



T.C.

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TÂHİR İBN ÂŞÛR'UN et-TAHRÎR ve't-TENVÎR
İSİMLİ TEFSİRİNİN MUKADDİMESİNDE ELE
ALDIĞI HUSUSLARI TEFSİRİNE UYARLAMASI**

YAZAR

Kadir İLTİR

DANIŞMAN

Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

RİZE

2019

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Kadir İLTİR tarafından hazırlanan “*Tâhir İbn Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Ele Aldığı Hususları Tefsirine Uyarlaması*” başlıklı bu çalışma, 15/03/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

Üye: Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU

Üye: Dr. Öğr. Üy. Süleyman GÜR

11/4/2019
Doç. Dr. Ahmet YANIK
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 15./01/2019



Kadir İLTİR

ÖN SÖZ

Yüce Allah'ın farklı zaman ve mekânlarda mahlukâtına farklı şekillerde hitap ettiği bilinen bir hakikattir. O, yarattıkları içerisinde insanı muhatap kabul etmiş ve peygamberleri vasıtasıyla onlara uyması gerekli kıldığı dini/şeriatı tebliğ etmiştir. Bu seçilmiş şahsiyetler de görevleri süresince vazifelerini eksiksiz yerine getirmeye çalışmışlardır. Son peygamber Hz. Muhammed de inen âyetleri ya direkt tebliğ veya mücmeli tebyîn, mübhemi tafsîl, mutlakı takyît ve müşkili tavzîh şeklinde vazifesini eda etmiştir. Bu şekilde başlayan tefsir çalışmaları daha sonra garip kelimelerin ve ilgili rivayetlerin hadis kitaplarında toplanması şeklinde devam etmiştir. Daha sonra koşulların etkisiyle müstakil tefsirler yazılmış ve nihayetinde tefsir de kendi başına bir ilim olmuştur.

Tefsir ilmi müstakil bir ilim olduktan sonra, müfessirler de esas aldıkları metodlara göre tefsirlerini telif etmişlerdir. Modern dönemde yazılan tefsirlerden biri de İbn Âşûr'un "*Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*" adlı dirâyet tefsiridir. Birçok alanda ciddi telifler kaleme alan müfessir, bu tefsiriyle adeta tüm ilimleri harmanlamış ve onları bu eserinde pratiğe dökmüştür. Diğer bir ifadeyle müfessir, "Bu tefsirde diğer tefsirlerde olan güzellikler ve onlarda olmayan güzellikler de vardır." tanımlamasının hakkını vermeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu tez çalışmasında söz konusu eser ele alınmıştır.

"Tâhir İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Ele Aldığı Hususları Tefsirine Uyarlaması" adlı tez çalışması: giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Tâhir b. Âşûr'un hayatı anlatılmaya çalışılmış ve çeşitli alanlarda telif ettiği eserler aktarılmıştır. Çalışmaya katkı sağlayacağı için tefsiri hakkında genel bilgilere yer verilmiş ve Türkçeye çevrilen eserlerine de işaret edilmiştir. Ayrıca tefsir mukaddimelerinin önemine de değinilmiştir. İkinci bölümde müellifin on beş ciltlik (otuz cüz) "*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*" adlı eserinin mukaddimesinde ele aldığı ulûmu'l-Kur'ân konuları tanıtılıp, klasik modern çalışmalarla yer yer kıyas yapılmıştır. Daha sonra müfessirin belirlemiş olduğu prensipleri tefsirine ne denli

uyguladığı örnekler üzerinden aktarılmış ve değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Sonuç bölümünde ise, çalışmada elde edilen kazanımlar özet olarak sunulmuştur. Bu çalışma yapılırken ülkemizde ve Arap ülkelerimde yapılan çalışmalar incelenmiş ve karşılaştırmalı olarak bu eserlerden faydalanılmıştır.

Konunun seçilmesinde, çalışmanın planlanmasında bana yol gösteren ve çalışma süresince desteklerini esirgemeyen saygıdeğer hocam Doç. Dr. Muhammet Yılmaz'a teşekkürlerimi sunarım. Tezin farklı aşamalarında bana yardımcı olan ve görüşlerinden istifade ettiğim değerli mesai arkadaşlarım Hasan Güler ve Mahmut Üstün'e şükran borçluyum. Çalışma boyunca daima desteğini hissettiğim ve tezimi başından sonuna kadar benimle okuyan eşime ne kadar teşekkür etsem azdır.

Kadir İLTİR
Rize/ 2019

İÇİNDEKİLER

| | |
|---------------------|----|
| KABUL VE ONAY | 2 |
| ETİK BEYAN | 3 |
| ÖN SÖZ | 4 |
| İÇİNDEKİLER | 6 |
| ÖZET | 10 |
| ABSTRACT | 11 |
| KISALTMALAR | 12 |
| GİRİŞ | 13 |

BİRİNCİ BÖLÜM

| | |
|--|----|
| I. İBN ÂŞÛR'UN HAYATI VE ESERLERİ | 16 |
| A. Hayatı | 16 |
| B. İlmî Kişiliği | 18 |
| 1. Hocaları | 20 |
| 2. İslah Alanında Etkilendiği Şahsiyetler | 22 |
| 3. Öğrencileri | 24 |
| C. Eserleri | 25 |
| 1. Kur'ân ve Tefsire Dair Eserleri | 26 |
| 2. Hadis ve Tarihe Dair Eserleri | 26 |
| 3. Fıkıh ve Usûle Dair Eserleri | 27 |
| 4. Arap Dili ve Edebiyatına Dair Eserleri | 28 |
| 5. Fikrî Eserleri | 29 |
| 6. Basılmamış Çalışmaları | 30 |
| II. TÂHİR İBN ÂŞÛR'UN TEFSİRİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ | 31 |
| A. Tefsir Metodolojisi | 31 |
| 1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri | 32 |
| 2. Kur'ân'ın Hadisle tefsiri | 33 |
| 3. Kur'ân'ın Sahâbe ve Tâbiîn Sözleriyle Tefsiri | 33 |
| B. Ulûmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı | 34 |
| III. MUKADDİMELERİN TEFSİR İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ | 37 |

İKİNCİ BÖLÜM

| | |
|--|-----|
| I. TEFSİR VE TE'VİL OLGUSU | 42 |
| A. Genel Olarak Tefsir ve Te'vil Kavramı | 42 |
| B. İbn Âşûr'a Göre Tefsir ve Te'vil Kavramı | 47 |
| II. TEFSİRİN (İSTİMDÂDİ) DİĞER İLİMLERLE İLİŞKİSİ | 52 |
| A. İbn Âşûr'un Tefsir İlmine Birinci Dereceden Dayanak Saydığı İlimler | 54 |
| 1. Arap Dili | 54 |
| 2. Âsâr/Rivâyetler | 59 |
| 3. Arap Haberleri | 61 |
| 4. Fıkıh Usûlü | 62 |
| B. İbn Âşûr'un Tefsire Birinci Dereceden Dayanak Saymadığı İlimler | 63 |
| 1. Kıraat | 63 |
| 2. Kelam..... | 65 |
| 3. Fıkıh..... | 67 |
| III. DİRÂYET TEFSİRİ VE İBN ÂŞÛR'A GÖRE DİRÂYET İLE TEFSİRİN ANLAMİ..... | 70 |
| A. Dirâyetle Tefsiri Kabul Edip-Etmeyenlerin Dayandıkları Deliller..... | 71 |
| B. İbn Âşûr'un Dirâyet Konusuna Yaklaşımı..... | 72 |
| 1. Dirâyet Tefsirinin Cevazı | 72 |
| 2. Dirâyet ile Tefsiri Yasaklayan Haberlerin Kaynağı | 75 |
| 3. Dirâyetle Tefsirde Selef Ulemasının İfadelerinin Anlaşılması..... | 76 |
| C. Bâtını ve İşârî Tefsir Ayrımı | 76 |
| IV. KUR'ÂN'IN GENEL HEDEFLERİ VE MÜFESSİRİN TEFSİRİNDE GÖZETMESİ GEREKEN HUSUSLAR | 81 |
| A. Genel Olarak Kur'ân'ın Hedefleri | 81 |
| B. Müfessirin Tefsirinde Dikkate Alması Gereken Hususlar | 82 |
| V. ESBÂB-I NÜZÛL | 90 |
| A. Tanımı | 90 |
| B. Tahir b. Âşûr'a Göre Sahih Nüzûl Sebeplerinin Çeşitleri | 92 |
| VI. KIRAATLER | 95 |
| A. Kıraatlerin Tefsirle İlişkisi..... | 96 |
| B. Sahih Kıraatlerin Mertebeleri Ve Aralarında Tercih | 102 |

| | |
|--|-----|
| 1. Sahih Kıraatlerin Mertebeleri | 102 |
| 2. Kıraatler Arasında Tercih | 105 |
| 3. et-Tahrîr ve't Tenvir'in Esas Aldığı Kıraat | 107 |
| VII. KISASÜ'L-KUR'ÂN..... | 109 |
| A. Kıssanın Tanımı | 109 |
| B. Kur'ân Kıssalarının Özellikleri | 111 |
| C. Kur'ân Kıssalarının Faydaları | 113 |
| D. Kıssaların Tekrarı | 116 |
| VIII. KUR'ÂN'IN İSİMLERİ ÂYETLERİ VAKFLARI SÛRELERİ VE BUNLARIN KUR'ÂN'DAKİ TERTİBİ | 120 |
| A. Kur'ân | 121 |
| 1. Tanımı..... | 121 |
| 2. Kur'ân Kelimesinin Kökü..... | 122 |
| 3. Kur'ân'ın İsimleri | 123 |
| B. Âyet..... | 124 |
| 1. Tanımı ve İsimlendirilmesi..... | 124 |
| 2. Âyetlerin Miktarları ve Fasilaları | 125 |
| 3. En Uzun-En Kısa Âyetler ile Âyetlerin Sayısı | 126 |
| 4. Âyetlerin Tertibi ve Âyetler Arasındaki Münâsebet | 127 |
| C. Kur'ân Vakıfları | 130 |
| D. Sûre | 132 |
| 1. Tanımı..... | 132 |
| 3. Sûrelerin Tertîbi..... | 134 |
| 3. Sûrelerin Bölümleri ve İsimleri | 139 |
| 4. Sûrelerdeki Âyetlerin Tertibi..... | 140 |
| IX. KUR'ÂN CÜMLELERİNİN TAŞIYABİLECEĞİ MANALAR VE BU MANALAR ARASI TERCİH..... | 140 |
| A. Arap Dili ve Kur'ân | 140 |
| B. Kur'ân Terkiplerinin Manaya Delaleti..... | 142 |
| 1. Terkiplerin Sadece Lafzın Delaletiyle Sınırlanılmaması | 142 |
| 2. Terkiplerin Birden Çok Manaya Delaleti | 145 |
| 3. Müşterek Lafız ve Hakikat-Mecaz Manalar | 146 |

| | |
|--|-----|
| X. İ' CÂZÜ'L KUR'ÂN..... | 152 |
| A. Konunun Önemi..... | 152 |
| B. İ' câzü'l Kur'ân Ve Onunla İlgili Görüşler..... | 154 |
| C. Kur'ân'ın İ' câz Yönleri..... | 155 |
| D. Mübtekerâtü'l-Kur'ân..... | 158 |
| E. Âdâtü'l-Kur'ân..... | 163 |
| SONUÇ..... | 165 |
| KAYNAKLAR..... | 171 |
| ÖZ GEÇMİŞ..... | 181 |



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Doç. Dr. Muhammet Yılmaz

Hazırlayan: Kadir İLTİR

Yıl: 2019

Sayfa Sayısı: 181

ÖZET

TÂHİR B. ÂŞÛR'UN *et-TAHRÎR* ve *t-TENVÎR* İSİMLİ TEFSİRİNİN MUKADDİMESİNDE ELE ALDIĞI HUSUSLARI TEFSİRİNE UYARLAMASI

Son dönem müfessir ve düşünürlerinden biri olan Tunuslu âlim Tahir b. Âşûr, İslâmî ilimlerin çeşitli dallarına dair eserler telif etmiştir. Bu eserlerin kapsam ve muhteva bakımından en hacimlisi “*et-Tahrîr ve t-Tenvîr*” isimli tefsiridir. Müfessirin bu eserinin mukaddimesinde ele aldığı Ulûmu'l-Kur'ân konuları, alanda ihtisaslaşmak isteyenlerin müstağni kalamayacakları konuları içermektedir. Müfessir bu konularda önceki âlimlerin değerlendirmelerini ihmal etmediği gibi onları tasnif etmiş ve alanda eksik gördüğü hususlarda ilavelerde de bulunmuştur.

“Tâhir İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve t-Tenvîr* İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Ele Aldığı Hususları Tefsirine Uyarlaması” adlı tez çalışması: giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi ve kaynakları hakkında bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde; müfessirin hayatı, eserleri, tefsirinin genel özellikleri ve tefsir mukaddimleri anlatılmıştır. İkinci bölümde İbn Âşûr'un mukaddimesine aldığı Ulûmu'l-Kur'ân konuları ortaya konmaya çalışılmış, müfessirin tefsir mukaddimesinde sınırlarını belirttiği kuralları tefsirinin pratiğinde nasıl uyguladığı örnekler üzerinden aktarılmıştır. Sonuç bölümünde ise, çalışmada elde edilen kazanımlar özet olarak sunulmuş ve önerilerde bulunularak tez bitirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tâhir b. Âşûr, Ulûmu'l-Kur'ân, Mukaddime, Uyarlama

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences
Department: Basic Islamic Sciences
Thesis Type: Master's Dissertation
Supervisor: Doç. Dr. Muhammet Yılmaz
Author: Kadir İLTİR
Year: 2019
Pages: 181

ABSTRACT

THE PRACTICE OF SUBJECTS HANDLED BY TÂHİR B. ÂŞÛR İN İNTRODUCTION OF HİS COMMENTARY WORK NAMED et- TAHRÎR ve't-TENVÎR

Tunisian scholar Tahir İbn Âşûr, one of the last period's mufassirs and thinkers, has published works on various branches of Islamic sciences. The most voluminous of these works with regard to scope and content is his tafsir named "et-Tahrîr ve't-Tenvîr". The subjects of Ulûmu'l-Kuran which mufassir has dealt with in the preface of this work includes the topics that could not become distanced for who want to specialize. Mufessir has not neglected the evaluations of the previous scholars on these issues and he has also classified them and added to the issues he deemed incomplete in the field.

The thesis work named "The Practice of Subjects Handled by Tâhir b. Âşûr in İntroduction of His Commentary Work Named et-Tahrîr ve't-Tenvîr" consists of introduction, two parts and conclusion. In the introduction section, informations about the subject, importance and sources of the research has been given. In the first part, the life, works, of mufassir, general features of his tafsir, and preliminaries of tafsir has been expressed. In the second part it has been tried to put forward Ulûmu'l-Kuran subjects which he has dealt with in his preliminary and how he has applied in practice the rules which which mufassir restrict in his tafsir. In the conclusion, the achievements obtained in the study have been presented as a summary and the thesis has been completed by making suggestions.

Keywords: Tahir ibn Ashur, Ulumul-Quran, (science of the Qur'an), Introduction, Customizing.

KISALTMALAR

- çev. : Çeviren
s. : Sayfa
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
ö. : Vefat tarihi
c. :Cilt No
thk. :Tahkik Eden
as. :Aleyhi Selam
bk. :Bakınız
sav. :Sallallahu Aleyhi ve Sellem
yay. :Yayınlar
dib. :Diyanet İşleri Başkanlığı
dia. :Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi
vs. :Ve sair
AÜFD :Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu Ve Önemi

Kur'ân-ı Kerim; insanları dalaletten hidayete, zulumâtta nûra ileten ve insanlığa dünya-ahiret saadetinin yollarını gösteren son ilahi kitaptır. Hz. Peygamber devrinde Kur'ân'ı anlama ve anlatma çabasıyla başlayan tefsir çalışmaları, günümüzde de hız kesmeden devam etmektedir. Tâhir b. Âşûr da “*et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*” isimli eseri telif ederek bu çalışmalar arasında yer edinmiştir. Tefsirinde *Keşşaf*, *Mefatihü'l-Gayb*, *Nazmu'd-Dürer* gibi temel eserleri eleştirmekten geri durmayan Tâhir b. Âşûr, eserini geniş bir perspektifle ele almıştır. Eser klasik bir nitelik taşımakla beraber modern dönemin etkilerini de taşımaktadır. Dolayısıyla bu eser çağdaş birçok araştırmacının dikkatlerini çekmiştir.

İslâmî ilimler sahasında ya da diğer alanlarda yazılan ve mukaddime diye anılan eserlerin giriş niteliğindeki bölümlerinde ele alınan usüller doğrultusunda eserler sistematize edilmektedirler. Bu uslûb genel olarak tefsirlerde icra edilegelmiştir. Bu bağlamda yazılan eserlerin ne ölçüde mukaddimeleriyle örtüştüğü önem arz etmektedir. Nitekim müfessirin belirlediği uslûba bağlı kalması veya onu göz ardı etmesi bir nevi onun başarısını yahut da başarısızlığını yansıtmakta olup, başarılı olması ise esere bir ayrı değer katmaktadır. Tahir b. Âşûr da tefsirinde geniş bir mukaddimeye yer vermiştir. Bu bağlamda söz konusu tefsirin mukaddimesi ile muhtevasının uyumu önem arz etmekte olup, tefsirin kıymetini tespit etmek açısından önemlidir. Buradan hareketle tezde mukaddime detaylı bir şekilde irdelenip mukkadimenin tefsire yasınası ortaya konmaya çalışılmıştır.

Ayrıca yazılan eserlerin öncekilerin izlerini taşıdığı gibi sonrakilere etkide bulunduğu da bir gerçektir. Bu doğrultuda Tâhir b. Âşûr'un mukaddimesinin incelenmesi ve tevarüs ettiği malumatları ne ölçüde aktardığı ve yeni yaklaşımlar geliştirip geliştirmediğinin belirlenmesi kayda değerdir. Dolayısıyla teze konu edilen tefsirin mukaddimesi bu alandaki diğer birikimler de göz önüne alınarak incelenmiştir.

Bu tez çalışmasında müfessir hakkında etraflıca bilgi verilip, tefsirinin genel özellikleri zikredildikten sonra, müfessirin mukaddimesinde açıkladığı teorik bilgiler anlatılıp, bunların tefsirdeki uygulaması tahlil edilecektir.

Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışmaya konu olan ve çok boyutlu özelliği bulunan “*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*” adlı eser, ilk aşamada gözden geçirilmiştir. Ulaşılan bilgiler tahlil edildikten sonra ise bu bilgiler konu ve bölüm bazında başlık düzenine göre ele alınmıştır. Her bölümün iç dizaynı sağlandıktan sonra konuların aktarımı kompozisyon yöntemi ile sağlanmıştır. Giriş, gelişme ve sonuç şeklinde yapılan aktarımların giriş bölümlerinde kavramsal analizler yapılmış olup, kavramların tarihi serüveni de eaktarılmıştır. Gelişme bölümleri ise mukayese ve örneklerle güçlendirilmiştir. Seçilen örneklerin konuyu yansıtmaya derecelerine dikkat edilmiştir. Sonuç bölümlerinde ise, tahlil ve tenkidler ile İbn Âşûr’un tefsir ve Ulûmu’l-Kurân alanına katkısı irdelenmiştir.

Çalışmanın giriş bölümünde; araştırmanın konusu, önemi, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde; Tâhir İbn Âşûr’un hayatı ve çeşitli alanlarda telif ettiği eserler aktarılmıştır. Çalışmaya katkı sağlayacağı için tefsiri hakkında genel bilgilere yer verilmiş ve Türkçeye çevrilen eserlerine işaret edilmiştir. Ayrıca İbn Âşûr’un tefsir mukaddimesine geçmeden önce mukaddimeler hakkında genel bilgiler verilmiştir. Bu bölümde istifade edilmiş olan temel kaynaklar; Arapça-Türkçe Terâcim /biyografi kitapları, doktora, yüksek lisans çalışmaları, Tunus ve diğer İslâm ülkelerindeki dergiler ile müfessirin talebe ve arkadaşlarının hatırat türü eserleridir.

İkinci bölümde; müellifin on beş ciltlik (otuz cüz) “*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*” adlı eserinin mukaddimesinde ele aldığı Ulûmu’l-Kur’ân konuları tanıtılıp, klasik modern çalışmalarla yer yer kıyas yapılmıştır. Daha sonra müfessirin belirlemiş olduğu prensipleri tefsirine ne denli uyguladığı örnekler üzerinden aktarılmış ve değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Bu bölümde yararlanılan eserler; tefsirin kendisi ve bu eser üzerine yapılan Arapça-Türkçe doktora ve yüksek lisans çalışmaları, müstakil makaleler ile İbn Âşûr’un düzenli olarak Kur’ân ile ilgili köşe yazılarını yazdığı dergilerdir. Ayrıca, kıyasın yapıldığı Ulûmu’l-Kur’ân türü

eserler ve modern akademik çalışmalar da müracaat edilen kaynaklardandır. Çalışmamızda kullandığımız âyetlerin meâli, Diyanet İşleri Başkanlığının “Kur’ân Meâli” ve Hasan Basri Çantay’ın “Kur’ân-ı Hâkim ve Meâl-i Kerîm” adlı eserlerden faydalanılarak aktarılmıştır.

Sonuç kısmında ise; araştırma neticesinde nelere ulaşıldığı özet olarak aktarılmış, araştırmada elde edilen neticelere işaret edilmiş ve bu alanda yapılabilecek çalışmalara dikkat çekilip, daha sonra yapılabilecek çalışmalar hakkında tekliflerde bulunulmuştur.



BİRİNCİ BÖLÜM

I. İBN-İ ÂŞÛR'UN HAYATI VE ESERLERİ

A. Hayatı

Tunuslu ilim ve fikir adamı, müfessir, fakih, muhaddis, Arap dili ve edebiyatı âlimi olan İbn Âşûr'un, kaynaklarda geçen tam ismi Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (ö.1973) et-Tûnusî'dir.¹ O, büyük dedesine nisbetle İbn Âşûr lakabını almış ve bununla şöhret kazanmıştır.

Âşûr ailesi aslen Fas Merakeş bölgesindedir. Gittikleri Endülüs'ün Hristiyanlaştırılması ve soykırım endişesinden dolayı Endülüs'ten (ispanya) göç edip, Tûnus'un batısındaki Selâ şehrine yerleşmişlerdir. İbn Âşûr'un dedesi Muhammed b. Âşûr, bu şehirde dünyaya gelmiş ve 1621(1130) yılında burada vefat etmiştir. Selâ'da ilmi bir şahsiyet olarak öne çıkan Muhammed b. Âşûr; kâdılık, müftülük, vakıf idareciliği, şûra meclisi üyeliği gibi birçok devlet kurumunda görev almıştır.²

Büyük dededen intikal eden bu ilmi şöhreti, İbn Âşûr Tûnus'un başkentinin yirmi kilometre yakınında güzelliğiyle dillere destan Akdeniz sahil kasabası olan Mersâ'da Sadrazam olan dedesi Muhammed Bû³ Attur'un sarayında 1296 (1879) dünyaya gelerek devralmıştır.⁴ İbn Âşûr ilköğrenimini bu ailenin ortamında almıştır. Babası, ilimde dedesi gibi zeki ve dünyevi olarak da devletin önemli kademelerinde görev almasını ümit ederek İbn Âşûr'u yetiştirmiştir. İlköğretimini dedesi Muhammed Bû Attur'un himayesinde almıştır. O, on dört yaşına 1893 (1310) geldiğinde orta ve yükseköğretim kurumu olan Zeytûne Medresesi'ne girmiştir. Burada babasının, anne tarafından dedesinin ve

¹ Belkâsım el-Gâlî, *Şeyhu 'l-Câmi 'i'l-A 'zami Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr; Hayâtüh ve Âsâruh* (Beyrut: Dar-u İbn Hazm, 1996), 35; Muhammed Mahfuz, *Teracimü'l-Müellifine 't-Tunusiyyin* (Beyrut: Daru'l Ğarbi'l İslâmi, 1982), 304; Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 332-333; Muhammed Yılmaz, *Hicri I. Asırdan Günümüze Seçme Tefsir Metinleri* (Rize: Sts Yayınları, 2015), 176.

² Gâlî, *Şeyhu 'l-Câmi 'i'l-A 'zami*,35; Atilla Çetin, "İbn Âşûr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 332-333.

³ Bû veya Bâ şeklinde yazılan bu kelime Arapçadaki "Ebû" kelimesiyle aynı manada kullanılır. Rached Ben Abdelkader, *Englise- Tunisian Arabic Dictionary* (Tunus: peage corfs,1973).

⁴ Gâlî, *Şeyhu 'l-Câmi 'i'l-A 'zami*, 37.

hocalarının yönlendirmesiyle büyük bir şevkle eğitimini devam ettirmiş olan müfessir, zekâsı ve kişisel kabiliyetleri keşfedilince, özel bir programa tabi tutulmuştur. Döneminin hocaları; Ömer İbn eş-Şeyh 1239(1329)'ten “*Envaru't Tenzil*” adlı tefsiri, Şeyh Sâlim Bû Hâcib'ten 1243-1343(1827-1924) Kastallani'nin “*İrşadü's-sâri*” adlı Buhari şerhini, Muhammed en-Neccar'dan “*Mevâkıf*” adlı kelimeler gibi birçok ders almıştır. Medrese eğitiminden sonra “Alış-verişte Muhayyerlik” konusunuyla yaptığı tezini tamamlamış ve Zeytûne Medresesine birinci dereceden hoca olarak atanmıştır (1905).

Müfessir, aldığı bu derslerle yetinmeyip daha birçok hocadan da dersler ve icazetler almıştır. Bu esnada başta tefsir, hadis, İslâm hukuk felsefesi, Arap dili ve edebiyatı, usûl-u fıkıh gibi dersleri de okutmuştur. Burada yaklaşık on altı yıl boyunca hocalığa devam etmiştir. Bu dönemde Osmanlı, Tunus'u fethinden sonraki süreçte hanefî mezhebine mensup şeyhülislam atama geleneği yerine, Mâlikî mezhebine mensup şeyhülislam atama sistemine geçmiştir. Bu yeni sistemde ilk atanan şeyhülislâm da İbn Âşûr'dur. Ayrıca aynı yıl (1932) Zeytûne Üniversitesine rektör olarak atanmıştır. Her ne kadar farklı sebeplerden dolayı el çektilmiş olsa da bu görevi 1960 yılına kadar devam etmiştir. Akademik çalışmaları, editörlük, vakıf idaresi ve üniversite idaresi gibi birçok sahada boy gösteren İbn Âşûr, 1968 yılında liyâkat nişanı, 1972 ve 1973'te de Tunus Cumhurbaşkanlığınca ödüllendirilmiştir. Müfessir yurt dışında yapılan ilmi çalışmalara katılmaktan da geri durmamıştır. 1950 Kahire; Mecmau'l lugati'l Arabiye, 1955'te Şam; el-Mecmau'l ilmiyyü'l Arabi'ye üye olarak seçilmiştir. Ayrıca o, Kuveyt'te Vizaretü's şuûni'l islamiyye heyetince hazırlanan el-*Mevsû'atü'l-fikhiye'nin* yazım çalışmasına ve ayrıca İstanbul'da yapılan uluslararası müsteşrikler kongresine katılmıştır.⁵ Bu esnada müfessirin, İslâm ülkelerine ve Avrupa'ya ziyaretleri olmuştur.⁶

Hayatını ilmî, fikrî yenilikler gibi memleketin ihtiyaç duyduğu çalışmalarla geçiren; arkasında birçok öğrenci, devlet adamı ve ciltlerle kitaplar

⁵ Muhammed Mahfuz, *Terâcim*, 307; Bu kongre tertip komitesi başkanı Zeki Velidi Togan tarafından “22. Müsteşrikler Kongresi” adıyla kitaplaştırılmış ve 1993 yılında, Tekin Yayınevi tarafından İstanbul'da basılmıştır.

⁶ Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul:) 450; Çetin, “*İbn Âşûr*” s, 332; Gâli, *Şeyhu 'l-Câmi'i'l-A 'zami*,68; Annaoraz Nurmuhammedov, *ibn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usulündeki Yeri* (Bursa, Doktora Tezi, 2005), 65-69.

birakan İbn Âşur, 12 Ağustos 1973 yılında başkent Tunus'ta vefat etmiş ve oradaki Zellâc mezarlığına defnedilmiştir.⁷

Yaşadığı döneme eserleriyle damga vuran İbn Âşûr'un, gerek döneminde gerekse kendinden sonraki dönemlerde etkili olmuş bir şahıs olduğu söylenebilir. O, vefatından sonra da eserleriyle kendinden sonrakileri etkilemiş önemli bir rehberdir.⁸

B. İlmî Kişiliği

İbn Âşûr, henüz altı yaşlarında iken, dönemindeki çocuklar gibi Kur'an'ı ezberlemeye yönelmiş, evine yakın "Seyyid Ebî Hadid Mescidi"nde ezberlerini Muhammed el-Hiyârî'ye dinletmiş ve böylece ilk derslerini burada almıştır⁹. Daha sonra Zeytûne Medresesine hazırlık için İbn Âşir¹⁰ ve Ecrûmiyye¹¹ gibi temel metinler ve dil ilimleriyle ilgili metinler ezberlemiştir. Müfessir, Arapça kaidelerine başlangıç olarak Şeyh Ahmed b. Bedr el-Kâfi'den Seyyid Halid'in metodu üzerine dersler almıştır. Ancak müfessir geçmişini ve dönemindeki eğitim anlayışını şu ifadelerle eleştirmiştir: "*Kesin olarak biliyorum ki; şayet gençliğimin baharında bana fırsat verilseydi ve eğitim-öğretim kaideleri yeterince uygulansaydı, ben de fitri özelliklerimi ölçülü kullanır böylece birçok bilgi elde edebilirdim. O zaman daha sonra kendisinden ayrılacağım apaçık olan yollarda savrulup durmazdım.*"¹²

Müfessir on dört yaşına 1310 (1893) geldiğinde orta ve yükseköğretim kurumu olan Zeytûne Medresesi'ne girmiştir. Burada babasının, anne tarafından dedesinin ve hocalarının yönlendirmesiyle büyük bir özveriyle eğitime başlamıştır. Bu eğitimi olduğu gibi almakla kalmayıp, bunları eleştiri süzgecinden

⁷ Muhammed Büzeyne, *Meşâhirü'l-Karni'l-İşrîn* (Tunus: 1994), 144.

⁸ Muhammed Mahfuz, *Terâcim*, 307; Faruk Vural, *Tahir b. Âşûr et-Tahrir ve't Tenvir isimli Eseri* (İstanbul, Doktora Tezi, 2002), 70.

⁹ Muhammed Habib İbn Hoca, *Cevherü'l İslam*, y10 s3-4 (1978),12.

¹⁰ "Mürşidü'l-mu'în 'ale'z-zarûrî min 'ulûmi'd-dîn" diye de anılan bu eser, Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Ahmed b. Alî b. Âşir el-Endelüsî el-Fâsî el-Ensârî (ö. 1040/1631) nin Mâlikî mezhebine dair bir ilmihalidir. Muhammed Eroğlu, "İBN ÂŞİR el-FÂSÎ", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 19, (Ankara: TDV yayınları, 2011), 331.

¹¹ İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) nahve dair *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye fi ilmi'l-Arabiyye* isimli eserinin kısa adıdır. Hulusi Kılıç, "İbn Âcurrûm", TDV İslâm Ansiklopedisi, c.19, (Ankara: TDV yayınları, 2011), 295.

¹² Gâli, *Şeyhu 'l-Câmi'i'l-A'zami*,37; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Karîb*, (Tunus: 1967), 9.

de geçirerek, eleştiri melekelerini de geliştirmiştir. İbn Âşûr'un bu dönemde okuduğu bazı kitaplar şunlardır:

Dil, nahiv ve belâgat alanlarında okuduğu kitaplar: Suyûtî'nin *el-Muzhir*; *el-Hamâse bi-Şerhi'l-Merzûkî*, Seyyid Hâlid; *el-Katr*; *el-Mukaddime*, el-Mikvedî; *Lâmiyetü'l-Ef'âl*; *el-Eşmûnî*; *Muğnî bi-Şerhi'd-Demâmînî*, *ed-Dimnehverî ale's-Semarkandiyye*; *et-Telhîs bi-Şerhi'l-Mutavvel li's-Sa'd*; *el-Miftâh li's-Sekkâkî bi-Şerhi's-Seyyid* dir.

İbn Âşûr, mantık ve kelam alanında ise şu kitapları okumuştur: *es-Süllem*; *et-Tehzîb*, *el-Vustâ*; *el-Akâidü'n-Nesefiyye*; *el-Akâidü'l-Adudiyye bi-Şerhi Sa'deddin et-Teftâzânî*; *el-Mevâkif li-Adudiddin el-Îcî bi-Şerhi's-Seyyid*.

Dil, sarf, nahiv, mantık ve kelam alanlarında okuma yapan İbn Âşûr, fıkıh ve usûl-i fıkıh alanlarından da geri durmamıştır. Bu alanda okuduğu kitaplar ise; *ed-Dirdîr*; *Miyâre ale'l-Mürşid*; *el-Kifâye ale'r-Risâle*; *et-Tâvudî ale't-Tuhfe*, *el-Hitâb ale'l-Varakât*; *Karâfî'nin et-Tenkîh*; *es-Subkî'nin el-Mahallî*, *Kitâbü'd-Dürre* gibi eserlerdir.

Sahîh-i Buhârî; *Müslim*; *Kütübü's-Sünen*; *Şerhu Garâmî Sahih* gibi eserler ise İbn Âşûr'un hadis alanında okuduğu eserlerdir.

Siyer alanında: *eş-Şifâü li İyâd bi Şerhi eş-Şihâb el-Hafâci* isimli eseri okuyan İbn Âşûr, tarih alanında: *el-Mukaddime* adlı eseri okumuştur¹³.

Yukarıda sayılan bunca eseri okuyan Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr öğreniminde sadece İslâmî ilimlerle yetinmemiş, çeşitli felsefî ve lügavî ilimler yanında dinler tarihi, Arap şiiri ve edebiyatı, tarih ve çağdaş ilimleri de öğrenmeye merak salmıştır.¹⁴

İslâmî ilimlerde ciddi bir eğitim alan İbn Âşûr, Zeytûne Medresesi'nin gelişmesi için önemli çalışmalardan geri durmamış, müspet ilimleri öğrenmiş ve bunun için gerekli olan yabancı dillere de önem vermiştir. Bundan dolayı hocası Ahmed b. Nas Mahmudi'den Fransızca'yı yükseköğrenimi esnasında öğrenmiştir. 1319 (1898) senesinde Fransız dilini kültür ve edebiyatıyla derinlemesine öğrenmeye başlamış ve 1320 (1899) senesinde yeni nizamla çıkan diplomayı almıştır.¹⁵

¹⁴ Nurmhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi*, 70; İbn Hoca, *Cevherü'l-İslâm*, 13.

¹⁵ Muhammed b. Aziz, *İbn Âşûr*, c. 1 (Tunus: Dairetü mearifî Tunusiye, 1991), 40-46.

İbn Âşûr'un ortaya koyduğu eserlere bakıldığında, onu kendi asrının ve sonraki asırların öncüsü yapan etkenlerin başında, beslendiği bu kültürün ve medeniyetin geldiği söylenebilir. Kendinden önce yaşayan İbn Haldun ile kıyaslandığında, eğitim metodu olarak ciddi bir farkın olmadığı ifade edilebilir. Nitekim İbn Haldun biyografisinde: “*Kur'an'ı ezberledikten sonra Kıraati Seb'a'yı Şatibiye Tariki'ne göre okudum. İbn Abdilberr'in Muvatta şerhini ve daha birçok eseri okudum. İbn Malik'in Teshil'i, İbn Hacip'in fıkıh kitabı ve birçok şiir ezberledim.*” demektedir. Kur'an'ın ezberletilmesi, kıraatin öğretilmesi, hadis ve şerhlerinin okutulması, fıkıh ve usûlüne dair eserlerin hıfzettirilmesi, aradan geçen uzun yıllara rağmen buradaki eğitim metodunun neredeyse hiç değişmediğini ve İbn Âşûr'un köklü bir eğitimden geçtiğini göstermektedir.¹⁶

Müfessirin bu derecede donanımlı yetişmesinde birçok etken vardır. Bunların başında arkadaşı, Muhammed Hıdır el-Hüseyin'in de “*Üstad, üstün zekâ, liderlik ve kavrama gücüyle büyüdü. Çok geçmeden onun bu dehası ve yükseklere ulaşma çabası ilim ehli arasında yayıldı. Bitkinlik göstermeksizin çalışmaya, ahlâk ve dini yaşama hassasiyetlerine ciddiyetle devam ediyordu. Dolayısıyla ben onun ahlâki, yüksek seciyelerine olduğu kadar, ilimdeki zekâsına da hayrandım.*”¹⁷ sözleriyle ifade ettiği berrak zihni ve dehası gelir. Bu alanda ailesinin ilmi seviyesi ve İbn Âşûr'un ciddi çabaları da müfessiri etkileyen saik sebeplerden sayılabilir. Bunlara ek olarak müfessirin elinden tutan, dönemin akım ve doktrinlerinden onu haberdar eden, İslâmî kültür ve medeniyetin farklı ilimleriyle ona derinlik katan, ilmi ve fikri olarak onu olgunlaştıran hocalarının payı ise azımsanmayacak derecededir. Bu hocalarından bazıları şunlardır:

1. Hocaları

İbn Âşûr'un kaynaklarda ismi geçen hocalarından meşhur olanlar şunlardır;

¹⁶ Abdurrahman b. İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber* (thk. süheyl zekkar, Halil şahe) c. 7 (Beyrut: Daru'l Fikr,1421-2000),384; Gâlî, *Şeyhu'l-Câmi'il-A'zami*, 39.

¹⁷ Muhammed Hıdır el-Hüseyin, *Tunus ve Cami'u Zeytûne*, (thk Ali Rıza et-Tunusi) (Dimeşk:1971), 123; ibn Ebi Diyaf, *İthafü Ehli Zeman Fi Ahbari Muluki Tunus ve Ahdi'l-Emân* c.1 (Tunus: Kitab-u Devle Li's Sekâfe,1963), 46.

a. eş-Şeyh Muhammed el-Azîz b. Muhammed el-Habîb b. Muhammed et-Tayyib İbnü'l-Vezîr Muhammed b. Muhammed Bû Attûr: (1240/1824/1325-1907) Müfessirin anne tarafından dedesidir. 1240/1824 senesinde Tunus'ta doğmuştur. İbn Âşûr'a Kur'ân dersleri vermiştir.¹⁸

b. Ömer İbn eş-Şeyh (1239/1329)

Ömer b. Ahmed b. Ali b. Hasen b. Ali İbn el-Kâsım, bilinen ismi ise İbnü's-Şeyh ya da Seyyid Ömer'dir. h1239 senesinde Benzert'in el-Matlin köyünde doğmuştur. Babası onu daha küçük yaşlarda iken Tunus'a getirmiş ve orada yetişmiştir. Eğitimini bitirdiğinde Kur'ân muallimliğine getirilmiş, 1266 senesinde Zeytûne Üniversitesi'nde ders vermeye başlamıştır. İbn Âşûr, Ömer İbn eş-Şeyh'ten kelimeler alanında meşhur olan "*el-Mevakıf*"ı ve tefsir alanında Kâd-ı Beyzavi'nin "*Envaru't-Tenzîl*" adlı eserlerini okumuştur. Ayrıca hadis rivayetinde icazet aldığı hocalardan biri de Ömer İbn eş-Şeyh'tir.¹⁹

c. Şeyh Sâlim Bû Hâcib (1243-1343/1827-1924)

İsmi Ebu'n-Necât Sâlim b. Ömer Bû Hâcib el-Beneblî'dir. Tunus'un Beneble köyünde doğmuştur. Kur'ân'ı ezberlemiş ve Şeyh İbn Reîs'e tecvid üzere okumuştur. Zeytûne Üniversitesine girmiş olup, müfessirin hocalarındandır. Muhammed et-Tâhir Şeyh Salim'den Buhari'nin önemli şerhlerinden biri olan Kastallânî'nin "*İrşâdü's Sâri'yi*" ve Zürkani'nin "*Muvatta*" üzerine şerhini okumuştur.

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

Babası Muhammed et-Tayyib en-Neyfer'in himayesinde yetişmiştir. Ayrıca 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 İbn Âşûr'un fıkıh hocalığını yapmıştır.²⁰

e. Sâlih eş-Şerîf (1285/ 1338)

Ebu'l-Fellâh eş-Şeyh Sâlih eş-Şerîf, Cezâir'in Câye bölgesine dayanan bir aileden gelmiştir. Salih h.1285 yılında doğmuştur. Ömer İbnü's-Şeyh, Sâlim Bû Hâcib, Hüseyin b. Hüseyin, Muhammed en-Neccâr ve Muhammed b. Yusuf gibi

¹⁸ Muhammed Mahfuz, *Terâcim*, 304; Hıdr el-Hüseyin, *Tunus ve Cami'u Zeytûne*, 89.

¹⁹ Muhammed Hıdr, *Tunus ve Cami'u Zeytûne*, 113; Gâlî, *Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zami*, 42.

âlimlerden öğrenim görmüştür. İbn Âşûr Salih eş-Şerif'ten ise Zemahşeri'nin “*el-Keşşaf*” adlı eserini okumuştur. Hatta *et-Tahrir* adlı eserinde bu kaynağa bolca müracatta bulunması bu dersin meyvelerinden sayılabilir.²¹ Müfessirin oğlu Fâzıl'ın ifadesine göre, babasının derslerini tertip ve hocalarını tayin eden hocası Salih eş-Şerif'tir.²²

f. Muhammed en-Nahlî (1342/1925)

İsmi Ebû Abdillâh eş-Şeyh Muhammed en-Nahlî el-Kayrevânî'dir. Zeytûne Üniversitesi'ne h1304 senesinde girmiştir. Ömer İbn Şeyh, Sâlim Bû Hâcib, Mahmûd b. Mahmûd, Ahmed b. Murad, et-Tayyib en-Neyfer, Mustafa Rıdvân, Muhammed en-Neccâr gibi dönemin önemli hocalardan ilim almış olan en-Nahlî de İbn Âşûr'un hocalarından biridir.

2. İslah Alanında Etkilendiği Şahsiyetler

İbn Âşûr, İslâm dünyasında birçok alanda ıslah çalışmalarının gündem olduğu bir dönemde yaşamıştır. Mısır merkezli başlayan ıslah çalışmaları Tunus ve diğer Kuzey Afrika ülkelerinde yayılmıştır. İslah çalışmalarının öncüleri, Cemâlüddin el-Efgâni (1839-1897) onun öğrencisi Muhammed Abduh (1849-1905) ve onun öğrencisi Reşit Rıza'dır (1865-1935). Zikri geçen düşünürler, ıslah çalışmalarında gerek eserleriyle gerekse fikirleriyle o dönemde etkili olan şahısların başında gelmektedirler. İbn Âşûr da yaşadığı zaman itibarıyla bu düşünürlerden etkilenmiştir. Eserlerinde bu etkiler görülmektedir. Daha sonra bu ıslahatçılar “Kültürel Vehhâbilik” ve “İctimai/Modernist Tefsir Ekolü” diye tarif edilmişlerdir.²³

Merkezi Mısır olan ıslah çalışmalarının Tunus'ta yayılmasının en önemli sebepleri, jeopolitik konumu ve basın-yayımdır. Bölgenin jeopolitik konumuna bakıldığında doğu ile batının buluşma noktasında olup, Kuzey Afrika'nın girişi mesabesinde oluşu, ıslahatçıların dikkatlerini celbettiği ve buranın onların hedeflerine basamak olmaya uygun olacağı ümidini taşıttığı söylenebilir. Yine

²¹ Gâli, *Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zami*, 46.

²² Muhammed Fâdıl İbn Âşûr, *Teracimü'l- A'lam*, (Tunus: Daru't Tunusiyye,1970), 212.

²³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı,2011) 311; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 247-253; M Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları,2013),49; İgnaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge yay, 1997), 359.

“el- Urvet’ül Vuskâ ve Menar” gazetelerinin aktif olarak yayım yapması, ıslahatçıların Tunus’u çokça ziyaret etmeleri, buranın ıslahatçıların üssü olmasının temel nedenleri arasında zikretmek mümkündür. Genelde Tunus’un özelde de Tâhir b. Âşûr’un ıslahatçılardan etkilenmesinin bu gibi sebepler dâhilinde olması ihtimaldir. Dolayısıyla bu hareketin kurucusu olan Cemâlüddin Efgani ve fikirlerinden gazete ve dergilerle vakıf olduktan sonra Abduh döneminde bu hareketi yakından tanımasına alt yapıyı oluşturacağı ihtimalini de güçlendirecektir.²⁴

Muhammed Abduh Tunus’u iki kere ziyaret etmiştir. İbn Âşûr’un, Abduh ile münasebeti bu ziyaretler vesilesiyle olmuştur. Bu ziyaretlerin ilkinde müfessir henüz sekiz yaşında olduğu için, fikri olarak Abduh’dan etkilenmesi düşünülemez. Muhammed Abduh ilk ziyaretinde, Efgani’nin kurduğu “Urvet’ül Vuska Cemiyeti” ile Muhammed Bayram el-Hamis, Muhammed el-Senüsi, Şeyh Muhammed el-Neccar, Şeyh Salim Bû Hacıp, Muhammed et-Tahir Cafer, Şeyh Ahmet el-Vertani gibi Tunus’un seçkin âlimleri arasında güçlü bir bağ kurmuştur. Abduh’un ikinci ziyaretinde ise bazı kaynaklarda müfessirin yirmi üç bazılarında yirmi dört yaşlarında olduğu zikredilir. İbn Âşûr, Abduh’u titizlikle dinlemek ve ıslah mevzusunda ondan birinci dereceden bir şeyler öğrenmek gayesiyle Cemiyetü’l Halduniyye’de düzenlenen konferansa katılmıştır.²⁵ Müfessir bir yandan hocalarından ders alırken diğer taraftan ıslahî mezhebinin fikirlerini tartışıyor, zayıf ve çürük delilleri ıspatlayıp, zorunlu gördüğü ıslahatları da destekleyip teşvik ediyordu. Bu konferanstan sonra hareketin lideriyle aralarında güçlü bir bağ kurulmuş, hatta Abduh, İbn Âşûr’u “sefiru’d da’ve” diye isimlendirip, Zeytûne medresesinin temsilcisi yapmıştır. İbn Âşûr her iki ıslahatçıdan etkilenmesine rağmen Abduh’un metodundan daha fazla etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu etkisinin izlerine İbn Âşûr’un “*Usûl-ü Nizâmi’l-içtimaî Fi’l-İslâm*” adlı kitabında rastlanılır. Bu metotta eğitim ve sosyal durumun düzeltilmesi öncelikliken, Efgâni de siyasi olarak toplumu düzeltme ön plandadır.²⁶

²⁴ Munsıf eş-Şennufî, *eş-Şeyh Muhammed et-Tahir b. Âşûr, Tunus üniversitesi Yıllığı:3* (1975); Gâli, *Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zami*,43.

²⁵ Gâli, *Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zami*, 51.

²⁶ İbn Âşûr “*Usûl-ü Nizâmi’l-içtimaî Fi’l-İslâm*, (Tunus 1964; Tunus ve Cezâir, 1977).

İslah hareketinin önemli şahsiyetlerinden biri de Reşit Rıza'dır. İbn Âşûr'un Reşit Rıza ile olan bağı sadece aynı fikri hareketin tabiiîleri olması hasebiyledir. Efgâni'yle başlayan Abduh'la ciddi bir seviyeye ulaşan bu hareketin meyveleri de Reşit Rıza ve Tâhir b. Âşûr'dur. Ayrıca bu hocaların mektuplaşma ve birbirlerine takriz²⁷ yazdıkları da bilinmektedir.²⁸

Yapılan okuma ve araştırmalar neticesinde; İbn Âşûr'un her ne kadar ıslah hareketinden etkilenmiş olduğu ifade edilse de onun, kendisine ait metodolojisi vardır. Çünkü etkilendiği şahsiyetlere karşı taassubî bir mensubiyet içerisinde olmayıp, zayıf görüşleri ayıklama, hatalıları düzeltme, yeni bir şeyler söyleyebilme kudretinde olduğu eserlerinde açıkça anlaşılmaktadır.²⁹

3. Öğrencileri

Genç yaşlarda Zeytûne medresesine hoca olarak atanan İbn Âşûr İslâm âleminde ve özellikle Mağrib'de birçok öğrenci yetiştirmiştir. Fas ve Tunus'tan Zeytûne medresesine gelen öğrencilerin tamamı ya İbn Âşûr ya da talebelerinden ders almışlardır. Bundan dolayı ismi, Gâlf'nin ifadesiyle "*İnsanlarda ebedileşmesi gerekenler, toplumların düzenini tesis edip öğrenci yetiştirenlerdir.*" tarifine muvafık olarak kalıcılığı yakalamıştır. Müfessiri onurlandıran şeylerden biri de yetiştirdiği talebelerin büyük vezirler, güçlü yazarlar, meşhur kâdılar, iktisatçılar ve gazeteciler olmasıdır. Zeytûne Medresesinde uzun yıllar ders veren müfessirin derslerine birçok ilim meraklısı katılıp, onun edep ve ilmîni araştırarak yoluna tabi olmuşlardır. Hatta birçok hoca kendisinden fetva almış, muğlak kalan ilmi meseleleri ona sormuşlardır. O da bu meseleleri her yönüyle ele almış ve tatmin edici cevaplar vermiştir.

İbn Âşûr'un yetiştirdiği en önemli simalardan birisi de oğlu Muhammed el-Fazıl İbn Âşûr'dur. Tunuslu ilim ve fikir adamı olan el-Fazıl, 2 Şevval 1327'de (17 Ekim 1909) Tunus'ta doğmuştur. Babası ve dedeleri gibi İbn Âşûr lakabıyla anılmıştır. İlk eğitimini Tunus'un önde gelen âlimlerinden olan babası

²⁷ Bir müellifin eserine genellikle müellifin ricası üzerine dönemin önde gelen âlim ve ediplerinin yazdığı övücü takdim yazısıdır. Ahmet Uzun "Takriz" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 473.

²⁸ Nurmhammedov, "*İbn Âşûr ve Mukaddimesi*", 81.

²⁹ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l Mecid*, c. 1 (Tunus: Daru Tunusiye li'n-Neşr, 1984), 7.

Muhammed Tâhir'den alan Fazıl, aile çevresinde cereyan eden ilmî sohbetleri, siyasî tartışmaları ve edebî nükteleri dinleyerek yetişmiştir.³⁰

Müfessirin ikinci oğlu Abdülmelik İbn Âşûr da onun Rahle-i Tedrisinden geçenlerden biridir. Dolayısıyla Abdülmelik de ailenin bu ilmi ortamından nasiplenmiştir.

Abdülhamîd b. Bâdis³¹

Hammadiye devletini kuran Badis ailesine mensup olup, 1889 yılında Kostantin'de dünyaya gelmiştir. İbn Âşûr'a öğrenciliği ise Zeytûne medresesinde eğitim gördüğü dönemde olmuştur. Ayrıca müfessirin Menar eksenli tefsir derslerine katılmıştır.³²

Yine onun ilim halkasından istifade edenlerden biri de Dr. Muhammed el-Habib İbn Hoca'dır. O bu hususu şöyle aktarıyor. “Üç döneme yakındır onu tanıyorum. Onu dinlemek, hareketliliğini izleyebilmek, onun hoş ahlakından ve geniş ilminden istifade etmek için ona sıklıkla giderdim. Şahit olduğum en eğlenceli meclisi ise, merhumun her sene ramazan gecelerinde teravih namazından sonra, evinde hadis-i şerif rivayetine tahsis ettiği meclisleriydi, nitekim bu meclislerde allame, gözlemci oğlu Muhammed fazıl b. Âşûr da bu meclislerde bulunuyordu. Fazıl kitap üstüne kitap, divan üstüne divan okur, ibn Âşûr da kırmızı kalemiyle nüshaların tashihini yapar, teracim, şer’i kitaplar ve lügatlara başvurarak usuli mukabelesini yapardı.”³³

C. Eserleri

İbn Âşûr geride çok eser bırakan velûd İslâm bilginlerinden biridir. Çeşitli sahalarda telif ettiği eserlerin birçoğu basılmış bir o kadar eseri de basılmayı beklemektedir. Onun eserlerini şu şekilde tasnif etmek mümkündür.³⁴

³⁰ Coşkun, c. 19 “İbn Âşûr Muhammed el-Fazıl”, 331.

³¹ Mâzin Salâh Mutabbakani, “Abdülhamîd b. Bâdis” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 354-356.

³² Sabri Çetin, “Cezayir İslami Uyanış Öncüsü: Abdülhamid Bin Bâdis” *Haksöz Dergisi* s 286 (1994), 44.

³³ Muhammed Habib İbn Hoca, *Cevheru'l İslam*, s. 3-4 (1978), 4; Gâfî, *Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zami*, 67.

³⁴ El-Aziz, *İbn Âşûr*, 45; Vural, *et-Tahrir ve't Tenvir isimli Eser*, 90; Nurm Muhammedov, “*ibn Âşûr ve Mukaddimesi*” 111.

1. Kur'ân ve Tefsire Dair Eserleri

a. Kitapları:

“*Tahrîru 'l-Ma'ne'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 basımının gerçekleştirilmesinden sonra kapsamı otuz cüz ve onbeş 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 eser, yarım asrı aşan bir çalışmanın ürünüdür. Müfessir bu çalışmada kendine özgü bir metodu takip etmiştir.³⁵ İbn Âşûr bu eserin mukaddimesinde, bu Tefsirde diğer tefsirlerde olan güzellikler ve onlarda olmayan güzellikler de vardır.³⁶ İfadelerini kullanarak eserin ciddi bir çalışma olduğuna vurgu yapmıştır.

b. Makaleleri:

1. *Tefsîru Âyâtin Beyyinâtin*,
2. *Tefsîru Âyâtin min Sûreti 'l-Bakara*,
3. *Tefsîru Âyâti '-Teğâbün*,
4. *Tefsîru Âyeti er-Rahmânü ale 'l-Arşi 'stevâ*,
5. *Tefsîru Sûreti 'l-Bakara*,
6. *Dîbâcetü 't-Tefsîr*,
7. *Fadlû 'l-Kurân ve Âdâbü Tilâvetihi*,
8. *Mürâcaatün fi 't-Tefsîr*,
9. *Min Dersi 't-Tefsîr*,

2. Hadis ve Tarihe Dair Eserleri

İslâmi ilimlerin birçok alanında uzmanlaşan İbn Âşûr, hadis alanında da eserler telif etmiştir. Hadis alanında hazırladığı eserler belli başlı hadis kitaplardaki garip kelimelerin izahına dairedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

³⁵ Çetin, “İbn Âşûr”, 332; Yılmaz, *Seçme Tefsir Metinleri*, 178; Pekcan, *Gaye Problemi*, 450.

³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 8.

a. Kitapları:

1. *Keşfü'l-Müğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzi'l-Vâkıati fi'l-Müvattâ,*
2. *en-Nazaru'l-Fasîhu inde Medâiki'l-Enzâri fi'l-Câmi's-Sahîh,*
3. *Tahkîkâtün ve Enzârün fi'l-Kur'ân ve's-Sünne* (oğlu Abdü'l-Melik İbn Âşûr'un bir araya getirdiği makale ve cevaplar mecmuası,
4. *Kıssatü'l-Mevlid.*

b. Makaleleri:

1. *et-Tenbîh alâ Ahadîsin Daîfetin,*
2. *Hadîsü Men Suile an İlmin Feketemehû,*
3. *Duâü'n-Nebiyi inde'n-Nevm,*
4. *Defu İşkâlin fi Hadîsin Nebeviyyin,*
5. *el-Maksadü'l-Azîm fi'l-Hicre,*
6. *Nesebü'r-Rasûl Aleyhi's-Selam,*
7. *Tahkîku Müsemma'l-Hadîsi'l-Kudsî,*

3. Fıkıh ve Usûle Dair Eserleri

a. Kitapları:

1. *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)

2. *Makâsidü's-Şerîati'l-İslâmiyye* (Tunus 1945-1946 ve 1978). Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr makasid alanında müstakil bir eser yazarak bu ilmi fıkıh usulünden ayırmıştır. Bu konuyu iyice geliştirmesi ve onu fıkıh usulünden ayırması eserini özgünleştirdiği gibi onu alanın öncülerinden yapmıştır. Onun bu eseri Ebû İshâk eş-Şâtîbî'nin (ö.m.1388) “Unvânü't-Ta'rîf” kitabının ikinci bölümüne koyduğu Dinin Maksatları konusunu tamamlamakta ve geliştirmektedir. Bu eser Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.³⁷

³⁷ Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz, *İslam Hukuk Felsefesi*, (İstanbul:2013)

b. Makaleleri:

1. *el-Vakfu ve Âsâruhû fi'l-İslâm,*
2. *Tahlîlü 'ş-Şâhidi bi't-Talâk,*
3. *Hukmü Subûti'r-Ramadân bi Vâsıtati'l-Hâtif,*
4. *el-Fetâvâ ve'l-Ahkâm,*
5. *Fetvâ fî Rafî's-Savti fi'l-Mesâcid,*
6. *Fetvâ fî Rehni'z-Zuyût Lede'l-Bunûk,*
7. *Fetvâ fî Salâti'l-Îdi fi'l-Yevmi's-Sânî,*
8. *el-Mevkûzetü ve Nahvüha min Zekâti Ehli'l-Kitâbi ve Lebsü'l-Kalensüveti ve Nahvihâ min Libâsi'l-Küffâri,* Muhammed Abduh'un transfâliye fetvasını destekleyen fikhî bir risaledir.

4. Arap Dili ve Edebiyatına Dair Eserleri

a. Kitapları:

1. *Cem'ün ve Tahkîkün li-Dîvâni Beşşâr b. Bürd.* Birçok alanda eser telif eden müfessir dil alanında da geri durmamıştır. İbn Âşûr bu çalışmasıyla, Beşşâr b. Bürd'e ait olduğu bilinen beyitlerin sayısını 600'den 1600'ye kadar yükseltmiştir. Eserin ilk baskısı 1950 yılında dört cüz olarak Kâhire'de; ikinci tâbı 1967'de yapılmış; sonra da 1976 senesinde Tunus ve Cezayir'de dört cüz halinde başka bir baskısı daha olmuştur.

2. *Usûlü'l-İnşâi ve'l-Hitâbe,*
3. *Şerhu Kasîdeti'l-A'şâ'l-Ekberi fî Medhi'l-Muhallak,*
4. *Mu'cezû'l-Belâğa,*
5. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Edebiyye li-Şerhi'l-İmami'l-Merzûkî alâ Dîvâni'l-Hamâseti li-Ebî Temâm,*
6. *Tahkîku'l-Vâdih fî Müşkilâti Şi'ri'l-Mütenebbî li Ebi'l-Kâsîmi'l-İsfehânî,*
7. *Tahkîkün li-Kitâbi Sirkâti'l-Mütenebbî ve Müşkili Meânîhi li'bni Bessâmi'n-Nahvî,*
8. *Cem'un ve Tahkîkün li-Dîvâni'n-Nâbiğati'z-Zübyânî.*

b. Makalesi:

Ahtâü'l-Kitâbe fi'l-Arabiyye,

5. Fikrî Eserleri

a. Kitapları:

1. *Eleyse's-Subhu bi-Karîb*, (Tunus 1967-1988). Muhammed et-Tâhir bu eserini 1910 civarında yirmibeş yaşında kaleme almıştır. Bu kitap, Arap-İslâmî öğretim konusunun olumsuz yönlerinin açıklandığı ve ıslahın kaçınılmaz noktalarının anlatıldığı bir eserdir.

2. *Nakdü'n İlmiyyün li Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*,

3. *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâiyyi fi'l-İslâm*,

4. *Şerhu Kalâidi'l-Ukyân li'l-Fethi-bni Hâkân ve Şerhun alâ Şerhi-bni Zâkûr*,

b. Makaleleri:

1. *et-Takvâ ve Husnü'l-Huluk*,

2. *Tenbîh ve Nasîha*,

3. *Şerafü'l-Ka'be*,

4. *Keyfe Üssiset Meşihatü'l-İslâm*,

5. *el-Medînetü'l-Fâdila, el-Hidâye*,

6. *Mesîru'l-Endelûsiyyîn*.

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. sayısı (Ramazan 1322/1904) tamamı, derginin sahibi, arkadaşı Muhammed el-Hıdır b. el-Huseyn'in bulunmaması nedeniyle Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un araştırmalarından oluşmaktadır.

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.

6. Basılmamış Çalışmaları

1. *Mecmûatü 'l-Fetâvâ,*
2. *Mecmûatü Mükâtebetin fi 'n-Nevâzili 'ş-Şer'ıyyi,*
3. *Mecmûatü Mesâilin Fıkhiyyetin Teksürü 'l-Hâcetü ileyhâ ve Yeülü fi 'l-Ahkâmi aleyhâ,*
4. *Emâlî alâ Muhtasari Halîl,*
5. *Ta 'lîkâtün ve Tahkîkâtün alâ Şerhi Hadîsi Ümmi Zer,*
6. *Ârâü 'l-İctihâdiyyeti,*
7. *Tahkîkün ve Ta 'lîkün alâ Kitâbi "Mukaddimetün fi 'n-Nahvi" el-Mensûb ilâ Ebî Muhriz Halfü 'l-Ahmer,*
8. *Tahkîkün ve Tashîhün li Kitâbi 'l-İktidâb fî Şerhi Edebi 'l-Kâtib li 'bni Kuteybe li 'bni 's-Seyyidi 'l-Batliyûsiyyi 'n-Nahvî ve Ta 'lîkün 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 sâdedinde, onun torunu olan el-Azîz İbn Âşûr'un şu görüşlerini aktarmak faydalı olacaktır.

