

T. C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

TÂHİR B. ÂŞÛR VE NESH ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Mehmet Zülfi CENNET

VAN – 2010

T. C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

TÂHİR B. ÂŞÛR VE NESH ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Mehmet Zülfi CENNET

Danışman

Doç. Dr. Ali Rıza GÜL

VAN – 2010

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

“Tahir b. Aşur ve Nesh Anlayışı” adlı bu tezimiz, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Tezimizin birinci bölümünde Muhammed Tahir b. Aşur’un hayatını, yaşadığı dönemdeki İslam dünyasının ve Mağrib coğrafyasının durumunu inceledik. Ayrıca İbn Aşur’un Tunus’taki İslamî ilimlerin ilerlemesindeki rolünü, ıslahat projelerini ve Kur’an ilimlerine bakışını inceledik.

İkinci bölümde, İbn Aşur’un nesh anlayışını inceledik. Ayrıca Tefsiru’t-Tahrir ve’t-Tenvir adlı eserde mensuh kabul edilen ayetlerle ilgili İbn Aşur’un yorumlarını inceledik. İbn Aşur, tefsir geleneğinde mensuh kabul edilen birçok ayeti yaşadığı çağla ilişkili olarak tefsir etmektedir. İbn Aşur, cumhurun kabul ettiği nesh anlayışını benimsemektedir. Ancak O, maslahatçı bir düşünceye sahip olduğu için yer yer ekser ulema tarafından mensuh kabul edilen bazı ayetlerin mensuh olmadığını ortaya koymuştur.

Tahir b. Aşur, nesh olgusunu, “Nesh” “İnsa” ve “Nisyan” kavramları bağlamında incelemektedir. İbn Aşur her üç kavramı şu formülle taksimata tabi tutmaktadır: İlk hüküm, daha hayırlısı veya benzeri bir hükümle değiştirilir.

Bu çalışma, Kur’an ilimleriyle özellikle nesh ile ilgili bazı bulguları tespit etmeye yöneliktir. Bu çalışma ile Kur’an’ı yorumlama metodolojisine olumlu bir katkı sağlamayı amaçladık.

SUMMARY
MASTER THESIS

My thesis “Tahir b. Ashur and his understanding of nash” consists of one introduction and two chapter and one of result chapter.

I studied the life of M. Tahir b. Ashur and condition of Islamic word especially Mağrib. Besides I studied his role in Islamic sciences in Tunus, his reform Project and his approach to Qur’nic sciences.

In the second chapter I studied understanding of Ibn Ashur about nash. I studied also interpretatin of Ibn Ashur about accepted mansuh verses in this exegesis “Tenviru’t-tahrir ve’t-Tenvir.”

İbn Ashur interprets many verses accepted as mansuh relating with his contury. İbn Ashur also considers many verses admitted by majority as mansuh. But he producec that verses admitted by majority as mansuh is not mansuh.

Tahir b. Ashur studied the fenomenen of nash connected with “nash, insha and nisyan.” İbn Ashur divide these there concepts with this formula: First judgement is changed with the best or similer one.

My aim in to contribute an positive contribution to the Quranic interpretation methodology with this study.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
SUMMARY	IV
ÖNSÖZ.....	IX
KISALTMALAR	XII
GİRİŞ	1
1- ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
2- KONU HAKKINDAKİ KAYNAKLAR.....	2
3- ARAŞTIRMADA TAKİP EDİLEN YÖNTEM.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

TÂHİR B. ÂŞÛR'UN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEM.....	6
1. TAHİR B. AŞUR'UN YAŞADIĞI DÖNEM	7
1.1. Siyasi Atmosfer.....	7
1.1.1. İslam Dünyası	7
1.1.2. Mağrib Coğrafyası	11
1.1.3. Tunus'un Siyasi Durumu	12
1.2. Kültürel Durum.....	15
1.3. Bölgedeki Reformcu Ekoller	18
1.3.1. Cemalettin Afğâni ve Islahat Projesi	18
1.3.2. Mağrib Ülkelerinde Islahat Girişimleri.....	19
1.4. Reform Yanlısı Ulemanın Tunuslu Âlimlerle İlişkisi.....	21
1.4.1. M. Abduh'un Tunus Ziyareti	21
1.4.2. Muhammed Reşit Rıza (1865-1935).....	22
1.4.3. Şekib Arslan(1869-1940).....	23
1.4.4. Abdulhamid b. Badis (1889-1940).....	24
1.4.5. Muhammed Hacvi.....	24
2. TAHİR B. AŞUR'UN HAYATI.....	26

2.1. Hayatı Hakkında Yazılmış Literatür	26
2.2. Ailesi, Nesebi ve Doğumu	27
2.2.1. Âşûriyye Ailesi	27
2.2.2. Nesebi.....	28
2.2.3. Doğumu.....	29
2.3. Eğitim (Öğrencilik) Hayatı	30
2.4. İbn Âşûr'un Hocalar ve Aldığı Dersler.....	32
3. YAŞAMI BOYUNCA ÜSTLENDİĞİ GÖREVLER	35
3.1. Öğretim Görevliliği.....	35
3.2. İdarî Görevler.....	37
3.3. Adlî (Hukuki/Şer'î) Görevler.....	38
4. ESERLERİ BAĞLAMINDA ISLAHAT PROJESİ.....	39
4.1. İlmi Kişiliği.....	39
4.2. Eserleri	39
4.2.1. Et-Tahrîr ve't-Tenvir Tefsiri ve Tefsir Metodu	40
4.2.2. Mekâsîdü'ş-Şerâti'l-İslâmiyye (Mekâsîd Teorisi).....	42
4.2.3. Eleyse's- Subhu bi- Karîb Eseri ve Eğitim Projesi	44
4.2.4. Usûlü'n- Nizâmî'l- İctimâi fi'l- İslâm ve Sosyal Hayat.....	45
4.2.5. Keşfu'l-Muğattâ ve Hadisçiliği.....	47
4.2.6. Diğer Eserleri	48
5. TEFSİRCİLİĞİ VE KUR'ÂN İLİMLERİNE BAKIŞI.....	50
5.1. Diğer Tefsir Ve Müfessirlere Bakışı.....	50
5.2. Tefsir Kavramı ve Tefsir'in İlim Oluşu	51
5.3. Tefsir ve Te'vil Kavramlarının Manâ İlişkisi	54
5.4. Tefsir İlminin Beslendiği Kaynaklar	55
5.5. Dirâyet Tefsiri ve Rivâyet Dışında Tefsir Câiz mi?	57
5.6. Tefsir Ve Müfessirin Gayesi Ne Olmalı	59
5.7. Kur'ân-ı Kerim ve İsimleri	62
5.8. Kur'ân'ın Âyetleri ve Dizaynı	64
5.9. Kur'ân-ı Kerim'in Sûreleri	65
5.10. Kur'ân Kıssâları	67
5.11. Esbâb-ı Nüzul	70

5.12. Kırââtlar Konusu.....	72
5.13. İ'câzü'l-Kur'ân	76

İKİNCİ BÖLÜM

TAHİR B. ÂŞÛR'UN TEORİK VE PRATİK NESH ANLAYIŞI 80

1. ANA HATLARIYLA NESH TEORİSİ 81

1.1. Kavramsal Çerçeve 82

1.1.1. Nesh Kavramının Lügat Manâsı 82

1.1.2. Nesh Kavramının İstilah Manâsı..... 84

1.1.3.Nesh'in Beda, Tahsis ve İstisna ile Olan Manâ İlişkisi 85

1.2.Tarihsel Süreç İçerisinde Nesh Olgusu..... 87

1.2.1. Kur'ân'da Nesh'in Varlığını Kabul Edenler 89

1.2.2. Kur'ân'da Nesh'in Varlığını Reddedenler 91

1.3. Mensûh İddia Edilen Âyetlerle Alâkalı Bir Analiz 93

1.4. Nâsîh ve Mensûh'u Tespit Etme..... 95

1.4.1. Nesh'in Tespitinde Öngörülen Şartlar 97

1.4.2. Nesh Bağlamında Kur'ân-Sünnet İlişkisi 99

1.5. Oluş İtibariyle Nesh Türleri..... 100

1.5.1. Hem Hükümü Hem de Metni Mensûh Olanlar 100

1.5.2. Hükümü Mensûh, Metni/Tilâveti Bâkî Olanlar 101

1.5.3. Metni/Tilâveti Mensûh, Hükümü Bâkî Olan Âyetler 102

1.6. Nesh Edebiyatı..... 103

2. TAHİR B. ÂŞÛR'UN TEORİK NESH ANLAYIŞI 104

2.1. Nesh Kavramının Lügat Manâsı 105

2.2. Nesh Kavramının İstilah Manâsı 106

2.3. Nesh'e Delil Olarak Getirilen İki Âyetin İncelenmesi 107

2.4. Konu Bağlamında Nesh, İnsa ve Nisyan'ın Oluş Şekilleri..... 110

2.4.1. Oluş İtibariyle Nesh Çeşitleri..... 111

2.4.2. Nesh Bağlamında İnsâ (نَسَّأَهَا) 112

2.4.3. Nesh Bağlamında Nisyân..... 115

2.5. Şeriâtlar Açısından Nesh Olgusu 115

3. TAHİR B. AŞUR'UN PRATİK NESH UYGULAMASI	118
3.1. Zinâ ile Alâkalı Âyetlerde Nesh Olayı	118
3.2. Müslümanların Düşman Karşısındaki Sebâtı	120
3.3. Kocası Vefat Eden Kadının İddeti	123
3.4. Vefat Anında Ebeveyn ve Akrabalara Vâsiyetin Durumu.....	125
3.5. Oruçla İlgili İki Âyetin Birbiriyle Nesh İlişkisi.....	128
3.6. Oruçlu Günün Gecesiyle İlgili Helallerin Vurgulanması	130
3.6. İçki ile Alâkalı Âyetler Arasındaki Nesh İlişkisi.....	131
SONUÇ.....	134
BİBLİYOGRAFYA	138

ÖNSÖZ

Allah (c.c) tarafından yaratılan âdemoğlu, yaşayabilmesi ve bir özne olarak hayatı anlamlandırabilmesi için kendisine önemli bir yeti olan akıl nimeti verilmiştir. Ancak gerek insanoğlunun doğasının karmaşık bir yapı arz etmesi, gerekse de dünya hayatının çekiciliği ve aldaticılığı karşısında, kendisine verilen bu akıl yetisi, bazen bu iki unsurun tesirinde kalıp hedeflenen amaçtan sapabilmektedir. Dolayısıyla insanoğluna yarı rehberlik görevini yürüten akli denetleyecek ve ona yön tayin edecek daha yüce bir akla ve yetkin bir kılavuza ihtiyaç duyulmuştur. Kullarına karşı çok merhametli olan Allah, bu gereksinime binaen insanlık âlemine, tarih boyunca onlara rehberlik edecek ve ihtiyaçlarına cevap verecek elçiler göndermiştir.

Bu yüzden olsa gerek, Yüce Yaratıcı, yarattığı ilk insanı, aynı zamanda kendi kelamına ve vahyine muhatap olmak üzere bir peygamber olarak seçmiştir. Dolayısıyla, vahiy olgusu, insanoğlunun tarih sahnesine çıkışıyla eşzamanlıdır denilebilir. Allah Taâlâ'nın yeryüzündeki bu ilâhi kanunu, yani her dönemde kendi vahyine muhatap olacak birini seçme Sünneti, ilk peygamber olan Hz. Adem (a.s.)'dan son peygamber olan Hz. Muhâmmed (s.a.s.)'e kadar devam ede gelmiştir.

Tarih boyunca vahiy olgusu ve gönderilen ilâhi öğretiler, sürekli insanların merakını uyandırmış ve onların araştırma konusu olmuştur. En son indirilen ilâhi vahiy olan Kur'ân-ı Kerim de daha indirildiği ilk andan itibaren gerek O'nu kabul edip ona inananların gerekse O'na karşı tavır alıp inkâr etme yolunu seçenlerin ilgi odağı olmuştur.

Müslümanlar, İslam'ın ilk günlerinden itibaren ilâhi kelam olan Kur'ân-ı Kerimi öğrenmeye, okumaya ve onun ihtiva ettiği evrensel öğretileri anlamaya çalışmışlardır. Tefekkür, tedebbür ve akletmeyi öğütleyen Allah, kevnî ve kelâmî âyetleri üzerinde kafa yormayı ve ondaki ince manâları kavramayı kullarından istemiştir. İslam'ın ilk asrından itibaren bu amaca yönelik İslam âlimleri ve mütefekkirleri tarafından zengin bir şifahî ve kitabî kültür oluşturulmuştur. Ancak vahyin indirildiği tarih ve toplumdaki uzaklaşılınca Kur'ân'ı anlamak ve ondaki murad-ı ilâhiyi yakalamak bir önceki döneme nispeten daha da zor olmuştur.

Kur'ân ilimleriyle ilgilenen İslam âlimleri, âyetlerin daha sağlıklı anlaşılabilmesi ve nasları anlamadan doğacak muhtemel problemlerin çözümüne yönelik bazı disiplinlerin bilinmesini bir kıstas olarak tesis etmişlerdir. Kur'ân'ı anlama metodolojisi diyebileceğimiz bu kriterler temelde iki kısımdan oluşmaktadır. Biri, sonraki dönemlerde fıkıh usulünün konusunu oluşturacak olan lafzın manâya delaleti, manânın açıklığı ve kapalılığı, âmm-hâss, mutlâk-mukayyed ve muhkem-müteşabih gibi nasların manâsına yönelik metodlardır.

Diğeri ise, Tefsir Tarihi/Usulü diyebileceğimiz Nâsîh-Mensûh, Esbâb-ı Nüzul, Müşkîlû'l-Kur'ân, Emsâlu'l-Kur'ân, Kıssâlar ve İ'câzü'l-Kur'ân gibi Kur'ân naslarının anlaşılmasına yardımcı olan bu disiplinler konusunda İslam âlimleri tarafından büyük çabalar sarf edilmiş ve müstakil eserler vücuda getirilmiştir.

Kur'ân ilimleri içerisinde en fazla üzerinde konuşulmuş, tartışılmış ve hakkında birbirinden çok farklı görüşler ileri sürülmüş olanı, hiç şüphesiz nesh meselesidir. Bu çalışmamızda amaçladığımız hedef, XIX. Yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ikinci yarısını görmüş, fâkih ve müfessir kimliklerine sahip olan büyük âlim Muhâmmed Tâhir b. Âşûr'un yaşadığı dönemi, hayatını, Kur'ân ilimlerine bakışını ve özelde de nesh anlayışını ortaya koymaktır.

Kendisinden ziyadesiyle istifade ettiğimiz Büyük Üstad Tahir b. Aşur üzerinde yaptığımız bu çalışma, inanıyorumki bu alanda bir nebze de olsa bir katkı sunmuştur. Bu büyük âlim üzerinde çalışmaktan ve onun ilmi şahsiyetini tanımaktan dolayı da Râbbim'e şükrediyorum.

Bu çalışmamız esnasında, bize karşı anlayış gösteren, teşvikte bulunan ve katkılarını her daim esirgemeyen danışman Hocam Doç. Dr. Ali Rıza GÜL Bey'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca tez aşamasında görüşlerinden ve tavsiyelerinden istifade ettiğim Hocam Doç. Dr. Ömer KARA Bey'e şükranlarımı sunarım. Tez konusunun seçiminde kendisiyle istişâre ettiğim ve görüşlerinden istifâde ettiğim hocam Prof. Dr. Orhan ATALAY Bey'e, inceleme aşamasında yoğun çalışmalarıyla beraber bize vakit ayırıp yardımlarını esirgemeyen değerli arkadaşım Adnan ALGÜL'e ve yine katkılarını sağlayan değerli arkadaşım Hacı ÖNEN'e şükranlarımı sunarım.

Ayrıca araştırmam esnasında kendisinden çok faydalandığım Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Diyanet Eğitim Merkezi Kütüphanesi adına, Müdürümüz Dr. Zeki KOÇAK Bey'e, Tezimizde kullandığımız kaynakların ekserisini, Türkiye Diyanet Vâkfi İslam Araştırmalar Merkezi (İSAM) kütüphanesinden temin ettiğimizden dolayı da İSAM eğitim kurumuna karşı minnet ve şükranlarımı sunuyorum.

Bu çalışmamız, Tahir b. Aşur gibi çok yönlü bir âlimin hayat serüveni ve tefsirciliği bağlamında sağlıklı bir Kur'ân anlayışının oluşmasında ilim mîrâsımıza bir nebze katkı sunabilmişse, hedeflediği gayeye ulaşmış olacaktır. Gayret ve çaba bizden; muvaffakiyet bizi yaratan ve bize anlama yeteneği veren Allah'tandır.

Mehmet Zülfi CENNET

VAN-2010

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.md.	: Adı Geçen Madde
A.Ü.S.B.E.	: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: Bin (oğul, oğlu)
c.c	:Celle Celâluhu
Çev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vâkfi İslâm Ansiklopedisi
H.	: Hicri
Hız.	: Hazreti
M.	: Miladi
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
M.Ü.S.B.E.	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: Ölümü
r.a.	: Radıyallâhü anh
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
t.y.	: Tarih Yok
v.s.	: Ve sâire
vb.	: Ve benzeri
Yay.	:Yayınları

GİRİŞ

1- ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

“Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı” adlı bu tezimiz, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbn Âşûr’un hayatı, yaşadığı dönem ve Kur’ân ilimlerine bakışı (tefsirciliği) gibi önemli konular, ele alınmaktadır. Ancak tezin asıl konusunu oluşturan nesh meselesi ise, ikinci bölümde işlenmektedir.

Nesh konusu, tefsir ilminin en tartışmalı konularındandır. Kur’ân’ın vahyedilişinin üzerinden 1400 yılı aşkın bir süre geçmesine rağmen, neshle ilgili tartışmalar farklı konu bağlantılarıyla hâlâ devam etmektedir. Bu çalışma, geçtiğimiz yüzyılın önemli İslam hukukçularından ve müfessirlerinden olan Muhâmmed Tâhir b. Âşûr’un (1879-1973) nesh anlayışını ve mensûh olduğu iddia edilen âyetlerle ilgili yorumlarını ortaya koyarak, ülkemizdeki ilâhiyâtçıların ve ilgili ilim adamlarının tartışmasına açmayı ve Kur’ân yorumuna olumlu bir katkı yapmayı hedeflemektedir.

XX. Yüzyılın problemlerine şahid olan Muhâmmed Tâhir b. Âşûr, Kur’ân âyetlerini birçok açıdan ele almış ve çağımız meseleleriyle de ilişkilendirerek yorumlamış bir müfessirdir. Böyle bir müfessirin Kur’ân ilimleri ve nesh konusuna ilişkin görüşleri, dikkat çekici ve önemlidir. Maslahatçı bir Fâkih ve çok yönlü bir müfessir olması, İslâmî nasların zahirinden çok ruhunu ve maksadını ön plana çıkarması, onun görüşlerinin ve yorumlarının önemini daha da artırmaktadır.

Öte yandan, nesh konusu, üzerinde çok farklı görüşlerin ortaya atıldığı Tefsir Usulü konularından biridir. Aslında Nesh olgusu, şer’î naslar arasındaki zahiren çelişki arz eden manâları ve hükümleri uzlaştırmaya yönelik yapılan yorum ve tefsirlerden oluşmaktadır. Bu konuda oluşturulan bir görüş, Müslümanların hem Kur’ân anlayışlarını, hem de onun nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki metotlarını doğrudan etkilemektedir. Çünkü, görünürde birbiriyle uyuşmayan bazı nasların, diğer bazı naslarla hükmen geçersiz kılındığı ekser ülemanın kabul ettiği bir görüştür. Bu bakış açısıyla naslara bakıldığından dolayı tefsir tarihinde birbirinden farklı rakamlar olmakla birlikte yüzlerce âyetin hükmen atıl bırakıldığı bilinen bir gerçektir.

Dolayısıyla, bu konuda sağlıklı bir anlayışın ortaya konulması son derece önemlidir. Görüşlerini incelediğimiz müfessir, tefsir geleneğimizde mensûh sayılan birçok âyetin yaşadığı çağla ilişkisini kurmak sûretiyle tefsir etmektedir. Mensûh âyetlerin sayısı konusunda bir rakam vermemektedir. Cumhuriyet'in kabul ettiği nesh anlayışını benimsemekle beraber, maslahatçı bir düşünceye sahip olmasındandır ki yer yer ekser ülema tarafından kabul edilen bazı âyetlerin mensûh olmadığını da ifade etmektedir.

Bu çalışmada Kur'ân ilimlerine ve özellikle de nesh konusuna yönelik tespit edilen bazı bulguların, ilâhiyât bilimleri ile iştigal edenlerin nazarlarına sunulması, tefsir ilmi ve anlama metodolojisi açısından büyük önem arz ettiğini mülahaza etmekteyiz.

2- KONU HAKKINDAKİ KAYNAKLAR

Bu konuyu incelerken, faydalandığımız eserler temelde iki kısımdan oluşmaktadır. Tezin ilk bölümünü oluşturan Tâhir b. Âşûr'un hayatı ve yaşadığı döneme ilişkin kaynaklarımızın ekserisi, Arap dünyasında, müfessirimiz hakkında değişik üniversitelerde yapılan doktora ve yüksek lisans çalışmaları yanı sıra; özel bazı çalışmalar ve ansiklopedi maddeleri de oluşturmaktadır. Şuayb b. Ahmet b. Muhâmmed el-Gâzâlî, *Mebâhisü't-Teşbih ve't-Temsil fi Tefsiri't-Tahrir ve't-Tenvir*, (Basılmamış Doktora Tezi, Câmîâtü Ümmi'l-Kurâ, Vizaretü't-Ta'limi'l-Âlî, Arap Dili Edebiyatı Fakültesi), Mekke, 2004; Havvas Berri, *el-Mekayisü'l-Belagiyye fi Tefsiri't-Tahrir ve't-Tenvir li-Muhâmmed Tâhir İbn Âşûr*, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat, 2002.

Bilkasım el-Gâlî, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: Hayatuhu ve Asaruhu*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1996; Şeyh Muhâmmed Habib İbnü'l-Hoca, *Şeyhülislâm el-İmami'l-Ekber Muhâmmed et-Tâhir İbn Âşûr ve Kitabuhu Makasidü's-Şeriâti'l-İslamiyye*, Katar, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2004; Cemaleddin Deravil, *Mes'ebetü'l-hürriyye fi müdevveneti's-Şeyh Muhâmmed et-Tâhir b. Âşûr*, Beyrut, Darü'l-Hadi, 2006.

Yapılan bu çalışmaların birinci bölümlerinde Tahir b. Aşur'un hayatına ve yaşadığı döneme yönelik malumat bulmak mümkündür. Çalışmamızda, bu eserlerin sadece bu bölümlerinden istifade ettik. Ancak İbn Aşur'un nesh anlayışı ve Kur'an ilimlerine bakışı konusu ise bu çalışmalarda bulunmadığından dolayı bu konuda temel başvuru kaynağımız, İbn Aşur'un kendi eserleri ve özellikle de “*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*” isimli Tefsiri olmuştur.

İbn Âşûr'un yaşadığı dönemi kapsayan XIX. Yüzyılın sonu ile XX. Yüzyılın ikinci yarısına yönelik malumât için Ortadoğu ve İslam coğrafyasıyla alâkalı yapılan Tükçe kaynaklardan da istifâde edilmiştir. Ayrıca, bu bölüm için İbn Âşûr'un bizzat kendi kitaplarından da istifâde edilmiştir.

Türkiye'de Tâhir b. Âşûr hakkında, doktora düzeyinde tek bir çalışma yapılmıştır. Faruk Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri* (Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E.), İstanbul, 2002. Bu çalışma, ilk olması hasebiyle bir açıdan alanla ilgili belli oranda boşluğu doldurmaktadır.

Ancak kanaatimizce, yapılan bu doktora çalışmasının birtakım eksiklikleri bulunmaktadır. İbn Âşûr'un tefsiri üzerinde yapılan bu çalışma, müfessirimizin Kur'an ilimlerine bakışı konusu, yeterince işlenmemiş ve tefsir ilminin en önemli konularından biri olan nesh meselesine ise, hiç değinilmemiştir. Dolayısıyla bu açıdan, bu doktora çalışması, çalışmamıza kaynaklık teşkil etmemektedir. Bu doktora çalışmasının birinci bölümünü oluşturan müfessirin hayatı konusunda çok büyük öneme haiz olan Âşûr'un bazı eserleri hakkında bir iki cümle ile açıklama yapılarak yeterince bilgi verilmemiştir.

Türkiye'de yüksek lisans düzeyinde de yapılan çalışmalar mevcuttur. Ergin Çoban, “*Taberi ve İbn Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usul Açısından Değerlendirilmeleri*” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E.), İstanbul, 2004; Muhammed Sadık Kılıç, “*Enfâl Sûresinin İçerdiği Hükümler ve Tefsîru't-tahrîr ve't-Tenvîr Ekseninde Değerlendirilmesi*” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E.), Erzurum, 2009;

Şule Eraslan, “*Çağdaş İslam Hukukçusu Tâhir b. Âşûr'da Maslahat Kavramı*” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E.), 2003; Ömer Bayraktar,

“*Tâhir b. Âşûr ve Gaye Görüşü*”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, S.Ü.S.B.E.), Sakarya, 2002.

Bu çalışmaların ilk ikisi, İslam Hukuku alanında yapılmıştır. Diğer ikisi ise, Tefsir Anabilim Dalında olmak üzere toplam dört çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların eleştirilecek ortak yönleri, İbn Âşûr’un hayatı hakkında bir veya iki sayfa kadar kısa malumâtla yetinmeleridir. Tezimizin ilk bölümünü oluşturan Tâhir b. Âşûr’un hayatı, yaşadığı dönem ve Kur’ân ilimlerine bakışı gibi ele aldığımız konulara, yapılan bu çalışmalar da kaynaklık teşkil etmemektedir. Yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi çalışmamızda ele aldığımız konularda, temel başvuru kaynaklarımız, öncelikli olarak müellifin kendi eserleri ve daha sonra ise Arap dünyasında İbn Âşûr üzerinde yapılan çalışmalar olmuştur.

Tezimizde kullandığımız kaynakların ekserisini, Türkiye Diyanet Vâkfi İslam Araştırmalar Merkezi (İSAM) kütüphanesinden temin ettik. Bundan dolayı da İSAM eğitim kurumuna karşı minnet ve şükranlarımı sunuyorum.

Çalışmamızda verdiğimiz âyet mealleri, büyük ölçüde Türkiye Diyanet Vâkfi ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın meallerinden aldık. Bununla birlikte uygun görmediğimiz çevirilerde ise, diğer meallerden istifâde etmeye çalıştık.

Tâhir b. Âşûr’un nesh anlayışı konusunda temel başvuru kaynağımız ise, müellifimizin Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr isimli eseri olmuştur. Ancak bu konuya giriş yapmadan önce tefsir ilminde ana hatlarıyla nesh olgusunu, alanın ilgili temel klasik kaynaklarından faydalanarak ortaya koymaya çalıştık. Bilgileri olduğu gibi aktarmadık, yer yer değerlendirmeler de yaparak kendi tercihimizi/görüşümüzü ifâde etmeye çalıştık.

3- ARAŞTIRMADA TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Araştırmamıza kaynaklık teşkil eden eser ve makaleleri İSAM kütüphanesinden elde ettikten sonra, öncelikle Arap dünyasında konu ile ilgili yapılmış çalışmalardan ve müellifimizin ilgili eserlerinden başlayarak tezimizi oluşturmaya çalıştık. Bu şekilde bir metodu takip etmemizdeki amaç, kendi

bütünlüğü içinde tezimize ait bir dil oluşturmak ve Türkçe yapılmış çalışmaların tesirinde kalarak tâli kaynaklardan tezimizi oluşturmaktan kaçınmaktır. Daha sonra Türkiye’de yapılmış çalışmalara da müracaat ederek ilgili gördüğümüz bilgileri de bu kaynaklardan almayı da ihmal etmedik.

Çalışmamız, genel olarak bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında genel olarak İslam dünyası özelde de mağrib coğrafyasındaki genel durum, Tâhir b. Âşûr’un ayrıntılı bir şekilde hayat serüveni, eğitim-öğretim yaşamı, üstlendiği görevler ve eserleri bağlamında belli başlı görüşleri hakkında bilgiler sunmaya çalıştık. Birinci bölümün son kısmında ise, onun tefsirciliği ve özellikle Kur’ân ilimlerine bakışı ve tefsir metodolojisini, on üç alt başlık altında irdelemeye çalıştık. Âşûr’un bu konulardaki görüşlerini de sistematik bir şekilde ele almaya özen gösterdik.

İkinci bölümde ise, Tâhir b. Âşûr’un nesh meselesi konusundaki görüşünü incelemeye çalıştık. İkinci bölüm, kendi içerisinde esas itibariyle üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, İslam Tefsir kültüründe nesh olgusunu, ana hatlarıyla temel klasik kaynaklardan araştırarak ortaya koymaya çalıştık. Nesh’in lügat ve istilâh manâsını verdikten sonra, nesh, bedâ, tahsis ve istisna kavramları arasındaki ilişkiyi ve oluş itibariyle nesh çeşitlerini ele aldık. Ortaya koyduğumuz bu bilgileri değerlendirerek, katılmadığımız yerlerde tercihimizi yaparak görüşümüzü ortaya koymaya çalıştık.

İkinci kısımda ise İbn Âşûr’un tefsirinden hareket ederek nesh görüşünü tespit etmeye, İbni Âşûr’un kendine ait nesh tanımını ve geleneksel nesh taksimâtından farklı nesh taksimâtını da vererek konuyu incelemeye çalıştık. Bu bölümün son kısmında ise, mensûh addedilen bazı âyetlere ilişkin uygulama ve yorumlama tekniği kullanarak Âşûr’un nesh anlayışını ayrıca irdelemeye koyulduk.

Araştırmamızın nihâyetinde vardığımız neticeleri ve kanaatimizi özet bir tarzda, sonuç kısmında kısa paragraflar şeklinde sunduk.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÂHİR B. ÂŞÛR'UN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEM

Bu bölümde, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında genel olarak İslam dünyasının durumu ve özelde de mağrib coğrafyasındaki genel durum ele alacağız. Çünkü insan, yaşadığı sosyal ve kültürel çevreden etkilenmektedir. İkinci bölümde işleyeceğimiz Tahir b. Aşur'un nesh anlayışı konusunun daha daha iyi anlaşılabilmesi için Aşur'un yaşadığı sosyal ve kültürel çevrenin iyi bilinmesi gerekir.

Daha sonra Tâhir b. Âşûr'un ayrıntılı bir şekilde hayat serüveni, eğitim-öğretim yaşamı, üstlendiği görevler ve eserleri bağlamında belli başlı görüşleri hakkında bilgiler sunmaya çalışacağız. Bu bölümün son kısmında ise, onun tefsirciliği, Kur'ân ilimlerine bakışı ve tefsir metodolojisini on üç alt başlık altında irdelemeye çalışacağız. Âşûr'un tefsirciliği ve bu konulardaki görüşleri, nesh konusunun daha iyi anlaşılmasına yönelik olacağı kanaatindeyiz.

1. TAHİR B. AŞUR'UN YAŞADIĞI DÖNEM

1.1. Siyasi Atmosfer

1.1.1. İslam Dünyası

Bir düşünür veya düşünce akımının içinde yaşadığı siyasal, sosyal, kültürel ve düşünsel çevreyi anlamak ve yorumlamak, o düşünür ve düşünceyi anlamak kadar önem arz etmektedir. Çünkü insan, yaşadığı sosyal ortamdan etkilenir ve o çevrenin oluşum ve gelişimine de etki eder. Yani insanoğlu yüzyüze kaldığı durumlar karşısında, ona müdahil olan bir özne ve ondan etkilenen bir nesne konumundadır. Dolayısıyla insan, yaşadığı sosyal ve kültürel çevrenin ürünüdür.

Bu amaçla araştırma konusu ettiğimiz büyük âlim ve düşünür olan Tâhir b. Âşûr'u anlamaya çalışırken, onun yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal yapısını, o günkü İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu konumuzla bağlantısı oranında incelemeyi uygun bulduk. Çünkü reformcu bir özellik arz eden Âşûr, döneminde olup biten olaylardan habersiz değil ve bizzat olayların içinde olan bir Âlimdir.

İslam dünyasındaki değişim ve reform hareketleri, XIX. yüzyıl'a girmeden yani XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, daha çok Avrupalıların baskılarına karşı değil, tamamıyla dâhili duruma tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak daha sonraları sömürgeci yönetimlere karşı direniş olarak şekillendi.¹ XVIII. yüzyıla kadar İslam dünyası, dini ve sosyal kurumlar ile kültürel yapı itibariyle kaynaşmış bir haldeydi. Her bölgenin kendine ait yerel farkları olmakla birlikte, genel itibariyle ortak bir yapı arz ediyordu. Fakat batılı devletlerin müdahalesiyle XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda bu toplumların siyasal ve sosyal kodlarında önemli ve köklü değişiklikler meydana gelmeye başladı.²

İşte Avrupalı devletlerin bu müdahalesi, Müslüman toplumların içyapılarında çok derin değişikliğe sebep oldu. Müdahalelerde buldukları bölgelerde, modern

¹ Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (Çev. İ. Sefa Üstün), M.Ü.İ.F., Yay., İstanbul, 1996, s. 30.

² Lapidus, *a.g.e.*, s. 11.

okulların açılmasına ve Avrupa medeniyeti değerlerinin en iyi şekilde yerli kültürlerle mezedilmiş olarak benimsenmesine sebep oldu.³

İslam dünyasında modernizm, yani modern dünya ile beraber olma düşüncesi artık tartışılmaya başlanmıştır. Doğal olarak bu, tamamen batılı devletler karşısında askeri ve ekonomik olarak gerilemenin doğurduğu bir düşünüş tarzıdır. İlk olarak askeri ve ekonomik alanlarda başlayan modernleşme girişimi, daha sonraları sosyal ve kültürel açılardan da modernizme geçiş sürecini hızlandırmış oldu.⁴

İslam dünyasının modernizme geçiş tarihi, alanın uzmanları tarafından genel itibariyle üç aşamada ele alınmıştır. *Birinci safhası*, Müslüman devlet sistemlerinin çökmesi ve Avrupa'nın ticari, siyasi ve toprak üstünlüğünün dayatılmasıyla belirginleşen ve XVIII. Yüzyılın sonlarından XIX. Yüzyılın başlarına kadar devam eden devirdir. Bu dönemde, Müslüman siyasi ve dini elitler, kendi toplumlarının dâhili gelişmelerine karşı, yeni ideolojik ve dini yaklaşımlar ortaya koymaya çalışmaları ve Müslüman toplumlarının da bu dejenerasyona karşı tepkilerinin görüldüğü dönemdir.

İkinci safhası ise, yukarıdaki etki ve tepki durumunun bir neticesi olarak, İslam dünyasındaki aydınlar, XX. Yüzyılda kurulmuş olan milli devletler vasıtasıyla toplumlarına modern bir politik kimlik vermeye çalıştılar. Milli devletlerin ortaya çıkmasıyla beraber, İslam ülkelerinin gelişmesindeki *üçüncü safha* da ortaya çıkmış oldu. Bu safhaya damgasını vuran temel konu, hâlihazırdaki gelişmelerin yönü ve İslam'ın nihai rolü üzerindeki tartışmalardır.⁵

İslam dünyasındaki aydınlar, batının baskısına karşı temelde iki çeşit tepki gösterdiler. Biri; batı tarzında eğitim görmüş, batının kültür ve başarılarından hoşlananların aydınların tepkisidir ki bunlar gelecekteki İslam ülkelerinin sahip olacağı laik-milliyetçi kavramları benimseme düşüncesini savundular. Ayrıca Avrupa'nın devlet kurumları ve sosyal yaşantısına uyumlu hale getirmek gayesiyle İslam'ı, yeniden şekillendirmeye ve reforme etmeye yöneldiler.

³ Lapidus, *a.g.e.*, s.14.

⁴ J. Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, (Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan), Yöneliş Yay., İstanbul, 1995, I, 58.

⁵ Lapidus, *a.g.e.*, s.17.

Diğer tepki ise, temel dini prensipler çerçevesinde, Müslüman toplumların yeni baştan düzenlenmesini savunan ülemâ ve sufilerin başını çektiği grup ve eğilimdir. Bu eğilimde olan muhafazakâr aydınların ortak paydası, asimile olmadan yani milli ve dini kimliklerini yitirmeden modern gelişmelerden faydalanmaktır.⁶ XIX. yüzyıla bakıldığında İslam dünyasında görünen hâkim tablo şudur ki; batılı devletler tarafından reform programlarının sunulduğu ve muhatap olan devletler tarafından uygulanmaya alındığı dönemdir. Ayrıca bu programlar, uygulanabilsin diye güçlü şahsiyetler üzerinden yürütülüyordu.⁷

XIX. yüzyıl mısır İslam modernizimin önde gelen sözcülerinden biri Afgani ve onu takip eden öğrencisi Muhâmmed Abduh'tur. Afgani'nin temel hedefi, batılılara karşı İslam'ı ve dolayısıyla Müslümanları savunmaktır. İslam devletleri, eski ihtişamlı dönemlerine tekrar dönebilmeleri için bağımsız olmaları ve Müslümanlar arasında bir vahdetin ve dayanışmanın olması gerektiğini benimsemektedir. Ayrıca Afgani, Müslümanların İslam telakkilerinin ıslah edilmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır. Çünkü İslam dini, akıl ve tefekkür dinidir. Dolayısıyla İslam, günümüzün bilim ve tekniğini kullanarak yeni bir İslam toplumunu inşa etme imkânına sahiptir.

Abduh, hocası Afgani gibi batıya karşı İslam dünyasını savunmakla işe başladı. Fakat Abduh'un hareket noktası siyasi olmaktan ziyade, dinidir. Afgani, İslami dayanışmayı temin için pratik ve pragmatik siyasi önlemlere ağırlık verirken; Abduh, daha çok eğitim, hukuk ve düşünsel reformlara ağırlık verdi.⁸

Batının üstünlüğünü kabul eden İslam dünyasındaki kimi devletler, batı tarzı bir hukuk sisteminin olması gerektiği kanısına varmışlardır. Hukuk alanında ilk etkilenme, daha çok ticaret gibi sınırlı alanlarda gerçekleşti. Fakat batılıların işgal ettikleri ülkelerde ise, hayatın her alanında batı tarzı hukuk sistemi hâkim olmaya başlanmıştır. Müslümanlar üzerinde batı kanunlarının tatbiki ilk defa, İngiliz işgalinde, Hindistan'da görülmüştür. 1860'dan itibaren Hindistan'da, bütün sahalarda sömürgeci batılı devletlerin hukuku hâkim olmuştur. Hinduların ve Müslümanların

⁶ Lapidus, *a.g.e.*, s.18.

⁷ Voll, *a.g.e.*, I, 153.

⁸ Lapidus, *a.g.e.*, s. 88-89-90.

kendilerine ait mahkemeleri kaldırılarak, İngiliz usulü mahkemeler kurulmuştur. Bağımsız İslam devletlerine Avrupa hukukunun girişi ise, ilk defa Osmanlıda, 1850 tarihli *Ticaret Kanunu* ve 1958 tarihli *Ceza Kanunu'nun* konulmasıyla başlar. Her iki kanun da Fransız hukukunun tesiri altında tertiplenmiştir.⁹

Bu ülkelerde, tercüme edilen kanunların dayandığı toplumsal yapı ile alıcı devletin toplumsal yapısı arasında, bugün bile doldurulamamış bir boşluk olduğu aşikârdır. Burada yapılan ameliye, salt bir hukuk tercümesinden ziyade, bir kültür ve medeniyetin değiştirilmesidir. Daha doğrusu İslam toplumlarının kendi kendisiyle yabancılaştırılmasıdır.¹⁰

İşte İslam coğrafyası, hâkim güçler tarafından siyasi ve kültürel açıdan bölünüp parçalanmış ve yeni devletler ortaya çıkmıştı. O günlerde İslam âleminin üstüne kara bulutların inmiş, toplumsal düzen bozulmuş ve Müslüman halklar yeni kurulmuş olan devletlerin istibdâdı altındaydı. Müslüman toplumlar, fakirlik, cehalet ve hastalıklarla karşı karşıya kalmıştı. Çünkü iktisadi hayat, ağır iç ve dış borçlarla çökmüştü. Bütün bunların bir sonucu olarak, Müslümanların din anlayışlarında da ciddi değişiklikler olmuş ve İslam'ın ruhundan uzaklaşarak şekli bazı ritüellerden ibaret kalmıştı. İlmî hayat ise, orijinallikten uzaklaşmış ve içine kapanarak eskinin ortaya koymuş olduğu ilmî birikim üzerine şerh ve hâşiye yazmaktan yani eski mîrâsı yemekten öteye geçmiyordu.¹¹

Tâhir b. Âşûr'un yaşadığı yıllar bütün bu olup bitenlerin bir kopyası da, Tunus toplumunda cereyan etmekteydi. Tunus halkı da, ağır dış borçların ve vergilerin baskısı altındaydı. Fransızların hâkimiyeti ve tesiriyle toplumsal yapı değiştirilmeye çalışılıyordu. Siyasal, toplumsal ve kültürel yapı dolaylı ve dolaysız bir şekilde batı tarzında modernize edilmekteydi. O dönemde Tâhir b. Âşûr'un eğitim sisteminin ıslahı ile ilgili dile getirdiği projeler büyük önem arz etmektedir.

