kâsım), *Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zami Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir yay., ts.
- GOLDZİHER, İgnaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge yay., İstanbul 1997.
- GREEN, Arnold H., *el-Ulemaü't-Tunisîyyun*; çev. Hafnavi Amayiriyye, Esmâ Mualla, Daru Sahnun, Beytü'l-Hikme, Tunus 1416/1995.
- GÜMÜŞ, Sadreddin, "Cürcânî, Seyyid Şerif", *DİA*, İstanbul 1993, VIII.
- GÛRSOY, C. R., "Tunus: Tarih", *Türk Ansiklopedisi*, MEB, Ankara 1981, XXXI.
- HALEBÎ, Ahmed b. Yusuf es-Semîn, *ed-Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1986.

- HÂZİN, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bagdâdî, *Lübâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- HİCÂZÎ, Muhammed Mahmud, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru't-Tefsîr li't-Tab'i ve'n-Neşr, 10. baskı, Kahire 1980.
- HÜSEYİN, Muhammed el-Hıdır, *Tunus ve Câmiu'z-Zeytûne*, thk. Ali Riza Tunisi, el-Matbaatü't-Teâvüniyye, Dımaşk 1971.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed el-Azîz, "eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr", *Dâiretü'l-Meârifi't-Tunusiyye*, Kartac 1990.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed el-Fâdıl, *Terâcimü'l-A'lâm*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1970.
- *el-Hareketü'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye fi Tunus*, Dâru'ş-Şerike, Tunus 1972.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tahir, *Eleyse's-Subhu bi-Karîb*, eş-Şeriketü't-Tûnusiyye, Tunus 1988.
- *İslâm Hukuk Felsefesi Gâye Problemi (Mekâsidü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye)*, çev., Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İz yay. 2. baskı, İstanbul 1996.
- *Keşfü'l-Muğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzi'l-Vâkı'ati fi'l-Muvattâ*, eş-Şeriketü't-Tûnusiyye, Tunus 1975.
- *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', Tunus (ts.)
- *en-Nazarü'l-Fasîh Inde Medâyiki'l-Enzâri fi'l-Câmi'i's-Sahih*, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Libya 1979.
- İBN ATIYYE, Ebu Muhammed Abdullah b. Gâlib el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk., el-Meclisü'l-İlmî, Fas 1975.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmail İmâdud-Dîn b. Ömer b. Kesîr b. Zav'î b. Kesîr b. Dir'î el-Kureşî, *Tefsîru Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Muhammed İbrahim, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdulaziz Ganîm, Dâru Kahraman li'n-Neşri ve't-Tevzî', İstanbul 1984.
- İBN RÛŞD, *Faslü'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yay., İstanbul 1992.
- İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Dekâiku't-Tefsîr*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynd, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 2. baskı, Beyrut 1984.
- *Tefsir Usulü*, çev. Cemal Güzel, Tevhid yay., İstanbul 1999.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, ts.
- İBNÜ'N-NEDİM, *el-Fihrist*, Mısır 1348/1929.
- İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kurân*, 2. baskı, Hıdmât Çapı, ys. ts.
- KÂFİYECÎ, Muhyiddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Hanefî, *Kitâbü't-Tefsîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, Metni tercüme ve notlarla neşre haz. İsmail Cerrahoğlu, 2. bas., A.Ü.İ.F yay., Ankara 1989.
- KARAÇAM, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, M.Ü.İ.F. Vakfı yay., 2. baskı, İstanbul 1995.
- KARÂFÎ, Şihâbüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris b. Abdurrahman es-Senhâcî, *Tehzîbü'l-Furûk ve'l-Kavâidü's-Seniyye fi'l-Esrâri'l-Fikhiyye*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts.

- KÂSİMÎ, Muhammed Cemalüddin, *Mehâsinü't-Te'vil*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.
- KATTÂN, Mennâ Halil, *Kur'ân İlimleri*, çev. Arif Erkan, Timaş yay., İstanbul 1997.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Matbaatü't-Terakkî, Şam 1960.
- KELBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Cezzî, *Kitâbü't-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, 2. baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1973.
- KIRCA, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğrâ neş., Kayseri 1993.
- KURTÛBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Farh el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987.
- KUŞEYRÎ, Cemâlülislâm Ebu'l-Kâsım, *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrahim Buyûnî, Merkezü Tahkîki't-Türâs, Mısır 1981.
- KUTUB, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet yay., 2. baskı, İstanbul 1972.
- M. TALBÎ, "İbn Ashur", *The Encyclopaedia Of İslâm* (EI), New Edition, Leiden 1971.
- MAHFUZ, Muhammed, *Teracimü'l-Müellifine't-Tunusiyyin*, Darü'l-Garbi'l-Islami, Beyrut 1982.
- MAHLÛF, Muhammed, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1364.
- MAŞALI, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, İlâhiyat yay., Ankara 2004.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semarkandî el-Hanefî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıme Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân (Kur'ân'ın anlamı ve tefsiri)*, 2. bas. İnsan yay. ts.
- MUHAMMED b. Hoca, *Safahât min târihi Tunus*, thk. Hammâdi Sâhilî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- MUHÂSİBÎ, Hâris, *el-Aklü ve Fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, ts.
- MUKÂTİL b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, haz. Ali Özek, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.
- MUNSİF eş-Şennûfî, "Mesâdiru an Rihletey Muhammed Abduh ilâ Tunus", *Havliyâtü'l-Câmiati't-Tunusiyye*, sy. 3, 1966.
- NAHHÂS, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Züheyr Gazi Zahid, Mektebetü Nahdati'l-Arabiyye, 3. baskı, ys. 1988.
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdüllah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- NÎSÂBÛRÎ, Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyin el-Kummî, *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Fürkân*, thk. İbrahim Atve İvaz, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi bi-Mısır, 1962.
- ÖZDEŞ, Talip, *Mâtürîdi'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan yay., İstanbul, 2003.
- RÂZÎ, Fahrüddin, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin el-Kureşî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Huzur yay., İstanbul ts.,