El-Azîz, dedesi İbn Âşûr'dan "*Muhammed et- Tâhir İbn Âşûr'un sivri zekâlılık, din, dil ve edebiyat ilimlerindeki derinlik, araştırmada dikkatliliğinin yanında akıl ve nakle nitelikli itimadı nedeniyle sadece kendi çağında değil, gelecek asırlarda da İslâm ulemâsının en zekilerinden birisi olarak yerini alacağı çok açıktı. Nitekim Zeytûne'nin de en seçkin âlimlerinden olduğu hususunda kimsenin şüphesi yoktur. Bu nitelikler, onun benzeri az bulunan çalışmadaki*

ısrarını, fikrî çalışmadaki kudretini, başlanan görevi devamdaki istikrârını ve hitabetindeki büyük belâgatıyla sağlamaştırmasından meydana gelmiştir. Öyleyse o, İslâm uleması arasındaki -akıl ve içtihadı itimat eden müceddid düşünürlerin tabakası olan- en yüksek tabakaya ulaşmış ender bir âlimdir.” diye bahsetmektedir.³⁸

II. TÂHİR B. ÂŞÛR’UN TEFSİRİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

İlmî³⁹ bir aile ortamında yetişen ve tefsir ilmiyle ön planda olan İbn Âşûr; dil, makâsıd, edebi metinler, hadis -özellikle garibu’l hadis- ve eğitimci kimliğiyle de bilinen bir âlimdir. Nitekim *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* bu sayılan alanların hepsinin pratiğe yansımış şeklidir. Zeytûne Medresesi’nde birçok eser okutan müfessirin tefsir dersleri, onu âyetlerin birbiriyle irtibatına, garibu’l-Kur’ân’lara, dilsel meseleleri tahlil etmeğe teşvik ettiği gibi yorulmadan üşenmeden kadim müfessirlerin eserlerine de müracaat etmeye sevk etmiştir. Önceleri tefsirin müstakil bir ilim olmadığına kanî olan müfessir, “bir şeye yakın olana onun hükmü verilir” ve “şiir şerhlerinin ilim sayılması” gibi kaidelerden hareketle İslâmî ilimlere dayanak olan tefsirin, müstakil bir ilim olduğu kanaatine varmıştır.⁴⁰ Ayrıca, tefsir ilminin dil ilimleriyle ve İslâmî ilimlerle sıkı bir irtibat içinde olduğu erbabınca malumdur. Dolayısıyla tefsirin müstakil bir ilim sayılmaması onun değerinden bir şey azaltmayacaktır. İbn Âşûr’un tefsirinin tam adı: “*Tahrîru’l-Ma’ne’s-Sedîd ve Tenvîru’l-Akli’l-Cedîd min Tefsîri’l-Kitâbi’l-Mecîd*”dir. Daha sonra bu ismi “*et-Tahrîr ve’t-Tenvîr mine’t-Tefsîr*” diye kısaltmıştır. Ayrıca bu eser “*et-Tahrîr ve’t Tenvîr*” diye de bilinmektedir.⁴¹

A. Tefsir Metodolojisi

Dirâyet ve rivâyet yöntemlerini mezc eden müfessir, dirâyet ağırlıklı bir yöntem takip etmiştir. Klâsikleşen Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri ve Kur’ân’ın

³⁸ El-Aziz, *İbn Âşûr*, 45.

³⁹ Buyûtat-ı ilm/Ehlü’l Buyûtât: Sâsânî ve Abbâsî devletlerinde bazı ileri gelen aileler hakkında kullanılan bu tabir, ailece âlimlerin olduğu sülaleler için de kullanılır. Dolayısıyla bu isim müfessir hakkında da kullanılabilir. Abdulfettah Ebu Ğudde, *Kıymetü Zeman i’nde’l ulema* (Beyrut: Daru’l Beşairi’l İslamiyye,198), 76; Ahmed Tefazzulî, “Ehlü’l-Buyûtât” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 539.

⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 1, 12-13.

⁴¹ Gâli, *Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zami*, 75-87.

rivâyetle tefsirini de bir yöntem olarak kullanmıştır. Dolayısıyla bu konudaki yaklaşımını kısaca aktarmak faydalı olacaktır.

1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Geçmiş Hz. Peygambere dayanan bu tefsir yöntemi, selef tarafından icra edilegelmiştir. Bu metoda göre müfessir, Kur'ân'a müracaat eder, burada mutlak ifadelerin başka âyetlerde takyid (sınırlandırılma), icmâlî olan âyetin başka âyette tebyin veya tafsil, yine âmm olan bir ifadenin başka âyetlerde tahsis edilip edilmediğini araştırır. Müfessir tefsiri esnasında muğlak bir durumla karşılaşırsa bu metodu takip eder. Kur'ân tefsirinin en önemli aşaması budur. Şayet müfessir burada dilediğine ulaşamazsa başka kaynaklara yönelir.⁴² Selef ulemasının geneli tarafından devam ettirilen bu gelenek, İbn Âşûr tarafından da sürdürülmüştür.

Bu bağlamda İbn Âşûr tefsirinin mukaddimesinde, “*Kur'ân'ın bir âyetinin, başka âyetinde açıklanması da tefsirin dayanağından sayılmaz. Bunlar ancak umumun tahsisi, mutlakın takyidi, mücmelin beyanı, zahirin te'vili, delaletü'l-iktida, fahve'l-hitap mefhumu muhalefet kabilindedir.*”⁴³ ifadelerini kullanmış ve tefsirine de bunları yansıtmıştır. Nitekim Bakara sûresinin ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ “İşte kitap! Kendisinde hiç şüphe yoktur. (O) takva sahipleri için doğru yolun kendisidir.” âyetindeki (رَيْبًا) “rayb” şüphe, gönül huzursuzluğu ve zamanın felaketi manalarındaki kelimeyi Tûr sûresinin “ yoksa (o)bir şairdir, biz onun zamanın felâketli hadiseleri (ne çarpılmasını) gözetliyoruz.” âyetinde geçen “rayb” ifadesinden hareketle “zamanın felaketi” diye tefsir etmiştir.⁴⁴ Konunun daha iyi anlaşılması için farklı bir örneğe de müracaat etmek faydalı olacaktır. “Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁴⁵ Bu âyet-i kerîmeye bakıldığında, hasr ifade eden “innema” edatı ile sanki sadece burada zikredilen şeylerin haram olduğunu aktarmaktadır. Ancak müfessir buradaki mutlak olan “kan” ifadesini

⁴² Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: 1961) 37-38.

⁴³ *et-Tahrir ve't Tenvir*, c. 1, 25.

⁴⁴ *et-Tahrir ve't Tenvir*, c. 1, 222.

⁴⁵ Bakara 2/173: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْجُنْدِيرِ وَمَا اَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ: اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

başka bir âyetteki “*demi mesfûh*” yani “akıtılmış kan” ile takyid etmiştir.⁴⁶ Buradan hareketle müfessirin Kur’ân bütünlüğüne önem verdiğini ve âyeti âyet ile tefsir etmeyi öncelediğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

2. Kur’ân’ın Hadisle tefsiri

Kur’ân’dan sonra tefsirin en önemli kaynağı hiç şüphesiz hadislerdir. Allah Rasûl’ü (sav) manası kapalı olan âyetleri ashabına açıklamıştır. Dolayısıyla Kur’ân’ın yaşayan mübeyyini ve müfessiri olan Hz. Peygamber (sav) hem yaşamıyla hem ifadeleriyle Kur’ân’ı tefsir etmiştir. İbn Âşûr da Kur’ân âyetlerinin tevkif ile tefsirini Hz. Peygamber’den (sav) nakledilen haberlere dayandırmaktadır. Mukaddimede “âsâr” başlığı altında bu konuya şu şekilde yer vermiştir.⁴⁷ *Hz. peygamberden gelen rivâyetler ve sahabeden gelen rivâyetler tefsirdeki dayanaklar değil, tefsirin bizzat kendisidir.*” Bunun yanında kendisinden önceki tefsirlerde nakledilen rivayetleri de körü körüne nakletmemiştir. Aktardığı rivayetlerde sıhhat olgusunu göz önünde bulundurmuştur. Bu bağlamda Maide sûresi “*Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin (haram etlerden) yerse şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*”⁴⁸ âyetinde geçen “*mehmese مَحْمَصَةٌ*” ifadesini Hz. Peygamber’den gelen “sabah aç çıkıp, akşam tok dönen kuş” rivayetini esas alarak, “açlıktan karnın sırta yapışması” olarak tefsir etmiştir.⁴⁹ Buradan hareketle müfessirin âyetleri açıklamada ve manalarını desteklemede hadisleri gözardı etmediğini ifade etmek mümkündür.

3. Kur’ân’ın Sahâbe ve Tâbiîn Sözleriyle Tefsiri

Kur’ân’ın müfessiri Hz. Peygamber’in, eğitiminden geçen sahâbe-i kirâm da onun yaptığı tefsirleri aktarmışlardır. Müslümanlar yeni fethettikleri topraklarda farklı anlayış ve kültürlerle karşılaşmışlardır. Bunun neticesinde dilin tabiatı bozulmuş ve lahn denilen hatalar zuhur etmiştir.⁵⁰ Sahâbe karşılaştığı

⁴⁶ *et- Tahrir ve’t Tenvir*, c. 2,118.

⁴⁷ *et- Tahrir ve’t Tenvir*, c. 1, 23.

⁴⁸ Maide5/ 3.

⁴⁹ Tirmizi, zühd, 33; İbn Mace, zühd, 24; Müsned, 1-132; *et- Tahrir ve’t Tenvir*, c. 4, 608: *لَوْ أَنَّكُمْ*

تَتَوَكَّلُونَ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وَتُرْوَجُ بِطَانًا

⁵⁰ Şevki ed-Dayf, *Medârisü’n Nahviyye*, (Kahire: Dâru’l Meârif), 11.

problemlere önce rivâyet aramışlar, burada bulamaları cevaplara kimi sukût etmiş, kimisi ise ictihatta bulunarak müşkilî halletmişlerdir. Bunları yaparken Arap dili ve örfünden bihaber kalmamışlardır.⁵¹ Ashab çıkan bu problemlere cevap aramış ve Kur'ân'ın anlaşılmasına dair tefsiri açıklamalar yapmışlardır.

Tâbiîn ve tebeu't tâbiîn dönemine gelince tefsir faaliyetinin bir hayli yol aldığı görülmektedir. Bu dönemde ashâb-ı kirâmın kaynaklarına ek olarak, dil ilimlerinin gelişmesi, İsrâiliyat türü bilgilerin yayılması, âlimler arasında tartışmaların cereyan etmesi gibi konular da Müslümanların gündemine girmiş, ancak bu dönemde telif türü tefsirler bir hayli azdır. Bunlardan bize eser olarak ulaşan ise Mukâtil b. Süleymân'ın *et-Tefsîrû'l-kebîr/ Tefsîru mukâtil b. Süleymân* adlı eseridir. Bunun yanında Hasan-ı Basrî ve Katâde b. Diâme gibi tâbiîn ulemasından da tefsir nakilleri yapılmıştır. Bu dönemde ayrıca filolojik/ lügâvi tefsirler de yeni bir alan olarak zuhur etmiştir.⁵²

Tâhir b. Âşûr da selef ulemasından süregelen önceki tefsir açıklamalarından, nakillerden ve içtihatlardan müfessirin müstağni kalamayacağını belirtmiştir. Örneğin, müfessir Tebbet Sûresi “*Ona ne malı fayda verdi, ne de kazandığı.*”⁵³ âyetinde zikredilen “mâluhû” ifadesinin deve için kullanıldığını buna delil olarak da Hz. Ömer'in...لولا المال “kızıl develer” ifadesinden istişhad etmiştir. Ancak daha önce de geçtiği üzere müfessir bunu kendisine edindiği prensip doğrultusunda yaptığını ve her gelen rivâyeti olduğu gibi almadığını da belirtmek yerinde olacaktır.

B. Ulûmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı

Müfessir, tefsirinde sûrelerin ismini veya isimlerini aktardıktan sonra sûrenin mekkî- medenî olduğunu tarihi verilerle açıklamıştır. Buna örnek vermek gerekirse, Bakara sûresinin nüzûlünün mekkî mi medenî mi olduğu hususunu açıklarken, orucun medinede farz kılındığı, Hz. Peygamberin yedi defa oruç tutması ve ilkinin de hicretin ikinci yılında vuku bulması hâdisesiyle açıklamıştır.⁵⁴

⁵¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 58; Cüneyt Maral, *Tefsirde Dilbilimsel Yöntem Taberî Örneği* (Ankara: İlahiyat, 2019), 56-58.

⁵² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 58.

⁵³ Tebbet 111/2: مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ

⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 201.

İbn Âşûr'un, sûrelerin tefsirinde dikkat ettiği önemli bir husus ise, sûrelerin âyet sayısı ile alakalı verilen farklı rakamları zikrettikten sonra aralarında tercihte bulunmasıdır. Buna örnek ise, müfessir Âl-i İmran sûresinin tefsirinde cumhura göre bu sûrenin âyet sayısı iki yüzdür. Ancak Şam ulemasına göre ise bu sûrenin âyet sayısı yüz doksan dokuzdur.⁵⁵ ifadelerini aktardıktan sonra şam ulemasının zikrettiği sayıyı esas almasıdır.

Müfessir âyetleri tefsir ederken, esbâb-ı nüzûle dair rivayetleri gözardı etmemiştir. Sebeb-i nüzûllerin mananın belirlenmesinde etkin bir rolünün olduğunu ve bunların da bilinmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca bu konuda aktarılan rivâyetler fazla ise bunların münâsebâtü'l-Kur'ân'a muvafık olanlarını tercih etmiştir.⁵⁶ Bu hususa *“Allah'ın meşiclerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir? Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir. Böyleleri için dünyada rezillik var, âhirette de onlar için büyük azap vardır.”*⁵⁷ âyetinin sebebi nüzûlü ile ilgili hususunu aktarmak mümkündür. Müfessir bu âyetle alakalı üç tane rivayet aktarmış, bunlardan İbn Abbas'tan gelen *“bu âyetin müşrik Âraplar hakkında nazil olmuştur.”* rivayetinin sebep-i nüzûl olmaya daha uygun olduğunu belirtmiştir. Nitekim bu hususu âyetin *“Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir.”* bu kısmının iktizası olduğunu ve münâsebet açısından da ancak bunun delil olabileceğini savunmuştur.⁵⁸

Müfessir kelimeleri açıklamada Kur'an'dan, hadisten, Arap şiirinden istişhad getirmiştir. Bu kelimelerle alakalı çalışmaları biriktiğinde güvenilir bir sözlük olacak kadar yer tuttuğu görülmüştür. Müfessir bu kavramları sadece sözlük anlamıyla bırakmayarak, bunların yüklenilen manayı taşıyıp taşımadığı, müşterek lafızların ortak manalardan hangisinin tercih edileceğini, lafzın hakikât mı, mecaz mı, ya da sarîh mi kinaye mi olduğunu tercih etmesiyle, ne kadar mütebahhir ve alana ne kadar hâkim olduğunu gösterir. Bu tercihlerde bulunurken o, mukaddimedede belirttiği üzere kâdim tefsirlerden istifade etmiş, ama bunları bazen musavvıb/tasdikleyici bazen münakkid/eleştirici bazen de münakkil/

⁵⁵ İbn Âşûr, et-Tahrîr, c. 3, 144.

⁵⁶ İbn Âşûr, et-Tahrîr, c.1, 47.

⁵⁷ Bakara 2/114.

⁵⁸ İbn Âşûr, et-Tahrîr, c.1, 678.

nakledici olarak yapmıştır. Dil ile ilgili açıklamalarında ise el-Keşşâf'ın müellifi olan Zemahşeri'yi ciddi derecede eleştirmiştir.⁵⁹

İbn Âşûr, i'cazî'l-Kur'ân ile alakalı; “Kur'an'ın ebedi bir mucize olduğunu, kendisine batılın giremediğini, Aziz ve Hâkim olan Allah tarafından inzal edildiğini, öncekilere ve sonrakilere meydan okuyan apaçık bir kitap olduğunu⁶⁰ ifade etmiştir. Kendisine mahsus bu uslubû asırlar geçmesine rağmen harf-kelime hatta sekte ve işmamiyla tınısının dahi bozulmadığı ve bütün güzelliklerinin yerli yerinde olduğu erbabınca malumdur.⁶¹ İbn Âşûr da bu güzellikleri tefsirinde işlemeye çalışmıştır.

İbn Âşûr, i'cazla ilgili görüşleri ikiye ayırır:

1. Nazzam'ın başını çektiği Sarfeciler: Bu anlayışa göre; Kur'an'ın kendisinde i'caz yoktur. Allah, kullarını Kur'an'ın benzerini getirmekten alıkoyduğu için i'cazın olmadığını savunurlar.

2. Aralarında Cahız'ın da olduğu Ehl-i Sünnete göre ise; Kur'an'ın i'cazı belâgat ve üslubundan kaynaklanmaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı'na yayımlanan İslâm Ansiklopedisi'nde “sarfe” ve “i'cazî'l Kur'an” maddelerinin yazarı,⁶² her ne kadar Cahız'ı ilk gruba dâhil etse de bazı eserlerde onun bu hususta Ehli Sünnet'in görüşünde olduğu zikredilmiştir.⁶³ İbn Âşûr da yaptığı taksimde onun Ehli Sünnetle aynı kanaatte olduğunu belirtmiştir. Hatta Mustafa Müslim, “sarfe”ye karşı çıkan ilk şahsın Cahız olduğunu; Ramazan el-Butî de Cahız'ın Nazzam ile dalga geçtiğini kaydeder. Ayrıca Nasrullah Hacımüftüoğlu ve Numan Konaklı, Cahız'ın İ'caz ile alakalı eser yazmasının sebebi olarak “Sarfe'ye” karşı çıkışını aktarırlar.⁶⁴

İlm-i i'caz konusunda müfessir, ifrat ve tefritten korunmak kaydıyla istifade edilebileceği kanaatindedir. Zaten ilmi gerçekleri kullanmak Kur'an'da ilmi i'cazı kabul edenlere göre iftirallardan korunmaya, şüpheleri defetmeye,

⁵⁹ Muhammed B. İbrahim Hamed, *el-Medhal li'l Tahrir ve't Tenvir li İbn Aşur*, 37-40.

⁶⁰ Fussilet 41/2: Kasâs 28/49: isrâ 17/88: Hûd 11/13.

⁶¹ Muhammed Hamidullah, *Kur'an'ı-Kerim Tarihi*, Trc. Abdülaziz Hatip ve Mahmud Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016),101-102.

⁶² Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe” *Türkiye DiyanetVakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 141; a. mlf “İ'cazî'l Kur'ân” *Türkiye DiyanetVakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 403-406.

⁶³ Mustafa Müslim, *Mebahis Fi İ'cazi'l-Kur'ân* (Cidde: Daru'l Minare, 1988), 40.

⁶⁴ Muhammed Said Ramazan el-Butî, *Min Revai'l Kur'ân* (Dimeşk: Daru'l Farabi,2007),147; Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Belâgat İlmi ve Kur'an*, 4; Numan Konaklı, *i'câzî'l Kur'an Düşüncesinin Temelleri Cahız Örneği*, marife, 9, 1, (2009), 185-209.

kişinin önermesini pekiştirmeye, düşüncesini her yönüyle açıklayıp marifete davet etmeye, ilmi yeniliklere açık olmaya, insanların medeniyetini oluşturmaya katkı sağlayacaktır. Bu hususta İbn Âşûr, Şatıbî ve Modernist ekolden ayrılır. Şatıbî “Şüphesiz şeriat (Kur’ân) ümmidir. Ne evvelinin ne de ahirinin ilimlerinden hiç bir şey onda yoktur. Dolayısıyla Kur’an’a, pozitif ilimlere bakıldığı gibi bakılamaz.” derken modernist ekolde ise, “Kur’an’ın hidayet yönü ön planda olup, konusu insan, insanın hidayeti ve toplumsal meselelerdir. Bu alanda Kur’an ile iştigal onlara göre makul değildir.” denilmektedir. İbn Âşûr ise bu hususta, aşırıya kaçıp lafzın taşımadığı/taşıyamayacağı mananın Kur’an’a yüklenilmesine karşıdır. Yine ona göre; ilimle Kur’ân’ı anlamaya çalışmak da gereksiz bir şey değildir. Hatta Kur’ân’ın şumûlüne giren; ancak kendisinden asırlar sonra ortaya çıkan hakikatleri Kur’ân’ı anlamaya basamak yapmakta hiçbir beis yoktur.⁶⁵ Nitekim Enbiya Sûresi otuzuncu âyetinin “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik halde iken bizim, onları ayırdığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?*” tefsirinde İbn Âşûr, “bu âyette bütün insanları özellikle de ilim ve nazar ehlini kapsayan ibretler vardır. Dolayısıyla bizim mukaddimemizde işaret ettiğimiz Kur’ân’ın mu’cizelerinden biri de bu hakikatler oluyor.”⁶⁶ demiştir.

İbn Âşûr’un münâsebet -peşpeşe gelen kelime ve cümleler ya da artarda anlatılan olaylar arasındaki ilişki- ilmine bakışına gelince; onun âyetler arasında münâsebetlere son derece önem verdiği görülmektedir. Mukaddimesinde bu alanda çalışmaların olduğunu,⁶⁷ fakat bu eserlerde bütün âyetler arasında ikna edici bir bağlantı kurulamamasını eleştirmekte ve ben eserimde “Hiçbir âyet veya pasajın arasında irtibat kurmadan geçmedim.”⁶⁸ demektedir.

III. MUKADDİMELERİN TEFSİR İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Müellifler, eserlerini te’life başlarlarken genel olarak ele alacakları konuya dair ön bilgi verirler. Burada, işleyecekleri konuya neden ihtiyaç duyduklarını, konunun eksikliklerini, çalışmanın alanına ne tür kazanımlarının olacağını

⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr Mukaddime*, 101; Gâfî, *Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zami*, 82.

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 17, 56.

⁶⁷ Bu hususta eleştirdiği eserlerden biri Fahrüddin er-Razi’nin “*Mefâtihi’l-Gayb’ı*” diğeri de Bikâî’nin “*Nazmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*” adlı eserlerdir.

⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 1, 8.

aktarırlar. Çoğunlukla mukaddime olarak adlandırılan bu giriş yazıları aynı zamanda “Medhal, Fatihatü’l-Kitap, Dîbâce, Temhid, Tavtie, Hutbe, Tasd’ir, Takdim, Takdime, Sadrü’l-Kitap, Risaletü’l-Kitap” terimleriyle de ifade edilmiştir.⁶⁹ Bu girişler; eserin içeriğine, yazılış gayesine ve müellifin metoduna dair bilgiler içerdiği için son derece önemlidirler. Yine bu çalışmalar ilgili alanların tarihi süreçteki gelişimi ve o süreçlerdeki tartışmalara ışık tutması yönüyle de kıymete haizdirler. Buradan hareketle bu mukaddimelerin İslâmi ilimler içerisinde olan tefsir ilmindeki yeri de azımsanmayacak derecede önemlidir.

İlk dönemlerden itibaren irili ufaklı birçok tefsir mukaddimesi yazılmıştır. İlk zamanlarda sadece rivayete dayalı kısa mukaddimeler yazılıyorken, daha sonra Ulûmu’l-Kur’ân ve Usûlü’t-tefsir alanların gelişmesine paralel olarak mukaddimeler de gelişmiş ve hacimleri artmıştır. Ayrıca yazılan bu girişlerin boyutu ve içeriği eserlerin hacmini de etkilemiştir.⁷⁰ Yani ilk mukaddimelerin içeriğini genellikle hamdele, salvele ve Kur’ân’ın fazileti gibi rivayete dayalı kısa mukaddimeler oluştururken, daha sonraki dönemlerde ise tahlil ve tenkidin ön planda olduğu, dönemin problemlerinin veya müellifi söz konusu eserini yazmaya sevk eden amillerin neler olduğunun ele alındığı hacimli mukaddimeler yazılmıştır.⁷¹

Mukaddimeler incelendiğinde bunların ya müellifin kendisi ya da talebeleri tarafından yazıldığı görülmüştür. Müellifler, mukaddimelerinin girişlerine tevâzu içerikli şahsi tanıtlarından sonra hamdele, salveleyi kendine has ve bazen berâa’tü istihlal/matla’⁷² sanatıyla, ilgili ilmin kavramlarını kullanarak başlamışlardır. Talebeler ise yazdıkları mukaddimelerde genellikle hocanın künyesini, lakaplarını, ilmi seviyesini ilim erbabının övücü sözlerini yazmışlardır. Yine burada mukaddimelerin diğer bir özelliği de Kur’an’ın saadeti

⁶⁹ İbn Manzur, *Lisaanu’l Arap*, c. 12, 22; İsmail Durmuş, “Mukaddime” *Türkiye DiyanetVakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 115.

⁷⁰ İbrahim Hilmi Karşlı, *Tarihsel Gelişimleri itibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme*, AÜFD, 3 (2003): 225.

⁷¹ Hilmi Karşlı, *Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme*, 229.

⁷² Berâatü istihlal /matla’: Bir esere konusuyula ilgili terim veya ıstılahlar kullanarak güzel bir şekilde başlamaktır. Haşiyetü Nâmi ala Şerhi Halli Meâkîd (Midyat: Daru Nuri Sabah,2011), 37; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Berâatü istihlal” *Türkiye DiyanetVakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 470.

Dareyn'in yegâne yolu olduğunu, i'cazı'nın edib ve belîğleri hayrete düşürdüğünü, kendi eseri ve diğer beşere ait eserlerin bunun yanında aciz kaldığını ifade etmesidir. Müfessirler edebi açıdan oldukça zengin olan bu eserlerde nesir ile şiir tadında akıcı ve üstün ifadeler kullanmışlardır.⁷³ Buradan hareketle tefsir metinlerinin mukaddimelerine en seçkin yazılar bunlardır denilse abartı olmayacaktır. Edebi metinler rivayet tefsirlerinden ziyade dirayet tefsirlerinde daha çok kullanılmıştır.

Tefsir tarihi incelendiğinde tefsir mukaddimeleri alanında ilk olarak dilsel tefsirlerde Ferrâ, Ebu Ubeyde, Zeccac ile başlayan mukaddime çalışmaları; Râgıb el-İsfehânî, Zemahşerî ve Tahir b. Âşûr ile zirveye ulaştığı ifade edilebilir. Hicri beşinci asırdan itibaren çalkantılı bir döneme giren İslâm dünyası, birçok problemle yüzleşmiş buna sebep olarak da İslâm dünyasında öne çıkan siyasi buhranlar gösterilmiştir. Bu siyasi buhranlar neticesinde ilmi çalışmalar durağan bir seyir izlemiştir. Bu dönemde bile tefsir alanında yapılan çalışmalar muhafaza edilmiştir. Daha sonra Reşit Rıza dönemi ve Menâr Ekolü ile bu durağan devir hareketlenmeye başlamış, mukaddime ve tefsirler hakkında ciddi çalışmalar yapılmıştır. Bu devir İslâm dünyasındaki problemleri bertaraf etmek için başlangıç sayılabilir. İslâm dünyasının bu asırda yaşadığı sosyal ve siyasî krize, Kur'ân yegâne çözüm olarak sunulmuş, tefsir ise bunun gerçekleştirildiği bir zemin olarak düşünülmüştür. Bundan dolayı Menâr ekolünün, tefsir tarihinde bir dönüm noktası olduğu söylenebilir.⁷⁴

Mısırlı bir müellif olan Tantavî el-Cevherî 1359 (ö.1940)'nin yazmış olduğu "*el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*" adlı eserinde Reşid Rıza ile mukaddimelerde başlayan bu hareketliliğin daha farklı bir boyuta ulaştığı görülmüştür. Nitekim Tantavi, mukaddimesinin girişinde tefsirin gayesini, "Allah'ın yaratma hususundaki yüce kudretini hatırlatmak, müslümanları izzet, şan ve şöhretin kaynağı olan tahsile tesvik etmek" diye tayin ederken, müslümanları tabiat ve diğer ilimleri öğrenmeleri hususunda gerekli araştırmaları yapmaya yönlendirmiştir.⁷⁵ Reşit Rıza ve Tantavi'nin metodları her ne kadar

⁷³ Hilmi Karşlı, *Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme*, 226-227.

⁷⁴ Hilmi Karşlı, *Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme*, 247; Ramazan Gökmen, *Kurtubî Tefsîri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri* (Ankara: yüksek lisans Tezi, 2008), 51-53.

⁷⁵ Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Çur'âni'l-Kerîm* (Tunus: Daru'l Fikr), 3.

farklı olsa da onların çalışmaları ve Kur'ân'a dair teklifleri İslâm dünyasının içinde bulunduğu problemlerden kurtulması için bir reçete olarak görülmüştür.

Tahir b. Âşûr da kendinden önceki rivayete dayalı mukaddimelerden ziyade, tahkîk ve tenkîde tâbi bir mukaddime kaleme almıştır.⁷⁶ O ilk dönem mukaddimelerdeki rivayetleri ihmal etmemiş ve bu rivayetlerden yer yer istişhadda bulunmuştur. Bu rivayetleri gerek mukaddimesinde gerekse tefsirinde bolca bulmak mümkündür. Tahir b. Âşûr ve ondan önceki müfessirler, Ulûmu'l-Kur'ân ve mukaddimetü't-tefsiri ihmal etmeyip, bu alana son derece ihtimam göstermişlerdir. Nitekim Kur'ân'ın anlaşılmasını İbn Abbas, sadece Allah'ın (cc) anlamını bildiği ve tefsirini zamana bıraktığı âyetler, tefsiri yalnızca Hz. Peygamber'e (sav) has olan âyetler ve dилcilerin tefsir edebileceği âyetler,⁷⁷ olmak üzere üç kısma ayırırken, bazı müfessirler ise Kur'ân'ın tümüyle anlaşılabilirliğini ifade etmişlerdir. Müfessirler ister birinci görüşü savunsunlar isterse de ikinci görüşü savunsunlar her iki durumda da usûle ya da Kur'ân'ı anlamaya yardımcı /kılavuz olacak kaidelere ihtiyaç duymuşlardır.

Çağdaş bazı düşünürler ise Kur'ân'ın anlaşılması hususunda, usûlün olması gerektiğini hatta bunun kaçınılmaz olduğunu iddia etmişlerdir. Bu konuda Fazlurrahman, oluşturulacak usûlün en temel prensibinin, Kur'ân'ı parçacı değil bütüncül ele alınması ve de Kur'ân'ın sadece estetik ve dilsel olarak değil, anlaşılmasına yoğunlaşması olduğunu savunmuştur. O buradan hareketle vahyin amacının tam anlaşılması için, Kur'ân'ın ne demek istediğini ele alan usûl çalışmalarının gerekliliğini savunmaktadır. Fazlurrahman, yazılacak bu çalışmada Usûl-ü tefsirde çift kanatlı bir hareketin şart olduğunu savunmuştur. Buna göre, Kur'ân'ın nuzûl ortamına gitmeli oradan tekrar bu çağa dönülmelidir. Buradaki önemli husus ise Kur'ân'ın hangi probleme çözüm ürettiğini iyi kavrayıp, daha sonra bunlardan ahlâk ve toplumu ilgilendiren hususlara yönelik temel prensipler çıkarmaktır.⁷⁸ Yine tefsirde usûl ve usûlsüzlük problemini tartışan Mustafa

⁷⁶ Müfessir, mukaddimesini her ne kadar birinci mukaddime, ikinci mukaddime şeklinde bir ayırma tabi tutsa da bu çalışma genel olarak mukaddime şeklinde isimlendirilip, konunun içindeki başlıklar da bölüm denilerek ayrılacaktır. Mustafa Hocaoglu ve Murat Akkuş, “*Tâhir b. Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin mukaddimesinde Kıraat olgusu,*” Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 (2014), 28.

⁷⁷ Taberi, Camiu'l-Beyan, c. 1, 92; Abdulcelil Candan, *Kur'an Okurken Zihne Takılan Âyetler/müşkilü'l Kur'ân* (İstanbul: Elest Yayınları, 2007), 38-39.

⁷⁸ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık* (Ankara: Ankara okulu yayınları, 1996), 63.

Öztürk de “Bugün Kur’ân’ı anlamaktan kasıt, sadece iman ve amel ise bunun için ne usûle ne de metoda ihtiyaç vardır. Nitekim Müslümanların kahir ekseriyeti dinlerini anne-babalarından öğrendikleriyle yaşıyorlar. Söz konusu edilen Kur’ân ise anlaşılma problemi görmüyorlar. Ancak Kur’an’ı anlamaktan kasıt zihinsel çaba ve entelektüel bir gayret ise usul öncelikli bir ihtiyaçtır. Anlamak için ihtiyaç duyulan bu usul ise lafız-mânâ irtibatından değil, metin-tarih ilişkisi üzerinden inşa edilmelidir.”⁷⁹ demektedir.

⁷⁹ Mustafa Öztürk “Tefsirde Usûl (süzlük) sorunu” İslamiyat sy 6 (2004), 83.

İKİNCİ BÖLÜM

I. TEFSİR VE TE'VİL OLGUSU

A. Genel Olarak Tefsir ve Te'vil Kavramı

“Tefsir” (التفسير) kelimesi “fe-se-ra” (فسر) veya kalb yoluyla “Se-fe-re”den (سفر) türemiş olup tef’îl vezninde bir mastardır. Bu kavramın aslını “fe-se-re” (فسر) kabul edenlere göre, tefsir kavramı lügat anlamı itibariyle “bir şeyi ortaya çıkartmak, açıklamak, keşfetmek” manalarında kullanılır. Yine tabibin hastalığı teşhis için tahliline baktığı az su veya bevl de “fesr” (الفسر) kavramı ile ifade edilir.

Kelimenin aslını “se-fe-ra”(سفر) olarak kabul edenler ise, tefsir kavramını “kapalı bir şeyi açmak veya aydınlatmak” manalarında kullanmışlardır.⁸⁰ Nitekim “se-fe-ra” سفر kavramı “seferati’l-mer’etü” (سفرت المرأة) cümlesinde, “kadının yüzünü açtığını ifade etmek için” kullanılır. Tefsirin dayandığı “se-fe-ra” (السفر) ve “fe-se-ra”(الفسر) kavramları, kullanımları açısından birbirlerine yakın olmakla birlikte Arapların kalb sanatı da bu yakınlığı pekiştirmektedir. Ayrıca Râgıb el-İsfehânî bu iki kelimenin lafzî açıdan yakın olduğu gibi manalarının da yakın olduğunu belirtmiştir. Ona göre “fe-se-ra”(فسر) kelimesi, “ma’kul manayı ortaya çıkarmak yani zihni çabayı ifade etmek için” kullanılırken (سفر) kelimesi ise “görünenleri (a’yanı) açıklamak için” kullanılır.⁸¹ Yine bu iki kelime arasında nüansların mevcudiyetinden bahsedenlerden Emin el- Hûlî (ö.1966) de “fe-se-ra” (فسر)ve “se-fe-ra” (سفر) masdarlarının keşfetmek veya ortaya çıkarmak anlamlarını içerdiğini belirtmekle beraber; “fe-se-ra” (فسر) da manevi bir keşfin söz konusu olduğunu, “se-fe-ra” (سفر) de ise maddi bir keşfin var olduğunu dile

⁸⁰ Ebu Abdurrahman Halil B. Ahmed el-Ferahidî, *Kitabu'l-Ayn* (Daru Mektebeti Hilal), 7, 248; Muhammed Mukrim b. Manzur, *Lisaamu'l-Arab* (Beyrut: Daru's Sadr)4,369; Muhammed b. Ebi Bekr Abdulkadir er-Razi, *Muhtaru's-sıhah* (Beyrut: Mektebetü Lübnan,1995),1, 20, 517; Muhammed B.Muhammed B. Abdurrezzak Hüseyin, *Tacu'l Arûs Min el-Cevahiri'l-Kâmus(Daru'l Hidaye)12*; Râgıb el-İsfehânî firuzabadi Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dar-u Kutubi'l İlmiyye, 2011), 331; Celâleddin es-Süyûti, *el-itkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Müessetü Risale, 2008), 757-760.

⁸¹ Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü Camiî't-Tefâsir* (Kuveyt: Daru'd Da've,1984), 47; a.mlf. *Müfredât* 798.

getirmiştir. Buradan hareketle Emin el-Hûlî, mana ile irtibatından dolayı tefsir kelimesinin “fe-se-ra” dan (فسر) türediğini iddia etmiştir.⁸²

“Tefsîr” (تفسير) kelimesi Kur’ân’da “izah etmek, açıklamak” anlamında bir defa şu şekilde geçmektedir.⁸³ “Buna göre, onların sana karşı (seni ve Kur’ân’ı yaralama adına) getirdikleri hiçbir misal (ve garip soru) yoktur ki, (ona mukabil) sana işin gerçeğini ve en güzel izahını getirmeyelim.”⁸⁴ İstilahta ise; tefsir kavramı genel olarak şöyle anlamlandırılmıştır: “Kur’ân-ı Kerîm’in nasıl okunacağını bildiren kıraat ilminden, sarf-nahiv ve belâgat gibi dil ilimlerinden, nâsih-mensûh, esbâb-ı nüzûl ve muhkem-müteşabih gibi Kur’ân ilimlerinden, hadis ve tarih gibi rivâyet ilimlerinden, mantık ve usûl-i fıkıh gibi yöntem bilimlerinden, bu manaların anlaşılmasına katkı sağlayacak tamamlayıcı ilimlerden beşerin takâtı oranında Kur’ân’ı açıklayan ve ondan hüküm çıkaran bir ilimdir.”⁸⁵

Tefsir ilmiyle alakalı olan kavramlardan biri de te’vîl’dir. Bu kavram “evele” (اول) kelimesinden türemiş olup, te’vil vezninde mastardır. Te’vil lügatte “rucû” (رجوع) manasında olup, “kelimeyi döndürmek ve gideceği yere ulaştırmak” demektir. Bu kelime aynı zamanda “el-İyâlet” (الايالة) yani siyaset anlamında kullanılır.⁸⁶ Buna göre, müellif kelimayı istediği yere sevk edebilir ve istediği manaya yorabilir. Bu alanda yapılan çalışmaların genelinde söz konusu kavramın bu anlamı göz ardı edilmiştir. Bunu Âl-i İmran sûresinin “...kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak ve onu (arzuları doğrultusunda) te’vil etmek için müteşabihin peşine düşerler.”⁸⁷ âyetine dayandırmak mümkündür. Nitekim bu âyeti tefsir edenler, âyette te’vîl ifadesinden hareketle te’vili, sahih ve batıl olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Kurallarına riayet edilerek yapılan te’vilin sahih, aksi ise

⁸² Emin el- Hûlî *et-Tefsir Meâlim-u Hayâtihi ve menhecuhu’l yevm*, (Kahire: Mektebetü’l-Üsra, 2003), 5.

⁸³ Muhammed Fuad Abdulkakî, *Mu’cemü’l Müfehres li-Elfâzi’l Kur’ân-ı Kerîm* (Kahire: Daru’l Hadis, 2007),630.

⁸⁴ Furkan 25/33.

⁸⁵ Zerkeşi, *el-Burhan*,331; Suyûtî, *el-İtkân* 759; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, c. 1 (Beyrut: Dar-u Kutubi’l İlmîyye, 2001), 108-113; Nasuhi, *Tefsir Tarihi*, 93; Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *Tefsir ve’l Müfessirun* (Kahire: Mektebetü Vehbe),13-15; Abdülhamit Birışık, “Tefsir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 281-290.

⁸⁶ İbnü’l-Manzur, *Lisanu’l-Arab*; Abdulkadir er-Razi, *Muhtaru’s-Sıhâh*; Zerkeşi, *el-Burhan*, 332; Suyûtî, *el-İtkân*, ۷۵۸.

⁸⁷ Âl-i İmran 3/7: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْجٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ.

batıl sayılmıştır.⁸⁸ Te'vil'in sözlükteki siyaset manasındaki 'iyâlet' anlamıyla burada ifade edilen batıl te'vili irtibatlandırmak mümkündür. Nitekim müfessirler, iyâlet manasındaki yorumları belli bir standarda tabi tutmadan manaların aktarılmasını düşünerek bu manayı almamış olmaları muhtemeldir. Yine bu hususu pekiştirecek olan rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Ali'nin (ra) Haricilerle görüşmeye gönderdiği Abdullah b. Abbas'a (ra) "*Kur'ân zü'l-vucûhtur. Sen okursun, onlar okur; dolayısıyla sünnetten delil getir.*"⁸⁹ ifadesi, te'vil sonucu rastgele yorumlar yapılabileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu da te'vilin sıhhatini gündeme getirebilir. Te'vilin sıhhatinden yana olanlar, iyalet manasını bundan dolayı göz ardı etmiş olabilirler. Kur'ân'da rastgele hevâ ehlinin keyfi yorumlarını ekarte etmek için kelimenin bu anlamının pek kullanılmadığını söylemek de mümkündür. Te'vil kelimesi ise Kur'ân'da on yedi yerde ve farklı anlamlarda kullanılır.⁹⁰ Bunlar; te'vil,⁹¹ sebep,⁹² sonuç,⁹³ rüya tabiri,⁹⁴ haber verilen şeyler⁹⁵ gibi manalara gelir. Te'vîlin ıstılah manasını ise ana hatlarıyla şöyle özetlemek mümkündür. "Meşru bir nedenden ya da delilden dolayı âyeti zahiri anlamından alıp, sibak ve siyaka uygun, kitap ve sünnete muvafık manalardan birine hamletmektir."⁹⁶ Hadisler incelendiğinde bu iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığı⁹⁷ fakat tefsir kavramının daha yaygın olarak kullanıldığı söylenebilir.⁹⁸

Bu iki kavram için yukarıda belirttiğimiz tanımlar kabul görse de tarihi süreçte tefsir ve te'vil kavramlarının ıstılahî boyutu hakkında farklı tanımlar da yapılmıştır. Bu tanımları şöyle gruplandırmak mümkündür.

⁸⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsi, *Kanunu't Te'vil*(١٩٩٩); Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Muhtasârı ibn Kesir (Tahkik ve ihtisar Sabuni)c1(Dmeşk: daru'n Numeyr)*,224-226; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* c. 2 (İstanbul: Yenda Yayınları), 302.

⁸⁹ Ebü'l-Hasen Ali B. Ömer B. Ahmed ed-Darekutnî, *Sünen-ü Darekutni*, c. 4, 144

⁹⁰ Abdülbaki, *Mu'cemü'l-Müfehres*, 119-120.

⁹¹ Âl-i İmran 3/7.

⁹² Kehf 18/78.

⁹³ Nisa 4/59.

⁹⁴ Yusuf 12/100.

⁹⁵ Araf 7/53.

⁹⁶ Zerkeşi, *el-Burhan*, 332; Suyûti, *el-itkân*, 758; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav, 2009), 28.

⁹⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 1, 37.

⁹⁸ Ebu Abdillâh Muhammed B. İsmail B. İbrahim el-Cuffî el-Buhari, *el-Cami'u 'l müsnedi's Sahihi'l Muhtasar min Umuri Resulillah Sallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyamih*, Kitâb-ı Tefsir ٧8 kitap.

1. Ebû Ubeyde'nin dâhil olduğu gruba göre, iki kavram arasında bir fark yoktur ve bunlar aynı şeylerdir. Taberî'nin tefsir mukaddimesinde القول في تفسير كذا ya da كذا في تاويل كذا ifadeleri de bu kavramların aynı manada kullanıldığına delil gösterilebilir.⁹⁹

2. Tefsir ile te'vil kelimeleri arasında fark olduğunu savunanlardan biri de kendi döneminin siyasi fikri çatışmaları içerisinde yoğrulan ve sünnî inancını ilk defa dirâyet metoduyla baştan sona ele alan âlim İmam Maturidî'dir. Bu âlimin sünnî akideye tesiri ise malumdur. İmam Maturidî'nin önemli katkılarından biri de te'vil ve tefsir kavramlarına açıklık getirip bunlar arasındaki kargaşaya son vermek istemesidir. Ona göre tefsir, “lafızdan maksat budur diyerek kesin hüküm vermek ve Allah bu lafızla şu anlamı kastetmiştir diyerek, yorumuna Allah'ı şahit tutmaktır. Te'vil ise, kesin hüküm vermeden ve verdiği hükme Allah'ı şahit tutmaktan kaçınarak lafzın muhtemel anlamlarından birini tercih etmektir.”¹⁰⁰ Başka bir tanıma göre de tefsir, “bir lafzın hakikat, mecaz, kinaye bakımından konulduğu manayı beyan etmektir.” Te'vîl ise, “lafzın iç yüzünü, konuşanın niyetini ortaya çıkarmaktır.” Buna örnek verilecek olursa, إِنَّ رَبَّكَ لَبَآئِمٌ مُّصَدِّقٌ âyetinde geçen مرصد رصد “mirsad” lafzından alınmış olup “beklemek, fırsat kollamak” manalarına gelir demek tefsirdir. Bundan gaye, “tembellik ve gafletten uyarı, cenab-ı Hakkın emrine uymaya teşvik ve ahiret için hazırlanmaya tavsiye var” denilirse bu da te'vil olmaktadır.¹⁰¹

Zerkeşî de bu ilmi; “sarf, nahiv ve belâgat gibi dil ilimlerinden, muhkem-müteşabih, nâsih-mensûh ve esbâb-ı nüzûl gibi Ulûmu'l-Kur'ân'dan, tarih ve hadis gibi rivâyet ilimlerinden, mantık ve usûl-i fıkıh gibi yöntem ilimlerinden yararlanılarak Kur'ân'ın manalarını izah eden ve ondan hüküm istinbatını öğreten ilimdir.”¹⁰² diye tanımlamaktadır. Gevâşî ve Begâvî'ye göre, “içtihad mahallinde bırakmayacak şekilde Kitap ve Sünnet'te açıklanan şey tefsir, âyetin Kitap ve Sünnet'e uygun olarak muhtemel manalardan birine sarak ve siyaka uygun

⁹⁹ Suyûti, *el-itkân*, 758; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 215; Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* c. 1 (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 97.

¹⁰⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Tevlâtü'l-Kurân*, (İstanbul: Darü'l-Mizân), 47; Celal Kırca, “Ebû Mansur El-Maturidî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı” Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3 (1989): 289.

¹⁰¹ Suyûti, *el-itkân*, 758.

¹⁰² Zerkeşî, *el-Burhan*, 332.

yorumlamak da te'vil'dir." Bazılarına göre, bir tek manada olan lafızlar tefsir, delillerden dolayı farklı manalardan birini seçmek ise te'vildir.¹⁰³ Sûfilerden Kuşeyrî'ye göre, "ittiba ve duymaya dayalı olan tefsir, istinbata dayanan ise te'vil'dir." Bazı sûfilere göre ise te'vil, "sûfinin kalbine doğan kudsi işaretler ve marifetlerdir."¹⁰⁴

3. Tefsir ve te'vil kavramları arasında umûm-husus ilişkisi vardır. Bu grupta yer alanlardan biri olan Râgıb el- İsfehâniye göre tefsir, te'vilden daha umûmidir. Tefsir daha çok lafızlar ve müfredatta kullanılır; te'vil ise daha çok mana ve terkiplerde kullanılır. Tefsir kelimesi garip lafız, veciz ifadeyi veya tarihsel arka planı açıklarken, te'vil kelimesi ise umûm-husus ve müşterek lafızları açıklar. Yine tefsir hem semavi kitapların hem de diğer kitapların izah için kullanılırken; te'vil sadece semavi kitapların açıklamaları için kullanılır.¹⁰⁵

Ebû Hayyân ise tefsiri, "Kur'ân lafızlarının söyleniş şeklinden, elfazın müfred ve terkip halindeki delaletlerinden, ahkâmın müfred ve terkip halindeyken ifade ettiği manalardan bahseden ilimdir."¹⁰⁶ diye tarif etmektedir. Başka bir tanıma göre tefsir, "Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'deki muradını araştıran ilimdir."¹⁰⁷ Müfessirlerin tefsir ile alakalı görüşlerini naklettikten sonra burada Zerkeşî'nin ifade ettiği gibi "müfessirler tanımı ya genişletmiş ya da daraltmışlardır. Bunun sebebi ise onların bu tanımlara uzmanlaşmış oldukları alanları eklemeleridir. Sa'lebi'nin bu alana Kısasü'l-Kur'ân'ı eklemesi, Vahidî ve Zeccâc'ın Garibu'l-Kur'ân'ı, Fahrüddin er-Razi'nin ise kelâmı dâhil etmesi buna misal verilebilir."¹⁰⁸ Buradan hareketle herkesin kendine göre tabi olduğu bir yol vardır.¹⁰⁹

¹⁰³ Zerkeşî, *a.g.e.*; Suyûtî, *a.g.e.*

¹⁰⁴ Zerkeşî, *el-Burhan*, 332.

¹⁰⁵ Râgıb, *Müfredât*, 796; Nasuhi, *Tefsir Tarihi*, 93.

¹⁰⁶ Suyûtî, *el-itkân* 759; Ebû Hayyan el-Endelüsi, *Bahru'l-Muhit* (thk: sıdki Muhammed Cemil) c. 1 (Beyrut: Daru'l-Fikr,1420), 26.

¹⁰⁷ Muhammed Abdu'l-Azim ez-Zürkanî, *Menâhilü'l-İrfan Fi Ulûmi'l-Kur'ân* c. 1(Mektebetü'l Gırnata, 2010), 400. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî, *Tuhfetü'l-eşraf fi şerhi'l-Keşşâf*, (Riyad: Mektebetü Abikan, 1998), 41; Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 161.

¹⁰⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 29.

¹⁰⁹ Ahmed b. Abdurrahim ed-Dihlevî, *Fevzü'l-Kebir fi Usûli't-Tefsir* (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye,1983), 51.

B. İbn Âşûr'a Göre Tefsir ve Te'vil Kavramı

İbn Âşûr ise konuya tefsir kelimesinin sarf yönünü incelemekle başlamıştır. Bu kelimenin birinci ve ikinci bâbtan geldiğini ama bu iki bâbın binasının ta'diye için gelmediğini nitekim bunların haddizatında müteaaddi olduğunu açıklamıştır. Ona göre, “fe-se-ra” (فسر) mana olarak, “bir kelamın ya da lafzın delalet ettiği manayı, işiten açısından daha anlaşılır hale getirmektir.” İbn Âşûr, bu noktada bazı görüşleri de aktarır. Şöyle ki; fiilin hem sülasi hem de mezîd hali aynı manadadır. Diğer bir görüşe göre, muzaaf olan (fes-se-ra) ma'kulat'ın beyanına tahsisdir. Bu konuda mantık ilminden istifade eden müfessire göre, mantık haddleri (tanımları) mahiyet ve cinsleri (özellikle âli cinsleri) açıklayan hadlerde muzaaf olmasının daha uygun olacağıdır. Bu muzaaf her ne kadar ta'diye için olmazsa da masdarın çokça yapıldığını ve bununda ya mecâzi veya i'tibari bir şekilde olduğunu ifade edeceğini belirtmiştir. Yine kelimenin sarf yönünün inceliklerinden bahseden müellif, Şihabuddin Karâfi'nin *Envâu'l-Buruk* adlı eserinden “*Arapların ince mana için muzaaf, katı cisim için de sülasi manayı aktardığını*” nakleder, fakat bunu yerinde bulmayarak eleştirir. İbn Âşûr, Araplar her ne kadar sülasi ve mezid fiilleri böyle bir ayrıma tabi tutsa da bunu ya hakikat ya da mecaz manalarından birini esas alarak yapıyorlardır, der ve buna Kur'ân'ın kullanımını da delil getirir. Nitekim Bakara 285 ve İsrâ 106 âyetleri şeddeli ve şeddesiz okunmuştur.¹¹⁰ Buna göre her iki manada aynı olmaktadır. Daha sonra tefsirin ıstılah manasına geçer. Ona göre tefsir, Kur'ân elfazının beyanını, bu beyanlardan çıkarılan manaları özet veya tafsili olarak araştıran ve açıklayan bir ilimdir. Konusu ise, Kur'ân elfazının manalarını açıklamak ve ondan hüküm istinbat etmektir. Bu yönüyle tefsir ilminin, kıraat ilminden ayrılacağını beyan etmiştir. Nitekim ilimlerin birbirinden ayrılması-selefin de dediği gibi- mevzuların birbirinden ayrılmasıyla gerçekleşeceği kaide haline gelmiştir.¹¹¹

İbn Âşûr, te'vil kavramı ile alakalı yapılan tanımlardan sadece üçünü dikkate alır ve bunun haricindeki tanımlara ise itibar etmez.¹¹² Bu görüşlerin ilkinde göre tevil, tefsir ile eşittir. Ebû Ubeyde, Sa'leb ve İbnu'l-Arabî bu

¹¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c.1, 11.

¹¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 11.

¹¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 16.

kanaattedir. Yine Râgıb el-İsfehânî'nin ifadelerinin zahiri de bu görüşte olduğunu göstermektedir. İkinci görüşe göre ise te'vil, müteşabih lafızlara kullanılırken, tefsir zahir lafızlara kullanılır. Üçüncü görüşe göre de te'vil, karineden dolayı lafzı zahir manadan muhtemel manalardan birine hamletmektir. İbn Âşûr'a göre bu usûlî bir tanımdır. Misal olarak “ölüden diriye çıkarır”¹¹³ âyetinde “yumurtadan civcivin çıkarılması” tefsir, ancak “kâfirden mü'min çıkarılması” ise te'vil olmaktadır. Müfessire göre rivâyetler ve dil, tefsir ile te'vilin aynı olduğunu desteklemektedir. Nitekim te'vil kelimesi rucu' manasında olup, istenilen noktaya götüren şeydir. Lafızdan kastedilen mana ise mütekellimin kastettiği şeydir. Dolayısıyla lafzın gittiği yeri açıklayıp müfessirin niyetiyle eşdeğer olduğundan dolayı te'vil tefsirle aynı şeydir. Yine de te'vil kavramı, daha çok lafzın çaba gerektiren, tafsili hususlarında kullanılır.

İbn Âşûr'un ifadeleri ve aşağıda aktarılacak deliller incelendiğinde onun Râgıb el-İsfehânî gibi tefsiri, te'vilden daha umûmî kabul ettiği söylenebilir. Yukarıda İbn Âşûr'un görüşleri serdedildiği için burada tekrara girmeden onun aktardığı diğer delilleri aktarmak isabetli olacaktır. İlk olarak, A'sa'nın (ö. m. 629) şiirinde kullandığı te'vil kelimesinden delil getirmiştir. Şiirde “sevgi” kelimesini “salt bir sevgi için değil, büyüyüp annesiyle aynı olsa da onu hâla kosek/kurik (deve yavrusu) iken nasıl seviyorsa sevgisi aynen öyle devam ediyor.” şeklinde zikretmiştir. Bu ifade tefsir kelimesi ile söylenecekti şiirden bu mana çıkmazdı. Başka bir delil de âyet-i kerimede geçen “*onlar Kur'an'ın açıklamasından başka bir şey mi bekliyorlar*”¹¹⁴ te'vil kelimesidir. Müfessir âyette zikredilen bu ifadenin kendisine delil olacağını zımnen söylemektedir. Ayrıca hadiste zikredilen علمه التأويل ifadesi “Kur'an'ın anlayışını ve manalarını öğret” şeklinde anlaşılmıştır. Yine Hz. Aişe, Peygamberimiz'in (sav) فسبح بحمد ربك واستغفره “*hemen Rabb'ini hamd ile tesbih et ve ondan bağışlanma dile*”¹¹⁵ âyetini, rukû'da اللهم اغفر لي “Allah'ım beni bağışla” ifadesiyle te'vil ettiğini aktarmıştır.¹¹⁶ Netice olarak tefsir ve te'vil kavramları aynı olmakla beraber, te'vil kelimesi daha özel olup makul ve gizli manaları ifade etmek için kullanılır. Tefsir daha çok

¹¹³ Âl-i İmran 3/27.

¹¹⁴ Araf 7/53: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ

¹¹⁵ Nasr 110/3.

¹¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 16-17.

lafızlar ve müfredattadır; te'vil ise daha çok mana ve terkiplerde kullanılır. Tefsir kelimesi garip lafzı, veciz ifadeyi veya tarihsel arka planı açıklarken, te'vil kelimesi ise umum-husus ve müşterek lafızları açıklar. Yine tefsir hem semavi kitapların hem de diğer kitapların izahı için kullanılırken, te'vilin sadece semavi kitapların açıklamaları için kullanılacağını söylemek yerinde olacaktır.

Bu kavramları açıkladıktan sonra müfessir tefsirin ilim sayılmasını/ ya da onu ilim sayanların delillerini aktarıyor.¹¹⁷ İbn Âşûr'un ifadelerinden, kendisinin önceleri tefsiri ilim kabul etmezken daha sonra onu ilim saydığına delil gösterilebilir. İbn Âşûr bu mukaddimede ilk tefsir çalışmaları, ilk müfessirler ve tefsir ilminin islamî ilk ilim olarak ortaya çıkmasıyla alakalı bilgiler de vermiştir.¹¹⁸

İbn Âşûr'un tefsiri incelendiğinde, mukaddimede belirttiği üzere tefsir ve te'vil kavramlarını işlediği görülmüştür. Eserinde işlediği bu kavramlar araştırıldığında, âyetleri; âyetlerle, hadislerle, sahabe veya tabiîn sözleriyle, dil ekollerinden gelen rivâyetlerle ya da kıraat farklılıklarıyla tefsir etmiştir. Müfessir tefsiri rivâyetle yaparken özellikle 'tefsir' kavramını kullanmıştır. Ayrıca bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmakla beraber, te'vil kavramını kelamî meselelerin tafsiline, fıkıh ve usûlüyle alakalı açıklamalara, kelimeler arasındaki farklara, nahiv kurallarının manalara yansımalarına ve tefsirde garip karşıladığı yorumlara kullanmıştır. Bu hususlara örnek verilecek olursa; müfessir, Bakara sûresi "(Dönüş yapılabilecek/Ric'i) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek ya da güzellikle bırakmaktır."¹¹⁹ âyetini tefsir ederken, burada 'talak' tan kastın ric'i talak olduğunu, üçüncü talaktan sonra artık ayrılmanın kesinleştiğini, âyetin siyakında zikredilen 'ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır' ifadesiyle açıklamıştır. Daha sonra bir sahabenin Hz. Peygamber'e gelip, Allah'ın bu âyeti hakkında ne dersin? Hani talak üç defa idi! Üçüncüsü nerde? diye sordu. Hz. Peygamber üçüncüsü 'ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır' diye cevap verdi. Bu örnekte zikredilen rivâyeti müfessir,

¹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 12-13.

¹¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 14-15.

¹¹⁹ Bakara 2/ 229: الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَأَمَّا الْبَعْضُ فَأَمَّا الْبَعْضُ فَمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ.

‘tefsir’ kavramıyla ifade etmiştir.¹²⁰ Buradan hareketle müfessirin rivayetle yapmış olduğu tefsir faaliyetini, tefsir kavramıyla ifade etmiştir.

Müfessir te’vil kavramını tafsili bilgiler için kullanmıştır. Bu bilgiler kelimeler, fıkıh, kelimeler arasındaki nüanslar ve garip karşıladığı bilgiler hususlarında olmuştur. İbn Âşûr’un te’vil kavramını tafsili bilgiler için kullandığına şu örneği zikretmek mümkündür. Bakara sûresi “*Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah’a döndürülür.*”¹²¹ âyetinin tefsirinde müfessir, ‘te’vil’ kavramını kullanmıştır. Âyet incelendiğinde kelimeler ile ilgili bir hususta problemin olduğu ortadadır. Müfessir burada ‘te’vil’ kelimesi ile meseleyi ele alıp, yüce Allah hakkında muhal, caiz ve vacip olan hususlara değindikten sonra muhtemel te’villeri de açıklamıştır. Buna göre, yüce Allah’ın gelmeyi kendisine isnat etmesi, İlâh’ın bir yerden bir yere intikali veya bir mekânda olup sonradan başka mekânda bulunma gibi birçok kelimeli problemi doğuracağını belirtmiştir. Dolayısıyla lafzın akli delillerle zahirin dışında yorumlanması gerekecektir. Müfessir, şayet âyet, ihbar veya tehekküm manasında alınırsa bu problemin olmayacağını da ifade etmiştir. Ancak bu hususun herkes için geçerli olduğundan emin olmayan müfessir, âyette te’vilin yapılması gerektiğini savunmuştur. Kendisinin Eş’ari olduğunu ifade eden müfessir, muhtemel te’villerin; ityan (geliş) ve Allah’a isnadında yapılabileceği gibi bir ma’mul takdir edilerek de yapılabileceğini ifade etmiştir.¹²² Müfessirlerin de problemi tefsirlerinde bertaraf etmek için başvurdukları yol te’vildir.¹²³

1. Selefin yaptığı gibi gelmeyi Allah hakkında kabul edip, keyfiyetinin meçhul olduğuna ifade etmek.

2. Allah’ın gelişini mecâzî anlayıp, ondan muradın Allah’ın tecellisidir.

3. İsnad-ı mecâzî denilip bundan kasdın Allah’ın azabıdır.

4. Allah’ın bu işi meleklere işittirdiği ‘emr’i dir.

¹²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrir*, c. 2, 404.

¹²¹ Bakara 2/ 210: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورُ

¹²² İbn Âşûr, *et-Tahrir*, c. 2, 284.

¹²³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr Fi'l-İlm-i Tefsir*, c. 1 (Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1404), 226; Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, c. 1, 751; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, c. 1, 431; Muhammed, Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1 (Beyrut: Dar-u İhyâ-i Turasi'l-Arabî), 213; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 2,

5. Ya da bu geliŒe bir muzaf takdir edip, Allah'ın hükümünün gelmesidir.

6.  yetin sonundaki 'Hakîm ve Aziz' sıfatlarının delaletiyle Allah'ın azabıdır. Müfessir, Œeklinde te'villerle, âyetin yorumlanabileceğini savunmuŒtur. Ayrıca müfessir eğer takdir yapılacaksa bunun 'Allah'ın Emri' Œeklinde umum ifade eden bir takdir olmasının daha doğru olacağını ifade etmiŒtir. Ona göre bu takdir hem hayra hem de Œerre muhtemeldir.¹²⁴

İbn  Œ r tefsir ile te'vilin manasının birbirine yakın olduğunu birçok âyetin tefsirinde ifade etmiŒtir. Yunus s resi otuz dokuzcu  yette, "Hayır  yle değil. Onlar, ilmini kavrayamadıkları ve kendilerine yorumu gelmemiŒ olan bir Œeyi yalanladılar."¹²⁵ te'vil ve tefsir kelimeleriyle alakalı bilgiler aktarmıŒtır. Buna göre, "(tefsirin) yorumunu ancak Allah bilir"¹²⁶ âyetinden yola çıkararak bu iki kavramın birbirine yakın olduğunu belirtmiŒtir. Ancak te'vilin Y suf¹²⁷ sûresindeki manasıyla daha özel olup makul ve gizli manaları ifade etmek için kullanıldığını a ıklamıŒtır. Bu  yette te'vil kelimesi, Yus f'un rüyasının yorumu gibi gizli manaya muhtemel olduğu gibi, A'raf s resi  yetinin¹²⁸ zahirinin ifade ettiği "olayın sonucunu beklerler" manalarına da muhtemeldir.