⁹ Erol Güngör, *İslamın Bu Günkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 2000, s. 84.

¹⁰ Güngör, *a.g.e.*, s. 90.

¹¹ Bilkasım el-Gâlî, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: Hayatuhu ve Asaruhu*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1996, s. 17.

1.1.2. Mağrib Coğrafyası

Doğu İslâm dünyasının doğu (Meşrik) sınırı kabul edilen Mısır'dan, Atlantik Okyanusuna kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ve Güney Sahra, İslâm kaynaklarında Mağrib adıyla anılmaktadır.¹²

Günümüzde bu coğrafyada Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletleri bulunmaktadır. Mısır'ın batısında yer almasından dolayı bazı kaynaklarda Endülüs de Mağrib coğrafyasına dâhil edilmektedir. Ortaçağ İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları Mağrib'i, çeşitli şekillerde bölümlere ayırmıştır. Bunlar arasında en fazla kullanılanı, Mağrib-i Aksa (Uzak Mağrib), Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib) ve Mağrib-i Ednâ (Yakın Mağrib) şeklindeki üçlü taksimdir.¹³ Bölgenin toplam yüzölçümü 6.146.441 km, nüfusu ise 75 milyon civarındadır. Araplar, Berberîler ve az sayıda zenci asıllılardan oluşmaktadır.¹⁴

Mağrib'in tarihi, milâttan Önce 3000'li yıllara kadar gitmektedir. İslâmî Dönem Mağrib'de İslâm fütuhâtı, Hz. Ömer zamanında 643 yılında Amr b. Âs kumandasında Mağrib-i Ednâ denilen Libya'dan başladı. İslam orduları, 647-48 yıllarında Afrika'nın ortalarına doğru ilerleyerek İfrikiye denilen ve bugünkü Libya'nın batı bölgeleriyle Tunus'u içine alan bölgeyi Ukbe b. Nâfi' kumandasında 670 yılında Râşid Halifeler döneminde, ele geçirdiler. Mağrib-i Aksâ'da bulunan Fas'ın fethi aynı kumandanın ikinci valiliği döneminde 682'da tamamlandı. Ukbe b. Nâfi', Mağrib-i Evsattaki Tunus'ta Kayrevan şehrini kurarak burayı Mağrib'in idarî merkezi yaptı. Daha sonra İslâm hâkimiyeti döneminde Mağrib'de birçok emirlik ve devlet kurulmuştur.¹⁵

Fransa, 1830 yılında Cezayir şehrini istilâ ederek burayı kendi mülkü ilân etti. Tunus, 1881'de himaye adı altında işgal edildi. Fransa'nın işgalleri bu iki eyaletle sınırlı kalmadı, 1908 yılına kadar Fas'ı ve Moritanya'yı da ele geçirdi. Cezayir ve Tunus'u istilâ ederek bu iki ülkenin Mağrib ve İslâm medeniyetiyle bağlarını koparmaya çalışan Fransa, daha sonra Fas'ı, himayesine aldığını ilân etti. Böylece 1912 yılı Mart ayında bütün Mağrib ülkeleri resmen işgal edilmiş oldu.

¹² Voll, *a.g.e.*, II, 44.

¹³ Faruk Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri* (Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E.), İstanbul, 2002. s. 27-28.

¹⁴ İbrahim Harekât, "Mağrib" md., DİA., Ankara, 2003, XXVII, 314.

¹⁵ Harekât, *a.g.md.*, XXVII, 315

1881'de Tunus'u, 1912'de Fas'ı himayesine aldığını ilân eden Fransa, bu ülkelere ancak 1956 yılında bağımsızlık verdi. Bağımsızlığın ardından Tunus ve Fas'ta sömürge öncesi hanedan yapısı korunurken; 1957'de Tunus'ta, 1969'da Libya'da tek partili cumhuriyet yönetimleri kuruldu ¹⁶

Cezayir'de Fransız asimilasyon yanlıları ile Tunus'un bağımsızlığını ve özgürlüğünü savunanlar arasında ciddi tartışmalar cereyan etmekteydi. Fransa'nın, Cezayir halkını asimile etme politikalarını savunan Ferhat Abbas, Müslüman Cezayir milletini ve vatanını yok sayma gibi bir söylem geliştirmekteydi.¹⁷ Ferhat Abbas'a karşı duran Abdulhamid b. Badis, ona son derece açık, net ve anlamlı bir cevap verdi. "Tarih, bize, Cezayir Müslüman halkının da diğer halklar gibi yaratıldığını öğretmektedir. Bu halkın asil bir tarihi vardır. Din birliği ve dini vardır. Bu Müslüman halk, Fransız değildir; zaten Fransız olamaz ve olmak da istemiyor."¹⁸

Fas'taki durum, Cezayir ve Tunus'takinden farklı değildi. Fas, başlangıçta İspanyollar tarafından işgal edildi. Fas halkı, onlara karşı kurtuluş savaşı verdi ve bağımsız Rif Cumhuriyetini kurdular. Bu hareket, büyük bir kabilenin reisi olan Abdulkerim el-Hattabi (ö.1920) tarafından yürütülüyordu. Daha sonraları bu hareket, Fransızlarla olan mücadelelerinde, savaşı kaybettiler. Fas da, bağımsızlık yolunda Tunus'un bağımsızlık sürecine benzer bir tarihsel süreç izleyerek, 1956'da bağımsızlıklarına kavuştu.¹⁹

1.1.3. Tunus'un Siyasi Durumu

Tunus, Emevi ve Abbasi dönemlerinden sonra değişik hanedanlıkların yönetimi altında kaldı. 1534 yılında Barbaros Hayrettin Paşa Tunus'u Osmanlı topraklarına kattıysa da, 1574'e kadar Tunus birçok defa el değiştirdi. Ancak 1574'te Kılıç Ali Paşa ve Sinan Paşa'nın komutasındaki Osmanlı birlikleri Tunus şehrini aldı ve bu tarihten sonra Osmanlı eyaleti olarak idare edildi.²⁰

¹⁶ Harekât, *a.g.md.*, XXVII, 317.

¹⁷ Lapidus, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁸ Voll, *a.g.e.*, II, 53.

¹⁹ Voll, *a.g.e.*, II, 55.; Lapidus, *a.g.e.*, s. 181.

²⁰ Şule Eraslan, *Çağdaş İslam Hukukçusu Tâhir b. Âşûr'da Maslahat Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2003, s. 4.

O dönemlerde Tunus toplumunda, cehalet ve kaos baş göstermişti. Devletin ve toplumun iktisadi durumu kötüye doğru gidiyordu. Dönemin başbakanlarından olan Mustafa b. İyaz halkın hazinedeki parasını alarak Fransa'ya kaçır. Tunus'ta hâkim olan sömürgecilikle beraber batılı devletler, ülkenin içişlerine değişik gerekçelerle müdahale ediyorlardı. Dış borçlardan kurtulmak, bütçeyi düzeltmek ve toplumun refah seviyesini yükseltmek için bazı devlet adamları, batılı devletlerin himayesini öngörüyordu. Ancak bütün bu yapılan yapay düzeltme hareketleri, beklenilenin tam aksine toplumsal kaosu, açlık, sefalet, iç ve dış sorunları beraberinde getirdi.²¹

Tunus'ta reformların ilk evresi, 1837'den 1855'e kadar başta Ahmet Bey tarafından gerçekleştirildi. Yeni okullar kuruldu ve askeri alanda modernleşme hareketleri başlatıldı. Ancak kötü mali idare ve vergi artışları, gittikçe ciddi ekonomik problemleri doğurdu. Böylece 1869'da Avrupalı bir komisyon, Tunus maliyesinin kontrolünü eline aldı.²²

XIX. yüzyılda Osmanlı ve Mısırın karşılaştıkları sorunların bir benzerini Tunus devleti de yaşadı. Kendini gösteren Avrupa ekonomisi karşısında, Tunus, içerde ve dışarıda ekonomik olarak gerilemeye başlayınca, Tunus beyleri, ülkeyi modernize etme yollarına başvurdu. Ahmet Bey, 1838'de teknik eğitim okullarını kurdu. Daha sonra Tunus ordusunu eğitmek için Avrupa'dan yardım aldı. 1857'de Muhâmmmed Bey Anayasayı ilan etti. Bu anayasa, vergide eşitliği, halkın güvenliğini, din özgürlüğünü ve Avrupa-Tunus karma mahkemelerini garanti altına alıyordu.²³

Devleti bu kötü durumdan kurtarmak için bir girişimde Hayrettin Paşa tarafından yapıldı. Kamu harcamalarını kısımaya, vergi toplamadaki haksızlıkları gidermeye ve dini eğitimin yapısını değiştirmeye yönelik faaliyetlerde bulundu. 1857'de devlet görevlilerini yetiştirmek üzere Sâdıkiyye okulunu kurdu. Siyasi olarak, reformların başarısı ülemanın desteğine bağlıydı. Hayrettin Paşa bu anlamda ülemeden destek de alarak yoluna devam etti. 1877'de değişik bahanelerle Hayrettin Paşa, görevinden alındı.²⁴ Ancak en etkili reform programları yine XIX. Yüzyılın

²¹ Gâli, *a.g.e.*, s.18.

²² Voll, *a.g.e.*, I, 170.

²³ Lapidus, *a.g.e.*, s. 170.

²⁴ Lapidus, *a.g.e.*, s. 171.

önde gelen Müslüman reformist düşünür ve devlet adamlarından olan Hayrettin Paşa, tarafından gerçekleştirildi. 1873’de Tunus başbakanı olunca bu reformlar, açıkça görünür hale geldi. Fakat yapılan tüm reform girişimlerine rağmen, Tunus, artan Fransızların baskısından kurtulamadı.²⁵

Sürekli batılların özellikle Fransa’nın baskısı altında bulunan Tunus, ekonomik ve siyasi baskılara daha fazla dayanamadı. 1881’de sınır problemleri bahane edilerek işgal edildi. 1884 tarihi itibarıyla finans, posta, eğitim, kamu işleri, ziraat ve bütün kamu kurumları Fransızlar tarafından yönetilmeye başlandı. Tunusluları ilgilendiren şer’i mahkemelere dokunulmadı. Fransız eğitim sistemiyle yetiştirilmek üzere 1885-1912 yılları arasında yaklaşık olarak üç bin kadar Tunuslu, çocuklarını Paris’e gönderdi.²⁶

Kurulan Sâdıkiyye ve Halduniyye okulları, Fransız okulları ve Fransa’da eğitim görmüş elit kesim, daha sonra Tunus’un bağımsızlık mücadelesini başlatacak olan genç Tunusluları oluşturdu. Afgani, Abduh, Mısır Milli Partisi ve Selefiye hareketinden etkilenen Genç Tunuslular,²⁷ bir taraftan Arap milliyetçiliğini, Arap kültürünü, şiirini, tarihini ve sosyal teorisini canlandırmaya çalışırken; diğer taraftan da hukuk, eğitim ve vâkıf idarelerini yeniden düzenleme yoluna gittiler.²⁸

Birinci dünya savaşı sonrasında Abdulâziz et-Tââlibi, düstur partisini örgütledi. Parti, Tunus’un bağımsızlığını istiyordu. Düstur partisinin bağımsızlık talepleri o günlerde Fransızlara göre çok radikal idi. Parti, Tunus milliyetçiliğini, Arap-İslam kültürüne göre tanımlıyordu. Kendilerini bir kitle hareketi ve İslam’ın savunucusu olarak görmekteydiler. Fakat 1920’lere gelindiğinde bu alanda etkin rol alan, modern eğitim almış genç Tunuslular hareketi oldu. Bu akımın önde gelenlerin başında, Hayrettin Paşanın kurduğu Sâdıkiyye okulunun mezunlarından olan Habib Burgiba’dır. Burgiba, Fransızların asimilasyon ve Fransız vatandaşlığına geçme gibi projelere karşı çıkıyordu.²⁹ Burgibâ ve arkadaşları kısa sürede güçlendiler ve 1934 yılında, parti kongresini toplayarak Yeni-Düstur partisini kurdular. Bundan sonra

²⁵ Voll, *a.g.e.*, I, 171.

²⁶ Lapidus, *a.g.e.*, s. 172.

²⁷ Vural, *a.g.e.*, s. 49.

²⁸ Lapidus, *a.g.e.*, s. 173.

²⁹ Voll, *a.g.e.*, II, 46-47.

bağımsızlık hareketini yürüten ve modern-milliyetçi temeller üzerinde kurulan Yeni Düstur hareketi oldu. Ancak bu parti düşünce biçimi itibariyle modern olmakla beraber, din karşıtı bir tavır içine girmemiştir. Uzun bir bağımsızlık mücadelesinin sonunda, 1956'da Tunus bağımsızlığına kavuştu.³⁰

Türk batılılaşma düşüncesini, en açık ve bir ölçüde de radikal yöntemlerle izleyen ülke, Tunus'tur. Şüphesiz Tunus dışında diğer Kuzey Afrika ülkeleri de bu modernleşme projesinden etkilenmiştir.³¹ 1930'lara gelindiğinde Tunus'ta milliyetçi, laik ve sosyalist fikirlerle yoğrulmuş bir nesil ortaya çıktı. Tunus rejimi, M. Kemal Atatürk'ün kurduğu Türkiye cumhuriyeti programına benzer bir şekilde, toplumun köklü bir şekilde laikleştirilmesi, Zeytûne'nin Eğitim Bakanlığının kontrolüne alınması ve dini eğitim yapan okulların resmi sistemin içine alınması gibi bir dizi reform gerçekleştirdi. Yeni rejim laik bir hukuk sistemi de geliştirdi. Yeni rejimin imkânsızlık ve başarısızlıkları, İslami değerler çerçevesinde bir muhalefetin oluşmasına zemin hazırladı. Laikleşmiş milliyetçi aydın kitlesinin himayesinde Tunus, 1956'da bağımsızlığını elde etti.³²

1.2. Kültürel Durum

Tunus, bulunduğu coğrafi stratejik konumu itibariyle medeniyetlerin, felsefe ve düşüncenin buluştuğu bir geçiş noktasıdır. Tunus İslam düşüncesi, batı medeniyetiyle karşılaştı ve o günlerde yani XIX. Yüzyılda, Tunus'un siyaset ve düşünce dünyasında görünür hale geldi. Tunus ve dolayısıyla Mağrib ülkeleri, doğu ile batının kavşak noktası ve kuzey Afrika'nın batıya açılan kapısıdır.³³ Çünkü İslami fetihler, mağrib coğrafyası üzerinden geçerek Avrupa'ya açılıyordu. İslamiyet bu yolla Avrupa'da yayılmaya başladı. Fransızların Tunus'u işgali ve Fransız sömürgeciliği, Tunus'un dört bir tarafına yayıldığında Tâhir b. Âşûr henüz iki yaşındaydı. Aşur, gençlik yıllarında, dünyanın birçok yerinde özellikle İslam

³⁰ Voll, *a.g.e.*, II, 48.

³¹ Ali Bulaç, *Ortadoğudan İslam Dünyasına*, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 18.

³² Lapidus, *a.g.e.*, s. 177.

³³ Gâli, *a.g.e.*, s. 22.

coğrafyasında birçok özgürlük hareketlerine tanıklık ettiği gibi Tunus Milli hareketinin ilk işaretlerine de tanıklık etti.³⁴

İbn Âşûr'un yaşadığı asır, Tunus, siyasi, sosyal ve düşünsel gelişmelerin yaşandığı bir dönemdedi. Fransızların acımasız işgaline karşı koymanın yanında, işgalci kuvvetlere yönelik gösteriler ve ayaklanmalar da gerçekleştiriliyordu. İşgal sonrasında Tunus'un idari ve siyasi yapısında önemli değişiklikler meydana geldi. Bu acı tablo Kuzey Afrika'nın diğer ülkelerinde de yayılarak devam etmekteydi. Doğal olarak o günlerde insanların karşı karşıya kaldığı sıkıntılı durumun Sebepleri üzerinde düşünürler ve aydınlar kafa yormaya başladılar.³⁵

Toplumda yenilik yapmak isteyen ıslahatçıların fikirleri, hayatlarında ve çevrelerinde olup biten hadiselerden etkilenmemesi mümkün değildir. Biz bu durumu, M. Tâhir b. Âşûr'un hayatında da görmekteyiz. Çünkü doğumundan kısa bir süre önce ve sonrasında da dünyanın çeşitli bölgelerinde gerek toplumsal ve siyasal gerekse de eğitim alanlarında reform girişimlerinde bulunulmuştur. Dolayısıyla İbn Âşûr, böyle reform hareketlerinin ve buna yönelik düşünsel birikimin hâkim olduğu ilmi ve siyasi atmosferde eğitim hayatını sürdürdü.

Tâhir b. Âşûr'un dönemi, bu gibi reform (ıslahat) ve buna yönelik düşüncelerle çalkalanıyordu. Bu duruma sevk eden unsurlar hem dâhili hem de harici kaynaklardı. Çünkü bir taraftan gelişen dünya karşısında kendini geri kalmış gören ve kendi iç dinamikleriyle değişmeye girişen aydınlar; diğer taraftan ise Fransızların işgali ve baskısı altında olan bir devletin maruz kaldığı durum bu tür reformları yapmayı gerektiriyordu.³⁶

Tunus'ta ki bu uyanış hareketleri, kısa sürede dini ilimlerin yanında diğer fenni ilimlerin de okutulduğu Sâdıkiyye ve Halduniye gibi okulların açılmasıyla sonuçlandı. Ayrıca bir taraftan da Zeytûne Üniversitesinin eğitim ve öğretiminin ıslahı çalışmaları da yapılıyordu. Bu reform çalışmaları pek çok alanda devam etti ve

³⁴ Gâli, a.g.e., s. 23.

³⁵ Şeyh Muhâmmed Habib İbnü'l-Hoca, *Şeyhülislâm el-İmami'l-Ekber Muhâmmmed et-Tâhir İbn Âşûr ve Kitabuhu Makasidü'ş-Şeriâti'l-İslamiyye*, Katar, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2004, s. 25.

³⁶ Gâli, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhâmmmed Tâhir b. Âşûr*, s. 30.

her reform taraftarı gurup, kendine ait gazetesini çıkarmaya başladı. 1888'de el-Hadire, 1890'da ez-Zühre, 1895'te Sebilü'r-Reşat gibi gazeteler çıkmaya başladı.³⁷

Tâhir b. Âşûr dönemi ve öncesinde yapılan bu reform hareketleri ıslahat düşüncesinin olgunlaşmasında aktif rol oynadı. Tâhir b. Âşûr'un oğlu ve öğrencisi olan Muhâmmmed Fazıl, o dönemde Tunus'ta dil ve edebiyat alanındaki uyanış ve düşüncenin gelişmesinde derin etki bırakan unsurlar, temelde birkaç etken olduğunu söylemektedir. Bu etkenlerin başında sadıkiyye eğitim kurumunun kurulması gelmektedir. Sâdıkiyye okulunun kurulması, Tunusluların gönüllerinde derin bir yankı uyandırdı. Çünkü okulun programı İslam'ı ve Arapçayı korumak, dillerin ve değişik ilimlerin öğretilmesine önem vermek üzere oluşturulmuştu. Islahatların lideri kabul edilen Vezir Hayrettin Paşa tarafından kurulmuş Harbiye Okulunun devamı olan Sâdıkiyye okuluna Tunuslular, büyük ümit bağlamıştı.³⁸

Zeytûne üniversitesinin eğitimine gelince, bu dönemde eğitimin ıslahı ve programların yeniden gözden geçirilmesine yönelik yapılan çağrılar sonuç verdi. Gerekli düzenlemeler yapılarak ilgili kanunlar çıkarıldı (1876). Âbdaliyye okulu ise, kültürlü ve elit kesimin buluşma ve dönemin değişik düşünce akımlarının tanışma merkeziydi. Ayrıca bu okul, Âşûr'un döneminde uyanış fikrinin oluşmasında da önemli katkılarda bulundu.³⁹

İşte İbn Âşûr, bu tür düşünce faaliyetlerinin hâkim olduğu, buna yönelik te'lifâtın yapıldığı çevrede doğdu ve yaşamını sürdürdü. Görülen şu ki, o dönemlerde reform yanlıların çıkarmış olduğu gazetelerde dile getirilen reform (ıslahat) düşüncesi, İslami eğitimin düzeltilmesi ve Müslümanların mevcut durumlarına yönelik yapılan eleştiriler, İbn Âşûr'un düşünce dünyasında, tecdit düşüncesinin oluşumunda etki etmiştir.⁴⁰

Bu önemli gelişmelerin ardından reform yanlısı ülemeden çağrılar geldi. Tunus'ta reform ve uyanış hareketlerinin liderlerine gelince bunlar, Vezir Hayrettin Paşa, eski tarihçi İbnu Ebi Diyaf, Harbiye Okulunun Müdürü Mahmut Kubadu ve

³⁷ Gâli, *a.g.e.*, s. 31.

³⁸ Voll, *a.g.e.*, I, 171.

³⁹ Gâli, *a.g.e.*, s. 32.

⁴⁰ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 26.

meşhur âlim ve ıslahatçı olan Şeyh Sâlim Bû Hacib'tir. Ayrıca birçok siyasi şahsiyet ve Zeytûne üniversitesinin âlimleri de bu hareketin içinde bulundu.⁴¹

1.3. Bölgedeki Reformcu Ekoller

1.3.1. Cemalettin Afğâni ve Islahat Projesi

O dönemde bölgede birçok reformcu ekoller mevcuttu. Bu ekollerin en etkili olanı, XIX. yüzyılda Cemalettin Afğânî ve Mısır müftüsü olan öğrencisi Muhâmmed Abduh'un (1849-1905) liderliğinde ortaya çıkan ve Abduh'un öğrencisi olan M. Reşit Rıza (1865-1935) ile devam eden Afğani ekolüdür. Bu ekolün düşünce sistemi, temelde biri siyasi diğeri ise inanç ve sosyal hayatla ilgili olmak üzere iki konu etrafında yoğunlaşır. Siyasi açıdan İslamiyet'in hâkimiyetini savunur ve bunun esası ise şûra kurumunun güçlendirilmesi ve yönetenle yönetilen arasındaki yardımlaşmadır.⁴²

İnanç ve sosyal hayatla ilgili görüşüne gelince, Afğâni göre, din, beşeriyet için hava ve su gibi zorunludur. Yeryüzünde kurulmuş bütün medeniyet ve terakkiyatın temelinde ilâhi dinler ve dini düşünceler vardır. Toplumda kaos yaratan ve medeniyetleri ortadan kaldıran musibetlerin temelinde de, inançsızlık ve din karşıtı akımlar olmuştur. Afğani, inanç ve amel ile ilgili bazı nasların avam ve bir kısım havas tarafından gereği gibi anlaşılmadığını söyler.⁴³

Afgani, Müslümanların başarıyı arzulama ve ezilmişliğe razı olma anlamındaki kader anlayışları ile ahir zamanda dünyanın fesada uğradığı bir dönemde mevcut durumlarını değiştirmeye girişmeme gibi bazı düşünceleri, hadislerden çıkarmalarını da eleştirmektedir. Afgani, bu görüşlerini İslam dünyasına "Urvetü'l-Vuska" gazetesini çıkararak yaymaya çalıştı. Başta Türkiye, İran, Hindistan, Paris, Londra ve Rusya olmak üzere birçok bölgeye yaptığı seyahatler, ziyaretler ve düzenlediği konferanslarla sesini duyurdu.⁴⁴

⁴¹ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 26.

⁴² Gâli, *a.g.e.*, s. 19.

⁴³ Gâli, *a.g.e.*, s. 19.

⁴⁴ Gâli, *a.g.e.*, s. 19.

Muhâmmed Abduh, 1883 sonlarında Afgâni'nin daveti üzerine Paris'e gitti ve onunla *el-Urvetü'l-Vüskâ* dergisini çıkarmaya başladı. İngilizlerin, Sudan ve Mısır'dan çekilmesini sağlamak için aralarında Muhâmmed Ahmed el-Mehdî ve İngiliz Savunma bakanının bulunduğu bazı kişiler ve yöneticilerle görüşmeler yaptı. Dergi kapatılıp Avrupa'daki siyasî girişimleri başarısızlıkla sonuçlanınca Abduh'un, Mısır ve İslâm dünyasının kısa vadeli gayretlerle kurtarılamayacağı yönündeki kanaati pekişti ve bu konuda Afgâni'den farklı bir yol izlemeye karar verdi. Abduh, 1884 yılının sonlarında Tunus'a, oradan da Beyrut'a geçti. Daha çok eğitim, kültür ve düşünce konularına vurgu yapmaya ve dinler arası diyalog çalışmalarına önem vermeye başladı.⁴⁵

Muhâmmed Abduh'un görüşleri ve ıslahatçı düşünce çizgisi, kendinden sonra Mısır'da ve İslâm dünyasında birbirinden farklı yönelişler halinde devam etmiştir. Abduh'un ıslahatçı anlayışı ve İslâm düşüncesiyle Batı modernleşmesi arasında sentez yapmayı öngören akılcı yorumları, talebelerinden Muhâmmed Ferîd Vecdî ile sonraki Ezher şeyhlerinden Mustafa el-Merâgi, Mustafa Abdürrâzık ve Mahmud Şeltût tarafından devam ettirilmiştir. Abduh'un ıslahat düşüncesinin izlerini kısa ziyaretlerde bulunduğu Tunus ve Cezayir ülemasının faaliyetlerinde de bulmak mümkündür.⁴⁶

Kısacası ekolleşen Cemalettin Afğâni (1839-1879), bütün yaşamını, sömürü zulmüne karşı Müslümanların siyasi birliğine ve İslami geleneğin modernize edilmesine adadı.⁴⁷

1.3.2. Mağrib Ülkelerinde Islahat Girişimleri

Mağrib ülkelerindeki reform girişimleri, başlangıcından itibaren ilmi ve akademik bir hüviyete sahip olup, bölgenin seçkin âlimlerinin eliyle gelişti. Bu ıslahat hareketinin kurucusu, XIX. Asrın başlarına kadar yaşayan Şeyh Ahmet et-Temimi (1752-1833) dir. Temimi, Tunus'ta İslami düşünceyi donukluk ve ataletten kurtarıp araştırmacı ve aksiyoner bir forma soktu. Batıdaki bilimsel araştırmaları

⁴⁵ M. Sait Özervarlı, "*Muhâmmed Abduh*" md., DİA, İstanbul, 2005, XXX, 483.

⁴⁶ Özervarlı, *a.g.md.*, XXX, 486.

⁴⁷ Lapidus, *a.g.e.*, s. 22.

incelemek ve öğrenmek üzere bir gurup oluşturdu. Diğer taraftan da Temimi, Müslümanları ilâhi hidâyetten uzaklaştıran etkenler üzerinde durur, Müslümanların saf dine tabi olmaları ve sahih ilmi bir hayata yönelmelerinin zorunlu olduğunu savunmaktadır.⁴⁸

Mağrip bölgesinde yenilik yanlısı, Ahmet Bey'in kurduğu askeri okulda ve Zeytûne'de eğitim veren bir başka âlim de Şeyh Mahmut Kubadu'dur. İtalyalı olan okul müdürü ve okulun diğer Avrupalı hocalarıyla olan ilişkisi ve bulunduğu ilmi konumunu da kullanarak Tunus ordusunda İslami şuuru yaymaya çalıştı.⁴⁹

Müslümanların ilerlemelerine vesile olan dini ilimler ile diğer pozitif bilimleri birleştirmeleri, özellikle Arap Dili ve Matematiğe önem vermeleri konusunda, Zeytûne üniversitesinin öğrencilerini teşvik etti. Mağrip ülkelerinde bu harekete destek veren ve içinde yer alan birçok âlim ve düşünür olmuştur. Cezayir'de Abdulhamid b. Badis, Malik b. Nebi, Fas'ta Ebu Abdullah Muhâmmmed el-Mehdi el-Vezzani, Moritanyalı Muhâmmmed el-Emin eş-Şenkiti ve Libyalı Ahmet Zarim et-Tarabulusi'dir.⁵⁰

Tâhir b. Âşûr döneminde bütün bu yenilikçi hareketler ve liderleri olan âlimler, her biri kendi açısından Müslümanların mevcut durumlarını değerlendirerek çözümler sunmaya çalıştı. Ancak bunların ortak hedefleri, İslam dünyasını özellikle Mağrip ülkelerinin karşı karşıya kaldığı sömürgeci devletlerin meydan okumalarına karşı birlikte hareket etme ve halkı dini konuda bilinçlendirmektir.

Din konusu onların yine ortak hedeflerindendi. Çünkü bu dönemde Müslümanların dini anlayışları, İslam'ın özünden her zamankinden daha çok yabancılaşmıştı. Ruha ve kalbe nüfuz etmeyen bir takım sembollerden ve hurafelerden ibarettir. Dolayısıyla Müslümanların kurtuluşu onların din konusundaki anlayışlarının ıslahı ile mümkündür. Doğal olarak Tâhir b. Âşûr'un bu reformcu hareketlerden etkilenmesi veya onları etkilemesi kaçınılmazdır.⁵¹

⁴⁸ Gâli, *a.g.e.*, s. 20.

⁴⁹ Vural, *a.g.e.*, s. 47-48.

⁵⁰ Gâli, *a.g.e.*, s. 22.

⁵¹ Gâli, *a.g.e.*, s. 22.

Zeytûne’de eğitimini almış olan Abdulhamid b. Bâdis, ıslahat hareketini ve savaş sonrası Cezayir’de Arap-İslam kimliğini canlandıran lider oldu. Fikirlerinin kaynağı ise Abduh ve Reşit Rıza’nın temsil ettiği selefiye hareketiydi.⁵² 1931 yılında Bin Badis, irşâd, yayın ve okul faaliyetlerini yürütmek üzere “Cezayir Müslüman Üleması Birliği”ni kurdu. Modern bir Kur’ân tefsirinin yapılmasını savunuyordu. Cezayir kültüründeki İslami ve Arap kültürü öğelerinin canlandırılmasına yönelik faaliyetlerde de bulundu. Bin Badis, bu amaçla ülema cemiyetine bağlı yeni okullar açmaya başladı.⁵³

Bin Bâdis, Fransız işgali altındaki Cezayir halkı için şu manidar değerlendirmede bulunmaktadır. “Bu Müslüman millet, Fransız değildir; Fransız olmasına imkân da yoktur. Bu halk, Fransız olmak istemiyor, zaten istese bile olamaz.” 1940’da Bin Bâdis’in ölümüyle beraber, ıslahat hareketi, dinamizmini yitirdi. Fakat Cezayir milli kimliğinin oluşumuna olan katkısı kendinden sonra da devam etti.⁵⁴

1.4. Reform Yanlısı Ulemanın Tunuslu Âlimlerle İlişkisi

1.4.1. M. Abduh’un Tunus Ziyareti

Muhâmmmed Abduh, birçok İslam ülkesini ziyaret ettiği gibi Tunus’u da ziyaret eder. Abduh’un amacı, İslam âleminde bir hareketlilik meydana getirmek ve onlara tecdit düşüncesini sunmaktır. Abduh, Tunuslu âlimler tarafından kabul gördü ve Tunus’un ıslahat düşüncesinde derin etkiler bıraktı.⁵⁵

Tunus’u iki kez ziyaret eder, ilk ziyaretinde bir yıla kadar, ikinci ziyaretinde ise, 15 gün kadar kalır. Abduh, tüm ziyaretlerinde “*Urvetu’l-Vuska Derneği*” ile Tunus’ta ki üyeleri arasındaki ilişkiyi sağlamlaştıracak faaliyetlerde bulunurdu. Tunus’taki derneğin üyeleri dönemin önde gelen âlimlerinden oluşuyordu. Bunlar,

⁵² Voll, *a.g.e.*, II, 51.

⁵³ Lapidus, *a.g.e.*, s. 160-161.

⁵⁴ Lapidus, *a.g.e.*, s. 162.

⁵⁵ İsmail el-Hasenî, *Nazariyyatü’l-Makâsîd İnde’l-İmâm Muhâmmmed et-Tâhir b. Aşur*, el-Ma’hedü’l-Alemiyyi li Fikri’l-İslamî (USA), 1995, s. 88.

Muhâmmmed Beyrem el-Humuis, Muhâmmmed Senusi, Şeyh Muhâmmmed Neccar, Şeyh Sâlim Bû Hacip, Şeyh Ahmed Vertani, Şeyh Tâhir Cafer ve benzeri âlimlerdir.⁵⁶

Tunus'un bu seçkin âlimleri, Muhâmmmed Abduh'un görüşlerinden oldukça etkilenmişlerdir. Bu etkilenme gerek editörlüğünü yaptığı *Urvetu'l-Vuska* gazetesinde çıkan makaleleri yoluyla gerekse de Halduniyye'de verdiği konferanslar ve Şeyh Muhâmmmed Senusi'nin evinde "*Urvetu'l-Vuska*" üyeleri ile yapılan özel oturumlarla gerçekleşmiştir.⁵⁷ Tâhir b. Âşûr, M. Abduh'un düşüncelerini kabul eden bu seçkin âlimlerle aynı asırda yaşıyordu. İbn Âşûr, Abduh'un tecdit konusundaki fikirlerinin bir kısmını kabul ederek desteklemekte; Abduh'un diğer birtakım fikirleri konusunda ise, âlimlerle tartışır ve çürütmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Âşûr, kendini yenilikçi fikirlerin çarpıştığı geniş bir dünyada buldu.⁵⁸

1.4.2. Muhammed Reşit Rıza (1865-1935)

Hocası Abduh'la tanıştığı andan itibaren onun fikirlerini ve temel ilkelerini benimseyerek bunları yaymaya çalıştı. *Urvetu'l-Vuska*'dan sonra İslami tecdit fikrini duyuracak ve bu hareketin sözcülüğünü üstlenecek olan *Menâr* dergisini çıkarmaya başladı. Reşit Rıza, bu dergide kendi hedeflerini ortaya koydu ve davasını karşıtlarının tehlikesinden korumaya çalıştı. Bid'alar, hurafeler ve mezhebi tââsuplarla mücadele ederek çeşitli İslami guruplar arasında hoşgörü ve yakınlaşmaya teşvik etti.⁵⁹

İslam âleminde ıslahat hareketlerinin en erken başladığı ülke, Tunus'tur. O dönemde Tunus Fransızların işgalindeydi. Reşit Rıza "*Fransa ve İslam*" adındaki makalesi ile Fransızların sömürgeci siyasetini en ağır şekilde eleştirdi. Tunus'taki Halduniyye okuluna benzer bir şekilde okutulması gereken pozitif ilimlerin, dini ilimlerle beraber okutulmasını savundu. Tunus ve Mısır âlimleri ile Zeytûne ve Ezher üniversitelerini yakınlaştırdı. Reşit Rıza, Tunus'u hiç ziyaret etmedi ama Tunus'taki tecdid yanlısı âlimlerle ilişkisi *el-Menar* dergisi vasıtasıyla son derece iyiydi. Tâhir b.

⁵⁶ Özervarlı, *a.g.md.*, XXX, 486.

⁵⁷ Gâli, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhâmmmed Tâhir b. Âşûr*, s. 24.

⁵⁸ Gâli, *a.g.e.*, s. 25.

⁵⁹ Gâli, *a.g.e.*, s. 26.

Âşûr ve arkadaşı Muhâmmed el-Hudari Hüseyini'nin, Ali Abdurrazak'ın “*el- İslam ve Usulu'l-Hükm*” adlı eserine karşı yaptığı eleştiriler, M. Reşid Rıza tarafından takdirle karşılandı.⁶⁰

1.4.3. Şekib Arslan(1869-1940)

1936'da Cenevre'de yaşayan Lübnanlı gazeteci Şekip Arslan, İslami değerlere bağlı ve diğer kardeş Araplarla beraber bağımsız bir Cezayir fikrini savunuyordu.⁶¹

Arap dünyasında yazıları, üslubu ve düşünceleriyle ön salmış bir âlimdir. Hayatını araştırmaya, Müslümanların sorunlarını teşhis etmeye ve buna uygun çözümler sunmaya adadı. Bu konuda “Niçin Müslümanlar Geriledi ve Başkaları İlerledi” adında bir kitap kâleme aldı ve bu kitabında Müslümanların geri kalışının önemli sebeplerini irdelemeye çalıştı. Her zaman olduğu gibi Şekib Arslan'da geri kalışın sebeplerinin en başında cehaleti ve normal cahillikten daha tehlikeli olan eksik bilgiye sahip olmayı saydı. Ardından ahlaki bozukluk, kaygı ve korkaklık ki, İslam ümmeti, cesaret konusunda dünyaya meydan okumuştur. Arslan, Müslümanların ölmekten korktukları ve Allahın rahmetiyle bağlarını koparıp bir ümitsizlik içinde olduklarını ifâde etmektedir.⁶²

İlerleme ve medeniyetin dinamiklerine gelince, bunları, İslam da saymakla bitmeyecek bir yükün teşkil eder. Çünkü İslam medeniyeti, dünya tarihinde üstünlüğünü tarih sayfalarına kaydetmiş ve buna olan yetkinliğini de ortaya koymuştur. Şekip Arslan, Tunus, Fas ve Cezayir'deki tecdit yanlısı ülema ile ilişki kurar ve gittiği yerlerde İslam tarihinden örnekler vererek Müslümanları gayrete getirirdi. Şüphesiz Tâhir b. Âşûr da, Şakib Arslan'ın düşünceleriyle sıkı bir bağı olup bazen eleştirir bazen onaylardı.⁶³

⁶⁰ Gâli, *a.g.e.*, s. 27.

⁶¹ Lapidus, *a.g.e.*, s. 159.

⁶² Gâli, *a.g.e.*, s. 26.

⁶³ Gâli, *a.g.e.*, s. 27.

1.4.4. Abdulhamid b. Badis (1889-1940)

Halk uyanış hareketinin liderlerinden ve ıslahatçılarından biri sayılır. İslahatçı hitabı halkı birliğe ve aksiyoner bir İslami anlayışa çağırarak temayüz etmiştir. Hayatını, Cezayir’de acımasız Fransız işgaline karşı halkı bilinçlendirmeye, uyandırmaya ve başkaldırmaya adanmıştır. Badis, İslam’ı faal bir din olarak tanımlamaktadır. Cezayir Müslüman âlimleri derneğinin başkanlık makamına kadar yükselen İbn Badis Tunuslu âlimlerle ilişkisi ileri düzeydeydi. Çünkü İbn Badis, Zeytûne de öğrenim gördü ve daha sonra hocalık görevini de üstlendi.⁶⁴

Kardeş iki ülke olan Tunus ile Cezayir ve diğer Kuzey Afrika ülkeleri arasındaki ilişkileri güçlendirmeye yönelik görüşmelerde bulundu. Dini eğitimin metotları, âlimlerin rolü ve ıslahat hareketi üzerine düşüncelerini ifade eden İbn Badis, Şeyhu’l İslam İbn Âşûr’la olan diyalogu da önem arz etmektedir. Çünkü İbn Âşûr, kendisine hocalık yapmış ve Aşûr’un en gözde talebelerinden biri olmuştur. Âşûr, Müslüman Cezayir’in manevi lideri olan, İbn Badis gibi daha nicelerine, İslam’ı yeniden beşer hayatına iade için gerekli olan tefekkür, ictihad ve ıslahat ruhunu aşılarmış, kendisi de hayatı boyunca bu uğurda mücadele etmiştir.⁶⁵

1.4.5. Muhammed Hacvi

Fas’ın büyük âlimlerden birisidir. Tâhir b. Âşûr’un döneminde, Tunus’u ziyaret eder ve 1937’de Zeytûne üniversitesinde dini ilimlerin tecdidı konusunda konferanslar verdi. Muhâmed Hacvi’ye göre yenilik ve reform (tecdid) İslam düşüncesi sahasının en karmaşık sorunlarından biridir. Tecdidin hangi alanda olması gerektiği konusunda şunları söylemektedir. Usulü’l-Din’de yenilenmeye ihtiyaç olmadığını asıl reform yapılması gereken alan ise, eğitim ve öğretimin içerik ve metodundadır. Doğru ve şüpheden uzak bir eğitimin verilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁶⁶

Fıkıhın yenilenmesine gelince, bunun nasların bir tarafa bırakılıp salt akılla gerçekleştirilemeyeceğini söylemektedir. Yeni gelişmelerin ve daha önce ortaya

⁶⁴ Voll, *a.g.e.*, II, 51.