- REŞİD RIZA, Muhammed, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hakim*, 2. bs., Darü'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr (Tefsirlerin Özü)*, çev. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, Yeni Şafak, İstanbul 1995.
- SAN'ÂNÎ, Ebu Bekir Abdürrazzak b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'aci, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1991.
- SEDÛSÎ, Katâde b. Diâme, *Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, thk. Hatim Salih Zâmin, Beyrut ts.
- SEKKÂKÎ, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekir Muhammed b. Ali, *Kitâbü Miftâhi'l-Ulûm*, Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır ts.
- SIDDÎK Hasan Han, eş-Şerîf Ebu't-Tayyib Sıddîk b. Hasan b. Ali el-Buhârî el-Kanvecî, *Fethu'l-Beyân fî Makâsîdi'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Âsime, Kahire 1965.
- SUBHÎ es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, çev. Yaşar Kandemir, M.Ü.İ.F vakfı yay., İstanbul 1996.
- *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Derseâdet, İstanbul, ts.
- SUYÛTÎ, Abdürrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed Celâlüddin eş-Şâfi'î, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Saîd el-Hanrûh, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Birinci baskı, Beyrût 1416/1996.
- *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, nşr. Muhammed Emîn, Beyrut ts.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdülkadir Şener ve İbrahim Çalışkan, TDV. yay., Ankara 1997.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak b. Musa, *el-Muvâfakât (İslâmî İlimler Metodolojisi)*, çev. Mehmet Erdoğan, İz yay. 3. baskı, İstanbul 2003.
- *el-Muvâfakât*, Ticâriye ve Münîr ed-Dimaşkiye tabı, Kâhire ts.
- ŞENKÎTÎ, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar el-Cekenî, *Edvâ'ü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1992.
- ŞERÎF, Muhammed el-Hâdî, *Târîhu Tunus*, 2. tab'ı, Dâru Siras li'n-Neşr, Tunus 1993.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh es-San'ânî, *Fethu'l-Kadîr (el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr)*, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, 2. baskı, 1964.
- ŞİMŞEK, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra yay., Konya 1997, .
- ŞİRBİNÎ, Muhammed Ebu Yahya el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-Münîr fî'l-İ'âneti alâ Ma'rifeti ba'zi Meâni'l-Kelâmi Rabbina'l-Hakîm el-Habîr*, ys. ts.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr, Dâru'l-Fikri li't-Tibâ'a ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut 1995.
- TABERSÎ, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut ts.
- TAHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali, *Kitâbü Keşşâfi Istılahâtî'l-Fünûn*, ys., ts.

- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm (limler Ansiklopedisi)*, çev. Ahmed Efendi'nin oğlu Kemal Efendi, sadeleştiren Mümin Çevik, Üçdal neşr., İstanbul 1966.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Seâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûâtü'l-Ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekrî, Abdülvehhâb Ebunnûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.
- TERRASSE, Henri Louis Etienne, "Tunisia: III History", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1970.
- TOK, Gökhan, "Antik Çağın Tüccârları", *TÜBİTAK Bilim ve Teknik*, Şubat 2001.
- TURGUT, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 1991.
- VEHBE Zuhaylî, *el-Kıssatü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1992.
- *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-Akîdeti ve's-Şerîati ve'l-Menhec*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991.
- VEHBÎ, Muhammed, *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Şahzâde Paşa Evkaf Matbaası, 3. baskı, 1928.
- VURAL, Faruk *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, Basılmamış tez, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- YILDIRIM, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, Anadolu yay., İzmir 1986.
- YILDIRIM, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, Kayıhan yay., İstanbul 1998
- ZEHEBÎ, Muhammed Huseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Kahire 1961.
- ZEKÎ, Mehmet, "Tunus'ta İlk ve Orta Dereceli Okullardaki Din Öğretimi Ders Programları", *C.Ü. İ. F. Dergisi*, Sivas 1998, sayı: 2.
- ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâfû an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*; (Hâşiyetü's-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Zeynüddin Ebu'l-Hasen el-Huseynî el-Cürcânî; "Kitâbü'l-İntisâf fimâ Tazammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl" li-İmam Nâsıruddin Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Münîr el-İskenderî el-Mâlikî), Dâru'l-Ma'rife li't-Tibâa ve'n-Neşri, Beyrut ts.
- *Esâsü'l-Belâğa*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1992.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdülazim, *Men'ahilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Zemerli, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. baskı, Beyrut 1996.
- ZERKEŞÎ, Bedrüddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlî, Cemal Hamdî ez-Zehebî, İbrahim Abdullah el-Kürdî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- ZİRİKLİ, Hayreddin, *el-A'lâm li-Eşhürî'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabî ve Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1389/1969.

ÖZGEÇMİŞ

1977 yılında Türkmenistan'ın Ahal vilayeti Gökdepe etrabına (ilçesine) bağlı Gökdepe obasında (kasabasında) doğdum ve orta mektebi (ilk, orta, lise) orada tamamladım (1994). 1999'da Magtymguly adını taşıyan Türkmen Devlet Üniversitesi'nin İlahiyat fakültesinden mezun oldum.

2001'de Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalında ve Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN'in danışmanlığında hazırladığım "Fahredden Razi'nin Tefsirinde İman ve Küfür Kavramları" isimli tezle Yüksek Lisans diplomasını aldım.

Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN'in danışmanlığında "İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri" konulu Doktora tezimi hazırladım.

Annaoraz NURMUHAMMEDOV