Müfessirin mukaddimede ele aldığı ve kendisinde tartıŒmanın olduğu tefsir ve te'vil kavramlarını kendisinden önceki âlimlerden Râgıb el-İsfehânî gibi yorumladığı m Œahade edilmiŒtir. Bu kavramları tefsirinde ciddi bir Œekilde kullanan müfessir, bunları rastgele kullanmamıŒ, mukaddimesinde belirttiği prensiplere uymuŒtur. Yukarıda konunun sınırlılığı göz önünde bulundurularak  c örnekle yetinilmiŒ ve konuyla ilgili müracaat yapılacak yerlere dipnatta¹²⁹ iŒaret edilmiŒtir.

İbn  Œ r'un tefsir ve te'vil kavramlarını açıklaması, konu hakkındaki nakilleri aktarması, onları tasnif edip değerlendirmesi ve tefsirinde örneklerinin pratiğe yansımaları incelendikten sonra onun bu hususta söyledikleri Œu Œekilde değerlendirilebilir. Dil ile alakalı tartıŒmalara yer vermesi, dilin inceliklerini aktarması ve bu iki kavram arasında farkları vs açıklaması onun dile ne denli

¹²⁴ İbn  Œ r, *et-Tahrîr*, c. 2, 285.

¹²⁵ Yunus10/39: *لَئِن كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ*

¹²⁶  l-i İmrân 3/ 7.

¹²⁷ Yusuf 12/ 100.

¹²⁸ A'raf7/ 53.

¹²⁹ 'Tefsir ve te'vil' kavramlarının kullanıldığı yerler için ayrıca bk. *et-Tahrir*, c.1, 514, 541; c.4, 283; c. 8, 160; c. 10, 292; c. 24, 267; c. 26, 235.

hâkim olduğunu gösterir. Gramer kitaplarına, Kur'ân ilimlerine, Kur'ân müfredatlarına müracat etmesi, yorulmadan üşenmeden kendinden önceki eserlere başvurduğuna delil sayılabilir. Başta alanın eserleri, hadislerden mana istinbat etmesi, şiir istişadları ise hem öncekilerin en güzel nükteleri hemde kendisinin yakaladığı nüktelere delil gösterilebilir. Müfessirin burada “se-fe-ra” (سفر) kökünü zikretmemiş olması ise iki ihtimale yorumlanabilir. Ya Emin el-Hûlî'nin dediği gibi bunu mana ile ilgili görmediği için ya da her iki mana nihayette aynı şeyi ifade etikleri için zikretmemiş olması muhtemeldir.¹³⁰ Yukarıda te'vil'in kavramının manalarından birinin 'iyalet' olduğu söylenmişti. Bu mana da orada aktarılan sebeplerden dolayı zikredilmediği söylenebilir. Te'vil ve tefsirin ıstılah manalarını genel olarak âlimlerin tanımlarını üç başlık altında toplaması bunun dışındakilere iltifat edilmez ifadesiyle alana vukufiyetini ve aldıklarını süzgeçten geçiren kişiliğini göstermesi açısından önemlidir. Yine iki temel görüşü adeta birleştirmesi bu alanda olan tartışmaların da önünü kapatması ise onun tartışmadan uzak yol gösterici kişiliğini göstermektedir.

II. TEFSİRİN (İSTİMDÂDİ) DİĞER İLİMLERLE İLİŞKİSİ

İslâm dininin temeli olan Kur'ân-ı Kerîm, islâmî ilimlerin ana kaynağı ve dayanağıdır. Yüce Allah hem nebisi Hz. Muhammed'i hem de Ashâb-ı Kirâmı ve bunların şahsında bütün müminleri Kur'ân'a uymaya çağırmıştır.¹³¹ Müslümanların, son kitap olarak gönderilen Kur'ân'dan bihaber yaşamamaları gerekir. Kur'ân kendisini inanların yapışacağı sapasağlam kulp,¹³² karanlıkları aydınlığa tebdil edecek nur,¹³³ hidayet kaynağı ve müttakilerin rehberi¹³⁴ gibi birçok vasıfla nitelemiştir. Birbirinden bağımsız ve düzensiz yaşayan Arap toplumu, bu kutsal kitap vesilesiyle sosyal, siyasi, iktisadi ve dini yönden birçok kazanım elde etmiştir. İslâmla başlayan gelişmeler hicri üçüncü ve dördüncü yüzyılda zirveye ulaşmıştır.¹³⁵ Dolayısıyla müslümanlar arasında birçok ilim

¹³⁰ Emin el-Hûlî, *et-Tefsir Meâlimu Hayatihi*, 5.

¹³¹ En'am 6/50, 106, 155; A'râf 7/ 157, 203; Tevbe 10/151, 159; Ahzâb 33/2; Zümer39/55; Ahkâf 46/10.

¹³² Bakara2/ 256.

¹³³ Bakara2/257: Maide5/ 16.

¹³⁴ Bakara 2/2.

¹³⁵ Abdülhamit Bırışık, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbiriyle İlişkileri*, İstanbul (2004), 85-87.

ortaya çıkmış ve ciddi manada gelişmiştir. Bu ilimlerden biri de şüphesiz ki tefsirdir.

Tefsir ilmi İslâmî ilimlerin ve İslâm medeniyetinin en önemli ilim dallarından biri olmuştur. Gerek içerdiği ilimler, gerek konusu ve gerekse insanların ona olan ihtiyacından dolayı Râgıb el-İsfehânî tefsiri ilimlerin en yücesi saymıştır.¹³⁶ Suyûti ise tefsirin İslâmın üç ana ilminden biri olduğunu ve onun tahsil edilmesinin farz-ı kifaye olduğunu zikretmiştir.¹³⁷ Tefsir ilminin İslâm dininin anlaşılması ve müslümanların hayatını bütün yönleriyle değiştirmesi hasebiyle diğer ilimlerle ilişki içerisinde olması da kaçınılmazdır.

Tarihi süreç içerisinde tefsir ilmi bazı ilimlerle doğrudan ilişki kurarken bazı ilimlerle de dolaylı bir ilişki içerisinde olmuştur. Tefsirin diğer ilimlerle ilişkisi hususunda Râgıb el-İsfehânî, on ilmin gerekli olduğunu zikrederken, Suyûti on beş ilmi zikretmiş ve Kur’ân’ın nerede nazil olduğu ile alakalı olarak da yirmi beş ilmi bilmeyenin tefsir yapmasını haram saymıştır. Son dönem âlimlerinden Ömer Nasuhî Bilmen ise tefsir ilmiyle uğraşacak kişinin en az on dokuz ilmi bilmesi gerektiğini savunmuştur. Bazı müfessirler de Kur’ân’ın sarahaten veya remzen işaret edip kapsadığı ilimlerin sınırsız olduğunu dile getirerek tefsir ilmini uçsuz bucaksız bir umman olarak görmüşlerdir.¹³⁸

Tahir b. Âşûr ise bu hususu “*istimdâdü ilmi tefsir*” yani “tefsirin yararlandığı ilimler” başlığı altında ele almıştır. Ona göre bu kavramla, *tefsir ilminin, tefsir dışındaki ilimlerle zorunlu ilişkisi kastedilmektedir. Yani müfessirin, âyetleri tefsir ederken, âyetlerin lafızları dışında; Arap dili, ahbâru’l-arap, gibi ilimlere de ihtiyaç duymasıdır.*¹³⁹ Tefsir ilminin yararlandığı ilimleri “*istimdâdü ilmi tefsir*” şeklinde isimlendirmesi ise, tefsir ilminin bu ilimlerin bilgilerine olan ihtiyacını medet istemeye benzetmiş olmasındandır. Tahir b. Âşûr meded kelimesini talep anlamıyla istif’al babında kullanmıştır. Burada medet kelimesi “avn” ve “guvâs” manasındadır. Dolayısıyla bir ilim dalı içerisinde kendisinden faydalanılan herhangi bir ilim, araştırma yapılan ilim dalı için dayanak/meded sayılmaz. Aksine o ilimlerin dayanağı olabilecek şeyler, oluşan bu ilmin temelini

¹³⁶ Râgıb, *Mukaddime*, 91; Suyûti, *İtkân*, 763.

¹³⁷ Birışık, *Temel İslâm ilimleri*, 85-87.

¹³⁸ Râgıb, *Mukaddime*, 93-95; Suyûti, *İtkân* 31;763; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Usûl(süzlük)*, 73.

¹³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 18.

oluşturacak ilimler olmalıdır. İbn Âşûr bu hususta Taberî ve Fahreddin er-Râzî'yi tefsirlerine dayanak olmayacak birçok ilimle doldurmalarından dolayı eleştirmiş ve şöyle demiştir. “*Evet bu tefsirler İslâm kültür-medeniyetini açıklamada, gafilleri kendine getirmede, uyuyanları uyandırmada Kur’ân’dan ilham almış eserler olabilirler; fakat istenilen doğrultuda tefsir değillerdir.*”¹⁴⁰ Buradan yola çıkılarak “istimdâdü ilmi tefsir” kavramının; ya tefsirde istifade edilen bilgiler ya da tefsirde kullanılan ilim dallarını ifade ettiği söylenebilir. Bundan dolayı bu ilimlerin hangisinin tefsirle alakalı olduğu hususu müfessirler arasında değişiklik arz etmiştir. Değişiklik gösteren bu ilim dalları, ilk dönemlerden itibaren günümüze kadar farklı sayılarla ifade edilmiş olsa da İbn Âşûr bu ilim dallarından bazılarını reddetmiş,¹⁴¹ bazılarını da kabul ederek dört ana başlık altında toplamıştır. Bu ilim dallarının “birbiriyle zorunlu ilişkisi” ifadesiyle temellendirmiştir.

A. İbn Âşûr’un Tefsir İlmine Birinci Dereceden Dayanak Saydığı İlimler

İbn Âşûr, Arap asıllı veya müvelledün¹⁴² olan kişilerin yaptığı tefsirlerde, yararlanacakları ilimleri; Arap dili ve Âsâr ile ilgili her şey, Arap haberleri ve usûl-ü fıkıh olarak belirlemiştir. Müfessir, tefsire dayanak olarak aldığı hususları şu başlıklar altında ele almıştır.

1. Arap Dili

İbn Âşûr’a göre tefsirin en önemli kaynaklarından bir tanesi, tüm yönleriyle Arap dilidir. O, Arapça’nın önemine işaret eden “*Anlayasınız diye onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.*”¹⁴³ âyetini bu görüşüne destek saymaktadır. Dolayısıyla ona göre Kur’ân’ı anlamanın yegâne yolu, Arapçayı bütün

¹⁴⁰ Muhammed Tahir b. Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Karîb*,186-190; Gâfî, *Şeyhu ’l-Câmi’i’l-A’zami*,85-87.

¹⁴¹ Bazı müfessirler tefsir ilminden faydalanılan ilimlere kıraat, kelam ve fıkıh gibi ilimleri eklemiş olsalar da İbn Âşûr “kile” diyerek bunları reddetmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 18, 26, 27.

¹⁴² Müvelledün: farklı dönemlerde farklı anlamlarda kullanılmış olmakla beraber, Tahir b. Âşûr bu ifadeyi “Arapçayı sonradan öğrenen veya arap asıllı olmayanlar” için kullanmıştır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*,18: farklı manalar için; Rahmi Er, “Müvelledün” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 227-229.

¹⁴³ Yusuf 12/2; Kur’ân’ın Arapça olduğuna dair benzer âyetler için bknz; Nahl 16/103; Şuara 26/195; Fussilet 41/3; Zuhuf 42/3.

incelikleriyle bilmektir. Aksi halde onun gereği gibi anlaşılmasından ve yorumlanmasından bahsedilemez. Müfessirin Arapçadan kastı ise, ister Arap (selika) asıllı olsun ister Arapçayı sonradan öğrenmiş olsun bu dili konuşanların sözlük, sarf, nahiv, meâni ve beyan ilimleriyle beraber, sağlam bir şekilde bu ilimlerin kullanımlarını, Arap kelimelerini ve şiirlerini bilmeleridir. Bu hususlara dikkat çeken Tahir b. Âşûr, daha sonra meâni ve beyân ilimlerinin önemini Zemahşeri'nin *Keşşâf'ına*, Sekkâki'nin *Miftâhu'l-Ulûmuna*, Abdu'l-Kahir Cürcani'nin *Delâilu'l-İ'cazı*'na dayanarak “önemine binaen ilk dönemlerde *Delâilu'l-İ'caz* diye tavsif edilen meâni ve beyân ilimleri Kur'ân'ın i'caz yönlerinin ve belâgatının sergilendiği alanlar olmuşlardır. Dolayısıyla bu iki alanda uzmanlaşmak tefsir faaliyetlerine önemli oranda katkı sağlayacaktır.”¹⁴⁴ şeklinde açıklamaktadır. Bu noktada o, bu ilimlerden bîhaber olanların düştükleri hataları ve hatta anlama problemlerini de zikretmektedir. Bununla beraber tefsirinde, bu ilimleri başarılı bir şekilde uygulayan müfessirlerin dili bozulmamış kişilere verilmek istenen manaları başarılı bir şekilde aktaracağını belirtmiştir.¹⁴⁵

İbn Âşûr'un tefsirin yararlanması gereken ilimlerin başında dil gelmektedir. Müfessirin *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eseri incelendiğinde dilin bütün olanaklarının kullanılmaya çalışıldığı görülmüştür.

İbn Âşûr, tefsirinin farklı yerlerinde Arap dilinin özelliklerini, Arap dilini konuşanların tabiatlarını ile ilgili bilgiler aktardığı gibi, Kur'ân dilinin Arapça oluşunu, Arapların –özellikle aydınlarının- kullandıkları cümlelerin üsluplarında, kıvrak ve berrak ifadeler onların kelimelerinin omurgasını oluşturduğunu da belirtmiştir. Belâgatlarında veciz ifadeleri kullanmayı şiar edinen Araplar, ifadelerinde mecaz, istiâre, temsil, kinaye, ta'rîz gibi kullanımlarla birlikte, haber cümlesini haberî anlamının dışında kullanma, istifhâm'ı takrir veya inkâr manasında kullanmak gibi belâgat inceliklerini ifadelerinde ve yazılarında kullandıklarını da ifade etmiştir.¹⁴⁶

İbn Âşûr, Arapça konuşan bir topluma konuştukları dil üzere nazil olan Kur'ân'ın, iki dünya saadetini (saadet-i dareyn) amaçlamakla birlikte, gönderildiği elçinin nübüvvet davasını desteklemek amacını da taşıdığını ifade etmiştir. Bu

¹⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 19-21.

¹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 18-22.

¹⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 18-19.

desteği Kur'ân'ın en kısa sûresine nazire getirme teklifiyle (tahaddi) yapmıştır. Müfessir, Arap dilini Kur'ân'ın indiriliş gayesi olan hidayetin tüm yönlerine işaret etmede ve maksut manaları taşımada dillerin en münasibi olduğunu da beyan etmiştir.

İbn Âşûr, “i‘rab ve binâ dışında kelime durumlarının kurallarını inceleyen ilim”¹⁴⁷ diye tanımlanan, sarf ilmini tefsirinde kullanmış, kelimelerin iştikakı ve kökenleriyle alakalı bilgiler vermiştir. Ayrıca bazı kelimelerin sözlük ve terim anlamlarını da vererek, kelimenin tefsirde kullanıldığı manayı da belirtmiştir. İbn Âşûr, tefsirinde Arapçayı bütün olanaklarıyla kullanmaya çalışmıştır. Kur'ân'da yabancı kelimeler olduğu hususu âlimler arasında tartışılmış; kimi âlimler Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin bulunmadığını ifade etseler de kimi âlimler Kur'ân'da Arapça kelimelerin varlığını kabul etmişlerdir. Kur'ân'da Arapça kelimeler dışında başka dillerden kelimelerin varlığını kabul eden âlimlerden biri de İbn Âşûr'dur. O, tefsirinde Kur'ân'ın kullandığı bazı kelimelerin Arapça olmadığını açıklamıştır. Müfessir, bu kelimelerin Habeşçe, Süryanice, Keldanice ve İbranice gibi dillerden Kur'ân'a geçen kelimeler olduğunu tefsirinin ilgili yerlerinde zikretmiştir. Ona göre, Kur'ân'ın İbranice'den alıp, kullandığı bazı özel isimler mevcuttur. Bu hususa örnek verilecek olursa, “Meryem” kelimesinin tefsirinde müfessir bu kelimenin İbraniceden Arapçaya geçtiğini, bunun dile hafif geldiği için de olduğu gibi kullanıldığını ifade etmiştir. Bununla beraber bu kelime, Arapçada sadece özel isim olarak bilinir ve sıfat olarak “kadınların özelliklerinden uzak” manasında kullanıldığını belirtmiştir. Özel isimleri sıfat manasında kullanmak Arap dilinde mevcut bir uygulama olduğuna değinmiştir. Nitekim onlar cömertliğiyle bilinen adama “raculun hâtimun” dediklerini ifade ettikten sonra, bu kelimenin, bazılarının zannettiği gibi “râme yerîmu” dan da gelmeyeceğini beyan etmiştir.¹⁴⁸

İbn Âşûr'un tefsiri incelendiğinde, sarf ilminin birçok özelliğinin pratiğini görmek mümkündür. O, ayrıca kelimelerin sarf yönünden tahlilini de yapmaktadır. Kelimelerin iştikakını, kelimelerin sözlük anlamı ve terim

¹⁴⁷ İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye*, (Mekke: mektebetü'l-Mekke), 15; Mustafa Ğalayini, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, (Dâru'l-Hadis, 2005), 8; Abduh Racihi, *et-Tatbiku's-Sarfi*, (Dar'u-Nahdati'l-Arabiyye, 2014),7.

¹⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 594; Diğer örnekler için bk, c. 1, 641, 701; c. 2, 272; c. 3, 212; c. 4, 13; c. 15, 313; c. 16, 50

anlamalarını açıkladığı gibi bunlar arasında tercihte bulunma, yaygın kullanılanı beyan etmek ve o kelimeler, hakkındaki yanlış tahlilleri açıklamak gibi salahiyetler de tefsirinde görülmüştür. Kelimenin iştikakıyla ilgili başka bölümlerde¹⁴⁹ değinen müfessir, bu işi nasıl yaptığına fatiha suresinde geçen “İlâh” kelimesi üzerinden örnek vermek mümkündür. Sözlükte bu kelimenin ya “elehe” den; tapınmak, kulluk etmek anlamına gelen ulûhetten ya da hayret etmek, gönülden bağlanıp sığınmak” manalarını açıkladığı gibi; bu kelimenin “elihe” kökünden de gelebileceğini açıklamıştır.¹⁵⁰

Müfessir, tefsirinde kelimenin sözlük ve terim anlamlarıyla alakalı bilgiler de vermiştir. Fatiha suresinde geçen “Rabb” kelimesi, müfessirin sözlük ve terim anlamlarını açıkladığı kavramlardandır. Buna göre bu kelime ya sıfatı müşebbehe ya da masdardır. Mübalağa ifade etmek üzere daha çok sıfat gibi kullanılan bu kavram, sözlükte: “mâlik, idare eden, terbiye eden, gözetip koruyan, ıslah edip geliştiren, mâbud” gibi anlamlarda kullanıldığını ifade etmiş ve kelimenin manalarından terbiye eden ve idare eden manalarını daha münasip olduğunu açıklamıştır. Istilahta ise, “Bir şeyi en iyi noktasına ulaştırıncaya kadar kademe kademe inşa edip geliştirmek”¹⁵¹ manasında olduğunu beyan etmiştir.

İbn Âşûr, “lafzın cümle içindeki durumunu ve bu durumuna göre i’rabını inceleyen bilim dalı.”¹⁵² şeklinde tarif edilen nahiv ilmini de tefsirinde kullanmış, irabın manalara tesirini de belirtmiştir. Müfessirin tefsirinde nahiv ilmini kullanmasına, “... *Ahirete de kesin olarak inanırlar.*”¹⁵³ âyeti kerimesini vermek mümkündür. O, bu âyetin tefsirinde hem tercihte¹⁵⁴ bulunmuş hem de genel olarak âyete verilen hasr manasının dışında bir mana vermiştir. Bu âyete Zemahşerî ve onun şarihlerinin hasr manasını vermelerini eleştirmiştir. Ona göre, *وَبِالْآخِرَةِ* car-mecruru, ma’mülü olduğu *يُوقِنُونَ* fiiline takaddüm etmiştir. Dolayısıyla önemine binaen takaddüm eden bu ma’mül hasr için de öne alınmamıştır. Şayet hasr manası verilirse, âyetin manası daralmış olacaktır. Buna

¹⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 165, 170; c. 2, 58.

¹⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 165.

¹⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 166. Başka örnek için bk, c. 2, 154-155.

¹⁵² Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısırî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Üşmûnî (Menhecü’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Hâşiyetü’ş-Şabbân*, (mişkatü’l-İslamiyye), 39; Ğalayini, *Câmiu’d-Durûsi’l-Arabiyye*, 8.

¹⁵³ Bakara 2/4: *وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ*

¹⁵⁴ Müfessirin bu tercihi bazen “et-tahkiku indi” şeklindedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 250; c. 2, 106.

göre mana ise, “bu vasfıyla öne geçenleri övüyorum, bunlar zaten inançları gereği, taşıyabilecekleri vasıfların zirvesindedirler.” şeklinde daha kapsamlı olacağını belirtmiştir.¹⁵⁵

Arap dilinin önemli unsurlarından biri de şiidir. İbn Âşûr’un telifâtının ciddi bir kısmını edebi eserler oluşturmaktadır. Bu alanda birçok eseri olan müfessir, tefsirinde ciddi derecede şiiden istifade etmiştir. Tefsirine aldığı şiiirler ile âyetlerin manasını açıkladığı gibi kelime manalarını tespit etmede ve belâgat ilmine dayanak olarak da kullanmıştır. Müfessirin şiiden istişhadda bulunarak, kelimenin manasını tespit etmesine örnek olarak; “*Biz onlardan önce nice nesilleri helak ettik. Onlardan hiçbirini hissediyor yahut onların bir fisiltısını olsun işitiyor musun?*”¹⁵⁶ âyetini vermek mümkündür. O, âyette geçen “rikz” kelimesini “gizli ses” diye tarif ettikten sonra; buna delil olarak, Lebid b. Rebia’nın عَنْ ظَهْرٍ غَيْبٍ وَالْأَنْبِيسُ سَقَامُهَا “(yaban sığır) gizli gizli insan sesleri işitti, konuşanları göremediye de bu sesler onu korkuttu. Zaten onun helak omasının sebebi de insanlardır.”¹⁵⁷ şiidinden istişhad etmiştir.¹⁵⁸

İbn Âşûr, mukaddimesinde önemine vurgu yaptığı belâgat ilmini, tefsirinde ciddi oranda işlemiştir. Tefsirinde işlediği belâgat konuları çok fazla olmakla beraber müfessirin yetkinliğini göstermesi açısından belâgattaki tartışmalı konuları aktarıp, tercihte bulunduğu bir örneği vermek müfessirin vukufiyetine ışık tutacaktır. O bakara sûresi “*Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Önlerini her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar. Allah dileyseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.*”¹⁵⁹ âyetinin tefsirinde “dilemek” fiilin mefulünün mahzuf olduğunu belirtirken, bu alanda bazı tartışmaları aktarmıştır. Daha sonra “Kanaatim, i’câzda asıl olan hazif sebebiyle olmasıdır. Belîğ kimse bazen cevaba ihtiyaç duymaz, ama kapalılıktan sonra da açıklamayı

¹⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 240. Diğer örnekler için bkz, c3. 17; c 14. 97; c. 28, 372.

¹⁵⁶ Meryem19/98: وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا:

¹⁵⁷ Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak ve Nevzat h. Yanık, Yedi Askı, (Ankara: Ankara Okulu), 103.

¹⁵⁸ Divan-ı Lebid b. Rebia, Yedi Askı, (Beyrut: Dar-u Sadr), 173; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 14, 178; Benzer örnekler için bk c.1, 176; c. 16, 253; c. 18, 35; c.19, 234.

¹⁵⁹ Bakara2 /20.

murad eder. Zaten bu üslûb, Arapların ifadelerinde çokça rastlanılan birşeydir.”¹⁶⁰ ifadeleriyle, i’câz için hafz yapıldığını tercih ederek kanaatini belirtmiştir.

2. Âsâr/Rivâyetler

İbn Âşûr, tefsire meded olarak gördüğü “âsâr” ile Hz. Peygamber’den tefsir olarak aktarılan tevkifi ve tevkifi olmayan rivâyetleri, sahabenin re’ye dayanmaksızın Peygamber’den (sav) naklettikleri rivâyetleri ve ümmetin mana üzerindeki icmâsını kastetmektedir. Fakat müfessir, Kur’ân’ın tefsirine dair Hz. Peygamber’den az sayıda rivâyetlerin bulunduğunu belirtmiş, bunu da Hz. Aişe’den gelen rivâyete dayandırmıştır.”¹⁶¹ Bunların da mücmel ve müşkil âyetler ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Müellif, Sahâbe-i kiramdan nakledilen haberlerin rey’e dayanmayıp Hz. Peygamber’den semâi olarak; esbab-ı nüzûl, nâsih-mensuh, müphem âyetleri açıklamaktan ibaret olduğunu örneklerle açıklamıştır. Ümmetin mâna üzerindeki icmâmını ise birkaç örnekle¹⁶² değerlendirerek “âsâr” başlığı altında ele almıştır.¹⁶³

İbn Âşûr, bu mukaddimenin sonunda âsâr bölümü için, “*Şu hususu göz ardı etme! Hz. Peygamber’den ve Sahâbeden gelen rivâyetler, tefsirdeki mededlerden değil, tefsirin bizzat kendisidir. Yine Kur’ân’ın bir âyetinin başka âyetinde açıklanması da tefsirin mededinden sayılmaz. Bunlar ancak umûmun tahsîsi, mutlakın takyîdi, mücmelin beyânı, zâhirin te’vili, delaletin-iktidası, fahvenin-hitâbı ve mefhumun muhalefeti kabilindedir.*” dedikten sonra, İbn Hişâm’ın Ali el-Farisî’den naklen “*Kur’ân’ın hepsi bir sûre gibidir. Bundan dolayı bir sûrede aktarılan şeyin cevabı başka sûrededir.*” ifadesini de eleştirerek, bu durumun Kur’ân’ın umûmu hakkında söylenemeyeceğini dile getirmiştir.

¹⁶⁰ Konu ile alakalı tartışmanın detayı için ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c.1, 322; Diğer örnekler için bk c. 13, 6; c. 14, 165; c. 16, 165.

¹⁶¹ “Hz. Peygamber, Cebrail’in kendisine öğrettiği sınırlı sayıdaki âyetler dışında Kur’ân’dan bir şey açıklamamıştır.” Ayrıca konuyla alakalı detaylı bilgi için bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdi, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*, (Müessesetü’r Risale, 2000), 21; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, (Kahire: Daru Kutubi İlmîyye, 1964), 31; EbûHayyân, *Bahru’l Muhit*, 25; Ahmet Yücel, *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı Ve Birbiriyle Olan İlişkileri*, Tartışmalı İlmî Toplantı (2014), 261.

¹⁶² Cuma sûresindeki namazdan maksadın Cuma namazı olduğunu belirtmesi, bu hususa verdiği örneklerden bir tanesidir. Yine namazın bugünkü hali üzere sabit olup, onun dua veya farklı manalarda alınmaması da onun mana üzerinde yapılan icmaya verdiği örneklerdendir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 25.

¹⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 23-25.

Ayrıca İbn Âşûr tefsirin başka ilimlerden yararlanmasının onun ilimlerin zirvesinde olmasına zarar vermeyeceğini de ifade etmiştir.¹⁶⁴

Tâhir b. Âşûr da selef ulemasından süregelen önceki tefsir açıklamalarından, nakillerden ve içtihatlardan müfessirin müstağni kalamayacağını belirtmiş, tefsirinde hadis, sahabe ve tabiîn rivayetlerini metod olarak kullanmıştır. Bunlara örnek vermek gerekirse; “*bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır.*”¹⁶⁵ âyetini tefsir ederken zikri geçen “رَيْبٌ” ifadesini tefsirinde “*Seni şüpheye düşüreni bırak, şüpheye düşürmeyene yönel. Doğruluk (gönül) huzur(u) yalan ise şüphe kaynağıdır.*” hadisini¹⁶⁶ kullanmış ve âyeti hadisteki manasıyla tefsir etmiştir.¹⁶⁷

Âyetleri âyetle, Hz. Peygamber’in hadisleriyle açıklayan müfessir, aynı şekilde âyetleri Sahâbe ve tabiîn sözleriyle de açıklamıştır. Buna örnek vermek gerekirse, “*...şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.*”¹⁶⁸ âyetini tefsir ederken zikri geçen الشَّجَرَةَ ifadesinin hangi ağaç olduğu ile alakalı sahabe ve tabiîn âlimlerinden nakilde bulunmuştur. Buna göre, İbn Mes’ud, Said b. Cübeyr ve Süddî’nin; bu ağacı üzüm ağacı olarak tarif ettiğini, İbn Abbas ve Hasan-ı Basri gibi âlimlerin de bunu “hınta” (buğday) diye isimlendirdiklerini bazılarının ise bu ağacı ‘incir’ ağacı olarak kabul ettiğini nakletmiştir.¹⁶⁹ Müfessirin tefsirindeki bu açıklamalardan hareketle mukaddimede belirttiği kurallar doğrultusunda başta Hz. Peygamber (as), sahâbe ve tabiînden nakillerde bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Bu da müfessirin belirttiği kuralların, uygulanabilen pratik bilgiler olduğuna delil teşkil etmektedir.

¹⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 27.

¹⁶⁵ Bakara2/2: فِيهِ ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۚ فِيهِ

¹⁶⁶ Buhari, *Buyu’*, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 153; Nesaî, *Sünen*, Terki Şubuhât, 4; Tirmizi, *Kıyâmet*, 60: وَإِنَّ الْكُذْبَ رَيْبٌ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طَمَآنِينَةٌ، وَأَنَّ الْكُذْبَ رَيْبٌ، دَعَا مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طَمَآنِينَةٌ، وَإِنَّ الْكُذْبَ رَيْبٌ.

¹⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 222; Diğer örnekler için bk c.1, 317; c. 6 609; c. 23, 145.

¹⁶⁸ Bakara2/ 35: وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ.

¹⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 432; Diğer örnekler için bk, c. 1, 478; c. 2, 142; c. 4, 149; c. 8, 214; c. 30, 63.

3. Arap Haberleri

Arap haberleri “bir şahıs, kavim, kabile, ülke, bölge, şehir ya da bir hâdisе hakkında naklolunan bilgiler, sözler ve rivâyetler”¹⁷⁰ şeklinde tarif edilmektedir. Bu ilim bazı âlimler tarafından tefsire meded olarak kabul edilirken, bazıları bunu tefsire meded olarak kabul etmemiştir. “Arap haberleri”ni Arap edebiyatının bir türü kabul eden ve bunun tefsire dayanak yapılan ilimlerden biri olduğu görüşünü savunan İbn Âşûr, karşı görüşü tenkit etmektedir. Onun “*Kur’ân kıssaları, insanların gece muhabbetlerinde gevezelik yapılması için indirilmemiştir. Zira bunların her biri bir gayeye matuf olup, insanların öğüt ve ibret almaları içindir. Kur’ân’ın kendisi hikmet ve ilahi gayeleri gerçekleştirmeye çalışırken, onun hakikat*¹⁷¹ *olarak sunduğu kıssalar nasıl gereksiz olabilirki!*”¹⁷² şeklindeki sözleri tefsir açısından bu ilmi gereksiz gören düşüncenin yanlış olduğunu kanıtlamaya yöneliktir.

İbn Âşûr, mukaddime kısmında Arap haberleriyle tefsir ilmi arasındaki “dayanak teşkil etme” bağlantısını “ashâb-ı uhdûd”¹⁷³ örneği üzerinden kurmaktadır. Burada onun vurguladığı husus, Arapların zihninde yeri olan ve birçok nüktayı barındıran, ayrıntı içeren bir olaya veciz bir ifadeyle temas edilmesidir. İbn aşur, böylece Arap haberleri ve Kur’ân kıssaları arasında münâsebet olduğunu söylemekte ve bunun ibret ve öğüt verme amacı taşıdığını belirtmektedir.¹⁷⁴

İbn Âşûr, arap haberlerinin tefsir ilmine dayanak olması konusundaki görüşlerini tefsirinde de sürdürerek tutarlı bir duruş sergilemiştir. Nitekim “ahbaru’l-Arap”ı Arap edebiyatının türlerinden biri olduğu, tefsir ilmine dayanak teşkil ettiği, bu sebeple tefsir ile irtibatının bulunduğu bilgilerini tefsirinde tekrarlayan İbn Âşûr, burada konuyla alakalı olarak “Ashabü’r-Ress”¹⁷⁵ den bahseden âyet üzerinden de konuya temas etmiştir.¹⁷⁶

¹⁷⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1994) 91-99; Nihat M. Çetin, “Ahbâr” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 486.

¹⁷¹ Âl-i İmran 3/ 62; Kehf 18/ 13; Fâtır35 /31.

¹⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 25.

¹⁷³ Burûc 85/4.

¹⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 25.

¹⁷⁵ Furkan 25/ 18.

¹⁷⁶ Âyetin yorumu için ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 9,28; Diğer örnekler için bk, c. 10, 261; c. 15, 260; c. 30, 236.

4. Fıkıh Usûlü

Bazı müfessirler, usûl-i fıkıhta dil ilimleriyle ilgili olan “emir-nehiy” ve “umum-husus” konularını tefsirin dayanaklarından sayarken, usûl-i fıkıh ilmini, tefsirin dayanaklarından kabul etmemişlerdir. Buna karşın bazı âlimler ise usulü fikhî tefsirin yararlanacağı ilimlerden saymışlardır.¹⁷⁷

İbn Âşûr, mukaddimede fıkıh usûlü-tefsir ilişkisi bağlamında bu ilmin müfessir için iki sebepten dolayı gerekli olduğunu, dolayısıyla tefsirin dayanaklarından olmasını savunmuştur. Müfessirin bu tavrı daha önce belirttiği “basit bir nakilci” olmadığını delillerinden sayılabilir.

a. Arap dilinin özelliğinden dolayı ifadelerin farklı anlaşılması mümkündür. Dilciler Arap dilinin fahve'l-hitap, mefhumu'l-muhalefet gibi dile ait birçok meselesine dikkat çekmeyi ihmal etmişlerdir. İbn Âşûr'a göre, ihmal edilen bu hususların usûl-i fıkıh ilmi ile giderilmesi mümkündür. Ayrıca İbn Âşûr, görüşünü desteklemek için de Gazâlî'nin de usûl-i fikhî Kur'ân ile alakalı ilimlerden saymasını zikretmiştir.¹⁷⁸ Buradan hareketle müfessir, dilde ihmal edilen bu alanı, ancak usûl-i fıkıh ilminin yardımıyla giderecektir.

b. Usûl-i fıkıh, müfessir için şer'i hüküm istinbat etmede düzenli kurallar ihdas eden bir ilimdir. Bu ilim sayesinde âyetlerden şer'i hükümler istinbat edilirken, hükümlerin dayandığı deliller tespit edilir.¹⁷⁹ Buradan hareketle, gerek Arap kullanımlarını tam anlamada, gerekse âyetlerden hüküm çıkarmada müfessire düzenli kurallar sunan bu ilmi, tefsirin mededinden saymak yerinde olacaktır.

Tefsirinde usûl-ü fıkıh kaidelerini işleyen müfessir, bunları ya kaidelerinin dayandığı âyetleri açıklamada ya da kaide haline gelen meselenin detayını açıklamada başarılı bir şekilde kullanmıştır. Mezheplerin usûllerini dayandırdığı prensiplere -özellikle Malikî mezhebi- işaret etmiş ve onları detaylandırmıştır. Bu hususu bütün mezheplerin dayanak kabul ettiği, ancak uygulamasında ihtilafli oldukları “sedd-i zerâyi”¹⁸⁰ kaidelerinin dayandırıldığı âyette görmek mümkündür.

¹⁷⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, c. 2, 7.

¹⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 26.

¹⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 26.

¹⁸⁰ Şa'ban, *Usûl*, 205.

Örneğin; “Onların, Allah’ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da taşkınlık yaparak, bilgisizce Allah’a söverler. Böylece her ümmete yaptıklarını süslü gösterdik. Sonra dönüşleri ancak Rabb’lerinedir. O, yapmakta olduklarını kendilerine bildirecektir.”¹⁸¹ âyetinin tefsirinde ulemanın bu âyeti “sedd-i zerâyi” ilkesine dayanak olarak kabul ettiğini, Malikilerin de bu delile ciddi oranda yer verdiğini ifade etmiştir. Daha sonra bu ilkenin tanımını “Görünürde helal olan şeyin, harama götürmesine yol açacak vasıta veya caiz olmayanı engellemek için caizin yasaklanması” şeklinde yapmış ve çeşitlerini “mu’teber, mülga ve muhtelefün fih” olarak açıklamıştır.¹⁸² Müfessirin tefsiri incelendiğinde, usûl-ü fıkıh kurallarının dayandığı âyetlerde bu kuralları açıkladığı gibi, umumî prensiplerin olduğu âyetlerde de temel kaide olacak hususları belirtmiştir. O, tefsire meded olarak kullanılmada ihmal edilen bu alanın tefsirlerde kullanılmasını savunmuş, tefsirinde de başarılı bir şekilde uyguladığı görülmüştür.

B. İbn Âşûr’un Tefsire Birinci Dereceden Dayanak Saymadığı İlimler

İbn Âşûr, tefsire dayanak olarak alınması gereken ilimleri zikrettiği gibi bazı ilimleri de tefsire dayanak saymamıştır. Müfessirin tefsire dayanak sayıp-saymadığı ilimleri daha önce Zerkeşî’nin kullandığı “istimdadûh” kavramıyla ifade etmiştir.¹⁸³ Müfessir geliştirdiği bu kavramla, tefsire kaynaklık edecek ilimleri ve sınırlarını belirtirken, dayanak saymadığı ilimleri de açıklamıştır.

1. Kıraat

Bazı müfessirler kıraatı tefsirin yararlanacağı ve müfessirin bilmesi gereken kurallardan saymışlardır. Hatta Kur’ân tefsiri yazan hiçbir müellifin bu alanı ihmal etmemesi, kıraat farklılıklarını bilip Kur’ân’a kattığı bakış açısı ve yorumları araştırması gerekliliğini vurgulamışlardır. İşte bu müfessirlerin tefsire dayanak olarak saydığı ilimlerden biri olan kıraat, “*Kur’ân’ın yedi veya on karî’nin naklettiği okuyuşu veya Kur’ân’ın herhangi bir kelimesi üzerinde kasr,*

¹⁸¹ En’am 6/ 108: : *وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ*

¹⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 7, 431-432; Tefsirinde usûl kaideleri için bk. c. 1, 471; c. 9, 88; c. 27,424; c. 30, 109.

¹⁸³ Zerkeşî, c. 1. 13.

med, sükûn ve irab yönünden meydana gelen değişiklik”¹⁸⁴ şeklinde tanımlanmıştır.

İbn Âşûr ise kıraatı “kîle” lafzıyla zikrederek bunu tefsire dayanak saymamıştır.¹⁸⁵ Ona göre, mutlak manada kıraatler yani ister sahih olsun ister şaz olsun tefsire dayanak olamazlar. Sadece dil açısından delil sayılabilirler. Bunun sebebi ise muhtemel manalardan birini tercih etmede katkı sağlayacakları düşüncesidir.¹⁸⁶ Yukarıdaki bilgilerden hareketle İbn Âşûr, bazı müfessirlerin tefsire dayanak saydığı kıraat ilmini sadece dil açısından tefsire dayanak saydığı anlaşılmaktadır.

İbn Âşûr’un tefsiri incelendiğinde, onun kıraat ilmini tefsirinde ihmal etmediği görülmüştür. Mukaddimenin kıraatler bölünümünde alanla ilgili örnekler aktarılacaktır. Burada kıraatin sadece dil açısından delil olmasına misal verilecektir. İbn Âşûr, Bakara sûresi “*İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”¹⁸⁷ âyetinin tefsirinde daha önce şaz kıraatleri kullanmayacağını beyan etmiş, burada dil açısından nükte barındırdığı için şaz rivâyeti kullanmıştır. Bu âyette “yuteveffevne” ifadesi Hz. Ali’ye nisbet edilen şaz bir kıraatte göre “yeteveffevne” okunmuştur. İbn Âşûr, bunun ancak “eceli gelenler” manasına geleceğini belirtmiştir. Ayrıca bu hususa dair şu olayı da aktarmıştır: “Hz. Ali bir cenaze merasimine katılmıştı, o merasimde bulunanlardan birisi ölenin kim olduğunu sordu. Bunu المتوفي “müteveffâ” kelimesini, ism-i fail “müteveffî” formunda kullanarak yaptı. Bunun üzerine Hz. Ali adamın yanışına vurgu yapmak için, ‘Allah’ dedi. Bu ifadeleriyle adama eğer ölenin ismini soruyorsa “müteveffâ” kelimesini kullanması gerektiğini belirtmiştir.¹⁸⁸ Şaz kıraatlerin dil açısından delil olabileceğini ifade eden müfessir, şaz kıraatlerin sahih kıraat gibi

¹⁸⁴ Zürkanî, *Menâhil*, c. 1, 354; Abdurrahman Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları,2013), 304.

¹⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 18.

¹⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 25.

¹⁸⁷ Bakara 2/ 240.

¹⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2, 449.

aktarılmasına da karşı çıkmıştır. Buna göre, “*Andolsun sizi yeryüzüne yerleştirdik ve size orada geçim vasıtaları yarattık. Pek az şükrediyorsunuz.*”¹⁸⁹ âyetinde geçen “meâyişe” kelimesinin doğru kullanımının bu olduğunu belirtmiştir. Daha sonra bu husustaki tartışmaları aktarmış, “meâişe” okuyuşunun şaz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Zemahşerî’nin “Keşşâf”¹⁹⁰ adlı eserinde bu şaz kıraatin Ebû Âmir’e nisbetinin sehven olduğunu beyan etmiştir.¹⁹¹

2. Kelam

İbn Âşûr kelâm ilmini tefsire dayanak olarak görmemektedir. Ona göre artık kelâmî tartışmalar sona ermiş ve kelâm ilmi belli bir şekil almıştır. Dolayısıyla bunların tefsirde kullanılmasına gerek yoktur. Nitekim o, Kur’ân’ın kelimullah olduğu meselesinin karara bağlanmış olduğunu ve Allah için vacip-caiz konuları hakkında da son sözlerin söylendiğini ifade etmiştir. Yine İbn Âşûr, kelâm ilmi delil beyan etmede kullanıldığı için tefsirin birinci dereceden istifade edeceği kaynaklardan saymamıştır.¹⁹² Müfessir, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî’nin (ö. 1067/1657): “*Yüce Allah’ın kelam sıfatı üzerinde durmayı gerektirdiği için tefsir ilmi Kelâm’a mutlaka ihtiyaç duyar*” görüşünü aktardıktan sonra onun Kelâm ilmini tefsirin dayanaklarından saydığını belirtmiştir. Ayrıca Mahmud Âlûsî’nin (ö. 1270/1854) “*Rahman arşa istiva etti*”¹⁹³ gibi yüce Allah’ın sıfatlarıyla alakalı müteşabih âyetlerde “Allah’a bu vacip, bu caiz, bu mümtenî” ifadelerinden dolayı kelâm ilmini tefsirin yararlandığı bir ilim olarak saydığını aktarmıştır. Ancak İbn Âşûr, “kîle” diyerek kelâm ilmini tefsirin dayanaklarından saymamıştır. Abdülhakim es-Siyelkutî’nin ve Mahmûd Âlûsî’nin ifadelerinin kaynağının Sekkâki’nin *Miftâh*’ı ve onun üzerine yapılan Taftazanî ve Cürcanî’nin şerhleri olduğunu söylemiştir. Müfessir burada Âlûsî’nin ifadesinin daha uygun olduğunu ancak ikisinde de şüphelerin bulunduğunu aktarmıştır.¹⁹⁴

Kelâm ilmi, “Allah’ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibarıyla kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir

¹⁸⁹ Araf7/ 10.

¹⁹⁰ Zemahşerî, Keşşâf, c. 2, 69.

¹⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 34.

¹⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 26.

¹⁹³ Tâhâ 20 /5.

¹⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 26.

ilimdir”¹⁹⁵ şeklinde tarif edilmiştir. İbn Âşûr bu şekilde tarif edilen Kelam ilmini, sadece malumatı arttırma ve delilleri güçlendirmede kullanıldığı için tefsirin istifade edeceği kaynaklardan sayılmayacağını ifade etmiştir.¹⁹⁶ Müfessir tefsire dayanak saymadığı bu ilmi, tefsirinde kullanmış, genellikle Eş’arî mezhebi görüşleri doğrultusunda açıklamalar yapmış ve tercihlerde bulunmuştur. Bunu tefsirinde ya açık lafızlarla beyan etmiş ya da tercihleri ve açıklamalarıyla dolaylı olarak Eş’arî mezhebinin görüşlerini kabul ettiğini göstermiştir.¹⁹⁷ Müfessir, Eş’ari mezhebinden oluşunu “Bizim âlimlerimiz böyle bir şeyi dillendirmede, bu Eş’ari âlimlerimizin sözüdür.”¹⁹⁸ ifadeleriyle açıkça beyan etmiştir. Öte taraftan “kulların fiilleri, Allah’ın fiillerinin ta’lili ve rü’yetullah” gibi meselelerde de Eş’ari mezhebinin görüşlerini benimsediği görülmüştür.¹⁹⁹ Müfessirin kelâm ilmi konusundaki tutumuna “rü’yetullah” meselesi örnek verilebilir. Eş’ari mezhebine göre, Allah teâlâyı görmek akıl yönüyle caiz, naklen vaciptir. Bu hususta, müminlerin Allah’ı göreceğine dair sem’i deliller de bulunmaktadır.²⁰⁰ Bu konuda Eş’ari mezhebinin delillerini kuvvetli bulan müfessir, rü’yetin vuku’ bulacağını ifade etmiştir. Ayrıca müfessir burada mu’tezile mezhebinin görüşlerini de reddetmiştir.²⁰¹ Bununla beraber müfessirin, kelami meselelerde bazen Eş’ari mezhebine muhalefet ettiğini; Selef ve Mu’tezile mezheplerinin görüşlerini savunduğunu da ifade etmek mümkündür.²⁰² Bu hususa “istivâ” meselesi örnek verilebilir. İbn Âşûr bu hususta “*Tahkikât ve’l-enzar Fi’l-Kur’ân’i ve’s-sünne*” adlı bir makale de yazmıştır. O, bu konuyu Araf sûresi elli dördüncü âyetin tefsirinde ele almıştır. Ona göre “istiva” “i’tila” kelimesinden istiâredir. Bu da “bir yerde mekân tutma /temekkün” manasında kullanılmaktadır. Arş ise mahlûkattandır. Dolayısıyla İstivâ’ya “istila” manası vermek ise zorlamadır.²⁰³ Bu

¹⁹⁵ Cürcanî, *Ta’rifât*, 126; B. Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 48.

¹⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 26.

¹⁹⁷ Muhammed B. Sa’d B. Karnî, “*Muhammed Tâhir B. Âşûr ve Menhecuhû Fî Tevcihi Kıraati Min Hilâli Tefsirihi et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*,” (Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, 1427), 27; Muhammed B. Hüseyin Saîd, “*Menhecu Tâhir B. Âşûr fî Usûl-i i’tikad*” (Camiâti İmâm Üniversitesi), 26.

¹⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 188, 294,443; c. 10, 136; c. 22, 193.

¹⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c.1, 380; c. 3, 136; c. 29, 355.

²⁰⁰ Taftazani, *İslam Akaidi*, 151-154.

²⁰¹ Rü’yetin vuku bulacağına dair detaylı bilgi için ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 24, 355.

²⁰² Araf sûresi 54. âyetin tefsirinde istivâyı ele alan müfessir, âyette istiare yoluyla temekkün manası bulunduğunu ve arşa istiva manasının da zorlama olduğunu ifade etmiştir. Hatta Tahâ sûresinin tefsirinde istila manasını da zayıf görüş olarak belirtmiştir.

²⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 8, 164.

açıklamalarıyla müfessirin Mu'tezile mezhebine yaklaştığını ve Eş'ari mezhebine aykırı görüş beyan ettiğini ifade etmek mümkündür.

Kelâm ilmine bakışını “*Eleyse's- Subhu bi-Karîb*”²⁰⁴ adlı eserinde açıkça ortaya koyan müfessir, tefsirinde kelimelere kayıtsız kalmamıştır. Müfessirin kelâmı, tefsir ilminin dayanaklarından saymayıp, tefsirinde kelâmî konu ve tartışmalara yer vermesi, bilgi ve malumat arttırmak içindir. Yoksa kelâm bilmeden tefsir yapılamaz manasına gelmemektedir. Bir başka ihtimale göre müfessirin bu konulara yer vermesi, Kur'ân terkiplerinin taşımaya müsait olduğu manaları beyan etmek içindir. Aksi takdirde müfessirin belirttiği prensiplerin dışına çıkması teori ve pratik açısından çelişkiden hâli olmayacaktır. Bu mevzularda mukaddimesinde yer vermesi, zayıf da olsa, kelâm ile kıraati tefsirin dayanağından sayan âlimlerin görüşüne de tamamen kulak kapatmadığına işaret etmektedir.

3. Fıkıh

Fıkıh genel olarak: İnsanın amel yönüyle lehine ve aleyhine olan şer'i hükümleri bir meleke halinde bilmesidir.²⁰⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Fıkıh ilmi, Râgıb el-İsfehânî, Suyûti ve Ömer Nasuhî gibi bazı bilginlerce tefsire dayanak olarak sayılmıştır.²⁰⁶ Ancak İbn Âşûr, müfessir tefsir faaliyetinde meseleyi iyice anlaşılır kılmak istediği zaman istinbatın şer'i, edebî ve ilmî yönlerini açıklar. Aksi takdirde bu derinlikte bir çabaya gerek olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla o, fıkıhın Kur'ân'ın anlaşılmasına katkısının olmadığını, nitekim tefsirin asıl, fıkıhın ise fer' konumunda olduğu için tefsire kaynaklık edemeyeceğini savunmuştur.²⁰⁷

²⁰⁴ Müfessir eserinin bu bölümünde, bazı ilimlerde geri kalmışlığı irdelemektedir. Bu geri kalan ilimlerden biri olarak da kelimeleri görmekte. Ona göre bu ilmin geri kalma sebepleri: kavramlar hakkındaki ihtilaflar, aşırı tenzihçi yorumlar, yetkin olmayan kişilerin akaid hakkında görüş beyan etmesi, bazılarının mezhepçilik yapıp diğer görüş sahiplerini ayıplaması ve tevhidin aslından olmayan meselelerin kelama dâhil edilmesidir. İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi-Karîb*, (Tunus: Daru's-Selam, 2006), 178-182.

²⁰⁵ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar fi şehi Usuli'l-Pezdevi*, (Mektebetü'l-Medine, 1997), 11; Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, “*et-Tavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, (Beyrut: Darü'l-Kutub-i ilmiyye, 1996), 16; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz Fi Usûl-i Fıkh* (Beyrut: Müessesetü Risâle, 2006),11; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve HukukTerimleri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 144.

²⁰⁶ Râgıb, *Mukaddime*, 93-95; Suyûti, *İtkân* 31:763; Nasuhî, *Tefsir Tarihi*, .

²⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 26.

Müfessir bu ayrımıyla kendinden önceki müfessirlerin gerekli gördüğü bazı ilimleri devre dışı bırakmış olmaktadır. Bu hususta bazı âlimlerin fıkıh ilmini tefsir ilmine dayanak sayması, İbn Âşûr tarafından kabul görmemiştir. Dolayısıyla o, bu tutumuyla daha önce ifade edildiği üzere kendisinin “kuru bir nakil” yapmadığını da ispatlamıştır.

İbn Âşûr’un, kendinden önceki bazı müfessirlerden farklı olarak, tefsire dayanak saymadığı ilimlerden biri de fıkıhtır. Müfessir, her ne kadar fıkıh ilmini tefsirin dayanağı olan ilimlerden saymasa da tefsirinde ciddi oranda fikhî mülâhazalar bulunmaktadır. Daha önce geçtiği üzere müfessir Tunus’ta Malikî mezhebine ait ilk şeyhü’l-islâmdır. Her ne kadar bulunduğu bölge ve fikhî tercihleri itibarıyla Malikî mezhebine mensup olduğu ifade edilse de fetvaları ve tercihleriyle fıkıhta otorite olduğu söylenebilir. Çünkü o, zayıf deliller kullanıldığında imam Maliki’yi de eleştirmekten geri durmamıştır. Yine müfessir başka mezhep imamlarına ait görüşleri de tefsirinde zikredip bunların zayıf noktalarını açıklamaktadır. Müfessirin tefsirine aldığı fikhin bir başka yönü ise, fikhî meselenin teşrideki hikmeti ve tarihi süreçte fıkıh meselelerinin serencamını aktarmasıdır. Bu zikredilen hususlar dikkate alındığında, müfessirin tefsirinde ciddi bir şekilde fıkıha yer verdiği ifade edilebilir. Bu husus –şayet kelam ilmi için ifade edilen sebeplerden dolayı tefsire alınmamışsa- müfessirin teoride açıkladığı kaideyi pratikte yansıtmamasına delil olarak zikredilebilir. Müfessirin tefsirinde ahkâm âyetlerini ele almasına şu örnekleri vermek mümkündür. Kendi mezhebiyle aynı doğrultuda görüş beyan etmesine, “...sizden kimse hasta veya yolcu olursa, oruç tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun...”²⁰⁸ âyeti misal verilebilir. Müfessir bu âyeti açıklarken, imam Malik’in görüşünü esas almıştır. Ona göre oruç tutmak orucu bozmaktan daha hayırlıdır. Ancak hasta iken oruç tutmanın, hastalığın şiddetine göre hükmünün değişeceğini nakletmiştir.²⁰⁹

Müfessirin diğer mezheplere ait görüşleri zikredip tercihte bulunmasına Bakara sûresinde, “Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz,

²⁰⁸ Bakara 2/185: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

²⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2, 168.

Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”²¹⁰ geçen âyeti örnek vermek mümkündür. Bu âyetin tefsirinde tabaklanmış derinin temiz olup, olmadığı ile ilgili görüşleri zikreden müfessir, Ahmed b. Hanbel’e göre, derinin temizlenmeyeceğini, İmam Malik’e göre, dışının temizlenip içinin temizlenemeyeceğini, Ebû Hanife ve İmam Şafi’ye göre ise, bunun temizleneceğini aktarmıştır. Daha sonra doğru görüşün bu sonuncu görüş olduğunu belirtmiş, buna dair iki hadis naklettikten sonra kıyasın da bu görüşü desteklediğini ifade etmiştir.²¹¹

Müfessirin mezheplerin genel kabulüne aykırı olarak tercihte bulunmasına ise, “*Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. İşte bütün bunlar fisk (Allah’a itaatten kopmak)tır. Bugün kâfirler dininizden (onu yok etmekten) ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak (haram etlerden) yerse, şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*”²¹² âyeti örnek verilebilir. İbn Âşûr’a göre, müfessirler bu âyetin tefsirinde insanın içine sinen açıklamalar yapmamışlardır. Bu âyetin tefsirinde müfessir, “*الْخنزير*” kelimesinin -istikra sonucu- daima izafeli geldiğini ifade etmiş ve bu izafetin de daima ete yapıldığını beyan etmiştir. Domuz etinin ve diğer kısımlarının haramlığıyla ilgili hususu hem Bakara sûresinde hem de Maide sûresinin yukarıda yer verilen âyetinin tefsirinde şu şekilde açıklamıştır: İbn Âşûr’a göre, Kur’ân’da ibarenin her zaman “*لَحْمُ الْخَنزِيرِ*” şeklinde izafeli olarak zikredilmesi; haram olan şeyin (domuz etinin) yenmesine vurgu yapmak içindir. Zaten teamülde et ile ilgili bir durum varsa genellikle etin yenmesiyle alakalı olduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle domuzun et dışındaki hususlarda (kılı ve yünü) diğer hayvanlar gibi

²¹⁰ Bakara 2/ 173: *إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ: إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*

²¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2, 116.

²¹² Maide 5/ 3: *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ بِهِ وَالْمُنْتَهَى وَالْمَوْفُودَةُ وَالْمُنْتَهَى وَالتَّطْبِخَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ يَوْمَ الدِّينِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْسَبُوهُمْ وَاحْسِنُوا يَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*

olduğu sonucuna ulaşmıştır. Domuzun yün ve kıllarının temiz olmasındaki şart ise domuzun diriirken kıllarının kesilmesine bağlamaktadır. Domuzun teri ve derisiyle alakalı hükmün de böyle olduğunu savunmaktadır. Mezheplerin genel yaklaşımına aykırı bu içtihadı yapan müfessir, Ebü Yûsuf ve Dâvûd ez-Zahirî'nin de bu kanaatte olduğunu belirterek mezhep imamlarının görüşlerine aykırı hükme dayanak oluşturmuştur.²¹³ Buradan hareketle Malikî şeyhü'l-İslâm İbn Âşûr'un, mukaddimesinde belirttiği kuralı burada işletmediğini ve ciddi oranda tefsirinde fıkha yer verdiğini ifade etmek mümkün olsa da, fikhî meselenin âyetlerle münasebetinin olması veya bilgi arttırmak maksadıyla bu hususları tefsirinde işlediği söylenebilir. Müfessirin fikhî mevzular hakkındaki görüşlerini detaylı olarak görmek için ahkâm âyetlerinin tefsirlerine müracaat edilebilir.²¹⁴

III. DIRÂYET TEFSİRİ VE İBN ÂşÛR'A GÖRE DIRÂYET İLE TEFSİRİN ANLAMAMI

Tefsirler, âyetler tefsir edilirken müracaat edilen kaynaklar ve öncelenilen metodların geneline göre rivâyet ve dirâyet olarak ikiye ayrılmıştır. Rivâyetleri esas alıp rey'i devre dışı bırakan tefsir çeşidine Me'sur veya Rivâyet denilmektedir. Dirâyet/rey veya akli tefsir, sadece rivâyetleri esas almakla kalmayıp, dil, edebiyat ve farklı ilimlere dayanılarak yapılan tefsirdir.²¹⁵ İbn Âşûr'un açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla o da usûl âlimlerinin geneli tarafından kabul gören bu tanımı benimsemiştir.²¹⁶ Bu şekilde tarif yapılan dirayet tefsirinin ilk dönemlerde sıhhati tartışılmıştır. Dirâyetle tefsirin cevazı hususunda âlimler ikiye ayrılırlar. Âlimlerden bazılarına göre dirâyetle tefsir caiz değilken, âlimlerin çoğu ise onun caiz olduğunu savunmuşlardır. İbn Âşûr da dirâyet tesirinin caiz olduğunu ve rey ile tefsire ihtiyacın kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.²¹⁷

²¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 7, 88-92.

²¹⁴ Müfessirin tefsirinde fikhi meseleri ele aldığı yerler için ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2, 29; c. 3, 540; c. 4, 22; c. 26, 220.

²¹⁵ Zürkânî, *Menahilü'l-İrfân*, 517; Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfesssirîn*, 255.

²¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 28.

²¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 28.

A. Dirâyetle Tefsiri Kabul Edip-Etmeyenlerin Dayandıkları Deliller

1. Tefsirde içtihad zann ifade eder, zann ise haktan hiçbir şey ifade etmez. Bu yüzden yapılan dirâyetle tefsir Allah adına kesin bilgi olmaksızın konuşmak olduğu içindir ki, bu haramdır. Nitekim Kur’ân’da bu husus “*De ki: Rabbim... kendisinin emretmediği birtakım şeyleri iftira ederek ona mâl etmenizi size haram kılmıştır.*”²¹⁸ Başka bir âyette ise “*hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme*”²¹⁹ şeklinde ifade edilmiş olup, buna göre dirâyetle tefsir haram olmaktadır.²²⁰

İbn Âşûr ve dirâyetle tefsiri kabul edenler ise, dirâyet tefsirinin haramlığına dair zikredilen âyet ve hadislerin, bilgisizce ya da hevâyaya uyarak yapılan tefsire yönelik olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla bir âlimin, âyet ve hadis bütünlüğünde, dili kullanarak yorum yapmasında bir sakınca olmadığını ifade etmişlerdir.²²¹

2. Dirâyetle tefsiri yasaklayan hadisler bulmak mümkündür. Mesela; Hz. Peygamberin bu husustaki bazı uyarıları şu şekildedir: “*Kim Kur’ân hakkında bilmeyerek bir şey söylese cehennemdeki yerini hazırlasın*” Diğer bir hadiste de “*kim içtihadıyla Kur’ân hakkında bir şey söylese doğruyu bulsa da hata etmiş olur.*”²²² Hz. Peygamber bu manadaki hadislerle, dirâyetle tefsirden insanları sakındırmıştır.²²³

İbn Âşûr ise, bu bağlamda “Şayet aklî tefsir caiz olmasaydı başta Hulefâ-i Raşidin olmak üzere sahâbe içtihadta bulunmazdı. Bunun en güzel yansıması da İbn Mes’ud’un temelini attığı Irak ekolünün rey üzerine inşa edilmesidir.” diyerek, söz konusu hadislerin hevâyaya dayalı tefsirle alakalı olduğunu savunmuştur.²²⁴

3. İçtihadla tefsir yapma faaliyetinden birçok sahâbe de uzak durmuştur. Bu da rey ile tefsirin haram olduğunun başka bir delili sayılabilir. Bu hususta Hz. Ebû Bekir’in ifadeleri de bu haramlığın göstergelerinden bir tanesidir. O şöyle

²¹⁸ Araf 7/33: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

²¹⁹ İsrâ 17/36: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

²²⁰ İbn Kesir, Tefsiru'l- Kur'ân-i Azim, 17; Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, 230.

²²¹ İbn Âşûr, et-Tahrîr, c. 1, 30.

²²² Nesâî, Fedâilu'l-Kur'ân,109; Tirmizî, Tefsir, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned,1, 269.