⁶⁵ Gâli, *a.g.e.*, s. 28.

⁶⁶ Gâli, *a.g.e.*, s. 29

çıkmamış sorunların çoğaldığı şu günlerde, her âlimin (müfti) içtihad etmesi gerekir. Muhâmmed Hacvi'nin, İbn Âşûr döneminde ortaya atığı en önemli mesele, dini ilimlerin ve eğitim metodunun reforme edilmesi gerektiği meselesidir.⁶⁷ İbn Âşûr da kâleme aldığı “*Eleyse 's- Subhu bi- Karîb*” isimli kitabının konusu da eğitim ve öğretimin ıslahıydı.⁶⁸

Hacvi, Mağrib ülkelerin dört bir tarafını etkisi altına alan tasavvuf tarikatlarını eleştirmektedir. Çünkü o dönemde tasavvufa giren bid'alar ve hurafeler, tasavvufu, Kur'ân ve Sünnet'ten kaynaklanan yüce ahlak ve asıl özünden uzaklaştırmıştı. Hacvi, Tasavvufu inkâr etmez aksine Kur'ân ve Sünnet üzerine bina edilmiş olan İslam tasavvufunu kabul etmektedir. Tasavvufun tecdide ihtiyacı olduğunu, özünü ve safiyetini bozan hurafelerden temizlenmesi gerektiğini dile getirmektedir. Aksi halde İslam için faydasından çok tehlikesi ve zararı olmaktadır.⁶⁹

⁶⁷ Gâli, *a.g.e.*, s. 30.

⁶⁸ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 41.

⁶⁹ Gâli, *a.g.e.*, s. 30.

2. TAHİR B. AŞUR'UN HAYATI

2.1. Hayatı Hakkında Yazılmış Literatür

Tâhir b. Âşûr'un eserleri, çok olmasına rağmen onun sireti ve hayatı hakkında, eserlerinde malumâta pek rastlanılmamaktadır. Başka âlimler gibi hayat hikâyesini ve düşünce dünyasını oluşturan etkenler üzerinde yazı yazmamıştır. Âşûr'un hayatından ve ilmi faaliyetlerinden bize kesitler sunan âlim, babasından üç yıl önce vefat eden oğlu ve öğrencisi olan Muhâmmed Fazıl b. Âşûr'dur. Babasının ilmi konferanslara ve kongrelere olan gayretini, dil ve İslami ilimler üzerindeki araştırmalarını “*Teracimu'l-Alam ve Hareketül Edebiyye ve'l Fikriyye bi Tunus*” adlı kitabında ifâde etmektedir.⁷⁰

Tâhir b. Âşûr'un oğlu Abdulmelik b. Âşûr, kardeşi Muhâmmed Fazıl'ın eserine yazdığı mukaddimede ve Baba Âşûr'un arkadaşı olan Muhâmmed Hudari b. Hüseyin'nin “*Tunus ve Camiu'z-Zeytûne*” adlı eserinde de hayatıyla ilgili bilgileri bulmak mümkündür.

Ayrıca terâcim eserlerinde ve İbn Aşur üzerinde yapılmış akademik (mastır ve doktora) çalışmalarda, hayatı ve mücadeleci ilmi kişiliği konusunda bilgi edinilebilir.⁷¹ Mesela Muhâmmed Mahfuzun “*Teracimu Müellifi't-Tunusiyyin*” adlı terâcim eserinde ve Belkasım el-Ğâlî'nin kâleme aldığı “*Şeyhu'l-Câmi el-Azam M.*

⁷⁰ Gâlî, *a.g.e.*, s. 9.

⁷¹ Gâzâlî, Şuayb b. Ahmet b. Muhâmmed, *Mebâhisu't-Teşbih ve't-Temsil fi Tefsiri't-Tahrir ve't-Tenvir*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Câmîâtü Ümmi'l-Kurâ, Vizaretü't-Ta'limi'l-Âlî, Arap Dili Edebiyatı Fakültesi), Mekke, 2004; Havvas Berri, *el-Mekayisü'l-Belagiyye fi Tefsiri't-Tahrir ve't-Tenvir li-Muhâmmed Tâhir İbn Âşûr*, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat, 2002; Bilkasım el-Ğâlî, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: Hayatuhu ve Asaruhu*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1996; Şeyh Muhâmmed Habib İbnü'l-Hoca, *Şeyhülislâm el-İmami'l-Ekber Muhâmmed et-Tâhir İbn Âşûr ve Kitabuhu Makasidü'ş-Şeriâti'l-İslamiyye*, Katar, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2004; Cemaledin Deravil, *Mes'ele'tü'l-hürriyye fi müdevveneti'ş-Şeyh Muhâmmed et-Tâhir b. Âşûr*, Beyrut, Darü'l-Hadi, 2006. (Tahir b. Aşur üzerinde yapılan bu çalışmaların birinci bölümlerinde, Aşur'un hayatı hakkında bilgiler bulmak mümkündür.)

Tâhir b. Âşûr Hayatuhu ve Asaruhu” adlı eserinde bulmak mümkündür.⁷² Âşûr’un hayatına dair kaynaklık teşkil eden önemli belgelerden birisi de “*Cevheru’l-İslam*” dergisinin zeytuniye üniversitesinin hocaları sayısında M. Tâhir b. Aşur ile “ilgili yazıların en önde geleni ise hem öğrencisi hem de oğlu Muhâmmmed Fazıl ve İbn Aşur’un yakın arkadaşı olan Dr. Muhâmmmed Habib İbni Hoca’nın araştırma yazılarıdır.⁷³

Mecelletü’z-Zeytuniyye dergisi de Âşûr’un hayatı konusunda çok önemli bilgiler içermektedir. M. Salih Mehdi, onun müsteşriklerle olan diyalog ve tartışmalarını bu dergide ele almaktadır. Muhâmmmed Tâhir b. Âşûr’un düşünce dünyasının oluşumunda etki eden faktörleri irdeleyen yazılardan biri de Dr. Münsif eş-Şenufi’nin “*M. Abduh’un Tunusa Yaptığı iki Ziyaretin İçeriği*” isimli makalesidir. Ayrıca, Dr. Habib Cenhani, “*el- Hareketu’l-Islahiyye bi Tunus*” adlı makalesinde Tunus’ta reform hareketlerinin ortaya çıkmasında ve Tâhir b. Âşûr’un ıslahat projesinin oluşumunda etkili olan sebepler üzerinde durmaktadır.⁷⁴

2.2. Ailesi, Nesebi ve Doğumu

2.2.1. Âşûriyye Ailesi

Âşûriye ailesi, Endülüs Emevi devletinin ihtişamlı döneminde, Endülüs’de ortaya çıkmıştır. 1620 senesinde Endülüs’den Fas’ın selâ kentine göç ederek yerleşmiştir. 1648’de ise, bu aile, Fas’tan Tunus’a geçerler. Bu ailenin fertlerinden ilk defa Tunus’a gelip yerleşen, Şeyh Salih eş-Şerif Ebu Abdullah Muhâmmmed b. Âşûr el-Haseni’dir.⁷⁵

İspanya’nın zulmünden ve Hıristiyanlaştırma politikasından dolayı Endülüs’ten kaçarak Fas’ın Sela kentine yerleşirler. Âşûr ailesinin kökeni, burada doğan ve hicri 1110’da vefat eden Muhâmmmed b. Âşûr’a dayanır. Ailenin bir kolu

⁷² Cemalettin Deravil, *Mes’eletü’l-Hürriyye fi Müdevveneti’s-Şeyh Muhâmmmed et-Tâhir b. Âşûr*, Beyrut, Darü’l-Hadi, 2006, s.11.

⁷³ Gâli, *a.g.e.*, s. 9.

⁷⁴ Gâli, *a.g.e.*, s. 10.

⁷⁵ İbnü’l-Hoca, *a.g.e.*, s. 153.

buradan da Tunus'a göç ederler. Bu ailenin Tunus'ta ilmi bir şahsiyet olarak ortaya çıkmasında 1230'da doğan İbn Âşûr'un dedesi Şeyh Muhâmmmed Tâhir b. Âşûr'un payı büyüktür.⁷⁶

Tâhir b. Âşûr, ilimle meşhur olmuş bu Âşûr ailesindedir. İlimde nam salmış olan bu Aile, Endülüs'te İslam hâkimiyetinin olduğu dönemde ortaya çıktı ve büyüdü. Bu Aile, Arap ve İslam âleminin kendileriyle övündüğü seçkin ve soylu ilim adamları ortaya çıkardı. Bu âlimler topluluğu, İslam kültür ve medeniyetinin yeniden dirilişinde önemli bir rol oynadılar. Bunlar, Şeyh Ahmet b. Âşûr (1839), Muhâmmmed b. Âşûr (1849), Muhâmmmed Tâhir b. Âşûr el-Evvel-dede-(1868), Muhâmmmed Fazıl b. Âşûr (1970) ve M. Tâhir b. Âşûr es-Sâni (1973)'dir.⁷⁷

2.2.2. Nesebi

Tâhir b. Âşûr'un asıl adı, Muhâmmmed Tâhir b. Muhâmmmed b. Muhâmmmed Tâhir b. Muhâmmmed b. Muhâmmmed eş-Şazeli b. Abdulkadir b. Muhâmmmed b. Âşûr'dur. Annesi ise, Fatma bnt. El-Vezir Muhâmmmed el-Aziz b. Muhâmmmed el-Habib b. Muhâmmmed et-Tayyib b. Muhâmmmed b. Muhâmmmed Bû Atur'dur.⁷⁸

Dedesi Muhâmmmed Tâhir b. Âşûr el-Evvel (1867)'dir. XIX. Asır üleması arasında ilmi şöhrete ulaşmış, Mâliki Kadu'l-Kudât makamına kadar yükselmiştir.⁷⁹ Büyük bir âlim olan dedesi, yargı, fetva, tedris, hayır vâkıflarını denetleme, Beytü'l-Mal'ı kontrol ve Şurâ Meclisi üyeliği gibi birçok kritik görevlerde bulundu. Kendisine ait birçok matbu ve mahdut eser, bulunmaktadır.⁸⁰

Dede Âşûr, birçok öğrenciyi okutarak onların akıllarını ve ufuklarını aydınlatan bir rehber oldu. En tanınmış öğrencileri, Muhâmmmed Aziz Bû-Atur, Yusuf Caid, Şeyh Muhâmmmed b. Hoca, Şeyh Muhâmmmed en-Neccar, Şeyh Muhâmmmed Beyrem ve Şeyh Sâlim Bû-Hacib'tir. Daha sonraları Zeytûne'nin seçkin âlimler

⁷⁶ Vural, *a.g.e.*, s. 61.

⁷⁷ Havvas Berri, *el-Mekayisü'l-Belagiyye fi Tefsiri't-Tahrir ve't-Tenvir li-Muhâmmmed Tâhir İbn Âşûr*, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat, 2002, s. 19.

⁷⁸ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 153.

⁷⁹ Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s.,11.

⁸⁰ Gâlî, *a.g.e.*, s. 35.

gurubunu oluşturacak olan bu talebeler, Tâhir b. Âşûr'a hocalık yapmışlardır. Tâhir b.Âşûr'un yetişmesinde büyük emeği olan babasına gelince, ilmi alandan çok idari birimlerde görev almıştır. Cemiyetu'l- evkaf dairesinin başkanlığını üstlenmiş ve en güzel şekilde idare etmiştir.⁸¹

2.2.3. Doğumu

1879-1973 yılları arasında yaşamış olan Muhâmmet et-Tâhir b. Muhâmmet b. Muhâmmet et-Tâhir b. Âşûr şer'i ilimlerde, dil, edebiyat ve tarih alanlarında derin bir bilgiye sahip olan Tunuslu bir âlimdir.⁸² Muhâmmet Tâhir b. Âşûr, yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi Mersa'da Endülüs asıllı bir ailede 1879 da doğdu.⁸³

Tâhir b. Âşûr, o dönemde sadrazam olan dedesi (Anne tarafından), Muhâmmet Aziz Bû-Atur'un, Başkentten 20 km. uzaklıkta, Akdeniz kıyısında Mersa denilen yerleşim yerinde bulunan sarayında doğdu (1879). Bu aile çevresinde büyüdü. Herkes onun dedesi gibi ilimde derin ve dâhi bir âlim olmasını arzuluyordu. Bu anlamda eğitim hayatında yetişmesinde anne tarafından dedesi ve Zeytûne âlimlerinden biri olan Muhâmmet Aziz Bû Âtûr'un büyük emeği inkâr edilemez.⁸⁴

Dede Bû-Âtûr, XIX. Asrın son çeyreği ve XX. Asrın ilk çeyreğinde, Tunus siyasetinde etkili olan isimlerden birisidir. Reformcu Vezir Hayrettin Paşa'nın öğrencisi olarak tanınan Atur, Tunus Başbakanlığını da yapmıştır. Tâhir b. Âşûr'un, ilmi, dini, siyasi ve maddi güce sahip olan bu değerli aileye mensubiyeti, eğitim ve öğretimi esnasında başarı kapılarının kendisine açılmasında büyük rol oynamıştır.⁸⁵

İbn Aşur, tunusun önde gelen ailelerinden birinin kızı olan Fatma bint-i Muhâmmet ibn Mustafa Muhsin ile evlendi. Bu evlilikten üç erkek, iki kız dünyaya geldi. Erkekler, Muhâmmet Fazıl, Abdulmelik ve Zeynelabidin, kızlar ise Ümm-ü Hâni ve Safiye'dir.⁸⁶ Âşûr'un çocuklar, babaları gibi kendilerini ilim ve irfan yoluna

⁸¹ Ahmet Coşkun, *İbn Âşûr md.*, D.İ.A., İstanbul, 1999, XIX, 333.

⁸² Muhâmmet Mahfuz, *Terâcimü'l-Müellifi't-Tûnûsiyyin*, Daru'l-Garbi'l-İşlami, Beyrut, 1984, III, 305.

⁸³ Hasenî, *a.g.e.*, s. 80.

⁸⁴ Gâli, *a.g.e.*, s. 38.; Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s.,11.

⁸⁵ Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s., 12.

⁸⁶ Vural, *a.g.e.*, s. 64.

adadılar. Tâhir b. Âşûr, hicri 13 Recep 1393, miladi 12 Mart 1973'te 94 yaşında ilimle mücadele ile geçen bir hayattan sonra Tunus/Mersa'da bir Pazar günü vefat etti.⁸⁷

2.3. Eğitim (Öğrencilik) Hayatı

Tâhir b. Âşûr, okuma çağına gelince, Muhâmmed el-Hiyari'den Kur'ân'ı-Kerim'i öğrendi ve ezberledi. Zeytûne'nin eğitiminde öğrenciler için hazırlanan İslami ilimlerin metinlerini ezberledi. Arapça kâideleri ilk olarak, Seyyid Halid el-Ezheri'nin "*el-Kâfi*" üzerine olan şerhini Ahmed b. Bedir'den ders alarak okudu.⁸⁸

Âşûr, 14 yaşına girince Zeytûne eğitim külliyesine kaydoldu (1893). Âşûr, bu merhaleden sonra yani Zeytûne üniversitesine girişinden itibaren değişik birçok ilimden dersler aldı. Nahiv, Beleşat, Edebiyat, Dil, Mantık (sülen, tehzib) Kelam, Fıkıh, Feraiz, Usul, Hadis, Siyer ve Tarih ile ilgili temel kaynaklardan dersler okudu.⁸⁹

Ders programı ve hoca seçimi konusunda sorumlu tutulan büyük âlim Şeyh Ömer b. Şeyh'tir. Kendisine ilk olarak seçtiği hoca Şeyh Salih Şeriftir. Daha sonraları Zeytuniyye üniversitesinde İbrahim Marğini, Sâlim Bû Hacib, Ömer b. Şeyh, Muhâmmed b. Neccar, Muhâmmed b. Yusuf ve Muhâmmed en-Nahli gibi seçkin âlimlerden "Şehadetü't-Tatvi" diplomasını alıncaya kadar okudu.⁹⁰

Âşûr, Kur'ân ve belli dini metinleri ezberleme olan geleneksel ilk eğitimini aldıktan sonra, Zeytûne üniversitesi öğrencilerinin pek de âdeti olmayan Fransızca'yı da öğrendi. 1892'de dedesi Bû Atûr'un büyük önem ve desteğiyle, orta ve yüksek öğretimden oluşan Zeytûne eğitim külliyesine girdi. Zeytûne'de, içinde Şeyh Sâlim Bû Hacib ve Muhâmmed en-Nahli gibi derin âlimlerin bulunduğu birçok ülemaya öğrencilik yaptı.⁹¹

⁸⁷ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 168; Vural, *a.g.e.*, s. 70; Gâlî, *a.g.e.*, s. 68.

⁸⁸ Gâlî, *a.g.e.*, s. 38.

⁸⁹ Gâlî, *a.g.e.*, s. 39.

⁹⁰ Mahfuz, *a.g.e.*, III, 105.

⁹¹ Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s.,12.; Mahfuz, *a.g.e.*, III, 105.

Tâhir b. Âşûr'un eğitim hayatına bakıldığında çok farklı bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Âlim olan dedesi Bû-Atur'u, tefsiri esnasında ondan bazen yardım aldığını ifade etmektedir. Babası Muhâmmmed b. Âşûr, annesi ise Fatma bnt. Muhâmmmed el-Aziz Bû Atur'dur. Henüz ilk eğitiminde güçlü bir hafıza ve keskin bir zekâyâ sahip olduğunun işaretlerini gösteren Aşur, bu özel durumundandır ki, derslerde ve ilmi derecelerde akranlarını kısa sürede geçti.⁹²

Zeytûne üniversitesinde, dönemin önde gelen âlimlerinden çeşitli dersler okudu. Âşûr'un reformcu bir metod izlemesinde etkili olan âlimlerden Sâlim Bû Hacib'ten “*Şerhu'l-Kastallani ale'l-Buhari*”, Ömer İbn Şeyh'ten “*Tefsiru'l-Beydavi*” ve Muhâmmmed en-Neccar'dan ise “*Kitabu'l-Mevâkıf*” derslerini aldı. Dönemin bu ender âlimleri, İbn Âşûr'un Fâkih, düşünür ve filolog olması için sanki kasti bir şekilde bir araya getirilmişti.⁹³

Dini ilimlerin, asri ilimler ve hayatla ilişkilendirilmesi için yabancı dilin öğrenilmesi gerektiğini savunur. Kendisi özel bir hoca ile Fransızca'yı öğrenir. Tâhir b. Âşûr, 1899'da “*Şehâdetü't-Tatvî*” diplomasını almasıyla Zeytûne'deki yedi yıllık eğitimi de bitmiş oldu.⁹⁴

Tâhir b. Âşûr, dini ilimler, İslami kültür ve düşünsel birikimde böyle bir derinliğe sahip olması, kısa bir sürede çağdaşlarından çok daha ileri bir düzeye ulaşması, birkaç etkene bağlanılabilir. *Birincisi*, Allah tarafından kendisine bahşedilen keskin zekâ ve güçlü hafızası yani doğuştan bireysel donanımdır. Dehaliği ve usanmadan çalışmasının yanında, dini vecibelerine olan bağlılığı ve ahlaki olgunluğu ile kısa süre zarfında ilim çevresinde görünür olmuştur.⁹⁵

İkinci olarak, bu ilmi ve düşünsel yeterliliğe ulaşmasında, aile çevresi de etkili olmuştur.⁹⁶ Çünkü baba tarafından dedesi Muhâmmmed Tâhir b. Âşûr, büyük bir âlim idi. Anne tarafından dedesi M. Aziz Bû Âtûr ise, hem âlim hem de devlet

⁹² Havvas Berri, a.g.e., s. 20.

⁹³ Havvas Berri, a.g.e., s. 22.

⁹⁴ Coşkun, a.g.md., s. 333.

⁹⁵ Gâli, a.g.e., s. 38.

⁹⁶ Coşkun, “*Muhâmmmed Tâhir b. Âşûr Tunuslu Müfessir, Fâkih, Dil ve Edebiyat Bilgini*”, (Basılmamış Makale), Kayseri, ty., s.1.

başkanlığını yapmıştır. Dolayısıyla Başkent'in itibarlı ailelerindendi. İbn Âşûr, Âşûriye kütüphanesi gibi nadir bulunan matbu ve mahtut eserlerin bulunduğu kütüphaneye de sahipti. Bu da, Tâhir b. Âşûr'un yetişmesinde etkili olmuştur. Bu ilmi şahsiyetin yükselmesine yardımcı olan amillerden biride kendilerinden ders aldığı hocalarıdır. Aşur'un önünü aydınlatan bu hocaları dönemin fikri akımlarına muttali olmasına da yardımcı olmuşlardır.⁹⁷

2.4. İbn Âşûr'un Hocalar ve Aldığı Dersler

İbn Âşûr, 1893'te Zeytûne eğitim külliyesine kaydoldu. Bu dini eğitim külliyesinde okutulan dersler, araç ve gaye dersleri şeklinde çeşitlenmekteydi. Buna göre İbn Âşûr, araç dersleri diyebileceğimiz Nahiv, Sarf, Belağat ve Mantık dersleri ile gaye dersleri olan Tefsir, Kıraat, Hadis ve Mustalahü'l-Hadis, Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usulü ve Feraiz gibi ilimler okudu.⁹⁸

Muhâmmmed Aziz Bû Atur (v.1907): İbn Aşur'un Anne tarafından dedesi olan Âtûr'un soyu, üçüncü halife Hz. Osman'a kadar gider. İlk eğitimini babası şeyh Muhâmmmed Habib'ten aldı ve Kur'ân'ı ezberledi. 1254 tarihinde Zeytûne üniversitesine girdi ve İbrahim er-Reyahi, M. Tayyib, M. İbn Hoca ve M. Tâhir b. Âşûr (dede) gibi âlimlerden dini ilimleri, Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgili dersler aldı. Âtûr, edebiyat ve diğer ilimlerdeki başarısı ortaya çıkınca hocası Tahir b. Âşûr ile olan ilişkisi güçlendi. Araştırmalarında hocasının kabul ettiği araştırmacı ve meselenin künhüne vâkıf olma metodunu benimsedi.⁹⁹

Birçok idari görevlerde bulunan Âtûr, hiçbir zaman ilim çevresinden uzaklaşmadı. Tunusun Fransızların himayesine girdiği tarihte Başbakanlık görevini üstlendi.¹⁰⁰ Reform girişimlerinin sonuca ulaşmasında yardımcı oldu. Belli başlı önemli hizmetleri ise; Zeytuniye eğitim sisteminin ıslahı, Hayrettin Paşanın

⁹⁷ Gâli, *a.g.e.*, s. 39.

⁹⁸ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 154.

⁹⁹ Hasenî, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁰⁰ Vural, *a.g.e.*, s. 71.

yardımıyla Sâdıkiyye medresesinin kurulması, cem'iyetu'l-evkaf ve şer'i mahkemelerin kurulmasıdır. Âtûr, 1907'de vefat etti.¹⁰¹

Ömer İbn Şeyh (v.1239/1911) Zeytuniye Üniversitesine girdikten sonra içinde Muhâmmed İbn Hoca, M. Tâhir b. Âşûr (dede) vb. hocaların bulunduğu âlimler topluluğundan dersler aldı. 1266'da Zeytuniye'ye hoca olarak girdi. 1268'de ikinci dereceden 1282'de ise birinci dereceden hoca oldu.¹⁰²

Değişik ilimlerde birçok dersler okuttu. Bu dersler içinde “المتطول على متن” , “التلخيص” , “الاشموني” , “مغني اللبيب” , “جمع الجوامع” , “البيضاوي” gibi önemli dersler vardı. Ancak Zeytûne'de okuttuğu en önemli ders İzzeddin el-İcî'nin “الموافق” eseri idi. Et-Tahrir ve't-Tenvir isimli tefsirinde bu okuttuğu derslerin yansımalarını görmek mümkündür. M. Abduh'un Tunus'u ilk ziyaretinde Ömer İbn Şeyh ile görüşür ve ona okuttuğu derslerden dolayı memnuniyetini ifade eder. Zeytûne ulamasının âdeti üzerine hocalar, pek kitap yazmazlardı. Yazılan eserler ise, öğrencilerin hocalarının açıklamalarından yola çıkarak oluşturdukları notlardan oluşmaktaydı. Oysa Ezher üleması çok te'lifatla bilir.¹⁰³

Şeyh Sâlim Bû Hacib(1827-1924): Tunusta mâliki şeyhulislâmlığı görevinde bulunmuştur.¹⁰⁴ Öğrenimini Zeytûne'de yaptı. Daha sonra öğrenim gördüğü yerde öğretim görevlisi olarak 30 yıl daha ilim hayatına devam etti. Döneminin büyük âlimleri ve siyasi şahsiyetleri ile sıkı bir ilişki içinde oldu. 1861 de Hayrettin Paşa ile beraber, meşhur Ferman konusundaki görüşlerinden dolayı Meclisu'l-Ekberin üyesi seçildi. Âşûr, bütün hocalarını yüceltir, özellikle Sâlim Bû Hacib'in modern düşüncelerinden faydalandığını ifade etmektedir. Hadis alanında da شرح القسطلاني علي شرح البخاري ve شرح الزرقاني علي الموطأ gibi önemli eserleri okuttu.¹⁰⁵

Muhâmmed en-Neccâr(1247/1913): Zeytûne'de her derse girebilecek kadar bir ilmi genişliğe sahipti. Zeytûne'de hem fetva hem de fetva kadrosunda görev aldı. İbn Aşur, Muhâmmed en-Neccâr'dan, nahiv ilminden “el-Mekveddi ale'l-Hulâsâ”,

¹⁰¹ Gâli, a.g.e., s. 41.

¹⁰² Haseni, a.g.e., s. 86.

¹⁰³ Gâli, a.g.e., s. 42-43.

¹⁰⁴ Vural, a.g.e., s. 72.

¹⁰⁵ Gâli, a.g.e., s. 47.

Kelamda “*el-mevâkıf*” ve Mustalahu’l-Hadiste ise, “*Beykuniyye*” derslerini aldı.¹⁰⁶ Neccar, Şazeliye tarikatının Tunus’ta yayılmasına vesile oldu. Aşur, tefsirinde M. Neccar’dan bazen nakiller de yapmaktadır.¹⁰⁷

Salih ibn Muhtar eş-şerif (1285/1920): Aslen Cezayirli olan ve Tunus’a göç eden bir aileye mensuptur. Dedesi Şeyh Muhâmmmed Arabî eş-Şerif, Zeytûne üniversitesinin âlimlerinden birisidir. Salih Şerif, “شهادة التطويح” Diplomasını aldıktan sonra üniversiteye II. Dereceden; sonraları I. Dereceden öğretim görevlisi olarak ders vermeye başlar (1310). İbn Aşur, Muhâmmmed Salih Şerif’ten Nahiv ilminde İbn Hişam’ın “*Kâtru’n-Nedâ*”sı ile Halit Ezheri’nin kitabını; Mantık’da “*es-Sülem*”, Akâit’te “*Muhtasaru’s-Sâdi*” (neseфи akaidi üzerine) ve Fıkıhta ise “*et-Tavedi Ale’t-Tuhfe*” derslerini okudu. Zemâhşeri ve Keşşâf tefsirleri, hocanın okuttuğu en önemli derslerdendir. İbn Aşur, bu dersleri büyük bir önemle takip etmiştir.¹⁰⁸ Bundan olsa gerek Tâhir b. Âşûr, tefsirinde bu iki müfessirden sık sık nakillerde bulunur ve müttezili fikirlerini tartışmaktadır.

Zeytûne Üniversitesinde eğitim ve öğretimin ıslah edilmesine yönelik oluşturulan kurula 1366’da katılır. Şeyh Salih, Mısırlı reformcuların metoduna muhalifti. Bu muhalifliği M. Abduh’un ikinci kez Tunus’u ziyareti esnasında ortaya çıktı. İhtilaf konusu ise, Abduh ve onunla aynı görüşü paylaşanları vahabilikle suçlamasıydı. I. Dünya savaşından sonra Türkiye üzerinden Lozan kentine geçer ve oraya yerleşir. 1338’de orada vefat eder ve cenazesi Tunus’a getirilerek defnedilir. Âşûr’un özellikle Tefsir ve Akâid derslerini kendisinden aldığı bir âlimdir.¹⁰⁹

Muhâmmmed en-Nâhli el-Keyrevani: Akli ve nakli ilimler de kendini kabul ettiren Zeytûne âlimlerinden birisidir. Abdulhamid İbn Badis, onun için şunu söyler: “Tunus için ilmin iki zirvesi vardır. Bunlar, Muhâmmmed en-Nahli ve talebesi İbn Aşur’dur.”¹¹⁰ M. Abduh’un Tecdid düşüncesinden etkilenmiştir. Ancak Abduh’un bir takipçisi değildir. Kendisine ait özgün fikirleri olan bir âlimdir. Abduh’un tevhid risalesini değerlendirmekte ve bazı yerlerini de eleştirmektedir. Tahir b. Aşur, Muhâmmmed en-Nahli’den Nahiv, Belağat (*Muhtasaru’s-Sâdi*), Mantık (tehzib) gibi

¹⁰⁶ İbnü’l-Hoca, *a.g.e.*, s. 155.

¹⁰⁷ Vural, *a.g.e.*, s. 73.

¹⁰⁸ Vural, *a.g.e.*, s. 74.

¹⁰⁹ Gâli, *a.g.e.*, s. 47.

¹¹⁰ Vural, *a.g.e.*, s. 74.

alet ilimlerini okudu. Gaye ilimlerinden ise, Fıkıh Usulü'nden Karafi'nin “*Tenkîh*”ini, Fıkıh'ta (Mâliki Fıkıhı) ise, “*Mi'yaretun Alel Mürşid ve Kifâyetü't-Talib Ale'r-Risale*” gibi dersler okudu. Tâhir b. Âşûr kendisinden tefsir ve lügat ilimlerini de almıştır. Hoca, 1925'te vefat eder.¹¹¹

Abdulkadir et-Temimi: Tahir b. Aşur'un kendisinden Kur'ân Tecvidini, Kıraat ilmini ve “*Kârun*” rivâyetini aldığı hocasıdır. Şeyh Muhâmmed Tâhir b. Caferden ise “*Şerhu'l-Mahalli Ala Cem'il Cevamî*” ve Siyer'den Kâdı İyâz'ın “*eş-Şifa*” adlı eserini okudu.¹¹²

İbn Aşur'un, burada müstakilen ele alıp tanıtmadığımız daha başka hocalardan da çeşitli dersler almıştır. Konunun uzamaması için burada yalnızca bazılarını tanıtmayı uygun gördük.

İşte Tâhir b. Âşûr bu şekilde alet ve gaye ilimleriyle ilgili birçok kitabı okudu ve bazılarının metnini ezberledi. Zeytûne'de eski bir gelenek olarak, hocalar sene sonunda öğrenciler hakkında, özellikle okuttuğu dersler konusunda, diplomalarına düşüncelerini yazarlardı. İbn Âşûr'un hocaları, kendisinin derslere olan bağlılığını, başarısını ve üstün kabiliyetini yazdıkları düşünce notlarında ifâde etmişlerdir.¹¹³

3. YAŞAMI BOYUNCA ÜSTLENDİĞİ GÖREVLER

3.1. Öğretim Görevliliği

Tahir b. Aşur, 1899 senesinde “*şehâdetu't-Tatvî*” diplomasını aldıktan sonra Zeytûne ve Sâdıkiyye'de dersler vermeye başladı. Âşûr, daha sonra mastır (dirasetu'l-ûlya) eğitimine başladı. Lisans döneminde okuduğu derslerin bir kısmını hocalarından tekrardan okumaya başladı.¹¹⁴ Muhâmmed en-Nahli'den, Akaitte “*el-Vusta*”, Fıkıh Usulü'nde “*Cemu'l-Cevâmi*”, Belağat'ta “*el-Mütetavvel*” ve Nahivde ise, “*el-Aşmuni*” gibi dersler aldı. Ömer İbn Şeyh'ten Beydâvi tefsirini, Muhâmmed en-Neccar'dan, “*el-Mevâkıf*” ve Sâlim Bû Hacib'ten ise Buhâri ve Muvatta'yı

¹¹¹ Gâfî, *a.g.e.*, s. 47.

¹¹² İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 155.

¹¹³ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 156.

¹¹⁴ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 23.

şerhleriyle birlikte okudu. İbn Aşur, ayrıca Buhari ve Müslim'i icazet yoluyla da almıştır.¹¹⁵

Âşûr, alet ve gaye ilimlerindeki derin vukufiyeti, rivâyet ve dirâyet ilimlerine olan hâkimiyeti ve tahlil etme kabiliyetiyle eşsiz bir konuma sahiptir. Eğitim ve öğretimin birçok aşamasında bulundu. 1903'de "*II. Dereceden*" öğretim görevliliğini üstlenerek, Zeytûne'deki resmi görevine başlamış oldu. Daha sonra "*I. Dereceden*" hocalık unvanını ise, 1905 yılında "*Beyu'l-Hiyar*" konusundaki tezini başarıyla vererek aldı.¹¹⁶

Üniversitede mekasidü'ş-şeria' dersi yanı sıra değişik birçok ders okuttu. Taftazani'nin "*eş-Şerhu'l-Mütetavvel*", S. Şerif Cürcani'nin "*Delailu'l-İcaz*"ı, İmam Süpki'nin "*Cemu'l-Cevami*", İmam Mâlik'in "*Muvatta*"sını, Beydavi Tefsirini, Ebu Temam'ın Divanını ve bir sosyoloji ve tarih eleştirisi niteliğinde olan İbn Haldun'un "*Mukaddime*"si gibi önemli dersler okuttu.¹¹⁷

Âşûr, hocalığı süresince nice nesilleri ilim, edebiyat ve ahlakla donattı. Ansiklopedik bir özellik arz eden Âşûr, Arap Dili ve Edebiyatı, Beyan İlmi, Fıkıh Usulü, Mekâsıdu'ş-Şeria, Hadis ve Tefsir gibi İslami ilimlerin neredeyse tamamını kapsayacak geniş bir öğretim sahasına sahiptir.¹¹⁸

O günlerde Zeytûne'nin müfredatına bakıldığında, amaç ve araç derslerinin beraber okutulduğu görülmektedir. Araç ilimlerini temsil eden, düşünceyi tanımlayan ve tahlil eden ilim, Arap dili ve edebiyatıydı. Âşûr, bu alanın uzmanları olan Zamahşeri, Abdulkâhir ve Lügat sahiplerini, kendi anlayışına göre tashih edecek kadar dil bilgisine sahip bir filologdur. Onun bu yönü yazdığı eserlerinde ve özellikle de tefsirinde açıkça ortaya çıkmaktadır.¹¹⁹

Fıkıh Usulü ve Mekâsıdu'ş-Şeria'ya gelince, özellikle de mekâsıd konusunda, üstün bir konuma sahiptir. İslam fıkhnın (şeriât) felsefesinin yapıldığı Mekâsıdu'ş-

¹¹⁵ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 159-161.

¹¹⁶ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 165.

¹¹⁷ Vural, *a.g.e.*, s. 75.

¹¹⁸ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 23.

¹¹⁹ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 24.

Şeriâ kitabında, Şâtibi'nin, Muvafâkât isimli eserinde hiç değinmediği meseleleri veya ele aldığı konuları daha ileri bir düzeye ulaştırmıştır.

3.2. İdarî Görevler

Tâhir b. Âşûr, kültürel ve ilmi kurumlarda aktif rol aldığı gibi, yüksek kabiliyetinden dolayı idari görevlerde de ehil görüldü. Aşur, 1905'de Halduniyye Derneği'nin idare meclisine üye oldu. Kitaplara ve yazma eserlere olan büyük ilgi ve alakasından dolayı, aynı yıl üye sıfatıyla Sâdıkiyye kütüphanesinin fihristini oluşturma kurulunda görev aldı.

1907'de ilmi teftiş kuruluna devlet yetkilisi göreviyle girdi. Ertesi yıl(1908) eğitim programını düzeltme kuruluna üye tayin edildi ve eğitimin durumuyla ilgili bir rapor sundu. Kayravan, Şuse, Safakıs, Tuzer ve Kafsa gibi şehirlerde İslami eğitim veren ilkokulların kurulması için hükümete teklif sundu.¹²⁰

Sâdıkiyye Medresesinin idare heyetine tayin edildi (1909) ve Sâdıkiyye kütüphanesinin fihrist kuruluna başkanlık etti (1910). Aynı yıl Zeytûne'nin eğitimini düzeltmeye çalışan kurul heyetine katıldı. Daha sonra 1924'te üçüncü ve 1930'da dördüncü kez yapılan eğitimi düzeltme kurullarına üye olarak katıldı.¹²¹

1933'de Zeytûne şeyhliğine getirildi. Ancak İbn Aşur, eğitimi düzeltme projesinden dolayı, Zeytûne Üniversitesinin muhafazakâr âlimlerinin direnişiyile karşılaştı ve asılsız bazı iddialar sebebiyle bu görevinden ayrıldı. Yine Zeytûne Şeyhliğine 1945-1952 yılları arasında geri geldi.¹²²

1956'da Tunus bağımsızlığına kavuşunca İbn Âşûr, Zeytûne üniversitesinin rektörlüğüne getirilmiştir. İbn Âşûr, Zeytûne üniversitesinin şeyhliğini (yönetimini) üstlendiği her ilmi dönemde de eğitim ve öğretim sisteminde önemli reformlar yaptı. İkinci kez rektörlüğe atanması sırasında, eğitim ve öğretim programına fizik, kimya ve cebir gibi yeni dersler koydu. Bu derslerin öğretilmesi içinde uzman öğretim elemanları görevlendirildi. Eğitim alanındaki bu gibi reformlar, alışageldikleri

¹²⁰ Mahfuz, *a.g.e.*, III, 305.

¹²¹ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 166.

¹²² İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 167.

durumu terk etmeyen ve eskiye körü körüne bağlı olanların direniş ve iftiralarıyla karşılaştı. Fırsat buldukça değişik vesilelerle Bey'in gözünden düşürmek için faaliyetler yaptılar.¹²³

1968'de Habib Burgiba'nın takdir ödülünü alan ilk kişi Tahir b. Aşur'dur. Bu ödülün kendisine verildiği gün çok manidar bir konuşma yapar: “İlmin derinlikleri ve edebiyatın incelikleri içinde iken vakit geçirmek üzere yapılan arkadaş sohbetlerinden hoşlanmıyorum. Hiçbir şey, bana kitap inceleme ve yazmak kadar sevimli değildir. Bütün bunlarla beraber üstlendiğim adli, idari ve ilmi görevlerin ağırlığı ve hayatın özel meşguliyetleri benimle Samimi ders arkadaşlarım ve öğrencilerim arasında engel oluşturdu. Onların bir kısmı bugün seçkin âlimlerdendir. Bize, mâzideki selef âlimleri ile gelecek halef âlimleri arasında bir konumu hazırlayan, emaneti alıp gereğini yerine getirme, nimeti nail olup ona şükretme lütfernü veren Allaha, hamd olsun”.¹²⁴

3.3. Adli (Hukuki/Şer'i) Görevler

Âşûr, aynı anda birden fazla görevi (idari, adli, ilmi) üstlenerek yürütüyordu. Bundan dolayı göreviyle ilgili önceki konularda verilen tarihler, bu konuda da verilecektir. Sebebi ise, söylediğimiz gibi İbn Âşûr'un birden fazla görevi aynı anda yürütmesindedir. 1911'de “Gayrı Menkul Karma Komisyonu”na üye olmuştur. 1913'de Şer'i Kurul Meclisine “Mâliki Kadısı”, 1923'te “Başmüftü Nâibi” ve 1932 de ise “Mâliki Şeyhu'l-İslam”ı oldu.¹²⁵

İbn Aşur, 1950'de Kahire Dil Akedemisi'ne ve 1955'te de Şam İlimler Akedemisi'ne üye olarak seçilmiştir. Birçok alanda araştırmaları ve yazıları yayınlanmıştır. Mustafa Zerkâ'nın Küveyt'te çıkardığı “Mevsuatu'ı-Fıkhiyye”ye, Kahire'deki “el-Hidâyetü'l-İslamiyye” ve “el-Menar” gibi dergilere yazılar yazmıştır.¹²⁶

¹²³ Mahfuz, *a.g.e.*, III, 305.

¹²⁴ Mahfuz, *a.g.e.*, III, 306.

¹²⁵ Coşkun, *a.g.md.*, s. 333.

¹²⁶ İbnü'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 168.