²²³ Taberi, Camiu'l-Beyan, 77; Sadrettin Gümüş, Kur'ân Tefsirinin Kaynakları (İstanbul: Kayıhan Yayınları,1990), 133.

²²⁴ İbn Âşûr, et-Tahrîr, c.1, 30; Demirci, Tefsir Tarihi, 163.

demiştir: “Kur’ân hakkında kendi görüşümle veya bilgisizce bir şey söylersem hangi yer beni üzerinde taşır, hangi gök beni altında gölgelendirir.” Kaynaklar incelendiğinde tabîinden birçok zatın da Kur’ân’ı rey ile tefsir etmekten sakındıkları görülmüştür. Nitekim bu hususta Mesruk (ö. 63/ 683?) “Kur’ân’ı tefsirden sakının çünkü o Allah’tan bir nakildir” demiştir.²²⁵

Dirâyetle tefsir hususunda bazı sahâbe ve tabîinin sakınmalarına rağmen, onlardan birçoğunun tefsiri açıklamalar yaptığı bilinmektedir. Bu hususa referans olarak da Muaz b. Cebel hadisini esas almışlardır. Bu bağlamda, Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderen Hz. Peygamber kitap ve sünnette çözümünü bulmadığı bir konuyu içtihadıyla çözmesine izin vermesi de dirâyet tefsiri için başka bir delil olarak kabul edilmiştir. Şer’i herhangi bir konuda kat’i bir nass veya akli bir delil olduğunda zann ile amel caiz değildir. Nitekim mecellede “mevrid-i nasda içtihadı mesâğ yoktur”²²⁶ fakat kesin nas olmadığı zaman zan ile amel etmek caizdir. Çünkü âyet-i kerimede yüce Allah “kişiye gücünden fazla sorumluluk yüklememiştir.”²²⁷ denilerek hükmü olmayan veya hükmünde kapalılık olan hususta ictihada kapı aralanmıştır.

Tabîinden bazı bilginlerin Kur’ân’ı tefsir etmekten kaçındıkları doğrudur; ancak çoğunluk Kur’ân’ı kendi içtihadıyla tefsir etmiştir.²²⁸ Buradan hareketle dirâyetle tefsirin caiz olmadığına dair rivâyetler kişinin hiçbir dayanağı olmadan hevâsı doğrultusunda yaptıkları tefsirle alakalıdır. Sahâbe ve tabîinden bazı kişilerin tefsirden kaçınmaları şahsidir ve çoğunluğun uygulaması ise cevazına dairdir.

B. İbn Âşûr’un Dirâyet Konusuna Yaklaşımı

1. Dirâyet Tefsirinin Cevazı

İbn Âşûr, mukaddimesinin üçüncü bölümüne, rey tefsirin yasaklandığını ifade eden rivâyetleri nasıl anlamak gerektiğini sorarak başlamıştır. O, bu hususta “Ben dirâyetle tefsirin caiz olduğuna inanıyorum ve onun caiz olduğunu da

²²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 30.

²²⁶ Mecelle, 14.

²²⁷ Bakara 2/286: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

²²⁸ İbn Kesir, *Tefsiru’l- Kur’ân-i Azim*, 17; Gümüş, *Kur’ân Tefsirinin Kaynakları*, 133-134.

ispatlayacağım.”²²⁹ diyerek bazı deliller ortaya koymuştur. Bu deliller; âlimlerimizin “Kur’ân, acayıplikleri/güzellikleri tükenmeyendir.” demelerine rağmen, Hz. Aişe’den gelen bir rivâyete göre, Allah Râsûlünden Kur’ân tefsirine dair gelen rivâyetlerin az olduğunu ifade etmeleridir. Yine “tefsir eğer birkaç Arapça ifadenin anlaşılmasından ibaret ise bugün çok az rivâyet olmalıydı. Hâlbuki Kur’ân tefsiri hususunda gelen rivâyetler ise çok fazladır.” diyerek bu konudaki tezatlığa dikkat çeken İbn Âşûr, bu hususta nakledilen rivâyetlerin kaynağını “Peki sahâbe, bu gelen rivâyetlerin hepsini Hz. Peygamberden mi duydu?” ifadeleriyle sorgulamıştır. Bu hususta Gazâli ve Kurtubî’den nakilde bulunarak bunun muhal olduğunu zikretmiştir. Evvela Hz. Aişe’den nakledilen rivâyette Hz. Peygamber’den gelen rivâyetlerin az olduğu beyan edilmişti. Saniyen bazı konularda ashâb-ı kiramdan gelen rivâyetler taban tabana zıttır. Dolayısıyla ikisinin Allah Rasûlüne ait olması problemi ortaya çıkacaktır. Buradan hareketle ikisinin Hz. Peygamber’den duyulması muhaldir. Çünkü Allah Rasûlünden bir rivâyet varsa başkasına ait görüş ne olursa olsun reddedilir ve kimsenin görüşüne itibar edilmez. Ancak vakıadaki durum bundan farklıdır. Başka bir tabir ile birbirine zıt birçok rivâyet var, dolayısıyla sahâbe, tabiîn ve selef uleması Kur’ân’ı kendi içtihatlarıyla tefsir etmişlerdir. Yine Sahihî Buharî’de Ebu Cuhfe’nin Hz. Ali’ye yönelttiği “sizin yanınızda Allah’ın kitabı harici vahiyden bir şey var mıdır? sorusuna cevaben Ali (ra): “Daneyi yaran ve soluğu yaratana yemin ederim ki asla! Kur’ân hakkında Yüce Allah’ın insana ikram edeceği bir anlayış haricinde bir şey bilmiyorum.”²³⁰ diyerek rivâyetle tefsirin caiz olduğunu ifade etmiştir.

Hz. Peygamber’in (sav) Abdullah b. Abbas (ra) hakkında yaptığı “Allah’ım onu dinde fakih kıl ve ona te’vili öğret” duasında kullandığı “te’vîl” ifadesi, âlimlerin ittifakıyla Kur’ân te’vilidir. Fukâhaya göre “Kur’ân’ı anlamakla beraber okumanın, anlamaksızın çok okumaktan daha değerlidir. Gazâlî ise “*İhya-u Ulumi’d-Din*” adlı eserinde: “Kur’ân’da var olan ve *sadece muvaffak olanlardan başkasına nasip olmayan sırlı ve saklı manaların keşfinin ve de Kur’ân manalarının ve âyetlerin gereği gibi açıklanması için Kur’ân kıraatinde tekrar tekrar âyetler hakkında düşünülüp, o âyetler anlaşılmaya çalışılmalıdır.*”

²²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 28.

²³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 28-29.

dedikten sonra “Anlamanın engellerinden biri hatta en büyüklerinden biri- tefsir okuyup da İbn Abbas ve Mücahid’den nakledilen bilgiler dışında Kur’ân kelimelerinin başka manası olamaz ve bunların ötesindeki manalar rey ile tefsirdir diye inanmaktır.”²³¹ ifadeleriyle dirâyetle tefsirin caiz olduğunu savunuştur.

Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî “onlarla iyi geçinin”²³² âyetinin tefsirinde “Mütekaddimun ulema bir âyet hakkında bir görüş serdettikleri zaman bu durum, müteahhirûn âlimlerin tefsirlerinde başka görüşleri ifade etmelerine engel değildir. Aksi takdirde, muteahhirûn ulemanın tefsirlerinde istinbat ettikleri incelikler kabul görmeyip reddedilmiş olur. Hem ancak mutaassıp mukallidler böyle bir iddiayı dillendirirler.”²³³ diyerek, dirayetle tefsiri caiz görmüştür. Ayrıca İmam-ı Şafii ise, “Ben icmanın delil olduğuna epeyce delil aradıktan sonra, ‘Kim, kendisine dosdoğru yol belli olduktan sonra Peygamber’e muhalefet eder, mü’minlerin yolundan başkasına uyarsa uyduğu o yolda bırakırız.(fakat ahirette de) kendisini cehenneme sokarız. O, ne kötü bir yerdir.”²³⁴ âyeti kerimesiyle bu dileğime ulaştım” diyerek dirâyetle tefsirin caiz olduğunu beyan etmiştir. Buradan hareketle tefsir ilminin, ilk dönem rivâyet tefsirleriyle sınırlandırılmayacağını, daha sonra da âyetlerden içtihadla hüküm çıkarılabileğini ifade etmek mümkündür. Yine bu hususta Keşşaf müellifi ise bazı prensiplere bağlı olmayan tefsirleri ‘tefsirin bidatları’ olarak adlandırmıştır.²³⁵ Şerâfû’d-Din et-Tiybî (ö. 743) sahih tefsirin şartı “Kullanım açısından lafza uygun, zorlamadan soyutlanmış ve tesâdüfilikten âri olmasıdır.” diyerek bu hususa açıklık getirmiştir. Ebû Bekir ibnü’l-Arabî ise, *el-Avâsım* isimli kitabında, “Nuh sûresi üzerine beş yüz mesele, Musa kıssası üzerine sekiz yüz mesele yazdığını” zikretmiştir.²³⁶ Yukarıda zikredilen delillerden yola çıkarak, ismi geçen âlimlerin ve İbn Âşûr’un dirâyetle tefsiri caiz gördükleri anlaşılmaktadır.

²³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 29.

²³² Nisa 4/ 19.

²³³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, (Daru’n Neşr), 1396.

²³⁴ Nisa 4/115.

²³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 29.

²³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 29-30.

2. Dirâyet ile Tefsiri Yasaklayan Haberlerin Kaynağı

Âlimler, dirâyetle tefsiri yasaklayan söz konusu rivâyetlerin kaynağına dair açıklamalara gitmişlerdir. Bu hususta İbn Âşûr, bu rivâyetlerin şu beş şıktan biriyle alakalı olduğunu zikretmiş ve bunları şu şekilde sıralamıştır:

a. Hiçbir dil kuralına dayanmayan, âyetin nüzûl ortamını esas almayan ve alanla alakalı mutlak olarak bilinmesi gereken hususları göz ardı eden rey yasaklanmıştır. Bu şekilde rasgele yapılan yorumlar bazı fikirlerde isabetli olsalar da haddizatında hatalıdır.

b. Kur'ân hakkında sınırlı kaynaklara dayanarak ve onun hakkında gereği kadar düşünme ve araştırma yapmaksızın yapılan tefsir yasaklanmıştır.

c. Yine yasaklanan tefsir çeşidi bir makam; grup veya akideye bağlı olan kişinin Kur'ân'ı bu meyline referans olarak göstermesi ile alakalıdır.

d. Bu yasaklar tek düze yorumlarla alakalı olup, bundan başka yorumlara kapıyı kapayan rey yasaklanmıştır.

e. Son olarak Rey ile tefsirden sakındıran rivâyetlerin amacı, insanların ihtiyatlı hareket etesine yönelik hadisler olup, rastgele yorumlar yapılmasını engellemektir.²³⁷

İbn Âşûr, rivâyetlerin kaynağı ile alakalı açıklamayı yaptıktan sonra tefsirin sadece rivâyete dayalı olduğunu iddia edenlerin bu iddiaları ile neyi kastedtiklerini açıklamaları gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu iddialarıyla onlar Hz. Peygamberden gelen sahih, hasen veya ahâd bir senetle rivâyet edilen bazı âyet tefsirlerini kastedenler, bu iddialarıyla Kur'ân ilimleri kaynaklarını sınırlamış ve yazdıkları eserlerin içerikleriyle çelişmiş olurlar.²³⁸ Bazı iddialardan yola çıkarak niyet okuması yapan İbn Âşûr, bu konudaki değerlendirmelerini şu şekilde devam ettirmektedir: “Şayet bu iddialarıyla sahabeden gelen nakilleri ekliyorsa Hz. Peygamber'den gelen rivâyetleri arttırmış olacaklar. Nitekim başta Raşit Halifeler olmak üzere birçok sahabeden tefsire dair rivâyetler gelmiştir. Yok eğer bu iddialarıyla tefsirin tedvin edilmeden önceki nakilleri kastediliyorsa bu durumda bizim dediğimiz hususa geleceklerdir. Çünkü tabînden

²³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 30-31.

²³⁸ Âyet tefsiriyle alakalı bilgi edinmek isteyen sahâbeden biri Hz. Ömer'dir. Bu tefsirleri istemede hiçbir zaman sadece rivâyetten delil getirilecek diye şart koşmamıştır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 31.

birçok bilgin, senetlere bakmaksızın Kur'ân'ı kendi içtihatlarıyla tefsir etmişlerdir.”²³⁹ Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Âşûr, rey ile tefsiri yasaklamaya yönelik olan rivâyetlerin mecrasından saptırılması sonucunda dirâyetle tefsirin yasaklandığını, aksi takdirde zikredilen rivâyetlerin bu manaya gelmeyeceğini belirtmiştir. Çünkü selefın uygulamasında da görüldüğü gibi dirâyet metodu icra edilegelmiştir.

3. Dirâyetle Tefsirde Selef Ulemasının İfadelerinin Anlaşılması

Selefın dirâyet tefsiriyle ilgili takındıkları tavır dolayısıyla insanları şüpheyeye düşürmüşlerdir. Nitekim Hz. Ebubekir'in bu hususta ifadeleri daha önce geçmişti. İbn Âşûr ise bu hususta yasaklanan te'vilin gerekçelerini aktarmış buna ilave olarak da bu tür bir yasağın verâdan²⁴⁰ kaynaklanabileceğini zikretmiştir. Bu verâ ise maksadını aşmıştır. Netice olarak İbn Âşûr dirâyetle tefsirin caiz olduğunu, yasaklanan tefsirin ise rastgele, sığ ve ilimden yoksun yapılan tefsir çalışmaları olduğunu aktarmıştır.²⁴¹

C. Bâtını ve İşârî Tefsir Ayrımı

Bâtın ifadesi sözlükte, zahir yani görünenin zıddı manasına gelmektedir. İstılahta bâtni, dinî naslarda aşırı yorumu esas alan grup ya da firkalar için kullanılan bir kavramdır.²⁴² Bâtinî söylem, İsmâiliyye mezhebinin en belirgin özelliği olup, tevil yoluyla nasların bâtnî mânasını ortaya koyma çabalarından dolayı bu mezhep uzun süre Bâtıniyye diye anılmıştır. Bu düşünceye göre nasların görünürdeki anlamı zâhiri, onun ötesindeki asıl anlamı ise bâtnî olmaktadır. Zâhir mana değişken iken bâtni mana kesinlikle sabittir. Değişken manayı yani vahyin zâhirini Peygamberler, bâtnini da imâmlar ortaya koymaktadır.²⁴³

²³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 32-33.

²⁴⁰ Vera': Lügate "sakinmak, kaçınmak, çekinmek" manalarındaki vera' kelimesi, istılahta "haram ve günah olup olmadığı şüpheli hususlardan sakınıp helâl ve mubahların bir kısmından feragat etmek" demektir. *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yay, 1999), 203-207; Ethem Cebeciolu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yay, 2005), 699.

²⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 33.

²⁴² Fîrûzâbâdî, *Tâcü'l-Arûs*, c. 29, 230.

²⁴³ Ayrıntılı bilgi için bk. el-Kureşî, İdrîs İmâduddin (v. 872/1468), *Uyûnü'l-ahbâr ve fînûnü'l-âsâr es-sebu'r-râbi*, II. Bsk. thk: Mustafa Gâlib, (Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1986), 333-334; eş-

Gazzâlî “Fedâihü’l-Bâtiniyye” adlı eserinde, İsmâîlîlerin bâtinî düşüncelerindeki asıl hedefin, “bâtınî mana ile nasların zâhir anlamlarını ortadan kaldırarak, dini ifsat etmek olduğunu söylemiştir. Gazzâlî, bunun devamında zâhir lafızların ifade ettiği itikadî hususlara güveni ortadan kaldıracak ve artık din adına güvenilecek bir şeyin olmadığını hissettirecektir. Zaten bu fırkanın asıl amacının da insanları akaid olarak zayıf düşürüp dinlerini ifsad etmektir.” diyerek bu fırkayı eleştirmiştir.²⁴⁴

İbn Âşûr, mukaddimesinde bâtinîyye mezhebinin tarihi hakkında bazı bilgiler vermiştir. Ona göre, “bâtınîlik genel olarak İsmailî’ye olarak bilinen Şia’nın aşırı (gulât) fırkalarından biridir. Mezheplerini Cafer b. İsmail es-Sadık’a dayandırmışlardır.²⁴⁵ Akaid olarak imamların masum olduğunu, imametin de ehli beytin hakkı olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca bu taifeye göre ehli beytten bir “İmam-ı Hüdâ” müslümanların dinini ikame edecek ve Allah’ın muradını açıklayacaktır. Bu ve diğer görüşlerine dayanak oluşturmak, Kitap ve Sünnet’ten gelen delillere karşı cevap vermek için lafzın bâtinîna yönelmek zorunda kalmışlardır. Aşırı görüşleriyle tepki alınca Kur’ân’ın avâmın iştilal etmesi için zahir manaları olan lafızlar suretindeki gizli manaların rumuzları oluşuna delil getirmişlerdir. Bu rumuzları anlamının hukemâya mahsus olduğunu iddia etmişlerdir.”²⁴⁶

İbn Âşûr, yukarıda anlatılan fırkanın birçok özelliğini aktarmasının yanısıra, bu fırkanın bir diğer özelliği olan tefsirde lafzın taşımadığı zorlama yorumlara girişmelerini tenkit etmiştir. Örneğin; “*Firavun’a git! Çünkü o çok azdı.*”²⁴⁷ âyetinde geçen Firavun’un kalp olduğunu ifade etmelerinin zorlama olduğunu, dolayısıyla böyle bir tefsirin kabul edilmeyeceğini beyan etmiştir. Yine

Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 170; Ne vbahtî ve Kummî, *Firaku’s-Şia*, Nevbahtî ve Kummî, *Firaku’s-Şia*, Tahk; Abdulmunim el-Hifnî, I. Bsk. (Dâru’r-Reşâd, Kahire 1992),78-79.

²⁴³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 170; Ne vbahtî ve Kummî, *Firaku’s-Şia*, Nevbahtî ve Kummî, *Firaku’s-Şia*, 78-79; el-Kureşî, *Uyûnü’l-ahbâr ve fûnûnü’l-âsâr*, 333-334; Gazzâlî, *Fedâihü’l-bâtiniyye*, thk: Abdurrahman Bedevî, (Müessesetu Dâri’l-Kutibi’s-Sekâfiyye, Kuveyt), 11; Ahmet Ekinci, Yusuf Erdem Gezgin, “Şia ve Şii Fırkalara Genel Bakış”, 174-175.

²⁴⁴ Gazzâlî, *Fedâihü’l-Bâtiniyye*, 11.

²⁴⁵ Bu isim et-Tahrîr’de Cafer b. İsmail es-Sadık şelinde aktarılmıştır. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 33.) mezhepler tarihi eserlerinde bu ismin yukarıdaki gibi olduğu görülmüştür. eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 170.

²⁴⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 170; Nevbahtî ve Kummî, *Firaku’s-Şia*, 78-79; el-Kureşî, *Uyûnü’l-ahbâr ve fûnûnü’l-âsâr*, 333-334; Gazzâlî, *Fedâihü’l-Bâtiniyye*, 11.

²⁴⁷ Nâzi’at 79/17.

müfessir bu konuda Gazâlî'den, onların reddine dair nakilde bulunmuştur. Buna göre, “şayet sadece mananın bâtını ileriye sürülse bu kontrolü olmayan, kendisi hakkında düşüncelerin çeliştiği ve âyetlerin farklı değersiz birçok düşünceye indirgendiğini görürsünüz.” şeklindeki ifadeyi aktarmıştır.²⁴⁸ Ayrıca müfessir, bâtinî yorumcuların delil olarak ele aldığı Hz. Peygamber'e ve İbn Abbas'a dayandırılarak aktarılan rivâyeti de ele almıştır. Hadis olarak aktarılan rivâyet şu şekildedir: “Kur'ân'ın bir zahir bir bâtın bir had bir de matla'ı vardır.”²⁴⁹ İbn Âşûr' a göre bu rivâyetin Hz. Peygamber'e isnadı sahih değildir. İbn Abbas'a izafe edilmesine de hiç kimse itiraz etmemiştir. Ancak İbn Abbas'a isnad edilen rivâyet ise, tam olarak zikredilmemiştir. Nitekim rivâyetin devamında, zahirinin tilavet, bâtının ise te'vil olduğu nakledilmiştir. İbn Âşûr, bu rivâyetin İbn Abbas'tan nakledilmesi sahih olarak kabul edilirse zahirden lafız, bâtından ise Kur'ân'ın manası olacağını savunmuştur. Son olarak müfessir “*Tefsiru'l-Kâşâni*” adlı eserin, bâtinî bir eser olduğunu ve içeriğinin ise İhvân-ı Safâ risalelerinde var olan görüşlerle dolu olduğunu aktararak konuyu bitirmiştir.²⁵⁰ Buradan hareketle müfessirin lafzın taşımadığı manaları lafza yüklemenin ve kendi görüşlerini desteklemek için rivayetleri hevaları doğrultusunda kullanmasın tasvip etmediği söylenebilir.

İbn Âşûr bâtinî tefsir geleneğini reddetmiştir. Müfessir, işârî tefsir ile alakalı ise sûfilerin yaptıkları yorumlara Kur'ân'ın kesin tefsiri budur dememeleri sebebiyle olumlu bakış sergilemiştir. Yine bu manaları sufilerin mana değil, işaret diye isimlendirmelerinden de hareketle bu tefsir tarzının bâtinî yorumlardan ayrıldığını belirtmiştir. Ardından işârî tefsirin makbuliyeti hakkında bilginlerin ikiye ayrıldığını şu şekilde zikretmiştir.²⁵¹

1. İşârî yorumları kabul edenler ki bunlardan bir tanesi Gazâlîdir. Nitekim Gazâlî “*İçerisinde resim ve köpeğin olduğu eve melekler giremez.*” hadisindeki “ev” den kastın kalp olduğunu belirterek bu yorum tarzının meşrutiyetine işaret etmektedir. İbn Âşûr “zahiri değiştirmek ile zahirden yola çıkarak bir şeyler

²⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 34.

²⁴⁹ Taberi, *Camiu'l-Beyân*, c. 1, 22.

²⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 34.

²⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 34-35.

söylemek farklı şeylerdir.”²⁵² diyerek bu tarz yorumların zımnen kabul edileceğini belirtmiştir.

2. İşârî yorumları reddedenlerden biri Ebû Bekr İbnü'l-Arabîdir. İbn Âşûr bu âlimin “*el-Avâsım*” adlı eserinden misal vermiştir.²⁵³ Bu eserde bâtinîlik ve ihvân-ı Safâ ile alakalı bilgiler aktarıldıktan sonra Gazâlî için “Tasavvufla haşır neşir olup, o ilimde aşırıya gidene kadar karanlığı aydınlatan dolunay, saygınlığın boynundaki gerdanlık gibiydi, ancak daha sonra hakikatten ayrılmış ve birçok görüşünde sapmıştır.” ifadelerini kullandığını nakletmiştir.²⁵⁴

İbn Âşûr işârî yorumları kabul eden ve reddedenler şeklinde bir ayırım yapmıştır. Onun ifadelerinden işârî yorumları benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak işârî yorum yapılcaksa, bu metodun üç ana prensibi daima göz önünde bulundurması gerektiğine de vurgu yaparak rasgele yorum yapılmasına karşı çıkmaktadır. Bunlar ise:

1. *Âyette zikredilen manayı, o manaya benzer bir duruma misal getirmek.*²⁵⁵

2. *Zikredilecek manaların vaaz-u nasihat türünden olmasına dikkat etmek.*

3. *Kelimenin asıl manasının dışına çıkararak, o an ki meşguliyetine göre kelimeyi yorumlamasıdır.*²⁵⁶ İbnü'l-Arabi bu metodu sema' olarak adlandırmıştır. İbn Âşûr'a göre, bu adlandırma son derece isabetlidir.

İbn Âşûr, “bu üç prensibin dışına çıkan her hal işârî tefsiri bâtinî tefsire yaklaştıracak ve yavaş yavaş onunla aynı seviyeye düşürecektir. Böyle bir durumla karşılaşırsanız; güvenli olanı ayırt edin. Doğruyu seçmek elinizde nitekim iki yorumun aralarını kesin çizgiyle ayırdık. Ayrıca bunların birbirine

²⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 35.

²⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 36-37.

²⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 35.

²⁵⁵ Konunun iyi anlaşılması için müfessirin verdiği örneği şu şekilde aktarmak mümkündür. *Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan daha zalim kimdir.* (Bakara2/114) Müfessir bu âyeteki mescitten maksadın kalp olduğuna işaretin bulunduğunu aktarmıştır. İbn Âşûr nefsinin bilgi ile temizlemeyen ve bu bilgiden meydana gelecek yüce vasıfların kalbine girmesini engelleyen bir kimsenin halinin, mescitlerde Allah'ın isminin zikredilmesine mani olan kimsenin durumuna benzediğini belirtmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 35.

²⁵⁶ İbn Âşûr, bu hususa “*O'nun izni olmadan kendisinin katında kim şefâat edebilir?*” (Bakara2/255) âyetinin tefsiriyle alakalı yorumu zikretmiştir. Buna göre, nefsinin hakir görüp, ona boyun eğdiren kimse, şefâatçilerden olur. Müfessire göre bu söylem, kişinin kalbinin meşgul olduğu hususa kulağının duyduğunu yorumlamasıdır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 35.

karışması veya batının hakikat gibi arz edilme durumunda bu hususları başkalarına da bildirin.”²⁵⁷ diyerek muhatapları uyarmıştır.

İbn Âşûr, dile ait hususlar ile işâri yorumların da birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini açıklamıştır. Onun “usûl kaidelerinden olan “fehve’l-hitap, delâletü’l-iktida, delâletü’l-işaret” gibi kavramların bâtinî veya işâri yorumla alakalı olmadığını ve bunların dile yerleşmiş örfî anlamlar olduğu”²⁵⁸ şeklindeki ifadeleri bu hususa dikkatleri çekmektedir.

Dirâyetle tefsirin caiz, hatta elzem olduğunu savunan müfessir, bâtinî yorum ile tasavvufî yorum konularını da ele almıştır. Bunların arasında fark olduğunu beyan etmiştir. Mukaddimesinin bu bölümünde anlattığı bâtinî tefsir yorumlarını reddetmiştir. Bununla beraber, lafza farklı yorumların yapıldığı işâri tefsirin ise bundan farklı olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla o, bâtinî tefsir ile işâri tefsirin aynı kategoride değerlendirilmemesi gerektiğini savunmuştur. Tefsirinde bâtinî yorumları reddeden ve işâri yorumları bütünüyle tefsirine almayan müfessir, bazı sûfilerin âyetlerle alakalı görüşlerine tefsirinde yer verdiği görülmüştür. Bu hususa, “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?*”²⁵⁹ âyetinin tefsirinde “رُتْقًا” ifadesine yönelik olarak, muhtemel manaları zikrettikten sonra, Lütfullah Erzurumî’nin “*Mirâtü’l-Ârifîn*” adlı eserinden alıntı yapması örnek gösterilebilir. Ona göre, yüce Allah bu kelimeyi büyük cisim için bir işaret (alâmet) yapmıştır. Bu büyük cisim ise arştır.²⁶⁰ Dolayısıyla müfessir kelimenin muhtemel manaları hususunda sûfilerden istifade etmiştir. Tefsirinde bâtinî yorumlardan sakındığını, işâri yorumlar hususunda ise, literal manada işâri yorumlara yer vermemekle beraber bazı sûfilerden alıntılar yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla müfessirin tefsir mukaddimesinde belirttiği prensipleri, tefsirinin pratiğinde göz ardı etmediğini ifade etmek mümkündür.

²⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 37.

²⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 36-37.

²⁵⁹ Enbiya 21/ 30: *أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ*

²⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 17, 55; Benzer örnekler için bk. c. 1, 416, 512, 512; c. 30, 615.

IV. KUR'ÂN'IN GENEL HEDEFLERİ VE MÜFESSİRİN TEFSİRİNDE GÖZETMESİ GEREKEN HUSUSLAR

A. Genel Olarak Kur'ân'ın Hedefleri

İbn Âşûr, mukaddimesinde müfessirin tefsirdeki amacının ne olması gerektiğini, Kur'ân'ın gerçekleştirmek istediği makâsıd ve bu makâsıdla yapılan tefsirler ile detaylara boğulmuş tefsirleri ve Kur'ân'dan beslenen bazı ilimleri konu edinen tefsirleri ele almıştır. Ona göre yüce Allah, rahmetinin eseri olarak, insanlığın durumunu ıslah ve onlara tebliğini ulaştırmak için Kur'ân'ı indirmiştir. Nitekim âyet-i kerîmede bu husus "... *Bu Kitab'ı sana her şey için bir açıklama, bir hidayet, rahmet kaynağı ve müslümanlar için bir müjde olarak (peyderpey) indirdik.*"²⁶¹ şeklinde ifade edilmiştir.

İbn Âşûr bu bölümde, toplumun düzeltilmesini üç ana başlık altında değerlendirmiştir. Bunlar: Bireyin ıslahı, toplumun ıslahı ve umrân'ın ıslahıdır.

1. Bireyin ıslahı: Bu tür ıslah, inanç ve ahlakın düzgün olmasıyla alakalı olduğunu belirtmiştir.

2. Toplumun ıslahı: Muamelât ilmi ya da felsefecilerin ilm-i siyaset dediği bu ıslah, bireyin ıslahından daha geniştir. Bu kavram ile müfessir, insanların birbirleriyle olan ilişkileri ve muamelatın siyasi, medeni ilişkilerin sağlam temellere dayanması gerektiğini kastetmiştir.

3. Umrân'ın ıslahı: İlmu'l-Umran ya da ilmu'l-İctima'(sosyoloji) diye ifade edilen bu kavram, müfessire göre, ictima' kavramından daha geniştir. Bununla; toplumun (İslâm dünyasının) dünya çapında birbirleriyle alakaları, İslâmın genel maslahatlarını gözetmeleri ve nizamını muhafaza etmeleri manasına gelmektedir. Kavramın bu yönüyle, evrensel külli maslahatları içerdiğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca müfessir bu külli kavramla, toplumun menfaatini ferdin menfaatine tercih etmiştir. Bunun da fıkhıdaki "Zarar-ı âmmı def" için zarar-ı hâs ihtiyar olunur"²⁶² külli kaidesinin tezahürü olarak aktarmıştır.²⁶³

İbn Âşûr, Kur'ân'ın temel hedeflerini özet olarak aktardıktan sonra, ister çoğu âlimin ve mu'tezilenin dediği gibi muradı ilahiyi anlamanın imkânından

²⁶¹ Nahl 16/89.

²⁶² Mecelle, md. 26.

²⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 38.

bahsedilsin ister bunun tümüyle mümkün olmadığı²⁶⁴ ifade edilsin her halükarda muhataplar âyetlerin üzerinde düşünmek ve âyetleri anlamakla sorumludur. Âyet-i Kerîmede “(Rasûlüm!) sana bu mübarek kitabı âyetlerini iyiden iyiye düşünsünler ve akli olanlar ibret alsınlar diye indirdik.”²⁶⁵ buyurularak bu husus teşvik edilmiştir. İbn Âşûr, Arapça'nın vahiy dili olmasını; Arap dilinin yayılma açısından dillerin en kolay ve en fasihi olmakla beraber, i'câz vasfıyla lafzın birçok manayı taşıyabilmesine imkân vermesine bağlamıştır. Ayrıca ümmetin, şeriati ve sorumluluğunu taşıyabilmesi için, mücadele anında akıl noksanlığından korunmuş, refah durumunda hırstan sakınmış ve kapalı toplum özelliğini muhafaza etmiş olması, gerektiğini de ifade ederek vahiy dilinin şartlarını da beyan etmiştir.²⁶⁶

B. Müfessirin Tefsirinde Dikkate Alması Gereken Hususlar

İbn Âşûr Kur'ân nüzulüne temel sayılan maksadlar üzerinde titizlikle durmuş ve bunları belirlemeye çalışmıştır. Ona göre, tefsir ilmi ile iştigal eden birinin bu hususları iyi bilmesi gerekir. İbn Âşûr, bu hususları Kur'ân âyetlerini teker teker inceleyerek belirlemiş ve şu şekilde ifade etmiştir.

1. İtikadın her türlü bozukluktan arındırıp, doğru inancı öğretmek,
2. Ahlakı güzelleştirmek,
3. Genel ve özel hükümleri içeren kanunlar koymak,
4. Ümmetin idaresi için toplumsal düzeni oluşturmak,
5. Geçmiş toplumların kıssa ve haberlerinin amaçlarını aktarmak,
6. Muhatapları dini sahîh bir şekilde anlamak ve yaymak için eğitmek,
7. Vaaz-uyarı, tebşir ve tahzir gibi kavramlarla terğib ve terhibin maksadını bildirmek,
8. Hz. Peygamber'in sadakatine delil olsun diye Kur'ân ile meydan okumak,

²⁶⁴ Buradaki imkân akli değil vukuî imkândır. Akli/Zihni İmkân: Bir şeyin aklen mümkün olduğunu düşünerek gerçekleşmesinin imkân dâhilinde olup olmadığını hesaplamaksızın onu mümkün saymaktır. Vukuî İmkân: Aklen imkân dâhilinde olan bir şeyin hariçte vuku bulmasıdır. Mevsû'atü müstalahâti 'ilmi'l-mantık, (Lübnan: Mektebetü Lübnan:), 232; Talha Alp, *Mantık İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013),14; Mahmut Kaya “İmkân” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 224-225.

²⁶⁵ Sâd Sûresi38/29.

²⁶⁶ İbn Âşûr, et-Tahrîr, c. 1, 39.

İbn Âşûr'a göre, bu sekiz hususta ferdi ve toplumu ıslaha çalışmak müfessirin görevidir. Daha önce müfessirin gayesinin yüce Allah'ın muradını tam bir şekilde açıklamak olduğunu ifade eden müellif, müfessirin murad-ı İlâhiye ışık tutan, makasid-ı Kur'ân ya da onun kâmil olarak gördüğü anlayışı, lafzın elverdiği ölçüde açıklamaya çalışması gerektiğini zikretmiştir.²⁶⁷ İbn Âşûr'un bu ifadelerinden hareketle, Kur'ân'ın gerçekleştirmek istediği gayeleri müfessirin iyi bir şekilde kavraması ve tefsirinde dikkat etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde Kur'an, kimin ne dediği anlaşılmasın bir kitap ve her kesin kendine basamak yaptığı, çok şey söyleyeyim derken hiçbir şey söylenilmeyen karmaşık hale dönüşecektir. Hâlbuki o kendisini apaçık,²⁶⁸ çelişkiden²⁶⁹ ve şüpheden²⁷⁰ uzak olarak tarif etmektedir.

Kur'ân'ın gerçekleştirmek istediği hedefleri yukarıda açıklayan İbn Âşûr, İslah ile alakalı "*Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâi fi'l-İslâm*"²⁷¹ adlı eserinde uzunca, ferdi ve toplumun ıslahı üzerinde durmuştur. Ayrıca tefsir mukaddimesinde de bu hususu ele almıştır. Ona göre, Kur'ân'ın amaçlarını iyi bilmek müfessirin temel vaziflerindedir. İbn Âşûr'a göre ilahi din olan İslâm, Allah katında en hayırlı dindir. Beşeriyetin ıslahı da bu dinin en temel öğretilerine bağlıdır. Âyet-i Kerîme'de "*Hani, Rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. Onlar, 'Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.'* demişler, Allah da, 'Ben sizin bilmediğinizi bilirim' demişti."²⁷² İslahın olmasına işaretler vardır. Nitekim meleklerin bozgunculuğu istenmemesi ve toplumun yeryüzünde ıslah edilmiş bir vaziyette olmasını talep etmeleri bunun en büyük delilidir. Bu ıslah, toplumun parçaları olan fertlerde olduğunda, bütün toplumun düzelmesi mümkün olacaktır. İbn Âşûr fertlerde düzeltilecek iki temel hususun; akıl ve amel olduğunu belirtmiş ve buna hadisten delil getirmiştir. "Ebû Amr Süfyân ibn Abdullah (r.a) şöyle demiştir: Ey Allah'ın Rasûl'ü İslâm'a dair bana öyle bir söz söyle ve bana İslâm'ı öylesine tanıtsan ki; onu bir daha senden başka

²⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 38.

²⁶⁸ Maide 5/15; Yûsûf12/1; Şuara 26/2.

²⁶⁹ Nisa 4/ 82.

²⁷⁰ Bakara 2/2; Secde 32/2.

²⁷¹ İbn Âşûr, *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâi fi'l-İslâm*, (Cezair: Müessesü'l-Vataniyye li'l-Küttâb), 41.

²⁷² Bakara 2/ 30: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

kimseye sormaya ihtiyaç hissetmeyeyim dedim. Rasûlullah (s.a.v) da: “Allah’a inandım de ve dosdoğru ol” buyurdular.²⁷³ Müfessire göre hadisin ‘iman ettim’ kısmıyla aklın ıslahına, dolayısıyla akidenin ıslahına vurgu yapılmıştır. Ayrıca hadisin ‘dosdoğru ol’ kısmıyla da amelenin düzeltilmesine vurgu olduğunu belirtmiştir.²⁷⁴ Ferdin ve toplumun ıslahına, “*Kendini bilmeyenden başka İbrahim’in dininden kim yüz çevirir? Andolsun, biz İbrahim’i bu dünyada seçkin kıldık. Şüphesiz o ahirette de iyilerdendir.*”²⁷⁵ âyetini örnek vermek mümkündür. Müfessir bu âyetin tefsirinde İbrahim’in (as) faziletinden bahseden âyetlerden sonra bu hususa vurgu yapılmasında bir incelik olduğuna işaret etmiştir. Bu incelik, “onca güzelliklere sahip olan birinin yoluna ancak uyulur ve dinine tabi olunur, bu faziletlere sahip birinin dininden ancak akılsızlar kaçır.” diyerek ferdin ıslahında öncelikle doğru itikadın olması gerektiğine vurgu yapmıştır.²⁷⁶ Müfessir, başka âyet-i kerîmelerin tefsirlerinde de aynı şekilde bozuk itikadın düzeltilmesine vurgu yapmıştır.²⁷⁷ İbn Âşûr’un ferdin ve toplumun ıslahında dikkat çektiği diğer bir husus da ahlakın ıslahıdır. Buna “*Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir.*”²⁷⁸ âyeti misal verilebilir. Müfessir, bu âyetle hem fert hem de toplum için infak ahlakının olması gerektiğini açıklamıştır. Ona göre âyette iki hususa dikkat çekilmiştir. Bunlar; iyiliğe teşvik ve iyilik (birr) kavramına vurgudur. Bu âyetin tefsirinde konunun farklı yönlerini açıklayan müfessir, son olarak “infak ahlakı toplum için son derece büyük bir haslettir. Çünkü zenginler fakirlere sevdikleri en güzel mallarıyla cömertlik yapacak ve bununla kardeşlik bağlarını güçlendireceklerdir. Bu kardeşliğin olduğu toplum yaşanmaya hazır hale gelecektir.”²⁷⁹ İbn Âşûr’un tefsiri incelendiğinde; tefsirinin mukaddimesinde belirttiği bu hususlara riayet ettiğini ve Kur’ân’ın gerçekleştirmek istediği bu maksatlara her fırsatta vurgu yaptığını ifade etmek mümkündür. Bu da müfessiri teori ve pratikte çelişkiden kurtarmış ve tefsirine ayrı bir güzellik katmıştır.

²⁷³ Müslim, *İman* 62.

²⁷⁴ İbn Âşûr, *Usûlü’ n-niżâm*, 43-45.

²⁷⁵ Bakara2/130: وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ

²⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 724.

²⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 11, 296; c. 12, 158; c. 15, 64; c. 26, 335; c. 28, 126.

²⁷⁸ Â-i İmrân3/92: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

²⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 4, 6; Benzer örnekler için bk. c. 1, 219; c. 4, 30; c. 5, 333; c. 19, 172; c. 29, 57, 63.

İbn Âşûr, müfessirlerin tefsire yönelişlerinin üç şekilde olduğunu ifade etmiştir. Birincisi; terkipte zikredilen asıl manayı izah ve beyan ederek zâhirle iktifa etmek. İkincisi, zâhir mananın dışında delaletin veya makamın gerektirdiği ve de Kur’ân’ın maksadına dilin müsaade ettiği ölçüde istinbat etmek. Üçüncüsü ise; âyetin maksadına uygun ve âyetle münasebeti bulunan ilimlere kapıyı kapamamak. İbn Âşûr bu son yönelişle, âyetten kastedilen mananın sınırlılığına değil konuyu genişletmek maksadıyla ele alınan meselelere dâhil edilmesinin daha isabetli olacağını savunmuştur.²⁸⁰ Buradan hareketle bilimsel meselelerin de âyetlerle bağlantısı kurulan ilimlerden olması gerekmektedir. Aşağıda zikredilecek maksadlar ışığında İbn Âşûr, bilimsel meselelerin de dolaylı olarak tefsir kabul edilebileceğini ifade etmiştir.²⁸¹

Bu son yöneliş, ya âyetin işaret ve gönderme yoluyla da olsa ilgili meselenin bir kısmını içerisinde barındırması şeklinde olmaktadır. Örneğin: “(Allah) Dilediğine hikmet verir her kime hikmet verilirse, ona büyük bir hayır verilmiştir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.”²⁸² âyetinde zikredilen “büyük hayır” ifadesinin altına felsefi ilimlerin bölüm ve faydalarına değinmek. Ancak bu hususta dikkat edilecek nokta felsefe her ne kadar ilim olsa da Kur’ân’da ifade edilen manayı tam karşılamadığı bilinecek ve asli manalar ile fer’i manalar birbirinden ayrıştırılacaktır.

Ya da ilmin bazı meseleleri bazen tefsir ile daha sıkı bir ilişki içerisinde olur. Örneğin: Kur’ânî delilin iyice anlaşılması için kelâmi hususlara başvurmak gibi. Âyette “Şayet yerde ve gökte Allah’tan başka İlah’lar olsaydı, kesinlikle onlar bozulup gitmişti...”²⁸³ Anlatılan bu hususun Burhan-ı Temânu²⁸⁴ deliliyle pekiştirilmesi de bu kabildendir. Dolayısıyla bunlardan istifade edilmesine herhangi bir engel bulunmamaktadır, ancak şu husus da göz ardı edilmemelidir. Zikredilen istidradı bilgi ile âyetin asıl maksadının birbirine karıştırılmamasına ve

²⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 40-42.

²⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 42.

²⁸² Bakara2/ 269.

²⁸³ Enbiyâ 21/22.

²⁸⁴ Burhan-ı Temânu’: Enbiya sûresi yirmi ikinci âyete dayanan bu delile göre yeryüzünde iki ilahın olması muhaldir. İradelerin çakışması anlamna gelen bu delile göre üç ihtimal ortaya çıkacaktır. Bu ihtimallerin hepsine göre de ilah olan şerik kabul edemez sonucuna götürür. Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye Fî Usûl-i Din*, Çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB yay, 2000), 21; Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şâfiî, *Şerhu’l-Akâid*, Çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 117; Şerafettin Gölcük, *Kelam*, (Konya: Tekin Yayınevi, 2016), 223.

aktarılan bu bilgiler ile Kur'ân'ın ve maksadına hizmet edilmesine dikkat edilmelidir.²⁸⁵

İslâm bilginleri tefsire bilimsel yaklaşımın sıhhati hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir. İbn Âşûr, İbn Rüşd el-Hafîd'in (ö.1199) "*Faslü'l-Makâl*" adlı eserinden, "şeriatta varid olan lafızlarının hepsinin zahirine hamledilmemesi veya hepsinin batınî manasının olduğunu iddia etmemek gibi hususlarda Müslümanlar icma etmiştir. Nitekim şeriatta batın ve zahir meselesinin varid olmasının nedeni insanların tabiatının/ mizaçlarının farklı olmasıdır."²⁸⁶ nakilde bulunarak, onun bilimsel tefsir metodunu kabul ettiğini belirtmiştir. Aynı şekilde Kutbuddin eş-Şirâzî, Gazâlî, er-Râzî ve Ebu Bekr İbnü'l-Arabî gibi bilginlerin de aynı görüşü savunduğunu ve eserlerinde bilimsel meselelerin ve Kur'ân manalarının uyumuyla ilgili birçok şeyi derc ettiğini zikretmiştir. Ayrıca Ahkamu'l-Kur'ân türü eserlerde fukâhanın da bu metodu benimsediğini ifade etmiştir.²⁸⁷ Tefsirde bilimsel metodu benimseyen İbn Âşûr da bilimselliği ortaya çıkan ve âyetle bağlantısı açık olan her bilimsel gerçeği, insanlık anlayışının ulaştığı veya ulaşacağı bilgiler âyetin kastettiği manalar cihetinde değerlendirmenin mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Ancak ona göre bilimsel gerçekliklerin ve anlayışların zamanla değişime uğraması tefsir açısından bazı sorunlara neden olabilmektedir. Dolayısıyla İbn Âşûr, bilimsel hakikatlerin tefsir sayılmasının Arapça lafza uygun olma, karîne olmaksızın zahir mananın dışına çıkılmama, ifadenin açık zorlamalardan sâlim olması gibi şartlara bağlamaktadır.²⁸⁸ Yine İbn Âşûr, ilimlerin Kur'an ile alakasının dört şekilde olabileceğini ve bunlardan birinin de malumatı artırma kabilinden bilimsel metodu kullanmak olduğunu beyan etmiş, dolayısıyla tefsirde bilimsel metodu kullanmakta bir beis görmemiştir.²⁸⁹

Bazı âlimler de tefsirde bilimsel metoda karşı çıkmışlardır. Bu âlimlerden İbnü'l-Arabî "*el-Avâsım*" isimli eserinde felsefi ilimler ile Kur'ân manaları arasında uyum olmadığını savunmuştur. İbn Âşûr'a göre, müellifin eleştirisi felsefi ilimlerle sınırlı olup, bunun dışındaki ilimlerle alakalı olumsuz ifadeleri

²⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 43.

²⁸⁶ İbn Rüşd el-Hafîd, *Faslü'l-Makâl fî-mâ Beyne's-Şerî'a ve'l-Ĥikme Mine'l-İttisâl*, 4.

²⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 44.

²⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 44.

²⁸⁹ İlimlerin Kur'ân ile bağlantısı için ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 45.

olmamıştır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin, felsefeye karıştırılan sapkınlıklardan dolayı felsefi ilimler ile hukemâyı daima hafife alıp, eleştirdiği de söylenmiş.²⁹⁰ olduğunu ifade ederek adeta tefsirde bilimsel metodun haddizatında problemlili olmadığını ancak, kendisine sonradan dahil edilen problemlerden dolayı, alimlerin uzak durduğunu beyan etmiş olmaktadır.

Bilimsel verilerin tefsirlerde yer almasını ve bunların Kur'ân'a nisbet edilmesini tasvip etmeyen bilginlerden biri de Ebû İshak eş-Şatibî'dir. İbn Âşûr eş-Şatibî'nin bu bağlamdaki açıklamalarını şu şekilde nakletmiştir. "Anlama ve anlatma usûlünde Arapların hepsinin bilmediği bir metotta anlatım doğru olmaz. Zaten onların, gücünün üstünde bir şeyle de sorumlu tutulması düşünülemez. O zaman şeriat ümmi topluluğun kuralları üzerine inşa edilecektir. Aksi takdirde onların anlayış ve metodlarının dışına çıkılacaktır. Birçok insan Kur'ân ile alakalı sınırı aşmışlar ve ona tabiat ilimleri, matematik, mantık ve ilmi huruf gibi selef ve haleflerin ortaya koyduğu birçok ilmi eklemişlerdir. Hâlbuki yukarıda geçen mihenke vurulduğunda bu iddianın doğru olmadığı anlaşılacaktır. Yine sahâbe, tabîin ve selef uleması Kur'ân ve ulumu'l-Kur'ân'ı en iyi bilenlerdi. Buna rağmen bilimsel bilgilerle alakalı hususları Kur'ân'a yüklediklerine dair bize bilgi ulaşmamıştır. Onlar tevhid delilleri, ahkâm âyetleri ve ahiret ile alakalı hususları ispata çalışmışlardır."²⁹¹

İbn Âşûr, Şatibî'nin bu iddiasını aşağıda zikredilen delillerden dolayı zayıf görerek eleştirmiştir.

1. Şatibî'nin ifadesine göre Kur'ân Arapları bir durumdan başka bir duruma çevirmeyi hedeflememiştir. Ancak İbn Âşûr, bunun kabul edilmeyeceğini, nitekim âyette "*(Resûlüm!) İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen ne de kavmin biliyordu. O halde sabret. Çünkü (iyi) sonuç müttakilerindir.*"²⁹² denilerek Arapları bir durumdan başka bir duruma ulaştırmayı hedeflediğini ifade etmiştir.

2. Müfessir, Şatibî'nin ifadesinin Kur'ân'ın genel maksadına da ters düştüğü için de kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. Nitekim "Kur'ân'ın amacı; genele yönelik olup, Kur'ân ise ebedi bir mu'cizedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın

²⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 44.

²⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 45.

²⁹² Hûd11/49.

içeriği, ilimlerin yayılacağı çağlarda insanların anlayışlarına uygun şeylerin bulunmasını gerektirmektedir.” diyerek Şatbî'nin iddiasını kabul etmemiştir.

1. İbn Âşûr, selef âlimlerinin Kur'ân hakkında “Kur'ân'ın güzellikleri sona ermez” ifadelerini naklederek, bununla Kur'ân manalarının çokluğunu kastettiklerini belirtmiştir. Dolayısıyla durum Şatbî'nin zikrettiği gibi olsaydı manalarının sınırlanmasıyla ifade edilen güzelliklerin tükeneceğini belirtmiştir.

2. Müellif, “Kur'ân'da veciz ifadeler olmasına karşın, hacimli kitapların ulaşamadığı manalara ulaşması ve bunları içerisinde barındırması mu'ciz olmasının özelliklerindedir.” diyerek Kur'ân'ın i'caz özelliğinin de bilimsel meseleleri içine almasını gerektirdiğini zikretmiştir.

3. İbn Âşûr, Kur'ân'ın muhatap toplumun anlayış ölçülerini ve esas mananın da onların anladığı seviyeye uygun ifadeler içermesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu temel manaya fazla manalar yükleyenlere gelince, “Kur'ân'ın manaları bazılarında açık olurken bazılarında ise kapalı olabileceğini, nitekim nice meseleler taşındığı kişilerce daha iyi kavranır.”²⁹³ İfadeleriyle bilimsel metodun ilk dönemlerde bilinmemesinin sonradan bilinmesine engel teşkil etmeyeceğini savunmuştur. İbn Âşûr'un bu ifadesinden hareketle, eğer modern ilimler yönünden öncekileri bilgisizlikle niteliyorsa buna denilecek bir şey yoktur. Ancak eğer ifade Kur'ân'ın geneline yönelik ise bu hususun eleştirilerden kurtulamayacağı ifade edilmelidir.

4. Selefin bahsetmediği husus, Kur'ân maksatlarına yönelik değilse İbn Âşûr da bunlardan bahsetme taraftarı olmamıştır. Ancak selefin bahsetmediği husus, makâsıd-ı Kur'ân'a dair ise onların bu ilimler karşısındaki tutumu, zahirle yetinmeyip gerekli gördükleri hususları açıklama, teferruata girme şeklinde olmuştur. Dolayısıyla makâsıd-ı Kur'ân'a katkı sağlayacak ilimler hususunun kabul edilmesi onların yolundan gidilmesine engel teşkil etmeyecektir. Neticede eğer zikredilen hususlar mananın izahına dair ise tefsirden sayılması kaçınılmaz olacaktır. Yok eğer bunun ötesinde ise bunlar tefsirden sayılmayıp, tekmile/zeyl²⁹⁴ ve malumat kabilinden sayılacaklardır.²⁹⁵

²⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 44.

²⁹⁴ Tekmile/Zeyl: Bir eseri içerik veya kronolojik tamamlamak, eksiklerini gidermek ve ilâveler yapmak amacıyla yazılan eserlerdir. İsmail Durmuş, “Zeyl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 342.

²⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 45.

İbn Âşûr, Kur'ân'ın asıl gayesinin hidayet olduğunu savunmakla beraber, bilimsel meselelerin tefsirde ele alınmasına beis görmemiş, bu hususu tefsire almayı uygun bulmayan Şatıbî'yi eleştirmiştir. Bilimsel hakikatleri, tefsir değil de malumat artırmak için tefsirde zikredilmesini uygun bulan müfessirin tefsiri incelendiğinde, birçok bilimsel hakikatin tefsirde örneğine rastlamak mümkündür. Bunlardan biri de “*Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir.*”²⁹⁶ âyetidir. Müfessir bu âyetin tefsirinde “رَعْدٌ” ve “بَرْقٌ” kelimeleriyle şimşek ve gök gürlemesinin oluşmasını açıklamaktadır. Berk (şimşek) kelimesini, bulutların yüzeyindeki parlak ve yanar halde bulunan şey olarak ifade ederken, Ra'd (gök gürültüsü)kelimesinin de bulutlardan işitilen ses olduğunu açıklamıştır. Havadaki iki bulut yoğunlaştığında, birinin elektrik yükü diğerinden daha fazla olur, bunların sürtünmesi esnasında güçlü olan zayıf olanı çeker ve gökyüzünde şiddetli bir aydınlık olur. Burada çıkan güçlü ses gök gürültüsü (ra'd) bu iki elektrik akımını karşılaşması ise şimşeğin (berk) çakmasını meydana getirir.²⁹⁷

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için müfessirin bilimsel tefsire bakışını gösteren başka bir örnek vermek mümkündür. “*O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın.*”²⁹⁸ Bu âyetin tefsirinde müfessir suyun oluşum aşamalarını bilimsel veriler ışığında tafsilatlı bir şekilde açıklamıştır.²⁹⁹ İbn Âşûr'un bu tutumundan hareketle, onun bilimsel hakikatleri tefsirine aldığı, bunu eleştiren Şatıbî gibi âlimleri eleştirdiği açıkça ifade edilebilir. Burada dikkat çekilmesi gereken başka bir husus da müfessirin modernist tefsir ekolünden etkilenmesine rağmen, onlarla her konuda ittifak etmeyip, tefsirinde özgünlüğünü korumasıdır. Tefsirinin mukaddimesinde belirttiği kaideleri, tefsirinin pratiğinde döneminin ilmi birikimiyle açıklaması, onun teorik bilgileri pratikte uygulamasının göstergelerinden sayılabilir.

²⁹⁶ Bakara 2/19: *أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ*

²⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 318, Benzer örnekler için bk. c. 2, 78; c. 17, 56; c. 18, 328; c. 21, 44; c. 23, 91; c. 29, 320.

²⁹⁸ Bakara 2/ 22.

²⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 333.

V. ESBÂB-I NÜZÛL

A. Tanımı

Yüce Allah, kâinattaki her şeyi bir sebebe bağlamıştır. Bu sebeplerin bir kısmı bilinebildiği gibi, bir kısmı ise bilinemeyebilmektedir. Kur'ân âyetlerinin de bu yönüyle ikiye ayrılması mümkündür. Bunlardan birincisini, bir sebebe bağlanan âyetler oluştururken, ikincisini ise bir sebebe bağlanamayan ve Kur'ân'ın çoğunluğunu oluşturan âyetler oluşturmaktadır.³⁰⁰ Esbâb-ı Nüzûl ilminde üzerinde durulan, birinci kısım. Kur'ân'ın anlamıyla alakalı bir ilim dalı olan esbâb-ı nüzûl terkihi, “âyetin inmesine sebep olan şey” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise bu terkip; “*Hz. Peygamber'in nübüvveti döneminde vaki olan ve bir ya da birkaç âyetin yahut bir sûrenin tümünden nazil olmasına sebep olan olay, durum veya Allah Rasûlüne sorulan soru*”³⁰¹ diye tarif edilmiştir.

Tahir b. Âşûr, mukaddimesine esbab-ı nüzûl meselesini niçin aldığını irdeleyerek başlamıştır. O, bu alandaki ifrat ve tefrit arasında yapılan çalışmalardan muzdarip olduğunu beyan etmiştir. Ona göre, bu çalışmalar ya çok az bilgi içerdiği ya da gereksiz bilgilerle doldurulduğu için, bu durum Kur'ân'ın anlaşılmasının önünde ciddi problemlerden biri olmaktadır. İbn Âşûr, bu hususta gelen rivâyetleri “cem edecek tarzda bir metod uygulayarak” müfessirlerin tekrara düşmesini engellemeye çalışacağını belirtmiştir. Müfessir, esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin kaynağı hakkında bilgi vererek mukaddimesine devam etmiştir. O, bu rivâyetleri aşırı derecede zikredenlerin bir kısmının mütekaddimûn ulemâsı olduğunu ifade etmiş ve bu durumu doğal karşılayacağını belirtmiştir. Ayrıca ona göre, yeterli kaynak ve birikim olmadığında, mütekaddimûn ulemânın görüşlerini desteklemek için bu rivâyetleri kullanmaları oldukça tabiidir. Aynı şekilde yanındaki rivâyetler zayi olmasın diye nakledenlerin de bu kategoride değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.³⁰²

³⁰⁰ M.Kattan, *Mebâhis*, 68; Cerahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 115.

³⁰¹ Zerkeşi, *Burhân*, 34-35; Subhi Sâlih, *Mebâhis Fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyru: Daru'l melayin,1977), 132; Adnan, Zerzûr, *el-Kur'ân ve Nusûsuhu*, (Şam: Şam Üniversitesi Yay. 1980), 120; Muhsin Demirci, “*Esbâb-ı Nüzûl*” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11(Ankara: TDV Yayınları, 2011), 361.

³⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 46.

İbn Âşûr, esbab-ı nüzûl meselesinde bazı durumların mazur görülemeyeceğini belirtmiştir. Buna göre, tefsir ilminin otoritelerinin, zayıf ve sahihliğine bakmadan her türlü rivâyeti nakletmiş ve bunların sıhhat derecelerini açıklamamıştır. Bunun sonucunda da insanların Kur'ân âyetlerinin sadece belli olaylar için nazil olduğu algısına sebebiyet vermişlerdir. Ona göre, bu algı hem çok kötü hem de Kur'ân'ın gönderiliş gayesine aykırıdır. Hâlbuki Kur'ân, ümmetin ıslahı için rehberlik gayesiyle gönderilmiştir. Dolayısıyla, ahkâm âyetlerinin inmesine neden olan nüzûl sebeplerine indirgenemez.³⁰³ Müfessir mukaddimesinin bu bölümünde âlimlerin sıkça müracaat ettiği “lafzın umumiliğine itibar edilir, sebebin hususiliğine değil” ilkesini de ele almıştır. Bu ilkeye göre, âlimler genel olarak nüzûl sebebinin tahsis edilemeyeceğini savunmuş olup, bunun tahsis edilebileceğini savunan az bir topluluk olduğunu ifade ettikten sonra, bu kaidenin müfessirleri rahatlattığını belirtmiştir.³⁰⁴ Konuyla alakalı İbn Âşûr, Vahidî'den “*Bugün insanlar sebebi nüzûl icat edip, yalan ve iftira uyduruyorlar...*”³⁰⁵ nakilde bulunarak alandaki rivâyetlerin masumane alınmasına da zımnem karşı çıkmıştır. Zaten müfessir müteahhirûn ulemânın rivâyetleri bu şekliyle almasının mazur görülemeyeceğini belirtmiştir.³⁰⁶

İbn Âşûr, müfessirin kesin olarak bilmesi gereken sebebi nüzûllerin olduğunu belirtmiştir. Nitekim mücmelin beyânı, veciz ve hafî ifadelerin izahı ancak bu sebeplerle bilinebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla sebebi nüzûllerin bir kısmı müfessire delil olup te'vile katkı sağlayacağı aşikârdır. İbn Âşûr konuya bazı örnekler³⁰⁷ vererek meseleyi izaha devam etmiştir.³⁰⁸ Ayrıca sebebi nüzûllerin bir kısmı da belâgatla ilgili “*mukteda'l-makamât*”³⁰⁹ hususlarda müfessiri uyarıp manayı düzgün tasvir etmesine katkı sağlayacağını vurgulamıştır.³¹⁰

³⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 46.

³⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 46.

³⁰⁵ el-Vahidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 14.

³⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 47.

³⁰⁷ İbn Âşûr'un misal verdiği konular, ehli kitaptan Yahudilerin hakikati gizlemesi, Safa Merve arasında say yapılması gibi hususlardır. Ona göre, bu konulardaki sebab-i nüzûller te'vile ciddi oranda katkı sağlayacaktır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr mukaddimesi*, c. 1, 47.

³⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 47.

³⁰⁹ Mukteda'l-Makamât: Söz ile halin makamın icab ettiği bir uslûbdur. Muhatabın durumunu dikkate alınarak söz söylemektir. et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. 'Ömer, *Muhtasârü'l meâni*, (Pakistan: Büşrâ, 2016), 76; Akdemir, *Belâgat terimleri*, 94.

³¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 47.

B. Tahir b. Âşûr'a Göre Sahih Nüzûl Sebeplerinin Çeşitleri

İbn Âşûr, ciddi bir araştırmanın sonucunda senedi sahih, nüzûl sebeplerinin beş tane olduğunu ifade etmiştir.

1. Müphem âyetlerin maksadının anlaşılmasına yardımcı olan sebab-i nüzûller. Burada Kur'ân'ın anlatmak istediği maksat esas olup, nakledilen rivâyetler ise konunun anlaşılmasına vesile olmaktadır.

2. Ahkâm âyetlerinin anlaşılmasına katkı sağlayan nüzûl sebepleri. İbn Âşûr, bu tarz nüzûl sebeplerinin vaki olduğu olayla sınırlandırılmaması gerektiğini savunmuştur. Yani yukarıda zikri geçen “sebebin hususiliği hükmün umûmîliğine engel değildir” kaideyi işletmiştir.³¹¹

3. Âyetin sebab-i nüzûlü bir şahıs olmasına rağmen, başka şahısların da bu âyetin sebab-i nüzûlü olarak gösterildiği rivâyetler. İbn Âşûr bu konuda tek rivayetin esas olduğunu diğer rivayetlerin ise konu için birer örnek teşkil ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca âlimlerin “nezelet hâzihi âyetu fi keza” yani “âyet bu konuda indirildi/ bu hadise üzerine şu âyet indirildi” diye zikrettikleri ifadenin de örnek kabilinden olduğunu belirtmektedir.

4. Bir âyetin sebebi tek olmasına rağmen, önceki veya sonraki dönemlerde âyetle bağlantısı olan rivâyetlerin sebab-i nüzûl gibi gösterilmesi. İbn Âşûr, Kur'ân'daki bazı âyetlerin mevcut olaylarla benzerlik gösterdiği için, bu olayların âyetin nüzûlüne sebep gibi gösterildiğine dair rivayetlerin bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Sahâbe arasında âyetlerin sebebi nüzûlüyle alakalı ihtilafları da bu başlık altında değerlendirebileceğini ifade etmiştir. Tahir b. Âşûr bu hususta Suyûtî'nin “*İtkân*” adlı eserinde birçok örnek olduğunu aktardıktan sonra Zerkeşî'nin “nezelet âyetu fi kezâ” “âyet bu konuda indirildi/ bu hadise üzerine şu âyet indirildi” ibaresinin, âyetin nüzûl sebebini değil; âyetin, bu hükmü de içinde barındırdığını kastetmek sahâbe ve tabînin âdetidir.”³¹² sözlerinden istişhad ederek konuyu açıklamaya çalışmıştır.

5. İbn Âşûr, son olarak mücmel âyeti açıklayıp, âyetlerdeki müteşâbihliği gideren nüzûl sebepleriyle alakalı rivâyetlerin bulunduğunu belirtmiştir. Müfessir

³¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 48.

³¹² Suyûtî, *İtkân*, 76; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 49.

bununla, âyetlerde ilk bakışta anlaşılmayan rivayetlerin sebebi bilindiğinde bunların daha net anlaşılıp yanlış anlaşılmasını bertaraf edeceğini zikretmiştir.

İbn Âşûr bu başlığın altında mücmeli beyan etmeyen ve müteşabih konusunda te'vile gitmeyenlerin de olduğunu belirtmiştir. Bu görüş sahipleri ise âyetlerdeki kapalılığı âyetler arasında münasebet kurarak gidermeye çalıştığını da ifade etmiştir. Mesela teaddüdât-ı zevcât³¹³ hususundaki şart ve ceza arasındaki gereklilik Hz. Aişe'den gelen rivâyet doğrultusundaki sahih görüşe göre açıklanmıştır. Bu rivâyetteki olay ise “yetim kadın malına ortak olduğu velinin evinde yaşıyor. Veli ise mehri hususunda adil olmaksızın onu nikâhlamaya çalışıyor. Bundan dolayı velilere nikâh hususunda adil olmadıkları müddetçe yetimlerle evlenmeleri yasaklanıp eğer dileseler başka hanımlarla evlenmeleri emredildi.”³¹⁴ şeklinde aktarılmıştır.

İbn Âşûr, Kur'ân'ın asıl gayesinin ümmetin hidayeti olduğunu ifade etmiş ve kitabın küllî kaideler içerdiğini dile getirmiştir. Bunu yapmasındaki hikmet ise, ümmete dini kolay bir şekilde kavratma, dini hususlarda tevatüre imkân sağlama ve ulemaya istinbat yeteneğini kazandırmasıdır. Aksi takdirde yüce Allah Kur'ân'ı ciltler dolusu bir kitap yapmaya, Hz. Peygamber'i de önceki Peygamberlerin risâlet süresinden daha uzun tutmaya kâdirdir. Buna delil olarak “*Bugün sizin dininizi kemale erdirdim ve üzerinizdeki ni'metimi tamamladım.*”³¹⁵ âyetini zikretmiştir. Durum böyle iken Allah'ın muradını iptal etmeye yönelik, küllî meseleyi cüz'i meseleye hamletmek, umum ifadeyi husus olarak göstermek ve mutlak ifadeyi dar çerçevede anlamak veya bunların aksini yapmak caiz değildir. Daha sonra Haricîlerin, müşriklerle alâkalı “*Hüküm ancak Allah'a aittir.*”³¹⁶ âyetini, tekfir aracı olarak kullanmış olduklarını ve Kur'ân'da olmayan bid'atlere kapı araladıklarını örnek vermiştir.³¹⁷ Buradan hareketle müfessir, âyeti bağlamından koparan, yorumu farklı mecralara taşıyan her türlü saptırma faaliyetine karşı çıktığı ifade edilebilir.

İbn Âşûr'un tefsiri incelendiğinde, sebab-i nüzûl rivâyetlerini nakledip, kuvvetli olanı tercih ettiği, âyetlerle ilgili aktarılan farklı nüzûl sebepleri içinde

³¹³ Nisa 4/ 3.

³¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 50.

³¹⁵ Maide 5/3.

³¹⁶ Yusuf 12/ 40.

³¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 50.

münâsip olanı seçtiği ve rivâyetler arasında gözden kaçan bazı hususları düzelttiği görülmektedir. Ayrıca sebep-i nüzûl olarak, bazen birden fazla rivâyete yer verdiği de vâkidir. Onun, tefsirinde naklettiği bu rivâyetler arasında sahih bulunduğunu tercih etme ve diğer rivâyetin zayıf noktalarına işaret etme gibi seçimlerde bulunduğu da görülmüştür. Buna örnek olarak, “*Sana, hilalleri soruyorlar. De ki: ‘Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah’a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışdır. Evlere kapılarından girin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.*”³¹⁸ âyetini vermek mümkündür. Müfessir bu âyetin tefsirinde Vahidî’nin “*Esbâb-ı Nüzûl*”³¹⁹ adlı eserinden iki rivâyet zikretmiştir. Bu rivayetlere göre, “Allah Rasûlü hicretin beşinci yılında (Hudeybiye) umre yapmaya niyet etmişti. Sonrasında bir eve girdi. Ensar’dan Kutbe b. Âmir ya da Rufâe b. Tâbût isimli sahâbeden biri de onun ardından girdi. Hz. Peygamber ona, ‘İhramlı olduğun halde eve niçin girdin.’ diye sorunca o sahabe, ‘Ey Allah’ın Rasûlü siz girince ben de girdim.’ diye mukabelede bulundu. Hz. Peygamber “humusluyum/ben eve arkadan girenlerdenim”. deyince o sahâbi ‘benim dinim, senin dinindir’ dedi ve bu konuda âyet nâzil oldu. Müfessir, bu rivâyetin devamında Süddî’den de rivâyetin farklı bir varyantını nakletmiştir. Diğer bir rivâyete göre ise, “Ensar’dan ihrama girenler, evlerinin önünden değil de arkalarından girerlerdi. Bir adam eve kapısından girince ayıplandı ve bunun üzerine âyet nazil oldu.” Müfessir, Buhari ve Müslimde geçen bu son rivâyetin diğerlerinden daha sahih olduğunu ifade etmiştir. Buna gerekçe olarak da sahih kaynaklarda Allah Rasûlü’nün böyle bir emirde bulunduğu nakledilmemiş ve bu rivâyetin, âyetin siyak-sibakına daha uygun olduğunu beyan etmiştir.³²⁰ Ayrıca Süddî’den gelen rivâyetin vehm olduğunu da zikretmiştir.

İbn Âşûr tefsirinde sebep-i nüzûl ile aktarılan bazı haberlerin yanlışlığına da dikkat çekmiştir. Bu hususa “*Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah’a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır ne de mü’minlere*”³²¹ âyetinin sebep-i nüzûlü misal

³¹⁸ Bakara 2/ 189: *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ فَلَنْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتَى وَاتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ*

³¹⁹ Vahidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 48-49.

³²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 197-198.

³²¹ Tevbe 9/ 113.

verilebilir. Buna göre bazıları bu âyetin Ebû Talib veya Hz. Peygamberin annesi Âmine hakkında indiğini iddia etmişlerdir. Müfessire göre böyle bir iddia mesnetsizdir.³²²

Müfessirin sebep-i nüzûlde dikkat çektiği diğer bir husus da “Sebebin hususiliğinin hükmün umûmiliğine zarar vermemesidir” buna misal olarak ise, “*Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın.*” âyetini örnek vermiştir.³²³ Ona göre umum ifade eden “deyn” kelimesi borç, alış-veriş gibi hususları da kapsamaktadır. Ancak İbn Abbas, bu âyetin “selem”³²⁴ akdi hakkında nazil olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu hüküm selem akdine özel olarak inmiş olsa da “sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğine zarar vermemesi” kâidesi gereğince hüküm sadece selemle sınırlandırılmamıştır.³²⁵ Müfessirin umumi olan hükmü, hususi olarak değerlendirmemesinden hareketle, onun mukaddimede belirttiği kâideler doğrultusunda rivayetleri olduğu gibi almama, zayıf olanın zaaflarına işaret etme, rivayetler arasında tercihte bulunma ve rivayetlerin siyak-sibak kontrolünde değerlendirmeler yapma gibi hususları göz ardı etmediğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca Esbâb-ı Nüzûl’un önemli bir kâidesi olan “Sebebin hususiliğinin hükmün umûmiliğine zarar vermemesi” prensibini işleme ve pratikte yansıtması da dikkat çeken başka bir husustur.

VI. KIRAATLER

Kıraat “k-r-e” (قرأ) kelimesinin çoğulu olup, “toplamak, eklemek, okumak telaffuz etmek” manasında mastardır. Bu kelimenin “kıran” (القران) mastarı da kıraat ile aynı manada kullanılır.³²⁶ Kur’ân’da kıraat terimi yerine, tilavet ve Kur’ân mastarları da kullanılır.³²⁷ Kıraat kavramı, kıraat ve Ulûmu’l-Kur’ân ilimlerinde farklı tarif edilmiştir. Kıraat ilminde İbnü’l-Cezerî onu: “Kur’ân kelimelerinin okuma keyfiyetinin, ravilerine nisbet etmek şartıyla, kelimeler

³²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 11, 44.

³²³ Bakara 2/ 282: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيُعْلَمْكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

³²⁴ Selem: Parayı peşin verip malı veresiye satın almaktır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh Terimleri*, 56.

³²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3, 99. Nüzûl sebepleri için başka örnekler, c. 1 678; c. 9, 322; c. 10, 32; c. 15, 245; c. 27, 425; c. 30, 443.

³²⁶ İbnü’l-Manzur, *Lisânü’l-Arab*, c. 1, 128; Zürkanî, *Menâhil*, 354.

³²⁷ 7/24; 16/98; 17/14, 45, 106; 75/17, 18; 84/21.

üzerinde muhtelif okuyuşları konu edinen bir ilimdir.”³²⁸ şeklinde tarif etmiştir. Ulûmu’l-Kur’ân kavramı olarak ise İsfehânî kıraatı: “Tertilde harf ve kelimeleri birbirine ekleyip bağlamadır.”³²⁹ diye tarif etmiştir.

A. Kıraatlerin Tefsirle İlişkisi

Tahir b. Âşûr müstakil bir ilim dalı olan kıraatin, alanın âlimleri tarafından yeterince işlendiğini dolayısıyla söz konusu tefsirinin mukaddimesinde bu hususa yönelik açıklamalara yer vermeyeceğini ifade etmiş ve durumun tuhaflıkla karşılanmaması gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda mukaddimedede ele alacağı hususların ise, kıraat-tefsir ilimlerinin karşılıklı etkileşimi ve kıraatlerin sahih ya da zayıf açılardan değerlendirilmesi olacağını ifade etmiştir.

Tahir b. Âşûr’a göre kıraatlerin tefsirle ilişkisi iki şekildedir. Birincisi kıraatlerin tefsirle ilişkisi yoktur. İkincisi ise kıraatler tefsirle sıkı bir irtibat içerisindedir. Tefsirle ilişkisi olmayan kıraatlerin, kurra’nın harfleri telaffuz ederken, harekelerin okunuşu, med ölçüleri, teshil, imâle ve harflerin sıfatlarından cehr, hems veya gunneli okuma ile ilgili olan kısmıdır. Kıraatlerdeki bu okuyuş farklılıklarının, Araplardan semaya dayalı olup, Arapların lehçelerine dayandığını belirtmiştir. Harflerin okuyuş keyfiyetiyle alakalı olan bu alan kıraat ilminde her ne kadar önemli olsa da bu alanın tefsirle ilişkisinin olmadığını ifade etmiştir. Okuyuş farklılıklarının Arap dilinin önemli bir konusu olabileceğini ve kıraatte kolaylık sağlayabileceğini; ancak tefsirle ilişkisinin olmadığını belirtmiştir. Zaten kıraatlerin inceliklerini hakkıyla bilenlerin böyle bir iddiası olmadığını da ifade etmiştir.³³⁰ Buradan hareketle kıraatin bu alanının tefsire tesir etmediğini belirtmek mümkündür.

Tahir b. Âşûr kıraat ilminin tefsir alanıyla ilişkisi olmayan yönünü açıkladıktan sonra imam mushafının istinsah edilip, şehirlere gönderilmesi ile ilgili bilgi vermiştir. Daha sonra kıraat âlimlerinin buldukları bölgelerde kıraat faaliyetlerinden bahsetmiştir. Ona göre, mushaflar şehirlere yollanmadan önce bölgenin kıraat âlimleri, iskân ettikleri yörenin lehçelerine göre Kur’ân

³²⁸ Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü’l-Muḳri’in ve Mürşidü’t-Tâlibîn*, Mülteka Ehli Hadis, 47.

³²⁹ Râgıb İsfehânî, *Müfredât*, 842.

³³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 51-52; Mustafa Hocaoğlu ve Murat Akkuş, “*Tâhir b. Âşûr’un Tefsiri ve Tefsirinin mukaddimesinde Kıraat olgusu*,” 30.

okutuyorlardı. Bu okuyuşlar imam mushafından ne eksik ne de fazlaydı. Ancak bazı kâriiler Kur'ân eğitimi verirken kıraatin aslını korumak şartıyla Arapçaya muvafakatini göstermek için farklı vecihlerle okutuyorlardı.³³¹ Bu bilgilerden hareketle, dönemin kıraat imamlarının Kur'ân'ın farklı okunması hususunda, Hz. Peygamber'den nakledilme şartını koşmadığını belirtmek mümkündür.

İbn Âşûr, kıraatlerdeki farklı okumaları caiz görmüştür. Bu bilgidan yola çıkarak müfessir, Zemahşerî ve İbnü'l-Arabî'nin bazı kıraat tariklerine yönelik eleştirilerini de bu farklı okuyuş kategorisinde değerlendirebileceğini ifade etmiştir. İmam Malik'in, sahih kıraatlerden olan Nafi kıraatinde mevcut olan imaleyi hoş karşılamamasını da bu açıdan değerlendirmiştir. Ayrıca hiçbir kariî' hurufu mukatta harflerinden olan "ta-sin-mim" (طسم) kelimesinin sonunu dammeli okumamasına rağmen, Kurtubî'nin Zeccâc'dan yaptığı nakle dayanarak bunun da kıraatlerin nahve dair farklılık kapsamında değerlendirilebileceğini de ifade etmiştir. Bu bilgi ve değerlendirmelerden sonra İbn Âşûr, Resm-i Osmanî korunduğu müddetçe, Kur'ân'ın mevcut farklı kıraatlerle okunmasında bir beis olmayacağını belirtmiştir. Çünkü ulema imam mushafı üzerine ittifak etmiştir. Abdullah b. Mes'ud'un dâhil olduğu birçok mushaf sahibi, imam mushafı dışındaki mushafların yakılmasına itiraz etmemiştir. Şahsi mushafları olan sahabîler de icmaya aykırı olmasın diye sürekli okudukları mushaflarını çoğaltmamışlardır.³³² İbn Âşûr; Begavî, Zemahşerî ve Râzî gibi âlimlerin şaz olan bu mushaflardan alıntı yapmalarına rağmen bunların alınıp, üzerine icma edilen mushafa dâhil edilmesinin uygun olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca İbn Âşûr, Zemahşerî'nin bazı kıraatlere muhalefet etmesinin aşırılık olduğunu, bunun sebebinin ise Zemahşerî'nin senetlere gereği gibi ihtimam göstermemesine bağlamıştır.³³³

Müfessir üzerinde icma edilen sahih kıraatin şartlarını³³⁴ yerinde bularak, bu şartlara muvafik kıraatleri reddetmenin caiz olmadığını savunmuştur. Ayrıca bu şartların mütevatir olmayan kıraatler için olduğunu beyan etmiş, şayet senet

³³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 52.

³³² Hz. Ali de ömrü boyunca ittifak edilen bu mushafa uyan sahabenin başında gelmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 53.

³³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 52-53.

³³⁴ Bu şartlar: Kıraatlerin sahih bir senedle Hz. Peygambere ulaşması, Resm-i Osmaniye ihtimal ile de olsa uygun olması ve Arapçaya bir vecihle de olsa uygun olması şeklinde belirtilmiştir. Suyûtî, *İtkân*, 163; M. Kattân, *Mebâhis*, 157.

sahih olup da Hz. Peygamber'e ulaşma yönü mütevatir değilse bu rivâyetlerin de sahih sünnet gibi değerlendirileceğini ifade etmiştir. İmam Şafî ve İmam Malik'in kıraatı aşere dışında okuyuşun caiz olmadığını savunmaları, bu on kıraatin tevatüre ulaştığının delilidir. Ayrıca bunların dışındaki kıraatlerin her ne kadar Buhari ve Müslim'in sahihlerinde nakledilseler de bunları namazda okumanın caiz olmamasını, kıraatler için tevatürün şart koşulmasına bağlamıştır. İbn Âşûr ayrıca tevatüre ulaşmayan kıraat rivâyetlerini Taberî ve İbn Atiyye'nin tefsirlerinde görmenin mümkün olduğunu zikretmiştir.³³⁵

Tahir b. Âşûr, kıraatlerin ikinci kısmının tefsir ilmiyle karşılıklı bir etkileşim içerisinde olduğunu vurgulamıştır. Nitekim kıraatlerde kelimelerin harflerindeki değişiklik ve harekelerdeki değişikliğin olduğu kısmın da burası olduğunu ifade etmiştir. Kıraatlerin tefsirle sıkı bir ilişkisi olan bu değişimler manaya etki etmiştir. Bu değişimlerin manaya yansımaya ise, “*Meryem oğlu İsa bir örnek olarak anlatılınca bir de ne göresin senin kavmin (seni susturacak bir delil buldukları zannıyla) hemen kahkahayla gülüyorlar.*”³³⁶ âyetinde geçen “يَصْدُونَ” ifadesini örnek vermek mümkündür. Kesreli okumada mana ‘kendileri güler veya engeller’ şeklinde iken, sad harfi dameli okunduğunda ise, ‘başkalarını güldürür veya engellerler’ şekline dönüşür. Okuyuşlardaki hareke ve harf değişimi âyetlerin manasını açıklamada ve âyetlere farklı manalar kazandırmada ne denli etkin olduğu ise aşikârdır. Nitekim ona göre, Kur’ân lafızlarındaki kıraat farklılıkları bir âyette birçok manayı ve hükmü çıkarmaya vesiledir. İbn Âşûr, bu hususa “حَتَّى يَطْهَرْنَ” “...Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.”³³⁷ âyetini misal vermiştir.³³⁸

İbn Âşûr, kıraatlerin tefsire yansımaları misallendirdikten sonra müfessirin, kıraatleri ve bu kıraatlerin farklılıklarını bilmesi gerektiğini savunmuştur. Nitekim kıraat farklılıklarındaki bu ihtilaflar çeşitli manalara kapı aralayacağı gibi bazı manaları da pekiştirecektir.³³⁹ Buradan hareketle mütevatir veya sahih kıraatler ya yeni manaların keşfi ya da olan manalardan bazılarının

³³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 53-55.

³³⁶ Zuhruf 43/ 57: وَمَا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ

³³⁷ Bakara 2/222.

³³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c.1, 55.

³³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 55-56.

tercihine dayanak olacağı için müfessirin bilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla müfessirler bu alanı göz ardı etmemeli ve gereği kadar önem vermelidirler.

İbn Âşûr, kıraat ilminde var olan ihtilafın Hz. Peygamber döneminden beri devam ettiğini³⁴⁰ ve bunun yedi harf meselesine dayandığını ifade etmiştir. Yedi harf meselesinde birçok rivâyetin³⁴¹ olduğunu en meşhur olanın ise “*muhakkak ki Kur’ân yedi harf üzerine indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyun*” rivâyeti olduğunu belirtmiş ve bu hadisin ulema tarafından müşkil görüldüğünü beyan etmiştir. Müfessir söz konusu işkalde söylenen görüşleri iki başlık altında cem etmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir.³⁴² Bu görüşlerden birincisine göre, hadis mensuttur. Bu düşüncüyü savunanlar ise, Ebû Bekr Bakillani, Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, et-Taberî ve et-Tahâvî gibi âlimlerdir. Ayrıca bu görüş İbn Uyeyne ile İbn Vehb gibi âlimlere de nisbet edilmiştir.³⁴³ Mezkûr âlimlere göre, Kur’ân’ı yedi harf üzere okumak İslâmın ilk yıllarına has bir ruhsattı. Henüz nazil olmaya başlayan bu Kitab’ı, Yüce Allah muhatapların aşına oldukları lehçelerle okumasına müsaade etmiştir. Daha sonra bu lehçelerin Kureyş lehçesine hamledilmesi, Kur’ân’ın ciddi oranda ezberlenmesi, yazma imkânının artması gibi etkenlerden dolayı mazeret kalkmış ve Kur’ân’ın yedi harf üzere okunması da

³⁴⁰ Buhârî’nin sahihinde ifade edildiğine göre Ömer b. el-Hattab şöyle demiştir: “Ben, Hişâm b. Hakim b. Hizâm’ın, Resûlüllâh henüz hayatta iken, namazda Furkan sûresini okuduğunu işittim. Onun kıraatine kulak verdim. Bir de baktım ki, (ne göreyim) Rasûlüllâh’ın bana okumadığı pek çok harflerle okuyordu. Neredeyse namazda onun üzerine atılacaktım. Neticede, selam verinceye kadar sabrettim. Sonra ridasını boynuna dolayıp: senden işittiğim bu sûreyi sana kim bu şekilde okuttu? dedim. Onu bana Rasûlüllâh böyle okuttu dedi. Ben ise: yalan söyledin. Çünkü Rasûlüllâh o sûreyi bana, senin okuduğundan farklı bir şekilde okuttu. dedim ve ardından onu tutup Rasûlüllâh’a getirdim. (Hz. Peygamber’e): ‘Şu adam, senin bana okutmadığım bazı harflerle Furkan sûresini okurken dinledim’ dedim. Rasûlüllâh: Oku ey Hişâm! buyurdu. O da benim onu okuyorken işittiğim şekilde Hz. Peygamber’e okudu. Bunun üzerine Rasûlüllâh: ‘İşte Kur’ân bu şekilde indirildi’ buyurdu. Daha sonra bana: Oku ya Ömer! buyurdu. Ben de Resûlüllâh’ın daha önce bana öğrettiği şekilde okudum. Nihayet Rasûlüllâh: İşte Kur’ân bu şekilde indirildi. Şüphesiz ki şu Kur’ân, yedi harf üzere indirilmiştir. Artık kolayınıza geleni okuyun” buyurarak nizâyı bitirmiştir. (Buhari, Fedâilu’l Kur’ân, 5,27 – Bed’ül-halk, 6; Husumât,4; Müslim, Salâtü’l Müsâfirin, hn,270; Ebû Dâvûd, Vitr,22; Tirmizi, Kıraat, 11; Nesâi, İftitah,38).

³⁴¹ Abdurrahman Çetin, Kur’ân’ın yedi harf üzere indirilişiyle ilgili olarak nakledilen haberlerin altmışa ulaştığını, bu hadisleri nakleden sahabe sayısının ise yirmi beşi bulunduğunu tespit etmiş, ilgili hadislerin yaklaşık üçte ikisinin sened açısından sağlam olduğunu kaydetmiştir. Dolayısıyla yedi harfle ilgili hadisin varlığını Ehli sünnetten hiçbir kimse inkâr etmediği gibi, İmamiyye hariç ılımlı Şii firkaları da kabul etmiş bulunmaktadır. Abdurrahman Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf*, basılmamış eser, Bursa 1989, s. 9-172; ayrıca bu haberlerin bir kaçını görmek için: ez-Zürkânî, *menâhil*, 1, 118-122; İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü ve Kıraati*, 44-49; Çetin, Abdurrahman, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, Marifet yay, İstanbul 2001, 52-56.

³⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 56.

³⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 56.

nesh edilmiştir. İbnü'l-Arabî ruhsatın Hz. Peygamberin hayatı müddetince devam ettiğini ifade etmiştir. İbn Âşûr bu ifadenin zahirinden yola çıkarak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra var olan ruhsatın nesh edildiğini belirtmiştir. Yedi harf ile ilgili rivâyetleri nesh kabul eden ikinci görüşe göre, neshin keyfiyetinin ya Allah Rasûlü'nün vasiyeti ya da ashab-ı kiramın icmasıyla gerçekleşmiş olabileceğidir.³⁴⁴ Bu görüşte olanlar, delil olarak ise şu hususları zikretmişlerdir.

1. Ömer (ra) ve Hişam (ra) arasında geçen mezkûr olayda, Ömer (ra) Kur'ân'ın Kureyş lehçesine göre nazil olduğunu belirtmiştir.

2. Yine Ömer (ra) “hatta hîn” âyetini “hatta in” şeklinde okuyan İbn Mes'ud'u men etmiştir. Dolayısıyla bu okuyuşun neshedildiğine bir alamettir.

3. Osman (ra) Kur'ân'ın istinsah yapılacağı dönemde, şayet Kur'ân'ın kelimelerinde ihtilafa düşülürse, Kureyş lehçesini seçme tâlimatı vermiştir. Nitekim Kur'ân da genellikle Kureyş lehçesine göre nazil olmuştur.³⁴⁵

Yedi harf meselesinin ruhsat olup nesh edildiğini savunanlar, bu kıraatleri yedi ile sınırlamasında üç görüş beyan etmişlerdir.

1. Hadiste zikredilen harflerden amaç aynı anlamdaki eş anlamlı kelimelerdir. Bu hususun “uffin, ercih” gibi sınırlı sayıda kelimedede olması ve kabilelerin hangi kabileler olduğu tespit etmede problemlerin olması gibi hususlarda ihtilaf etmişlerdir.

2. Kâdî İyâz'ın dâhil olduğu gruba göre ise, hadislerde ifade edilen sayı hakikat manasında olmayıp çokluk ve genişlikten kinâyedir. Buna delil olarak ise, İbn Mes'ud'un (ra) “kelihni'l menfûş” âyetini “ke's-Sûfi menfûş” okumasını, ayrıca Ömer (ra) ile Hişam (ra) lügatleri ve lehçeleri aynı olmalarına rağmen ihtilaf etmelerini dayanak göstermişlerdir.

3. İbn Abdilber ise hadiste belirtilen sayıdan maksad genişliktir. Bu genişlik ise azabın anlatıldığı pasajın akabinde, rahmet sıfatları ile devam edilmediği sürece bu ruhsatın devam edeceğini ifade ederek, kıraat meselesinin çerçevesini bir hayli genişletmiştir.

Hadiste söz konusu olan “Yedi Harf” meselesinin muhkem olduğunu savunan ikinci görüşe göre ise, hadis mensuh değil muhkemdir, ancak bunun te'vilinde farklı yorumlar yapılmıştır.³⁴⁶

³⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 56.

³⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 56-57.

el-Beyhakî ve Ebu'l-Fadl er-Râzî'nin de içinde bulunduğu âlimlere göre, hadiste zikredilen harflerden maksat; emir, nehiy, helâl ve haram gibi makasıd-ı Kur'ân'ın çeşitleri; ya haber, inşâ, hakikat ve mecâz gibi Kur'ân'ın dil özellikleri ya da umum, husus, zahir ve müevvel gibi Kur'ân ifadelerinin delalet ettiği kısımlardır. İbn Âşûr, hadisin okuyana ruhsat maksadıyla, rivâyet edildiği esas alındığında, yukarıda zikredilen hiçbir şeyin hadisin siyakına uygun olmayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla müfessir bu yorumu zorlama olarak kabul etmiş ve bu hususta serdedilen delillerin çelişkiye düşeceğinin kaçınılmaz olduğunu beyan etmiştir.

İbn Abbas'a nispet edilen, Ebû Ubeyde (ö. 210), Sa'leb (ö. 904) ve el-Ezherî'nin (ö. 370) de dâhil olduğu başka bir yorum ve görüşe göre, hadisteki sayıdan maksat, yedi Arap lügatıdır. Bu görüş yedi lügatın tayini konusunda, hadisin mensûh olduğu hükmünde olanlarla aynı doğrultudadır. Ancak bu iki görüş arasında fark vardır. Buna göre, hadisin neshedildiğini savunan görüşte, okumada muhayyerlik varken, hadisin muhkemliğini savunan ikinci görüşte ise, yukarıda zikri geçen lügatlerden pek çok kelimenin Kur'ân'da serpiştirilmiş olması, fakat bunların sayısının miktarında ve tercih etmede belirli bir ölçütün olmaması vardır. İbn Âşûr'a göre bu da kolaylık ilkesine ters düşmektedir. Yine bu kabilelerin hangisi olduğunun tespiti hususu da bu görüşün zaaf noktalarındandır.³⁴⁷

Hadisin muhkem olduğunu savunan başka bir görüşe göre ise, yedi harften maksat kelimelerin aslını korumak kaydıyla Araplar için ruhsat olan feth, imale, med, kasr, hemze ve tahfif gibi telaffuz keyfiyetleriyle alakalı Arap lehçeleridir. Daha sonra üzerinde durulmayacak birçok görüşün var olduğunu ifade eden İbn Âşûr, sonuncu görüşün diğer görüşlerden daha tutarlı olduğunu ifade etmiştir. Bundan önce nakledilen görüşlerden “bu görüşler içindeki en güzel cevap, işte budur” diyerek sonuncu görüşün diğer görüşlere tercih edildiğini ifade etmiştir. Ancak kendisinin hadisin ifade edebileceği başka bir manadan 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,

³⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 58.

³⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 58.

olaydaki Ömer'in maksadını net bir şekilde dile getirmişlerse, Hişâm'ın, Ömer'in okuduğu tertibin dışında bir tertib üzere Furkan sûresini okuduğuna hamledilebilir. Dolayısıyla bu nizâ sûrelerdeki farklı okuyuşa değil, sûre âyetlerinin tertibinin farklılığına muhtemel olurdu. Böylece bu, sahabenin Kur'ân sûrelerini hiçbir tayin ve tertib olmaksızın, ezberleyebilecekleri konusunda onlara bir ruhsat olmuş olurdu. Nitekim el-Bâkılânî de sûrelerin tertibinin, sahabenin içtihadından olma ihtimalini zikretmiştir.³⁴⁸ Dolayısıyla müfessire göre bu hadis, o dönemde tanınan bir ruhsatı ifade etmektedir. Daha sonra insanlar, kendi kıraatlarının, Rasûlüllâh'ın kıraatine uygun düşmesini devamlı arzu etmişlerdir. Nihayet Ebû Bekr'in döneminde mushaf, Rasûlüllâh'ın (sav) Kur'ân'ı Cibrîl'in huzurundaki son arzına uygun olarak düzenlenmiş ve böylece Ebû Bekr (ra) döneminde sahabe, ruhsat gereğinin ortadan kalktığına dair bilgileri olduğu için, bunun üzerinde icmâ etmişlerdir.³⁴⁹

İbn Âşûr, bazı insanların hadiste zikredilen yedi sayısı ile yedi kıraatin kastedildiğini nakletmiştir. Ancak böyle bir iddianın ilim erbabından duyulmamış, bunun yanlış anlamaya dayalı bir görüş olduğunu beyan etmiştir. Kıraatlerin yediyle sınırlandırılmayacağı hususunda ise icmanın mevcudiyetinden bahsetmiştir. Dolayısıyla kıraatlerin yedi ile sınırlanması, ya kasıtsız olarak “yedi” sayısının bereketi göz önünde bulundurularak ya da toplum arasında bu yedi kıraatin konumunu yüceltmek üzere konulduğunu ifade etmiştir. Daha sonra müfessir yedi kıraati ilk toplayan âlimden, kıraat imamlarının hangisinin bu kategoride olduğundan ve Osman mushafının üzerinde gerçekleşen icmadan da bahsederek konuyu sonlandırmıştır.³⁵⁰

B. Sahih Kıraatlerin Mertebeleri Ve Aralarında Tercih

1. Sahih Kıraatlerin Mertebeleri

İbn Âşûr, Ebu Bekr İbnu'l-Arabî'nin “*el-Avâsım*” adlı eserinden “*İmamlar- her ne kadar edâ ve telaffuz keyfiyetlerinde çeşitlilik bulunsa da- Mushaf-ı Osmanî de yazılan lafızlarla çelişmeyen kıraatlerin mütevâtir olduğu*

³⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 59.

³⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 59.

³⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 60.

üzerinde ittifak etmişlerdir.”³⁵¹ ifadelerini naklettikten sonra bunun manasının, kıraatler de mütevâtirliğin, mushafın yazım şeklinin mütevâtirliğine bağlı olduğunu ifade etmiştir. Telaffuzu Osman Mushafı’na uygun olmayan ve hakkında ihtilaf bulunan kıraatlerin ise mütevâtir değil, makbul olacağını belirtmiştir. Çünkü kıraatler hakkında ihtilafın bulunması, bu tür kıraatlerin mütevâtirlik iddiasını ortadan kaldırmaktadır. Buradan hareketle İbn Âşûr, İbn Mes’ud’dan nakledilen kıraatler gibi, Osman Mushafı’na muhalif olan kıraatlerin, mütevâtirlik kategorisinin dışında kalacağını ifade etmiştir. O, bu tür kıraatlerin mütevâtir olarak algılanmasını, sahabe dönemindeki müslümanların bu çeşit kıraatleri okumayı sürdürmelerine rağmen kimsenin onların bu okudukları şekli değiştirmeye çalışmadığına dayandırmaktadır. Bu kıraatlerin senedleri her ne kadar âhâd olsa da, seçime (ruhsata) dayalı bir mütevâtire dönüşmüşlerdir.³⁵²

İbn Âşûr’a göre mütevâtirlikten maksat, bazı kurrânın tevehhüm ettiği gibi kıraatlerin, rivâyet ve tarikleriyle³⁵³ birlikte tümünün mütevâtir olduğu değildir. Sened bakımından en kuvvetli olan Nâfi’ b. Ebî Naîm’in kıraati gibi, sahabeden iki râvisi bulunan kıraatlerin her taraftan mütevâtirliği söz konusu değilken, rivâyetler içerisinde senedleri âhâd olarak aktarılan kıraatler nasıl mütevâtir olabilir? Ayrıca İbnü’l-Arabî, İbn Abdisselâm et-Tûnusî, Bicâye’nin Mâlikî fakîhi Ebu’l-Abbas İbn İdrîs ve Şâfiî’lerden el-Ebyârî, kıraatlerin senet bakımından mütevâtir olmadığına hükmetmişlerdir. İbn Âşûr’a göre zaten olması gereken doğru görüş de budur. Çünkü bu senedler sadece falancanın şöyle okuduğunu, falancanın ise bunun tersini okuduğunu ifade etmekten başka bir şey gerektirmemektedir.³⁵⁴ Burada Kıraat âlimi İbnü’l-Cezerî’nin de başta kıraatte mütevâtirlikten bahsederken sonraları bu anlayışından vazgeçtiği de ifade edilmelidir.³⁵⁵ Müfessir ayrıca “*harflerin telaffuz ediliş keyfiyetine ek olarak eda ediliş keyfiyeti değişkenlik arz etse de kıraat edilen lafız bu senedlere muhtaç*

³⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 60.

³⁵² Bu seçime dayalı mütevâtir yeni bir ıstılah olmayıp, insanların kendi kabulü olduğu manasındadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 60.

³⁵³ Rivâyet: Bir imamın ravilerinden birinin diğerine muhalif olan kıraatine veya bir raviye nisbet olunan ihtilaflara denir. Tarik: Ravilerden sonra gelenlerin ihtilaflarına veya bir raviden rivayet edenlerden birinin –aynı seviyedeki- diğer birine muhalif olan kıraatine denir. İsmail Karaçam, *Kur’ân’ı Kerim’in Nüzûlü ve Kıraati*, (İstanbul: Müif, 2016), 63-64; A. Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 303-304.

³⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 60.

³⁵⁵ Cezerî, *Müncidü’l-Mukriîn*, 81.

değildir. Çünkü lafız tevatürle sabit olmuştur.”³⁵⁶ ifadeleriyle de kıraatte esas olanın sened değil okunan lafız olduğunu ifade etmiştir.

İbn Âşûr’a göre on kıraatin senedleri, sahabeden sekiz kişiye dayanmaktadır. Bunlar: Ömer b. el-Hattâb, Osman İbn Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullâh İbn Mes’ûd, Ubey b. Ka’b, Ebu’d-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş’arî’dir. Dolayısıyla on kıraatin bir kısmı bu sekiz sahabenin hepsine birden dayanırken, diğer bir kısmı da sadece bazı ravilere dayanmaktadır. Müfessir daha sonra tevatürle alakalı bazı bilginlerin tartışmalarına değinmiştir.

İbn Âşûr’a göre, Kur’ân’daki irab vecihlerinin çoğu mütevâtirdir. Ancak manaları bir olmakla birlikte, kendisinde irabın iki veçhinin bulunduğu âyetler müstesnadır. Buna “Late hîne menâsin”³⁵⁷ âyetindeki “hîn” kelimesinin ref ve nasb okunmasına müsait olmasını misal vermiştir. Ancak burada müfessir dikkat edilmesi gereken hususun, ümmetin üzerine icma ettiği manaları mezhebi görüşlere delil yapmamaktır. Buna “ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ” kellemallahu mûsa teklîmâ³⁵⁸ ifadesinde ümmet merfu okunmasına icma ettiği halde Mu’tezile’nin Allah’ın kelam sıfatını reddetmek için onu mansub okuması yine bazı aşırı grupların Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer’i sapkınlıkla itham etmek için “ وَمَا كُنْتُمْ مَتَّحِدِينَ ” vema kuntu müttehîzel mudillîne adûdâ³⁵⁹ âyetini tesniye okunması gibi âyetler misal verilebilir.³⁶⁰ Müfessirin ifadelerinden hareketle, ister akaid ister siyasi alanla ilgili olsun, âyetlere yapılan bu tarz yorumların yerinde olmadığı aşikârdır. Ayrıca bu husus daha önce zikredildiği üzere müfessirin hedefleri açısından da son derece önemlidir. Nitekim müfessirin hedefleriyle alakalı ifadelerinde belirttiği hususu burada pratiğe yansıtması da kendi içerisinde tutarlı olmasına delil gösterilebilir.

³⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 60.

³⁵⁷ Sad 38/ 3.

³⁵⁸ Nisa 4/164.

³⁵⁹ Kehf 18/51.

³⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 61-62.

2. Kıraatler Arasında Tercih

İbn Âşûr, Arapça gramer açısından sahih vecihlere muhalif, kıraatler hakkında güçlü bir tartışmanın mevcudiyetinden bahsetmiştir. Bunun Arapça gramerini Basra ve Kûfe nahiv ekollerine göre tahdid etmekten kaynaklandığı kanaatindedir. Bundan dolayı Zemahşerî'nin Keşşâf'ında da belirtildiği üzere Arapça grameri açısından zayıf vecihler üzere bina edildiği gerekçesiyle, mütevâtir kıraatlerin birçoğunu iptal etmiştir. Özellikle meşhur kıraatlerde bunu fazlasıyla yaptığı görülmektedir. Mesela; Zemahşerî, meşhur kıraatlerden biri olan, Abdullah b. Âmir'in “ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ ”³⁶¹ “kezalike zeyyenna likesirim minel müşrikine ketle evladihim”³⁶¹ âyetindeki “zeyyenna” fiilini meçhul formda; “ketle” masdarını merfu; “evladehum” ismini mensup; “şürekâehüm” kelimesini de mecrur olarak okuyuşunu Arapça dilbilgisi açısından sahih bulmamıştır. İbn Âşûr, onun bu iddiasını şu şekilde cevaplamaya çalışmıştır: “Bu vechin Arapça grameri açısından tercih edilen/güçlü bir kullanım olmadığını farz edelim. Haddizatında bu farklılık sadece telaffuz farklılığı olup, tevatüre herhangi bir etkisi olmamaktadır. Daha önce anlattığımız husus gibi bu da tefsirin manasına te'sir etmeyecektir. Ayrıca mastarın mefûle izafe edilmesi ve faile izafe edilmesi için gerekenden başka özellikler vardır. Fiilin nâib-i fâiline/meçhûle bina edilmesi için de, onun fâiline bina edilmesi için gerekenden başka nükteler olduğu da göz ardı edilmemelidir.”³⁶²

İbn Âşûr'a göre sahih ve mütevâtir olan on kıraat; belâgat, fesâhat, mana zenginliği ve şöhret gibi özellikleri içermiş olmasından dolayı birbirinden farklılık göstermişlerdir. Bunlar birbirine yakın ayırt edici vasıflardır. Âyetlerde üstünlük açısından kıraatlerin birini alıp diğerini bırakmak ise, çok nadir karşılaşılan bir durumdur. Müfessirin bu ifadelerine rağmen bilginlerin birçoğu, bir kıraatin diğerine tercih edilmesinde bir beis görmemişlerdir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve ez-Zemahşerî de bu görüşü savunmuşlardır. Bu şekilde tercihe dayanak olarak sundukları delillerin birçoğu ise tartışmaya müsaittir. Konuyla ilgili olarak İbn Âşûr, müfessir ve mu'riblerin eserlerinde görülen, iki mütevâtir kıraatin birinin diğerine tercih edilmesinin ve “bu kıraat daha güzeldir” denilmesinin doğru olup olmadığı hususunda İbn Rüşd'den nakilde bulunmuştur. İbn Rüşd,

³⁶¹ En'âm 6/ 137.

³⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 62-63.

gördüğü eserlerde zikredilen bazı kıraatlerin güzel bulunmasının ve diğerlerine karşı tercih edilmesinin, onların irab yönünden daha açık, lafız cihetinden daha hafif ve nakilde daha sağlam olmasına dayandığı ve yadırganmaması gereken bir husus olduğunu belirtmiştir. İbn Âşûr bu hususa, Endülüs'teki âlimlerin Verş'in rivâyetini seçtiklerini, bu nedenle de Endülüs cami imamının ancak onun rivâyetiyle okuduğunu örnek vermiştir. Buna sebep olarak da Verş rivâyetinde hemzelerin nebr³⁶³ vasıflarının, bütün konumlarda tahkik ile okunuşunun terkedilip, onun yerine teshil ile okunmasını belirtmiştir. Bu kıraatin tercih edilmesine ise, namazdaki kıraatte hemzenin nebr sıfatıyla okunuşunun mekruh olacağına dair İmam Mâlik'ten gelen rivâyete dayandırmıştır.³⁶⁴

İbn Âşûr'a göre Hamze'nin râvisi, Halef İbnü'l-Hişâm el-Bezzâr ve şeyhi Hamze b. Habîb'in de dâhil olduğu, Kûfe'nin kıraat imamlarının kıraatlarından meydana gelen bir kıraati kendisi için oluşturmuş ve bu kıraati, kıraat-ı âşerenin onuncusu kabul etmiştir. Müfessire göre bu hususun, sadece Kûfeli imamların kıraatlerinden yapılan bir alıntı olup, farklı bir tercih olmadığıdır.³⁶⁵ Müfessirin bu tercihleri ve alan içerisinde yaptığı bu tahkik ise onun vukufiyetini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca müfessirin müstağni kalmayacağı kıraatin bu bölümünü, pratikte uygulaması da takdire şayan bir husustur.

Bu konudaki bir başka problem de, kıraatlerin bazı kısımlarının diğer kısımlara tercih edilmesinin, tercih edilenin daha beliğ olmasına ve diğer kıraatlerin i'câz konusunda daha değersiz/zayıf olmasına sebebiyet vermesidir. İbn Âşûr'a göre i'câz, kelamın muktezây-ı hâle tamamen mutabakatidir. Dolayısıyla mu'ciz ifadeler arasında farklılık olmamakla beraber, mu'ciz olan bazı ifadelerin, cinâs ve mübalağa gibi güzel vecihlerle yahut fesahatin artırılmasına yönelik incelikleri içermesinde bir beis yoktur. Ayrıca, Ömer ile Hişâm olayından da anlaşıldığı gibi, kıraatlerden birinin, Peygamber'in (sav) insanlara kolaylık olması için, okuyucuya eş anlamlı bir kelime ile okumasına verdiği ruhsattan kaynaklanması da caizdir. Dolayısıyla ruhsat sayesinde ortaya çıkan bu kıraat sonrakilere aktarılmıştır. Bazı kıraatlerin diğer kıraatlere üstün

³⁶³ Nebr: okumada sesin alçaltılıp, yükseltilmesini ifade etmektedir. İbrahim b. Saîd ed-Devserî, Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtu'l-kiraât, nşr. (Riyad: Daru'l-Hadarâti li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2008),124;Mu'cemu'l-Meâni n-b-r maddesi.

³⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 61-62.

³⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 62.

görülmesi, üstün görülen kıraatlerin belâgatın tüm özelliklerini taşımasına, diğer kıraatlerin ise genişlik ve ruhsatlığı sebebiyle okunmasına da müsaade edilmesi muhtemeldir. Bu sebep ise, ruhsat verilen kıraatin belâgat açısından en yüksek dereceye bâliğ oluşunu engellemez. Dolayısıyla söz konusu kıraatte i'câz olmaması manasına gelmediği gibi, onu i'câz sınırında bir kıraat olmasına imkân sağlayacaktır.³⁶⁶

İbn Âşûr'a göre, i'câzın Kur'ân'ın her bir âyetinde ayrı ayrı gerçekleşmesi gerekmez. Çünkü âyette belirtildiğine göre meydan okuma, ancak Kur'ân sûreleri gibi, tek bir sûreyle vâki olmaktadır. Sûrenin en kısası ise üç âyettir. Şu halde Kur'ân içerisinden, üç âyetten oluşan bir bölüm, Kur'ân'ın mu'ciz olması için yeterlidir.³⁶⁷ Müfessirin ifadelerinden kıraatler her ne kadar farklı sebeplerden dolayı caiz olsalar da veya farklı özellikler taşıysalar da birinin diğerinden ayrılmasının mümkün olmadığı ifade edilebilir. İ'câz açısından da Kur'ân'ın her harf veya kelimesinin mu'ciz olmasının gerekmediği en az üç âyetin i'câz için yeterli olduğu da göz önünde bulundurulduğunda, bir kıraatin diğerinden daha belîğdir diye bir derecelendirmeye de gerek kalmayacağını da söylemek mümkündür.

3. et-Tahrîr ve't Tenvir'in Esas Aldığı Kıraat

İbn Âşûr, mukaddimesinin ilgili bölümünün sonunda tefsirinde esas alacağı kıraate işaret ederek mukaddimeyi bitirmiştir. Buna göre müfessir, yedi kıraatin mütevâtir olup, İslâm'ın çeşitli bölgelerindeki müslümanlar arasında diğer kıraatlere karşı meşhur olduklarını ifade etmiştir. Dolayısıyla müfessir tefsirinde bu yedi kıraatle beraber meşhur olan on kıraatin, özellikle de râvîlerin kıraat ahabından aldığı en meşhur rivâyetlerin farklılığını dikkate alacağını ifade etmiştir. Ayrıca tefsirini Kâlûn lakabıyla meşhur İsa İbn Mînâ el-Medenî rivâyetiyle gelen Nâfi'nin kıraati üzerine bina edeceğini belirtmiştir. Çünkü bu kıraatin, imam ve râvî yönünden Medine'nin kıraati olduğunu ve Tunus halkının büyük bir kesiminin de bu kıraati okuduğunu beyan etmiştir.³⁶⁸

³⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 62.

³⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 63.

³⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 63.

Müfessirin tarifini yaptığı ve değindiği kıraatle ilgi hususlar incelendiğinde alana vukufiyeti görülmekte ve kimi zaman yaptığı tercihleriyle Taberî ve Zemahşerî gibi âlimleri, kimi zamanda dildilerden Müberred ve Farisî gibi âlimleri de eleştirmektedir. Şöyle ki; onların sahih kıraatler hakkındaki eleştirilerine cevap vermekte, kıraat farklılığından doğan tartışmalara değinmekte, esas aldığı kıraat doğrultusunda tercihlerde bulunmakta, kıraatlerin farklılıklarını manaya yansıtmakta ve şaz uydurma kıraatlerin dil yönünden delil olabileceğini savunmaktadır. Bu hususlara örnek olarak, “*Bizi doğru yola ilet.*”³⁶⁹ âyeti zikredilebilir. Bu âyetin tefsirinde müfessir, “Âyette geçen “sirat” kelimesinin Araplar tarafından “sad”, “sin” ve “za” şeklinde okunmaktadır. “Za” ile okuma bazı kabilelerde olsa da bu mecruhtur. “Sin” ile okuma ise İbn Kesir’in Kunbûl rivâyetinde mevcuttur. Arapların çoğu bunu “sad” ile okumuşlardır. Resm-i Osmaniye muvafık olduğu için de doğru olan görüş budur.” diyerek hem kıraatteki şaz okuyuşa göndermede bulunmakta hem de sahih iki kıraat arasında tercihte bulunmaktadır.³⁷⁰ Bu hususa bir başka örnek ise, “*Ay halinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.*”³⁷¹ Âyetin bu kısmı zikredilebilir. Bu âyetin tefsirinde Müberred ve Taberî “يَطْهَرْنَ” ifadesinin “yettahherne” şeklinde okunması gerektiğini savunmuşlardır. Taberî bununla beraber bu durumdaki kadına yaklaşmama ile alakalı icmadan da bahsetmiştir. İbn Âşûr böyle bir hususta teşdid ile okuma ve icmadan delil almaya gerek olmadığını ifade etmiştir. Nitekim âyetin devamındaki şart-ceza (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) zaten kadınlara yaklaşmanın yasak olduğunun delilidir.³⁷² Müfessirin esas aldığı kıraat hususunda ise en uzun âyetin bakara sûresi yüz ikinci âyet olarak almasıdır.³⁷³ Müfessirin açıklamaları ve tefsiri incelendiğinde mukaddimedede belirttiği kuralları titizlikle uyguladığı ve kıraatin tefsirle ilgili kısmını müfessir için gerekli gördüğü ifade edilebilir.

³⁶⁹ Fatıha1/6: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

³⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 190.

³⁷¹ Bakara 2/222: وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ

³⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2, ٣٦٨.

³⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 77-٦٤٤, Kıraatlerle ilgili diğer örnekler için bk. c. 3, 301; c. 4, 190; c. 13, 221; c. 15, 116; c. 16, 6; c. 19, 183; c. 27, 366; c. 30, 161-380.

VII. KISASÜ'L-KUR'ÂN

Kur'ân-ı Kerîm'de önceki ümmetlere ait kıssalar bulunmaktadır. Şüphesiz ki bu kıssalar tarihi bilgi vermek gayesiyle Kur'ânda zikredilmemiştir. Bu alanda müstakil birçok eser yazıldığı gibi Ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerde ve zaman zaman tefsir mukaddimelerinde de bu konuya yer verilmiştir. Bu konuyu tefsir mukaddimesinde ele alan müfessirlerden biri de İbn Âşûr olmuştur. Müfessir mukaddimesinin yedinci bölümüne Yusuf sûresinin “*Sana bu Kur'ân'ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersiz idin.*”³⁷⁴ âyetini istişhad getirerek başlamaktadır. Kur'ân kıssalarının Yüce Allah'ın Peygamberine bir ikramı olduğunu ifade eden İbn Âşûr, söz konusu âyette geçen “ehsen (أَحْسَن)” ifadesinin ise, Kur'ân kıssalarının hayatta ne derece güzel ve etkili olduğunu bildirdiğini ve bu kıssaların ciddiyetsiz şakalardan ayırt edici bir vasfının bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân kıssaları, dini hayata canlılık katmakla beraber, Kur'ân dışı kıssalarda olmayan güzellikleri de barındırmaktadır. Nitekim “ehsen (أَحْسَن)” vasfı Kur'ân kıssalarının diğer kıssalardan daha güzel olduğunun bir delilidir.³⁷⁵ Müfessir, Kur'ân kıssalarıyla alakalı olarak bu ve benzeri açıklamalardan sonra “kıssa” kelimesinin sözlük ve terim anlamını vermiştir.

A. Kıssanın Tanımı

“el-Kıssa” (القصة) ifadesi, “bir kimsenin nereye kadar vardığını öğrenmek için ayaklarının izlerini takip etmek, hikâye etmek, bir kimseye haber veya sözü bildirmek” anlamına gelen “kassa” fiilinden türemiştir. Mastarı “kassan ve kasasan” şeklinde gelen kisas kelimesinin cemisi, “kisasun” ve “kasasun” şeklinde kullanılmaktadır.³⁷⁶ İbn Âşûr kelimenin sözlük anlamını verirken detaya girmemiştir. Fakat Kehf Sûresinde geçen, “(Mûsâ) *İşte aradığımız bu idi' dedi. Bunun üzerine tekrar izlerini takip ederek gerisin geri döndüler.*”³⁷⁷ meâlindeki âyeti tefsir ederken “kisas” kelimesi hakkında bazı bilgiler vermiştir. İbn Âşûr,

³⁷⁴ Yusuf 12/ 3: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنُ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ

³⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 64.

³⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 7, 73; Ragıb, *el-Müfredât*, 847; Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu, 2017),169; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 64.

³⁷⁷ Kehf 18/ 64: قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْعَثُ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا

geçmişte yaşanan haberleri hikâye etmeyi, onların adımlarının izlenmesine benzetmiştir. Müfessir, Arapların “hey’etü’s seyri” (yürüyüş şekli) olarak ifade edilmesi gereken amelleri, mecazen “es-sîre” diye isimlendirdiklerini ve “falanca, falancanın yaptığı gibi yaptı” anlamında “sare fûlanün sîrete keza” kullanımlarını yaygın olduğunu ifade ederek, benzetmesini desteklemiştir. Müfessir bu desteklemeye ek olarak “sîre” masdarının aslı itibarıyla iz takip etmek anlamında kullanıldığını, fakat mecazen öncekilerin haberleri anlamında kullanıldığını da ifade etmiştir.³⁷⁸

Kur’ân ilimlerinden olan Kıyasü’l-Kur’ân terkihi İbn Âşûr’a göre; “Anlatılan şahıs tarafından bilinmeyen hadise hakkında verilen haberdir.”³⁷⁹ Buradan hareketle, müfessirin kıssaya yüklediği anlam, olup biten bir olay hakkındaki haberi ifade etmektedir. Dolayısıyla tanıma göre, bir haberin kıssa olabilmesi için, o haberin anlatıldığı zaman ve kimseden önce olup-bitmesi gerekmektedir. Ayrıca müslümanların yaşadığı dönemdeki olayların da bu ifadeyle devre dışı bıraktığı söylenebilir.

İbn Âşûr “kıssa” kelimesinin anlamını, sınırlarını neye dayanarak belirlediğini dile getirmemiştir. Buna karşın bazı müfessirler kıssaları anlatırken Hz. Peygamber dönemindeki olayları da kıssalara dâhil etmişlerdir.³⁸⁰ Muhtemelen İbn Âşûr bu sınırlamayı tespit ederken kelimenin sözlük anlamını esas almıştır.³⁸¹ Nitekim sözlük müellifleri Hz. Peygamber dönemindeki olayları kıssalara dâhil etmemişlerdir. Ya da İbn Âşûr, kıssaları “Biz bu Kur’ân’ı sana vahyetmekle, en güzel kıssaları sana aktarmaktayız, oysa sen, daha önce bundan

³⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 12, 203.

³⁷⁹ Anlatan şahıs peygamber veya başka biri olabilir.

³⁸⁰ Bazı müfessirlerin Hz. Peygamber dönemindeki kıssaları da Kur’ân kıssaları olarak kabul ettikleri bilinmektedir. Örneğin: “*el-Mebâhis Fi Ulûmü’l-Kur’ân*” adlı eserinde Mennâ Halîl el-Kattân, Kur’ân kıssalarını üç çeşit olarak değerlendirmiştir.

1. Peygamberlerin kıssaları: Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, kıssa ve haberleri bu çeşittendir.
2. Geçmiş olaylara ve Peygamber sayılmayan kişilere ilişkin Kur’ân kıssaları: Âdem’in iki oğlu Hâbil ve Kâbil, Ashâb-ı KeHF, Zû’l-Karneyn, Kârûn, Ashab-ı Sebt, Meryem, Ashâb-ı Uhdûd, Ashâb-ı fîl ve diğerlerine ilişkin kıssa ve haberler gibi.
3. Rasûlüllâh zamanında vâki olmuş olaylara ilişkin kıssa ve haberler: Âl-i İmrân sûresindeki Bedir ve Uhud gazveleri, Tevbe sûresindeki Huneyn ve Tebük gazveleri gibi olaylar bu kıssa çeşidini oluşturmaktadır. Mennâ’l Kattân, *el-Mebâhis*, 280; Vehbe Zuhaylî, *el-Kıssatü’l-Kur’âniyye*, (Dâru’l-Hayr: Beyrut 1992), 6-7; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 172.

³⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 7, 73; Fîrûzâbâdî, *el-Şamûsü’l-Muhtâ ve’l-Şabesü’l-Vasîtu el-Câmi’ limâ Zehebe min luğati’l-Arab Şemâtiit*, (Beyrut: Dar-u Ümmü’l-Kitab), 312; Râgıb, *el-Müfredât*, 847.

haberi olmayanlardandın.”³⁸² âyetinde geçen “daha önce bundan haberi olmayanlardandın.” ifadelerden dolayı bu şekilde tarif etmiş olabilir.

B. Kur’ân Kıssalarının Özellikleri

İbn Âşûr, Kur’ân kıssaları hakkında bilgi verirken, bu kıssaların sadece gereksiz şeylerden uzak durmayı veya olayın sonucunda neler olup olmadığını amaç edinme dışında, ümmet için birçok faidesinin olduğunu dile getirmiştir. Bu faydalar ise Yusuf sûresinde kıssalar hakkında geçen “أَحْسَنَ” vasfının gereğidir. Kur’ân kıssalarındaki bu özellikler eğer başka kıssalarda olsaydı bu kıssalar Kur’ân kıssalarına denk olurdu. Fakat bunun mümkün olmadığı, âyette zikri geçen “أَحْسَنَ” ifadesi ile olmuştur.³⁸³ İbn Âşûr, bu konu hakkında bazı âlimlerin kıssalara sadece yüzeysel baktığını bazı âlimlerin ise Kur’ân kıssalarının zikredilmesindeki yüceliği dile getirdiğini belirtmiştir. Ayrıca müfessir Kur’ân kıssalarının ve bu kıssalar anlatılırken üslûbun tarih kitaplarındaki metodlarla değil, Kur’ân’ın kendine has sunumuyla ya bir sûre içinde ya da diğer sûrelere dağıtılarak konu ve konuma göre ihtiyaç duyulduğu kadar zikredildiğini beyan etmiştir.³⁸⁴

İbn Âşûr’a göre kıssalar, din ehli için hitabete benzer bir hatırlatma ve öğüt niteliğindedir. Kıssaların bu anlamda Kur’ân âyetlerinde, tezkîr ve zikir diye ifade edilen kendine has özel bir üslûbu mevcuttur. Böylece Kur’ân’ın üslûbu iki amacı birlikte gerçekleştirmiş ve kıssaların zikri hususunda, bilginin soyut olması hasebiyle, kıssacıların üslûbundan daha yüce bir üslûb yakalamıştır. Çünkü bu kıssaların muktezây-ı hâl ve makâma göre zikredilmesi, Kur’ân kıssalarına burhân ve tibyân olma vasfını kazandırmıştır.

Müfessire göre Kur’ân kıssalarının bir özelliği de, bu kıssaların üslûbunun diğer kıssaların üslûbundan ziyade tezkir üslûbuna daha çok benzemesidir. İbn Âşûr bunu da, Kur’ân îcâzındaki nazım örgüsündeki güzelliğe bağlamaktadır. Bu hususa İbn Âşûr (Gerçek anlaşınca da), “*Hayır, meğer biz mahrum bırakılmıştız!*’ dediler. . *Onların akl-ı selim sahibi olanı(mu’tedil), ‘Ben size ‘Rabbinizi tespih*

³⁸² Yûsuf 12/3.

³⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c 1, 64.

³⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 64-65.

etmeli değil miydiniz ya! dememiş miydim?”³⁸⁵ âyetini misal vermiştir. Burada akl-ı selim şahsın bu konuşması, arkadaşlarına bu hatırlatmayı (tezkîr) yapması Kur’ân’ın îcâz üslûbunun öğüt verici özelliğini göstermektedir. Bu âyetin öncesinde “*Sabah olunca bahçeyi mutlaka devşireceklerine yemin etmişlerdi*” ya da “*Derken, sabahleyin birbirlerine, Haydi, eğer ürünüünüzü devşirecekseniz erkenden gidin.*” diye seslendiler.³⁸⁶ geçen “evsat” olan hariç diğerlerinin konuşmaları verilmiş; fakat evsatın ne dediği tekrara düşmemek için zikredilmemiştir. Olayın akabinde konuşmasının tam olarak yeri ve zamanı geldiği için îcâz üslûbu kullanılarak öğüt verilmiştir.³⁸⁷

İbn Âşûr’a göre Kur’ân kıssalarının temel özelliklerinden biri de, kıssayı aktaran lafızların, kıssanın barındırdığı noktelerin tamamını ifade edebilecek şekilde olması veya bu noktelerin kelamın içine dürülmüş halde bulunmasıdır. Buna misâl olarak Yusuf sûresindeki: “*İkisi de kapıya koşular*”³⁸⁸ âyeti vermiştir. Buna göre, kadının eşinin geldiğini, kapıyı çaldığını, kapıyı açmak için de Yusuf ve Züleyha’nın koştuğunu, bununla beraber Züleyha’nın koşmasının, kocasına sanki Yusuf’un kendisine kötülük etmeye niyetlendiğini ifade etmek ve Yusuf’a yaptırmak istediği kötülükten Yusuf’un yüz çevirip, efendisine olan biteni anlatmasını engellemek gibi olaylar bu âyetin içinde mevcuttur. Ayrıca Yusuf’un koşması ise kadının aktarmak istediklerinin aksine, hikâyeyi başlatan olmamak ve kadının tuzağından kaçtığını ifade etmek de kelamın içerisinde olan hadiselerdir. Bütün bu zikredilen hususlar “*Kapının yanında hanımın efendisine rastladılar. Kadın dedi ki: Senin ailene kötülük yapmak isteyeninin cezası, ancak zindana atılmak veya can yakıcı bir azaptır.*”³⁸⁹ âyetinin devamındaki delalet ile anlaşılmaktadır.³⁹⁰

Müfessire göre, Kur’ân kıssalarının diğer bir özelliği de, kıssaların halk arasında eşsiz bir üslûpla yayılmış ve biliniyor olmalarıdır. Çünkü kıssaların anlatılmasındaki maksad, Kur’ân’ın getirdiği yasayı tatbik etmek, toplumu ıslah

³⁸⁵ Kalem 68/ 27-28.