4. ESERLERİ BAĞLAMINDA ISLAHAT PROJESİ

4.1. İlmî Kişiliği

İbn Âşûr, ilim alanındaki enerji dolu üretkenliğinin yanında üstün bir ahlak ve tevazua sahip idi. Halduniye ve Sâdikiyye eğitim merkezlerindeki araştırmacılar için başvuru kaynağı olacak önemli konferanslar verdi. Arkadaşı ve yakın dostu olan Muhâmmed Hudari Hüseyin, İbn Âşûr hakkında şöyle demektedir: “*İbn Âşûr’un konuşmadaki fasihliği, geniş ilmi, güçlü ve derin bakış açısı, dil’e ve edebiyat’a olan hâkimiyeti ile bir dâhidir*”. Ayrıca Şam ve Kahiredeki ilim akademilerine üye olan İbn Âşûr, sabır, metanet, yüce himmet, izzet-i nefis, dünyalıktan uzak duruşu ve başa gelen müsibetler karşısındaki mukavemetiyle meşhurdur.¹²⁷

Tahir b. Aşur, önceki temel tefsir kaynaklarını kapsamlı bir şekilde incelemekle beraber, Mısır ekolünü temsil eden Abduh, Reşit Rızâ ve Mustafa Meraği’nin tefsir tecrübesine de sahiptir.¹²⁸

Hac farizâsını edâ etmek için Hicâza ve daha sonra Avrupa’ya gider. İstanbul’a ise, müsteşrikler kongresine katılmak üzere 1951 yılında gelmiştir.¹²⁹ Âşûr bazı özellikleriyle dönemin âlimlerinden ayrılıyordu. Arap diline aşırı düşkünlüğü ve yine o dönemde Tunus’ta Arapça ile ilk konferans/ders veren kişi olduğu bilinmektedir. Değişik dergilerde birçok araştırması ve makalesi yayınlanmıştır. Kahire’deki Arap dili Akademisine ve Şam’ın İlmî Araştırmalar Enstitüsüne üyeliği bulunmaktaydı. İbn Aşur, 1941’de İstanbul’da gerçekleştirilen müsteşrikler kongresine oğlu Fazıl ve arkadaşı Hasan Hüsnü Abdulvahhab ‘ı yanına alarak katılmıştır.¹³⁰

4.2. Eserleri

Tâhir b. Âşûr’un görüşlerini, çeşitli alanlarda yazdığı çok sayıdaki eserleri sayesinde öğrenmekteyiz. Tâhir b. Âşûr, o günlerde Müslüman halkların önündeki siyasi, ilmi ve düşünsel birtakım engellerin ve tikanlıkların giderilmesine yönelik

¹²⁷ Mahfuz, *a.g.e.*, III, 306.

¹²⁸ Abdulkadir Muhâmmed Salih, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Âsri'l-Cedid*, Daru'l-Mâ'rife, Beyrut, 2003, s. 110.

¹²⁹ Coşkun, *a.g.mak.*, s. 2.

¹³⁰ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 30-31

girişimlerinin yanı sıra, çeşitli alanlarda yazdığı eserleriyle de bu düşüncesini dile getirmiştir. Âşûr'un düşünce dünyasını bize öğretmeye yardımcı olacak önemli bazı eserlerini ayrıntılı bir şekilde tanıtmayı düşünüyoruz. Geri kalan birçok eserini de ismen zikretmekle yetineceğiz.

İbn Âşûr, islâmi ilimler ve Arap dili ile ilgili birçok eser üzerinde yaptığı şerh, tahkik ve tâliklerle ilmi derinliğini ortaya koymaktadır. Âşûr, tefsirine “تحرير المعنى السديد و تنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد” ismini verdi. Daha sonra bunu kısaltarak “التحرير والتنوير من التفسير” diye isimlendirdi.¹³¹

4.2.1. Et-Tahrîr ve't-Tenvir Tefsiri ve Tefsir Metodu

Tâhir b. Âşûr, tefsirini, 39 yıl 6 ay gibi uzun bir sürede yazdı. Ansiklopedi niteliğinde olan tefsirinin sonunda, eserini 1960 yılında bitirdiğini ifade ettiğine¹³² göre tefsirini yazmaya başladığı yıl 1920 olmalıdır. Dolayısıyla İbn Âşûr, 41 yaşında iken tefsirini yazmaya başlamıştır.

Tahrir ve Tenvir kavramları, bütün medeniyetlerde olmasına rağmen, geleneksel kültürle pek de bağlantıları olduğu söylenemez. Modern dönemle birlikte ortaya çıkmış ve belli anlam içeriğine sahip olan kavramlardır. Ayrıca İbn Aşur, tefsirinin ismini ihtisar etmeden önce tefsirine verdiği ilk isimde geçen “تنوير, تحرير , جديد, عقل” kavramları, dönemin ilim ve düşünce atmosferini göstermesi açısından mânidardır.¹³³

Otuz (30) cüzden veya 10 kalın ciltten oluşan tefsiri, ince dil tahlilleri, derin ve önemli içtihat ve tercihleri ihtiva etmekle beraber, diğer müfessirlerden de nakiller yapmaktadır.¹³⁴

İbn Âşûr tefsirinde takip ettiği metot temelde iki kısımda özetlenir. *Birincisi*, sûre'yi dışarıdan tanıtmadır ki, sûre'nin isimlendirilmesi, nerede ne zaman

¹³¹ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 38.

¹³² Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvir*, Dâru's-Sahnun, Tunus, 1997, XV, 636.

¹³³ Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s. 26.

¹³⁴ Gâfî, *a.g.e.*, s. 11.

indirildiği, âyet sayısının ne kadar olduğunu ve sûrenin hedeflediği temel gayelerini tespit etme şeklindedir.

İkinci kısmına gelince, sûrenin içeriğine yönelik değerlendirme metodudur. Öncelikle selef ülemasının da yaptığı gibi gerekli gördüğü kelimelerin gerçek manâlarını ve bağlamındaki asli manâyı tanımlama ile işe başlamaktadır.¹³⁵

Mesele, Tâhir b. Âşûr, “و لئن اتبعت أهوائهم”¹³⁶ âyetinde geçen “أهوائهم” kelimesini öncelikle lügat manâsını vermektedir. هوى kelimesinin çoğulu (cem’i) olup, Aşırı istek manâsındadır. İstenilen şey, isteyen zararına olsa da meydana gelmesini gerektirir. Dolayısıyla akli selimin gerektirmediği bir sevgidir. Ancak Kur’ân’daki yaygın kullanımı ise, ehli delâletin âkidesini, haktan sapma ve doğruluktan uzaklaşmayı ifâde etmektedir.¹³⁷

İbn Aşur, âyetlerin iniş sebeplerini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Çünkü âyetin iniş sebebi, âyetteki nazmın ve belâğatin ortaya çıkması açısından da önemlidir. İbn Âşûr, kırâât farklılıklarına, kelime ve harf manâlarına değinir. Mesela, İbn Atiye, Tâberi gibi önceki âlimlerin kırâât konusundaki görüşlerini ve Zemâhşeri’nin “للناظرين” deki ل harfinden dolayı eleştirir, kendi doğrusunu ortaya koymaya çalışır.¹³⁸

Tefsirinin önemli özelliklerinden bir tanesi de, Âşûr’un istikra metodunu kullanmasıdır. Yani konuyu araştırmacı bir yöntemle inceleyip sonuca bağlamasıdır.¹³⁹ “زين للذين كفروا الحياة الدنيا” (*inkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterilmiştir*).¹⁴⁰ âyetinin tefsirini yaparken زين kelimesini inceler ve yerilmiş (mazmum) olan üç ayrı “süslü gösterilme” durumundan bahsetmektedir.

- Ne aslı ne zatı ve ne de vasfı itibariyle süslü olmayan şeydir. Çünkü her yönü ile zararlıdır ve yerilmiştir. Şeytanın vesvese ve tahayyülüyle insana süslü gösterilir. İçki gibi.

¹³⁵ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 44-45.

¹³⁶ Bakârâ, 2/145.

¹³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 37.

¹³⁸ İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 102; Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 49.

¹³⁹ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 57,

¹⁴⁰ Bakârâ, 2/212.

- Aslı itibariyle güzel ve süslü olan, fakat bazı engellerden dolayı yasak ve zararlıdır. Zinâ gibi.
- Güzel ve süslü gösterilmiş fakat onun doğru olmadığını gösteren bir engelin bulunmasıdır. Zâlîme yardım etmek gibi, yardım güzeldir ama zâlim olan birisine yardım etmek ise yasaklanmıştır.¹⁴¹

İbn Aşur, Tefsirinde Arap şiirini ölçü olarak kullandığı görülmektedir. Kur'ân'ın üslubu ile Arap şiirinin üslubunu karşılaştırır ve Kur'ân'ın nazımının ne kadar yüce olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Cedel ilminin verilerini, Aristo mantığını ve mütekellimlerin kavramlarını da kullanarak, tefsir içinde bir tartışma sanatını oluşturmaktadır.¹⁴² Ayrıca Kur'ân âyetleri arasındaki üslup ve içerdiği konular itibariyle, belaği bir özelliğe sahip olması konusunda da örnekler vererek açıklamaktadır.¹⁴³

Eski Arap edebiyatı ve özellikle de cahiliye Arap şiiri, Kur'ân lâfızlarının tefsirinde, büyük bir öneme haizdir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'in dili Arapçadır. Âşûr, Arapçanın, Kur'ân'ın dili olarak seçilmesinin gerekçesini şöyle ifade etmektedir. Allah Kur'ân-ı Kerim'in Arap diliyle indirilmesini murad etti. Çünkü Arapçanın birçok manâyı içinde barındıran veciz cümlelere sahip olması, Arap dilinin ifâdede kolay olması, çabuk ezberlenmesi ve dinleyenlere güzel bir seda bırakması itibariyle, dillerin en elverişli olanıdır.¹⁴⁴

Âşûr'un tefsirinde, manânın tespiti ve tercihi için Hadis-i Şerifler, câhiliyye şiirinden sonra ikinci sırada gelmekte ve nahiv kâidelerinin tespitinde de delil olarak kullanılmaktadır.¹⁴⁵

4.2.2. Mekâsidü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye (Mekâsîd Teorisi)

Mekâsidü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye kitabı, Tunus'ta 1946'da "Mektebetu'l-İstikâme" yayınevi tarafından, ilk baskısı yapıldı.¹⁴⁶ Vecdi Akyüz ve Mehmet

¹⁴¹ İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-Tenvir*, II. 295.; Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 58.

¹⁴² Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 61-64.

¹⁴³ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁴⁴ İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-Tenvir*, XIII, 187

¹⁴⁵ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 94.

Erdoğan tarafından Türkçeye “*İslam Hukuk Felsefesi, Gaye Problemi*” diye tercüme edildi.

Eser, ele aldığı konular itibariyle genel olarak üç kısımdan oluşmaktadır:

1. Kısım, hukukun gayelerinin temellendirilmesi ve hukukçunun onları bilme ihtiyacı, ispat yolları ve dereceleri.
2. Kısım, hukukun genel gayeleri.
3. Kısımda ise, muamelat fihî ve hukukun özel gayeleri işlenmektedir.¹⁴⁷

Âşûr, İslam Hukuk Usulünün en zor konularından olan “*mekâsıdu’ş-şeriâ*” meselesini işlemektedir. Konu usul kitaplarında daha çok kıyas, mesalihi mürsele veya istihsan bölümlerinde ele alınmıştır. Ancak konuyu en geniş biçimde inceleyen İbrahim eş-Şatibidir. Şatibi, el-Muvafakat adlı eserinin I. Cildini tamamen bu konuya ayırmıştır.

Şatibi’den önce ise Şâfiî Hukukçu İzzuddin b. Abdisselam’ın (660/1262), “*Kavâ'idu'l-Ahkâm fi Mesalihi'l-Enam*” ile Şihabuddin el-Karâfi’nin (684/1285), “*el-İhkam fi Temyizi'l-Fetavâ ani'l-Ahkâm*” ve “*el-Furuk*” isimli eserleri bu konuda yapılmış en önemli çalışmalardandır. Günümüzde de buna benzer çalışmalar da yapılmıştır. Mustafa Şelebi’nin “*Tâlilü'l-Ahkâmı*” ile Said Ramazan el-Butî’nin “*Davâbitü'l-Maslaha*” eserleri örnek gösterilebilir.¹⁴⁸

İbn Âşûr’a göre, mekâsıd ilminin kurucusu Şâtibi’dir. Âşûr’a göre İmam Şâtibi, gereksiz uzatmalar yapmış ve başka meseleleri de karıştırmıştır. Bundan dolayı da gayelerin bir kısmı gözden kaçmış ve arzulanan hedef gerçekleşmemiştir. Ancak buna rağmen çalışmasının çok yararlı olduğunu söylemektedir. Aşur, Ben de onu takip ediyorum, ama onun gözden kaçırdığı bazı konuları ve varılmak istenen sonuçları ihmal etmiyorum, demektedir.¹⁴⁹

İbn Aşur’un Mekâsıd konusunda kaleme aldığı bu eser, İslam âleminde büyük ilgi uyandırdı. Hüsnü kabul görmüş ve İslam şeriâtının çok mühim bir kısmını

¹⁴⁶ Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s. 28.

¹⁴⁷ Tahir b. Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi ve Gaye Problemi*, (Çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), Rağbet Yay., İstanbul, 1987, s. 23.

¹⁴⁸ Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s. 29.; İbn Aşur, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁴⁹ İbn Aşur, *Tahrîr ve't-Tenvir*, s. 22.

oluşturan bu çalışmasıyla müçtehit olarak kabul edilmiştir. Kendisinden önce bu konuda te'lifât vermiş olan âlimlerden bir derece öne geçtiği söylenebilir.¹⁵⁰

“Tahir b. Aşur’un İslam hukuku’nun gayeleriyle ilgili görüşleri 14-16 Eylül 1985’te Tunus Üniversitesi zeytune fakültesi’nde düzenlenen “Şeyh Tahir b. Aşur Kongresi”ne “Mevkıfu’ş-Şeyh et-Tahir b. Aşur min mekâsıdı’ş-Şeriâti’l-İslamiyye” adıyla İbrahim Kâfi Dönmez tarafından tebliğ olarak sunulmuştur.”¹⁵¹

4.2.3. Eleyse’s- Subhu bi- Karîb Eseri ve Eğitim Projesi

Eserin ismi, Hud sûresinin 87. Âyetinden iktibas edilerek konulmuştur. İbn Âşûr’un Zeytune’nin eğitim sisteminin modernizasyonu ile ilgili düşüncelerini içeren bir şâh eserdir. Tâhir b. Âşûr, eserde ayrıca Zeytuniye üniversitesi’nin eğitim sisteminin gerileme nedenleri, İslami ilimlerdeki durgunluk ve Arap dilinin bozulma nedenleri üzerinde durur, tahliller yaparak çözüm önerileri sunmaya çalışmaktadır.¹⁵²

Tunus’ta reform hareketlerinin en önemli ayağını oluşturan konu, eğitim ve öğretimin düzeltilmesidir. XIX. Yüzyılda Hayrettin Paşa tarafından kurulan sâdikiyye medresesi (kolej), reform girişimlerinin en önemli başarılarından. Hayrettin Paşanın eğitim projesi, Zeytûne Üniversitesi’nin hocaları tarafından özellikle de Sâlim Bû Hacib, Muhâmmmed en-Nahli ve öğrencileri Tâhir b. Âşûr ile sâdikiyye mezunları tarafından ciddi bir şekilde destek buldu.¹⁵³

Âşûr’un eğitim düşüncesinin oluşumunda, Muhâmmmed Abduh’un 1903 de ikinci kez Tunus’u ziyareti esnasında, Halduniyye Derneği’nde “Eğitim ve Öğretim” konulu verdiği seminerlerin rolü büyüktür. Âşûr o yıllarda Zeytûne’nin 24 yaşlarında genç ve zeki hocalarındandı. Abduh’un bu seminerlerini sürekli takip ederdi.¹⁵⁴

Eğitim projesini, “*Eleyse’s- Subhu bi- Karîb*” isimli kitabında dile getiren Âşûr, kitabını 1910 yılında bitirdi. Geleneksel eğitim sistemini savunanların birtakım engellerinden dolayı eser, ancak 1967’de yayınlanabildi. İbn Âşûr, eğitim ve

¹⁵⁰ Gâli, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁵¹ Coşkun, *a.g.mak.*, s. 5.

¹⁵² Gâli, *a.g.e.*, s. 12.

¹⁵³ Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁵⁴ Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s. 34.

öğretimin ıslah edilmesi, beraberinde güçlü bir toplumu getireceğine inanmaktadır. Bu da, gelecekte İslam toplumunu kültür ve medeniyet açısından ilerlemesini sağlayacaktır.¹⁵⁵

İbn Aşur, bu kitabında İslam öncesi Arap toplumunda ve İslam sonrası Arap-İslam toplumunda mevcut olan eğitim hayatının devrelerini ve Müslümanların ortaya çıkardıkları yeni ilim dallarından bahsetmektedir. Orijinalliği tamamen Müslümanlara ait olan ve asırlar boyu kültür ve medeniyetleriyle beraber geliştirdikleri ilimler ise; Tefsir, Hadis, Nahiv, Sarf, Tasavvuf, Ârûz, Fıkıh, Usulu'l-Edep, Belağat ve Tarih'tir.¹⁵⁶

Kitabın yarısından sonrası, Tunus'un eğitim sistemindeki aksaklıkları ve bunları gidermeye yönelik sunulan bir çözüm raporu niteliğindedir. Dar çerçevede Tunus'un eğitim sistemi ele alınırken, yer yer İslam âleminin ortak eğitim sorunlarına da değinilmektedir.

Âşûr'a göre, eğitim sisteminin bozulmasının iki temel sebebi vardır. Biri, bütün farklılıklarıyla beraber dünyanın birçok bölgesinde yaşayan Müslümanların gelişen hayatın gerisinde kalmalarıdır. Diğeri ise, dünya ölçeğinde sosyal ve fikri hayatın hızlı bir değişim ve dönüşüme uğraması, bu düşünsel değişim ve dönüşüm ise, eğitim ve öğretim metotlarının değişimini zorunlu hale getirdi.¹⁵⁷

Kitaba genel itibarıyla bakıldığında kitap, Müslümanlar niçin geri kaldı? Genel sorusuna verilecek kapsayıcı cevabın bir yönüne (eğitim) yönelik yapılan bir inceleme ve tahlil olduğu görülmektedir. Kısacası Tahir b. Âşûr, bu kitabında Müslümanların eğitim sisteminde geri kalışın sebeplerini ortaya koyarak çözümler sunmaya çalışmaktadır.

4.2.4. Usûlü'n- Nizâmi'l- İctimâî fi'l- İslâm ve Sosyal Hayat

1946'da basılan mekasidü's-şerîâ kitabının 133. Sayfasında İbn Aşur, "Usûlü'n-Nizami'l-İctimai Fil İslam" kitabından bahsetmektedir. Dolayısıyla 1979'da

¹⁵⁵ Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s. 35.

¹⁵⁶ Muhâmmed Tâhir b. Âşûr, *Eleyse's- Subhu bi- Karib*, eş-Şirketü't-Tunusiyye, Tunus, ty., s. 33.

¹⁵⁷ Âşûr, *Eleyse's- Subhu bi- Karib*, s. 114.

ilk defa basılan bu eser aslında Mekâsîdü's-Şeriâ kitabından önce yazıldığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁸

İbn Âşûr, kitabının mukaddimesinde açıkladığı gibi Müslümanlar ilk olarak ne ile yükselip medeniyet kurmuşlarsa yine aynı imkânları kullanarak yükselişe geçebileceklerini ifade etmektedir. Müslümanlar, mevcut durumlarını düzeltbilmeleri için gerekli olan sebep ve şartları yerine getirmeleri gerekir ki, eskiden sahip oldukları görkemli medeniyet seviyesine ulaşabilsinler. Müslümanların temel amacı, erdemli fertlerden oluşan medeni bir toplumun inşâsındaki İslam'ın ruhunu ve hakikâtini ortaya koymaktır.¹⁵⁹

Kitabın isminden ilk anlaşıldığı üzere, İslam'ın toplum hakkındaki şer'i hükmünü ortaya koymak değildir. İçeriğine bakıldığında aslında İslam toplumunun sosyolojik tahlilini yapmaya yönelik bir incelemedir. Kitap temelde uzun bir giriş ve iki kısımdan oluşmaktadır. İbn Aşur, kitabın girişinde semavi dinlerin toplumdaki rolünden bahsetmektedir. İslam nedir? Sorusunu sorarak cevabını irdelemeye çalışmaktadır. Ayrıca kitapta İslam Dini'nin yeryüzünde, toplumsal düzeni gerçekleştirmedeki rolü de anlatılmaktadır.¹⁶⁰

Birinci bölümde, bireyin ıslah edilmesinin temel parametrelerini sıralamaktadır. Bunun en başında ise bireyin ıslahının önündeki itikadî/fikri ve psikolojik engelleri ele alarak incelemektedir. Ayrıca kadının İslam toplumundaki konumu ile ilgili de müstakil bir başlık açarak meseleyi ortaya koymaktadır.¹⁶¹

İkinci bölümde ise, bireyin toplumsal fonksiyonundan, İslam toplumunun oluşumundan, toplumda bulunması gereken ahlaki prensiplerden ve toplumun idaresini üstlenen siyasilerin dikkate almaları gereken siyasi değerlerden (eşitlik, hürriyet, adalet, hakkın tespiti, demokrasi v.b) bahsetmektedir.¹⁶²

Birçok konuyu içeren bu önemli eser, İslam dininin karakteristik özelliklerini ve evrensel ilkelerini ifade ettikten sonra bireyin ve toplumun ıslahı için temel

¹⁵⁸ Cemaleddin Deravil, *a.g.e.*, s. 31.

¹⁵⁹ İbn Âşûr, *Usûlü'n- Nizâmi'l-İctimâi fi'l- İslâm*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 2001, s. 19-20.

¹⁶⁰ Âşûr, *Usûlü'n- Nizâmi'l-İctimâi fi'l- İslâm*, s. 23-31.

¹⁶¹ Âşûr, *Usûlü'n- Nizâmi'l-İctimâi fi'l- İslâm*, s. 81-158.

¹⁶² Âşûr, *Usûlü'n- Nizâmi'l-İctimâi fi'l- İslâm*, s. 188-201-231.

ölçütler de ortaya koymaktadır. Kitap, ayrıca bazılarının sandığı gibi İslam dininin Müslümanların geri kalmışlığına ve çöküşüne sebep olduğu tezinin aksine, İslam dini, medeniyet, sosyal ve gelişmişlik dini olduğunu da ortaya koymaktadır.¹⁶³

4.2.5. Keşfu'l-Muğattâ ve Hadisçiliği

Tahir b. Aşur'un, "*Keşfu'l-Muğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzi'l-Vâkıati fi'l-Muvattâ*" ve "*En-Nazaru'l-Fasih İnde Medâiki'l-Enzârî fi'l-Camii's-Sahih*" isimli eserlerinde tefsirdeki şöhreti yanında, hadis ilminde de ne kadar önemli bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim hadis ilmi sahasında yaptığı iki çalışmasında görünen hadis tahlilleri onun bu alana ne derece önem verdiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁶⁴ Âşûr, ayrıca Sünnet ve siret konusunda da âlimdir, denilecek kadar bir Sünnet bilgisine sahiptir. Bu konuda kâleme aldığı "*Keşfu'l-Mugatta*" ve tefsiri içinde sunduğu Sünnet bilgisi buna delildir.¹⁶⁵

Aşur, Zeytune'de İmam Mâlik'in Muvattâsı'nı okuttuğu yıllarda bu eser üzerine Keşfu'l-Mugatta adlı şerhini kaleme almıştır. Gerekli gördüğü ve âlimler tarafından sorunlu görülen bazı önemli noktaları açıklamakla yetinmiştir.¹⁶⁶ 462 sayfadaki müteşekkil olan bu eser, Tunus'ta 1975 yılında bir cilt olarak basılmıştır.¹⁶⁷

İbn Âşûr, "*En-Nazaru'l-Fasih İnde Medâiki'l-Enzârî fi'l-Camii's-Sahih*" eserinde İmam Buhârî'nin Câmîu's-Sahîh adlı eserini incelemiş, Muvattâ'ya yazmış olduğu bir şerh gibi bu eser de yer alan hadisleri yorumlamaya çalışmıştır. 482 sayfadaki ibaret olan bu eser, Buhârî'nin Umdetü'l-Kârî ve Fethü'l-Bârî gibi önemli şerhleri kadar meşhur olamamış ve hadis alanında pek tanınmamıştır.¹⁶⁸ Aşur, İmam Buhârî'nin Câmîu's-Sahîhi'nde geçen bazı konuları ve kavramları açıklamaktadır.

¹⁶³ Gâli, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁶⁴ Gâli, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁶⁵ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 39.

¹⁶⁶ İbn Aşur, *Keşfu'l-Muğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzi'l-Vâkıati fi'l-Muvatta*, Daru's-Selâm, Mısır/Kahire, 2006. s. 12.

¹⁶⁷ Coşkun, *a.g.mak.*, s. 4.

¹⁶⁸ Muhammed Sadık Kılıç, "*Enfâl Süresinin İçerdiği Hükümler ve Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr Ekseninde Değerlendirilmesi*" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E.), Erzurum, 2009, s. 6.

Bunu yaparken camiu's-sahih'teki terbi değiştirerek kendine göre bir tertip oluşturmaktadır. Eser tunus'ta 1979'da 1 cilt halinde basılmıştır.¹⁶⁹

4.2.6.Diğer Eserleri

Tahir b. Aşur'un gök yönlü ve ansiklopedik bir lim olması,¹⁷⁰ yazdığı eserlerde görülmektedir. Aşur, İslami ilimlerde yazdığı eserler ve yaptığı galışmalar kadar, edebiyat ve diğer sahalarda da te'liatlar verebilmiş bir limdir. İbn Aşur'un düşüncelerini yansıtmasından dolayı yukarıda bazı eserlerini ayrıntılı bir şekilde ele almayı uygun gördük. Burada ise geri kalan eserlerini, temelde iki kategoriye ayırarak, her alanla ilgili belli başlı eserlerini zikretmekle yetindik.

İslami ilimlerle ilgili eserleri:

- 1- *el-Vakf ve Eseruh fi'l-İslam*
- 2- *Kıssat'l-Mevlid*
- 3- *Haşiyet't-Tavzih ve't-Tashih li Mşkilati Kitabi't-Tenkih al şerhi Tenkihi'l-Fsul fi'l-Usul li şihabiddin el-Karfi"*
- 4- *Tahkkt ve enzr fil'l-Kur'n ve's-Sünne*: kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Oğlu Abdulmelik tarafından derlenip bir kitap haline getirilmiştir.
- 5- *Risale fikhiiye Havle'l-Fetva et-Teransifaliyye*: Menr dergisinin 6. Cildinin 24. Sayısında yayımlanmıştır.
- 6- *Usûlü't-Tekaddm ve'l-Medeniyye fi'l İslam*: İbn Aşurun, "el-Cem'iyyet'l-Halduniyye" derneğinin düzenlediği konferanslarda yaptığı konuşmaların yazıya geirilmesiyle oluşturulmuştur.
- 7- *rn İtihadiiyyetn*¹⁷¹
- 8- *Nakdun İlmiiyyn*: dönemin limleri ile olan münakaşa ve tenkitlerini ihtiva eder.¹⁷²

¹⁶⁹ Coşkun, *a.g.mak.*, s. 4.

¹⁷⁰ Gali, *a.g.e.*, s. 68.

¹⁷¹ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 32.

9- *Siretü'r-Resul Salallahu Aleyhi ve Sellem.*¹⁷³

Arap dili ve edebiyatıyla ilgili eserleri:

İbn Âşûr, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın icaz yönlerini ve Arap dilinin doğuşu konusunu önemle vurgulamaktadır. Tefsirinde sık sık Arap şiirinden istişahlarda bulunur ve deliller getirmektedir. Dini ilimlerdeki gerilemenin nedenlerini bu sahadaki gerilemeye bağlamaktadır. Âşûr'un Arap şiir'i ve divanları üzerine inceleme, tahkik ve şerhleri bulunmaktadır.¹⁷⁴

- 1- *Usûlü'l-İnşâ ve'l-Hitabe*
- 2- *Mûcezû'l-Belâğa*
- 3- *Şerhu Kasideti'l-Â'sa el-Ekber fi Medhihi'l-Muhallak*
- 4- *Şerhu'l-Mukaddime fi'l-Edebiyye li Şerhi'l-İmam el-Merzûki alâ Divani'l-Hamse li Ebi Temâm*
- 5- *Divânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*" toplama, şerh ve tâ'lik çalışmasıdır.
- 6- *sirkâtü'l-mütenebbi*
- 7- *el-Vâzih fi Müşkilati Şi'r'l-Mütenebbi*: Ebu Kasım el İsfehani'ye ait bir eser olup, Tâhir b. Âşûr tarafından tahkik edilmiştir.¹⁷⁵
- 8- *Divânü Beşşar b.Bürde*: ilk olarak Kâhire'de dört cilt halinde basılmıştır.¹⁷⁶
- 9- *Şerhu Muâllâkâtü İmru'l-Kays*
- 10- *Ğârâibü'l-İsti'mâl*

¹⁷² Gâî, *a.g.e.*, s. 12.

¹⁷³ Mahfuz, *a.g.e.*, III, 307-309.; Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 33-37.; Gâî, *a.g.e.*, s. 69-71.

¹⁷⁴ Gâî, *a.g.e.*, s. 13.

¹⁷⁵ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 37.

¹⁷⁶ Havvas Berri, *a.g.e.*, s. 35.

5. TEFSİRCİLİĞİ VE KUR'ÂN İLİMLERİNE BAKIŞI

Bu bölümde olabilecek bir karışıklığı gidermek için konunun başında bir hatırlatmada bulunmak istiyorum. Tahir b. Aşur'un tefsirciliğini ortaya koyarken “*her paragraf için Tahir b. Aşur, şöyle dedi*” demektense anlatım akıcılığını korumak için İbn Aşur'un konu ile ilgili görüşünü doğrudan anlatmayı uygun gördük. Bununla beraber değerlendirmelerimizle karışma endişesi duyduğumuz yerlerde ise, müellifin ismini zikrettik. Ayrıca İbn Aşur, tefsirinde bazı âlimlerin görüşlerini de yer yer aktarmaktadır. Bizde bu tür açıklamaları aktarırken açıklama sahibini adını vererek Aşur'un tefsirinde geçen ilgili yeri kaynak gösterdik.

5.1. Diğer Tefsir Ve Müfessirlere Bakışı

Tahir b. Aşur, tefsir yazmadaki amacını şöyle açıklamaktadır: “uzun zamandan beri en büyük emelim, dini ve dünyevi faydaları ihtiva eden, ilimlerin genel prensiplerini, istinbatın külli kâidelerini, belaği incelikleri, ahlaki ilkeleri ve Kur'ân müfessirlerinin mütalaâlarını içeren bir Kur'ân tefsirini yazmaktı.”¹⁷⁷

Tâhir b. Âşûr, kendinden önce hiç kimsenin muttali olmadığı Kur'ân tefsirindeki nükteleri ortaya çıkarmayı kendisine bir vazife olarak addetmiştir. Bunu yaparken de önceki müfessirlere karşı, bazen lehte bazen de aleyhte bir duruş sergilemiştir.

Aşur, Selef Âlimlerinin tefsir anlayışları karşısında insanların iki farklı düşünceye sahip olduklarını gördüğünü söylemektedir. Biri, kendini tamamen onların sözlerine teslim etme yönündeki eğilim; diğeri ise, eskilerden gelen yorumları ve tefsirleri yok saymak şeklinde bir anlayıştır. Aşur, bu her iki durumun da yanlış olduğunu düşünerek farklı bir metot izlemeyi uygun bulduğunu söylemektedir. Bu da selefın (mütekaddimun) yaptığı yorumları yok saymadan onları desteklemek, düzene sokmak ve artı bilgiler sunmaktır. Önceki tefsirler, her ne

¹⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 5.

kadar çok olsa da çoğu tefsirler, müfessirinin herhangi bir payı olmadan bir öncekinin tefsirini şerh ve ihtisarından ibarettir.¹⁷⁸

İbn Âşûr'a göre en önemli tefsirler ise şunlardır: Zemâhşeri'nin *Keşşaf'ı*, İbn Atiye'nin *el-Muharreru'l-Veciz*, Fahreddin er-Râzi'nin *Mefatihü'l-Ğayb'ı*, Keşşaf ve *Mefatihü'l-Ğayb*'in mükemmel bir özeti (ihtisâr) olan *Tefsiru'l-Beydavi*, Ebu Suud Tefsiri, Alusi, Taberi Tefsiri ve Kurtubi Tefsiri gibi tefsirlerdir. Aşur, önceki müfessirlerin ele almadığı bazı ilmi meseleleri ve manâları Cenâb-ı Hakk'ın kendisine ihsan ettiği anlama melekesiyle ele aldığını söylemektedir.¹⁷⁹

Kur'an'ın manâları ve mekâsıdı çok çeşitli olup âyetleri arasında serpilmiştir. Hükümler, ahkâm âyetlerinde, adâbla ilgili âyetler ve Kıssâlar ise yerlerinde zikredilmekle beraber bazen bir âyet birden çok amacı içermektedir. İbn Âşûr'a göre, müfessirler Kur'an'ı birçok açıdan ele almakla beraber belaği yönünü diğer yönleri kadar ele almamışlardır. Bu sebeple Âşûr, tefsirinde başka tefsirlerde bulunmayan Kur'an'ın îcâz yönlerini, belaği nüktelerini, âyetlerin birbirleriyle olan ilişkisini inceleyen tenâsub sanatı ve Arapçanın kullanım üslupları üzerinde önemle durmaktadır. Âşûr, arap dilindeki kelimelerin manâlarını, birçok dil kâmûsunda bulunmayan manâ inceliklerini tefsirinde en güzel şekilde ele aldığını ifade etmektedir.¹⁸⁰

Tâhir b. Âşûr, tefsirinin 130 sayfalık mukaddimesinde tefsir ilmi açısından çok önemli konuları incelemektedir. 10 mukaddimeden oluşan bu giriş, tefsir usulü ve metoduyla ilgili Tâhir b. Âşûr'un bakış açısını, görüşlerini, tefsir metodolojisini ve yöntemini ortaya koyan tahlillerden oluşmaktadır.¹⁸¹

5.2. Tefsir Kavramı ve Tefsir'in İlim Oluşu

Tefsir kavramı, mastarı الفسر olan فسر fiilinin muzaafı olan “fessere” vezninin mastarıdır. Her iki fiil de, muteâddi (geçişli) olduğundan buradaki

¹⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 7.

¹⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 7.

¹⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 8.

¹⁸¹ Şuayb b. Ahmet b. Muhâmed el-Gâzâlî, *Mebâhisu't-Teşbih ve 't-Temsil fî Tefsiri't-Tahrir ve 't-Tenvîr*, (Basılmamış Doktora Tezi, Câmîâtü Ümmi'l-Kurâ, Vizaretu't-Ta'limi'l-Âlî, Arap Dili Edebiyatı Fakültesi), Mekke, 2004, s. 34.

muzââflık, tâ'diye için olmadığı aşikârdır. Muzââf olan “فعل” vezni, tâ'diye (geçişli) manâsını ifâde etmek için kullanılmadığında ise, teksir (çokluk) manâsı kastedilmektedir.¹⁸²

Aşur'a göre الفسر kelimesi, “bir kelâmın veya lafzın manâsını, muhatap nezdinde izahı yapılan manâdan daha açık bir ifâdeyle ortaya çıkarmak ve keşfetmektir”. Her iki mastar ve fiil anlamca eşit olduğu söylenildiği gibi bu vezinlerin farklı manâlarda kullanıldığı da dile getirilmektedir. Muzafılık formatı, mâ'külâ'tta (akla dayalı soyut) has bir vezin olduğu da denilmiştir. Rağib el-İsfehâni de bu görüşü paylaşmaktadır.¹⁸³

Şihâbü'd-Din el-Karâfi, “*Envaru'l-Buruk*” isimli eserinin girişinde bazı hocalarına dayandırarak bu konuda şöyle bir izahatta bulunmaktadır. “Araplar, فرق (şeddesiz/sülâsi) ile فرق (şeddeli/tef'il) kelimelerinin manâlarının farklı olduğunu, harflerin artmasıyla manânın da artacağı ve güçleneceği tezinden hareketle, birincisi (sülâsi), soyut anlamlar için; ikincisini ise, somut anlamlar için kullandıklarını söylemektedir. Soyut manâlar lâtiftir ve buna uygun olanda kelimenin hafif (şeddesiz) olmasıdır. Somut varlıklar ise, yoğun ve cisim olmalarından dolayı ona uygun olan kelime formatı ise şiddetli (şeddeli) olmasıdır.” Ancak Tâhir b. Âşûr, bu kâidenin genel-geçer bir şey olmadığını söyleyerek eleştirmektedir.¹⁸⁴

Terim anlamına gelince, Tefsir, “Kur'ân lâfızlarının manâlarını inceleyen ve o manâlardan elde edilen sonucu kısa veya ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan bir ilimdir.” Tefsirin lügat manâsı ile ıstılahi manâ arasındaki yakın manâ ilişkisi, daha fazla ayrıntıya girmeye ihtiyaç bırakmıyor. *Tefsirin konusu ise*, manâlarını araştırma ve onlardan çıkarımlar yapma itibarıyla Kur'ân lâfızlarıdır. Bu itibarla kıraat ilimi bu tanımın dışında kalmış oldu. Çünkü ilimler konularının farklılığı ve ele alış biçimiyle birbirinden ayrılırlar.¹⁸⁵Tâhir b. Âşûr, tefsir bir ilim mi dir? Sorusunu sorarak cevap aramaya çalışmaktadır. Bu soruya verdiği cevap olumsuzdur. Bunun sebebini de ortaya koymaktadır.¹⁸⁶

¹⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 10.

¹⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 10.

¹⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 11.

¹⁸⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 12.

¹⁸⁶ Gâzâli, *Mebâhisu't-Teşbih ve'Temsil*, s. 35.

Tefsirin bir ilim olarak kabul edilmesi tolerans ve esnek bir yaklaşımın sonucudur. İlim, mutlâk olarak ifâde edildiğinde ya mantıkçıların söylediği gibi anlamın bizzat kendisi olup tasavvurat ve tasdikattan oluşmaktadır. Ya da ilimden kasıt, akılla ifâde edilen melekedir veya bilgisizliğin (cehalet) zıddı olan kesin bilgi kast edilmektedir. Bütün bunlar, Tefsirin ilim olması için yeterli değildir.

Bir branşın ilim olabilmesi için külli kâideleri içeren ilmi meselelerden oluşması gerekir. Tefsir ilminin konuları ise külli meseleler değil, genellikle kelime manâları ve bu manâlardan yapılan çıkarımlardır. Kur'ân lâfızlarının manâlarına gelince bunlar lâfzî tariflerden ibarettir. Manâ çıkarımları (istinbat) ise delaletü'l-iltizamdır, yani dolaylı bir şekilde anlaşılan manâlardır.¹⁸⁷

Kur'ân-ı Kerim'de مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ “ceza gününün sahibi”¹⁸⁸ âyetinde geçen يَوْمِ الدِّينِ ifâdesini ceza günü diye tefsir ettiğimizde veya وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا “(Anne karnında) Taşınması ile süttten kesilmesi otuz ay sürdü.”¹⁸⁹ âyetini وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ “onun süttten kesilmesi iki yıl içinde olmuştur.”¹⁹⁰ âyeti ile beraber düşündüğümüzde hamileliğin en az 6 aydır, sonucu ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar külli olgular ve kâideler değildir. Birincisi lâfzî tariftir, ikincisi ise dolaylı anlaşılma yani delaletü'l-iltizamdır. Fakat buna rağmen âlimler, Kur'ân lâfızlarının tefsirini müstakil bir ilim olarak kabul etmişlerdir. Âlimlerin tefsiri bir ilim olarak kabul etmenin gerekçelerini İbn Âşûr 6 madde halinde sayarak bunlardan biri olmalıdır, demektedir.¹⁹¹

Aslında Âşûr, bu maddelerde verdiği bilgiler ve delillerle bir nevi tefsirin müstakil bir ilim olduğunu ispatlamaktadır. Bu altı maddede yaptığı izahatlar, tefsirin bir ilim olamayacağını ifâde eden açıklamalarından farklı olmaktadır.

Tefsir, ortaya çıkan İslami ilimlerin ilkidir. Peygamber döneminden itibaren bu konuda özel bir uğraş içinde olan kişiler olmuştur. Tefsir, islami ilimlerin en şerefli ve başında gelmektedir.¹⁹² Bütün bu açıklamalarla İbn Âşûr, Tefsirin bir ilim olmadığını ve âlimlerin Tefsirin ilim olduğuna dair söylediklerinin doğru olmadığını sonucu çıkmaktadır.¹⁹³

¹⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 12.