³⁸⁶ Kalem 68/22.

³⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 65.

³⁸⁸ Yûsuf 12/25: *وَاسْتَبَقَا الْبَابَ*

³⁸⁹ Yûsuf 12/25.

³⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 65.

etmek ve insanlara öğüt vermektir.³⁹¹ Dolayısıyla rastgele anlatılmayan ve toplum içerisinde belli hedeflerle anlatılan bu kıssaların bazı faydaları mevcuttur.

C. Kur'ân Kıssalarının Faydaları

Kur'ân kıssalarını diğer kıssalardan ayıran temel özelliklerini aktaran İbn Âşûr, bu kıssaların bazı faydalarını zikretmiştir. Müfessirin maddeler halinde aktardığı bu faydaları, şu şekilde sıralamak mümkündür.³⁹²

İbn Âşûr'un; "önceki müfessirlerin eserlerinde dile getirmediği faydalardan biri" şeklinde izah ettiği yararlarından biri şöyledir: Kur'ân, indiği dönemde ümmî olan topluma kıssaları haber vermekle ehl-i kitaba meydan okumuştur. Şöyleki, bazı konularda ehl-i kitab âlimleri bilgi sahibiydiler. Dolayısıyla sadece ehl-i Kitap'tan, ilimde derinleşmiş kimselerin bileceği bu kıssaları, Kur'ân'ın dile getirmesi, onların Müslümanlara karşı üstünlük iddiasını boşa çıkarmıştır. İbn Âşûr, bu görüşüne: "*İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin.*"³⁹³ âyetini delil getirmiştir.³⁹⁴

1. İbn Âşûr'a göre, Kur'ân kıssalarında geçen kişiler, bunların yaşadıkları ve ait oldukları yerler önemli olmayıp bu kişilerin niçin zikredildiği ve neye ibret oldukları esastır.³⁹⁵ O, bu hususa özellikle dikkat çekmiştir. Buna "*Yoksa sen, sadece Kehf ve Rakim yarânının bizim şaşılacak âyetlerimizden olduklarını mı sandın?*"³⁹⁶ âyetinde geçen Ashâb-ı Kehf'i örnek vermiştir. Zira bu âyette, onların isimleri, hangi kavimden oldukları ve hangi dönemde yaşadıkları gibi mevzular zikredilmeyip, dikkatler verilmek istenen mesaja çekilmiştir.

2. İbn Âşûr, kıssaların faydalarından bir tanesini de ümmeti Allah'a karşı gelmekten sakındırmak şeklinde ifade etmiştir. Buna örnek olarak: "*İşte haksızlıkları yüzünden çökmüş (ve ıssız kalan) evleri! Bilen bir kavim için elbette bunda bir ibret vardır.*"³⁹⁷ âyetini getirerek, bu görüşünü delillendirmiştir.³⁹⁸

³⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 65.

³⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 65-66.

³⁹³ Hûd 11/49.

³⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 65.

³⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 65.

³⁹⁶ Kehf 18/9.

³⁹⁷ Neml 27/52.

³⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 65.

3. Kıssaların muhtevasına bakıldığında, Allah'ın elçilerine inatçı davranan ve Rabb'lerinin emirlerine âsî olan ümmetlerin başlarına gelen olaylar zikredilmektedir. Toplumların kıssalar ile aşırılıklarından dönmeleri, kendileri gibi âsî toplulukların ve atalarının başına gelen felaketlerden ders çıkarmaları son derece önemlidir. Ayrıca bu kıssalarda, müminler için Allah'ın salih kullarının yeryüzünün varisleri olacağına dair müjde var iken, müşrikler için de alınması gereken dersler ve ibretler vardır. Bu hususa dikkat çekmek için Kur'an: "...Kıssayı anlat; belki düşünürler"³⁹⁹ âyeti ve "Andolsun onların (geçmiş Peygamberler ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır"⁴⁰⁰ âyetiyle insanlara her an nasihat etmiş ve öğüt vermiştir.⁴⁰¹

1. Kur'an kıssalarının sunumunda, kullanılan üslüblardan birisi de tasvir ve karşılıklı konuşma üslûbudur. Bu üslûb Arapların aşına olmadığı bir ifade türüdür. İbn Âşûr, bu üslûb şeklinin Kur'an'da kullanılmasını, Arap dilinde yeni bir tarz olarak değerlendirmiştir. Bu tarzın da bu dili konuşanlar üzerinde ciddi bir etki bıraktığını, bunun da Kur'an'ın i'câz yönlerinden biri olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰² Arapçaya yeni kazandırılan bu üslûbu yerinde görmek için A'râf sûresinin "İkisi (cennet ve cehennem) arasında bir sur A'râf üzerinde de birtakım adamlar vardır. Cennet ve cehennemliklerin hepsini simalarından tanımaktadırlar. Cennetliklere, 'Selam olsun size!' diye seslenirler. Onlar henüz cennete girmemişlerdir, ama bunu ummaktadırlar. Gözleri cehennemlikler tarafına çevrildiği zaman, 'Ey Rabb'imiz! Bizi zalim toplumla beraber kılma.'" derler. A'râftakiler simalarından tanıdıkları bir takım adamlara da seslenir ve şöyle derler: "Ne çokluğunuz, ne de taslamakta olduğunuz kibir size bir yarar sağladı!" âyetlerini örnek vermiştir.⁴⁰³

2. İbn Âşûr'a göre Kur'an kıssalarının faydalarından biri de önceki toplumların başından geçen olayların yâd edilip, müslümanların bu kıssalardan haberdar olup, bunlardan ders çıkarmalarıdır. Ayrıca o toplumların varlığından haberdar olmak ve onlar hakkında kuşatıcı bilgilere sahip olmak, müslümanların bilgi ve birikimlerine katkı sağlayacaktır. İbn Âşûr, Arapların İslâm'dan önceki

³⁹⁹ Araf 7/176.

⁴⁰⁰ Yûsuf 12/111.

⁴⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 66.

⁴⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 66.

⁴⁰³ A'râf 7/46-48.

dönemler hakkında bilgisiz ve gaflet içinde olduklarına dair “*Kendilerine zulmedenlerin yerlerinde oturdunuz. Onlara neler yaptığımız ise size apaçık belli olmuştur. Size (bu hususta) misaller de vermiştik.*”⁴⁰⁴ âyetini delil getirmiştir.⁴⁰⁵

3. Kıssaları güzel ve farklı kılan şeylerden bir tanesi de insanların kibre düşmesini engellemek, kâinatın genişliğini, ümmetlerin ne derece güçlü olduklarını öğrenmek ve o önceki ümmetlerin yüce hasletlerinin kabullenmesine alıştırmasıdır. İbn Âşûr, bu hususa “*Bizden daha kuvvetli kim var? dediler*”⁴⁰⁶ âyeti kerimesini örnek vermiştir. Müfessire göre bir toplum, hayır yollarını ve insanların hayat tarzını bildiği zaman, olması gereken hayat ve ideal şahsiyet için eksik olan her şeyi elde etmeye gayret ederken, bu ümmetlerin rehberliğine müracaat eder.⁴⁰⁷

4. Müfessir, kıssaların faydalarından birini de Arapları içinde bulunduğu tembellikten çıkarmayı, müslümanları ise, kendilerinden önceki ümmetlerde olduğu gibi, dünya yönetiminde söz sahibi olma hususunda teşvik etmek şeklinde belirlemiştir. Ancak Arapların birbirlerinin kuyularını kazdığını, izzetin yolu olan cihâdı terkedip, koyun olatmaya razı olduklarını ifade etmiştir. Bu nedenle âl-i himmet gerektiren, efendilik ve liderliği aramaktan vazgeçtiklerini ve birçok defa diğer toplumlar tarafından ezildiklerini zikretmiştir.⁴⁰⁸

5. Müfessir “Kıssalar, Allah’ın gücünün, bütün güçlerin üzerinde olduğunu ve O’nun, kendi dinine yardım edenlere karşı yardım edeceğinin sünnetullah olduğunu aktararak, Hz. Peygamber’i ve onun şahsında bütün insanları teselli etmeyi amaçlamaktadır.” diyerek kıssaların Müslümanlara ciddi bir sorumluluk yüklediğini belirtmiştir. Böylece müslümanlar başkalarının kendilerine karşı olan hükümlerinden kurtulabilecek, en güzel sonuçların hayır ehline aidiyetini canlı tutacak ve Allah’ın inanan ve inançları doğrultusunda çalışanlara nasıl yardım ettiğini hatırlayacaktır. Buradan hareketle Allah’ın kudretine teslim olmaktan başka çarenin olmadığı ve onun gücünün üstünde güç olmadığı “*Nihayet karanlıklar içinde: ‘Senden başka hiçbir İlah yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zâlimlerden oldum!’ diye niyaz etti. Bunun üzerine*

⁴⁰⁴ İbrahim 14/45.

⁴⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 67.

⁴⁰⁶ Fussilet 41/15

⁴⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 67.

⁴⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 67.

onun duasını kabul ettik ve onu kederden kurtardık. İşte biz müminleri böyle kurtarıyoruz.”⁴⁰⁹ âyetiyle anlaşılacağı ümidini taşıtmıştır.

6. Kıssalarda zikredilenler, yeni kanunlar çıkarma ve medeniyet tarihindeki değerleri izlemeye katkı sağlayacaktır. Ayrıca, kıssalar müslümanların zihinlerini medenîliğe yönlendirip, onları medeniyeti tanımasına imkân verecektir. Örneğin: “...İşte biz Yûsuf’a böyle bir tedbir kullandık. Yoksa kralın kanunlarına göre kardeşini (esir olarak) alıkoyamazdı. Ancak Allah’ın dilemesi başkadır. Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır.”⁴¹⁰ âyeti, onların kanunlarında, hırsızlığa karşılık kişiyi alıkoyma hususunun mevcudiyetini öğretir. Âyetin devamında “bizden birini onun yerine al” ifadelerinin karşılık bulmaması ise hür bir kimseye, ancak muteber bir şekilde malik olunabileceğine, bunun yolunun ise ancak hırsızlık sebebiyle olabileceğine ulaşılır.⁴¹¹

D. Kıssaların Tekrarı

Arap dilinin sahip olduğu edebi sanatlardan birisi de kelamın tekrar edilmesiyle elde edilen üslûbdur. Bu edebi sanatların zirvesini temsil eden eser ise Kur’ân-ı Kerîmdir. Kur’ân-ı Kerîmde bir âyetin veya bir kıssanın Kur’ân’ın başka yerlerinde bazen aynı bazen değiştirilerek farklı bir şekilde aktarıldığı bir gerçektir. Söz konusu Kur’ân olunca, bu kıssaların birçoğunun 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.⁴¹² Ancak dilin edebi özelliklerini bilen ve meseleye bir hakikatin tecellisi amacıyla yaklaşanların Kur’ân tekrarlarının olmasını yadırgaması mümkün görünmemektedir. Çünkü tekrar/tekrir ile amaç; bir manayı zihne iyice yerleştirmek, ifadeyi yumuşatıp kabul edilmesine teşvik etmek, ta’zim ve fahr manalarında kullanmaktır.⁴¹³

⁴⁰⁹ Enbiya 21/ 87-88.

⁴¹⁰ Yûsuf 12/78.

⁴¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 67.

⁴¹² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 173.

⁴¹³ Zerkeşi, *el-Burhân*, c.1, 500; Y. Fatih Akbaş, *Meâni, Beyân, Bedi* (İstanbul: Cantaş yayınları, 2017), 104.

İbn Âşûr, Kur'ân kıssalarının tekrarına dair; “Kıssaların tekrarı hususunda, ehl-i yakîn ve şüphecilerin birçoğu için son derece tehlikeli gördüğüm bir endişem vardır. O da zikredilen kıssalarda kastedilen gayenin meydana gelmesi konusunda niçin aynı kıssa ile yetinilmediği, bir kıssanın birçok sûrede tekrar edilmesinin nasıl bir faydaya matuf olduğudur? Hatta bu kaygı, bazı kimselerin Kur'ân tefsirinde ilhâd/inkâr metodlarını takip etmesine sebebiyet vermiştir.”⁴¹⁴ ifadelerini tefsir mukaddimesinde kullanmıştır.

İbn Âşûr'a göre kıssaların tekrarlanması, bu kıssaların Kur'ân içerisinde geçtikleri yerlerin siyak ve sibakıyla olan münasebetlerinin kurulmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla kıssa, münâsebet ilmi açısından sevk edilen maksat üzerine bir burhân vazifesi görmektedir. Buradan hareketle kıssanın maksadıyla birlikte zikredilmesi, onun tekrar edilmesi manasına gelmemektedir. Yine kıssanın her ne kadar aynı olsa da geçtiği siyak-sibak gereği başka mana ve nükteleri içerdiği de söylenebilir. Bu görüşünü sağlamlaştırmak için müfessirin şu örneği verdiği gözlenmiştir. Bir hatip toplumun herhangi bir kesimine vaaz veya konferans verip, daha sonra aynı konuda başka bir topluluğa aynı vaaz veya konferansı verse, burada ister aynı lafızları kullansın ister mefhumu farklı şekilde ifade etsin her halükarda bu hatipin tekrara düştüğünü iddia etmek imkânsızdır.⁴¹⁵ Buradan yola çıkarak, Kur'ân kıssalarının da farklı yerlerde farklı amaçlarla ve kıssanın da ilgili yeri zikredildiği için, Kur'ân kıssalarında maksatsız tekrara düşüldüğü iddiası da aynı şekilde imkân dâhilinde olmayacaktır.

İbn Âşûr, Kur'ân kıssalarının tekrarıyla şu maksadların gözetildiğini ifade etmiştir.

1. Kıssaların tekrarıyla olayların zihinlere iyice yerleşmesine imkân sağlanacaktır.
2. Tekrarlar Kur'ân'ın belâgatını bütün güzellikleriyle ortaya çıkmasına vesile olacaktır.
3. Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olan müminlerin, müslüman olmadan önce ya da seferde oldukları vakitlerde kulaktan dolma kıssaları Kur'ân'da hakikât olarak dinleyip anlamalarına imkân sağlayacaktır.
4. Geçmişte müminlerin Kur'ân'ın tümünü ezberlemesi veya onu

⁴¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 68.

⁴¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 68.

ezberinde bir araya getirmesi nadirattandı. Hatta çoğu kimseler, sûrelerin bir kısmını ezberlemekteydiler. Dolayısıyla içerisinde bir kıssanın zikredildiği sûrelerin birini ezberleyen bir şahıs, bu kıssa hakkında malumât sahibi olacaktır. Buradan hareketle bütünüyle elde edilemeyen şey, tümüyle de terk edilmemelidir. Kaidesi mucibince kıssaların farklı yerlerde zikredildiğini ifade etmek mümkündür.

5. Aynı kıssanın farklı yerlerdeki anlatımında üslûp değişimi veya sadece olayın ilgili kısmının anlatıldığı görülmektedir. Yani aynı kıssa Kur'ân'ın bazı sûrelerinde detaylı bir şekilde ele alınırken bazı sûrelerinde iki cümleyle özetlenmiştir.⁴¹⁶ İbn Âşûr'a göre kıssaların bu şekilde tekrar edilmesinin birkaç sebebi bulunmaktadır:

1. Kıssayı uzun bir şekilde anlatmaktan sakınmak için, ilgili yerde o kıssanın ibret konusu üzerinden maksadın hâsıl olacağı şekilde kısaca aktarılır ve kıssanın geriye kalan kısmı başka bir yerde zikredilir. Dolayısıyla kıssa her yerde aynı uzunlukta aktarılmaktan kurtulacak, murad edilen mana ve ibret verilmiş olacaktır. Ayrıca aynı kıssanın bazı yerlerde icmâli aktarılıp, bazı yerlerde tafsilatlandırılması ise, kıssaların birbirini şerh etmesine katkı sağlayacaktır.

2. Bazen Kur'ân'ın bir pasajında aktarılan kıssanın bir bölümü, onu dinleyenlerin durumuna münâsîp olabilir. Bundan dolayı, kıssanın farklı bölümlerinde Kur'ân'ın içerisine serpiştirilmesi de mümkündür. Zaten bu husus münâsebet ilmi çerçevesinde, Kur'ân'ın i'cazına ve belâgatine muvafıktır. Örneğin, Musa'nın (as) gönderiliş kıssası, Tâhâ ve Şuarâ sûrelerinde uzun uzadıya aktarılırken, Furkan sûresinde iki âyette⁴¹⁷ kısaca anlatıldığı görülmüştür.

3. Bazen kıssalar tekrar edilmekle, muhataplarda yanlış anlaşılan veya aktarılan bu kıssaların hakikatine dikkatler çekilmiştir.⁴¹⁸

Müfessir mukaddimesinin sonunda Kısasü'l-Kur'ân ile alakalı yukarıda zikredilen veya benzer bazı manaların önceki eserlerde olabileceğinden bahsetmiş, ancak bu hususların mukaddimesinde aktarıldığı gibi açık ve net

⁴¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 68-69.

⁴¹⁷ “Andolsun, Biz, Mûsâ'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik ve kardeşi Hârûn'u da ona yardımcı kıldık. Onlara, Âyetlerimizi yalanlayan topluluğa gidin dedik. Nihayet o kavmi yerle bir ettik.” Furkân 25/35-36.

⁴¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 69.

olmadığını ifade etmiştir.⁴¹⁹ Buradan hareketle İbn Âşûr'un önceki eserlerde dağınık, düzensiz olan veya hiç olmayan meseleleri mukaddimesinde ele aldığı ve tefsirinde bu kıssalara dair yorumlarda bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

Kıyasü'l-Kur'ân ile alakalı müfessirin teoride zikrettiği hususları aktardıktan sonra onun bu bilgileri pratikte yansıtmasına bazı örnekler vermek gerekmektedir. İbn Âşûr kıssaların hitabete benzer öğüt olması, tezkir üslûbuna yakın olması, öz ifadelerle birçok hakikati barındırması ve eşsiz bir şekilde yayılmaları gibi özelliklerinden bahsetmiştir. Onun kıssalarla ilgili tavrına Araf sûresinde “*Bu sûretle onları kandırarak yasağa sürükledi. Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Rableri onlara, ‘Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?’ diye seslendi.*”⁴²⁰ geçen kıssayı örnek vermek mümkündür. Buna göre, Kur'ân söz konusu kıssayı öğüt makamında ve gereği kadar aktarmaktadır. Örneğin Araf sûresinin bu bölümünde Âdem'in (as) tevbesine yer verilmemiştir. Çünkü kıssanın burdaki geyesi, insanlara şeytanın düşmanlığını hatırlatmak ve insanları onun vesvesesinden kurtarmaktır. Ayrıca şeytana tabi olduğu zaman ki ziyana uğrama durumu da zikredilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân kıssalarının genel özelliği olan makama göre söz söyleme burada uygulanmış ve kıssa üzerinden insanlara öğüt verilmiştir.⁴²¹ Âdem'in (as) tevbesi ise, onun Rabb'inin katındaki değerinin anlatıldığı faziletlerin zikredildiği yerde anlatılmıştır.⁴²² Müfessir burada Kur'ân kıssalarına dair verdiği bilgilerleri ve özellikleri tefsir pratiğinde ve Kur'ân bütünlüğünde uzun uzadıya işlemiştir. Dolayısıyla o, Kur'ân kıssalarını hayali veya gerçekleşip-gerçekleşmemesi eşit olan edebi bir tür olmaktan ziyade; hakikati ifade eden, yerli yerinde, konunun ve makamın gerektirdiği kadar tekrarlanan ve “ehsen” sıfatıyla tarif edilen hakikatler olarak görmektedir.

İbn Âşûr, kıssaların faydalarını derleyip, nizam içerisinde aktardığını ifade etmiştir. Bunların, tefsirinde ne denli yansıtıldığı ise, mukaddimenin ilgili yerinde

⁴¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 69.

⁴²⁰ Araf 7/22: فَدَلَّيْهُمَا بِعُرْوَةٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَنَوَاتُهُمَا وَطَفَقَا يَحْضَبَانِ أَنَّهُمَا عَنْ تَلْكَمَا الشَّجَرَةَ أَقْبَلُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ

⁴²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 8, 68; Diğer örnekler için bk. c. 12, 93; c. 19, 104; c. 23, 336; c. 27, 13, 139.

⁴²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 438.

örnekler üzerinden tahlil edilmiştir. Müfessir Arap dilinin özelliklerinden olan tekrar (tekrir) sanatından bahsetmiş, bunun Arap dilinin zirvede temsil edildiği Kur'ân'da olmasının yadırganmaması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca bu kıssaların farklı yerlerde aktarılmasının tekrar anlamına gelmeyeceğini, ilgili hususun muhakkak farklı hakikatlere işaret ettiğini beyan etmiştir. Bu hususa ise Şuara sûresinde nakledilen peygamberlerin kıssalarını vermek mümkündür. Burada tekzip edilen birçok peygamberin kavimlerinin acı sonları da aktarılmıştır. Müfessire göre, bu sûrede aktarılan kıssalar, birbirini tamamlayan Kur'ân bölümleridir. Bu kıssaların her birinde, diğerinde dikkate alınmayan bir yön ele alınmış ve bir kıssa bitirilirken, kıssanın devamının olduğuna delalet eden mana incelikleriyle geçiş sağlanmıştır. Burada dikkat edilecek husus ise, bu kıssalar tekrarlarla, manaları zihne iyice yerleştirmeyi, unutmaya engel olmayı, hakikatlerin anlaşılmasını sağlamaktadır. Nitekim tekrar ne kadar çok olursa mananın kalpte kökleşmesine katkı sağlayacak, bu manaların iyice anlaşılıp, unutulmasını engelleyecektir. Dolayısıyla kıssalar, öğütleri çokça aktarmakla, kulakları hakikatlere açmak için tekrar sanatına müracaat etmiştir. Kıssalarla, hakikatlere kapalı kulakları açmak ve zihni, olayları açıkça kavrayacak kıvama getirmek gayesi güdülmüştür.⁴²³ Buradan hareketle müfessir, Kur'ân kıssalarıyla alakalı olarak mukaddimesinde ifade ettiği prensiplere riayet etmiş, bunların çerçevesinde yorumlar yapmıştır. Kur'ân kıssalarındaki tekrarın dilin tabiatında bulunduğunu ve Kur'ân'ın da buna kayıtsız kalmadığını açıklamıştır. Yine farklı sûrelerde, kıssanın başka yönünün aktarıldığına da dikkatleri çekerek, bu tekrarın (tekrir) gayesiz, rastgele yapılmadığını aktarmış olmaktadır.

VIII. KUR'ÂN'IN İSİMLERİ ÂYETLERİ VAKFLARI SÛRELERİ VE BUNLARIN KUR'ÂN'DAKİ TERTİBİ

İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in kendisine has özellikleri bulunmaktadır. Bu özelliklerin bir kısmı tefsir tarihi ve Ulûmu'l-Kur'ân açısından önemli unsurlardır. Bu alanda hem müstakil eserler verilmiş hem de Ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarının ilgili bölümlerinde bu konulara değinilmiştir. Bu konuyu ele alıp inceleyenlerden biri de İbn Âşûr'dur. O, Kur'ân'ın söz konusu şekilsel

⁴²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c 1, 68.

özelliklerini tefsirinin mukaddimesinde ele almıştır. Ona göre, Kur'ân'ı oluşturan âyetler-sûreler ve bunların dizilişleri, tefsir ilmi açısından oldukça önemlidir. Bu mukaddime de ele alınıp, incelenen bilgiler, ulûmu'l-Kur'ân ve münâsebatü'l-Kur'ân gibi alanlarda araştırmacılara kolaylık sağlamak amacıyla yazılmıştır. İbn Âşûr'a göre, tefsir ilminin ana konusu, Kur'ân'dır. Çünkü tefsir ilmi, Kur'ân âyetlerini muhatapların anlayabilecekleri seviyede izah eden ve açıklayan bir ilim dalıdır. Bu ilim dalı; irşâd, hidâyet, âdâb ve hem ümmetin kendi toplumu içerisinde, hem de diğer toplumlarla olan münasebetlerini düzenlemek gibi gayeler de taşımaktadır. Tefsir ilmi bu işlevini Kur'ân'ın, dil ve belâgat gibi özelliklerinden istifade ederek gerçekleştirmektedir.⁴²⁴ Müfessir konuyu mukaddimesinde ele almasındaki gerekçesini ve konunun tefsir ilmiyle olan ilişkisini beyan ettikten sonra, konuya Kur'ân kavramının tahliliyle başlamıştır.

A. Kur'ân

1. Tanımı

İslâm tarihi içerisinde Kur'ân'ı Kerim'in farklı yönleri ve vasıfları dikkate alınarak farklı ilim dallarına yönelik çeşitli tanımları yapılmıştır. Kalam eserlerinde Kur'ân lafzı, kalam-ı nefsi ve kalam-ı lafzi için kullanılırken, usûl-ü fıkıh eserlerinde namazı sahih kılacak Kur'ân kıraatinin miktarı ve Kur'ân'ı inkâr durumunda mükellefin durumunun ne olacağı gibi hususlar ön planda tutulmuştur. Tefsir ilminde ise bazı müfessirler sadece i'câz yönü üzerinden Kur'ân'ı tanımlama yaparlarken, bazıları da zikredilen bu hususlara farklı vasıflar eklemiştir.⁴²⁵ Mennâü'l Kattân (ö. 1999) ise Kur'ân'ın mantıkî tarifinin yapılmasının güç olduğunu ancak yapılan tariflerin sadece Kur'ân'ın bazı özelliklerini belirttiğini ifade etmiştir.⁴²⁶ Bu tariflerden bazılarını zikretmek, İbn Âşûr'un tarifini temellendirmeye imkân verecektir. Buna göre Kur'ân, "Hz. Peygambere vahiy yoluyla indirilmiş, mushaflarda yazılı, tevatürle nakledilen, tilavetiyle ibadet edilen mu'ciz bir kelimedir." Diğer bir tanıma göre ise Kur'ân,

⁴²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 70.

⁴²⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l İrfân*, 17-22.

⁴²⁶ Mennâü'l Kattan, *el-Mebâhis*, 20.

“Hz. Peygambere gelen vahiyleri ihtiva eden kudsî bir kitaptır.”⁴²⁷ İbn Âşûr da tıpkı selefleri gibi Kur’ân’ı tanımlamıştır. Ona göre Kur’ân, “Yüce Allah’ın Arapça olarak Cebrail aracılığıyla Hz. Muhammed’e indirdiği, vahyedildiği lafızlarla Kur’ân’ı ümmete tebliğ etmesini peygamberinden istediği, kendisiyle amel etmeyi sorumlu tuttuğu, namazlarda okunmasıyla ibadetlerin gerçekleştiği ve okunmasını ibadet saydığı bir kelimadır.”⁴²⁸ İbn Âşûr öncekilerden farklı olarak kelamın mu’ciz yönüne ve tevatürle nakledilmesine değinmezken, Kur’ân’ın vahyedildiği lafızlarla tebliğinin yapılması özelliğini tanıma eklemiştir.

2. Kur’ân Kelimesinin Kökü

Kur’ân kelimesinin kökü hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. İbn Âşûr mukaddimesinde bu görüşlerden bazılarını zikrederek kabul etmediği görüşlerin zayıf noktalarını belirtmiş ve kabul ettiği görüşü de temellendirmiştir.

İbn Âşûr Kur’ân kelimesinin kökü ile alakalı olarak zayıf gördüğü görüşleri şu şekilde aktarmıştır.

1. Bu kelimenin, iki şeyin arasını birleştirmek anlamındaki “el-Karnu Beyne’l Eşyai” kökünden “fuâl” vezninde “Kurân” olduğu görüşü. Nitekim Kur’ân, sûrelerinin bir kısmını diğer kısmıyla bir araya getirmiş, âyet ve harflerini de birleştirmiştir. Bu kanaatte olanlara göre; Allah’ın kitabı; İncil’in “İncil” olarak adlandırılması gibi, “Kurân” şeklinde adlandırılmasında da bir beis bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kur’ân “karae” kökünden hemzeli olmayıp, “k-r-n” kökünden türemiştir. Bu nedenle “kara’tu” hemzeli iken, “Kurân” hemzesiz olarak aktarılır. Bu kanaatte olanlar bir başka delil olarak ise İbn Kesîr’in “Kurân” şeklindeki kıraatinden istişhad etmişlerdir.⁴²⁹

2. İbn Âşûr Kur’ân kelimesin türediği kök ile ilgili aktardığı başka bir görüşe göre, Kur’ân’ın, alâmet anlamına gelen “karinetu” ifadesinin çoğulu olmasıdır. Bu görüşteki müfessirlere göre Kur’ân âyetlerinin bir kısmı diğer kısmını tasdik edip ve tasdikini karineleri/delilleri konumundadır. İbn Âşûr bu görüşün, bir iddiadan ibaret olduğunu ifade etmiştir. Dilcilere göre, “karinetu” veznindeki isimler, genellikle çokça yapımı ifade eden “fuâl” vezninde çoğul

⁴²⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 157.

⁴²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 71.

⁴²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 71.

gelmezler. Ayrıca “fuâl” vezninde çoğullar sınırlıdır ve “karinetu” ise bu sınırlı çoğullardan biri değildir. Dolayısıyla Kur’ân kelimesinin “karînetu” dan türediğini ifade etmek bir iddiadan öteye geçmeyecektir.⁴³⁰

Yukarıda zikrettiği görüşlerin zayıf noktalarını belirten İbn Âşûr, “Kur’ân kelimesini, gufrân, şükrân gibi mastar isimlerinde ve Osmân, Hasân gibi (nun) ilaveli özel isimlerde gelen “fu’lan” vezninde masdar ismi veya özel isimdir.” diyerek kelimenin iştikâkı hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca Kur’ân ismi “el-kıraetu” kelimesinden türediği için, iki masdara da uygundur. Buna gerekçe olarak da Hz. Peygamber’in(sav) vahiy almaya başladığı أَفْرَأُ “Oku! Yaratan Rabbinin adıyla oku!”⁴³¹ âyeti ve “Biz Kur’an’ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik.”⁴³² âyetindeki kıraat ifadesinin Kur’ân’ın bu kökten geldiğini pekiştirdiğini savunmuştur. Ayrıca kurrânın çoğunun okumasında esas aldığı hemzeli ve fu’lân okuyuşunun da bu görüşü desteklediğini de zikretmiştir. Bu okuyuşa bir tek İbn Kesîr’in muhalefet ettiğini aktaran müfessir, Hemzenin tahfifini öngören lügate göre, arkasında “Elif” bulunan “Râ” harfinin fethası ile (kuran) okunmuştur. Bunun da Hicâz bölgesine ait olup, nadirattan olduğunu beyan etmiştir.⁴³³ Dolayısıyla bunun Kur’ân’ın bu nakledilen kök manasına tesir etmeyeceğini de zımnen söylemiştir.

3. Kur’ân’ın İsimleri

Kur’ân-ı Kerîm’in birçok isim ve sıfatları olup, bunlar içerisinde en çok kullanılan ismi ise Kur’ân’dır. Bazı âlimler bunları isim ve sıfat ayrımı yapmadan doksan küsür adet olduğunu zikretmiştir. Zerkeşi bu isim ve sıfatların⁴³⁴ elli beş tane olduğunu ifade ederken, Suyûti ise el-İtkân’da önce Zerkeşi’nin verdiği isimleri naklederek, daha sonra bu isimlerin yirmi küsür olduğunu beyan etmiştir.⁴³⁵

İbn Âşûr’a göre ise Kur’ân ismi, Muhammed’e (sav) indirilen vahye ait özel bir isimdir. Ondan önce bu isim, başka hiç bir şeye verilmemiştir. Ayrıca

⁴³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 71.

⁴³¹ Alak 96/ 1.

⁴³² İsrâ 17/106: وَقُرْأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا

⁴³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 71.

⁴³⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, 157.

⁴³⁵ Suyûti, *el-İtkân*, 116-117.

Kur'ân, kendi isimleri içerisinde en meşhur, âyetlerde en çok geçen ve selevin dilinde dolaşan en yaygın isimdir. Kur'ân'ın bunlardan başka isimlerinin olduğunu ifade eden İbn Âşûr, bunların sıfat ya da cinslerden ibaret olduğunu savunmuş ve isim olarak da altı tane saymıştır. Ona göre Kur'ân için kullanılan isimler: Tenzîl, Kitâb, Furkân, Zikr, Vahiy ve Kelâmullâh olmak üzere altı tanedir.

B Âyet

1. Tanımı ve İsimlendirilmesi

İbn Âşûr âyeti, “Takdîr ya da ilhâk yoluyla da olsa, Kur'ân'dan oluşmuş/terkib bir parçadır.” şeklinde tarif etmiştir. Tanımda geçen “takdir” ifadesiyle “mudhâmmetân/ bu ikisi de koyu yeşilliktedir”⁴³⁶ terkinin de âyet tanımını içerisinde yer alması gerektiği içindir. Çünkü bu âyet takdîriyle birlikte “huma mudhâmmetân” şeklindedir. Ayrıca tarifteki “ilhâk itibarıyla” kaydı ise, sûre başlangıçlarında yer alan huruf-u mukattayı da âyet tanımına dâhil etmek içindir. Çünkü huruf-u mukattanın bir kısmı hariç, çoğu mushaflarda birer âyet sayılmıştır.⁴³⁷

İbn Âşûr, kelamın belâgat konusunda en edebi ifadeleri içermesini, bu kelamın Allah katından Hz. Peygamber'e vahyedildiğine delil saymıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'ân'a, beşerin müdahalesi olmadığı için Kur'ân'ın parçaları âyet diye isimlendirilmiştir. İbn Âşûr, bu özelliklere sahip olmayan Tevrat ve İncil cümlelerinin, âyet diye adlandırılmasının uygun olmadığını savunmuştur. Buna rağmen zina işlemiş olan iki Yahûdî'nin recmiyle ilgili bir hadiste: “Tevrat'ı ilan eden kişi elini recm âyetinin üzerine koymuştu.” şeklinde bir ifade nakledilmiştir. Müfessir bu ifadeleri râvînin, Tevrat cümlesi için tabir edeceği başka bir isim bulamadığına veya müşâkele sanatına benzer ifadeler kullandığına hamledileceğini ifade etmiştir.⁴³⁸ Buradan hareketle her ne kadar rivâyet olsa da Kur'ân'ın parçalarına verilen âyet ismini Tevrat ve İncil'e vermenin uygun olmayacağıdır.

⁴³⁶ Rahman 55/ 64.

⁴³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 74.

⁴³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 74.

2. Âyetlerin Miktarları ve Fasılları

İbn Âşûr'a göre âyetlerin miktarlarının belirlenmesi Hz. Peygamber'den nakledildiğinden dolayı tevkifidir.⁴³⁹ Bazı âyetler hakkındaki rivayetlerin farklılık arzemesi, âyetin sonu ve başlangıcı konusunda gelen rivayetin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu da doğal olarak âyetlerin sayısında farklılığa neden olmuştur. Müfessir, Hz. Peygamber'in (sav) ashabının âyetlerin nerden başlayıp nerde bittiğini kesin olarak bilmekte olduğunu, buna işaret eden hadislerin mevcudiyeti ile⁴⁴⁰ sahabenin zamanı âyetlerle tesbit etmesini,⁴⁴¹ delil getirmiştir.

İbn Âşûr konuya son olarak Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin “*Âyetin belirlenmesi, Kur'ân'ın zor mevzularından biridir.*” ifadesiyle, Zemahşerî'nin “*Âyetlerin tayini tevkîfî bir ilimdir*” kanaatlerini nakletmiştir. Kendisi ise Kur'ân'ın üslûbuyla, çoğu⁴⁴² âyeti tayin etmenin mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Nitekim bu hususta “*Âyetin miktarının belirlenmesi, o âyetin nüzûlündeki tabîî haline bağlıdır. Bu sonu tayin etmenin delili ise fâsılanın mevcudiyetidir.*”⁴⁴³ ifadeleriyle adeta konunun zorluğunu kabul etmekle beraber, konunun çözümüne teklif önermiştir.

İbn Âşûr, âyetlerin tevkifiliğinden bahsetmiştir. Bu âyetlerin sayısındaki farklılık hususunda âlimlerden bazı görüşler aktardıktan sonra âyetleri belirlemeye “*âyetin miktarının belirlenmesi, o âyetin nüzûlündeki tabîî haline bağlıdır. Bu sonu tayin etmenin delili ise fâsılanın mevcudiyetidir.*”⁴⁴⁴ ifadeleriyle kendine has bir çözüm üretmiştir. İbn Âşûr, âyetlerin tesbitinde fâsılların belirleyici rolünü de

⁴³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 74.

⁴⁴⁰ “Fatiha sûresi seb'ü'l mesânidir”, Buhârî, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân” .

⁴⁴¹ “Allah Rasûlü'nün sahuru ile fecrin doğuşu arasında elli âyet okuyacak kadar zaman vardı.” (Buhari, Savm; Müslim Savm.) Hz. Peygamber'in (sav) sahuru ile ilgili varid olan bu hadiste, sahur ile fecrin doğması arasında kârinin okuyacağı miktarın elli âyet oluşundan hareketle ashâb vakit takdir etmiştir. Dolayısıyla bu da, onların âyetlerin başını sonunu bildiklerinin bir delilidir.

⁴⁴² وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ müfessir âyet sonu olduğu halde bazı sûrelerde fâsılanın olmadığı âyetlerinde mevcut olduğunu ancak bunların da nadirattan olduğunu beyan etmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 75.

⁴⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 75.

⁴⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 75.

aktarmıştır. Tefsiri incelendiğinde, “*Sen, onlar üzerinde bir zorba değilsin.*”⁴⁴⁵ âyetinde “aleyhimin” tekaddüm etmesi fasılaya riayet içindir. Bir başka misal ise fasılanın manaya ciddi katkısı olduğunu ve buralarda durulduğunda mananın tam olarak ifade edildiğini belirtmiştir.⁴⁴⁶ Buna ise mü’min sûresindeki *إِذِ الْأَغْلَالُ فِي سِيَاقِهَا وَمِثْلُهَا فِي سِيَاقِهَا* siyak ve sibakındaki âyetlerin sonunda durmayı misal vermiştir.⁴⁴⁷

İbn Âşûr, âyetlerin tespitinde fâsılların belirleyiciliğinden bahsetmiştir. Ona göre fâsıllar, son harflerinde birbirine benzeyen ya da yakın olan; ayrıca telaffuz açısından da birbirine benzeyiş ya da yakınlığı bulunan kelimelerdir. Bu kelimelerin tekrarlanan birçok sûre ve âyette, nâzım vasıtasıyla maksuda ulaştıracağını açıklamıştır. Ona göre, bu kelimelerin çoğu, seci’ ile yazılan ifadelere benzer.

İbn Âşûr’a göre fâsıllar, i’câz’ın gereklerindedir. Bu fasılalarda durmak belâğatin tam uygulanması için önemli bir husustur. Ayrıca fasıllar, kelamın iyice kulaklara yerleşmesi, dinleyenlerin nefislerinin, tıpkı şiirdeki kâfiyeler ve düz yazıdaki secîlerden etkilenmesi gibi muhatabı etkiler.⁴⁴⁸ Dolayısıyla fasılalarda durmak kelamın güzelliğinin ses tonuyla dahi verilmesine katkı sağlayacağını ifade etmek mümkündür.

3. En Uzun-En Kısa Âyetler ile Âyetlerin Sayısı

İbn Âşûr’a göre Kur’ân âyetleri, kelimelerinin ölçüleri hususunda birbirinden farklıdır. Ölçülerin farklılığı da bazı âyetlerin uzun, bazılarının da kısa olmasını gerektirir. Müfessir en uzun âyet olarak, Fetih sûresinin yirmi beş-yirmi altı (Asım kıraatine göre) ile Bakara sûresinin yüz ikinci âyetlerini zikretmiştir.⁴⁴⁹ Ulûmu’l-Kur’ân sahiplerine göre, Kur’ân’ın en uzun âyeti Bakara sûresindeki “Müdâyene” âyetidir.⁴⁵⁰ Burada müfessirin en uzun olarak tercih ettiği âyet İsa b. Mina el-Medenî rivâyetiyle Nâfi’nin kıraatine göredir. Nitekim yukarıda kıraatlere değineceğini ifade eden ibn Âşûr, Nafi kıraatini esas alacağını

⁴⁴⁵ Gâşiye 88/22: *لَسْنَا عَلَيْهِمْ بِمُصْطَبِرِينَ*

⁴⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 30, 307.

⁴⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 24, 81.

⁴⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 76.

⁴⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 77.

⁴⁵⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 145; Zürcanî, *Menâhilü’l İrfân*, 295.

belirtmiştir. Müfessirin belirttiği kıraati esas alması ve bu doğrultuda tercihlerde bulunması ise tutarlılık açısından önemlidir. Müfessire göre kelimenin harf sayısına göre en kısa olan âyet, Rahmân sûresi altmış dördüncü âyet olup, kesik harflerinin sayısı itibarıyla en kısa olanı da Tâhâ sûresi birinci âyettir.⁴⁵¹

İbn Âşûr, Kur'ân âyetlerinin sayısı konusunda selef uleması arasında ihtilaf olduğunu beyan etmiştir. Bu ihtilafın ise bazı âyetlerin sonunun nerede biteceğindeki ihtilafa dayandığını aktarmıştır. Bu ihtilafların bir kısmı, daha önce de zikredildiği üzere, rivâyet hakkındaki ihtilaflardan kaynaklanırken, bir kısmı da içtihad farklılığından kaynaklanmaktadır. Müfessir âyetlerin sayısı hususunda net bir rakam vermemekle beraber, altı bin âyet hususunda icma olduğunu, bazı müfessirlerin bunun üstünde bazılarının da bu civarda rakamlar verdiğini belirtmiştir.⁴⁵² Buradan hareketle bazı müfessirlerin, bazı sûrelerde “bu sûrenin âyetlerinin sayısı falancanın mushafına göredir” ifadelerini kullandıklarını ve bu ihtilafa işaret ettiklerini belirtmiştir.

4. Âyetlerin Tertibi ve Âyetler Arasındaki Münâsebet

Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarının verdiği bilgilere göre, âyetlerin tertibinin tevkifi olduğu hususunda âlimler görüş birliği içerisindedirler.⁴⁵³ İbn Âşûr da vahyin nüzûlü boyunca, âyetlerin bir kısmının, diğerlerinin peşi sıra gelmesinin, Hz. Peygamber'den gelen emirler doğrultusunda (tevkifi) olduğunu beyan etmiştir. Müfessire göre bu düzenleme, üslûbun yeniliği açısından Kur'ân'ın i'câzının delillerinden sayılabilir. Bu nedenle her bir sûre âyetlerinin tertibi, Allah Resûlünden bize ulaştığı şekil üzeredir. Zaten bundan başka bir tertiple nakledilseydi, şüphesiz Kur'ân, i'câz özelliğini yitirecekti. Âyetlerin tertibini i'câz özelliklerinden sayan İbn Âşûr'a göre; harflerin, âyetlerin, sûrelerin hepsi Rasûlüllâh'tan (sav) alınmıştır.⁴⁵⁴ İbn Âşûr'a göre Kur'ân âyetlerinde asıl olan, bir âyet ile onu takip eden diğer âyet arasında, maksad açısından ya da muntazam ve muttasıl bir kelâmın üslûpları açısından münâsebetin olmasıdır. Müfessire göre âyetler arasındaki münasebet şu şekillerden biriyle olabilir.

⁴⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 77.

⁴⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 77.

⁴⁵³ Suyûti, *el-İtkân*, 136; M. Kattân, *el-Mebâhis*, 125.

⁴⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 79.

1. Müfessir -nadir de olsa- bir âyetin, sonra olması gerekirken önce olması hususunun yadırganmaması gerektiğini, aralarında bariz bir münasebet olmasa da başka bir sebebin bunu gerektirdiğini belirtmiş, bunu da ancak âyetin tevkifi olmasıyla açıklamıştır.⁴⁵⁵ İbn Âşûr, bu hususa Meryem sûresindeki âyeti misal vermiştir.⁴⁵⁶

2. İbn Âşûr'a göre, bazen bir âyetin aynı sûredeki diğer âyetlerle hiçbir münasebeti olmayabilir, ancak farklı bir sebep, ilgili âyetin orada olmasını gerektirmiştir. Buna örnek olarak, konusu farklı olmasına rağmen Kıyâme sûresinde Hz. Peygamber'e (as) yapılan dilini kıpırdatma uyarısıdır. Ona göre her ne kadar konu kıyâmet vs olsa da sebep-i nüzûl, âyetin nüzûlü esnasında gerçekleşmiş ve âyeti buraya yerleştirmiştir.

3. İbn Âşûr'a göre bazen âyetin önceki âyetle açık olarak hiçbir münasebeti olmayabilir. Bu husus, müfessiri şaşırtmamalıdır. Çünkü o âyetin bulunduğu pasaja konulmasının sebebi, onun bir sebebe binaen nazil olmasındandır.

4. İbn Âşûr'a göre âyet bazen tevkif yoluyla daha önce tamamı nazil olan bir sûreye eklenebilir. Örneğin: İbn Mes'ûd'dan nakledildiğine göre müfessirler Hadîd sûresinin ilk kısmının Mekke'de, onuncu âyetinden itibaren sûrenin sonuna kadarki kısmının ise Medine'de indiği konusunda görüş birliği içerisindeyler.

Burada dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri ise, Hz. Peygamber'in (sav) Kur'ân âyetlerinin nereye konulacağını belirtmesidir. Ancak gelen rivâyetler içerisinde bazı hususlarda âyetler arası münasebet kurmak ise güç olmuştur. Müfessire düşen ise, imkân buldukça âyetler arası münasebet kurmak, eğer uygun münasebeti bulamıyorsa zorlamaya gitmeden sükût etmektir. Zira Kur'ân'ın en büyük maksadı, ümmeti topyekûn ıslah etmektir. Dolayısıyla Kur'ân'ın her bir âyeti, ıslah maksadına, onu tamamlamaya ve sapkınlık yollarından ayırmaya yöneliktir. Bu sebeple âyetlerin hep aynı dizimde gelmesi düşünülemez.⁴⁵⁷

Müfessirin bu mukaddimede üzerinde durduğu hususlardan biri de âyetler arası münâsebettir. Münâsebetin birkaç şekilde olabileceğini ifade eden müfessir,

⁴⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 80.

⁴⁵⁶ Meryem19/ 63-64.

⁴⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 80-81.

bu hususta Râzi ve Bikâî'nin eserler yazdığını; fakat bu eserlerin bütün âyetlerde ikna edici bir bağlantı kuramamasını eleştirerek: “hiçbir âyet veya pasajın arasında irtibat kurmadan geçmedim”⁴⁵⁸ demiştir. Müfessirin âyetler arası münâsebet kurmasını şu örnek üzerinden açıklamak mümkündür. “*Andolsun, sen onların, yaşamaya, bütün insanlardan; hatta Allah'a ortak koşanlardan bile daha düşkün olduklarını görürsün. Onların her biri bin yıl yaşamak ister. Hâlbuki uzun yaşamak onları azaptan kurtaracak değildir. Allah onların bütün işlediklerini görür.*”⁴⁵⁹ Müfessir âyetini tefsir ederken, bir önceki “*Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler yüzünden ölümü hiçbir zaman temenni edemezler. Allah o zalimleri hakkıyla bilendir.*”⁴⁶⁰ âyetle şöyle bir münasebet kurmuştur. Ona göre bu âyet, önceki âyete atfedilmiştir. Burada onların (Yahudilerin) ölümü temenni etmemesi, insanların alışageldiği, yaşadığı sürece ölümü çirkin görmelerinden kaynaklanmamaktadır. Bunlar insanlar içerisinde dünyaya karşı en düşkün topluluktur. Hatta bunların dünya hırsı, ölümü ve ondan sonra diriltilmeyi inkâr eden müşriklerden daha fazladır. Ancak Yahudiler, yaşayabilecekleri en fazla süreyi bütün rezalet ve çirkinlikleriyle beraber yaşamak istemektedirler.⁴⁶¹ Başka bir örnek vermek gerekirse, “Savaş, hoşunuza gitmediği halde, size farz kılındı.”⁴⁶² âyetinin ikiyüz ondördüncü âyetiyle münâsebetini kuran müfessire göre savaşın meşru kılınması istenen bir şey değildir. Dolayısıyla “önceki ümmeterin başına gelenler sizin başınıza gelmeden cennetin hesabını mı yapıyorsunuz”⁴⁶³ âyetinde geçen “be's” ifadesi ile savaşın da bu cümleden olduğunu beyan etmiştir. Müfessirin mukaddimede belirttiği “Hiçbir âyet veya pasajın arasında irtibat kurmadan geçmedim” ifadesi her ne kadar iddialı bir söz olarak görülse de âyetin âyetle, âyetin sûre bütünlüğünde ve Kur'ân bütünlüğünde bu şekilde münâsebet kurması onun sağlam bir Kur'ân bilgisini ve bunlar arasındaki inceliği farkedecek güçlü bir hafızaya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Onun tefsir mukaddimesinde belirttiği kurallara riayet etmesi ve yeri

⁴⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 8.

⁴⁵⁹ Bakara 2/ 96: وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْضِيهِ مِنْهُ عَذَابٍ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

⁴⁶⁰ Bakara 2/ 95: وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْبِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

⁴⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 617. Diğer örnekler için bk. c.1, 212; c. 1, 259; c. 2, 58; c. 3, 171; c. 4, 84; c. 6, 120; c. 22, 152; c. 26, 106; c. 30, 203.

⁴⁶² Bakara2/ 216.

⁴⁶³ Bakara2/ 214.

geldikçe âyetler arası münasebet kurması onun teorik bilgileri rasgele ele almadığına delil sayılabilir. Münasebet ilmi açısından son derece faydalı olabilecek nükteleri tefsirinde yakalaması ise, “bu tefsirde önceki tefsirlerde olan güzel hususlar ve benim bulduğum güzellikler vardır.” ifadelerini daha anlamlı hale getirdiği söylenebilir.

C. Kur’ân Vakıfları

Kur’ân ilimleriyle ilgili olan “vakf” ifadesi sözlükte; “durmak, durdurmak, kelimeyi harekeden kesmek” anlamlarına gelir.⁴⁶⁴ İstılahta ise İbn Âşûr: “Nefes alanın âdeten aldığı nefes miktarınca, sesin kelimedenden ve harekeden kesilmesidir,” şeklinde tarif etmiştir.⁴⁶⁵ Müfessir vakf hususunda kendinden önceki müfessirlerin tanımına uymakla beraber, vakfin faydalarını örnekler üzerinden açıklamıştır.

İbn Âşûr’a göre Kur’ân vakıfları, âyetlerin bittiği yerlerde olursa kelamın manasının hakikatine ulaştırabildiği gibi, bu vakflar, âyetlerin sonlarına konulmadığında âyetin manasını değiştireceği kaçınılmazdır. Bu hususu örneklendirmek gerekirse; “*Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabb’imizin katındandır’ derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alır.*”⁴⁶⁶ Burada vakf, lafz-ı celâl üzerinde yapılırsa mana şu şekilde olur: Müteşâbih, insanlık anlayışının yorumlayamayacağı kapalı âyetlerdir. Yüce Allah bu tarz âyetlerin bilgisini, kıyamet ve diğer mugayyebât-ı hamsenin bilgisi gibi, sadece kendisi bilebilir. Âyetin devamı ise kelamın başlangıcı olup ilimde derinleşen (rusûh) kimseler, onun manasını bilemeyip, anlamını Allah’a havale ederler, manası çıkar. Ancak lafzatullah üzerinde vakf yapılmaz, devamındaki cümleye geçiş yapılırsa; mana şu şekilde değişecektir: ilimde derinleşmiş kimseler de, biz ona iman ettik dedikleri halde müteşâbihin tevîlini bilirler.⁴⁶⁷ Buradan hareketle müteşâbih âyetlerde, müfessirlerin ilmi seviyeleri oranında yorum yapmalarına kapı aralanmış olacaktır.

⁴⁶⁴ Cevheri *es-Sihah*, c. 4, 1441; İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, c. 9, 361; Ragıb, *el-Müfredat*; 1175; Suyûtî, *İtkân*, 189; A. Çetin, *Kur’ân okuma Esasları*, 259.

⁴⁶⁵ Suyûtî, *İtkân*, 190; M.Kattan, *el-Mebâhis*, 161; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 82.

⁴⁶⁶ Âl-i İmrân 3/7: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

⁴⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 82.

İbn Âşûr vakf çeşitlerine göndermede bulunduktan sonra, âyetlerin manasının değişmesini veya âyetlerin sonunda durmanın manaya ahenk katmasını Arap dilinin açıklığına ve kelamın son derece seçkin olmasına bağlamıştır. İbn Âşûr, vakıflar ne kadar çok olursa, kelimelerin düzen oluşturmalarına katkı sağlayıp, kıraat vecihleri gibi birçok manaya kapı arayalayacağı kanaatindedir. Buna “*Etraflarında gümüş kaplar, şeffaf kadehler dolaştırılır. Gümüşten billur kaplar ki, onları (ihtiyaca göre) ölçüp düzenlemişlerdir.*”⁴⁶⁸ âyetlerinde geçen “*قَوَارِيرًا*” kelimelerini misal olarak zikretmiştir. Müfessire göre birinci “kavarira” ifadesinde vakıf yapılacak olursa, ikinci “*قَوَارِيرًا*” kelimesi, bu lafızdaki mecaz ihtimalini kaldıracaktır. Şayet ikinci “*قَوَارِيرًا*” kelimesinde vakıf yapılırsa, mana, tıpkı “*karae kitabe baben baben*” (Kitabı bap bap okudu) ibaresi gibi tertib ve tasnif manasını ifade edecektir.⁴⁶⁹ Buradan hareketle vakıfların yerine ve konumuna göre Kur’ân’ın manalarına katkı sağlayacağı gibi bu manaları sabitleyebileceğini de ifade etmek mümkündür.

İbn Âşûr Kur’ân’ın gönderilmesinin yegâne gayesinin, onun manalarının doğru anlaşılması ve belâgatıyla Kur’ân münkirlerini aciz bırakılması olduğunu ifade etmiştir. Kur’ân’ın indiği toplum dikkate alındığında manalarının anlaşılma probleminden bahsetmenin güç olduğunu beyan etmiştir. Ancak Kur’ân’ın Arapların şair ve belîğ insanlarına meydan okumasının amacı, Kur’ân’ın eşsiz belâgatıyla ilgilidir. Bu noktada toplumun hepsi aynı kategoride olmayıp, dil ve fesahat açısından aydınlar ön planda olmuştur. Kur’ân’ı makâsıd açısından ele alan İbn Âşûr, şiir kâfiyelerine ve nesrin secîlerine benzeyen âyetlerin fâsılâlarının, i’câz özelliklerinden biri olduğunu ve buradan hareketle fasılalara riâyet edilmediğinde Kur’ân’ın temel hedeflerinin göz ardı edileceğini savunmuştur. Kur’ân âyetleriyle ilgili hususu aktarırken orada nakledildiği gibi âyetlerin fâsılâları, kesinlikle Kur’ân nazmında önemli bir yere sahiptir.⁴⁷⁰

İbn Âşûr’a göre durumun vuzuhundan dolayı selef âlimleri, Kur’ân vakıflarının tespit ve sınırlarını koymaya fazla önem vermemişlerdir. Ona göre, Suyûtî’nin, Kur’ân vakıflarını bilmenin faziletine dair “*İtkân*” adlı eserinde⁴⁷¹

⁴⁶⁸ İnsan 76/15-16: وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِأَيَّةٍ مِنْ فَضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا (قَوَارِيرٍ مِنْ فَضَّةٍ قَدَّرُوها تَقْدِيرًا)

⁴⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 83.

⁴⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 83.

⁴⁷¹ Suyûtî, *İtkân*, 189; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 84.

zikrettiği delil ise yeterince açık değildir.

Neticede Kur'ân âyetlerinin bölümleri olan fâsılları dikkate almanın, Arap toplumunda büyük önem taşıdığını ifade eden İbn Âşûr, hem Arap dilinin inceliklerini bilmekle övünen bazı kimseleri susturmak hem de İslâm'a yeni giren ve dil açısından avam sayılan topluma Kur'ân'ı öğretmek gayesiyle, Kur'ân vakıflarını tespit etmeye ihtimam göstermiştir. Buradaki temel hedef ise, şüphesiz Kur'ân okuyanın onun manasını anlamasına katkı sağlamaktır. Böylece vakıfların tayin ve tespiti hususu, vakıf koyanın maksadına muvafık olarak talep edilen manaların bir nevi mukaddimesi olacaktır.

D. Sûre

1. Tanımı

İbn Âşûr'a göre, "sûre" ifadesi Kur'ânî bir ıstılahtır. Tevrat, İncil ve Zebûr'un cüzleri ya da bölümleri, Araplar arasında ne câhiliye döneminde ne de İslâmdan sonraki dönemde "sûre" olarak adlandırılmıştır.⁴⁷² Müfessir, âlimler arasında bu Kur'ânî ıstilahın hangi kökten alındığı konusunda farklılıkların bulunduğunu ifade etmiş ve bu kelimenin iki kökten birinden alınabileceğini ifade etmiştir.⁴⁷³

Birinci görüşe göre, es-Sûr: "السور"dan alınmıştır. Bu ifade ile ya bir şehrin ya da her hangi bir kavmin mahallesini çevreleyen bir duvar kastedilir. Bu kelimeye te'nis "س"nın eklenmesi ise, kelamın bir parçası olduğuna işaret etmek içindir. Dolayısıyla bu kelime tıpkı "رسالة" ve "خطبة" kelimeleri gibidir.

İkinci anlayışa göre, es-Su'r: "السور" dan alınmıştır. Bu, içilen şeyden kalan artık anlamına gelmektedir. Bu görüşe göre, içilen şeyden bir cüz olması hasebiyle bu isim verilmiştir. Kelimenin bu şekilde okunması ise dammeli "Sîn" (س) harfinin ardından gelen hemze (أ) tahfif edilmiş ve vâv harfine dönüştürülerek "السورة" şeklinde okunmuştur.

İbn Âşûr'a göre Sûre ıstilahta: " Üç ve daha fazla âyeti kapsayan, bu

⁴⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 85.

⁴⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 85. Kelimenin farklı manaları için bk. Râgıb, *Müfredât*, 523; Abdulhamit Birişik, "Sûre" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 538.

âyetlerin manalarının üzerinde tam bir şekilde yoğunlaşan, esbâb-ı nüzûl ve manalara münasip gerekçelerden doğan, özel bir isimle adlandırılmış, başı ve sonu değişmeyecek şekilde belirlenmiş, Kur'ân parçalarına verilen isimdir.”⁴⁷⁴

Tarifte zikredilen, sûrenin en az üç âyeti kapsamı, İbn Âşûr'un Kur'ân sûrelerinin istikrasından⁴⁷⁵ ve Ebû Davûddan nakledilen hadise dayandırmıştır.⁴⁷⁶ Bu hadise göre, “el-Hâris b. Huzeyme, Berâ'e sûresinin sonundan iki âyet getirdi ve “Tanıklık ederim ki ben bu ikisini Resûlüllâh'tan işitmişim” 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.”⁴⁷⁷

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın sûrelere ayrılması, Hz. Peygamber (sav) döneminde ihdas edilmiş bir sünnettir. O dönemde Kur'ân, isimleriyle birlikte 114 sûreye bölünmüş olup, Abdullah İbn Mes'ûd'un dışında kimse bu şekildeki bölünmeye muhalefet etmemiştir. İbn Âşûr'a göre onun bu muhalefeti, İbn Mes'ud'un içtihadına dayanmıştır. Ashabın hepsinin Kur'ân'ın cem'i meselesinde icmâ edip ve buna muhalefet etmemesi sûrelerin tevkifi olduğunun en büyük delilidir.⁴⁷⁸

Kur'ân'ın sûrelerinin tevkifi olduğuna dair, “Sünen” sahipleri, İbn Abbas'tan, bir âyet nazil olduğunda Rasûlüllâh'ın (sav) “Bu âyeti, içerisinde şu hususların zikredildiği sûreye ekleyin” dediğini rivâyet etmişlerdir. Ayrıca sûrelerin miktarları, namazda kıraat edilmesinde ve Kur'ân'ın arzı esnasında Hz. Peygamber'den (sav) ezberlenmiş olduğu şekliyle bilinmesi de sûrelerin tevkifine delil olarak zikredilmiştir. Sûrelerin cüz'ü olan âyetlerin tertibi Hz. Peygamber'in (sav) uygulamasına (tevkife) dayandığına göre, âyet parçalarından oluşan sûrenin bütünü de tevkîfi olması zorunludur.⁴⁷⁹ İbn Âşûr, sûrelerin tevkîfi oluşunu, âyetlerin tertîp itibarıyla tevkîfi oluşuna dayandırmış, Sahih-i Buhari'den ashabın sûreleri bildiğine dair nakilde bulunarak konuyu bitirmiştir. Buradan hareketle müfessirin olayı değerlendirmesinde nakle önem vermesinin yanında akli ilkeleri

⁴⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 84.

⁴⁷⁵ Tüm sûrelere bakıp en kısa sûresinin üç âyet olduğuna kıyaslamasıdır.

⁴⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 184.

⁴⁷⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 169.

⁴⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 85.

⁴⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 86.

de ihmal etmediği ifade edilebilir.

İbn Âşûr, Kur'ân'ı sûrelere ayırmanın faydasına dair, Zemahşerî'nin; “Şüphesiz bir cinsin,⁴⁸⁰ altına fasıllar⁴⁸¹ dâhil edildiği zaman, tek bir şey olmaktan daha güzel ve daha dinlendirici olur.” ifadelerini nakletmiştir. Bu mantık temellendirmesinden sonra müfessir, bir sûreyi bitirip başka sûreye, kitaptan bir babı bitirip, sonra diğerine başladığında, bu hususun okuyucu için daha dinlendirici olacağını, duygularını daha fazla harekete geçireceğini aktarmıştır. İbn Âşûr Kur'ân'ı bir yola, sûreleri yoldaki duraklara benzetmiştir. Yola çıkan bir kişinin her durakta katettiği mesafeye bakıp, sona yaklaşmadaki heyecanını Kur'ân sûrelerinin birinin bitip, diğerinin başlamasıyla sona yaklaşmanın verdiği heyecana benzeterek Kur'ân'ı sûrelere ayırmanın faydasına vurgu yapmıştır.⁴⁸²

3. Sûrelerin Tertîbi

Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde Hz. Osman'ın mushaflarındaki sûrelerin tertibini, tevkîfi mi yoksa ictihadî mi olduğu konusunda müfessirlerden farklı görüşler nakledilmiştir.⁴⁸³ Bu görüşlere göre, bazı âlimler Kur'ân sûrelerinin tamamını tevkifi sayarken, bazı âlimler bu sûreleri tamamen ictihadi saymış, bazı âlimler ise bunların bir kısmını tevkifi bir kısmının ictihadi olduğunu savunmuştur. İbn Âşûr'un da sûrelerin tertibi konusunda seleflerinin bu ihtilafını naklettiği görülmektedir. En son naklettiği İbn Atıyye'nin görüşüne meylettğini ve buna deliller getirdiğini ifade etmek mümkündür. İbn Atıyye ve bazı müfessirler sûrelerin bir kısmının tevkifi bir kısmının ictihadi olduğunu savunmuşlardır. Bu hususta İbn Atıyye:“ Sûrelerin tertibi hususunda gelen haberlerin zahirine göre Seb'ut-Tıval, Havâmîm ve Mufassal sûreler, Hz. Peygamber (sav) zamanında tertip edilmiş olup tevkifidir. Bunların dışındaki sûreler ise mushaf'ın yazımı sırasında düzenlenmiş olup ictihadidir” dediğini

⁴⁸⁰ Mantık terimi olarak cins, resim yoluyla: “O(nun hakikati) nedir? Sorusunun cevabında hakikatleri değişik olan fertlere kullanılan bir mahmuldür, ya da müşterek vasıflara sahip kavramların bu müştereklikten dolayı bağlandığı ortak terim” şeklinde tarif edilir. Örneğin, insan ve atın hakikatinin canlılık olması gibi.

⁴⁸¹ Fâsıl/Ayrım ise: bir şeye haddizatında ne olduğu ve ortaklarından onu ayıran vasfı ya da cinsleri ve vasılabirbirinden ayıran karakter” diye tarif edilmiştir (İsagoci Metni; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2011),70-71; Talha, Alp, *Mantık tercümesi*, 12-14.

⁴⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 86.

⁴⁸³ es-Suyûtî, *el-İtkân*,137; Zürkanî, *Menâhilü'l İrfân*, 301; Mennâü'l Kattân, *el-Mebâhis*, 128.

nakletmiştir.⁴⁸⁴

İbn Âşûr şüphesiz Kur'ân sûrelerinden bazı pasajların, Hz. Peygamber döneminde, bugün elimizde bulunan mushaftaki tertip üzere olduğunu ifade etmiştir. Hâlihazır elimizdeki mushaf, Ebû Bekr'in (ra) hilâfetinde cem edilen ve yazılan, Osman'ın (ra) hilâfetinde ise istinsah edilerek şehirlere dağıtılan imam mushaftan bir nüshadır. Mufassal sûrelerin, Kur'ân'ın son kısmında yer alması da bilinen bir hakikattir. Bu nedenle fıkıh kitaplarında farz namazlarda, Tıvâl-i Mufassal, bazılarında Evsat-ı Mufassal, diğer bir kısmında ise Kısâr-ı Mufassal sûrelerden okumak sünnet olarak nakledilmiştir.⁴⁸⁵ Mushaf'taki ilk uzun sûre gruplarının da elimizde olduğu şekliyle Hz. Peygamber zamanında düzenlenmiş olduğu da gelen rivayetlerde mezkûrdur. Tertibinin icthadi mi tevkifi olduğu hususunda ihtimalli olan sûreler ise bu zikredilen sûrelerin dışındakilerdir.⁴⁸⁶

İbn Âşûr sûrelerin tevkifi olanlarını detaylı bir şekilde aktardıktan sonra icthadi olması muhtemel sûrelere de değinmiştir. Bu hususta münâsebet ilminden istifade edip, bir sûrenin ardından bugünkü mushafın dışında başka sûrelerin gelmesini gerektiren konular olduğunu dolaylı olarak savunmuştur. Bu hususa Nahl sûresindeki “*Yahudilere ise bundan önce sana aktardıklarımızı haram kıldık*” âyetinin, En'âm sûresindeki “*Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık.*”⁴⁸⁷ âyetine işaret ettiğini savunmuştur. Buradan hareketle En'âm sûresinin, Nahl sûresinden önce nazil olduğunu ifade etmiştir. Mushaf'taki tertibin de böyle olduğunu aktarmıştır.

İbn Âşûr'a göre Hz. Peygamber (sav) daha hayatta iken, ashaptan bazılarının kendileri için yazdıkları ilk mushaflarda da sûrelerin tertibi birbirinden farklılık göstermiştir. Bu bağlamda hususi mushaf sahibi olanlar, Abdullah İbn Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'dır. Rivayet edildiğine göre Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe, Kur'ân'ı ilk olarak mushafta cem eden zâttir.⁴⁸⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki, Suyûtî isnadı munkati olan bu rivayetin ve bu şahsın Ebû Bekir'le (ra) birlikte

⁴⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 86.

⁴⁸⁵ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, (Lübnan: Daru'l-Erkam),87-89; Mustafa el-Hin ve Mustafa el-Buğa, *el-Fıkhü'l-Menhecî Alâ Mezheb'il-İmam eş-Şafî*, (Dımeşk: Daru'l-Ulûmi'l İnsaniyye, 1996), 153.

⁴⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 86-87.

⁴⁸⁷ En'âm 6/146.

⁴⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 87.

cem faaliyetinde bulunanlardan biri olduğuna hamledileceğini ifade etmiştir.⁴⁸⁹

Sahabe içerisinde kendi mushafını, ulaştığı bilgiler hasebiyle, sûrelerin nüzûl sırasına göre düzenleyenler olmuştur. Ali'nin (ra) mushafı da bu şekilde düzenlenmiştir. Onun mushafında İkra' sonra Müddessir, Nûn, Müzzemmil, Tebbet, Tekvîr ve Mekkî sûrelerin sonuna kadar bu şekilde devam etmekte, sonra da Medenî sûreler sırasıyla gelmektedir. Ayrıca sahabe içerisinde kendi mushafını uzunluk ve kısalık açısından tertip edenler de olmuştur. Ubey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un mushafı bu şekilde düzenlenenlerdendir. Bu mushaflarda Bakara, Nisa sonra da Âlü-İmrân şeklinde devam etmiştir.⁴⁹⁰ İbn Âşûr'a göre Osman (ra) da "İmam" diye adlandırılan mushafın tertibinin, bu şekilde yapılmasını emretmiştir.⁴⁹¹

İbn Abbas'ın şu şekilde bir haber nakledilmiştir: "Hz. Osman'a: Neden Mesânî'den olan Enfâl ile Miun'dan olan Berâe'yi ardarda dizip ve Seb'-i Tıvâl'e /yani uzun yedi sûreye koyup, besmele satırını bu ikisinin arasına yazmadınız? diye sordum. Osman (ra) dedi ki: "Zamanla Resulullah'a (sav) çok sayıda sûreler indiriliyordu. Ona bir şey indirildiği zaman, yazanlardan birini çağırıp, "Şu âyeti, içinde şu şu âyetler bulunan sûreye koyun" diyordu. Enfâl sûresi, Medîne'de ilk inen sûrelerden idi. Berâe sûresi ise, Kur'ân'ın, nüzûl bakımından sonuncu nazil olan sûrelerinden olup, Kıssası onun kıssasına benziyordu. Bundan dolayı onu Enfâl sûresinden sandım. Rasulullah (sav) vefat ettiği için, bize onun Enfâl'den olduğunu bildirmedim. Bunun için onları ardarda koydum, aralarına "Bismillahirrahmanirrahim" besmeleyi yazmadım ve onu Seb'-i Tıvâl'e ekledim."⁴⁹²

İbn Âşûr, bu rivâyetten hareketle, onların besmeleyi sûrelerin arasını ayırma alâmeti olarak kullandıklarını belirtmiştir. Bundan dolayı Enfâl sûresi ile Berâe'ye sûreleri arasına besmele yazmadıklarını savunmuştur. O'na göre ashap, Berâe'nin müstakil bir sûre olduğuna kesin kani' olmamıştır. Fakat içtihad ederek, bunun ayrı bir sûre olması gerektiğine inanmışlardır. Dolayısıyla daha faziletli olana ulaşma arzusuyla, bunların arasını ayırmak, onlara cazip gelmemiştir.⁴⁹³

⁴⁸⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 142.

⁴⁹⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 142.

⁴⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 87.

⁴⁹² Ebû Davud, *Salât*, 125; Tirmîzî, *Tefsir*, 10.

⁴⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 88.

İbn Âşûr, bazı Kur'ân sûrelerinin nübüvvet çağında düzenlenmiş olduğuna delalet etmesi açısından şu haberi zikretmiştir. Buhârî'nin Sahîh'inde yer aldığı üzere "Abdullâh İbn Mes'ûd, kendisinin Resûlüllâh'ın (sav) her rekâta 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 olduğu sorulmuş, Alkame de: "İbn Mes'ûd'un cemi itibarıyla mufassalın başından yirmi sûre, sonları da Havâmîm, Hâmîm ed-Duhân ve Amme yetesâ'elûn" demiştir.⁴⁹⁴ Diğer taraftan cumhûr da, sûrelerden birçoğunun Peygamber (sav) zamanında tertip edilmiş olduğuna kesin kanaat getirmişlerdir.⁴⁹⁵

Yine bu hususa bir başka delil, Iraklı bir adamın Hz. Âişe validemize sorduğu soruları ve bu sorulara validemiz tarafından verilen cevapları içeren bir haberdır. Buna göre, Iraklı adam validemizden kendi mushafını göstermesini istemiştir. Niçin? Sorusu üzerine kendi mushafını, onun mushafının tertibi üzere düzenlemeyi ümit ettiğini söylemiştir. Buna binaen validemiz Iraklı adama "Sûrelerin herhangi birini önceleyip okumanda, sana bir zarar yoktur. İlk inen sûreler, ancak içerisinde cennet ve cehennem zikredilen sûrelerdir. İnsanlar İslâm'a girdiklerinde, helal ve haram nazil olmuştur." demiştir.⁴⁹⁶

İbn Âşûr, konuyla ilgili Huzeyfe'nin, Hz. Peygamber'in (sav) bir rekâta Bakara, Nisa sonra da Âl-ü İmrân ile namaz kıldığına dair naklettiği haber⁴⁹⁷ hakkında Kâdı İyâz'ın, "Bu, sûre tertibinin, mushafı yazdıkları sırada sahabenin içtihadıyla vaki oluşuna bir delildir. Bu, Mâlik'in ve cumhûr-u ulemânın görüşüdür" dediğini de nakletmiştir.⁴⁹⁸

Daha sonra kusûf namazıyla ilgili olarak da bir haber nakletmiştir. Bu habere göre; Hz. Peygamber, (sav) güneş tutulmasından dolayı, insanlarla beraber kusûf namazını kılmak için evinden çıkmış ve Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini ayrı

⁴⁹⁴ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 6.

⁴⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 88.

⁴⁹⁶ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 6.

⁴⁹⁷ "Bir gece Rasûlüllâh'la birlikte namaz kılmıştım. Bakara ile başlamıştı. Ben içimden yüz âyet okuduğunda ruku'a gider diye geçiriyordum. Sonra geçti. Bir rekatta Bakara ile kılar dedim. Bunu da geçti. Bununla ruku edecek diye düşünürken, bu kez Nisâ'ya başladı ve onu okudu. Sonra Âl-i İmrân'a başladı ve bunu da okudu ve okuması ağır ağır idi ..." Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 27.

⁴⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 89.

ayrı rekâtlarda okumuştur.⁴⁹⁹ Bu namaz cehrî olduğu için, buna iştirak eden herkes tarafından duyulmuştur. İbn Âşûr, imam mushafında, Âl-i İmrân sûresinin Nisa sûresinden önce olmasının, ancak Hz. Peygamber'in (sav) bu kıraatine dayandığını ifade etmiştir.⁵⁰⁰

İbn Âşûr, Şemsüddin Mahmûd el-İsfehânî eş-Şâfiî'nin⁵⁰¹ konuyla ilgili tefsirinin mukaddimesindeki “*Kur'ân'ın aslı ve cüzleri itibarıyla mütevâtir olmasının vacipliği konusunda hiç bir hilaf yoktur. Mahalli, vaz'ı ve tertibi itibarıyla mütevâtirliğine gelince, Ehli-sünnetten oluşan muhakkikine göre bunlar da böyledir. Çünkü onun tevatür veçhi üzere naklediliş sebepleri, yeterli bulunmuştur. Tevatür'ün, Kur'ân'ın aslı oluşu hasebiyle, sübutunda şart olduğunu, mahalli vaz'ı ve tertibinde ise şart olmadığı görüşü ise zayıftır. Çünkü mahalde de tevatür şart koşulmazsa, Kur'ân'da bulunan tekrarlardan birçoğunun tevatür olmaması caiz olur. Tevatüre ulaşmayan şeyin ise sukûtu caizdir.*”⁵⁰² ifadelerini nakletmiştir.

İbn Âşûr, el-İsfehânî'nin Kur'ân ifadesini kullanırken, sûrelerin tertibini değil, âyetlerin lafızlarını ve bu lafızların konumlarını kastettiğini ifade etmiştir.⁵⁰³ Nitekim âyetlerin tertibinin tevkîfi olduğu daha önce ifade edilmiştir. Burada mevzu bahis olan konu, sûrelerin peşpeşe sıralanması ile alakalıdır. Dolayısıyla Kur'ân'da geçen âyetlerin mahallinin de tevkîfliği üzerinde şüphe kalmamaktadır.

İbn Âşûr, konuyla ilgili İbn Battâl'dan (ö. 449/ 1057) da nakilde bulunmuştur. Buna göre, “Sûrelerin, mushaftaki tertibi üzere kıraatinin vacip olduğunu iddia eden hiç kimseyi bilmiyorum. Bunu aksine Kehf sûresinin, Bakara sûresinden önce okunabileceğini söyleyenler olmuştur. Seleften Kur'ân'ı sondan başa doğru okumayı yasaklayan rivayetler ise sûrelerin sonundan başına doğru okunması ile ilgilidir.” İbn Âşûr bu açıklamaya “şayet bir kerahetten

⁴⁹⁹ Ebû Dâvud, *Salât*, 263.

⁵⁰⁰ Müslim, *Salâti Müsafirin*, 253; Tirmizî, *Sevâbu'l-Kur'ân*, 5.

⁵⁰¹ İbn Âşûr'un dipnotta aktardığı bilgiye göre Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfehânî eş-Şâfiî(749) içerisinde *el-Keşşâf* ile *Mefâtihi'l-Gayb*'ı topladığı bir tefsir telif etmiştir. Bu eser el yazması olarak Tunus, Zeytûne Üniversitesi Ahmediyye Kütüphanesinde bulunmaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 89.

⁵⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 89.

⁵⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 89.

bahsedilecekse bunu ya sakındırma ya da kerahete hamledilmesi gererekir”⁵⁰⁴ şeklinde bir te’vil ilavesini yapmıştır. Buna göre Kur’ân sûrelerini sondan başa okumanın yasak olmayıp, mekruh olacağını ifade etmek mümkün olacaktır.

3. Sûrelerin Bölümleri ve İsimleri

İbn Âşûr’a göre, sûreler ile alakalı uzunluk ve kısalık, sûrelerin kelime ve harfleri esas alınarak değil, âyetlerin sayısı dikkate alınarak yapılmıştır. Ona göre, vahyin nüzûlüyle beraber Kur’ân sûrelerinin isimlendirildiği bilinmektedir. Müfessire göre bu isimlendirmedeki amaç, ilgili sûrelere müracaat kolaylığı sağlamak içindir. Ayrıca âyetler indiğinde Hz. Peygamber’in (sav): “Bunu içerisinde şu olayın zikredildiği sûreye koyun” ifadeleri de, sûre isimlerinin o dönemden itibaren mevcut olduğuna delalet etmektedir.⁵⁰⁵ İbn Âşûr’a göre sûreleri adlandırmanın faydası, bir sûrenin diğerinden ayırt edilmesini kolaylaştırmaktır.

İbn Âşûr, sahabenin sûrelere isim vermede şu yollardan birini takip ettiği kanısındadır.⁵⁰⁶

1. Sahabe sûreleri Hz. Peygamber’den (sav) duydukları bir isimle adlandırmışlardır. Bu durumda sûrelerin ismi tevkifi olacaktır.

2. Sahabe sûrelere, insanların o sûreyi, bildikleri isimlerin en meşhuru ile adlandırmışlardır. Bu adlandırmada rivâyet olmasa da şöhreti dolayısıyla sahabe kendi ichtihadıyla yapmıştır. İbn Mes’ûd’un Kunût’u, “*Sûretü’l-Hal’ ve’l-Han*” diye adlandırmasını buna misal vermek mümkündür.

3. Bazı sûrelere isim verilmesi ise, Hz. Peygamber (as) döneminde olmuştur. Hz. Peygamber de verilen o ismi duymuş ve ikrar etmiştir. Dolayısıyla Allah Rasûlünün onayından geçmek, bu sûreyi sahîh bir şekilde adlandırma konusunda yeterli olmuştur.

İbn Âşûr, sahabenin mushaf içerisine ekleme yapmaktan kaçındıkları için sûreleri isimlendirmediklerini, ancak sûrelerin arasını ayırmak için, her sûrenin başına bir besmele koymakla yetindiklerini kaydetmiştir. Bunu da besmelenin, Kur’ân’dan bir âyet olmasına, sûrelere başlamak için de isabetli olması

⁵⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 89.

⁵⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 90.

⁵⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 91.

gerekçesine dayandırdıklarını belirtmiştir. “*İtkân*” adlı eserde Beyyine sûresinin Übey’in mushafında “*Sûretü Ehli Kitâb*” diye adlandırılmasına bakıldığında, Übey’in kendi mushafındaki sûreleri adlandırdığını ifade etmek gerekir. Sûrelerin isimleri, tâbîîn döneminden itibaren zaruret gerekçesiyle yazılmaya başlanmış ve onların yaptıkları bu uygulama da yadırganmamıştır. İbn Âşûr bu hususta Ebû Bekr el-Bâkîllânî’nin “*Burhan*” adlı eserinin şerhinde Mazerî: “*Kur’ân’dan ayırt edilebilmesi için, sûrelerin isimleri mushafa farklı bir hatla yazılmıştır. Besmele ise Kur’ân hattıyla yazılmıştır.*” İfadelerini naklederek tarihi süreçte sûre isimlerinin nasıl Kur’ân’a dâhil edildiğini ifade etmiştir.⁵⁰⁷

4. Sûrelerdeki Âyetlerin Tertibi

İbn Âşûr sûrelerin parça parça veya bir bütün olarak indiğini ifade etmiştir. Bu şekilde nazil olan sûreler, peş peşe indikleri gibi belli aralıklarla da indiklerinin malum olduğunu belirtmiştir. İbn Âşûr bu hususta gelen rivâyetlere dayanarak, sûrelerin Hz. Peygamber (sav) hayatta iken isimleri ve miktarlarıyla birlikte belirlendiklerini zikretmiştir.⁵⁰⁸ Buradan hareketle müfessirin, sûreler içerisindeki âyetlerin tertibinin, Peygamber (as) tarafından tevkifi olarak yapıldığı kanaatinde olduğunu ifade etmek mümkündür.

IX. KUR’ÂN CÜMLELERİNİN TAŞIYABİLECEĞİ MANALAR VE BU MANALAR ARASI TERCİH

A. Arap Dili ve Kur’ân

Kur’ân dilinin Arapça oluşunu ele almakla mukaddimesine başlayan İbn Âşûr, Arap dilini konuşanların tabiatı ile ilgili bilgiler vermiştir. Ona göre Arap toplumu, saf bir mizaç ve kıvrak bir anlayış üzere yaratılmıştır. Dolayısıyla Arapların –özellikle aydınlarının- kullandıkları cümlelerin üslûplarında, kıvrak ve berrak ifadeler onların kelamının omurgasını oluşturmaktadır. Belâgatlarında veciz ifadeleri kullanmayı şiar edinen Araplar, ifadelerinde mecaz⁵⁰⁹, istiâre⁵¹⁰,

⁵⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 91.

⁵⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 92.

⁵⁰⁹ Mecaz, bir alakadan dolayı hakiki manasının dışında kullanılan ve aslî mananın kast edilmesine engel bulunan kelimedir. Nusrettin Boilelli, *Belâgat*, 82; Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 229.

⁵¹⁰ İstiâre, bir kelimenin, müşabehet alakasıyla ve aslî manasının kast edilmesine engel bir

temsîl⁵¹¹, kinâye⁵¹², ta'rîz⁵¹³ gibi kullanımlarla birlikte, haber cümlesini haberî anlamının dışında kullanma, istifhâm'ı takrir veya inkâr manasında kullanmak gibi belâgat inceliklerini ifadelerinde ve yazılarında kullanmışlardır. Müfessire göre bu kullanımların amacı; manaları çoğaltmak, mütekellimin maksudu olan manayı açık ve veciz bir şekilde ifade etmek, ifadenin zihinde kolayca bağlantı kurmasını sağlamaktır.⁵¹⁴

İbn Âşûr, Arapça konuşan bir topluma konuştukları dil üzere nazil olan Kur'ân'ın hem iki dünya saadetini hem de gönderildiği elçinin nübüvvet davasını desteklemek amacını taşıdığını ifade etmiştir. Bu desteği Kur'ân'ın en kısa sûresine nazire getirme teklifiyle (tahaddi) yapmıştır. İslâm öncesi Araplar, dil ve sanat açısından zirvede olmalarına rağmen, Kur'ân'ın nazmı, belâgatı, lafız ve mana itibarıyla Arap dilinin müsaade ettiği en ince noktaları ifade etmesi karşısında aciz kalmış ve boyun eğmişlerdir. Kur'ân'ın bu eşsiz belâgatı karşısında aciziyetini anlayıp Müslüman olan Lebîd b. Rebîa ve Ka'b b. Züheyr vb kimseler olduğu gibi, Kur'ân'ın bu eşsiz belâgatı karşısında acizliğini kabul edip, inkâra devam eden el-Velîd b. Muğîre gibi kimseler de olmuştur. Ayrıca Kur'ân, i'câzı yönünden, belîğ kimselerin ifadelerine yükledikleri alışılmış manalardan daha çok mana taşımaktadır. Arap dili, Kur'ân'ın indiriliş gayesi olan hidayetin tüm yönlerine işaret etmede ve maksud manaları taşımada dillerin en münasibidir.⁵¹⁵ Buradan hareketle Kur'ân'ın; itikad, ahkâm ve ahlaki değerleri inzal olduğu dilin tüm olanaklarını kullanarak aktardığını ifade etmek mümkündür.

İbn Âşûr'a göre, anlatılmak istenen manayı, ifadelerinin maksadına yerleştirmek belîğ kimselerin özelliklerindedir. Kur'ân ise, dinleyicilerin

karînenin varlığından dolayı kendi hakiki manasının dışında kullanılmasıdır. Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, 92; Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 163.

⁵¹¹ Temsil/ İrâd-i Mesel/ İrsâl-i Mesel: Bir fikri ispat için misal getirme anlamında kullanılır. Bu misal atasözü veya hikmetli bir söz olmasında bir ayırım yoktur. Nusrettin Bolelli, *Belâgat*,46; Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 160.

⁵¹² Kinâye, bir sözü gerçek manasına da gelebilecek şekilde, onun dışındaki bir mana için kullanılmaktadır. Nusrettin Bolelli, *Belâgat*,171; Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 216.

⁵¹³ Ta'rîz, Terim olarak "sözü delalet ettiği manadan başka bir manaya çevirmektir ki bu mana kelamın öncesinden anlaşılır." Nusrettin Bolelli, *Belâgat*,182; Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 219-220.

⁵¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 93.

⁵¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 94.

bilgisine ihtiyaç duyduğu manaların tümünü içermesi hasebiyle daha çok manayı içermesi gibi eşsiz bir özelliğe sahiptir. Burada muhatap kitlenin seviyeleri önemli olmayıp, Kur'ân ifadelerinin maksud mana veya ona yakın manaları beraberinde taşınması esastır. Buna örnek olarak şu âyet verilebilir. “*vema ketelûhu yekîna*”⁵¹⁶ bu âyet iki mana ifade eder: Birincisine göre, İsa'nın (as) ölümüne kesin olarak inanmadılar, ancak onun öldüğünü vehmettiler. İkincisine göre ise, İsa'nın (as) ölümü hakkında ihtilafa düşen Hıristiyanlar, bunun kesinliğine inanmadılar, aksine bu hususu yanlış anladılar. Müfessir buradan hareketle, kelamın muhatapları ister her iki manayı kavrasın, ister bununla beraber, farklı manalara ulaşsın, ister hiçbir manayı anlamayıp sükût etsinler, bütün bu durumlarda belîğ olan Kur'ân'ın, bu manaları içermesi onun eşsiz bir hitap oluşunu ve ona muarazayı da imkânsız hale getireceğini ifade etmenin mümkün olacağını belirtmiştir.⁵¹⁷

Müfessire göre Kur'ân'ın i'câz özelliklerinden biri de, bazen manaları çoğaltma amacıyla veciz ifadelerin iki veya daha çok manayı ifade etmesidir. Buna “...*İbrahim'in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği söz yüzünden idi.*”⁵¹⁸ âyetinde zikredilen “*إِيَّاهُ*” (iyyahu) ibaresini birden çok manaya ihtimalinin olduğunu misal vermiştir. İbaredeki “ya” harfinin özelliğinden dolayı âyette söz verenin kim olduğu hakkında iki ihtimal meydana gelmiştir. Bu ihtimallerden birisi, babasının kendisine Müslüman olmak için verdiği söz diğeri kendisinin babasına, istiğfar etmek için verdiği sözdür. Bu ihtimale kapı aralayan başka bir husus da Hasan Basrî'nin “*ebâhu*” şeklinde okuyuşudur.⁵¹⁹ Buradan hareketle müfessirin gerek Kur'ân'ın şeklinin gerek içerdiği veciz manalarının hepsiyle mu'ciz bir kelam oluşunu savunduğunu ifade etmek mümkündür.

B. Kur'ân Terkiplerinin Manaya Delaleti

1. Terkiplerin Sadece Lafzın Delaletiyle Sınırlandırılmaması

İbn Âşûr'a göre Kur'ân, ilmiyle her şeyi kuşatan Allah tarafından

⁵¹⁶ Nisa 4/157.

⁵¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 94.

⁵¹⁸ Tevbe 9/114: *وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ*

⁵¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 94.

indirilmiştir. Bununla beraber içerisinde yer alan ifadelerde/terkiplerde, Arapların aşına oldukları manaları taşıyan fasih kullanımlar esas alınmıştır. Dolayısıyla Kur’ân’daki terkiplerden, açık bir engel ya da dînî –lisânî-tevkîfî bir delalet yoksa aynı ifadelerden Arapların anladığı manaların murat edildiği kaçınılmazdır. Fakat bununla beraber, Yüce Allah Kur’ân’ı, ümmetin kitabı yapmış ve hidayeti de onun içerisine dâhil etmiştir. Birçok âyette ümmeti, Kur’ân hakkında tedebbüre ve ondan manaları istinbat etmeye teşvik etmiştir. Bununla ilgili bazı âyetler şunlardır. “*O halde gücünüzün yettiği kadar Allah’tan korkun/isyandan kaçın*”⁵²⁰; “*Onlara güven veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu hemen yayıverirler. Hâlbuki onu Peygambere veya aralarında yetki sahiplerine götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya gücü yetenler ‘işin iç yüzünü anlayanlar’, onu anarlardı.*”⁵²¹; “*Fakat o (Kur’ân) kendilerine ilim verilmiş kimselerin sinelerinde parıldayan apaçık âyetlerdir.*”⁵²²

İbn Âşûr, Kur’ân’ın bütün İslâm toplumu için hüccet olduğunu, Kur’ân dışındaki kaynakların ise ihtilafı olduğunu ifade etmiştir. Müfessire göre, âyetlerin tefsirine dair Peygamber’den (sav) rivayet edilen bazı manaların da bu kapsamda değerlendirilebileceğini savunmuştur. Ona göre bu tür haberlerin bir kısmında, âyetteki terkiplerden, öncelikli mananın terkiplerdeki mananın olacağını, ancak bazen uzak ihtimalli mananın da kastedilebileceğini ifade etmiştir. Bu rivâyetler hakkında iyice düşündükten sonra anlaşılacak ki, Hz. Peygamber, âyeti bu şekilde tefsir etmekle, Kur’ân lafızlarından en uzak manaların da alınabileceği ihtimali için zihinleri ikaz etmiştir.⁵²³ Buna örnek, Ebû Saîd b. el-Muallâ’dan nakledilen : “*Rasûlüllâh beni çağırdığında, ben namaz kılıyordum. Dolayısıyla ona cevap veremedim. Namazı bitirdiğim zaman ona yönelip yanına vardım. Bunun üzerine bana “*Senin bana cevap vermene engel olan şey neydi?*” dedi. Ben de “*Ey Allah’ın Peygamberi namaz kılıyordum*” deyince, o “*Yüce Allah, Ey iman edenler, sizi davet ettiğinde Allah ve Rasûlü’ne icabet edin*”⁵²⁴ buyurmuyor mu? hadisi buna örnektir. İbn Âşûr’a göre bu âyette kastedilen mananın “*Yara aldıktan sonra yine Allah’ın ve Peygamberin çağrısına**

⁵²⁰ Tegâbün 64/16.

⁵²¹ Nisâ 4/83.

⁵²² Ankebût 29/49.

⁵²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 94.

⁵²⁴ Enfâl 8/24.

uyanlar.”⁵²⁵ âyetindeki gibi, uyma/örnek alma anlamında icabet olduğuna ve âyetteki davetten maksadın da “*hayra çağırın*”⁵²⁶ âyetindeki gibi, hidayet anlamında olduğu kesindir. Bu âyetin tefsirinde yapılan ise, “*deâkum*” fiili, daha sonra gelen “*limâ yuhyîkum*” yani sizi diriltecek olan şeye, sözüne bağlanmıştır/tealluk. İcabet lafzı da, hakiki manaya hamledilmeye müsait olunca - ki bu nidaya icabettir- Hz. Peygamber âyeti, ilişkili olduğu “*yuhyîkum*” ifadesinden çevirerek, lafzı müsait olduğu bu manaya hamlederek tefsir etmiştir.⁵²⁷

İbn Âşûr, Kur’ân’ın genel bir hüccet olduğunu ve ondan delalet yoluyla mana aramanın, Hz. Peygamber’in ashâbı için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bu hususa Irak’ın fethinde, fetih ordusunun, işletilmeye müsait yerin (Sevâd Arazisi) kendi aralarında ganimet olarak dağıtılmasını istemeleri üzerine Hz. Ömer’in: “Şayet bunu sizin aranızda taksim edersem, sizden sonra gelecek müslümanlar, fethedilen beldelerden, size düşen ganimet kadar ganimet elde edemezler. Dolayısıyla bunu toprak sahiplerine haraç yapacağım ki, her mevsimde müslümanlara dağıtılsın ve onlar da istifade etsinler. Nitekim Yüce Allah âyetinde “*Bunların arkasından gelenler*”⁵²⁸ buyurmuştur” dediğini nakletmiştir. İbn Âşûr’a göre bu âyet, Beni Kurayza ve Beni Nadr’in kabilelerinin ganimeti hakkında nazil olmuştur. Âyette zikri geçen kimselerden “*sonra gelenler*” ise, söz konusu fetihten sonra müslüman olan kimselerdir.⁵²⁹ Buradan hareketle Hz. Ömer’in âyetin nazil olduğu olay ile başka bir olay arasında münasebet kurarak âyeti başka bir hususa da mahalli istişhad yaptığını ifade etmek mümkündür.

Hz. Peygamber ve ashâbından sonra fukahâ da âyette zikredilen meseleye bakarak ve âyetler arasında münasebet kurarak bazı konularda âyetlerden istişhad etmiştir. Bu hususa örnek olarak, İslâm hukukundaki Cuâle ve Kefâletin meşruluğuna dair, Yûsuf kıssasındaki “*Onu getirene bir deve yükü bahşiş var ve ben ona kefilim*”⁵³⁰ âyetin delil getirilmesidir. İbn Âşûr, bu uygulamanın, geçmiş

⁵²⁵ Âl-i İmrân 3/172: الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ

⁵²⁶ Âl-i İmrân 3/104: أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

⁵²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 995

⁵²⁸ Haşr 59/10.

⁵²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 96.

⁵³⁰ Yûsuf 12/72.

bir ümmette yaşanan bir kıssanın hikâyesi olduğunu, onay veya inkâr sadedinde olmadığını, bunun semâvî bir şeriata ait bir uygulama da olmadığını, ancak Kur'ân'ın bu kıssayı zikredip ardından bunun meşrutiyetini inkâr etmediğini zikretmiştir.⁵³¹ Buradan hareketle müfessirin Kur'ân âyetlerini ilgili pasajla sınırlamadığını aralarında münasebet kurulduğunda, ilgili âyetlerin bugüne veya farklı zamanlara da hitab ettiği kanısında olduğunu söylemek mümkündür. Bazı muasır tefsircilerin de rastgele Kur'ânî kavramlardan mana istişhad etmeyi uygun bulmadıkları da ifade edilmelidir.⁵³²

İbn Âşûr, Mütevatir kıraatlerin, manaların değişimine ulaşacak derecede farklılaştığında, o farklılık Kur'ân manalarını aralarında münasebet kurulduğunda âyetin başka hususlara delil olacağı prensibine dayandığını ifade etmiştir.⁵³³ Bu tespitle müfessir kıraatlerin farklı manalar için kullanılabileceğini ifade ederken, kıraatleri de sadece ilgili döneme hapsedmediğini de görmek mümkün olmaktadır.

2. Terkiplerin Birden Çok Manaya Delaleti

İbn Âşûr, iki ve daha çok manaya ihtimali olan terkiplerin manalarının içerisinde, bazen umum husus ilişkisinin olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre, terkinin bu şekilde hamledilmesine lafzî ya da manevî bir engel olmadığı sürece, terkinin bu muhtemel manaların tümünü kapsamasına engel yoktur. Bu hususa: “*Cihad eden, ancak kendisi için cihad etmiş olur.*”⁵³⁴ âyetinde zikredilen cihâdın, İslâm hukukunun hükümlerini yerine getirmeyi kapsadığı gibi, düşmanları İslâm beldelerinden kovma hususundaki savaşma manasını da içerdiğini ve aralarında umum husus ilişkisi olduğunu örnek göstermiştir.⁵³⁵ Bununla birlikte iki veya daha fazla manaya muhtemel lafızların manaları arasında, bazen başkalık/tegâyur da olabilir. Şöyle ki, terkinin cüz’i bir şey için belirlenmesi, mütekellimin muradına göre örfen o terkinin başka bir şey için belirlenmesini ve kullanılmasını devre dışı bırakır. Ancak burada manayı sınırlandıran herhangi bir etken olmadığında ise bu terkin muhtemel manaların hepsine müsait olur.⁵³⁶ Bu husus

⁵³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 96.

⁵³² Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 632.

⁵³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 96.

⁵³⁴ Ankebût 29/6.

⁵³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 96-97.

⁵³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 97.

da usûlcülerin ihtiyat ilkesine dayanarak ortaya koyduğu, müşterek lafzın, hârici bir karine olmadığında tüm manaları barındırdığı ilkesiyle aynı doğrultuda olduğu söylenebilir.⁵³⁷

İbn Âşûr'a göre, bazen terkinin tali manası, asli manasından doğmuş olabilir. Dolayısıyla terkinin, bu yeni manaya da hamledilmesi mümkün olur. Çünkü bu durum, kinaye, ta'rîz ve terkinin açık manalarıyla beraber terkiplerin doğurduğu neticelerden biri olur. İbn Abbas'tan nakledilen ve sahih-i Buhari'de geçen haber de bu kabildendir.⁵³⁸ İlgili rivâyete göre Hz. Ömer insanlara şöyle demiştir: “Allah'ın yardımı ve fetih geldiğinde⁵³⁹ sözü hakkında ne dersiniz”. Bunun üzerine onlardan kimi: “Allah bize yardım edip fetih ihsan ettiğinde Allah'a hamd ve istiğfar etmemizi emretmiştir” demişler, kimisi de hiç bir şey söylemeden sukût etmişti. Ömer onlardan sonra bana: “Ey Abbas'ın oğlu, bu hususta sen de aynı kanaatte misin?” dedi. Ben “Hayır!” diye itiraz edince, “Peki ne düşünüyorsun” dedi. Cevaben dedim ki: O, yüce Allah'ın Rasûlüllâh'a bildirdiği ecelidir. Deyince, bunun üzerine Ömer: “Ben de bu âyeti ancak senin anladığın şekilde anlıyorum.” buyurarak, kanaatini belirtmiştir.

İbn Âşûr'a göre bazen de tek bir âyetin üzerinde, derinlemesine düşünülür ve tedebbür edilirse, Arapça kullanımların çeşitliliği sebebiyle, terkiplerden birçok mana çıkarılabilir. Böyle bir durumda bu muhtemel manalar sıralanırken onlardan bir kısmını devre dışı bırakmak gerekemeyecektir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kelime ve terkiplerinin, îrab ve delaletinin hamledilmeye müsait olduğu, iştirak, hakikat-mecaz, sarîh-kinaye, bedî, vasıl ve vakıf açısından farklılık, siyak-sibaka muhalif olmadığı sürece bütün manaları almak mümkün olacaktır. Örneğin: “*la raybe fihî*” âyetinde ister ‘rayb’ kelimesinde durulsun ister ‘fihî’ de durulsun manaların peş peşe sıralamasına katkı sağlayacaktır.⁵⁴⁰

3. Müşterek Lafız ve Hakikat-Mecaz Manalar

İbn Âşûr bu mukaddimede dikkat çekmeye en uygun olan hususun, müşterek lafızların bir defada iki ya da daha çok manada kullanılması olduğunu

⁵³⁷ Gazâlî, *el-Mustasfa*; Âmidî, *ihkâm*, c. 2, 229; c.1, 240; Zekiyüddin Şa'ban, *Usûlü fıkıh*, 362.

⁵³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 97.

⁵³⁹ Nasr 110/1.

⁵⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 97.

savunmaktadır. Ayrıca bir lafzın hem hakîkî hem de mecâzî manada kullanılması, meknî anh⁵⁴¹ (kinayeli) manalarının açık manalarla, tek ifade şeklinde kullanılması ve terkiplerde asli manalarla tali manaların aynı ifadede kullanılması da dikkate değer hususlardandır.⁵⁴²

İbn Âşûr, meânî ve beyân ilminin bilginlerinin, terkiplerin düzeniyle ilgili bu sonuncu konuyu eserlerinde işlediklerini beyan etmiştir. Geriye kalan, müşterekin iki ya da daha çok manada kullanımı ve lafzın hem hakiki hem de mecaz anlamında kullanımını ise, müfessir burada ele almıştır. Tefsir veya teşri'î açıdan Kur'ân manalarını istinbat ile ilgilenen âlimler arasındaki problemin kaynağı ise, Kur'ân'dan önce Arap kelimelerinde bu hususun ya hiç olmaması ya da çok nadir vaki olmasından kaynaklandığını öne sürmüştür. İslâmî dönemde bu hususlar işlenmiş, ancak Arap dili ve fıkıh usûlü âlimleri, müşterek olan ifadeden hangi mananın tercih edileceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu hususta mütekellimin metodunda özellikle el-Gazâlî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin, müşterek lafızla, birçok manayı kast etmenin sahîh olduğunu, ancak bunun dil kaidelerinin delâletiyle değil, mütekellimin iradesiyle olabileceğini söylemişlerdir. Müfessir, "bu iki âlimin ifadelerinden, onların, bu iradenin, terkiplerin düzeninden oluşan bir delâlete dönüşümünü murat ettikleri kanaatine varmıştır. Çünkü bu akli bir delalet olur ki, bu da mecâz ve istiârenin delâleti gibi, alaka ve karîneye ihtiyaç duymaz. İbn Âşûr'a göre ise, müşterekin, çeşitli manalarının tümü veya bir kısmı için dilsel açıdan kullanılması en doğru olanıdır."⁵⁴³ ifadelerinden sonra bu hususta müşterek lafzın kullanımı hakikat kabilinden mi mecaz kabilinden mi olacağı hususunda mevcut olan ihtilaflara değinmiş ve onların zaaf noktalarına işaret etmiştir.⁵⁴⁴ İbn Âşûr, bu konuda başka bir görüşün daha mevcut olduğunu ancak bu görüşün iltifât edilmeyecek derecede gereksiz olduğu kanaatinde. Ancak araştırmacıların, bu mesele hakkındaki görüşleri eleştiri amacıyla bu görüşü zikrettiğini ifade etmektedir. Bu görüşe göre, müşterekin, manalar hakkında olumsuzluk durumunda kullanılması sahîh, olumlu manalarda kullanımı sahîh değildir. İbn Âşûr, bu görüşün, "el-Hidâye" eserinin sahibi, hanefî fakîhi

⁵⁴¹ Kinayenin manasına meknî anh (kendisinden kinaye yapılan) veya manası sıfat olan kinayeler. Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 217; Bolelli, *Belagat*, 172.

⁵⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 98.

⁵⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 98.

⁵⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 98-99.

Burhân Ali el-Merginânî'ye nispet edildiğini söylemektedir.⁵⁴⁵ Bu eserinde müfessirin meseleyi usûl-ü fikhın mütekellimin metoduna göre ele aldığı ifade edilebilir. Hatta bu hususta tercih yapacak salahiyyette oluşu da takdire şayandır. Ancak burada hanefiyye (fukaha) metodunda umûmu'l-müşterek bahsinde farklı bir görüşü olmakla beraber onu burada zikretmemiş olması, en uç noktadaki bazı hanefi âlimlerin dillendirdiği görüşü naklettiğini de belirtmek gerekir.⁵⁴⁶

İbn Âşûr, müşterek lafzın manalarının bütününe hamledilmesi hususundaki kanaatini açıkladıktan sonra usûl-ü fikh kitaplarında da zikredilen örneklerle meseleyi açıklamayı sürdürmüştür. O bu hususta, "İtimat edilmesi gereken husus, Kur'ân'daki müşterek lafızların, muhtemel olduğu manaların hepsine hamledilmesidir. Bu uygulamada çeşitli kullanımlar arasında müşterek olan lafzın, müfred ya da terkip şeklinde olması ya da manaların, hakiki-mecazî, olması arasında bir fark yoktur."⁵⁴⁷ diyerek kanaatini belirtmiştir.

İbn Âşûr, müfred bir lafzın hem hakikî hem de mecazî anlamda kullanımına örnek olarak şu âyeti vermiştir. "Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olan herşey, güneş ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir. Birçoğunun üzerine de azap hak olmuştur. Allah kimi alçaltırsa ona saygınlık kazandıracak hiçbir kimse yoktur. Şüphesiz, Allah dilediğini yapar."⁵⁴⁸ Âyette zikredilen secdenin hakikî anlamı, alnın yere konmasıdır. Mecazî anlamı ise saygı göstererek büyüklüğün bilinmesidir. O zaman âyette geçen "secde" fiilinin burada, zikredilen her iki anlamda da kullanıldığını ifade etmek mümkündür. İbn Âşûr, müşterek olan mürekkeb lafzın her iki anlamda kullanımına ise şu örneği vermiştir. *وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ*

⁵⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 99.

⁵⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 99; Zekiyüddin Şa'ban, *Usûl*, 344; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, (Kayseri: Kimlik yayınları, 2017), 226.

⁵⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 99. Müşterek lafızlar için, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, (Cavid Bris),89; Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü'l-fikh* c. 1 (Beyrut: Dar-u Kutubi'l İlmiyye, 1994) 135; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstaşfâ* (Beyrut: Dar-u Kutubi'l İlmiyye, 1412), 16-21; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dar-u Kitabi'l Arabî, 1404), 261-266.

⁵⁴⁸ Hac 22/ 18: *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَأَكْثَرُ النَّاسِ*
وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

“Ölçüde ve tartıda hile yapanların vay haline!”⁵⁴⁹ Âyetteki “وَيْلٌ Vey leh”

mürekkebe ifadesi hem haber, hem de beddua manasında kullanılmaktadır. Müfessirler onu bu âyette her iki manasına da hamlederek mana vermişlerdir.

İbni Âşûr açıkladığı bu usûl-ü fıkıh kuralına göre, müfessirlerin zikrettikleri manaların arasını cem etmenin ya da birini diğerine tercih etmede bu kuralın uygulanmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ona göre müfessirler, bu kuralı alıp tefsirlerinde yeterince işlememişlerdir. Bundan dolayı onlar, Kur’ân’dan tek bir âyetin lafzının muhtemel olduğu manalardan sadece bir manayı tercih ederek, bu mananın dışındaki manaları bir kenara atmışlardır. İbn Âşûr ise kendisinin bu konuda önceki müfessirlere uymayacağını, onların aksine lafzın, fasih Arapça ifadelerinin geniş çerçevesine riayet ederek, ilgili lafzın taşıdığı çeşitli manaları nakledeceğini ve bu hususları da tefsir sayacağını beyan etmiştir.⁵⁵⁰ Tefsirde bu şekilde manalar görüldüğünde müfessirin belirttiği bu prensibe dayandığı bilinmelidir. Bazen Kur’ân âyetlerinde, bazı müfessirlerin hamlettikleri manalardan birini oraya almadığında ise, bu durumun o mananın yok sayıldığı anlayışından da sakınılması gerektiğini ifade etmiştir. Buna gerekçe olarak ya bir mananın tercih edilip, diğer manaların terk edilmesinde, meseleyi gereksiz yere uzatmaktan sakınma vardır. Ya da müfessir manalar arasında tercihte bulunmuştur. Günümüzde tefsirlere ulaşmak kolaylaşmıştır. Bu kurala riayet edildiğinde ne tefsirdeki manaları tek tek araştırmaya ne de o manaların mahmullerini temyiz etmeye gerek kalacaktır.⁵⁵¹

İbn Âşûr’un, Kur’ân terkiplerinin sadece lafzın delaletiyle sınırlandırılmaması, bu terkiplerin birden çok mana ihtimalinin olması ve müşterek lafızların hangi manada olacağı ile alakalı görüşlerine yer verilmiştir. Onun aktardığı bu hususlar, yukarıda örneklendirildiği için, tefsirinden farklı misallerle mukaddimedeki teorik bilgilerin pratiğe yansıtılması irdelenecektir. Bu hususa, tefsirinde Tevbe sûresi “*Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar Allah’ı ve Resûlünü inkâr ettiler ve fasık olarak öldüler.*”⁵⁵² âyeti örnek verilebilir. Müfessire göre bu âyet, önceki

⁵⁴⁹ Mutaffifin 83/1.

⁵⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 100.

⁵⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 100.

⁵⁵² Tevbe9/84: وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ

âyetlerde geçen yalan yere yemin eden münafıkların özür beyanlarının kabul edilmeyeceğinin ilanıdır. Dolayısıyla önceki âyetlerde onlar için istiğfar etmenin yasaklanması, namazın yasaklanmasına bir hazırlıktır. Çünkü ölü için namaz istiğfardır. Bu âyette ise münafıkların namazlarının kılınmaması açık bir şekilde beyan edilmiştir. Daha sonra müfessir, bu âyetle ilgili “*Ey Allah’ın Rasûlü! Şöyle şöyle diyen Abdullah b. Übeyy’in üzerine namaz mı kılacaksın? diyerek, Abdullah’ın, Hz. Peygamber’in aleyhine söylediği uygunsuz şeyleri teker teker hatırlattım.*” Bunun üzerine Allah Reasûlü tebessüm etti ve bana: “*Ey Ömer beni bırak*” dedi. Ben de (geri çekilmeyip) ısrar edince Allah resûlü bana: “*Ben (bu namazı kaldırıp kaldırmamakta) serbest bırakıldım ve namazı kaldırmayı tercih ettim. Eğer (Abdullah b. Übeyy’in) affedileceğini bilseydim onun için yetmişden fazla istiğfar ederdim.*” dedi, onun namazını kıldı ve ayrıldı. Bu rivayetin sonunda Hz. Ömer: “*O günden sonra Allah Rasûlü’ne karşı nasıl böyle cüretkâr davrandığıma şaşırımdı. Hâlbuki Allah ve Rasûlü daha iyi bilir*”, dedi. Çok geçmeden münafıklar üzerine namaz kılmayı yasaklayan Tevbe sûresinden iki âyet nazil oldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber vefat edene kadar (münafıklardan) kimsenin namazını kıl(dır)madı.⁵⁵³ sebep-i nüzûlleri aktarmıştır. Burada dikkat çektiği husus ise, âyetin manasından bir muhayyerliğin olmasıdır. Daha sonra âlimler, bu namazı kaldırmasının illetini; Abdullah’ı sevindirmek ve Hazrec kabilesiyle ülfet oluşturmak⁵⁵⁴ şeklinde belirtmişlerdir.

Kur’ân terkiplerinin birden çok manaya ihtimaline ise, *cihad* kelimesinin geniş manada alınmasını örnek vermiştir.⁵⁵⁵ Bu hususa başka örnek ise, “*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.*”⁵⁵⁶ âyetinde geçen “hikmet” kavramı verilebilir. Bu kavram üzerinde, müfessirin kelimenin muhtemel manalarını sıraladığını görmek mümkündür. Ona göre hikmet, “Eşyayı gereği gibi bilmek ve onu bu bilgiye uygun bir şekilde sapasağlam ve kusursuz biçimde yapmak” dir. Bundan dolayı hikmetin Arapların dilinde, Yunanlıların aklında ve

⁵⁵³ el-Buhârî, Cenâiz 84, Tefsîr, 9. Sûre 12; en-Nesâî, Cenâiz,69,79; et-Tirmizî, Tefsîr, 10; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 1,16; 1, 95; el-Bezzâr, el-Müsned, 1, 46; et-Tahavi, Müşkilü’l-Asâr, 1, 70.

⁵⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 10, 284-285. Benzer örnekler için bk. c. 1, 96; c. 3, 212; c. 11, 31,199; c. 23, 313.

⁵⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1,96.

⁵⁵⁶ Bakara2/ 269: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Çinlilerin elinde nazil olduğu ifade edilmiştir. Hikmeti bu şekilde tarif eden müfessir, bu kavramla ilgili “Hikmet insanın gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmesidir” şeklinde felsefi tanımının yapıldığını ifade etmiş, daha sonra hikmetin konusuna, zaman ve mekânlara bağlı olarak birçok tarifinin yapıldığını belirtmiş ve uzun uzun bu tarifler üzerinde durmuştur.⁵⁵⁷

İbn Âşûr’un bu mukaddimesinde üzerinde durduğu noktalardan biri de müşterek lafzın hangi manaları kapsayacağı meselesidir. Ona göre, müşterekin çeşitli manalarının tümü veya bir kısmı için dilsel açıdan kullanılması en doğru olanıdır. Müfessirin tefsiri incelendiğinde bu müşterek lafızları hangi doğrultuda ele aldığı ortaya çıkacaktır. Bu konuya örnek olarak şu “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanyorsalardı, Allah’ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”⁵⁵⁸ âyeti kerimeyi vermek mümkündür. Müfessire göre bu âyette geçen “فُرُوءٍ” (kur’) lafzı, müşterek lafızlardan olup, hayız (ay hali) ve tuhr (temizlik) hali için kullanılır. Ancak Ebû Ubeyde bu kelimenin temizlikten ay haline intikal için kullanıldığını ifade etmiştir. Râgıb da bu kanattedir. Bu iki âlim müşterek lafzın iki zıt kelimedeki kullanıldığı için böyle demiş olabilirler, şeklinde ihtilafı naklettikten sonra “kur” kavramının mutlak olarak kullanıldığında hayız veya tuhr için kullanılabileceğini ifade etmiştir. Müfessir kanaatini ise, bana göre “kur” kelimesinin en meşhur manası ‘tuhr’ olabileceği şeklinde izhar etmiştir. Bundan dolayı Ömer’in (ra) hadisinde geçen, oğlunun hanımını boşaması meselesinde Hz. Peygamber’e soru sormuştu. Bu soruyu sormasındaki amaç ise, onların boşamayı sadece temizlik dönemlerinde yapmış olmalarıdır. Dolayısıyla bu temizlik iddetin başlangıcı olacaktır. Fukahânın da bu görüşte olduğunu, sadece İbn Şihâb’ın talakın vaki olduğu, tuhrun sayılmaması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Âşûr, kanaatini

⁵⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 3, 60-63; Benzer örnekler için bk. c. 1, 453, 584, 723; c. 14, 254; c. 20, 211.

⁵⁵⁸ Bakara 2/ 228: وَالْمُطَلَّعَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيُعْوَظُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

belirttikten sonra bu kelimenin tuhr için kullanıldığı görüşünde olanlar ile bu kelimenin hayz için kullanıldığı görüşünde olan âlimleri açıklamıştır.⁵⁵⁹ İbn Âşûr, bu mukaddimesinde Kur'ân'ın Arapça olması ve Arapların tabiatıyla ilgili bilgiler vermiştir. Ayrıca o Kur'ân terkiplerinin bir veya birden çok manaya delaleti ile müşterek lafızların ifade ettiği hangi manalara muhtemel olmasını da işlemiştir. Müfessir tefsirinde aktardığı bilgilere tefsirinde riayet etmiş, Kur'ân'ın Arapça olmasına ve Arapçanın özelliklerine vurgu yapmıştır. Kur'ân terkiplerinin ifade ettiği manalar hususunda ise, dil ve usûl alanındaki maharetini göstermiş ve Kur'ân'ın muhtemel manalarına dikkatleri çekmiştir. Yine müfessirin ifadelerinden anlaşıldığı üzere onun mukaddimedede belirttiği müşterek lafzın muhtemel olduğu manaları zikretmiş, eğer lafzi veya manevi bir karine varsa bunlardan birinini tercih edeceğini ifade etmiştir. Müfessir açık bir şekilde ifade etmese de müşterek hususunda mütekellim metodu doğrultusunda tercihlerde bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Buradan hareketle müfessirin mukaddimedede belirttiği prensibe riayet ederek müşterek lafzın manalarını zikretmiş, harici karinelerle bunlardan birini tercih etmiştir. Bu da onun tefsirine ayrı güzellikler katmıştır.

X. İ' CÂZÜ'L KUR'ÂN

A. Konunun Önemi

Yüce Allah insanlara rehberlik etmeleri için Peygamberler göndermiştir. Bu gönderilen Peygamberler, nübüvvetlerinin hak olduğunu ıspat etmeleri için mucizelerle desteklenmişlerdir. Geçmiş Peygamberlere geçici hissi mucizeler verilmişken, Hz. Peygamber'e de sürekli ve akli mucizeler verilmiştir.⁵⁶⁰ Bu mucizelerin başında şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm gelmektedir. Belâgat ve fesâhatin zirvesinde olan Kur'ân'ın, bu yönünün anlaşılabilmesi İ'câzü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân ve Garibü'l-Kur'ân adı altında için birçok eser telif edilmiştir.⁵⁶¹ Kur'ân'ın İ'câzını pratikte yansıtmak için Tahir b. Âşûr da mukaddimesinde bu

⁵⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 2, 390; Benzer örnekler için bk. c. 1, 562; c. 7, 46; c. 12, 105; c. 17, 226-227; c. 22, 49; c. 30, 189.

⁵⁶⁰ Müslim, *Mebâhis Fi İ'câzi'l-Kur'an* 12.

⁵⁶¹ Müslim, *Mebâhis Fi İ'câzi'l-Kur'an*, 12; Cerraoglu, *Tefsir Tarihi*, 166.

hususla alakalı bilgiler vermiştir. İbn Âşûr, mukaddimesine ilm-i i'câz'ın tefsirle olan ilişkisini kurarak başlamıştır. Ona göre, bir müfessirin, Kur'ân manalarını açıklamak için yaptığı çalışmanın, tefsir edilen âyetlerdeki belâgat inceliklerini içine almadıkça, ciddi bir çalışma olması düşünülemez. Dolayısıyla müfessir, âyetlerde Arapçanın kullanım yönlerini, belâgat özelliklerini ve bu konuda Kur'ân âyetlerinin diğer edebi eserlere olan üstünlüğünü açıklamak zorundadır. Bunları dikkate almadan ya da bunlardan habersiz yapılan çalışmanın kişiyi müfessir değil, mütercim yapacağını ifade etmiştir.⁵⁶²

İbn Âşûr, bazı müfessirlerin tefsirlerinde bu hususa dikkat etmemelerinin hayret verici olduğunu ifade etmiştir. Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın "*Meâni'l-Kur'ân'da*," Şeyh Abdulhak İbn Atıyye el-Endelûsî'nin ise "*el-Muharrerü'l-Vecîz'de*" nisbeten bu alana yönediklerini ancak esas olarak bu alana ilgi gösterenin "*el-Keşşâf*" sahibi Zemahşerî olduğunu zikretmiştir. İbn Âşûr bu hususta "*Ahkâmü'l-Kur'ân*" tarzı eser yazarlarının bu alana yönelmemesini doğal karşılarken, İsmail b. İshak b. Hammâd el-Mâlikî el-Bağdâdî ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi müfessirlerin bu alanı tefsirlerinde ele aldığını da açıklamıştır.⁵⁶³

İbn Âşûr Kur'ân'ın i'câz yönünün önemini, Kur'ân'ın Hz. Peygamber için büyük ve bâkî bir mucize olmasına bağlamıştır. Bu meyanda Kur'ân, Hz. Peygamber'in muhaliflere karşı açık bir şekilde meydan okuduğu maddi bir mu'cizedir. Nitekim bu husus; "*Ona Rabbinden (başkaca) mucizeler indirilmeli değil miydi? derler. De ki: Mu'cizeler ancak Allah'ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi?*"⁵⁶⁴ âyet-i kerimesinde açıkça ifade edilmiştir.

İbn Âşûr, ayrıca Ebû Bekr el-Bâkîllânî'nin "*i'câzü'l-Kur'ân*" adlı eserinde i'câz'ın önemini ispatlamaya çalıştığını da ifade etmiştir. Bu eserde müellif özetle Hz. Peygamber'in nübüvvetinin Kur'ân mu'cizesi üzerine bina edildiğini nakletmiştir. Allah Rasûlü birçok mu'cize ile desteklenmesine rağmen -bunların mütevatir veya ahâd olanı olmakla beraber- Yüce Allah Kur'ân'ı genel bir mu'cize olarak vermiştir. Bu mucizenin kıyamete kadar bozulmadan bizzat Allah'ın koruması altında olduğu âyeti kerimede ifade edilmiştir. Daha sonra

⁵⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 101-102.

⁵⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 102.

⁵⁶⁴ Ankebût 29/51.

müfessir meydan okuma/tehaddi ile alakalı istişhad edilen birçok âyeti de burada zikretmiştir.⁵⁶⁵

İbn Âşûr, Yüce Allah'ın bu âyetlerle hem insanlar için kolaylık sağladığını hem de bu işin sonucunda onların bu işe yeltenemeyeceğini tescil ettiğini açıklamıştır. Kur'ân'ın sûrelerine benzer bir sûre meydana getirmeleri suretiyle onlara bu işi kolaylaştırmış, onların bunu ebediyen yapamayacaklarını ifadeleriyle de işi sonuca bağlamıştır. Bu hem meydan okuma hem de meydan okunanların aciz kalması, tarihin şahadetiyle sabittir. Buna en büyük delil ise, muarızların küfür içinde olmalarına rağmen, kendilerinin aciz olmadıklarına dair bir delil sunamamış olmalarıdır. Bununla beraber Kur'ân'ın dengi tek bir sûre meydana getirmeyi de başaramamış ve kılıçla mücadele yolunu tutmuş olmalarıdır.⁵⁶⁶

B. İ'câzü'l Kur'ân Ve Onunla İlgili Görüşler

Sözlükte “gücü yetmemek, acze düşürmek, yapamamak” anlamındaki acz kökünden türetilen i'câz kelimesi “âciz bırakmak” demektir. İstılahta ise “Kur'an'ın, sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle bütün insanlar tarafından benzerinin meydana getirilememesi”⁵⁶⁷ diye tarif edilmektedir. Müfessir, Arap toplumunun Kur'ân'ın tek bir sûresinin dengini getirme hususunda aciz kalması konusunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirtmiştir. Bu ihtilafı ise iki kategoride değerlendirmiştir.⁵⁶⁸

1. Birinci grupta Nazzam'ın başını çektiği Sarfe anlayışına göre, Kur'ân'ın kendisinde i'caz yoktur. Bu grup Kur'ân'ın i'câzının olmamasını Allah'ın kullarını Kur'ân'ın benzerini getirmekten alıkoymasına bağlamaktadır. Müfessir, el-Eş'arî –bazı nakillere göre-, en-Nazzâm, eş-Şerîf el- Mürtezâ, Ebû İshâk el- İsferyânî, İbn Hazm ve Mutezile'den birçoğunun bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶⁹

2. Cahız'ın da aralarında olduğu Ehl-i Sünnet âlimleri ise Kur'ân'ın i'caz'ının, Kur'ân'ın belâgat ve üslûbuna bağlı olduğunu savunmuşlardır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “sarfe” ve “i'cazü'l-Kur'ân” maddelerinin

⁵⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 102.

⁵⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 103.

⁵⁶⁷ Suyûti, *İtkân*, 645; Mennâu'l Kattân, *Mebâhis*, 226.

⁵⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 103.

⁵⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 103.

yazarı, her ne kadar Cahız'ı ilk gruba dâhil etse de bazı eserlerde onun, Ehlisünnetin görüşünde olduğu daha önce zikredilmiştir. İbn Âşûr da yaptığı taksimde onu Ehlisünnetle aynı kanaatte olduğunu belirtmiştir. Kur'ân'ın i'cazı'nın belâgat ve üslubundan kaynaklandığı kanaatinde olanlar ise, ilim ehlinin çoğunluğu, Eş'arî mezhebinin ileri gelenleri, İmâmü'l-Haremeyn, el- Câhız ve Arap dilcileridir. İbn Âşûr da kendisinin bu görüşte olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁵⁷⁰

Müfessire göre meydan okumanın asgarisi kısa da olsa bir sûreyedir.⁵⁷¹ Bunun sebebi ise, belâgatla ilgili birçok kavramın asıl mercînin kelamın bütünlüğü, kullanılışı ve onların maksadlı bir şekilde zikredilmeleridir. Kur'ân karşısında aciz kalmayı Kur'ân'ın i'câzına bağlayan âlimler ise, i'cazın sebepleri hakkında farklı görüşler belirtmişlerdir.