¹⁸⁸ Fatiha, 1/4.

¹⁸⁹ Ahkaf, 46/15.

¹⁹⁰ Lokman, 31/14.

¹⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 12.

¹⁹² İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 14.

¹⁹³ Gâzâli, *Mebâhisu't-Teşbih ve'Temsil*, s. 36.

5.3. Tefsir ve Te'vil Kavramlarının Manâ İlişkisi

Te'vil lafzı, müfessirlerin sürekli ele aldıkları ve inceleme konusu ettikleri bir kavramdır. Te'vil kavramı, tefsir kelimesiyle aynı mı, ondan farklı mı veya ondan daha özel bir anlam içeriğine mi sahiptir? Gibi sorular âlimler arasında hep tartışma konusu olmuştur. İçinde Sa'lebi, İbn Arabî, Rağib el-İsfehani ve Ebu Ubeyde'nin de bulunduğu âlimlerin çoğu her iki kavramında aynı anlama sahip olduğunu söylerken; bazıları da, “*tefsirin zahir manâ, te'vil'in ise müteşabih manâ için kullanıldığını*” söylemektedir.¹⁹⁴

Diğer bir grup âlime göre ise te'vil, “*lafzı zahir manâsından bir delille muhtemel diğer bir manâya çevirmektir*”. Bu manâ usulcülerin kabul ettiği manâdır. Buna göre, يخرج الحي من الميت “(Allah) ölüden diriyi çıkarır.”¹⁹⁵ âyeti kuşun yumurtadan çıkarılmasıyla açıklandığında bu şekildeki bir manâ, tefsir olmuş olur. Ancak kâfirden Müslüman'ın çıkarılmasıyla tefsir edildiğinde ise verilen bu manâ te'vildir.

Bu konuda birçok görüş olmakla beraber İbn Âşûr'a göre lügat (dil) ve bu konudaki rivâyetler, birinci görüşün (tefsirle aynı manâ) daha isabetli olduğunu göstermektedir. Çünkü te'vil bir şeyi istenilen sonuca ulaştırmaktır. Lâfızdan istenilen sonuç ise lafzın manâsıdır. Yani konuşanın murad ettiği manâdır. Bu anlamıyla te'vil, tefsirle aynı manâ içeriğine sahiptir.¹⁹⁶

Âşûr'a göre, konu ile ilgili âyet ve rivâyetlerde de te'vil kelimesinin bu anlamı vurgulanmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de هل ينظرون الا تأويله “onlar ille onun te'vilini mi gözetiyorlar”¹⁹⁷ âyetindeki te'vilin manâsı, istenilen ve kastedilen şeyin açıklanmasıdır. Hz. Peygamberin İbn Abbas'a olan duasında اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل geçen te'vil'den maksat ise, Kur'ân'ın manâlarını anlama şeklindedir. Dolayısıyla te'vil, tefsir kavramıyla aynı anlamdadır.¹⁹⁸

¹⁹⁴ İbn Aşur, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 15.

¹⁹⁵ Rum, 30/19.

¹⁹⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 16.

¹⁹⁷ Araf, 7/53.

¹⁹⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 16.

5.4. Tefsir İlminin Beslendiği Kaynaklar

Tefsir ilmi, oluşum serüveninde bazı ilimlere ve bu ilimlerin verilerine ihtiyaç duymuştur. İbn Âşûr'a göre genel itibariyle tefsir ilminin beslendiği kaynaklar; Arap Dili, Rivâyet İlmi, Tarih ve Fıkıh Usulüdür.

Arap dilinden kasıt; Arapların kelimelerinden, edebiyatından ve lügatından kastedilen manâların bilinmesidir. Bu bilme, ister Kur'ân'ın indiği dönemdeki Arapların fitri dil seciyeleriyle olsun isterse onlardan sonra gelenlerin eğitimle edindikleri dil becerileriyle olsun fark etmez. Kur'ân, Arab'ın fasih ve apaçık diliyle nâzil olduğundan manâların anlaşılması için Arap dili kâidelerinin bilinmesi gerekir.¹⁹⁹

Doğal dil melekesine sahip olmayanlar ise, bu kuralları bilmeden Arapça bir metni anlamaya çalışmaları halinde hatadan ve karıştırmaktan kurtulamazlar. *Arap dilinin kâidelerinden kastedilen ise*, Arap dili ilimlerinin tamamıdır. Bunlar; Lügat, Sarf, Nahiv, Meânî, Beyan ve bunlarında ötesinde Arapların ve özellikle dil otoriteleri olan şâir ve belâğatçıların dili kullanma biçimi gibi ilimlerdir.²⁰⁰

Arab'ın *dil kullanımı (isti'mal)* ise halkın, şiir, hutbe, temsil ve karşılıklı konuşmalarında kullandıkları doğal dil üslubudur. Bu fitri kullanım Arap dilinin kâide ve kurallarının ötesinde olan bir durumdur.²⁰¹

Kur'ân lâfızlarının anlaşılmasında şiirlerde ve edebi metinlerde geçen ifâdeler delil olarak kabul edilmektedir. İbn Âşûr, Kur'ân lâfızlarının anlaşılmasında arap dili kullanımının önemini âyetlerden ve şiirden karşılıklı örnekler vererek izah etmektedir. Kur'ân'ın bazı âyetlerinin anlaşılmasında seleften rivâyet edilen kullanım (isti'mal) kuralları da bu kısma dâhil edilmektedir.²⁰²

İslam âlimler dil konusunda olmazsa olmaz kabul ettikleri iki ilim vardır. Bunlar, Beyan ve Meânî ilimleridir. Âşûr'a göre bu iki ilim, Kur'ân'ın belâği özelliklerini ortaya çıkarmaktadır.²⁰³ Eskiler (mutekaddimun), buna *İlmu Delâili'l-Îcâz* demişlerdir. Zemâhşeri, Sekkâki ve Seyyid Şerif Cürçani gibi dil dâhileri,

¹⁹⁹ Gâzâli, *a.g.e.*, s. 37.

²⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 18.

²⁰¹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 21.

²⁰² İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 22-23.

²⁰³ Gâzâli, *a.g.e.*, s. 38.

fitraten belîğ bir dil melekesine sahip olmayanların bu iki ilmi (beyan/meanı) bilmeden Kur'ân'ın nazmına ve manâ inceliklerine sahip olmaları düşünülemez.²⁰⁴

Tefsirin kaynaklarından biri olan *rivâyet ilmine gelince*, bundan kastedilen Hz. Peygamberden, sahabîden ve ümmetin icmâsiyle gelen rivâyetlerdir. Tâhir b. Âşûr, bu çeşit rivâyetleri üç kısma ayırmaktadır.

*Birincisi, işğal (zor/sorunlu) ve icmâl durumunda olan bazı âyetlerden kastedilen manânın açıklanması şeklindedir ki, bunlar, Hz. Peygamberden nakledilen rivâyetlerdir. Ancak Hz. peygamberden tefsirle alâkalı gelen rivâyetler çok azdır. İbn Atiyye, Hz. Aişe'den gelen bir rivâyet göre, "Allah Resulü, cebrail'in kendisine öğrettiği belli sayıdaki âyetleri tefsir etmiştir". Hz. Peygamber Kur'ân'ın mübhemini, mücmelini ve ancak tevkifî olarak bilinebilecek âyetlerini tefsir etmiştir, demektedir.*²⁰⁵

*İkincisi, sahabîden rivâyet edilen haberlerdir. Çünkü sahabîler, vahyin nüzul sebebine, ayetlerin nâsîh ve mensûh'una, mübhemin tefsirine ve ancak Hz. Peygamberden rivâyetle açıklanabilecek olaylara tanıklık etmişlerdi. Fatiha sûresinin son âyetinde geçen "المغضوب عليهم" ifâdesinden kasıt Yahudiler, "الضالين" den ise,²⁰⁶ Hıristiyanlar olduğu ve "تَرْتِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً" "*benimle şu adamı yalnız bırak ki ben onu tek olarak yarattım.*"²⁰⁷ âyetinden kastedilen kişinin Halid b. Velid'in babası Velid b. Muğire olduğu şeklindeki tefsirler bu kategoriye girmektedir.²⁰⁸*

Ancak tefsir ilminin bir branşı olan Esbâb-ı Nüzul, hedeflenen manânın anlaşılmasına yardımcı olur ve âyetin manâsı, o nüzul sebebiyle sınırlandırılmaz. Çünkü nüzul sebebi, âyetin manâsını tahsis edemez. İbn Âşûr, bu konuda Takyü'd-Din es-Sübki'den şu bilgiyi aktarmaktadır, "sebebi nüzul tahsis etmediği gibi, kelâmın özel sevk gayesi de tahsis edemez. Mesela gelen hâs bir nâstan sonra bir münasebetle âmm bir manâ ifâde eden bir nas gelirse, has'tan dolayı âmmın tahsisi söz konusu değildir."²⁰⁹

²⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 19.

²⁰⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 23.

²⁰⁶ Fatiha, 1/7.

²⁰⁷ Müddesir, 74/11.

²⁰⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 24.

²⁰⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 24.

Üçüncüsü, Kur'ân âyetlerinin tefsirinde ümmetin icmâsında önemlidir. Bu icmâ muhakkak bir mesnede dayanması gerekir. Mesela, kelâle âyetinde geçen kız kardeşten maksat, anne bir kız kardeşir. Cuma sûresindeki namazdan kasıt, Cuma günü kılınan namazdır. Namaz (salat) dan kasıt ise, belli ritüellerle yapılan bir ibadet olduğu şeklindeki anlamalar, başlangıcından itibaren ümmetin kabul ettiği tefsirlerdir.²¹⁰

Fıkıh usulüne gelince; fıkıh usulü, tefsirin konularından biri değildir. Fakat Fıkıh Usulünün ele aldığı bazı konular, arap dilinin kullanım sahasına girmektedir. Bununla beraber müfessir, âyetlerden şer'i hükümleri çıkarmak için Usulü Fıkıhı bir araç olarak kullanmaktadır. Ayrıca müfessir, fikhın konularına da tefsiri esnasında ihtiyaç duymaktadır.²¹¹

Tefsir ilmi, zikredilen bu ilimlerden faydalanması onun İslami ilimlerin başı olduğu tezine aykırı değildir. Zira Tefsirin İslami ilimlerin başı olması, genel (icmâli) itibariyledir. Tefsirin bu değişik ilimlerin verilerinden istifâde etmesi, tafsilatlı açıklamalarda bulunmasından dolayıdır.²¹²

5.5. Dirâyet Tefsiri ve Rivâyet Dışında Tefsir Câiz mi?

Tâhir b. Âşûr, konunun izahı için öncelikle bir soru sorarak giriş yapmaktadır. Tefsirin faydalandığı ilim dalları sayılırken daha çok dirâyet tefsir metoduna giren alanlardan bahsedildi ve rivâyet kaynaklarının sınırlı olduğu söylenmişti. Fakat, rey ile tefsir etme konusundaki uyarı niteliğindeki rivâyetlerin durumu ne olacaktır?

Âşûr'a, göre Kur'ân konusunda âlimlerin, "Kur'ân'ın bilinmezlikleri tükenmez" sözü ancak manâlarının fazlalığı ve tefsirinin genişliği ile izah edilebilir. Müfessirler, Allah'ın kitabından anladıklarını yazmamış olsalardı, Kur'ân tefsiri çok az sayfalardan oluşan muhtasar bir tefsir olurdu. Nitekim Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği bir hadise göre Cebrail'in öğretip de Hz. Peygamber'in tefsir ettiği âyet sayılıdır.²¹³ Ancak selef âlimlerinin, âyetlerin tefsiri konusunda sahabîden birçok rivâyette

²¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 25.

²¹¹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 26.

²¹² İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 27.

²¹³ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 28.

bulduklarına şahid olmaktayız. İbn Âşûr, İmam Gazâli ve Kurtubî'den aktararak sahâbînin tefsir konusunda söyledikleri şeylerin tamamının Hz. Peygamberden duyduklarını söylemek iki açıdan mümkün değildir.

Birincisi, tefsir konusunda Hz. Peygamberden gelen rivâyetlerin Hz. Aişe'nin de dediği gibi az almasıdır.²¹⁴

İkincisi, sahabîden tefsir konusunda gelen rivâyetlerin, araları cem edilemeyecek derecede birçok yönden ihtilafli olmasıdır. Bu ihtilafli rivayetler konusunda bütün sahabîlerin Hz. Peygamberden duymuş olmaları imkânsızdır. Eğer bazıları Hz. peygamberden duymuş olsaydı, diğer sahabîler şüphesiz kendi görüşlerinden vazgeçerek peygamberden gelen rivâyetleri kabul ederlerdi. Böyle bir durum olmadığına göre her müfessir sahabî ve tabiün, Kur'ân âyetlerinden anladığı ve istinbat ettiği manâları söylediği açıkça ortaya çıkmaktadır. İslam'ın ilk üç asrında daha önce olmayan şer'i hükümlerin Kur'ân'dan istinbat edilmesi, Kur'ân âyetlerinin tefsir edilmesiyle mümkün olmuştur.²¹⁵

İmam Şafii, icmâ'nın delil oluşunu Kur'ân'da aradım ve Cenâb-ı Hakk'ın وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا *Kim kendisine doğru yol belli olduktan sonra elçiye karşı gelir ve mü'minlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu döndüğü yola yöneltiriz ve cehenneme sokarız. Ne kötü bir gidiş yeridir orası!*"²¹⁶ âyetindeki غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ifâdesinde buldum, demektedir.

Rivâyetlerde Kur'ân'ı rey' ile tefsir etme konusunda gelen uyarılar ise, Tâhir b. Âşûr, bunun birtakım nedenlerden dolayı olduğunu söylemektedir. Âşûr, yerilen tefsirin özelliklerini, sebeplerini ve rey'den kastedilenin ne olduğunu beş madde halinde izah etmektedir.²¹⁷

a) Müfessirin, Arap dili ve İslam şeriâtının temel ilkelerinin herhangi bir deliline dayanmaksızın Kur'an ayetlerini sadece kendi düşüncesiyle tefsir etmesidir.

b) Müfessirin, Kur'ân-ı Kerim üzerinde gereği gibi düşünmeden ve âyetin diğer yönlerine kafa yormadan, aklına gelen ilk görüşüyle Kur'ân âyetlerini tefsir

²¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 28.

²¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 29.

²¹⁶ Nisâ, 4/115.

²¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 30.

etmeye kalkışmasıdır. Ayrıca Arab'ın kullanımını dikkate almadan âyetin zahirinden anladığı ile âyeti tefsir etmesidir.²¹⁸

c) Kur'ân'ı tefsire kalkışan kişinin herhangi bir mevki/konum, mezhep veya inanç/akide'ye sahip olması ve âyetleri asıl murad olunan manâdan çevirerek kendi görüşüne göre yorumlamaya çalışmasıdır. Yine bilinen manânın kaldıramadığı yorumları âyete yükleyerek kendi görüşünü onaylamak için âyetten delil çıkarmalarıdır.²¹⁹

d) Müfessirin, Kur'ân'ı lafzın gerektirdiği manâya dayanarak görüşüyle tefsir etmesi ve kendi yaptığı yorumun da asıl murad olunan tefsir olduğunu kabul ederek alternatif yorumları reddetmesidir.

e) Rey ile tefsir etme konusundaki uyarıların bir başka hedefi de te'vil ve düşünme konusunda ihtiyatlı olmayı ve aceleci davranmamayı öğütlemektedir.²²⁰

İbn Âşûr, rey ve yorum sahasında aşırı giden Batınıye Mezhebi, Ğulâtı Şiâ ve Sûfi bazı akımları da eleştirmekte ve tefsirlerinden örneklerle incelemektedir.²²¹

5.6. Tefsir Ve Müfessirin Gayesi Ne Olmalı

Tâhir b. Âşûr, müfessirde bulunması gereken özelliklerin aynı zamanda Kur'ân'ın da temel hedefleri arasında olduğunu ve bunların göz ardı edilerek tefsir yapılamayacağını ifâde etmektedir. Yüce Allah, Kur'ân- Kerim'i bütün insanların durumlarının ıslahı, kendilerinden isteğinin ne olduğunu bildirmek için indirmiştir.²²²

Âşûr'a göre, Kur'ân'ın en yüce hedefi, bireyi, toplumu, bunların içinde yaşadığı medeniyet ve kültürel ortamı düzeltmek ve dünyayı daha yaşanılır hale getirmektir. *Bireyin (ferd) ıslahı*; ahlaki, fikri ve itikadi açıdan kişinin iç dünyasının tehzib ve tezkiye edilmesidir. Bunun yolu ise, namaz ve benzeri ibadetlerin yapılması, hâsed, kin ve kibir gibi duyguların terk edilerek ahlaki açıdan bireyin yücelmesiyle mümkündür.²²³

²¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 30.

²¹⁹ Ğâzâli, *Mebâhisu 't-Teşbih ve 'Temsil*, s. 39.

²²⁰ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 31.

²²¹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 34.

²²² Ğâzâli, *a.g.e.*, s. 40.

²²³ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 38.

Toplumun ıslahı, öncelikle ferdin ıslahıyla gerçekleşir. Çünkü toplumun ferd gibi küçük cüzlerden oluştuğunu düşünürsek, bütünü ıslahı ancak cüzlerin ıslahıyla mümkündür. Bireyler, toplumsal ilişkilerde egolarının etkisi altında kalmadan sağlıklı ve karşılıklı ilişkilerde bulunması gerekir.²²⁴

Medeniyetin ıslahı ise, ferdin ve toplumun içerdiği muhtevadan daha kapsamlıdır. İslam âleminde düzeninin korunması, toplumların ve bölgelerin karşılıklı ilişkilerinin düzeltilmesi ve tamamının faydası gözetilerek evrensel İslami ilkeler müvacehesinde bütün bunların disipline edilmesi gerekir. Dolayısıyla böyle yüksek hedefi olan bir dinin kitabı, tefsir edilirken bu amaçlara riâyet edilmelidir. Tâhir b. Âşûr, Kur'ân'ın hedeflerinden olan ve tefsir ilmiyle ilgilenen kişinin de bilmesi gereken temel kriterleri, sekiz kısımda incelemektedir.²²⁵

1- *İnancın düzeltilmesi*, sağlam ve sahih bir inancın öğretilmesiyle mümkün olur. İnanç, insanların düzelmesinin en önemli sebebidir. Çünkü sağlam ve sahih bir inanç, kişiyi mesnedsiz olan birtakım teorilere boyun eğmekten korur ve kalbi şüphelerden temizletir.

2- *Ahlakın düzeltilmesi ve kişinin terbiye edilmesi*; nitekim bu dinin peygamberine hitaben, *وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ* “Şüphesiz sen büyük bir ahlak üzeresin”²²⁶ denilmiştir. Hz. Aişe'ye Hz. Peygamberin ahlakı sorulduğunda “Onun ahlakı Kur'ân idi, denilmiştir.” Başka bir hadiste ise Hz. Peygamber, ben en güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim, demektedir.

3- *Genel ve özel hükümler koyma*, yani Kur'ân'ın yasama (teşri') görevi de, Kur'ân'ın temel amaçlarındandır. Bu amacı Kur'ân'ın birçok âyetinde müşahade etmekteyiz. Mesela; *إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ* “Biz sana kitabı gerçek ile indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği biçimde hüküm veresin.”²²⁷ Kur'ân'ın hükümleri genellikle külli prensipler şeklindedir. Ancak önemine binaen cüz'i konularda da hükümler vaz' edilmiştir.²²⁸

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ “Sana bu kitabı, her şeyi açıklayan ve Müslümanlara yol gösterici, rahmet ve müjde olarak indirdik.”²²⁹ الْيَوْمَ

²²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 38.

²²⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 39.

²²⁶ Kâlem, 68/4.

²²⁷ Nisâ, 4/105.

²²⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 40.

²²⁹ Nahl, 16/89.

“Bugün dininizi kemâle erdirdim”²³⁰ Kur’ân’ın bu gibi âyetlerinden maksât, küllî hükümlerin tamamlanmasıdır.²³¹

4- *Ümmetin siyasetidir.* Kur’ân’ın en büyük hedeflerinden biri olan ümmetin ıslahı, irşad gibi mekanizmalarla toplumsal düzenin ve birliğin korunması ile gerçekleşir.

“*Topluca Allah’ın ipine yapışın, ayrılmayın.*”²³² وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ
“*Birbirinizle çekişmeyin, sonra gevşersiniz gücünüz devletiniz elden gider.*”²³³
“(Onların) işleri aralarında danışma iledir.”²³⁴

İbn Âşûr, İslam toplumunun iç siyasetinin nasıl olması gerektiğini bu âyetleri vermekte ve bu âyetler çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktadır.²³⁵

5- Kur’ân, toplumların kendi durumlarını düzeltmek üzere model almak için geçmiş toplumların haberlerini ve Kıssâlarını anlatmaktadır. Amaç ise, kendi gidişatlarını değiştirip bu Kıssâlardan ibret ve öğüt alsınlar.

6- Kur’ân, muhataplarını, asrın şartlarına uygun eğitmekte ve İslam öğretilerini diğer insanlara aktaracak bir duruma getirmektedir. İlim, irfan ve hikmete vurgu yaparak onları ölçülü olmaya dâvet etmektedir.

7- Kur’ân, insanlara öğüt vermek, onları uyarmak, sakındırmak ve müjdelemek gibi konuları da içermektedir. Bundan maksâd ise, emredilene teşvik etmek ve yasak konusunda insanları korkutmaktır.

8- Kur’ân’ın hedeflerinden biri de, Hz. Peygamberin peygamberliğinin doğruluğuna bir delil olmak üzere muhataplarına meydan okuyarak onları aciz bırakmasıdır.²³⁶

Tâhir b. Âşûr, Kur’ân’ın hedefleri bağlamında, diğer ilimlerin tefsirle dolayısıyla Kur’ân ile irtibatını inceleyerek bu ilimleri dört kısma ayırmaktadır.

²³⁰ Maide, 5/3.

²³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 40.

²³² Ali İmran, 3/103.

²³³ Enfal, 8/46.

²³⁴ Şura, 42/38.

²³⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 40.

²³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 41; Yunus, 10/38.

Kur'ân'ın bizzat içerdiği ilimlerdir. Peygamberler ve eski milletlerin haberleri, ahlaki ilkeler, Fıkıh, Yasama, Usul, Arap Dili ve Belağatı gibi ilimlerdir.

Hikmet (felsefe), astronomi ve varlıkların özellikleri gibi ilimler ise, müfessirin kültürünü artıran ilimlerdir.

Kur'ân'ın işaret ettiği veya Kur'ân'ın verdiği bilgileri destekleyici olarak gelen ilimlerdir ki bunlar, tıp, mantık ve yerin katmanlarına ait bilgileri içeren ilimlerdir.

Kur'ân'la hiçbir bağlantısı olmayan veya manâ bağlantısı olsa bile, herhangi bir katkısı olmayan ilimlerdir. Arûz ve kâfiye ilmi gibi.²³⁷

5.7. Kur'ân-ı Kerim ve İsimleri

Tâhir b. Âşûr, Kur'ân (قرآن) kelimesinin hangi fiilden türetildiği konusunu farklı görüşlere yer vererek tartışmaktadır. Âşûr'a göre Kur'ân bu vahiy için özel bir isim olmuştur. وشكران، وغفران، gibi mastar isimlerin kendisinden geldiği فعلان formatında türetilmiş özel bir isimdir. Vahyin ilk inen âyetlerinde de (القرائة) mastarından türetilmiş filler kullanılmıştır. اقرأ باسم ربك²³⁸ “Râbbinin ismiyle oku.”²³⁸ ve وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا²³⁹ “Biz onu, Kur'ân olarak, insanlara dura dura okuyasın diye (âyet âyet, sûre sûre) ayırdık; ve onu peyderpey indirdik”²³⁹ Dolayısıyla Kur'ân (قرآن) lafzındaki hemze, Kurrâların da çoğunluğuna göre, Kur'ân âyetlerinde de geçtiği üzere mehmuz olan (قرأ) fiilinin asıl harflerindedir.²⁴⁰

İbn Âşûr, Kur'ân-ı Kerim'in özelliklerini de ihtiva edecek tarzda, eskilerin ifâdesiyle *Efrâdını câmi Ağyârını mani*' bir tanımı şu şekilde yapmaktadır. “Kur'ân, Allah Taâlâ'nın Cebrail vasıtasıyla, Resul (s.a.v)'e vahyedilen lâfızlarla ümmetine tebliğ etmesi, namazlarında okuyabilecekleri kadar okumaları, amel etmeleri ve tilâvetinin ibadet olması itibariyle Arapça olarak Hz. Muhâmed'e vahyedilen söz (kelâm)'dür.”²⁴¹

Kur'ân lafzı, Hz. Peygambere indirilen vahye verilen özel bir isimdir. Ondan önce hiçbir kitaba verilmemiş olan bu ad, âyetlerde en çok geçen ve insanların

²³⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 45.

²³⁸ Alak, 96/1.

²³⁹ İsra, 17/106.

²⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 71.

²⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 70.

dilinde en fazla vârid olan bir isimdir.²⁴² Tâhir b. Âşûr'a göre, Kur'ân için anlatılan diğer isimler ise aslında Kur'ân'ın sıfatlarındandır. Suyûî, el-İtkân'da 20 kûsür Kur'ân ismi zikretmektedir. Ancak bunların en meşhurları ise şunlardır:

el-Furkân (الفرقان): Hak ile batılın arasını ayıran mastar bir isimdir. Bedir günü de yevmü'l-furkan diye nitelenmiştir. Şu âyet-i kerime'de Kur'ân'a, Furkan ismi verilmiştir. *“تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ *Âlemlere uyarıcı olsun diye kulu Muhâmmed'e Furkan'ı indiren Allah, yüceler yücesidir*”*²⁴³ Tevrât'a, kitap denildiği gibi furkân sıfatı da tâğlib yoluyla Kur'ân'a âlem isim olmuştur.

Et-tenzil(التنزيل): Bu sıfatla isimlendirilmesi, Kur'ân lâfızlarının yücelerden indirilmesi itibariyledir.²⁴⁴ *“تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (Kur'ân) Rahmân ve Rahîm olan Allah katından indirilmiştir.”*²⁴⁵

El-kitap(الكتاب): Cins isim olup mutlâktır. Ahdi zihni itibariyle çoğunlukla Kur'ân'a verilmiştir. *“الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ (Muhâmmed'e), Kitab 'ı indirdi”*²⁴⁶ Bu isimlendirmede Hz. Peygambere vahyedilenin sahifelere yazılacağı müjdesi ve mu'cizesi vardır.

Ez-zikr(الذكر): İnsanlara inanmaları ve amel etmeleri gereken şeyleri hatırlatmadır. *“وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (Sana da zikri (Kur'ân'ı) indirdik ki, insanlara kendileri için indirileni açıklayasın)”*²⁴⁷

El-vahy(الوحي): Kur'ân'ın vahiy diye isimlendirilmesi, melek vasıtasıyla Cenâb-ı Hakk'ın muradının Peygambere bildirilmesinden dolayıdır. *“قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ (De ki: Ben sizi yalnızca vahy ile uyarıp-korkutuyorum.”*²⁴⁸

Kelâmü'llah (كلام الله): Allah'ın kelâmı olması itibariyle ismini, şu âyetten almaktadır.²⁴⁹ *“وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ (Ve eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona emân ver.”*²⁵⁰

²⁴² İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 71.

²⁴³ Furkan, 25/1.

²⁴⁴ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 72.

²⁴⁵ Fussilet, 41/2.

²⁴⁶ Kehf, 18/1.

²⁴⁷ Nahl, 16/44.

²⁴⁸ Enbiya, 21/45.

²⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 73.

²⁵⁰ Tevbe, 9/6.

5.8. Kur'ân'ın Âyetleri ve Dizaynı

Tâhir b. Âşûr, âyetin terim anlamını şu şekilde yapmaktadır. Âyet, “*Kur'ân'ın anlamlı bir parçasıdır.*” Bu parça ister “مُدَّهَامَّتَانِ” âyetinde olduğu gibi takdiren olsun (هُمَا مُدَّهَامَّتَانِ) fark etmez. Ya da sûre başlarındaki hurufu mukataa da olduğu gibi ilhâkan olsun değişmez. Âyetlerin ve miktarının tesbiti, Sünnetledir ve tevkifidir. Kur'ân'ın bir parçasının âyet diye isimlendirilmesi, Kur'ân'ın ilk kez ortaya koyduğu bir kavramdır ve orijinalliği tamamen Kur'ân vahyine aittir.²⁵¹ Bu kavram, farklı anlamlarla Kur'ân'ın değişik yerlerinde geçmektedir. هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُخَكَّمَاتٌ “*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir.*”²⁵² Hz Peygamber'e indirilenin Allah tarafından geldiğine bir delil olduğundan dolayı âyet diye isimlendirilmiştir.²⁵³

Âşûr, Ebubekir İbn Arabî'den ve Zemâhşeri'den şu bilgiyi aktarmaktadır: “Âyeti belirleme, Kur'ân ile ilgili işlerin zor kısmındandır. Çünkü bazı âyetler kısa, bazıları da uzundur. Bazılarının manâsı yarıda kesilmekte, diğer bir bölümü ise, manâları tamamlanmaktadır. Ayrıca Zemâhşeri, âyetlerin tesbiti konusu tevkifidir, demektedir.”²⁵⁴

Kur'ân âyetleri, ihtiva ettikleri kelimeler itibariyle ve dolayısıyla uzunluk ve kısalıkları yönünden birbirinden farklıdır. Dolayısıyla gelen bazı rivâyetlerde, âyetlerle zamanın tespit edilmesi –elli âyet okunacak miktar gibi belirlemeler-yaklaşık oranlardır. Ayrıca selef ülemasının, âyet sonlarını belirleme konusundaki ihtilafları, Kur'ân âyetlerinin sayısındaki farklılığa da etki etmiştir. Âlimler, Kur'ân âyetlerinin 6 bin'e ulaştığı konusunda ittifâk etmişlerdir. Fakat 6 bin'den daha fazlası konusunda ise, birbirlerinden farklı düşünmüşlerdir. Bir kısım âlimler, bu sayıyı hiç artırmamış. Artıranlar ise 6 bin'den sonra 14, 19, 25, 36, 204 ve 616 gibi rakamlarla âyetlerin sayısını belirlemeye çalışmışlardır.²⁵⁵

Bu ihtilafların bir sebebi de, besmele'nin her sûrenin başında müstakil bir âyet olup olmadığıdır. Sayı konusunu ele alan Kûfe, Basra, Medine ve Şam âlimleri, her sûrenin başındaki besmelenin müstakil bir âyet olmadığı konusunda ittifâk etmişlerdir. Fakat Fâtiha sûresinin başındaki besmelenin âyet olup olmadığı

²⁵¹ Gâzâli, *Mebâhisu't-Teşbih ve'Temsil*, s. 46.

²⁵² Ali İmran, 3/7.

²⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 74.

²⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 75.

²⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 77.

hususunda ise, âlimler farklı düşünmüşlerdir. Kûfe ve Medine üleması, Fâtiha'nın başındaki besmeleyi müstakil bir âyet kabul ederken; Medine Şam ve Basra üleması ise, Fatiha Sûre'sinin başındaki besmele'yi âyet saymamışlardır.²⁵⁶

Kur'ân âyetlerinin tertibine gelince bu; vahyin inişine göre tevkifi olarak, Hz. Peygamber tarafından oluşturulmuştur. Günümüzde Müslümanların elinde bulunan Mushâf'ın âyet tertibi, Hz. Peygamberin okuduğu şekilde olup, üzerinde herhangi bir ihtilaf edilmemiştir. Hz. Peygamber, ilâhi bir tevkifle inen âyetleri vahiy kâtipleri tarafından yazılmasını emrederdi.²⁵⁷ Hz. Peygamberin kendi içtihadıyla belirlemesi sadece birkaç yerdedir.²⁵⁸ Hz. Ebubekir döneminde Kur'ân cem' edildiğinde, herhangi bir sûrenin âyet tertibi konusunda bir tereddüdün veya ihtilafın olduğu rivâyet edilmemiştir.²⁵⁹

Kur'ân âyetlerinin vâkıflarına gelince; Tâhir b. Âşûr, bu konuyu, Vukûfu'l-Kur'ân diye bir başlık açarak incelemektedir.²⁶⁰ Âşûr'a göre vâkıf, nefesin alındığı bir an kadar kelimeden sesi kesmektedir. Kur'ân cümlelerindeki vâkıflar, bazen manânın ayrılmaz bir parçası olup vâkıfın değişmesiyle manâ da değişmektedir.²⁶¹ Mesela, *وَأَيْنَ مِنْ نَبِيٍّ قَتَلَ مَعَهُ رِيضُونَ كَثِيرٌ* âyetinde قَتَلَ üzerinde durulduğunda, manâ şöyle olur: “Nice peygamberler vardır ki, onları, kâvimleri ve düşmanları öldürdüler, onlarla beraber sahabîleri de vardı.” Oysa asıl olan durulmamasıdır ki, bu durumda manâ şöyle olur, “Nice Peygamberler vardır ki, onlarla beraber nice erenler öldürülmüştür.”²⁶²

5.9. Kur'ân-ı Kerim'in Sûreleri

İbn Âşûr'a göre *Sûre; üç veya daha fazla âyetten oluşan, tam bir anlam bütünlüğüne sahip olan, başı ve sonu belli olan Kur'ân'dan bir bölümdür.* Birkaç âyetten oluşan belli bir bölümün sûre diye isimlendirilmesi Kur'ân'ın getirdiği kavramlardandır. Ancak bu isimlendirme Araplar ve dönemin Mekke müşrikleri

²⁵⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 78.

²⁵⁷ Gâzâli, *Mebâhisi't-Teşbih ve'Temsil*, s. 46.

²⁵⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 80.

²⁵⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 79.

²⁶⁰ Gâzâli, *Mebâhisi't-Teşbih ve'Temsil*, s. 48.

²⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 82-83.

²⁶² Ali İmran, 3/146. (İbn Âşûr, Nâfi kıraatı Kalûn rivâyetine göre okuduğu için قَتَلَ şeklinde sülasi mechul olarak okumaktadır. Bizim Asım kıraatı rivâyeti Hafs'a göre ise قَاتَلَ (çarşıma) müşareket formatındadır.)

arasında yaygın biliniyordu. Bundan dolayı Kur'ân, muârızlarına meydan okurken, Kur'ân'ın bir sûresinin veya daha fazlasının benzerini getirmelerini istedi.²⁶³

Gerek İslam öncesi cahiliye döneminde gerekse de İslam döneminde Araplar nezdinde, Kur'ân dışında Tevrât, İncil ve Zebur gibi kitapların bölümleri, sûre diye isimlendirilmeyordu. Kur'ân'ın sûreleri, Hz. peygamber döneminde isimleriyle beraber 114 sûreye taksim edilmiştir. Sûre'lerin söz konusu taksimâtında İbn Mes'ud dışında hiç kimse farklı düşünmemiştir.²⁶⁴

*İbn Mes'ud, muâvezeneteyn sûrelerini Kur'ân'dan saymamaktadır. İbn Mes'ud'a göre bu iki sûre, Allah'ın peygamberine söylemesini emrettiği bir sığınmadır, dolayısıyla Kur'ân'dan değildir. Ayrıca İbn Mes'ud, sabah namazında okunan konut'un, "الذخع والذخع" isminde bir sûre olduğu; Fil ve Kureyş Sûreleri ise, iki ayrı sûre olmayıp tek bir sûre olduğu görüşündedir. Bütün bunlar, Kur'ân'ın indirilişi konusunda İbn Mes'ud'un şahsi anlayışına dayanmaktadır. Fakat Kur'ân, cem' edilirken sûrelerin sayısı konusunda, cumhuru's-sahabîden bir şüphe ve ihtilafın olduğuna dair bir rivâyet gelmemiştir.*²⁶⁵

Sûre'lerin bugün elimizdeki mevcut tertibine gelince, İbn Âşûr, Ebubekir el-Bâkîllâni'den şu bilgiyi aktarmaktadır. *"Bu şekildeki bir sûre tertibi, Hz. Peygamberin emretmiş olabileceği gibi sahâbînin içtihadıyla olması da muhtemeldir."*²⁶⁶

İbn Âşûr'a göre, Kur'ân'ın ilk uzun sûre'leri Hz. Peygamber zamanında, şuan ki tertibe göre düzenlenmiş olup, geri kalan diğer sûre'ler ise, Sahâbînin Hz. Peygamber'den öğrendiği ve ezberlediği şekliyle düzenlenmiştir.²⁶⁷

Vahyin iniş süreci devam ederken, müracaat ve incelemede kolaylık olsun diye sûre'lere isimler veriliyordu. İbn Abbas'ın rivâyet ettiğine göre vahiy indiğinde Hz. Peygamber: *"kendisinde şu zikredilen sûreye koyun"* derdi. Mesela Bâkâra Sûresi, kendisinde "Bâkârâ" zikredilen sûre diye anılıyordu. Böylelikle sûreler ayırıcı özellikleriyle birbirinden ayrılmış oluyordu. Sûre isimlerinin aslı, vasıflarıyla zikredilmeleridir. Yani kendisinde falan zikredile sûre (السورة التي يذكر فيها كذا) diye bilinmekteydi. İsimler yaygınlaşınca mevsul (التي) hazfedilerek سورة ذكر البقرة şeklinde

²⁶³ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 84.

²⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 85.

²⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 85.

²⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 86.

²⁶⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 87.

oldu. Daha sonra muzaf olan (ذکر) hafzedildi ve muzafun ileyh olan (البقرة) muzafın yerine geçti. Artık isimlendirme سورة البقرة şeklinde zikredilmeye başlandı.²⁶⁸

Sahabîler, Kur'ân sûre'lerini Hz. Peygamberden öğrendiği şekilde veya hakkında Peygamberden bir rivâyet olmadığı durumda ise, insanların bildiği en meşhur isimleriyle zikrediyordu. Sahabîler, yanlarında bulunan Kur'ân sahifelerine sûre isimlerini yazmıyorlardı. İki sûre arasını ayırt edici bir âlâmet olarak, sûre başlarında besmeleyi zikretmekle yetiniyorlardı. Sûre ismini yazmamalarının sebebi ise, Kur'ânda olmayan bir şeyi, Kur'ân'a yazmayı uygun bulmadıklarındandı. Kur'ân'dan bir âyet olması hasebiyle besmeleyi sûre başlarına almayı tercih ediyorlardı. Ancak Tabiin asrında Mushâflar da sûre isimleri artık yazılmaya başlandı.²⁶⁹

Tâhir b. Âşûr, el-Mezirî'nin "Burhân" adlı eserinin şerhinde Kâdı Ebu Bekir el-Bâkîllani'den aktardığı şu bilgiyi anlatmaktadır. "Sûre isimleri, Mushâflarda yazılmaya başlanınca, Kur'ân ayetlerinden ayırt edilebilsin diye farklı bir hatla yazılıyordu. Fakat besmele, sûre başlarında Kur'ân'ın yazıldığı hat ile yazılıyordu."²⁷⁰

5.10. Kur'ân Kıssâları

Tâhir b. Âşûra göre, el-Kıssâtu (القصة), "kendisinden haber verilen ğaybi bir olayı bildirmektir." القصة kelimesinin çoğulu, قصص'dır, القصص ise, Kıssâ edilen haberin ismi olup müfred bir kelimedir. Kur'ân'ın indiği dönemde Müslümanların düşmanlarıyla olan ilişkilerinde gerçekleşen olaylar ve o günün mevcut durumlarının Kur'ân'da anlatılması Kıssâ değildir. Âşûr'a göre, Kur'ân Kıssâları, zevkine bir aktivite olsun veya olayların varlığı iyi kötü durumu bildirmek için sevk edilmemiştir.²⁷¹

Kıssâların amacı, bütün bunlardan daha yücedir. Bu Kıssâlarda toplum için birçok faydalar ve ibretler mevcuttur. Bundan dolayı Kıssâların en can alıcı noktadan ele alındığını görmekteyiz. Kur'ân'da Kıssâlar, bir tarih kitabında olduğu gibi ard arda bir veya birkaç sûre'de anlatılmamıştır. Aksine olaylar kendisine uygun yerlere

²⁶⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 90.

²⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 91.

²⁷⁰ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 91.

²⁷¹ Gâzâli, *a.g.e.*, s. 44.

dağıtılmıştır. Kur'ân'ın kendine has üslubudur ki, olaylar salt bilgi vermek için değil, değişik münasebetlerle ibret almak ve hatırlatmak için icaz üslubu üzerine örüldüğü görülmektedir.²⁷²

Olaylar anlatılırken bir hikâye üslubundan ziyade, öğüt alınacak yerde sözün gerektirdiği oranda, arada zihinde tamamlanacak birçok haziflerle beraber anlatılmaktadır. Tâhir b. Âşûr Kıssâların amaç ve faydalarını on madde halinde izah etmektedir.