C. Kur'ân'ın İ'câz Yönleri

İbn Âşûr, Kur'an'ın hangi yönüyle mu'ciz olduğu hususunda ise üç görüş nakletmektedir. Bu görüşleri,

1. Kur'an'ın en fasih Arapların ulaşabileceği zirve bir eser olması,
2. Kur'an nazımının dilin alışılmış kalıplarıyla sınırlı kalmayıp, dilin tüm olanaklarını kullanması,
3. Kur'an'ın içerdiği hikemî manalar ve henüz insanların ulaşamadığı ilmi hakikatler yönünden i'cazı şeklinde üç ana başlık altında toplamıştır.⁵⁷²

Bazı âlimler, yukarıda zikredilen başlıklara ek olarak bir madde daha eklemişlerdir.⁵⁷³ Bu son eklenen görüş ise, Kur'ân'ın içerdiği gaybî bilgiler yönüyle de mu'ciz bir kelam olmasıdır. Kâdı İyaz ise bu görüşün yerine, Kur'ân'ın geçmiş asırlardan haber vermesini i'câzdan saymıştır.⁵⁷⁴

Müfessir Kur'ân'ın i'câzının yönleri, hususunda zikredilen birinci ve ikinci maddelerin Araplara yönelik olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Kur'ân,

⁵⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe ve İ'cazı'l Kur'ân" 403-406; Müslim, *Mebâhis Fi İ'cazi'l Kur'an*, 40; *Ramazân el-Buûf, Min Revai'l Kur'an*, 147; Muhammed Ebû Zehre, *En Büyûk Mu'cize Kur'ân*, Trc. Muhammed Yılmaz (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 106-107; Hacımüftüoğlu, *Belâgat İlmi ve Kur'an*, 4; *Konaklı, i'cazı'l Kur'an Düşüncesinin Temelleri Cahız Örneği*, 185-209.

⁵⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 104.

⁵⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 104.

⁵⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 104-105.

⁵⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 105.

onların fasih, hatip ve şâirleri için direkt mu'cize iken onların avâmı için ise, bu zikredilen tabakaların acziyetine seyirci olmaları münasebetiyle mu'cizedir. Yine bu mu'cize Hz. Peygamberin sıdkının da delilidir. İslâmın ilk dönemlerinde yaşayan Araplar ise, tarihe tanıklık etmeleri yönüyle Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu dile getirmişlerdir. İbn Âşûr buradan hareketle Kur'ân'ın i'cazı, muasır Araplar için tafsîlî bir delil iken, başkaları için icmâlî bir delil olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁵

Kur'ân i'câzının üçüncü yönü ise, beşeriyet için çağlar boyu devam edecek daimi bir mu'cize olmasıdır. Bu durum ise, âlimlerin: “Şüphesiz Kur'ân, seneler geçmesine rağmen devam eden bir mu'cizedir” şeklindeki ifadeleriyle aynı doğrultudadır. Çünkü Kur'ân'ın i'câzını, hükümlerini, hikmetlerini, ilmî ve ahlâkî manalarını tercüme vasıtasıyla da olsa, Arap olmayan basiret sahibi kimseler de bilebilirler.⁵⁷⁶

Kur'ân'ın i'câzı konusundaki son görüşe göre –bunu i'câz olarak kabul edenler açısından- Kur'ân nazil olduğu dönem açısından tafsîlî mucize iken, daha sonra gelenler için ise icmâlî bir mucizedir. Kur'ân, kendisinin tevâtüren nakli ve gaybı haber veren âyetlerin murad ettiği manaların âyetlerle sınırlandırılması yönüyle de mucizedir.⁵⁷⁷

Kur'ân'ın mu'cize yönlerini bu şekilde sıralayan müfessir daha sonra i'caz meselesini tafsilatlandırmıştır. Burada belâgat ve fesâhatle alakalı bilgiler vermekle beraber Kur'ân'ın edebi sanatları üzerinde durmuştur. O, “haddü'l-i'câz” diye ifade edilen, belâgat ve fesâhatin Kur'ân i'câzının birinci ve en yüce tarafını oluşturduğu kanaatindedir. Araplar nezdindeki asıl başarı, belâgat ve fesâhat alanındaki üstünlük olduğunu da ifade etmiş. Belâgat ve fesâhat öncülere ise dillerinde var olan bu üstünlük alanlarını meânî ve beyân ilimleri diye tavsif etmiş ve Kur'ân'da zikri geçen belâgat çeşitleriyle karşılaştırmaya çalışmışlardır. Ebû Bekr el-Bâkılânî, Ebû Hilâl el-Askerî, Abdulkâhir, es-Sekkâkî ve İbnü'l-Esîr gibi âlimler; Kur'ân'da ve belîğ Arap kelimelerinde bulunan belâgat ilimlerini mukayese etmeye çalışmışlardır.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 105.

⁵⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 105-106.

⁵⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 105.

⁵⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 106.

Belâgat ilmiyle alakalı “mu’cezü’l-belâga” adlı bir eser telif eden müfessir, tefsirinde belâgat ilmine çokça yer vermiştir. O, belâgatı, hal ve makama uygunluk diye tarif etmiştir. Ona göre, Kur’ân’ın kullandığı edebi sanatları konu edinen belâgat ilmi bilinmezse âyetlerdeki nükteler tam olarak anlaşılmayacaktır. Müfessirin tefsirinde son derece önemli olan hatta onu beyani ve belaği tefsirlerden⁵⁷⁹ sayılmasına vesile olan belâgata dair üç örnekle yetinilecektir. İbn Âşûr’a göre, *kelamın, mütekellim, (muhatap ya da gaip sığıllarının herhangi birinden), benzer sığılların başka sığıllara nakli* manasına gelen iltifat⁵⁸⁰, kendi başına fesâhatten sayılmıştır. İbn Cinnî de bu sanatı Şecâ’atü’l-Arabiyye⁵⁸¹ diye adlandırmış ve sanattaki bu değişikliği, dinleyeni dinç tutacağını belirtmiştir. Kur’ân’da bu şekildeki ince manalarla intikal çok fazladır.⁵⁸² Buna fatiha sûresindeki “(Allah’ım!)Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.”⁵⁸³ âyet misâl verilebilir. Müfessire göre, burada iltifat sanatı vardır. Bu sanat sayesinde hamdeden kişi Allah’a hamdetmekle en büyük sıfatla tazimde bulunmuş olmaktadır. Hamd ifadesiyle kulluğun zirvesine ulaşan şahıs, Rabbinin huzurunda ona yalvarmış olmaktadır.⁵⁸⁴

Bu alanda verilecek diğer örnekler ise teşbih ve istiâre ile ilgili olacaktır. Belâgat ilmindeki teşbih ve istiârenin, Arap toplumunda yeri son derece önemlidir. Hatta İbn Âşûr’a göre, İmruü’l-Kays gibi şairler bununla üstünlük elde etmiş ve tanınmıştır. Kur’ân da Arapların son derece önem verdiği teşbih ve istiâre sanatlarını içerisinde bulundurmaktadır. İbn Âşûr’un tefsirinde değindiği belâgat sanatlarından olan teşbihe “O şöyle demişti: “*Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağardı. Sana yaptığım dualarda (cevapsız bırakılarak) hiç mahrum olmadım.*”⁵⁸⁵ âyeti kerîmesi verilebilir. Buna göre âyette bahsedilen ihtiyarlık, baştaki saçların bütünüyle veya birçoğunun ağarması, siyah bir cismin üzerinde parlayan ateşin yayılması gibi kömürün üzerinde ateşin

⁵⁷⁹ Sempozyum, Muhammed Mehdi el-Ârûsî, Allame Şeyh Muhammed et-Tahir bin Âşur ve ishâmuhû Fi tecdidü’l-fikri- dini, 241.

⁵⁸⁰ İltifat: sözü gaybet (üçüncü şahıs), hitap (ikinci şahıs) veya tekellüm (birinci şahıs) sığıllarından birisiyle ifade ettikten sonra üslubu zahirin muktezasına zıt olmak şartıyla bu üç sığıdan herhangi birine nakletmektir. Bk. Akdemir, *Belagat Terimleri*, 125.

⁵⁸¹ Arapçayı bütün yönleriyle bilen bir şahsın vasıflandığı cesaret diye tercüme etmek mümkündür.

⁵⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 109.

⁵⁸³ Fatiha 1/5: *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ*

⁵⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 179. Benzer örnekler için bk. c. 1, 373, 555; c. 2, 39; c. 3, 296; c. 7, 129; c. 10, 256; c. 20, 233-234; c. 28, 356; c. 30, 138.

⁵⁸⁵ Meryem 19/4: *قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا*

görülmesine benzetilmiştir. O zaman âyette siyah saç kömüre, beyaz saç temsiliye-i mekniye yoluyla ateşe benzetilmiştir. Âyetteki bu durum اشْتَعَلَ fiiliyle anlatılmıştır. Teşbihin bu çeşidine mürekkebe denir ki en belîğ sanatlardan sayılmaktadır.⁵⁸⁶

Beyan ilminin en önemli konularından biri istiâredir. Belâgat kavramı olarak istiâre, kelimenin müşabehet alakasıyla asli manasının anlaşılmasına engel olan bir karine sebebiyle, kelimeyi başka bir mana için kullanmaktır.⁵⁸⁷ Başka bir ifadeyle istiâre, müşebbeh ve müşebbehün bihten birinin kaldırıldığı teşbihi belîğdir. Müfessirin tefsirinde kullandığı belâgat sanatlarından olan istiâreye “Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: ‘Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.’”⁵⁸⁸ âyetini örnek vermek mümkündür. Buna göre, ifadenin tasviri, bir kuş kendinden daha büyük ve güçlü bir kuş tarafından kovalanıp kaçarken, gösterdiği korku ve tedirginliği anlatmaktadır. Bu tabirde istiâre-i mekniye olup, tamamı ise teşbihi temsil olmaktadır.⁵⁸⁹

İbn Âşûr’un tefsiri incelendiğinde, birçok ilmi içermesinin yanısıra tefsirinde ciddi oranda belâgat ilmine yer verdiği görülmüştür. Dolayısıyla “beyânî ve belâğî” tefsir olarak isimlendirilesinin yerinde olduğu söylenebilir. Müfessirin belâgat sanatlarını ezberci bir zihniyetle aktarmaması, meselenin tartışmalı alanlarında tercihlerde bulunması ise takdire şayan başka bir husustur. Müfessirin ‘alanı bilmeden gereği gibi Kur’ân tefsiri yapılamaz’ ifadeleri ise alanın ne kadar önemli olduğunu ve Kur’ân’ın i’cazını oluşturduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İbn Âşûr, dilin bütün olanaklarını kullanıp, mukaddimede belirttiği kuralları burada titizlikle pratiğe yansıttığını ifade etmek mümkündür.

D. Mübtekerâtü'l-Kur’ân

Mübtekerat, Arapların Kur’ân’dan önce kullanmadıkları üslûb ve terkiplerdir. İbn Âşûr’a göre Kur’ân nazmını, Arap kelimelerinden ayıran mübtekerâtı da bulunmaktadır. Ondan önce bu kavram “ihtira veya ibda”

⁵⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 16, 63.

⁵⁸⁷ el-Carim, *Belagatü'l-vadiha*, 77; Bolelli, *Belagat*, 79.

⁵⁸⁸ İsrâ 17/ 24: وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا

⁵⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 15, 70. Diğer örnekler için bk. c. 1, 309; c. 3, 53; c. 4, 31; c. 13, 9; c. 18, 241.

isimleriyle kullanılmış, ancak müfessir bu isimleri kavramsallaştırmış ve konuyu genişletmiştir.⁵⁹⁰ Müfessir Arapların kullanmadıkları lafza örnek olarak, “gayet kolay” anlamına gelen “selsebila” kelimesini zikretmişken, terkiye ise “aranızda” manasına gelen “zate beynikum” ifadesini kullanmıştır. Selef âlimlerinin de dikkat çektikleri Kur’ân’ın şiire (ve nesre) muhalif bir üslupla gelmesi bu kabildendir. Ayrıca İbn Âşûr, buna Kur’ân üslûbunun kısmen hitabet üslûbuna da muhalefetini de eklemiştir. Ona göre Kur’ân’ın, ezberlenmesi ve okunması amaçlanan bir kitap olması da i’caz vecihlerinden biridir. Çünkü Kur’ân nazmı, kendine has bir metotla olup, bu metotta öncekilerin yöntemlerine olduğu gibi uymamıştır.⁵⁹¹

Müfessir Kur’ân’ın, ilmî cümleleri ve teşrîh kaidelerini özgür bir şekilde, anlamlı manalara delalet eden cümleler getirmesinin, Kur’ân’ın mübtekerâtından olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla Kur’ân, Arapların yaptığı gibi az rastlanan ve umursanmayan hususlarda Arapların tavrını takınmamıştır. Onlar umumî olması gereken lafzın yerine tahsis manası, mukayyed gelmesi gereken hususları ise mutlak kullanmışlardır. Yine İbn Âşûr’a göre, kısımlara ayırma ve ayrı sûreler yapmak da Kur’an’ın ilk olarak ortaya koyduğu hususlardır.⁵⁹²

Kıssaların âhiretteki nimet ve azap verilenlerin durumunu hikâye etmesi, anlattığı olayı hikâye ederken tasarrufta bulunması ve bu ifadeleri orada zikredilen siygalarla değil, i’caz üslûbunun gerektirdiği metotla aktarması ve kıssalarda vaki olan isimlerin hikâye edilmesi de Kur’ân’ın kendine ait metodu üzere yapılmıştır.⁵⁹³

İbn Âşûr, Kur’ân’da yer alan temsîlin de Kur’ân mübtekerâtından olduğu görüşündedir. Daha önce Arap edebiyatında temsîlin bulunduğunu ifade eden İbn Âşûr, bunun, sadece kulaktan duyma bir bilgi olarak bilindiğini ifade etmiştir. Kur’ân da bu unutulmuş kıssaları tekrar canlandırmıştır. Kur’ân Arapların nezdinde unutulmuş kıssaları canlandırdığı gibi içerik olarak tek düzey bir üslûba bağlı kalmamış, adeta her sûresiyle farklı bir lehçe edası takınmıştır. Çünkü bazı sûreler fasılalar üzerine bina edilmişken, bazıları böyle değildir.⁵⁹⁴

⁵⁹⁰ İmad Taha Rauş, *Mübtekerâtü'l-Kur’ân inde İbn Âşûr*, Mecelletü Camiati Tîba, 12 (1438) 69.

⁵⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 120.

⁵⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 120.

⁵⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 121.

⁵⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 121.

İbn Âşûr'a göre i'câz, Arap kelimelerindeki en güzel üslûplardan biridir. Bu onların kendi aralarında ulaşmak istedikleri en yüksek payedir. Kur'ân da i'câz'ı en güzel şekilde sergilemiştir. Onda, meânî ilminde açıklanan i'câz ile beraber, Kur'ân âyetlerinin büyük kısmının, çeşitli manaların elde edilmesine müsait olması gibi büyük bir i'câz da bulunmaktadır.⁵⁹⁵

İbn Âşûr, Kur'ân terkiplerinin birçoğunda hazf bulunduğunu ifade etmiştir. Bu hazifler az kelamla çok manayı bir araya getirmekle beraber, lafız ya da siyakın müsade etmediği bir hazif şeklinde değildir. Müfessir burada Zemahşeri'den nakilde bulunarak, hazf ve ihtisarin, Tenzîl'in/Kur'ân'ın bir metodu olduğunu söylemiştir.⁵⁹⁶

İltibas/karıştırmak yapmaksızın i'câz bi'l-hazf (hazf îcâzını) da Kur'ân'ın i'câz türlerinden biridir. İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın i'câz güzelliğinden biri olan tazmîn sanatı da Kur'ân'da çok kullanılmıştır. Bu sanatın da dayanağının i'câz bi'l-hazf olduğunu ifade etmiştir. Ona göre tazmîn: bir fiil ya da vasfın, başka bir fiil ya da vasfın manasına sokulması, harf veya mamûlün müteallaklarıyla bu içine sokulan manaya işaretle bulunmasıyla bir cümlede iki mananın hâsıl olmasıdır.⁵⁹⁷

Müfessire göre, Kur'ân belâgat maksatlarını gözetmek için itnâp⁵⁹⁸ yöntemine de başvurmuştur. Ona göre itnâbın en mühim konularından biri, dinleyiciyi iyice korkutmak amacıyla durumu detaylandırmasıdır.⁵⁹⁹

İbn Âşûr'a göre, Kur'ân'ın ayırt edici üslup özelliklerinden biri de, konum müsait olduğunda müşterek bir lafzın, iki veya daha çok manada kullanılmasına ve lafzın hem hakiki hem de mecâzî anlamlarda birlikte kullanılmasına müsait olmasıdır. Müfessirler, bu hususa fazla dikkat çekmemiş, üslûbun bu kısmıyla alakalı ihmalkâr davranmışlardır. Hâlbuki bu üslûp yerli yerinde kullanıldığında i'câzla birlikte, kelama farklı manalar katacaktır. İbn Âşûr bütün bunların yanında Kur'ân sûrelerinin, Arap dili edebiyatıyla uğraşan bilginlerin cezâlet ve rikkat⁶⁰⁰

⁵⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 121-122.

⁵⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 121.

⁵⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 123.

⁵⁹⁸ İtnâb: sözün tekit edilmesi (pekiştirilmesi) gibi bazı faydalardan dolayı kelamda, lafzın manadan fazla olmasıdır. Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 192. Ali Bulut, *el-Belâgatü'l-Müeyyessera*, (İstanbul: İfav, 2016), 88.

⁵⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 123.

⁶⁰⁰ Lügatte "tomruk, kalın odun" manasına gelen "cezle" 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.

diye adlandırdıkları üslûba da sahip olduğunu ifade etmiştir. Bunların her ikisi de, makama uygun yerlerde kullanıldığında verilmek istenen manayı tam olarak vereceklerdir.⁶⁰¹

Müfessirin mübtekerâtü'l-Kur'ân "Kur'ân'ın orijinal yönleri" ile alakalı söylediği bütün hususlara örnek vermekten ziyade, dikkatleri çeken bazı hususlara örnekler ışığında değinilecektir. İbn Âşûr, Kur'ân'da yer alan temsîlin de Kur'ân mübtekerâtından olduğu kanaatindedir. Daha önce Arap edebiyatında temsîlin bulunduğunu ifade eden İbn Âşûr, bunun, sadece kulaktan duyma bir bilgi olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân bu unutulmuş kıssaları tekrar canlandırmıştır. İbn Âşûr, buna örnek olarak Ra'd sûresi ondördüncü âyeti vermiştir. Müfessire göre, "Gerçek dua ancak O'nadır. O'ndan başka yalvardıkları ise onların isteklerine ancak, ağzına ulaşmayacağı halde, ulaşın diye avuçlarını suya uzatan kimsenin isteğine suyun cevap verdiği kadar cevap verirler. Kâfirlerin duası daima boşa çıkar."⁶⁰² âyetinin anlatılma sebebi unutulmuş, sadece büyüklerinden dinledikleri bir an olarak kalmıştır. İşte Kur'ân da bu tür emsalleri zikrederek unutulmuş kıssaları yeniden canlandırmıştır.⁶⁰³

Müfessirin dikkatleri çektiği hususlardan biri de hazf meselesidir. Tefsirinde yeri geldiğinde bu hususları işleyen müfessir, İltibas yapmaksızın i'câz bi'l-hazfin de Kur'ân'ın i'câz türlerinden biri olduğunu ifade etmiştir. Bu hazf Kur'an'da "Onlar cennetler içinde, suçluların durumunu soruyorlar: Sizi şu yakıcı ateşe ne sürükledi?"⁶⁰⁴ âyetiyle en güzel örneğini bulmuştur. Âyette cennettekiler tarafından günahkârların durumu ortaya konulup, müzakere edilmektedir. Onların durumunu bilen kimseler ise: "Biz onlara sorarak 'Sizi şu yakıcı ateşe ne sürükledi?' dedik" demişlerdir.⁶⁰⁵ Müfessir bu hazf çeşitlerinin özellikle "kavl" kelimesinde çok fazla olduğunu ifade etmiştir. Buna göre

Sözün belagati 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. Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 21.

⁶⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 123.

⁶⁰² Ra'd 13/14: لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ

⁶⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 121. Kur'ân'ın canlandırdığı diğer emsaller için bk. İbrâhim14/ 18, Hac22/ 31, Nur24/ 39-40.

⁶⁰⁴ Müddessir 74/40-42.

⁶⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 122.

“yetasêlûne” fiili, eylemin iki taraflı (işteş) yapılmasına delalet etmek için “tefâül” siygasının akla ilk gelen manasında kullanıldığını ifade etmiştir. Yani, cennet ehli mücrimlerin durumu hakkında konuşurlarken bazıları muhataplarına der ki; biz cehennemliklere sizi bu ateşe sürükleyen nedir diye sorduk. Buna göre “Sizi şu yakıcı ateşe ne sürükledi?” cümlesi, “birbirine soruyorlar” cümlesini açıklayan beyaniye cümlesi olmaktadır. Müfessir bu görüşünü desteklemek için Zemahşeri’den de nakilde bulunmuştur. Buna göre, “مَا سَلَكْتُمْ فِي سَقَرٍ” ifadesi “tesâül” ifadesini açıklamak için değil soru sorulanların hallerini hikâyeye etmek için gelmiştir. Dolayısıyla âyetteki mana yukarıdaki manayı pekiştirmiş olmaktadır.⁶⁰⁶

İbn Âşûr, Kur’ân’ın belâgat maksatlarını gözetmek için itnâp⁶⁰⁷ yöntemine de başvurduğunu ifade etmiştir. Ona göre itnâbın en mühim konularından biri, dinleyiciyi iyice korkutmak amacıyla durumu detaylandırmasıdır.⁶⁰⁸ Buna örnek olarak, “*Hayır hayır, ne zaman ki can köprücük kemiklerine dayanır. Tedavi edebilecek kimdir? denilir. Can çekişen bunun ayrılık anı olduğunu anlar. Bacak bacağa dolaşır.*⁶⁰⁹ “*Ya can boğaza dayandığı zaman? Ki siz de o zaman (can çekişen kimseye) bakıp durursunuz*”⁶¹⁰; “*Zihinleri bomboş olarak kendilerine bile dönüp bakamaz durumda, gözleri göğşe dikilmiş bir vaziyette koşarlar.*”⁶¹¹ âyetlerini nakletmiştir. Buradan hareketle Kur’ân’ın aktardığı lafızlarda bir fazlalığın olmadığı her bir ifadenin onun belâğî yönüne katkı sağladığı söylenebilir. Müfessirin farklı kavramlarla az da olsa değinilen bu konuyu sistematik ve doyurucu bir şekilde ele alıp, ıstılahlaştırması son derece önemlidir. Pratikte belirttiği bu hususları tefsirinde açıklayıp, farklı konulara işaret edip, ufuk açması tefsir ilmi açısından son derece önemlidir.

⁶⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 24, 325-326.

⁶⁰⁷ İtnâb: sözün tekit edilmesi (pekiştirilmesi) gibi bazı faydalardan dolayı kelimada, lafzın manadan fazla olmasıdır. Akdemir, *Belagat Terimleri*, 192. Ali Bulut, *el-Belagatü'l-Müeyyessa*, (İstanbul: İfav, 2016), 88.

⁶⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 123; Mübtekerâü'l-Kur’ân il ilgili başka örnekler için bk. c. 1, 743; c. 3, 284; c. 4, 136; c. 9, 117-226; c. 17, 62; c. 29, 146; c. 30, 369.

⁶⁰⁹ Kıyâme 75/26-29.

⁶¹⁰ Vakı’a 56/83-84.

⁶¹¹ İbrahim 14/43.

E. Âdâtü'l-Kur'ân

İbn Âşûr'a göre müfessir, Kur'ân'ın nazmı ve kelimelerindeki kullanım özelliklerini keşfedip ortaya çıkarmakla sorumludur. Daha sonra müfessir bu hususta selef âlimlerinden Kur'ân âdetleriyle ilgili aktarılan bilgileri kaynaklarıyla birlikte nakletmiştir. Buna göre: İbn Abbas ve Dahhâk Kur'ân'daki her “ke's” ifadesi ile “hamr”ın kastedildiğini beyan etmişlerdir. İbn Abbâs Kur'ân'da geçen her “ya eyyuhellezine” ünlemiyle/nidasıyla Mekke müşriklerinin muhatap alındığını söylemiştir.⁶¹²

Tefsirinde Kur'ân'ın adetleriyle alakalı nakilde bulunan İbn Âşûr, Kur'ân'da bu konu ile alakalı birçok hususu tespit ettiğini ifade etmiştir.⁶¹³ O tespit ettiği hususlara örnek olarak “وَلَاَءٌ” ismi işaretini vermiştir. Ona göre, bu işaret isminden sonra bununla işaret olunan kimseleri açıklayan atf-ı beyan bulunmazsa, bununla Mekke müşriklerinin kastedildiği anlaşılmaktadır. “*Doğrusu onları (Mekke müşriklerini) ve atalarını kendilerine hak olan Kur'an ve onu açıklayan bir peygamber gelinceye kadar (dünya nimetlerinden) yararlandırırım.*”⁶¹⁴ “*Onlar kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir. Eğer şunlar (inanmayanlar) bunları tanımayıp inkâr ederlerse, biz onları inkâr etmeyecek olan bir kavmi, onlara vekil kalmışızdır.*”⁶¹⁵ Âyetlerinde geçtiği üzere Mekke müşriklerinin kastedildiğini açıklamıştır.⁶¹⁶

Müfessirin önceki âlimlerden nakillerine ve kendisinin çabalarıyla ulaştığı bazı örneklerle, yukarıda değinilmiştir. Bu hususun tefsirde uygulamasının görülebilmesi için birer örnek verilecektir. Müfessirin önceki âlimlerden naklettiği hususa örnek vermek gerekirse, Câhız'ın Kur'ân'da bazı kavramların birlikte kullanıldığı; Salât-Zekât, Cu'-Havf, Rağbet-Rahbet gibi kelimeleri aktarmış, bunlara; nef'-durr, semâ-arz kelimelerini eklemiştir.⁶¹⁷ Müfessirin kendi içtihadıyla ulaştığı Kur'ân âdetlerine ise, Kur'ân, diyalog ve cevaplaşmaları aktardığında, atıf harfleri olmaksızın “kale” lafzıyla aktarmaktadır. Ancak bir muhavereden diğerine geçtiğinde ise bunun tersini yani atıf harfini kullanıp “kale”

⁶¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 125.

⁶¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 125.

⁶¹⁴ Zuhruf 43/29: *بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ*

⁶¹⁵ En'âm 6/89: *وَأَلَيْكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ*

⁶¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 125.

⁶¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 124.

lafzını kullanmamaktadır. Örneğin: Bakara sûresinin 31-33 âyetleri arasında aktarılan diyalog “kale” lafzıyla aktarılmışken, hemen akabinde de “vav” atıf harfiyle başka bir kıssaya geçilmektedir.⁶¹⁸ Buradan hareketle müfessirin Kur’ân ile alakalı genel hüküm bildiren cümleleri kendi seleflerinden naklettiği gibi, engin Kur’ân bilgisine dayanarak Kur’ân hakkında genel bazı ifadelere ulaştığı söylenebilir.

Sonuç olarak, İbn Âşûr’un, i’câzü’l-Kur’ân meselesini ilmi yetkinliğini kullanarak belirtilen ana iskeleyi açıklayıp, örneklendirdiği ve bu hususlarda tercihlerde bulunduğu söylenebilir. Ayrıca Kur’ân’ın i’câzını sistematik bir şekilde ele aldığı, Kur’ân’ın mübtekerâtı ve âdetleri konusunda öncekilerden nakillerde bulunduğu gibi özgün fikirlere sahip olduğu da söylenebilir.

⁶¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1, 395. Âdâtü’l-Kur’ân ile ilgili bazı örnekler için bk. c. 2, 400; c. 3, 81; c. 19, 103; c. 24, 38.

SONUÇ

Son dönem müfessir ve düşünürlerinden biri olan Tunuslu âlim İbn Âşûr, İslâmî ilimlerin birçoğunda uzmanlık elde etmiş, yirminci asrın önde gelen mütefekkirlerinden birisidir. Müfessir, yaklaşık bir asırlık ömrü boyunca rektörlük, hâkimlik ve şeyhülislamlık gibi devletin önemli kademelerinde görevler üstlenmiştir. Bunların yanında o, kıymetli öğrenciler yetiştirmek, eğitim alanında öngördüğü ıslah projesini tatbik etmek ve çağının sorunlarına çözüm üretmek gibi Tunus'a ve İslam âlemine son derece faydalı çalışmalar yapmış aksiyoner bir ilim adamıdır. İbn Âşûr'un her ne kadar ıslah hareketinden etkilenmiş olduğu ifade edilse de, onun kendisine ait bir metodolojisi bulunmaktadır. Buna göre o, etkilendiği şahsiyetlere karşı taassubî bir mensubiyet içerisinde olmayıp zayıf görüşleri ayıklama, hatalı olanları düzeltme, yeni bir şeyler söyleyebilme kudretini eserlerinde açıkça ortaya koymaktadır.

Tahir b. Âşûr İslâmî ilimlerin çeşitli dallarına dair eserler telif etmiştir. Bunlar sadece kendi toplumuna değil, tüm İslâm dünyasına ışık tutacak nitelikte eserlerdir. İçerisinde kapsam ve muhteva bakımından en hacimlisi "*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*" isimli on beş ciltlik (otuz cüz) tefsiridir. Müfessir bu eserinde adeta teorik bilgilerini pratiğe yansıtmıştır. Bu eser son dönemde yazılmış olmasına rağmen klasik bir eser niteliğindedir. Tefsirinin -içerdiği ilimler açısından- yelpazesinin bu derece geniş olması birçok araştırmacıya çalışma imkânı sağlayacaktır.

Tefsirin giriş kısmında yer alan, usûl ve tarih ile alakalı konuları ihtiva eden, birbirinden farklı on bölümden oluşan mukaddimesi ise, ulûmu'l-Kur'an açısından son derece önemlidir. Müfessir, mukaddimesinde ulûmu'l-Kur'an alanında bahsedilen on temel konuyu ve onun altında birçok mevzuyu ele almıştır. Bu konularla ilgili zikredilen görüşleri, nakledilen haberler ışığında önemli tespitlerde bulunurken, alanda eksik gördüğü hususlara da ilavelerde bulunmuştur. Müfessirin bu konuları değerlendirmesi ve eleştirmesi ise tartışmadan uzak, yol gösterici ve tahkike dayalıdır. O, konulara başlarken, ilgili konunun kavramsal tanımını yapmış, konu hakkındaki görüşleri zikretmiş, bunları sınıflandırmış ve bu görüşlerin zayıf noktalarını belirtmiştir. Daha sonra ya bunların içerisinde kuvvetli

gördüğü görüşü benimsemiş ya da yeni bir görüş ortaya atmıştır. Mukaddimesinin genelinde müfessirin özgül fikir ve tanımları net olarak görülmektedir.

İbn Âşûr mukaddimesinde; tefsir ve te'vilin aynı olup-olmadığını tartışmış, bu alanda zikredilen görüşleri değerlendirmiş ve kendisinden önceki âlimlerden Râgıb el-İsfehânî'nin görüşünü tercih ederek, tefsir ve te'vilin aynı olduğunu savunmuştur. Ayrıca aralarında umum-husus ilişkisi olduğunu da beyan etmiştir. Tefsirinde bu iki kavramları birbirinin yerine kullanmakla beraber, tefsir kavramını daha umumî manada kullanmıştır.

Tefsirin müstakil bir ilim olup olmadığı müfessirler arasında tartışmalı bir konudur. Bazı müfessirler tefsirin tasavvurât, bazıları da tasdikât kabilinden olduğunu zikrederek onu mantık tanımları içerisine dâhil etmişlerdir. İbn Âşûr ise, bu müfessirlerin aksine tefsiri bir ilim kabul ederek, bu hususta altı delile mukaddimedede yer vermiştir.

İlk dönem müfessirlerinin, “Şurûtu'l-müfessir” dedikleri kavramı, İbn Âşûr “İstimdâdü't-tefsir” şeklinde ifade etmiştir. O, bu kavramı, *“tefsir ilminin, tefsir dışındaki ilimlerle zorunlu ilişkisi kastedilmektedir. Yani müfessir, âyetleri tefsir ederken, âyetlerin lafızları dışında; Arap dili, ahbâru'l-arap, gibi ilimlere de ihtiyaç duymasıdır.”* şeklinde tarif ederek, kavramsal bir çerçeveye oturtmuştur. İlk dönem müfessirleri “Şurûtu'l-müfessir” ile alakalı tefsirin; on, on beş, on dokuz hatta kimilerine göre sınırsız ilimle bağlantısı olduğunu savunurken, İbn Âşûr ise bunların dört ile sınırlandırılması gerektiğini ifade ederek, tefsire dayanak olacak ilimleri belirtmiştir. İbn Âşûr'un; kelimeler, kıraat ve fıkıh gibi ilimleri “İstimdâdü't-tefsir” kavramının sınırlarına dâhil etmemesi, Hz. Peygamber (sav) ve sahabeden nakledilen haberleri de bizzat tefsir olarak kabul etmesi, onun; yetkinliğini ve meseleyi tahkik ederek aldığını göstermektedir. Tefsire dayanak saymadığı kelimeler ve fıkıha ise, malumat kabilinden tefsirinde genişçe yer vermiştir. Bizzat tefsir saydığı sahih rivayetler hususunda ise manayı bunlara göre vermenin yanında farklı te'vile müsait manaları da ihmal etmemiştir.

Dirayet tefsiri ile alakalı ilk dönemlerden itibaren nakledilen olumsuz rivayetlere rağmen, bu tür tefsirin zaruri olduğunu belirten İbn Âşûr, yasaklanan tefsir çeşidinin keyfi te'vil olduğunu söylemesi, onu nasların lafızlarının zahirine bağlı kalmaktan kurtarmıştır. Müfessir her ne kadar tefsirinde işarî yorumu

sistematik bir şekilde kullanmasa da bâtinî ve işarî tefsirin aynı olmadığını savunması, onun toptancı bir zihniyete sahip olmadığını göstermektedir.

İbn Âşûr, bazı müfessirlerin tefsirlerinde farklı konulara dalmalarını ve böylece tefsiri asıl gayesinden uzaklaştırmalarını eleştirmiştir. Kâinattaki her şeyin bir gaye doğrultusunda yaratıldığını dolayısıyla müfessirin asıl gayesinin; ferdin, toplumun ve umrân'ın ıslah edilmesi olduğunu ifade ederek ıslahatçı kimliğini göstermiştir. O, müfessirin Kur'ân'ın manalarını ifrat ve tefritten sakınarak tefsir etmesi gerektiğini savunmuş, bilimsel tefsir metodunu eleştiren Şâtıbî'ye de karşı çıkmıştır. Ona göre Kur'ân tefsirinde sarahaten veya remzen işaret edilen hususların göz ardı edilmemesinin olmazsa olmaz olduğunu; ancak bunları yaparken de araç ve amacın karıştırılmaması gerektiğini savunmuştur.

Esbâb-ı nüzûl ilmindeki karmaşık ve yetersiz bilgilerden muzdarip olan müfessir, bunların bir kısmı olmaksızın mananın sahih bir şekilde anlaşılamayacağını, bir kısmının ise makamın gereği söylenmiş olabileceğini ifade etmiştir. Bunlarla ilgili bazı rivayetlerin Kur'ân'ın ilk dönemiyle sınırlandırılması gerekeceğinden bahsetmenin yanında, sahih nüzûl sebeplerinin beş şekilde karşımıza çıkabileceğini ifade ederek, sistematik bir şekilde esbâb-ı nüzûl meselesini değerlendirmiştir.

İbn Âşûr, tefsir mukaddimesinin kıraat bölümünde, kıraatleri iki başlık altında ele almıştır. Bunlardan Kur'ân'ın okuma keyfiyetiyle alakalı olanın tefsirle ilişkisi olmadığını savunmuş, kıraatlerin kelime ve harekelerdeki değişikliğinin tefsirle sıkı bir irtibat içerisinde olduğunu belirtmiştir. Yedi harf meselesinde önceki görüşleri tasnif etmiş ve bu konudaki hadis farklı anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Müfessir, sahih kıraatlerin eleştirilmesini hoş karşılamamış, onlar arasındaki tercihin, diğerini zayıflatmayacağını belirtmiştir. Bu kıraatler arasındaki tercihin kolaylık ve muhatapların durumuna uygunluğuna dayandığını ifade etmiştir. Tefsirinde ise kıraatleri göz ardı etmemiş ve bunların manaya kattığı güzellikleri yansıtmaya çalışırken, kıraatleri de ravileriyle birlikte zikretmiştir.

Müfessir, Kıyasu'l-Kur'ân ile alakalı Kur'ân'da zikri geçen "ehsen" sıfatı üzerinde durmuş ve kıssaların diğer kitapların metoduyla değil kendine özgü metolla aktarılan hakikatler olduğunu belirtmiştir. Kıssa kavramına ise, "Anlatan

şahıs tarafından daha önce bilinmeyen hadise hakkında verilen haberdir” tanımını yaparak, Kur’ân’ın nüzûlü döneminde vuku bulan ve Kur’ân içerisinde haber verilen olayları, Kur’ân kıssalarına dâhil etmemiştir. O, Kur’ân kıssalarının mesajlarını sistematik bir şekilde ele alarak, onları maddelendirmiş ve kıssaların tekrar edilmesinin Arap dilinin tabiatından kaynaklandığını ve bu tekrar denilen hususların muhakkak farklı mana ve itibarları göz önüne serdiğini söylemiştir. Kıssaya getirdiği tanım ve kıssaların faydalarına dair dağınık bilgileri sistematize etmesi onun yetkinliğini ve üretkenliğini göstermektedir.

İbn Âşûr, Kur’ân’ın şekliyle alakalı ilimleri tefsirinde ihmal etmemiştir. İlgili mukaddimede âyete getirdiği “*Takdîr ya da ilhâk yoluyla da olsa, Kur’ân’dan oluşmuş/terkib bir miktardır.*” tanım ile âyetlerin tespiti konusunda fâsılaları ölçü kabul etmesi, müfessirin alana getirdiği farklılıklardan sayılabilir. Özellikle fasılanın manaya etkisinin, üzerinde durulması gereken önemli bir mevzu olduğuna dikkatleri çekmektedir. Âyetler arasındaki münasebet konusunda çalışmaların olduğunu ancak bunların eksikliğini ifade ederek kendisinin hiçbir âyet ve sûrenin birbiriyle bağlantısını kurmadan geçmediğini belirtmiştir.

Kur’ân vakıflarının manaya tesiri üzerinde duran müfessir, bunların mananın doğru anlaşılmasına veya mananın tamamen değiştirilmesine imkân veren alametler olduğunu belirtmiştir. Sûrelerin de insanı dinlendiren Kur’ân bölümleri olduğunu, bunların tertibinin bir kısmının tevkifi bir kısmının da icthadi olduğunu açıklamış, bunlara isimlerin ise bazı sebeplerden dolayı verilmiş olabileceğini beyan etmiştir.

Müfessir, mukaddimesinin bir bölümünü “Kur’ân cümlelerinin taşıyabileceği manalar, kast ettiği manalardan olabilir.” şeklinde isimlendirmiş ve bu konuyu derli toplu bir şekilde ele almıştır. Burada Kur’ân lafızlarının çok anlamlılığı üzerinde çıkarımlarda bulunmuştur. Kıraat farklılıklarını, Kur’ân terkiplerinin bir veya daha fazla manaya delalet etmesini, müşterek lafızların birçok mana taşmasını ve lafzî ya da manevî bir karine bulunmadıkça, lafzın müsait olduğu manaların hepsinin murad edilebileceğini savunmuştur. Ona göre bu çok anlamlılık, Kur’ân’ın mu’cize oluşundan kaynaklanmaktadır. Müfessirin, usûl-ü fıkıh eserlerinde incelenen lafızlar mevzusunu burada ele alması, Ulumu’l-Kur’ân açısından önemlidir. Ayrıca bu konuyu pratiğe yansıtırken, müfessire çok

anlamlardan hangisinin tercih edileceğine dair de kıstas belirtmesi son derece önemlidir. Tefsirinde Kur'ân'ın muhtemel manalarını zikredip, bunlardan delillerinin güçlü olduğu manayı tercih etmesi ise onun teorik olarak derlediği bu hususları pratiğinde ihmal etmediğinin alametidir.

İbn Âşûr, mukaddimesinin son bölümünü İ'câzü'l-Kur'ân konusuna ayırmıştır. Burada değerlendirdiği konular incelendiğinde, onun Arap edebiyatı ve Kur'ân'ın maksad ve muhtevası hakkındaki derin bilgisini müşahade etmek mümkündür. Zira onun, Kur'ân'ın i'câzını sistemli, öz ve örnekleleriyle ele alan âlimlerden biri olduğu görülmektedir. Ayrıca o, Kur'ân'ın hangi yönüyle mu'ciz olduğunu açıklamış ve bu i'caz ile kimlerin muhatap alındığını beyan etmiştir. Müfessirin bu mukaddimesinde üzerinde durduğu Kur'ân mübtekerâtı ise daha önce farklı isimlerle az da olsa zikredilmiş, müfessirin kavramsallaştırdığı başlıklardan biridir. Kur'ân'ın âdetleri konusunda kendisinden önceki müfessirlerin değerlendirmelerini ihmal etmediği gibi bu alana yenilikler de katmıştır. Bu zikredilen hususları tefsirinde yeri geldiğinde açıklaması ise tefsirine farklı bir güzellik katmıştır.

Netice olarak İbn Âşûr, tefsirinin giriş kısmında, ulûmu'l-Kur'ân ile alakalı on bölümden oluşan bir mukaddime yazmıştır. Burada ele aldığı konular ulûmu'l-Kur'ân açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla tefsir alanında ihtisaslaşmak isteyen kişilerin bu konulardan habersiz kalması uygun değildir. Müfessirin mukaddimedede belirttiği hususları tefsirinde genel olarak ihmal etmediği ifade edilebilir. Kelam ve fıkıh konularını her ne kadar tefsirin dayanaklarından saymasa da, onlara tefsirinde bilgi amacıyla yer verdiği söylenebilir. Bu tezdeki gaye, müfessiri ulûmu'l-Kur'ân konusundaki görüşleriyle tanıtmak ve teoride zikrettiği bilgileri pratiğe ne denli yansıttığını irdelemektir. Kendisi ve eserleri hakkında birçok çalışmanın yapıldığı müfessirin hayatı hakkında bazı bilgiler verildikten sonra, eserinin mukaddimesinde geçen görüşleri bağlamında tahlil, tenkit metodu uygulanarak ele alınan konular incelenmiştir.

İlk dönemden itibaren yazılmaya başlanan tefsir mukaddimelerinin dönemleri veya öne çıkan özellikleri dikkate alınarak kitaplaştırılması ve Türkçeye kazandırılması faydalı olacaktır. Bu çalışmanın daha da geliştirilerek

farklı alanlara teşmil edilmesi mümkündür. Bu metotla bilgi kirliliğine yol açan rastgele eserlerin önüne set konulabilir. İbn Âşûr'un mukaddimesinde kısasü'l-Kur'ân, Kur'ân cümlelerinin taşıyabileceği manalar ve i'cazü'l-Kur'ân ile ilgili bölümleri bir sûreyle beraber okutulması tefsir alanında çalışanlar için faydalı olacaktır. Ayrıca usûl-ü fihmın elfaz bahisleri, ulumu'l-Kur'ân eserlerinde olması tefsirin ilmiliğine katkı sağlayacağı ve maksad manaları seçmeye yardım edeceği söylenebilir. Tefsir yazmaya yeltenenlerin Kur'ân'ın maksadlarını iyi kavrayıp; ferdin, toplumun ve umrân'ın ıslahını ihmal etmemeleri ve çalışmalarına gayeci metodu esas almaları ve de Kur'ân'ın hidayet yönünü öne çıkarmaları faydalı olacaktır.



KAYNAKLAR

- Abdelkader, Rached Ben. *Englise- Tunusian Arabic Dictionary Tunus: peage corfs*, 1973.
- Abdulgâkî, Muhammed Fuad. (ö. 1968), *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 7.Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009.
- Abdulgâkî, Muhammed Fuad. *Mu'cemü'l Müfehres li-Elfâzi'l Kur'an'ı Kerim*. Kahire: Daru'l Hadis, 2007.
- Abdulkadir er-Razi, Muhammed b. Ebi Bekr. *Muhtaru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995.
- Akbaş, Y. Fatih. *Meâni, Beyân, Bedi*. İstanbul: Cantaş yayınları, 2017.
- Akdemir, Hikmet. *Beâgat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir: Nil yay, 1999.
- Alp, Talha. *Mantık İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dar-u Kitabi'l Arabî, 1404.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik yayınları, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdulhamit *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbiriyle İlişkileri*. İstanbul 2004.
- Birişik, Abdulhamit. "Sûre" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 538 Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256). *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bulut, Ali. *el-Belâgatü'l-Müyessera*. İstanbul: İfav, 2016.
- Büzeyne, Muhammed. *Meşâhirü'l Karni'l İşrîn*. Tunus: 1994.
- Candan, Abdulcelil. *Kur'an Okurken Zihne Takılan Âyetler/müşkilü'l Kur'an*. İstanbul: Elest Yayınları, 2007.
- Cebeciolu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yay, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

- Cevherî, (ö. 400), *es-Sihâh Tâcu'l-Lugâ ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- Cevherî, Tantâvî el-Mısırî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Tunus: Daru'l Fikr.
- Ceviz, Nurettin ve Kenan Demirayak ve Nevzat h. Yanık, *Yedi Askı*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Coşkun, Ahmet “İbn Âşûr Muhammed Tâhir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 332-335. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Coşkun, Ahmet. “İbn Âşûr Muhammed el-Fazıl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 332-336. Ankara: TDV Yayınları, 2011
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*. İstanbul: Risale, 2008.
- Çetin, Atilla. “İbn Âşûr Muhammed Tâhir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 332, Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi* Marifet yay, İstanbul 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm 'in İndirildiği Yedi Harf*. Basılmamış eser, Bursa 1989.
- Çetin, Sabri. “Cezayir İslami Uyanış Öncüsü: Abdulhamid Bin Badis” Haksöz Dergisi s 286 1994.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 36. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi ve Usûlü*. İstanbul: M.Ü Ülahiyat Vakfı Yayınları, 2009.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Ankara: TDV yay. 2008.
- Durmuş, İsmail. “Mukaddime” Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail. “Zeyl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistanî (ö.275/889). Sünenu Ebî Davûd (thk. Muhammed Muhyiddin Absulhamit) Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Ebû Ğudde, Abdulfettah. *Kıymetü Zeman i'nde'l-ulema*. Beyrut: Daru'l Beşairi'l İslamiyye,1988.

- Ebû Hayyan, el-Endelüsi. *Bahru'l-Muhit. thk: sıdki Muhammed Cemil*, Beyrut: Daru'l Fikr, 1420.
- Ebû suûd, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dar-u İhyâ-i Turasi'l-Arabî.
- Ebû Zehre, Muhammed. *En Büyükle Mu'cize Kur'an*, Trc. Muhammed Yılmaz, İstanbul: OkurAkademi, 2018.
- Ebü'l-Ferec, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr Fi'l-İlm-i Tefsir*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1404.
- ed-Darekutnî, Ebü'l Hasen Ali B. Ömer B. Ahmed, *Sünen-ü Darekutni*.
- ed-Dayf, Şevki. *Medârisü'n Nahviyye*. Kahire: Dâru'l meârif.
- ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahim. *Fevzü'l Kebir fi Usûli Tefsir*. Beyrut: Daru'l Beşairu'l İslamiyye, 1983.
- Ekinci, Ahmet ve Yusuf Erdem Gezgin, “Şîa ve Şîi Fırkalara Genel Bakış”, IV. Uluslararası din bilimleri Sempozyumu, Alanya, 2018.
- el- Hûli, Emin. *et-Tefsir Meâlim-u Hayâtihi ve Menhecuhu'l Yevm*.
- el-Ârûsî, Muhammed Mehdi. Sempozyum, Allame Şeyh Muhammed et-Tahir bin Âşur ve ishâmuhû Fi tecdidi'l-fikri dini. 241.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*. Beyrut: Darü's-sadr, 2001.
- el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, Keşfü'l-esrar fi şehi Usuli'l-Pezdevi, Mektebetü'l-Medine, 1997.
- el-Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed B. İsmail B. İbrahim el-Cufî, *el-Cami'u'l müsnedi's Sahihi'l Muhtasar min Umuri Resulillah Sallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyamih*.
- el-Butî, Muhammed Said Ramazan. *Min Revai'l Kur'an*. Dimeşk: Daru'l Farabi, 2007.
- el-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*. Mülteka Ehli Hadis, 47.
- El-Ebherî, Esirü'd-din. *İsâgûcî*. İstanbul: Darü'l-Şefkat, 2013.

- el-Ferahidî, Ebu Abdurrahman Halil B. Ahmed. *Kitabu'l Ayn*. Daru'l-Mektebeti Hilal.
- el-Gâlî, Belkâsım. *Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zami Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr; Hayâtüh ve Âsâruh* Beyrut: Dar-u İbn Hazm,1996.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsi. *Kanunu't Te'vil*.1992.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsi. *Fedâihü'l-Bâtiniyye*, thk: Abdurrahman Bedevî, Müessesetu Dâri'l-Kutibi's-Sekâfiyye, Kuveyt.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsi. *el-Müstaşfâ*. Beyrut: Dar-u Kutubi'l İlmîyye, 1412.
- el-Hin, Mustafa ve Mustafa el-Buğa. *el-Fıkhu'l-Menhecî Alâ Mezheb'il-İmam eş-Şafî*.
- el-Hüseyn, Muhammed Hıdr. *Tunus ve Cami'ü Zeytune*,(thk Ali Rıza et-Tunusi) Dimeşk:1971.
- el-İsfehânî, Râgıb. *Mukaddimetü Cami't Tefâsir*. Kuveyt: Daru'd Da've,1984.
- el-Kureşî, İdrîs İmâduddin. *Uyûnü'l-ahbâr ve fûnûnü'l-âsâr, Uyûnü'l-ahbâr ve fûnûnü'l-âsâr es-sebu'r-râbi'*,II. Bsk. thk: Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1986.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. Ahkâmü'l Kur'ân. Kahire: Daru Kutubi İlmîyye, 1964.
- el-Kuşeyrî, Zeynü'd-Din Ebû'l-Kâsım. *er-Risâletü'l-Şuşeyriyye*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay, 1999
- el-Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. Lübnan: Daru'l-Erkam.
- el-Vahidî, Ebu'l Hasan Ali b.Ahmed. *Esbâb-ı Nüzül*. Kahire: Daru'l Hadis,2003 11.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü Nesai* (thk. Elbani) Riyad: Mektebetü'l Mearif.
- Erdoğan, Akyüz, Mehmet, Vecdi *İslam Hukuk Felsefesi*, İstanbul:2013.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve HukukTerimleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

- er-Râzî et-Tahtânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-eşrâf fi şerhi'l-Keşşâf*. Riyad: Mektebetü Abikan, 1998.
- er-Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Daru'n Neşr.
- es-Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye Fî Usûl-i Din*, Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB yay, 2000.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü'l-fikih*. Beyrut: Dar-u Kutubi'l İlmiyye, 1994.
- es-Süyûti, Celâleddin. *el-itkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Müessesetü'r-Risale, 2008.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-ilmiiyye, 1992.
- eş-Şennufî, Munsif eş-Şeyh Muhammed et-Tahir b. Âşûr, *Tunus üniversitesi Yıllığı*: 3 1975.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli âyi'l-Çur'ân*. Müessetü'r Risale, 2000.
- et-Tahavi, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-Asâr*. Müessetü'r-Risale.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî eş-Şâfiî. *Şerhu'l-Akâid*, Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasârü'l meâni*. Pakistan: Büşrâ, 2016.
- ez-Zehabi, Muhammed Hüseyin. *Tefsir ve'l-Müfessirun*. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhan Fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dar-u Kutubi'l İlmiyye, 2011.
- ez-Zürkanî, Muhammed Abdu'l-Azim. *Menâhilü'l-İrfan Fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Mektebetü'l Gırnata, 2010.
- Fîrûzâbâdî, (ö. 871), *el-Kâmûsü'l-Muhtât ve'l-Kabesü'l-Vasîtu el-Câmi' limâ Zehebe min lügati'l-Arab Şemâtit*. Beyrut: Dar-u Ümmü'l-Kitab.

- Goldziher, İgnaz islam Tefsir Ekolleri, çev. Mustafa islamoglu İstanbul: Denge yay, 1997.
- Gökmen, Ramazan. *Kurtubî Tefsîri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri*, Ankara: yüksek lisans Tezi, 2008.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelam*. Konya: Tekin Yayınevi, 2016.
- Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Kayhan Yayınları,1990.
- Ğalayini, Mustafa. *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hadis, 2005.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. 5: 470 “Berâatü istihlal” Ankara: TDVA, 2011.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Belâgat İlmi ve Kur'an*.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. Kur'ân'da Anlatım Sanatı, çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Halîl b. Ahmed (ö.170/786). *Kitâbu'l-Ayn*, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hamed, Muhammed b. İbrahim. *el-Medhal li'l Tahrir ve't Tenvir li'l İbn Aşur*.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an'ı Kerim Tarihi*, Terceme Abdülaziz Hatip ve Mahmud KANIK İstanbul: Beyan Yayınları,2016.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an'ı Kerim Tarihi*, trc. Abdülaziz Hatip ve Mahmud Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Hanbel, Ahmed b. Muhammed, el-Müsned. Kahire: Daru'l-Hadis, 1997.
- Haşiyetü Nâmi ala Şerhi Halli Meâkîd Midyat: Daru Nuri Sabah,2011.
- Heyet, *Diyanet İşleri Başkanlığı Meâli*. Ankara: TDV yay.
- Heyet, Mecelle. Md 26.
- Heyet, Mevsû'atü muştalahâti 'ilmi'l-mantık. Lübnan: Mektebetü Lübnan 1996.
- Hıdr, Muhammed. *Tunus ve Cami'u Zeytune*,113.
- Hocaoğlu, Mustafa ve Murat Akkuş, *Tâhir b. Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 (2014), 25-55.
- Hüseyin, Muhammed B.Muhammed B. Abdurrezzak. *Tacu'l Arûs Min el-Cevahiri'l Kâmus*. Daru'l Hidaye.
- İbn Âcurrûm el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye fi ilmi'l- Arabiyye.
- İbn Aşûr, Muhammed b. El-Aziz c.1 Tunus: Dairetü mearifi Tunusiye,1991.

- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. Eleyse's-Subhu bi-Karîb. Tunus: Daru's-Selam, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr Mukaddime*.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. Muhammed. "Usûl-ü Nizâmi'l içtimaî Fi'l İslâm, Tunus 1964.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l Mecid*,c1 Tunus: Daru Tunusiye li'n-Neşr,1984.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâî fi'l-İslâm*. Cezayir: Müessesü'l-Vataniyye li'l-Küttâb.
- İbn Âşûr, Muhammed Fâzıl *Teracimü'l A'lam*, Tunus: Daru't Tunusiyye,1970.
- İbn Ebi Diyaf, İthafü Ehli Zeman Fi Ahbari Muluki Tunus ve Ahdi'l Eman c1 Tunus: Kitabu Devle Li's Sekafe,1963.
- İbn Haldun, *Abdurrahman b. Kitâbü'l-İber Kitâbü Tercemâni'l-İber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber* thk. süheyl zekkar, Halil şahe Beyrut: Daru'l Fikr,1421-2000.
- İbn Hoca, Muhammed Habib. Cevheru'l İslam s3-4 1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. Dav', *Muhtasârı İbn Kesir. Tahkik ve ihtisar Sabuni* Dmeşk: daru'n Numeyr.
- İbn Manzur, Muhammed Mukrim(ö. 711/1311). *Lisaanu'l Arap*. Beyrut: Daru's Sadr 1993.
- İbn Rüşd, el-Hafid. *Faslü'l-Makâl fi-mâ Beyne's-Şeri'a ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 4.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mukaddime fi Usûl-i Tefsir*. Beyrut: Daru'l Mektebeti'l Hayat 1980.
- İsfehânî, Râgıb. (ö.426/1034). *el-Müfredât fi Elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2014.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*. İstanbul: Müif, 2016.

- Karagöz, İsmail. “Kavram”, Dini Kavramlar Sözlüğü, Ankara: TDV. Yayınları, 2015.
- Karnî, Muhammed B. Sa’d. “*Muhammed Tâhir B. Âşûr ve Menhecuhû Fî Tevcîhi Kıraati Min Hilâli Tefsirihi et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*”. Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi,1427.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. “Tarihsel Gelişimleri itibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme” AÜFD, 3 (2003): 225.
- Kaya, Mahmut. “İmkân” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Kırca, Celal. “Ebû Mansur El-Maturidî’nin Tefsir ve Te’vil Anlayışı” Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3 (1989): 289.
- Konaklı, Numan. *i’cazû’l Kur’an Düşüncesinin Temelleri Cahız Örneği*. marife 9, 1, 2009.
- Mahfuz, Muhammed. *Müsteşrikler Kongresi, Tekin Yayınevi İstanbul, 1993*.
- Mahfuz, Muhammed. *Teracimü’l-Müellifine’t-Tunusiyyin Beyrut: Daru’l Ğarbi’l islami,1982*.
- Maral, Cüneyt. *Tefsirde Dilbilimsel Yöntem Taberî Örneği* Ankara: İlahiyat, 2019.
- Mâtürîdî Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Tevîlâtü’l-Kur’ân*. (İstanbul: Darü’l-Mizân), 47.
- Mustafâ, İbrâhîm. *el-Mu’cemu’l-Vasît*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mutabbakani, Mâzin Salâh. “Abdulhamid B. Badis” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 352-356 Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Müslim, Ebu’l-Huseyin b. El-Haccac en-Neysaburi. *Sahîhu’l-Müslim*. (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki) Kahire: Daru’l-hadis, 1997.
- Müslim, Mustafa. *Mebahis Fi İ’cazi’l Kur’an* Cidde: Daru’l Minare, 1988.
- Nevbahtî ve Kummî. *Firaku’ş-Şîa*, Nevbahtî ve Kummî, *Firaku’ş-Şîa*, Tahk; Abdulmunim el-Hifnî, I. Bsk. Dâru’r-Reşâd, Kahire 1992.
- Nurmuhammedov, Annaoraz. *ibn Aşur ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usulündeki Yeri* Bursa, Doktora Tezi, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’ân-ı Kerim Meali*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Usûl(süzlük)*, İslamiyat sy 6 (2004), 73-80.

- Pekcan, Ali. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul: E Kitap yay, 2012.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *el- Usûlü'l-Pezdevî*. (Cavid Bris).
- Racihî, Abduh. *et-Tatbiku's-Sarfî*, Dar'u-Nahdati'l-Arabiyye, 2014.
- Ramazan el-Butî, Muhammed Said. *Min Revai'l Kur'an*. Dimeşk: Daru'l Farabi, 2007.
- Rauş, İmad Taha. *Mübtekerâtü'l-Kur'ân inde İbn Âşûr*, Mecelletü Camiati Tîba, 12 (1438), 69.
- Sadrüşşerîa, es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. "et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh, Beyrut: Darü'l-Kutub-i ilmiyye, 1996.
- Saîd, Muhammed B. Hüseyin. "Menhecu Tâhir B. Âşûr fi Usûl-i i'tikad" Camiâti İmâm Üniversitesi.
- Sâlih, Subhi. *Mebâhis Fi Ulûmi'l Kur'ân*. Beyrut: Daru'l melâyin, 1977.
- Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Şa'ban, Zekiyüddin. *Usûlü'fikh*. İstanbul: El-Mektebetü'l-Hanefiyyeh.
- Şimşek, M Sait *Günümüz Tefsir problemleri* Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et- el-Bağdâdî (ö. 310) Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ķur'ân.
- Tefazzulî, Ahmed. "Ehlü'l Buyûtat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10:539 Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. El-Camiu's-Sahih/ Sünenü Tiirmizi (thk. Ahmed Muhammed Şakir) Beyrut.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul:Damla Yayınevi, 2010.
- Vural, Faruk. *Tahir b. Aşur et-Tahrir ve't Tenvir isimli Eseri İstanbul, Doktora Tezi*, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'cazü'l Kur'ân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:141 Ankara: TDV Yayınları, 2011.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Yenda Yayınları.
- Yılmaz, Muhammed. *Hicri 1. Asırdan Günümüze Seçme Tefsir Metinleri*, Ankara: Sts Yayınları, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı Ve Birbiriyle Olan İlişkileri*, Tartışmalı ilmi Toplantı (2014), 261.
- Zebîdî, *Tâcu'l- Arûs*, Beyrut: Dâru'l-Hidâye.
- Zerzûr, Adnan. *el-Kur'ân ve Nusûsuhu*, Şam: Şam Üniversitesi Yay.,1980, 120.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Veciz Fi Usûl-i Fıkh*. Beyrut: Müessesetü Risâle, 2006.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Kıssatü'l-Kur'âniyye*. Dâru'l-Hayr: Beyrut 1992.



| ÖZ GEÇMİŞ | | | |
|---|------------------------|------------------------|----------------------|
| Adı, Soyadı | KADİR İLTİR | | |
| Doğum Yeri ve Yılı | Kars 1988 | | |
| Medeni Durumu | Evli | | |
| Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi | Arapça- iyi | | |
| Öğrenim Durumu | Başlama - Bitirme Yılı | | Kurum Adı |
| Lisans | 2009 | 2014 | MARMARA ÜNİVERSİTESİ |
| Yüksek Lisans | 2016 | | |
| Doktora | | | |
| Çalıştığı Kurum (/lar) | | Başlama - Ayrılma Yılı | |
| 1.Diyaret İşleri Başkanlığı | | 2012 | 2017 |
| 2. | | | |
| 3. | | | |
| Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar | | | |
| Katıldığı Proje ve Toplantılar | | | |
| Yayınlar | | | |
| Aldığı Ödüller | | | |
| Diğer | | | |
| İletişim (eposta) | iltirkadir@gmail.com | | |