1- O dönemde ehli kitabın ilmi, peygamberlerin haberleri, kendi günlükleri ve komşu milletlerin haberlerini bilmekten ibaretti. Kur'ân'ın, ehli kitap'dan ancak ilimde derinleşenlerin bilebileceği bu Kıssâları içermesi, kitap ehline büyük bir meydan okumadır. Müslümanların aleyhinde olan delillerini çürüterek onları aciz bırakmadır. *“ (Resûlüm!) تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا. İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin.”*²⁷³

2- Kıssâlar, Geçmiş peygamberlerin şeriâtlarından bildirerek dünyadaki yaşantının tarihini vermektedir. Kıssâlarda anlatılan kişilerin nesepleri, memleketleri, kâvimleri ve olayın hangi asırda meydana geldiğini bildirmeden, onların durumlarından alınacak ibret ve Cenâb-ı Hakk'ın kudreti dile getirilmektedir.²⁷⁴ *“ (Resûlüm!) Yoksa sen, bizim âyetlerimizden (sadece) Kehf ve Rakîm sahiplerinin ibrete şâyan olduklarını mı sandın?”*²⁷⁵ *“Böylece, Allah'ın sözünün gerçek olduğunu ve kıyametin kopmasından şüphe edilemeyeceğini bilmeleri için, insanların onları bulmalarını sağladık.”*²⁷⁶

3- Kötülük, tahrip ve ifsattan ortaya çıkan sonucu yani sebep ve müsebbeb arasındaki ilişkiyi bildirerek, İslam toplumunun bu durumdan örnek çıkarmalarını ve aynı sonucun başlarına gelmesinden sakınmalarını bildirmektedir.

4- Kur'an kıssâlarında Nuh, Âd, Semûd ve Eshâbul-Eyke gibi kâvimlerin peygamberlerini yalanlamaları ve Allahın emir ve yasaklarına karşı isyanlarının bir sonucu olarak başlarına gelen cezalardan, Mekke müşrikleri ve benzer yaşayışa sahip

²⁷² İbn Âşûr, a.g.e., I, 64.

²⁷³ Hud, 11/49.

²⁷⁴ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, I, 65.

²⁷⁵ Kehf, 18/9.

²⁷⁶ Kehf. 18/21.

olanların öğüt alacakları ibretler vardır. *لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ*. “*And olsun ki, Peygamberlerin Kıssâlarında, akli olanlar için ibretler vardır.*”²⁷⁷

5- Kıssâlar, Arapların alışık olmadığı bir diyâlog ve tasvir üslubuyla gelmiştir. Kur’ân’ın Arap belağatında getirdiği bu orijinal üslup, lisan ehlinde büyük bir etki bırakmıştır. Bu da, Kur’ân’ın i’câzındandır. Araplar, alışık olmadıkları bu eşsiz üslubu ne inkâr edebiliyorlardı, ne de bir benzerini getirebiliyorlardı.²⁷⁸

6- Dönemin müşrik Arapları, ümmilik ve cehaletlerinden dolayı ancak somut şeylere inanıyorlardı.²⁷⁹ Dolayısıyla Kur’ân, onların öğüt alması için geçmiş milletlerin yok oluşlarını sebepleriyle beraber canlı tablolar şeklinde sunmaktadır.²⁸⁰

7- Geçmiş milletlerin sahip olduğu imkânları ve ihtişamı Müslümanlara bildirerek sözkonusu toplumların durumları ve varlıkları konusunda Müslümanları bilgilendirmektir. *وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً*. “*Ad milleti, Bizden daha kuvvetli kim vardır? Demişti.*”²⁸¹

8- Kendilerinden önceki milletlerin hâkimiyetleri gibi Müslümanlarında dünya liderliğine çabalamaları konusunda onları harekete geçirerek gevşeklikten ve ataletten kurtarmaktır.

9- Allahın gücünün bütün güç ve kuvvetlerin üstünde olduğunu, onun dinine yardım edenlerin Allahın yardımına ve zaferine ulaşacaklarını bildirmektir.²⁸²

10- Geçmiş toplumların hukuk ve medeniyetleri konusunda Müslümanları bilgilendirerek ufuklarını açmaktır. Mesela Hz. Yusuf Kıssâsında geçen olaylardan dönemin Mısır ve Kenan bölgesinin kanunları, kervanlar için yol başlarındaki kuyuların varlığı, Şam bölgesinde ve Mısır’da yırtıcı kurtların varlığı gibi bilgiler edinilmektedir.²⁸³

Bütün bunlardan sonra İbn Âşûr, Allah, neden tek bir Kıssâ ile yetinmedi? Birçok sûrede Kıssâların tekrar edilmesindeki amaç nedir? gibi soruları sorarak cevap vermeye çalışmaktadır.²⁸⁴

²⁷⁷ Yusuf, 12/111.

²⁷⁸ Gâzâli, *Mebâhisu't-Teşbih ve'Temsil*, s. 44.

²⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 66.

²⁸⁰ İbrahim, 14/45.

²⁸¹ Fussilet, 41/15.

²⁸² Enbiya, 21/87-88; İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 67.

²⁸³ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 68.

²⁸⁴ Gâzâli, *Mebâhisu't-Teşbih ve'Temsil*, s. 45.

Âşûr'a göre, Kıssâlar, hedeflenen değişik amaçlara bir delil olsun ve tekrarıyla amaçlanan manânın zihinlerde iyice yerleşsin diye tekrar edilmektedir. Ayrıca farklı lâfızlarla tekrar edilmesiyle Kur'ân'ın belağatı ortaya çıksın diye aynı Kıssâ, birden çok yerde değişik lâfızlarla da gelmektedir.²⁸⁵

Yine Kur'ân'ın tamamını ezberleyemeyenlerin Kur'ân'ın Kıssâlarından mahrum etmemek için aynı Kıssânın farklı lâfızlarla birden çok yerde zikredilmesiyle Kur'ân'ın bir bölümünü ezberleyen bir kişi, o Kıssâlardan bilgi sahibi olabilmektedir. Eğer bir Kıssâ tamamıyla bir yerde kesintisiz anlatılmış olsaydı, uzamasından dolayı hedeflenen amaç gerçekleşmezdi.²⁸⁶

5.11. Esbâb-ı Nüzul

Tâhir b. Âşûr, bu konuyla ilgili anlatılan bilgileri tekrar etmeden bazı konulara dikkat çekmeye çalışacağını ifade etmektedir.

Tâhir b. Âşûr'a göre sebebi- nüzul konusu bazı âlimler tarafından çok abartılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu alimler her âyetin bir iniş sebebini araştırma gibi bir uğraşın içine girmişlerdir. Öyle ki bu anlayış, halk nezdinde sanki her âyetin inişini gerektiren bir olay varmış gibi bir düşünce oluşturmaktadır.²⁸⁷ Esbab-ı nüzul konusu, ifrâd ve tefride kaçmadan orta yol bir metot izlenerek incelenmelidir. Yoksa bu önemli konuyu, tamamen göz ardı ederek Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışmak da büyük bir tehlikeyi beraberinde getirir.²⁸⁸

Fakat bu ilmin öncü bazı âlimleri, tefsirlerinde âyetlerin iniş sebepleriyle ilgili rivâyet ettikleri haberleri, sahihini, zayıfından ayırt etmeden kitaplarına almışlardır. Dolayısıyla rivâyetler o kadar çoğaldı ki her âyetin bir iniş sebebi olduğu tehlikesini sezen âlimler, “sebeb-i nüzul âyetin hükmünü tahsis etmez” kâidesini oluşturdular. Asıl bu konuda rahatlamayı sağlayan usul âlimleri, bu konuda “sebebin hususiliğine değil, lafzın ümumiliğine îtibâr edilir.” genel bir usul kâidesini oluşturdular.²⁸⁹

İbn Âşûr, Vâhidî'nin kitabından alıntı yaparak, Vâhidî'nin şöyle dediğini aktarmaktadır. “Günümüzde bu konudaki uyarıları düşünmeden bilgisizce yalan ve

²⁸⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 68.

²⁸⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 69.

²⁸⁷ Gâzâli, *Mebâhisu't-Teşbih ve'Temsil*, s. 41.

²⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 46.

²⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 46.

iftira ile her âyet için bir sebep uyduruyorlar. Asbâb-ı nüzul ile ilgili olarak ancak bu olaya tanıklık eden sahabîden duymak ve rivâyet etmek sûretiyle haberin doğru olduğu kabul edilebilir.”²⁹⁰

İbn Âşûr, senedi sağlam olan esbab-ı nüzulü araştırdım ve beş kısımdan oluştuğunu gördüm, demektedir.

1- *Nüzul sebebi bilinmesiyle âyetin asıl manâ ve maksadı anlaşılır.* Dolayısıyla müfessirin, bu çeşit nüzul sebebini bilmesi gerekir. Mesela; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا “Ey iman edenler! "Râinâ" demeyin, "unzûrnâ" deyin.”²⁹¹ Âyeti ile kendisinde وَمِنَ النَّاسِ “insanlardan vardır...”²⁹² ifâdesi geçen bazı âyetler bu kabildendir.²⁹³

2- *Bazı olaylarla bağlantılı olarak inen Şer’i hükümlerin anlaşılması.* Bu hadiselerin oluş şekli, âyetin mücmelini açıklamaz ve âyetin ifâde ettiği manâya tahsis, tâmim ve takyid yönüyle de muhâlif olmaz. Bu çeşit sebebi nüzul bilmek, âyetin hükmünü örneklendirmeye ve daha iyi anlaşılmasını sağlamaya yöneliktir. Çünkü âlimler, hükmü koymada asıl olan, hükmün ümumî olmasıdır, hususi olmamasıdır.²⁹⁴

3- *Tek bir şahsa ait olan ve benzer örnekleri de çok olan olay ve durumlardır.* Âyet, o durumu bildirmek, hükmünü açıklamak ve onu yapanları sakındırmak için inmiştir. Tefsirlerde müfessirlerin كَذَا وَكَذَا gibi sözleri, bu çeşit nüzul sebebini açıklamaktadır. Müfessirler, âyetin ifâde ettiği manâyı örneklendirme bâbında, bu tür olayları anlatmaktadırlar. Münafıklar konusunda inen âyetlerin başındaki²⁹⁵ وَمِنْهُمْ ile başlayan âyetler de bu kısma girmektedir.²⁹⁶ Bazı müfessirler ve Kıssâcılar bu çeşit nüzul sebebi’ni çok zikrederler. Bu işin bilgisine vâkıf olmayanlar, âyeti, bu hadiseye hasr etmektedirler. Bundan dolayı bu çeşidi çok zikretmek, fayda yerine zararda getirebilir.

4- *Hayatın normal akışı içinde gerçekleşmiş olan olaylar.* Kur’ân’da, bu çeşit olayların manâsıyla ilintili olarak âyetlerin bulunmasıdır. Bu olaylar âyetin inişinden önce veya sonra gerçekleşmiş olması fark etmez. Âyetlerin iniş sebebi konusunda

²⁹⁰ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 47.

²⁹¹ Bakârâ, 2/104.

²⁹² Bakârâ, 2/8.

²⁹³ Gâzâlî, *Mebâhîsu’t-Teşbih ve’Temsil*, s. 41.

²⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 48.

²⁹⁵ Tevbe, 9/58.

²⁹⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 48.

Sahabîlerden gelen rivâyetler arasındaki ihtilafın çoğu, bu tür bir anlayıştan dolaydır. İmam Suyûî, İtkan'ında Zerkeşiden naklederek şöyle demektedir: Sahâbî ve tabîûn'un âdetindedir ki, *كذبت هذه الآية في كذا* dediklerinde kastettikleri, bu olay bu hükmü içermektedir. Yoksa bu âyetin iniş sebebidir, denilemez.²⁹⁷

5- *Sebeb-i Nüzul'ün diğer bir kısmı daha vardır ki, âyetin mücmelini açıklamakta ve âyetteki muhtemel karışıklığı gidermektedir.*

*“Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, işte onlar kâfirlerin tâ kendileridir.”*²⁹⁸ Kişi, bu âyeteki *مَنْ* nin şartiye olduğunu zannettiğinde, hükmü yerin getirmeme nasıl küfür olur sorusu, ortaya çıkmaktadır. Daha sonra bunu nüzul sebebinin Hıristiyanlar olduğunu anlaşılınca buradaki *مَنْ* nin şartiye değil, mevsule olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla İncil ile hüküm vermeyi terk edenlerin, Hz. Muhâmmed'in peygamberliğini inkâr etmeleri gâripsenmez.²⁹⁹

Mesela *الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ* “*İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır.*” âyeti nâzil olduğunda, âyetin zâhir manâsı, sahabîye çok ağır geldi. Hangimiz imanına zulmü bulaştırmaz, dediler. Çünkü sahabîler, zulmü, günah olarak zannetmişlerdi. Ancak Allah Resul'ü, “Siz Hz. Lokman'ın oğluna söylediği *إِنَّ الشِّرْكََ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ* “*Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür*”³⁰⁰ âyetini duymadınız mı?” dedi. Dolayısıyla Hz. Peygamber, âyette zulümden kastedilenin şirk olduğunu söyleyerek kapalılığı gidermiş oldu.³⁰¹

5.12. Kırââtlar Konusu

Tâhir b. Âşûr, Kur'an'ın lâfızlarındaki kiraât farklılıkları konusuna birçok müfessir önem vermemiş olsaydı, bu konuda konuşmaya ihtiyaç duymazdım, demektedir. Ancak İbn Âşûr, kiraâtlar konusunu, tefsirle ilişkisi oranında ele almakta; zayıflık ve kuvvetlilik açısından mertebelerini izah etmektedir. Çünkü Âşûr'un nazarında kiraat ilmi, ayrı ve müstakil bir ilim olmasından dolayı, bu ilmin

²⁹⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 49.

²⁹⁸ Maide, 5/44.

²⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 49.

³⁰⁰ Lokman, 31/13.

³⁰¹ Gâzâli, *Mebâhîsu't-Teşbih ve'Temsil*, s. 42; İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 50.

tedvin ve te'lifi, mütehâssısları tarafından yapılmış ve üzerinde konuşulmayacak derecede ayrıntılı ve doyurucu bilgiler verilmiştir.³⁰² Âşûr'a göre Kıraat ilminde, temelde iki durum vardır. Biri, tefsirle hiçbir ilişkisi olmayan kısmı; diğeri ise tefsirle yakın ilişkisi olan kısımdır.³⁰³

Birinci kısım; Kurrâ'ların, uzatma oranları, imâle, tahfif, teshil, tahkik, cebr, hems ve ğunne gibi harflerin ve hareketlerin telâffuz (söyleyiş) biçimiyle ilgili ihtilaflardır. *حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ* âyetinde³⁰⁴, *يَقُولُ* fiilindeki ل harfinin fetha veya dâmmе ile okunabilmesi gibi. Harflerin mahreçleri, sıfatları ve değişik Arap lehçelerindeki söyleyiş farklılığının açıklanması, Kur'ân kâriilerinin Sahabîden sahih senedlerle alınmasıyla belirlenmiştir.³⁰⁵

İbn Âşûr'a göre bu önemli bir çabadır. Fakat âyetlerin manâ farklılığına etki etmediğinden dolayı tefsirle ilişkisi olduğu söylenemez. Kur'ân, Mekke, Medine, Küfe, Basra ve Şam gibi beldelere dağıtılmadan önce Araplar, Kur'an'ı, aralarında konuşulan mevcut lehçeleriyle okuyorlardı. Hz. Osman'ın Mushâf'ı gelmeden önce bu şehirlerde her kâvim, Kur'ânı sahabîden öğrendikleri biçimde, harflerini eksiltmeden artırmadan kendi kâvimlerinin telaffuz tarzıyla okuyorlardı. Hz. Osman'ın Mushâfi geldikten sonra artık insanlar, bu mushâf'a göre okudular ve onların hatalı okuyuşları varsa da onu düzeltmeye çalıştılar³⁰⁶

Hız. Osman, Hız. Peygamberin okuduğu şekilde Kur'ân'ı toplamayı emretti. Toplanan Mushâf'a, herkesin tâbi olmasını ve muhalif olan kıraatlarını terk etmelerini istedi. Muhalif olan bütün Mushâflar toplatıldı, yakıldı ve bütün sahabîler bu duruma muvafâkât gösterdi. Aslında Hız. Osman'ın yaptığı iş, Hız. Peygamber hayata iken okunan Kur'ân'ın, Hız. Ebubekir tarafından toplatılması işinin tamamlanmasından ibaretti. Ayrıca Hız. Ebubekir, Ömer, Osman, Zeyd b. Sabit, Muhacir ve Ensar'ın tamamının Kur'ân-ı Kerim'i okuma şekli aynıydı. Bu okuma

³⁰² Gâzâli, *a.g.e.*, s. 43.

³⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 51.

³⁰⁴ Bakârâ, 2/144.

³⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 51.

³⁰⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 51.

tarzı da Hz. Peygamberin vefat ettiği yılda, Cebrail'e arz ettiği ve halkın okuduğu okuma tarzıdır.³⁰⁷

Araplarda mevcut bulunan bir okuyuş tarzına uyan, Hz. Osman'ın Mushâf'ının hâtına uygunluk arz eden ve senedi sahih olan bir kıraat, sahih olduğu ve reddedilmeyeceği konusunda fâkihler ve kâriiler ittifâk etmişlerdir. Tâhir b. Âşûr, koşulan bu üç şartın, Kırââtların kabul şartları olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bir Kırâât, Hz. Peygamberden mütevâtir bir senedle gelmiyorsa diğer bir ifâdeyle senedi sahih; ama tevâtür derecesine ulaşmamışsa bu durumda sahih hadis mesabesindedir. Mütevâtir kıraât ise, bu şartlara ihtiyaç duymaz ve onun mütevâtirliği Arapçada başlı başına bir delildir.³⁰⁸

Kabul şartlarını taşıyan ve mütevâtir derecesine ulaşmış olan kırââtların sayısı, 10'dur. Bunlar; Nâfi' b. Ebi Nuaym, Abdullah b. Kesir el-Mekki, Ebu Amr el-Mazeni el-Basri, Abdulah b. Âmir ed-Dimeşkî, Âsım b. Ebi'n-Necûd el-Kûfi, Hamza b. Habib el Kufi, Ali b. Hamza el-Kisâi, Ya'kub b. İshak el-Hadremi el-Basri, Ebu Cafer Yezid b. el-Ka'ka el-Medeni ve Halef b. Hişam el Bezzâr'dır. Bezzâr'ın kendine has bir kırââtı yoktur. Kûfe imamlarının kırââtına uygun bir Kırâât'ı kendine seçmiştir. Cumhûr, bu kırââtların dışında kalan Kırââtları, şâz kabul etmiştir. Şâz olan bir Kırââtla da Kur'ân-ı Kerim okunamaz ve ondan hüküm çıkarılamaz. Çünkü tevâtürle gelmemiştir.³⁰⁹

İkinci kısma gelince bu, Kurrâların Kur'ân kelimelerinin harfleri konusundaki ihtilaflarıdır. مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ - مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ âyetindeki³¹⁰ harf ihtilafları gibi.. Aynı şekilde farklılığıyla beraber fiilin manâsını değiştiren hareke ihtilafları da bu kısma girmektedir. وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ³¹¹ âyetindeki يَصِدُّونَ fiilinde (ص) harfinin harekesini kırâât İmamı Nâfi, dâmme; Hamza ise, kesre ile okumuştur. Dâmme ile okunduğunda manâsı, "başkalarını imandan alıkoyanlar" şeklindedir. Kesre ile okunduğunda ise, "kendilerini imandan engelliyorlar." Dolayısıyla

³⁰⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 52.

³⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 53.

³⁰⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 54.

³¹⁰ Fatiha, 1/4.

³¹¹ Zuhruf, 43/57.

Kırââtların bu çeşidi, tefsirle doğrudan ilişkisi bulunmakta ve Kırââtın farklılığıyla beraber kelimenin yüklendiği manâ da değişmektedir.³¹²

Tâhir b. Âşûr'a göre müfessirler tefsirlerinde mütevetir Kırâât farklılıklarını belirtmeleri gerekir. Çünkü Kırâât farklılıkları, genellikle âyetlerin manâlarını çoğaltmaktadır. Dolayısıyla birden fazla Kırâât, anlam açısından birden çok kelimenin yerine geçmiştir.

Âşûr, Hz. Ömer ile Hişam b. Hekim arasında, Furkan Sûresinin okuyuşu konusundaki ihtilafını ifade eden hadis üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Bazı âlimlerin bu hadisi mensûh kabul etmelerine karşılık, diğer bir kısım âlimler ise hadisi muhkem kabul etmişlerdir.³¹³ Âşûr'a göre aralarındaki ihtilaf, muhtemeldir ki Furkan sûresinin âyetlerinin tertibiyle ilgili bir ihtilafıdır ve o zaman verilen bir ruhsat idi. Daha sonraki dönemlerde yani Hz. Peygamberin son kez Cebrail'e okuduğu Kur'ân'ın tertibi üzerine sahabîler icmâ etmişler ve artık böyle bir ruhsatın olmadığını kabul etmişlerdir. Ayrıca bazılarına göre hadiste geçen yedi (7) ifâdesinden kasıt, meşhur yedi kırââttır. Ancak Tâhir b. Âşûr, böyle bir görüşün yanlış olduğunu ve ilim ehlinin hiç kimsenin böyle bir şey söylemediğini ifade etmektedir.³¹⁴

Kırâât imamları, Hz. Osman'ın Mushâf'ında yazılan lâfızlara muhalif olmayan Kırââtların her ne kadar söyleyiş yönüyle farklılık olsa bile mütevâtirliği konusunda ittifâk etmişlerdir.³¹⁵ Kırâât-ı Âşere'nin rivâyet senedi, Kur'ân bilgisi konusunda meşhur olan sekiz sahabîye dayanmaktadır. Bunlar: Hz. Ömer, Osman, Ali, İbn Mes'ud, Ubey b. Ka'b, Ebu Derdâ, Zeyd b. Sabit ve Ebu Musa el-Eş'âri'dir.³¹⁶

Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli meşhur tefsirinde mütevâtir Kırââtların farklılığına değinmektedir. Öncelikle hem İmamı hem de Râvisi medineli olan ve Tunus halkının çoğunluğu tarafında okunan İmam Nâfi' Kırâât'ının Kâlûn rivâyetiyle başlamaktadır.

³¹² İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 55.

³¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 56-57-58.

³¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 59.

³¹⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 60.

³¹⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 61.

Meşhur 10 Kırâât'tan günümüzde İslam dünyasında okunanları, iki veya üç'tür. Tunus'un ve Mısır'ın bazı bölgelerinde, Nâfi' Kırââtı'nın Kâlûn rivâyetiyle okunmaktadır. Libya'da ve Mısır ile Tunus'un diğer bazı bölgelerinde, Cezayir ve Fas'ın bütününde ve bunlara bağlı yöreler ile Sudan'da, Verş rivâyeti ile okunmaktadır. Âsım Kırââtı'nın Hafs Rivâyeti ise, Irak, Şam ve Mısır'ın büyük çoğunluğu ile Hindistan, Pakistan, Türkiye ve Afganistan'da okunmaktadır. Ayrıca Sudan'ın Mısır'a komşu olan bölgesinde ise, Kur'an, Ebu Amr el-Basri'nin Kırââtı üzerine okunmaktadır.³¹⁷

5.13. İ'câz'ı-Kur'ân

Tâhir b. Âşûr, tefsirinin başında 130 sayfadan oluşan mukaddimesinin son bölümünü i'câz konusuna ayırmaktadır. Ayrıntılı bir şekilde i'câz konusunu işleyen Âşûr, i'câz konusunda Bâkîllani, er-Rummâni, Abdulkâhir el-Cürcâni, Hattâbî, Kâdî İyâz ve Sekkâki gibi belâğatçı âlimlerin gözden kaçırdığı bazı usul ve incelikleri ortaya koyduğunu ifade etmektedir.³¹⁸ Âşûr, tefsirinde, üzerinde titizlikle durduğu önemli konulardan biri de Kur'an'ın i'câzıdır. Onun nazarında i'câz, Kur'an'ın en yüce gâyelerinden biridir.³¹⁹

Âşûr'a göre, Kur'an'ı tefsir eden kişi, âyetlerin belâği yönüne ve manâların inceliklerine hâkim değilse, onun tefsiri, Kur'an manâları için istenilen düzeyde değildir. Müfessir, Kur'an âyetlerindeki Arapça kullanım yöntemlerini ve belâğatın özelliklerini çok iyi bilmek zorundadır.³²⁰ Çünkü Kur'an evrensel bir mucizedir. İlk inişinden itibaren her bir âyeti delil olarak kabul edildiği gibi kıyamete kadar da delil olmaya devam edecektir. İlk dönem muârizlarını, bir benzerini getirmeye davet ederek meydan okuması ve onları bu konuda çaresiz bıraktığı gibi, sonraki asırlara ve toplumlara da Kur'an'ın aynı hitabı devam etmektedir. Kur'an, kendisine bir benzer getirilmediği ve ilerde de kesinlikle getirilemeyeceğini tescil etmektedir.³²¹

³¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 63.

³¹⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 101.

³¹⁹ Gâzâlî, *Mebâhisu't-Teşbih ve'Temsil*, s. 49.

³²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 102.

³²¹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 103.

Ayrıca Kur'ân, Hz. Peygamberin bütün insanlığa Allah tarafından gönderilmiş olduğu davasının doğruluğuna da bir delildir. Kur'ân, kendisine karşı durup onu inkâr edenlere meydan okumuştur. Fakat dönemin müşrik ve münafıkları Kur'ân'a karşı muaraza edememiştir. Kur'ân, bu meydan okumasında çıtayı yüksek tutarak ilk önce benzerinden on sûreyi getirmelerini istedi.

أَمْ يَقُولُونَ اقْتَرَاهُ قُلُوبُنَا فَنُحِثُّهُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ۚ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلُوبُنَا فَنُحِثُّهُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ۚ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلُوبُنَا فَنُحِثُّهُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ۚ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلُوبُنَا فَنُحِثُّهُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ۚ

“Yoksa, "Onu (Kur'ân'ı) kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin.”³²²

Daha sonra Allah Tââla, ölçüyü biraz daha aşağı indirerek benzerinden bir sûre getirmelerini istedi. أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلُوبُنَا فَنُحِثُّهُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ۚ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلُوبُنَا فَنُحِثُّهُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ۚ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلُوبُنَا فَنُحِثُّهُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ۚ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلُوبُنَا فَنُحِثُّهُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ۚ

“Yoksa, Onu (Muhâmmed) uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer sizler doğru iseniz Allah'tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da (hep beraber) onun benzeri bir sûre getirin”³²³

Daha sonraki aşamada ise Kur'ân, muhataplarını açık bir biçimde uyararak, Kur'an'ın bir benzerini bugün getiremedikleri gibi ilerde de getiremeyeceklerini bildirmektedir.³²⁴

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۚ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا ۚ

“Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. Bunu yapamazsanız ki elbette yapamayacaksınız.”³²⁵

İslam âlimleri, Kur'ân'ın kendisine benzer bir sûre getirme konusunda karşıtlarını âciz bırakmasının gerekçesi ve bu aciz bırakmanın neden kaynaklandığını tartışmışlardır. Sârfe nazariyesi denilen bu meselede temelde iki görüş vardır.³²⁶ Mu'tezile olan en-Nazzâm ile Eş'arilerden Ebu İshâk el-İsferâni (ö.408) ve Şiâ'dan

³²² Hud, 11/13.

³²³ Yunus, 10/38.

³²⁴ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, I, 70.

³²⁵ Bakârâ, 2/23-24.

³²⁶ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, I, 103.

İbnu'l-Murtaza (ö.436) gibi âlimlerin başını çektiği görüşe göre, Allah, Arapları Kur'ân'a karşı koymaktan alıkoymuş, edebi güç ve kudretlerini dumura uğratmış ve muarazada lazım olan her türlü bilgilerini yok etmiştir. Onlara göre, eğer Allah'ın dıştan müdahalesi olmasaydı o günün edipleri, Kur'ân'ın benzerini rahatça getirebilirlerdi. Yine onlara göre Allah, Kur'ân'ı, Peygamberliğe bir delil olsun diye göndermiştir.³²⁷

Eş'ariler, İmamı'l-Harameyn ve Câhız'ın içinde bulunduğu cumhur ülemaya göre ise, Kur'ân, muârizlarına meydan okurken onların Kur'an'a karşı çıkamamaları, ilâhi iradenin müdahalesi ile değildir. Aksine bütün özgür iradeleriyle beraber Kur'ân'ın belâgat ve fesahatine karşı koyamadılar ve bir benzerini de getiremediler.³²⁸

İbn Âşûr da, bu cumhur ülemanın görüşünü kabul ederek İ'câz konusunu el almaktadır. Âşûr, Kur'ân'ın belâği yönlerini temelde dört kısımda incelemektedir. Kur'ân, nâzmı ve manâ incelikleri itibariyle Arap kelâmı ve belâğâtının ulaşabildiği en üstün seviyededir.³²⁹

Kur'ân'ın ortaya koyduğu kelime türetme ve cümleyi oluşturma formatı, o güne kadar Arapların alışık oldukları bir durum olduğu söylenemez.³³⁰ Ancak bu kullanım, Arap dil yapısının kabul etmediği bir üslup da değildir.³³¹

Kur'ân'ın bir başka i'câz yönü ise, hikmetli manâları ve ince işaretleriyle indiği asırda ve daha sonraki değişik dönemlerde beşer aklının ve tefekkürünün henüz ulaşamadığı akli ve ilmi gerçeklere değinmesidir.³³² Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğine bir delil mesabesinde olan bazı gaybi haberleri içermesi, yine onun i'câz yönlerindedir.³³³

³²⁷ Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*, Ekev yay., Erzurum, 2001, s. 114-118.

³²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 104.

³²⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 106.

³³⁰ Gâzâlî, *Mebâhisu't-Teşbih ve'Temsil*, s. 50.

³³¹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 113.

³³² İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 125.

³³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 129.

Sayılan bu dört i'câz yönünün *ilk ikisi* Araplara yöneliktir.³³⁴ Çünkü özelde Arapların Fusâhâları, Hatipleri ve Şâîrlerini; genelde ise, onların vasıtasıyla ûmum insanlığı âciz bırakmıştır. *Üçüncü yönü* ise, bütün insanları muhatap almaktadır. Asırların geçmesiyle de Kur'ân'ın bu yönü, mu'cize olmaya devam edecektir. *Dördüncü yönü* ise, nüzul asrındakiler için tafsili bir i'câz'dır.³³⁵ Sonrakiler için ise, Kur'ân'ın tevâtürle bu haberleri onlara ulaştırması açısından mucizedir.³³⁶

Tâhir b. Âşûr, Kur'ân'ın bu dört i'câz yönünü daha ayrıntılı ve örnekleriyle izah etmektedir. Ayrıca Âşûr, i'câz konusuyla ilgili alanın mütehâssıs âlimlerinden bazı nâkiller ve tahliller de yaparak i'câz mevzuunu işlemektedir. Mesela, Sekkâki'nin el-Miftâh eserinden şu bilgiyi nakleder. "*I'câz'in durumu çok gariptir. Anlaşılır ama tavsif ve ifâde edilemez. Tartının doğruluğu ve şıklık/zarafet gibidir, algılanır fakat dile getirilemez. I'câz'in anlaşılması bir zevkten başka bir şey değildir. Bu zevk yetisini elde etmenin yolu ise Beyan ve Meâni ilimleriyle uzun süre meşguliyetle mümkündür.*"³³⁷

³³⁴ Gâzâli, *Mebâhisu't-Teşbih ve'Temsil*, s. 50.

³³⁵ Gâzâli, *a.g.e.*, s. 50.

³³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 105.

³³⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 107.

İKİNCİ BÖLÜM

TAHİR B. ÂŞÛR'UN TEORİK VE PRATİK NESH ANLAYIŞI

Bu bölümün ikinci kısmında ele alacağımız Tahir b. Aşur'un nesh anlayışına hazırlık olmak üzere İslam Tefsir kültüründe nesh olgusunu, ana hatlarıyla temel klasik kaynaklardan araştırarak ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü İbn Aşur'un nesh anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi tefsir ilminde nesh meselesinin iyi bilinmesi gerekir. Dolayısıyla Aşur'un nesh anlayışını ele almadan önce Aşur'dan bağımsız olarak nesh konusunu ele almayı uygun görmekteyiz. Daha sonra nesh'in lügat ve ıstılâh manâsını vereceğiz. Ardından nesh, bedâ, tahsis ve istisna kavramları arasındaki ilişkiyi ve oluş itibariyle nesh çeşitlerini ele alacağız.

İkinci kısımda ise, bir önceki kısımda ana hatlarıyla ele aldığımız nesh olgusu bağlamında İbn Âşûr'un nesh görüşünü tespit etmeye yoluna gideceğiz. İbni Âşûr'un kendisine ait nesh tanımını ve geleneksel nesh taksimâtından farklı nesh taksimâtını da vererek konuyu incelemeye çalışacağız. Bu bölümün son kısmında ise, mensûh olduğu kabul edilen bazı âyetlere ilişkin uygulama yöntemini kullanarak Tahir b. Âşûr'un nesh anlayışını ayrıca irdedeleyeceğiz. Ortaya koyduğumuz bu bilgileri değerlendirerek, katılmadığımız yerlerde tercihimizi yaparak görüşümüzü ortaya koymaya çalışacağız.

1. ANA HATLARIYLA NESH TEORİSİ

Yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerim, 23 sene gibi uzun bir zaman diliminde tedricen inmişti. İnen âyetler bazen bir olaya binaen iniyordu, bazen de sebepsiz bir şekilde indi ilâhiden nâzil oluyordu. Öyle ki Kur'ân'ın ekserisi, bu ikinci kısımdan oluşmaktadır. Kur'ân-ı Kerim, son kitap olması hasebiyle hükümleri kıyamete kadar bütün Müslümanların her asırdaki ihtiyaçlarını ve sorunlarını giderebilecek bir niteliğe sahiptir.

Bu hükümlerin daha iyi anlaşılabilmesi için bazı Kur'ân ilimlerinin bilinmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bunlar, Kur'ân âyetlerinin iniş tarihi diyebileceğimiz Esbâb-ı Nüzul ilmi, Müşkilatu'l-Kur'ân, Nâsîh-Mensûh v.b. ilimlerdir. Ancak bu ilimler içerisinde en fazla tartışma konusu olmuş olanı, şüphesiz nesh meselesidir. Söz konusu tartışma, nesh olgusunun Kur'ân-ı Kerim'in kendi içerisinde olup olmadığı konusu ve mensûh âyetlerin sayısı ile ilgilidir.

Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması ve hükümlerinin hayata aktarılması bağlamında çözülmesi gereken en önemli problemlerden birisinin nesh meselesi olduğu açıktır. Bu mesele, çözülmeden birbiriyle bağlantılı olan Kur'ân âyetlerinin gereği gibi anlaşılması mümkün değildir.

Nesh olgusunun varlığının veya yokluğunun iyice anlaşılabilmesi için Mekke ve Medine döneminin toplumsal ve tarihsel yapısının iyi bilinmesi gerekir. Çünkü inen âyetler bu toplumsal yapıda yaşayan insanların ihtiyaçlarına ve mevcut durumlarına bir cevap niteliğindedir.

Mesela İslam'ın hâkim olmadığı ve tevhidin yerleşmediği bir sosyal ortamda içkinin haramlığından veya el kesme cezasından bahsetmek veya uygulamak İslamın tedricilik metoduna aykırıydı.³³⁸ Dolayısıyla hükümler belli aşamalarla iniyordu. “Eğer İslam dininin bütün hükümleri, onlara birden inseydi onlar, buna tâkât getiremezlerdi. Onun için Kur'an, kısım kısım nâzil oldu ve hükümler azar azar vazolundu.”³³⁹

³³⁸ Ali Ünal, *Kuran'da Temel Kavramlar*, Kırkambar yay., 1998, İstanbul, s. 94.

³³⁹ Muhâmmed Ebu Zehra, *İmam Şafii*, (Çev: Osman Keskiöğlü), Diyanet yay. 1996 Ankara, s. 233.

Kur'ân'ın öğretileri, insanların iki dünya mutluluğunu gerçekleştirmek için vazolunmuştur. Zamanın ve mekânın değişmesiyle evrenselliğinde ve sürekliliğinde hiçbir değişiklik olmaz. Aynı şekilde insanın kabul edebileceği bir kolaylığa ve müsamahaya da sahiptir.³⁴⁰ Din, hiçbir zaman insanların üstesinden gelemeyeceği bir teklifi onlardan istemez. Nitekim Kur'ân-ı Kerimde “(Yüce) Allah, sizin için kolaylık ister, zorluk istemez,”³⁴¹ buyrulmaktadır.

Cemâlettin Kâsimî, *Mehâsinü't-Te'vîl* isimli tefsirinde tedricen inen vahyi, şöyle gerekçelendirmektedir: “Yüce Allah, Arap toplumunu 23 sene zarfında aşamalı bir metotla (tedricen) eğitti. Öyle ki, başka toplumların asırlarca gerçekleştiremediği değişikliği yaptı. Hükümler, onların kabiliyetlerine göre idi. Kabiliyetleri terakki edince Allah, mevcut olan hükmünü bir başkasıyla değiştirdi. Bu, Allah'ın bireylerde ve toplumlarda câri olan kanunudur. Bu değişim, gelişerek en alt seviyeden en üst seviyeye doğru bir yükseliştir.”³⁴²

1.1. Kavramsal Çerçeve

1.1.1. Nesh Kavramının Lügat Manâsı

Arapçada nesh kelimesinin, birbirine çok yakın anlamları olmakla birlikte, bu kelime, birden çok manâya gelmektedir. İslam âlimleri, Ulûmu'l-Kur'ân ve lügat ile ilgili eserlerde nesh kelimesinin genel olarak şu anlamları üzerinde durmuşlardır.

1- *Nesh*, bir şeyi izâle etme, giderme ve yerine başka bir şeyi getirme gibi manâlara gelir. “نسخت الشمس الظل” *“Güneş, gölgeyi yok etti.”*³⁴³ Burada güneşin gölgeyi neshetmesi, onu ortadan kaldırarak yerine geçmesi demektir. Neshin varlığına delil olarak gösterilen âyeti kerimede geçen “nesh” fiili de yine bu anlamdadır. مَا نَسَخَ مِنْ

³⁴⁰ Muhâmmed Ali Sabuni, *et-Tibyan Fi Ulumil Kur'ân*, Dersaadet yay. t.y. İstanbul, s. 85.

³⁴¹ Bakârâ 2/185.

³⁴² Sabuni, *a.g.e.*, s. 86.

³⁴³ Ebu'l fadl Cemaluddin Muhâmmed b. Mükrim İbn Manzur el-İfriki el-Misri, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1968, II, 61; Ebu Bekir Abdu'l-Kadir er-Râzi, *Muhtâru's-Sihah*, Müessesetu'r-Risâle, Lübnan, 2001, s. 565.

وَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
 “Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlâka daha iyisini veya benzerini getiririz.”³⁴⁴

2- Nesh, bir şeyi tebdil etmek, bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek gibi manâlara gelmektedir.³⁴⁵

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

“Biz bir âyeti başka bir âyetle değiştirdiğimizde- ki Allah ne indirdiğini daha iyi bilir-onlar, (Peygambere): Sen sadece uyduruyorsun, derler. Hayır, öyle değildir, ama onların çoğu bunu bilmezler.”³⁴⁶ Aslında bu âyeti kerimede nesh kelimesi, lâfzen geçmemekle beraber nesh kavramının anlamını içeren tebdil kelimesinin kullanılmasından dolayı neshin lügat manâsına hep delil olarak getirilmiştir.

3- Nesh, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, yazmak³⁴⁷ ve bir yerden başka bir yere taşıma gibi anlamlara gelmektedir. نسخت الكتاب أي نقلت مثل ما فيه
 “Kitapta var olan yazıyı başka bir yere aynıyla geçirdim.” Mekki’ye göre bu anlam, Kur’ân için söz konusu edilemez. Çünkü gelen nâsih, mensûh olan âyetin lâfızlarının aynıyla gelmez.³⁴⁸

4- Nesh, bir şeyi iptal etme, geçersiz kılma gibi manâlara da gelmektedir.³⁴⁹ Araplar, hâkimin hükmünü iptal ettiğini söylerken, نسخ الحاكم الحكم “hâkim, hükmü iptal etti/geçersiz kıldı.” ifâdesini kullanmaktadırlar. Hac Sûresinde bulunan âyeti kerimede geçen nesh kelimesi de bu anlamdadır.

فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ
 “Allah, şeytanın attığını derhal iptal eder (nesh eder), sonra kendi âyetlerini sağlamlaştırır. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”³⁵⁰

Yukarıda nesh kelimesinin anlam sahasıyla ilgili vermeye çalıştığımız manâlar, ilgili temel klasik kaynaklarda ve nesh konusunun işlendiği kitaplarda, daha ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır. Biz, burada bütün bu manâlar içerisinde en

³⁴⁴ Bakârâ, 2/106.

³⁴⁵ Semînu'l-Halebî, *Ûmdetu'l-Huffaz Fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, IV, 166; Suyûtî, Celalüddin, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Daru İbni Kesir, Beyrut, 1997, II, 700.

³⁴⁶ Nahl, 16/101.

³⁴⁷ Casiye, 45/29. (إِنَّا كُنَّا نَسْنِسُخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ), “Şüphesiz siz ne yapıyor idiyse biz yazıyorduk.”

³⁴⁸ Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1994, II, 159.

³⁴⁹ Ebu'l-Ferac, İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut, 1992, s. 15.

³⁵⁰ Hac, 22/52.

fazla ele alınan manaları özetlemeye çalıştık. Ancak daha fazla bilgi için söz konusu eserlere müracaat edilerek oralarda bu manâları bulmak mümkündür.³⁵¹

1.1.2. Nesh Kavramının İstilah Manâsı

Neshin cevaziyeti ve nesh kavramının ıstilah manasını belirlemede âlimlerin hareket noktası, biri mekkî, diğeri ise medenî olan iki âyettir.

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

“Biz bir âyeti başka bir âyetle değiştirdiğimizde -ki Allah ne indirdiğini daha iyi bilir-onlar, (Peygambere): sen sadece uyduruyorsun, derler. Hayır, öyle değildir, ama onların çoğu bunu bilmezler.”³⁵²

مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Biz daha iyisini veya benzerini getirmediğçe bir âyeti nesh etmez veya unutturmayız.”³⁵³

Bu iki ayette geçen “âyet” kelimesinden kastedilen mananın ekser ulema tarafından Kur’an’ın bir parçası anlamındaki ayet olduğu kabul edilmektedir. Böylelikle bu iki ayet, nesh olgusunun tespitinde ve neshin ıstilah anlamını belirlemede temel ölçüt olmuştur.³⁵⁴

Neshin ıstılâh anlamı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mesela, selef âlimleri döneminde özellikle sahabî ve Tabiûn asrında mutlâkın takyidine, mücmelin açıklanmasına, âmmin tahsisine ve hatta istisnaya dahi nesh deniliyordu.³⁵⁵ Ancak daha sonraki dönemlerde yani müteahhir âlimler dönemi ve sonraki asırlara gelindiğinde, nesh kelimesinin anlam içeriğinde bir değişim yaşandı.

³⁵¹ Rağib el-İsfahani, *el-Müfredât*, Beyrut, t.y, s. 490; Sait Şimşek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş yay., 1997, İstanbul, s. 84; İbrahim Mustafa ve Diğerleri (Ahmet Hasan ze-Zeyyat, Hamit Abdulkadir, Muhâmmmed Ali Neccar), *el-Mu’cemul Vâsît*, 1989, Çağrı yay., İstanbul, II, 917; Nâdiye Şerif Ümri, *En-Nesh fi Dirâsatı'l-Usuliyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985, s. 18-26.

³⁵² Nahl, 16/101.

³⁵³ Bakârâ, 2/106.

³⁵⁴ Muhammed Abdulazim ez-Zerkani, *Menahilu'l- İrfan*, Beyrut, t.y., Daru'l -fıkr, II, 136; Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur’ân*, II, 162.

³⁵⁵ Ebu İshak eş-Şâtibi, *el-Muvafakat Fi Usuli's-Şeri'a*, Beyrut, 2001, Daru'l-Marife, III, 99.

Nesh kelimesi, anlam daralmasına uğrayarak daha sınırlı anlamıyla kavramsallaştı. Bu dönemde nesh'in tarifi, “*şer'i bir hükmün, yine şer'i bir delil ile kaldırılmasıdır.*”³⁵⁶ şeklinde formüle edilmişti.

Usul âlimleri ve Fâkihler, nesh olgusunun anlamını belirlemeye yönelik birçok tarif yapmışlardır. Bu tarifler içerisinde en çok kabul gören ve tercih edileni, İbn Hâcib'in yapmış olduğu tariftir. *النسخ هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر* “*Nesh, şer'i bir hükmün daha sonraki şer'i bir delil ile kaldırılmasıdır.*”³⁵⁷ Bu tarifin bir önceki tariften farkı sadece “*daha sonra*” ifâdesidir. Böyle bir âmeliye neticesinde hükmü kaldırılmış şer'i delile, mensûh; önceki hükmü kaldıran sonraki delile de nâsih; bu işleme de nesh olgusu denir.

Usulcülerin yapmış oldukları bu tanımın tabîî bir sonucu olarak, şer'i bir hüküm gelmeden önce mubah olan bir durumun haram kılınması, usulcülerin nezdinde nesh değildir. Ayrıca tanımda vurgulanan bir başka husus, hem mensûh hem de nâsih olan hükümlerin şer'i hükümler olmasıdır. Dolayısıyla ibâhât-ı âsliyye (*eşyada asıl olan ibâhâttir.*)³⁵⁸ prensibi gereği, İslam şeriâtı gelmeden önce mubah olan ve toplumda câri olan örf ve âdetlerin kaldırılması veya kısmî ilğası, nesh değil; yeni bir hükmün yasalaştırılmasıdır.³⁵⁹

Mesela, İçki ve fâiz gibi hükümler, İbâhât-ı Âsliyye prensibi gereği daha önce mubah olan bu hükümlerin haram kılınması, nesh olmayıp iptidâî hükümlerdir. Müslümanlar önceleri namazlarında konuşuyorlardı. Bakârâ'nın 238. Âyeti inince namazda konuşmayı terk ettiler. İşte bu bağlamda gelen hükümler, nâsih değildir. Daha önce hakkında hüküm bulunmayan durum konusunda, hükmün açıklanmasıdır. Zaten Kur'ân'ın çoğu da bu anlamdadır.³⁶⁰

1.1.3. Nesh'in Beda, Tahsis ve İstisna ile Olan Manâ İlişkisi

Yahudiler, nesh'in, bedâ olduğu savından hareketle neshin, aklen ve şer'ân mümkün olmadığını kabul ederler. Aklen mümkün olsa bile şer'an mümkün değildir.

³⁵⁶ Zerkani, *Menahilu'l- İrfan*, II, 127.

³⁵⁷ Sabûni, *a.g.e.*, s.87.

³⁵⁸ Ahmet ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kevâidu'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Kâlem, Dımeşk, 2007, s. 481.

³⁵⁹ Şâtibi, *el-Muvafakat*, III, 98.

³⁶⁰ Şâtibi, *el-Muvafakat*, III, 99.

Çünkü Yahudiler, Hz. Musa'nın, kendisinden sonra şeriâtının bâki kalacağını söylediğini iddia ederler.³⁶¹

Nesh, mükellefe teklif edilen bir hükmün değiştirilmesidir. Emreden Allah, bu emrin vucubiyetinin nihâyetini bilerek emretmekte ve daha sonra bu emri nesh etmektedir. *Beda ise*, daimîlik kastıyla emredilen bir işten, daha önce bilgisine sahip olunmayan yeni bir duruma dönmektir. Bu durum ise, ezeli ve ebedî bilgiye sahip olan ve ilmi kuşatılamayan Allah Taâlâ için düşünülmesi muhaldir, mümkün değildir.³⁶² *Nesh*, *beda* ile de karıştırılmaz. Çünkü *beda*'yı *nesh* gibi görmek, teolojik bazı sorunları da beraberinde getirmesi kaçınılmaz olur. Oysa Allah, bütün bunlardan berîdir. Nasıl ki Allah'ın kâinattaki fiillerinin değişmesi, Allah'ın zatında veya ilminde değişiklik meydana getirmesi anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde bir âyetin yerine başka bir âyetin getirilmesi ve hükmünün değiştirilmesi de “*beda*” diye tavsif edilemez. Yani *nesh*, Allah'ın bir konuda karar verip daha sonra kendisi için farklı bir görüşün ortaya çıkması anlamına gelmemektedir.³⁶³

Nesh, *bedâ*'dan farklı olduğu gibi tahsis'ten de farklı olup, aralarında onları birbirinden ayıran birtakım farklar vardır. Mesela *nesh*, bütün fertlerin hükmünü iptal ederken; *tahsis*, fertlerin yalnız bir kısmından hükmü iptal eder. *Nesh*, sadece kitap ve Sünnette olduğu halde; *tahsis*, ikisi dışında da gerçekleşebilir. *Nesh*, haberî cümlelerde değil, sadece hükümlerde (inşâ cümlelerde) gerçekleşirken; *tahsis*, hem hükümlerde (inşâ) hem de haberî yargılarda meydana gelebilmektedir.³⁶⁴

Bu bağlamda mutlâk/mukayyed, âmm/hass ve mübhem/mübeyyin kavramları arasındaki manâ ilişkisi, bir yönüyle *nesh* kavramının ifâde ettiği anlam sahasında yer bulabilmektedir. Fakat bu manâ ilişkilerinin ifâde ettiği anlam, muteahhirûn ülemasının özel anlamda kullandığı ve hükümle bir daha amel edilemeyecek biçimde hükmün ilğası anlamındaki *nesh* kavramının manasından farklıdır.³⁶⁵

³⁶¹ İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 9.

³⁶² İbnu'l-Cevzi, *a.g.e.*, s. 11-12.

³⁶³ Ebu Zeyd, Ebu Zeyd, Nâsr Hamid, *Mefhumu'n-Nâss: Dirâse fi Ulumi'l-Kur'ân*, El-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, Beyrut, 2002, s. 120.

³⁶⁴ Subhi Salih, *Mebahis Fi Ulumi'l Kur'ân*, Beyrut, 2008, s. 262.

³⁶⁵ Şâtibi, *el-Muvafakat*, III, 101.

Aynı şekilde selef üleması, müstesna ile müstesna minh arasındaki mana ilişkisini de nesh diye ifâde etmişlerdir. Oysa istisna cümlesi, yapısı itibariyle neshe konu olan ayetin cümle yapısından tamamen farklıdır. Çünkü nâsîh, mensûh'dan sonra gelmelidir. Bu da nâsîh'in, istisna harfi olmadan bulunmasını gerektirir.³⁶⁶ Dolayısıyla müstesna ile müstesna minh'in bu kategoride değerlendirilmesi, nesh olayının taraflarını oluşturan nâsîh ile mensûh arasındaki temel kâidelerden biri olan nâsîhin sonra gelmesi prensibine aykırılık teşkil etmektedir.

İbnu'l-Cevzi'ye göre, bazı âlimler, müstesnânın, müstesnâ minh'in nâsîh'i olduğunu kabul etmektedir. Oysa bu doğru değildir. Çünkü istisna'da, kelâmın içerdiği manânın bir kısmını çıkarma ameliyesi vardır. Nesh'de ise, nâsîh, mensûhun ifâde ettiği manânın tümünü devre dışı bırakmaktadır. Dolayısıyla bazı selef âlimleri, istisnâ ve tahsisi ifade eden ayetleri, nesh kategorisinde değerlendirerek “şu âyet, şu âyeti nesh etti” dediklerinde, hükmün nesh edilip ortadan kaldırılması şeklindeki manâyı kastetmemişlerdir.³⁶⁷

Belli bir zamanda, hükmü gerektiren bir illetten dolayı emredilen bir emir, daha sonra bu illet kalkınca ilgili hüküm, başka bir nâssa geçer ve hüküm değişir. Ancak bu değişim bir nesih işlemi değildir. Çünkü nesih, bir daha kendisiyle amel etmenin câiz olmadığı bir hükmü gidermektir. Bu durum, belli bir illete bağlı olarak hükmü başka bir zamana te'hir etmektir. Mesela, Müslümanlar, az ve zayıf olduklarında başa gelen eziyetlere ve sıkıntılara sabır ile karşılık vermeleri emredilmiştir. Müslümanlar güçlenince de Allah, kendilerine karşı savaşımlarla Allah yolunda savaşmayı emretmiştir.³⁶⁸

1.2.Tarihsel Süreç İçerisinde Nesh Olgusu

Kur'ân-ı Kerim'de nesh meselesi, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ilgi konusu olmuştur. İlgili tartışmalar neshin varlığı veya yokluğu şeklinde değil daha çok neshin ne olduğu ve hangi âyetlerin, hangi âyetleri nesh ettiği şeklinde olmuştur. Dolayısıyla mensûh kabul edilen âyetlerin sayısında da farklılık arz ediyordu. Nesh

³⁶⁶ Şâtibi, *a.g.e.*, III, 101.

³⁶⁷ İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 17.

³⁶⁸ Suyûtî, *el-İtkan*, II, 703.

konusuyla alâkalı günümüze ulaşan ilk eser Kâtâde'nin (h.117) “*Kitabu'n-Nâsîh ve'l Mensûh fi Kitâbillah*” isimli eseridir.³⁶⁹

Abdûlmüteâl Muhâmmed el-Cebri'ye göre, Kur'ân'da mensûh âyet olduğunu iddia edenlerin başında Ebu Abdillâh İbn Hazm, Nahivci İbn Hilal es-Sa'idî ve Hibetûllâh İbn Selame gelir. Onların nesih iddiaları da, Dahhâk, Said ibn Müseyyib ve Kâtâde gibi ikinci ve üçüncü nesil âlimlerine dayanmaktadır. Daha sonra gelen Müfessir ve Fâkihlerin çoğu ciddi bir araştırma ihtiyacı hissetmeden bu zatların sözlerini kabul etmiş ve böylece nâsîh/mensûh meselesi, Müslüman araştırmacıların çoğunun nezdinde bir İslam inancı haline dönüşmüştür.³⁷⁰

Ancak daha sonraki dönemlerde hicri IV. asrın başlarında Ebu Müslim el-İsfahânî (H.322)'nin neshin Kur'ân'da bulunmadığı şeklindeki görüşüyle nesh meselesi farklı bir mecrâda ele alınmaya başlandı.³⁷¹ Nesh konusu, Ebu Müslim'den sonra ele alınıp incelendiğinde artık neshi kabul eden ve etmeyenler şeklinde iki farklı görüş ayrımına gidildi. İslam âlimlerinin ekserisi, neshin Kur'ânda mevcut olduğunu kabul etmişlerdir. Bu alimler, Kur'an'da neshin varlığını kabul etmekle birlikte nasıllığı ve niceliği konusunda kendi aralarında bir icmâ ve ittifâka vardıkları söylenemez.

İlk dönem İslam tarihinde, Kur'ân âyetlerinin neshi fikrinin ne zaman ortaya çıktığının tespiti, kolay bir iş değildir. Muhtemelen müfessirler ve Fâkihlerin görünüşte tezât teşkil eden âyetleri, uzlaştırma ameliyesiyle beraber ortaya çıkmış bir sorunu giderme metodudur.³⁷² Nesih meselesi hakkında var olan ihtilafların arka planında yatan temel nedenlerden biri de, nesh kelimesinin gelişim sürecinin farklı dönemlerinde uğradığı anlam kaymalarıdır. Bazı sahabîler ve ilk dönem İmamları, nesh kelimesini, âmm'ın tahsisi, mücmelin beyanı ve hatta istisna anlamında kullanmaktaydı. Şâh Veliyullah Dehlevi'ye göre nesh, teriminin ilk nesil tarafından

³⁶⁹ Şimşek, *a.g.e.*, s. 78

³⁷⁰ Ali Galip Gezgin, *Kur'ân'da "Nesh Problemi"ne Eleştirel Bir Yaklaşım*, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt. 14, Sayı:1, 2001, s. 57.

³⁷¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, T.D.V. Yay., 1997, Ankara, s. 125.

³⁷² Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet yay., (Çev. Haluk Songur) İstanbul, 1999, s. 91.

geniş anlamıyla kullanılmış olması, mensûh olan âyetlerin sayısını beş yüze kadar çıkmasına sebep olmuştur.³⁷³

Selefin nesh kavramına yüklediği bu manâ genişliğinden dolayıdır ki, sahabîden gelen birçok rivâyette “*şu âyet, şu âyetle nesh edildi*” şeklindeki ifâdelere bakıldığında, aslında daha sonraki asırlarda kavramsallaşan ve manâ değişimine uğrayıp da dar anlamıyla kullanılan nesh kavramının içerdiği mananın kastedilmediği anlaşılmaktadır.³⁷⁴

1.2.1. Kur’ân’da Nesh’in Varlığını Kabul Edenler

Zerkeşi’ye göre nesh, hükümde kolaylık olsun diye Allah Taâlâ’nın bu ümmete has kıldığı bir durumdur. Müslümanlar, neshin cevâziyeti konusunda icmâ etmişlerdir. Yine Zerkeşi’ye göre, neshin cevaziyeti konusunda sahih olan görüş, neshin aklen ve naklen vuku bulmuş olmasıdır. Fakat Yahudiler, Allahın bir şeyi indirip amel edildikten sonra nesh etmesini beda olur zannıyla nesh olgusunu kabullenmekten kaçınmışlardır.³⁷⁵

Neshi kabul eden âlimlerin ekserisi, Kur’ân’daki bir âyetin neshi ancak bir Kur’ân âyeti olabileceği, Sünnetin ise, sadece Sünneti ile nesh olunabileceğini kabul etmektedirler. Kur’ân’ın, Sünneti veya Sünnetin Kur’ân’ı nesh edeceği konusunda ise ihtilaf etmişlerdir.³⁷⁶ İmam Şâfiî başta olmak üzere bazı âlimler, Kur’ân’ın ancak Kur’ân’la nesh edileceğini kabul ederler. Sünnet ise, sadece Kur’ân’a tabîdir ve onun mücmelini açıklamaktadır. Sünnet, ancak Sünnetle nesh edilir. Yine İmam Şâfiî, Kur’ân’daki bir âyetin neshi veya inzâlinin te’hiri, ancak Kur’ân’daki bir âyetle olabileceğini söylemektedir.³⁷⁷

Kur’ân’ın Sünneti nesh edebileceğini savunanlar, buna delil olarak kıblenin Mescid-i Aksâdan, Kâbe’ye çevrilmesi ve âşûre orucu yükümlülüğünün ramazan orucu ile kaldırılmasını örnek göstermektedirler. Ancak aksini savunanlara göre ise, bu iki örnek, Kur’ân’ın Sünneti nesh fikrine delil olamaz. Çünkü kabul etmeyenler,

³⁷³ Ahmet Hasan, *a.g.e.*, s. 95.

³⁷⁴ Şâtibi, *el-Muvafakat*, III, 105-106.

³⁷⁵ Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi’l-Kur’ân*, II, 160; Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumi’l-Kur’ân*, II, 701.

³⁷⁶ Abdurrahman Çetin, “*nesih*”*md*, DİA, İstanbul, 2006, XXXII, 580.

³⁷⁷ Muhâmmed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, Beyrut, t.y., Mektebetü’l-İlmiyye, s. 106.

bu durumu, Kur'ân'ın, Yahudiliğe ait hükümleri ortadan kaldırması (nesh etmesi) kapsamında değerlendirmişlerdir.³⁷⁸

Ûlumü'l Kur'ân'la ilgili gerek temel klasik kaynaklarda ve gerekse yeni yapılmış çalışmalarda, neshe konu olmuş âyetler verilmiş ve uzun uzadıya tartışılmıştır. Mensûh âyetlerinin hangileri olduğu ve sayılarının ne kadar olduğu konusunda bir ittifâkın sağlandığını söylemek mümkün değildir. Mensûh iddia edilen âyetlerin sayıları, 200 ila 5 arasında değişmekle beraber, bu sayıyı daha yukarılara çekenler de olmuştur.³⁷⁹

İmam Suyûtî, mensûh âyetlerin sayısı konusunda, 20 rakamını verirken; Suyûtî'den sonra gelen Hindistanın büyük âlimlerinden Şah Velîyullah ed-Dihlevî *el-Feyzü'l -Kebîr* adlı eserinde, Suyûtî'nin mensûh kabul ettiği âyetleri, tetkik ederek tartışmış ve sadece mensûh olan âyetlerin sayısının 5 olduğu sonucuna varmıştır.³⁸⁰

Kur'ân'da nesh olgusunun varlığını kabul eden Âlimler, bunu ortaya koymak üzere değişik delillerle ispatlama yoluna gitmişlerdir. Ancak biz, burada bu delillerin ayrıntılı tahliline girişmeden, ana hatlarıyla bu delilleri sunmaya çalışacağız.

a) وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

“Biz bir âyeti başka bir âyet ile değiştirdiğimizde -ki Allah ne indirdiğini daha iyi bilir- onlar, sen sadece uyduruyorsun derler. Hayır, öyle değil ama onların çoğu bilmezler.”³⁸¹

b) مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Biz daha iyisini veya benzerini getirmediğimizde bir âyeti nesh etmez veya unutturmayız. Allah'ın her şeye kâdir olduğunu bilmedin mi?”³⁸²

c) يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır, kitabın aslı onun yanındadır.”³⁸³

³⁷⁸ Çetin, *a.g.md.*, s.580.

³⁷⁹ Çetin, *a.g.md.*, s.580.

³⁸⁰ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 127.

³⁸¹ Nahl, 16/101.

³⁸² Bakârâ, 2/106.

İbn Abbas, İkrime, Kâtâde ve İbn Sirin'den gelen rivâyetlerde, b ve c şıklarındaki âyetlerin, Kur'ân'ın nâsihi ve mensûhu hakkında birer delil olduğunu bildirmektedir.³⁸⁴

e) Neshi kabul edenlere göre, bu konuda icmânın olduğu ve bilfiil mensûh âyetlerin Kur'ânda bulunduğu, bunun da fiili bir delil teşkil ettiğini söylemektedirler.

f) Neshle ilgili rivâyetler ve aklî deliller.³⁸⁵

Bazı Ulumu'l-Kur'ân âlimleri, Kur'ân sûrelerini, Nâsih ve Mensûh'u ihtiva etme açısından sınıflandırmaya tabi tutmuşlardır.³⁸⁶ Kendisinde ne nâsih'in ne de mensûh'un bulunduğu sûre sayısı 43'tür. Hem nâsih, hem de mensûh'un bulunduğu sûre sayısı ise 25'tir. Sadece nâsihin içinde bulunduğu sûre sayısı, 6'dır. Geriye kalan 40 sûrede ise, sadece mensûh âyetler bulunmaktadır.³⁸⁷

1.2.2. Kur'ân'da Nesh'in Varlığını Reddedenler

Bu görüşü benimseyenler, neshin aklen câiz olup, eski semâvî kitaplar ve şeriâtlar arasında gerçekleştiğini kabul ederler. Kur'ân'ın, kendinden önceki kitapları ve şeriâtları nesh ettiğini ifâde ederlerken, Kur'ân'ın bizzat kendi içerisinde neshin varlığını kabul etmezler. Yani sonsuza dek bir hükmün iptal ve ilgasının Kur'ân'da olmadığı görüşünü savunurlar. Bu anlayışın ilk temsilcisi ve savunucusu, mu'tezili müfessir Ebu Mûslim Muhâmmed b. Bahr el-İsfehani'dir. Kendisi bu konuyu *Camiu't-Te'vil li Muhkemi't-Tenzil* adlı eserinde geniş bir şekilde tartışmaktadır. Türkiye de, Ömer Rıza Doğrul da "*Tanrı Buyruğu*" adlı eserinde bu görüşü savunmaktadır.³⁸⁸

Son dönemlerde neshi, âyetin hükmünün iptâli şeklinde değil de tahsis veya tedricilik şeklinde kabul edenler de vardır. Mesela, M. Said Şimşek, "*Kur'ân'ın*

³⁸³ Ra'd, 13/39.

³⁸⁴ İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 14.

³⁸⁵ Şimşek, *a.g.e.*, s. 86-87.

³⁸⁶ İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 32.

³⁸⁷ Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 704.

³⁸⁸ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s.125.

Anlaşılmasında İki Mesele” adlı eserinde bunu tartışır ve neshi, cumhurun kabul ettiği anlamda benimsememektedir. Nesh konusunu daha çok tahsis ve tedricilik bağlamında ele alarak incelemektedir. Said Şimşek, görüşüğünü şu şekilde temellendirmektedir: “*Nasıl ki Kur’ân’a muhatap olan ilk İslam toplumu, birtakım merhalelerden geçmiş ve her merhale için münasip âyetler inmişse, her zaman için bu merhaleleri yaşayan; benzer ortamlarla karşı karşıya kalan toplum veya fertler vardır. Dolayısıyla aynı şartlar tahakkuk ettiğinde, o şartlarda inen âyetler tekrar devreye girer ve onlarla amel edilir.*”³⁸⁹

Kur’ân’da, neshin varlığını kabul etmeyenler, kendi görüşlerini desteklemek üzere birtakım deliller sunmaktadırlar. Bunlara göre klasik nesh teorisi, Hz. Peygambere kadar ulaşmamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber’den bu anlamda, Kur’ân’da mensûh olan âyetlerin hükümleri ile ilgili bir haber mevcut değildir. Eğer Kur’ân’dan herhangi bir âyet kaldırılmış olsaydı, Hz. Peygamber bunu kesinlikle bildirmiş olmalıydı. Kur’ân’ın bütün zaman ve mekânlar için geçerli bir kitap olduğu düşünülürse, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın anlaşılmasıyla ilgili böyle bir konuda, bir şey söylememesi ve bunu insanların inisiyatifine bırakmış olması düşünülemez.³⁹⁰

- a) Nesh aklen câiz olmakla beraber, Kur’ân’ı Kerimde nesh olgusu bilfiil vuku bulmamıştır.
- b) Nesh meselesi, tefsir ilminde bir sistemdir. Zira Akâid’e ait bir mesele olsaydı inkâr edilmezdi. Mensûh âyetlerden maksat, Tevrât ve İncildeki yani eski şeriâtlardaki hükümlerdir.
- c) Kur’ân’ı Kerimde şu veya bu âyetin, şu veya bu âyeti neshettiğine dair açık bir ifâde yoktur.
- d) Bu konuda, Hz. Peygamberden sadır olmuş müttfekkün âleyh olarak kabul edilen bir hadis de, mevcut değildir.
- e) Bu konuda olumlu görüş beyan edenler, nâsih ve mensûh âyetlerin sayıları hakkında bir ittifâk sağlamış değillerdir.

³⁸⁹ Şimşek, *a.g.e.*, s.123.

³⁹⁰ Ahmet Hasan, *a.g.e.*, s. 95

- f) Neshi kabul edenler, bir taraftan neshin ancak âmeli hükümlere münhasır kılarken, diğer taraftan âhbâr'a ait lâfızları bile nesh'e konu ettikleri bilinmektedir.³⁹¹ Âhâd rivâyetlerle Kur'ân-ı Kerimin âyetleri tespit olunamayacağı gibi, inkâr da olunamaz. Dolayısıyla âhâd haberler, nesh konusunda delil olamaz.

Bazılarına göre, Allah Taâlâ, Kur'ân'daki nesh'i, ümmü'l-kitap olan levh-i mahfuz'da gerçekleştirdikten sonra âyetleri indirdi. Dolayısıyla nesih olayı, bu asılda olmuştur. Kur'an, vahiy olarak Hz. peygambere indirildikten sonra söz konusu olan nesih, gerçekleşmemiştir.³⁹²

Kâdı Ebubekir el-Bâkîllânî, bir grup âlimin, Kur'ân'ın kendi içerisinde neshin gerçekleştiğini kabul etmediklerini bildirmektedir. Çünkü bu konudaki haberler, Hâber-i Vâhid'tir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'in herhangi bir âyetinin tespiti veya nesh'i, Hâber-i Vâhid ile yapılamaz.³⁹³

1.3. Mensûh İddia Edilen Âyetlerle Alâkalı Bir Analiz

Suyûtî'ye göre, bu konuda kâleme alınmış birçok eserde, mensûh âyetlerin sayısında her ne kadar abartılı rakamlar verilmişse de gerçeğinde mensûh âyetlerin sayısı, çok azdır. Kur'ân'da mensûh iddia edilen âyetlerin sayısını artıranların gerekçelerine bakıldığında ve mensûh olduğu iddia edilen âyetler incelendiğinde, söz konusu kişilerin, yüksek rakamlar vermesi, birkaç hususun gözetilerek böyle bir sonuca vardıkları görülmektedir.³⁹⁴ Bunlar:

1- Nesh ve tahsisle hiçbir alakası bulunmayan bazı âyetlerin, mensûh diye addedilmesidir. Mesela infak âyetlerinin zekât âyetiyle neshedilmiştir, iddiâsı gibi.³⁹⁵

2- Nesh olmayıp, istisna ve birtakım kayıtlarla tahsis edilmiş olan bazı âyetlerin, mensûh olarak görülmesidir.

³⁹¹ İsmail Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 125

³⁹² Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 160.

³⁹³ Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 171; Suyûtî, *a.g.e.*, II, 721.

³⁹⁴ Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 706.

³⁹⁵ Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân* II, 706.

3- Diğer semavi şeriâtlarda mevcut olan hükümler, İslam öncesi cahiliye Arap toplumunda hâkim olan durumlar ve hükmü Kur’ân’da henüz nâzil olmayıp İslam’ın ilk devirlerinde olan uygulamaların ortadan kaldırılması gibi durumların nesh kategorisinde değerlendirilmesidir. İslam’ın üvey annelerle evlenilmemesi, talâk’ın üç ile sınırlandırılması, kısâs ve diyet gibi bazı hükümleri teşri kılması bu tür bir durumla açıklanabilen hükümlerdir.³⁹⁶ Suyûtî’ye göre yukarıda üç maddede sayılan özelliklere sahip olan naslar, nesh meselesine konu edilemezler. Doğrusu nesh taraftarlarının neshe örnek olarak verdikleri nasların askerisini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

İmam Suyûtî ve Mekki’ye göre, bu kategoriye giren hükümlerin nesh’e yakın olmakla beraber neshe dâhil edilmemesi daha uygun ve daha doğrudur. Çünkü bu tür durumlar, eğer nesh’e konu edilirse neredeyse Kur’ân’ın tamamı, nâsih âyetler kısmından sayılmış olacaktır. Oysa neshin tarifinde de ifâde edildiği gibi, nesh meselesinin olabilmesi için, iki farklı şer’i hükmün bulunması ve bir âyetin diğer bir âyetle neshedilmiş olması gerekir.³⁹⁷

“*el-Burhan Fi Ulumi’l-Kur’ân*” isimli eserinde Zerkeşi, iddia edilen aksine aslında Kur’ân’da nâsih ve mensûh âyetlerin çok az olduğunu kabul etmektedir. Çünkü Allah Taâlâ, nâsih’i hemen mensûh’undan sonra açıklamıştır. Hz. Peygamberle görüşmeden önce sadakânın verilmesi, iddet ve cihâttan kaçış gibi nâslarda Allah Taâlâ, âyetlerin nâsih’ini, mensûh’undan hemen sonra zikretmiştir. Bunun dışındaki mensûh zannedilen âyetlere gelince, bunların çoğu nesi’dir, yani hükmün geciktirilmesidir. İhtiyaç zamanına ertelenmiş olup ihtiyaç hâsıl olunca tekrardan o nâslarla hükmedilir.³⁹⁸

Ayrıca Zerkeşi’ye göre, “*bu ayet, Sünnetle nesh edilmiştir*” denilen bütün âyetler, gerçeğinde mensûh değildir. Hz. Peygambere Allah tarafından verilen beyan

³⁹⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 707.

³⁹⁷ Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumi’l-Kur’ân*, II, 707.

³⁹⁸ Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi’l-Kur’ân*, II, 174.

yetkisinin bir sonucu olarak, mücmelin beyanı,³⁹⁹ âmm'in tahsisi ve mutlâk'ın takyididir.⁴⁰⁰

Mutlâk, mukayyed ile âmm, hass ile birlikte düşünülduğünde mutlâk ve âmm'in ifâde ettiği manânın sınırlandırıldığı ve asıl *mâ'mulün bih* olan ise, ikinci hüküm olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tahsis işleminden sonra âmm'in geriye kalan kısmıyla amel edilirken, mutlâkın takyidinde, Şâtibi'ye göre mutlâk manâ ile amel edilemez. Amel olunan manâ, mukayyed olunan manâdır. Muvâfakât'ı şerh eden Âlim Abdullah Dıraza'a göre, mutlâkın ifâde ettiği manâ bütünüyle ihmâl edilemez ve amelden düşürülemez.⁴⁰¹

Mütekaddimun üleması (sahabî, Tabiûn.)'nın yanında nesh kelimesinin ifâde ettiği anlam alanı, Usulcû'lerinkinden daha genel ve daha kapsayıcıdır. Çünkü selef, şer'i bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir hükümlle kaldırılmasını, nesh diye isimlendirdiği gibi, âmm'in muttasıl veya munfasıl bir delille tahsisi, mübhem ve mücmelin beyanını da nesh kelimesiyle ifâde ediyorlardı. Yani nesh kelimesi, bütün bunlar için müşterek bir kavram olarak kullanılıyordu.⁴⁰²

Dolayısıyla sahabî veya tabiûn'un "*bu mensûh bir âyettir veya bu âyet falan âyetle nesh edilmiştir*" deyişindeki nesh kelimesinin ifâde ettiği mana, ıstılâhlaşma döneminde nesh kavramına yüklenilen dar anlamdaki bir manâ olması beklenilemez. Aksine iyice incelendiğinde, böyle bir nitelimenin hükmün geçersizliği anlamında olmadığı ve Şâtibi'nin de yukarıda vurguladığı gibi hükmün beyanı veya tahsisi olduğu görülmektedir.

1.4. Nâsîh ve Mensûh'u Tespit Etme

Nâsîh ve mensûhu tesbit etme konusunda âlimler tarafından dile getirilen kıstaslar, birbirinden farklı olmaktadır. Kimi aşırı giderek bu sahayı geniş tutmuş ve doğal olarak neshe konu edilen âyet sayısını da artırmıştır.

³⁹⁹ Nahl, 16/44.

⁴⁰⁰ Zerkeşi, *a.g.e.*, II, 175.

⁴⁰¹ Şâtibi, *el-Muvafakat*, III, 100.

⁴⁰² Şâtibi, *el-Muvafakat*, III, 99.

İmam Şâtıbî, meseleye daha üst bir perdeden bakarak ele almaktadır. Şâtıbî'ye göre, külli hükümlerde ve dinin temel kâidelerinde nesh olayı meydana gelmez. Dolayısıyla Mekke döneminde hükümler külli olduğundan hükümlerin neshi çok nâdir. Dinin temel hedefi, zaruriyât, haciyât ve tahsiniyât gibi esasları korumaktır. Nesh, bir delille beraber ancak cüz'iyâta gerçekleşir.⁴⁰³

Mensûh olduğu iddia edilen âyetler, ciddi bir tetkike tabi tutulup incelendiğinde, bir açıdan iki delilin de cem' edilebilecek bir te'vil ve tefsirinin var olduğu görülmektedir. Başka bir açıdan ise, mücmelin beyanı, umumun tahsisi ve mutlâkın takyidi gibi cem' metodları uygulanabilmektedir.⁴⁰⁴

Sahâbînin, نسخ حكم كذا (falan hüküm nesh olundu.) şeklindeki beyanı ile neshe hükmedilip hükmedilemeyeceği konusunda âlimler, ihtilaf etmişlerdir. İbn Esir ve İbn Hacıb, böyle bir sözün sahâbînin içtihadı neticesi olabileceği gerekçesiyle neshin bununla sabit olunamayacağını söylemektedir. Suyûtî ise, İbn Hassâf'dan naklen sahâbînin sözünde “*şu âyet şu âyeti neshetti*” gibi açık bir ifâde bulunmadıkça neshe hükmedilemeyeceğini; sahih bir nakil ya da açık bir zıtlık bulunmadıkça müfessir ve müçtehidlerin sözleriyle de neshe gidilemeyeceğini belirtmektedir.⁴⁰⁵

Kur'ân'daki mensûh âyetleri tespit etmede o kadar aşırı gidilmiştir ki, âyetleri incelemenin hareket noktası, nâsih ve mensûh'u belirleme olacak duruma gelmiştir. İbni Arabî'ye göre seyf âyeti, 24 âyeti nesh etmiştir. Bir âyetin başı ile sonunun mensûh; ortası ise muhkemdir veya sadece âyetin yalnız bir kelimesinin mensûh olduğu gibi garip nesh anlayışları ileri sürülmüştür.⁴⁰⁶ Bazıları da âyetin başını mensûh; sonunu ise nâsih olduğunu⁴⁰⁷ veya mensûh'u nesh eden nâsih'in de başka bir nâsih tarafından mensûh olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁰⁸

Hibetullah b. Sâleme ed-Dârir'in (H.410) “*en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kitâbillah*” isimli kitabı kendisine okunurken o esnada kızı dinliyormuş, وَيَطْعَمُونَ

⁴⁰³ Şâtıbî, *el-Muvafakat*, III, 109.

⁴⁰⁴ Şâtıbî, *el-Muvafakat*, III, 98.

⁴⁰⁵ İsmail Lütfî, Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar Ve Çözüm Yolları (Muhtelefü'l-Hadis İlimi)*, M.Ü.İ.F., Yay., İstanbul, 1996, s.189.

⁴⁰⁶ Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 714.

⁴⁰⁷ Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 165.

⁴⁰⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 715; Zerkeşi, *a.g.e.*, II, 162.

عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا الطَّعَامَ “Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler.”⁴⁰⁹ âyeti okununca Hibetullah, bu âyetin أسيرًا lafzı mensûhtur dedi. Çünkü müşriklerin esirleri, kastedilmektedir. Bunun üzerine kız, yanlış yaptın, dedi. Çünkü Müslümanlar, esirlerin doyurulacağı ve açlıktan öldürülemeyeceği konusunda ittifâk etmişlerdir. Bunun üzerine Hibetullah, kızını doğrulayarak görüşünden vazgeçer.⁴¹⁰

Suyûtî, *İtkân*'ında 21 mensûh âyeti, nâsihi ile birlikte vererek incelemekte ve bunların dışında kalan âyetlerde ise herhangi bir nesh iddiasında bulunulamaz, demektedir. Suyûtî'ye göre bu 21 mensûh âyet içinde de iki âyetin daha sahih olan anlayışa göre mensûh olmayıp muhkem olmasıdır. Dolayısıyla Suyûtî'ye Kur'ân'da mensûh olan âyet sayısı, 19 olmuş oldu. Ancak Suyûtî, ibn Abbas'tan gelen bir rivâyetle başka bir âyetin daha mensûhluğunu kabul ederek, mensûh olan âyet sayısını 20'ye çıkarmaktadır.⁴¹¹

1.4.1. Nesh'in Tespitinde Öngörülen Şartlar

Nesh kavramına getirilen tarifler çerçevesinde aşağıda ifâde edilecek sonuçlar ortaya çıkmaktadır. İki âyet arasında nesh olayının gerçekleşebilmesi için neshi kabul eden âlimler tarafından birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Ancak neshi kabul eden âlimler, bazen bu çerçeveyi o kadar çok geniş tutmuşlardır ki, şer'i-âmeli bir âyet olmadığı ve tamamen ihbarî olan âyetler olmasına rağmen ilgili ayeti neshe konu etmişlerdir.

Nesh durumunu tespit edebilmek için konu ile ilgilenen her âlim, kendi nesh anlayışına göre birtakım kriterler öne sürmüştür. Bunun ayrıntılı halini ilgili kitaplara havale ederek konuyu, yalnızca bazı temel ortak kriterler üzerinde durarak maddeler halinde vermeye çalışacağız.

⁴⁰⁹ İnsan, 76/8.

⁴¹⁰ Zerkeşi, a.g.e., II, 158.

⁴¹¹ Suyûtî, *el-İtkân Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 712.

1- Nesh olgusunun tespit edilebilmesi için iki âyet arasında cem' ve te'lifin mümkün olmayacağı kesin bir teâruzun bulunması⁴¹² ve Hz. peygamberden sahih bir naklin olması veya sahâbînin “şu âyet şu âyeti nesh etti” gibi açık bir ifâdesinin bulunması gerekir.⁴¹³ Neshin iki tarafını oluşturan iki hükümle de aynı anda amel edilemeyecek kadar birbiriyle çelişkili olmaması halinde, yani ümum/husus ilişkisi veya farklı durumlarda amel edilebilecek olan hükümler arasındaki bağlantı gibi biri diğerini nesh edemez.⁴¹⁴

2- Nesh'e konu olan şer'i nâslar, haber cümlesi formatında olsa bile emir ve nehiy (inşa) anlamını içermelidir.⁴¹⁵ Tâleb (emir/nehiy) manâsında olmayan haber cümlelerinde ve vâ'd/vâ'id içerikli nâslarda da nesh olayı gerçekleşmez.⁴¹⁶

3- İhbâri cümleler iki kısımdır. Biri, yapısı itibariyle ihbarî olup manâsı emir olan cümlelerdir ki, burada nesh olayı gerçekleşebilir. Diğerisi ise, yapısı ve manâsı itibariyle salt ihbârî olan cümlelerdir. Bu kısımda nesh olayının gerçekleşmesi mümkün değildir.⁴¹⁷

4- Mensûh hükmün nâsîh olan hükümden önce olduğu tespit edilmelidir. Bu da iki yolla mümkündür. *Biri*, lâfız yönüyledir ki, her iki hükümde peş peşe zikredilmektedir. *Diğeri ise*, biri diğerinden önce olduğunu bildirecek nüzul tarihidir. Eğer iki hükmün öncelik ve sonralığı belirlenemiyorsa bu durumda nesh metoduna başvurulamaz.

5- Mensûh olan/olacak hüküm, şer'i bir hitapla gerçekleşmiş olması gerekir. Eğer mensûh kabul edilen durum, İslam öncesi dönemde hâkim olan toplumsal ilişkiler, evlenme ve boşamalar gibi örf ve adetle sabit olmuşsa, bu durumu kaldıran hükme nâsîh denilemez. Çünkü burada bir nesh işlemi değil; ibtidaî bir teşri' söz konusudur.⁴¹⁸

⁴¹² Çakan, *a.g.e.*, 183.

⁴¹³ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 717.

⁴¹⁴ İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 18; Şâtibi, *a.g.e.*, III, 98.

⁴¹⁵ Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 164.

⁴¹⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 702.

⁴¹⁷ İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 17.

⁴¹⁸ İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 19

6- Mensûh olan hükmün, şer'i nâslarla sabit olması zorunlu olduğu gibi; Nâsîh'in de şer'i bir nakille sabit olması gerekir. Dolayısıyla icmâ ve kıyas, menkul olan bir hükmü nesh edemez.

7- Nâsîh olan nâs, mensûh olan nâssın denginde olmalı veya ondan daha kuvvetli olmalıdır. Eğer ondan daha zayıf bir nâs olursa nesh edemez.⁴¹⁹

8- Hz. Peygamberin hayatında olmalı, yani vefatından sonra gerçekleşmemesi gerekir.

9- Hem nâsîh hem de mensûh âyetin, şer'i-ameli hükümler olması gerekir.

10- Mensûh hükmün bir süre yürürlükte kalmış bulunması gerekir.⁴²⁰

1.4.2. Nesh Bağlamında Kur'ân-Sünnet İlişkisi

Selef âlimleri, Kur'ân'daki nesh biçimlerini değişik nesh anlayışlarına göre tasnif etmektedirler. Nâsîh-mensûh konusu incelendiğinde karşımıza Kur'ân-Sünnet karşılaştırması çerçevesinde, Kur'ân nâslarının Sünnet nâslarıyla nesh edilmesinin mümkün olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun cevabıyla ilgili âlimlerden farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁴²¹

Nâsîhler (Kur'ân-Sünnet) arasında neshin ne ile olacağı konusu, ifade ettiğimiz gibi doktrinde tartışılmıştır. Nesh âyetinde geçtiği üzere, Kur'ân âyetinin neshi, ancak kendisi gibi bir âyetle olabileceğini savunanlar olduğu gibi, Kur'ân âyetlerinin Sünnetle de nesh olunabileceğini kabul edenler de vardır. Bu bağlamda üçüncü bir durumu, İbn Habib en-Nisâburî, tefsirinde anlatmaktadır. Eğer Sünnet, Allah'ın emriyle vahiy yoluyla oluşmuşsa âyeti nesh eder. Eğer Sünnet, peygamberin kendi içtihadıyla oluşmuş bir Sünnet ise âyeti nesh edemez.⁴²²

⁴¹⁹ Çakan, *a.g.e.*, 186-187.

⁴²⁰ Zerkani, *Menâhilü'l-İrfan*, s. 129, Çetin, *a.g.e.*, s. 579, Şimşek, *a.g.e.*, s. 87

⁴²¹ Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-Nâss*, s. 123.

⁴²² Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 160; Suyûtî, *a.g.e.*, II, 701.

İmam Şâfiî⁴²³ ve İmam Sevri'ye göre Sünnet, Kur'ân'ı nesh edemez. Neshin konu edildiği âyette, âyetin bir benzeri veya daha kuvvetlisi denilmektedir. Sünnet ise Kur'ân gibi değildir.⁴²⁴ İbni Cevzi'ye göre doğru olan görüş de budur. Ebu Davud es-Sicistanî'nin Ahmet b. Hanbel'den işittiğine göre Ahmet b. Hanbel, "Kur'ân'ın âyeti, ancak Kur'ân'la nesh edilir, Sünnet ise Kur'ân'ın tefsiridir," demektedir.

Ebu Hanife ve imam mâlik'e göre ise Sünnet, Kur'ân'ı nesheder. Sünnetin Kur'ân'ı nesh edebileceğini savunanlara göre, nesh, nihâyetinde mensûh olan hükmün müddetini açıklamaktır. Sünnet, Kur'ân'ı tefsir etme ve ondaki kapalı manâları açıklama fonksiyonuna sahip olması dolayısıyla onu nesh de edebilir.⁴²⁵

1.5. Oluş İtibariyle Nesh Türleri

Tefsir tarihi ve usulü ile ilgili eserlerin nesh meselesi bölümlerinde usul âlimleri, genel olarak üç çeşit neshten bahsetmektedirler. Bu üç nesh çeşidi arasında en fazla üzerinde durulması gereken kısım, hükmü mensûh olup, metni bâkî olan âyetlerdir. Kur'ân'da mensûh olduğu kabul edilen âyetlerde bu kısma dahil olmaktadır. Diğer iki kısım ise, metni mensûh olup hükmü bâkî olan âyetler ve hem hükmü hem de metni mensûh olan âyetlerdir. Biz burada konunun ayrıntısına girmeden bu kısımları ana hatlarıyla işlemeye çalışacağız.

1.5.1. Hem Hükmü Hem de Metni Mensûh Olanlar

Buna örnek olarak Buhari ve Müslim'in tahrir ettiği Hz. Aişe (r.a) hadisidir. Hz. Aişe şöyle der: bilinen on emzirme âyeti, daha sonra bilinen beş emzirme âyeti ile nesh edildi. Hz. Peygamber vefat ettiğinde bu âyetler, bir Kur'ân âyeti olarak okunmaktaydı. Hz. Aişe'nin "Bu Kur'ân âyeti olarak okunmaktaydı." sözü hakkında bir takım görüşler ileri sürülmüştür. Bu sözün zâhiri mezkûr âyetin tilâvetinin bâkî kaldığını ifâde etmektedir. Hâlbuki durum böyle değildir. Bazıları bunu Hz.

⁴²³ Şâfiî, *er-Risale*, s. 106.

⁴²⁴ İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 20.

⁴²⁵ İbnu'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 21.

Peygamberin vefatına yakın bir zamanâ kadar şeklinde çözmüşlerdir. Doğrusu tilâvetinin de nesh edilmiş olmasıdır.⁴²⁶

Fakat Kur'ân'da evlenmeyi haram kılan emmenin sayısını belirleyen özel bir âyet bulunmaması bu rivâyetle çelişmektedir. Şâyet bu hükümde, bir şekilde nesh olayı meydana gelmişse bunun Kur'ân'da değil, Sünnet çerçevesinde gerçekleşmiş olması gerektiğini düşünmek daha doğru olur kanaâtindeyiz.

1.5.2. Hükümü Mensûh, Metni/Tilâveti Bâkî Olanlar

Bu çeşit mensûh âyetlerin var olduğu konusunda birçok kitap kâleme alınmıştır. İmam Suyûî, aslında bunun sayısının gerçekten çok az olduğunu ancak insanların bunun sayısını çoğalttığını söylemektedir. Kur'ân'ı-Kerim'in kendi içerisinde neshi çoğaltanlar, bazen ne nesih ne de tahsisle hiçbir ilişkisi olmayan âyetleri; bazen de tahsis kavramının kapsamına dâhil edilebilecek âyetleri nesh çerçevesinde değerlendirmişlerdir.⁴²⁷ İşte asıl Kur'ân'ın içerisinde neshin var olup olmaması konusu bu kısmı oluşturmaktadır. Âlimlerin ekserisi, araştırmalarında Kur'ân'da var kabul edilen mensûh âyetlerinin hangileri olduğu ve bunların sayısının ne kadar olduğu üzerinde yoğunlaşmışlardır.

Her âlim kendi bakış açısı ve içtihadına göre Kur'ân'da birbirini nesh eden âyetlerin sayısını tespit etmeye çalışmıştır. Kimisi bu sayının çok az olduğunu söylerken, kimisi de bu sayıyı çok yukarılara çekmişlerdir. Öyle ki Kur'ân'a sanki bir nesh nazarıyla bakmışlardır. Daha bir başkası ise bunun varlığını kabul etmemiş ve mensûh kabul edilen âyetleri yorumlayarak aslında mensûh olmadıklarını göstermeye çalışmıştır.

İmam Suyûî bu çeşit neshin Kur'ân'da sadece 20 yerde olduğunu nazım şeklinde ifâde etmektedir. Yine İmam Suyûî, bu çeşit mensûh âyetlerin Kur'ân'da okunmasının iki hikmete mebni olduğunu söylemektedir.⁴²⁸

⁴²⁶ Suyûî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, s. 705.

⁴²⁷ Suyûî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, s.706

⁴²⁸ Suyûî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, s.713.

a) Kur'ân hükümleri bilinip amel edilmek için okunduğu gibi Allahın kelamı olması dolayısıyla okunmakla sevap kazanılır.

b) Genellikle nesh, hükmü hafifletmek için olur. Okunması bâkî bırakıldı ki insanlar, bu hafifletme ve zorluğu kaldırma nimetini düşünsünler.⁴²⁹

1.5.3. Metni/Tilâveti Mensûh, Hükümü Bâkî Olan Âyetler

İmam Suyûî, bunun örneklerinin çok olduğunu söyler ve nakilde bulunmak sûretiyle birçok haberden bahseder. Mesela el-Müstedrekte, Huzeyfe'den nakledilen şöyle bir rivâyet mevcuttur. Huzeyfe, “ne okuyorsunuz?” diye sorunca “tevbe sûresinin dörtte birini okuyoruz.” diye cevap verdiler. Yine Hüseyin b. el-Münâdi *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*” adlı eserinde şöyle demiştir. “Kur'ân'da ibaresi nesh edilip hafızalardan silinmeyen iki sûre vardır. Bunlara *Hal* ve *Hafd* sûreleri denir.⁴³⁰

Ayrıca buna en çok örnek gösterilen, lafzı mensuh olduğu iddia edilen recm âyetleridir. Hz. Ömer'in şöyle dediği rivâyet edilir: “Eğer insanların Ömer, Allah'ın kitabına ilave yaptı.” demelerinden korkmasaydım, Allah'ın kitabına “Erkek ve kadın zinâ ettiklerinde recm edin” ayetini yazardım. Çünkü biz bunu okuyorduk.⁴³¹

Recm ayetinin üslubu Kur'ân âyetlerinin üslubu ile farklılık arzemesiyle beraber, eğer gerçekten Kur'ân'ın bir âyeti olmuş olsaydı, Hz. Ömer insanlara aldırış etmeden onu kesinlikle Kur'ân'a dâhil ederdi. İnsanların Hz. Ömer Kur'ân'a bir ilavede bulunuyor endişesini de taşımazdı.⁴³²Bu cezanın meşruiyetini Kur'ân'da aramaktansa Hz. Peygamberin Sünnetinde aramak daha doğru olur.⁴³³

İmam Suyûî, neshi, gerçekleştiği hükümler itibariyle üçlü bir ayrıma tabi tutmaktadır.

1) Kendisiyle amel edilmeden emrolunan âyetin - necva âyetinde olduğu gibi- nesh edilmesidir.

⁴²⁹ Suyûî, *a.g.e.*, s.713.

⁴³⁰ Suyûî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, s.721.

⁴³¹ Suyûî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 721.

⁴³² Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, II, 167.

⁴³³ Ahmet Hasan, *a.g.e.*, s. 103

2) Beytü'l-Makdis'in kible olması ve Âşûra orucu gibi daha önceki ümmetlerde konulmuş olan hükümlerdir ki, bunun nesh olarak isimlendirilmesi, ihtimalli bir konudur.⁴³⁴

3) Bir gerekçeyle emrolunan hükmün, gerekçenin yokluğuyla hükmün yokluluğunun düşünülmesidir. Müslümanların sayıca az ve güçsüz olduğu durumlarda, eziyetlere karşı sabrın emredilmiş olması, güçlü olduklarında ise savaşma hükmünün emredilmiş olması gibidir. Aslında bu çeşit hükümlerin nesihle bir alakasının olmadığı, tamamen hükmün şartlara göre geciktirilmesi olduğu görülmektedir.⁴³⁵

Dolayısıyla bazı müfessirlerin musamaha ve musafahayı ifade eden hükümlerin seyf âyetiyle mensûh olduğu iddiası da pek tutarlı görülmemektedir. Bu bir nesi' (hükmün geciktirilmesi)'dir ve illetin varlığıyla hükmün varlığı; yokluğu durumunda ise hükmün yokluğunun olmasıdır.⁴³⁶ Mesela İmam şâfi'ye göre etin saklanmasıdaki yasağın kaldırılması, böyledir. Yani nesh değil; hükmün geciktirilmesidir. Çünkü mensûh olan bir hüküm ile hiçbir durumda ve zamanda amel edilemez.⁴³⁷

1.6. Nesh Edebiyatı

Nesh konusu, sahabî devrinden itibaren tartışıldığı için bununla ilgili eserlerin tarihi, hicri I. Yüzyıla kadar gitmektedir. İbnü'n-Nedim, Kur'an'ın nâsihi ve mensûhu hakkında ilk dönemde eser veren çok sayıda ilim adamına işaret etmektedir. Bunlar arasında, Haccac, Mukatıl b. Süleyman, İbn Ebu Davud es-Sicistanî, Ebu İsa et-Tirmizi, Ahmet b. Hanbel, Abdurrahman b. Zeyd gibi isimler vardır.⁴³⁸

⁴³⁴ Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'an*, II, 172; Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'an*, II, 702.

⁴³⁵ Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'an*, II, 703.

⁴³⁶ Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'an*, II, 173.

⁴³⁷ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 704.

⁴³⁸ Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'an*, II, 151-152.

Kur'ân-ı Kerimde neshin varlığı konusunda, müstakil eserler yazılmıştır.⁴³⁹ Ayrıca Ulumu'l-Kur'ân'la ilgili telif edilmiş eserlerde de müstakil başlıklar açılmış ve konu ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Mesela, İmam Suyûtî'nin *el-İtkâni*, Zerkani'nin *Menahilü'l-İrfan'ı*, Zerkeşinin *el-Burhan'ı*, Süphi Salih'in *el-Mebâhis Fi Ulumi'l-Kur'ân* ve benzeri eserlerdir. Ancak bu eserlerin tamamını burada zikretmek konunun sınırlarını aşmaktadır. Burada belli başlı yazılmış bazı eserleri verebiliriz.

- 1) Katade b. Diame es-Sedusi(h.118) “*Kitabu'n-nâsîh ve'l-mensûh fi kitabillah*” Dr. Hâtim Salih ed-Dâmin tarafından tahkik edilerek 1985 tarihinde Beyrut'ta ikinci baskısını yapmıştır.
- 2) Ebu Bekir Muhâmmmed b. Müslim b. Şihâb ez-Zühri (öl.124) “*en-Nâsîh ve'l-Mensûh*”
- 3) Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhâmmmed en-Nahhâs (h.338), *en-Nâsîh vel-Mensûh fi'l-Kur'ân'il-Kerim*.
- 4) Ebu Ali Muhâmmmed b. Ahmed b. Cüneyd (h.381) neshi reddedenlerden olup eserin adı: *el-Fash Âlâ Men Ecâze'n-Nesh'* dir.
- 5) Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzi (h.597) “*Nevâsihu'l-Kur'ân*”
- 6) Abdurrahman b. Muhâmmmed el-Kradâği el-Kürdi (öl.1916) “*et-Tibyan fi'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*”
- 7) Muhâmmmed es-Seyyid Yusuf Ebu Taha, “*Risaletün fi Mebahisi'n-Nesh*” eser 1941 yılında Ezher Üniversitesinde öğretmenlik tezi olarak sunulmuştur.
- 8) Dr. Mustafa Zeyd, “*en-Nesh fi Kur'ân'il Kerim*”.⁴⁴⁰
- 9) Muhâmmmed Mahmud Ferğali, “*en-Nesh Beyne'n-Nefy ve'l isbat*”
- 10) Abdülmüteal el-Cebri, “*en-Nesh fi ş-şeriâti'l İslamiyye*”.⁴⁴¹
- 11) Nâdiye Şerif Ümri, “*En-Nesh fi Dirâsati'l-Usuliyye*.”

2. TAHİR B. ÂŞÛR'UN TEORİK NESH ANLAYIŞI

⁴³⁹ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 127.

⁴⁴⁰ Doktora tezi olarak hazırlanmış olup iki cilt halindedir. Bu alanda yapılmış en kapsamlı çalışmadır.

⁴⁴¹ Şimşek, a.g.e., s.81-83.

Bütün dönemlerde ve her halükarda Allah Taâlâ'nın murad-ı ilâhisi, tektir. O da dünya düzeninin korunması ve dünyadaki beşeri faaliyetlerin kontrol altına alınmasıdır. Son ilâhi vahiy olan İslam şeriâtı gelinceye dek milletlerin durumları ve toplumsal bozukluklar düzeltilip dünyayı yaşanır hale getirmektir.⁴⁴²

Tâhir b. Âşûr göre, hükmün nesh edilip yerine yeni bir hükmün teşri kılınmasının birçok neden ve hikmeti olabilmektedir. Bunların bir kısmı, ilgili naslardan açık bir şekilde anlaşılmalıdır. Mesela, içkinin haram kılındığı âyetin sonuna doğru *إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ* “Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak ister.”⁴⁴³ ve enfâl sûresinde *وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا* “sizde zayıflık olduğunu bildi”⁴⁴⁴ gibi ifâdelerle nâsîh olan hüküm gerekçelendirilmektedir.⁴⁴⁵

Bir kısım nâslarda ise, bunun hikmetinin anlaşılması güçtür. Çünkü anlaşılması için bir bilgiye ve âlimlerin ayrıntılı açıklamalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu hükümlerin hikmetine kıyas metodu ve teşri'in genel ilkeleriyle ulaşılabilmektedir. Diğer bir kısım naslar da vardır ki, hükmün konulduğu dönemde hikmetine vâkîf olunmadığı gibi, sonraki zamanlarda da muttâlî olunamaz.⁴⁴⁶

2.1. Nesh Kavramının Lügat Manâsı

Tâhir b. Âşûr, nesh kavramının sözlük anlamıyla ilgili ortaya koyduğu manâlar, genelde lüğat ve ilgili eserlerde, ifâde edilen manâlardır.

Nesh, *izâle* anlamında bir şeyi, başka bir şey ile gidermektir. Yine nesh kavramı, *tebdil* anlamında bir şeyin sûreti ve zatı itibariyle izâle edilip yerine başka bir şeyin sabit kılınmasıdır. Mesela, *نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ* “Güneş, gölgeyi nesh etti, (gidermek/izâle etmek).” Burada güneş ışınları, gölgeyi ortadan kaldırarak yerine geçmektedir.

⁴⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 661

⁴⁴³ Maide, 5/91

⁴⁴⁴ Enfâl, 8/66

⁴⁴⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 664

⁴⁴⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 664

Bazen yerine geçecek bir şeyi, sabit kılmadan yalnızca izâle/giderme manâsına da gelmektedir. Mesela, نسخت الريح الأثر “Rüzgar iz/eserleri giderdi, yok etti.” ifâdesi de bu anlamdadır.

Âşûr’a göre, izâle olmaksızın mücerred ispat etme ve sabit kılma anlamına gelince, her ne kadar Rağib el-İsfehani’in bu konudaki sözünün zahir manâsı bunu vehm ettiriyorsa da dil açısından doğru bir manâ değildir. Nesh’in, *istinsâh*⁴⁴⁷ manâsına geldiği söyleniyorsa da Kur’ân için kullanılan nesh kavramının içerdiği manâyı kapsamamaktadır. Mesela, نسخ الكتاب bir kitaptaki yazıların aynen diğer bir kitaba geçirme ve nakletme, nesh diye ifâde edilmesi ise, mecâzî bir isimlendirmedir. Çünkü, daha sonra gelen nâsih hüküm, mensûh olan hükmün lafzı ile aynı değildir.⁴⁴⁸

2.2. Nesh Kavramının Istılah Manâsı

Kur’ân-ı Kerim için söz konusu edilen ve ilgili âyetlerde vurgulanan nesh kavramına gelince, bu, *delille bir şeyi giderip yerine ivâzını getirmedi*. İvâz olarak getirilen hüküm, önceki hükmün misli veya içerik açısından ve gerçekleştirmek istediği hedef açısından, ondan daha ileri derecede olmalıdır.⁴⁴⁹

İbn Âşûr’a göre, usulcülerin nezdinde bilinen nesh kavramının terim manâsı, رفع الحكم الشرعي بخطاب “şer’i hükmün, bir hitâp (şer’i bir hüküm) ile kaldırılmasıdır.” Dolayısıyla ilk kez teşrî kılınan hükümler, çıkarılmış oldu. Çünkü ilk defa ortaya konulan hükümler, “رفع” kelimesiyle ifâde edilmemektedir. Ayrıca “الحكم الشرعي” kaydının getirilmesiyle “Berâetü’l-Âsliyye”nin, yeni bir hükümle ortadan kaldırılması işlemi de neshin tanımının kapsamı dışında bırakılmış oldu. Çünkü Berâetü’l-Âsliyye, (eşyada asıl olan ibâhâtır)⁴⁵⁰ şer’i bir hüküm değildir. Şeriât gelmeden önce, insanların, teklifi bir hüküm olmaksızın üzerinde buldukları durumun ibkâsıdır.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Casiye, 45/29.

⁴⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 656.

⁴⁴⁹ Bakârâ, 2/106.

⁴⁵⁰ Zerkâ, *Şerhu ’l-Kevâidu ’l-Fıkhiyye*, s. 481.

⁴⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 657.

Tâhir b. Âşûr, usulcülerin yukarıda yaptıkları tanıma, ziyade bir kayıt koyarak nesh kavramına farklı bir tanım getirmektedir. Aşur'a göre Nesh, وهو رفع الحكم الشرعي, *و هو رفع الحكم الشرعي، المعروف دوامه بخطاب يرفعه "Yürürlükte belli bir süre kaldığı bilinen şer'i bir hükmün, nâsîh olan bir hükümle kaldırılmasıdır."* Çünkü yürürlükten kaldırılan hükmün, belli bir süre devam etmiş olması gerekir. Bu kayıt "المعلوم دوامه" ile belli bir gaye ile sınırlandırılmış olan veya tekrar ettiğine dair delil bulunmayan bir hükmün kaldırılması gibi durumlar, nesh tanımının kapsamı dışında kalmaktadır.⁴⁵²

2.3. Nesh'e Delil Olarak Getirilen İki Âyetin İncelenmesi

1) مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِثْلَهَا أَوْ مِثْلَهَا أَمْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

*"Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah, her şeye kadirdir."*⁴⁵³

Âşûr'a göre bu âyeti kerimede, مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ denildi ve مَا نَنْسَخْ مِنْ شَرِيعَةٍ denilmeyerek, Yahudileri muhatap almadı. Çünkü Müslümanların eğitilmesi, Yahudileri muhatap almaktan daha önemlidir. Dolaylı bir şekilde Yahudilere de cevap verilmiş olmaktadır. Bir maslahata binâen bazı hükümlerin değiştirilmesinin hikmeti ortaya konulunca, bazı Şeriâtların değiştirilmesinin hikmeti de beraberinde ortaya çıkmış olacaktır.⁴⁵⁴

İbn Âşûr, bu âyetin nüzul sebebiyle ilgili Zemâhşeri, Beğâvi ve Kurtubi gibi bazı müfessirlerden bilgiler aktarmaktadır. Zemâhşeri ve Beğâvi'nin tefsirlerinde geçen bilgi şudur: *"Yahudiler, Muhâmmed (s.a.v.)'e baksanıza ashâbına bir şey emrediyor, sonrada onları o şeyden menediyor. Bunun üzerine bu âyet-i kerime, nâzil oldu."*

Kurtûbî'de ise, Yahudiler, kıblenin değiştirilmesi konusunu eleştirdiler ve şunu dediler: *"Muhâmmed (s.a.v.) arkadaşlarına (ashâb) bir şeyi emrediyor,*

⁴⁵² İbn Âşûr, a.g.e, I, 657.

⁴⁵³ Bakârâ, 2/106.

⁴⁵⁴ İbn Âşûr, a.g.e, I, 655.

ardından da onları o şeyden menediyor. Dolayısıyla bu Kur’ân kendisinin uydurduğu bir kitap olup, öğretileri birbiriyle çelişmektedir.” Bunun üzerine bu âyeti kerime, nâzil oldu.⁴⁵⁵

Tâhir b. Âşûr, tefsirinin genelinde izlediği metodu, burada da uygulamakta ve âyet-i kerimeyi kırâât, nahiv ve luğat açısından da ele almaktadır. Âşûr’a göre, Cumhur, ilgili âyette⁴⁵⁶ geçen *nesh* fiil’ini, sülasi vezninden kabul ederek نَسَخَ şeklinde okumaktadır. Fakat mütevâtir kırâât olan İbn Amir’in kırââtına göre ise, fiil, أَنَسَخَ olan mezid kalıbın müzarisidir. مَا نَسَخَ ifâdesindeki (مَا) ise, şartiyedir. Bu (مَا)’nın aslı, mevsûle olup, şart anlamında kullanılmıştır.⁴⁵⁷

İbn Âşûr, âyet-i kerimede geçen آيَةً kelimesinin manâları üzerinde durarak meşhur üç manâsını, açıklamaktadır.

- 1- Peygamberliğin doğruluğuna bir delil olarak getirilen mü’cize anlamına gelen âyet.
- 2- Kur’ân’ın isimlendirmesi olan, bir hüküm veya öğütü içeren Kur’ân’dan bir parça anlamındaki âyet.
- 3- İşaret anlamına gelmektedir ki, bir elçi bir yere gönderilirken, kimin elçisi olduğuna dair kendisinde var olan âlâmet, anlamında âyet.⁴⁵⁸

İbn Âşûr’a göre bu âyeti kerimede geçen “âyet” kelimesinden kast edilen – lâfzı ortadan kaldırılın (izâle) veya lâfzı bâki bırakılın- âyetin hükmüdür. Çünkü esas gaye, hükümlerin nesh edilmesinin hikmetini açıklamaktır, yoksa Kur’ân lâfızlarının izâlesi/neshi değildir.⁴⁵⁹

Âşûr’a göre, bu âyeti kerime, nesh olgusunun vâki (gerçekleşmiş) olduğunu göstermektedir. Bütün İslam âlimleri, neshin cevâziyeti ve vuku bulduğu konusunda ittifâk etmişlerdir. Klasik dönemde, Ebu Müslim el-İsfehani hariç ihtilaf eden olmamıştır. Ayrıca Ebu Müslim’in ihtilafının da lâfzî, olduğu söylenmektedir.⁴⁶⁰ Âşûr, konunun delilleriyle tafsilatlı halini fıkıh usulü kitaplarına havale ederek,

⁴⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 655.

⁴⁵⁶ Bakara, 2/106.

⁴⁵⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 655.

⁴⁵⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 656.

⁴⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, I, 656.

⁴⁶⁰ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 662.

klasik ulumu'l-Kur'ân ve fıkıh usulü kaynaklarında nesh ile ilgili çokça anlatılan meşhur üçlü taksimâtı da ayrıntıya girmeden kısaca özetlemektedir.

1- *Tilâvetinin ve hükmünün birlikte nesh edildiği nâslardır* ki, Âşûr'a göre nesh meselesinde asıl olan, neshin bu çeşididir.

2- *Hükmünün nesh edilip, tilâvetinin bâkî bırakılmasıdır.* Âşûr'a göre neshin bu çeşidi Kur'ân'da mevcuttur. Tilâvetinin bâkî bırakılıp nesh edilmemesi, Kur'ân âyetlerinin i'câz ve belâğâtının, Allah tarafından devamının istenilmesindedir.

Aşur, buna *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ* وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلَّمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ iki âyet arasındaki manâ ilişkisini örnek göstermektedir.⁴⁶¹ “Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur. Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) ikiyüz kişiye galip gelir. Ve eğer sizden bin kişi olursa, Allah'ın izniyle (onlardan) ikibin kişiye galip gelirler. Allah sabredenlerle beraberdir.”⁴⁶²

3- *Tilâvetinin nesh edilip hükmünün bâkî bırakılmasıdır.* Hz. Ömer'den recm ile ilgili rivâyet edilen hüküm, nesh'in bu çeşidine misal verilmektedir. İbn Âşûr, neshin bu çeşidini kabul etmemekle beraber, bunun bir faydasının da olmadığı görüşündedir. Oysa hükmünün nesh edilip tilâvetinin bâkî bırakılmasının hikmeti, Kur'ân'ın belâğât ve i'câzının bu âyetlerde var olmasındandır. Bu üçüncü kısımda ise, böyle bir durumun olmadığını söylemektedir.⁴⁶³

2) وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُعْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

⁴⁶¹ İbn Âşûr, a.g.e, I, 663.

⁴⁶² Enfâl, 8/65-66.

⁴⁶³ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve 't-Tenvîr, I, 663.

“Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen ancak bir iftiracısın" dediler. Hayır; onların çoğu bilmezler.”⁴⁶⁴

Tâhir b. Âşûr, bu âyetin ifâde ettiği manâyı izah edecek bir rivâyeti aktarmaktadır. Rivâyet edildiğine göre, İbn Abbas şöyle demiştir: “içerdiği hüküm itibariyle ağır olan bir âyet, indiğinde ve ardından ondan daha hafif bir hüküm nâzil olunca kâfir kureyş müşrikleri şunu derdi, Allah’a yemin olsun ki, Muhâmed (s.a.s.) ashâbiyla alay ediyor. Bu gün bir şey emrediyor, yarın olunca o şeyden men ediyor. Dolayısıyla O, (Hz. Muhâmed) bütün bunları kendinden uydurup söylemektedir.” İşte bu âyet-i kerime, müşriklerin bu tür iddialarına bir cevap niteliğinde nazil oldu.⁴⁶⁵

Âşûr’a göre, âyet-i kerimede geçen (كَيْدًا) kelimesinden kastedilen, Allah Resulünün doğruluğunu gösteren mu’cize anlamında olmayıp, Kur’ân’ın tam bir cümlesi olan âyet, anlamındadır. Âyette geçen *tebdil* kelimesi ise, *mutlâk anlamda amaç, durum ve manâlar arası değişimi ifâde eder*. Ayrıca *tebdil*, bir hükmün diğer bir hükümle değiştirilmesi anlamında neshi içerdiği gibi,⁴⁶⁶ umum-husus ve mübhem-mübeyyin arasındaki manâ ilişkisini de kapsamaktadır. Dolayısıyla müşriklerin itiraz ettikleri durum aslında âyetlerin birbirini tefsir ve teybin etmesi yönüyle kendilerine zâhiren görünen teâruz vehmidir.⁴⁶⁷

2.4. Konu Bağlamında Nesh, İnsa ve Nisyan’ın Oluş Şekilleri

Tâhir b. Âşûr, nesh olgusunu, konunun temel sacayağını oluşturan Nesh, Nesî ve Nisyân kavramları muvacehesinde her biri için farklı taksimâtlar yaparak ele almaktadır. Ele aldığı her kavramı, aynı formât ve bakış açısıyla incelemektedir. Konunun hareket noktası, her üç kavramda da aynı olup, evvelâ genel çerçevede Şeriâtlar arasındaki ilişkiyi konu edinir ve ardında ise, bir şeriâtın (İslam Şeriâtı)

⁴⁶⁴ Nahl, 16/101.

⁴⁶⁵ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XIV, 281.

⁴⁶⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XIV, 281.

⁴⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XIV, 282.

kendi hükümleri arasındaki ilişkiyi, Nesh, İnsâ ve Nisyân kavramları bağlamında ele almaktadır.

Her üç kavramda da konunun iki tarafını oluşturan ilk hüküm ile ikinci hükmün, âyette geçtiği üzere *daha hayırlısı* veya *bir benzeri (dengi)* formülüyle taksimâta tabi tutmaktadır.

2.4.1. Oluş İtibariyle Nesh Çeşitleri

1- *Bir şeriâtın kendisinden daha hayırlı bir Şeriâtın getirilmesiyle nesh edilmesidir.* Hz. Musa ve İsa'ya gönderilen Tevrât ve incilin ihtiva ettiği öğretilerin, İslam Şeriâtıyla nesh edilmesi gibi..

2- *Bir Şeriâtın, bir benzerinin gönderilmesiyle nesh edilmesidir.* Bu tür nesh'e misal ise; Hz. Hud (a.s)'ın şeriât'ının Hz. Salih (a.s)'ın Şeriâtıyla nesh edilip ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü her iki toplum, sahip olduğu ahlaki prensipler ve değerler açısından birbirine yakın olduğundan dolayı sağladıkları fayda da benzerdir.⁴⁶⁸

3- İslam Şeriâtının (Kur'ân) herhangi bir hükmünün, kendisinden daha hayırlı bir hükümle nesh edilmesidir.

“*Sana içki ve kumarı sorarlar, de ki: İkisinde hem büyük günah ve hem insanlara bazı faydalar vardır. Günahları faydasından daha büyüktür*”⁴⁶⁹ âyetiyle sabit olan hamr'ın mekruhluğu Mâide sûresindeki içkinin haramlığıyla ilgili âyetle nesh edilmesi gibidir.⁴⁷⁰ Bu çeşit bir nesh işlemi, acıma ve şefkat (rifkat) olmaksızın maslahat itibariyle daha hayırlıdır.⁴⁷¹

Bazen nâsîh olan hüküm rifkat (daha hafif bir hükümün getirilmesi) itibariyle mensûh olan hükümden daha hayırlı olur. İbn Âşûr, ramazan ayında iftar vaktinde oruçlunun akşam yemeğini yemeden uyuması halinde, yeme-içme ve cinsi münâsebetin haram oluşunun *أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ* “*Oruç gecesinde*

⁴⁶⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 660.

⁴⁶⁹ Bakârâ, 2/119.

⁴⁷⁰ Maide, 5/91.

⁴⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 660.

kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. ⁴⁷² âyetiyle nesh edilmesini buna örnek olarak göstermektedir.⁴⁷³

4- Kur'ân'ın bir âyetinin, kendisiyle aynı ayarda benzer bir hükümle nesh edilmesidir. Ana/baba ve akrabalara vâsiyetin⁴⁷⁴ mîrâs paylarını belirleyen âyetlerle nesh edilmesi gibi. Çünkü her iki hükümde de, insanların malı elde etmek sûretiyle faydalanmaları vardır. Ayrıca İbn Âşûr, beş vakit namazın elli vaktin sevabına denk olması itibariyle elli vakit namazın, beş vakit namaz ile nesh edilmesini de mûmâselet ilişkisine örnek vermektedir.⁴⁷⁵

Fakat İbn Âşûr, Usulcülerin nesh tanımına “المعلوم دوامه” kaydını getirerek, yeni bir tanım yapmıştı. Bu kayda binaen yapmış olduğu tanım gereği bir hükmün nesh'e konu edilebilmesi için o hükmün, yürürlüğe girip belli bir süre o hükümle amel edilmesi gerekir. Aksi halde böyle bir hüküm, nesih amelîyesine tabi tutulamaz. Elli vakit namazın farz kılınıp, belli bir süre devam ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Kanaatimizce bu tür bir nesh çeşidine böyle bir örneğin verilmesi, İbn Âşûr'un yaptığı nesh tanımına aykırılık teşkil etmektedir.

2.4.2. Nesh Bağlamında İnsâ (ننساها)

Kırâât İmamlarının Cumhuru diyebileceğimiz Nâfi, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kesâî, Yakup ve Ebu Câfer, sözkonusu âyeti kerimedeki ilgili kelimeyi, “ننساها” şeklinde okumaktadır. Buna göre, Kelime, *nisyân mastarının if'âl vezninde olup unutturma manâsındadır*. Âşûr'a göre bu unutturma, Hz. Peygamber'in emriyle Müslümanların âyeti kerimeyi okumayı terk etmesi sûretiyle âyetin unutulmasıdır.⁴⁷⁶

Aynı şekilde mütevâtir kırââtlardan olan İbn Kesir ve Ebu Âmr'ın kırââatlarında ise, “ننساها” biçiminde okunmuştur ki, bu durumda kelime, te'hir etme

⁴⁷² Bakârâ, 2/187.

⁴⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 660.

⁴⁷⁴ Bakârâ, 2/180.

⁴⁷⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 660.

⁴⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 658.

ve geciktirme gibi manâlara gelmektedir. Buna göre manâ, âyetin tilâvetinin geciktirilmesi veya kendisiyle amel etmenin ertelenmesi şeklinde olur.⁴⁷⁷

İbn Âşûra göre bu kelimedden kast edilen manâ, tilâvetinin veya hükmünün gereğinin yapılmayıp unutulmaya terk edilmesidir. Nesî kavramı, neshin mukabili olan diğer bir nesh çeşididir. Şöyle ki, Allah Resulü, meşru olan bir hüküm ile amel edilmesini istemez ve onu terk edip gereğini yerine getirmeyene de yapması için emretmez. Derken insanlar, o hükümle amel etmeyi unuturlar ve hüküm de ortadan kalkmış olur. Ancak Âşûr, bu tür bir neshin Kur'ân'da örneğinin olmadığını ifade etmektedir.⁴⁷⁸

Ayrıca nesh ve insâ/nesî'nin birbirinden ayrılmadığı bir nokta, nesh ve insâ durumunda getirilen hükmün, mensûh veya münâsâ'dan daha hayırlı veya onun ayarında bir hüküm olmasıdır. Âyeti kerimede, mensuhtan sonra getirilecek olan hükmün, önceki hükümden daha hayırlı oluşu veya aynılığı ifâdeleri, mücmel ve mutlâk bırakılmıştır. Âşûra göre, bunun birçok nedeni olabilir. İnsan aklını, sınırlandırmayıp muhtemel manâlara gitmesini sağlamaktır. Çünkü daha hayırlı oluş, insanların maslahatlarına uygun olanı ve onlardan zararı def' eden şeyi içermesi itibariyledir. Veya meşakkatli durumlarda mükelleflere bir acıma ve rahmet yönü vardır. Ancak bu demek değildir ki, her nesh ve nesî öncekinden daha hayırlı veya onun dengi olmalıdır. Asıl dikkate alınması gereken ve murad olunan manâ ise, her iki durumda da bir şekilde hayırlılık ve denklikten hâli olmayacağıdır.⁴⁷⁹

Tâhir b. Âşûr, nesh olgusunu, Şeriâtlar veya bir Şeriâtın kendi hükümleri arasındaki ilişki bağlamında ele alıp taksimâta tabi tuttuğu gibi, insâ ve nisyan kavramlarını da aynı bakış açısıyla ele alıp incelemektedir. Aşûr, İnsâ olgusunu beş maddede ele alırken, nisyan kavramını ise iki madde çerçevesinde işlemektedir.

1- Kendisinden daha hayırlı bir Şeriâtın Allah tarafından gönderilmesiyle başka bir şeriâtın te'hir (erteleme) edilmesidir. Kendisinden önce birçok Şeriâtın gelip geçmesiyle İslam Şeriâtının gönderilmesinin geciktirilmesi, buna örnek teşkil etmektedir. Allah tarafından gönderilen her bir şeriât, gönderildiği çağa uygun ve o

⁴⁷⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 658.

⁴⁷⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 659.

⁴⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 659.

asrın toplumlarına münâsip bir tarzda teşri kılınmıştır. Buradaki hayırlılık bir açıdan olup, nisbîdir. Gönderilen önceki Şeriâtlarla Allah katında son şeriât olan İslam dininin kabul edilmesi için, beşeriyet âlemi, sanki hazır hale getirilmiştir.⁴⁸⁰

2- Benzer bir Şeriâtın gönderilmesiyle beraber, Allah'ın iradesiyle diğer bir Şeriâtın gönderilmesinin bir zaman sonraya ertelenmesidir. Mesala, Hz. Musa Şeriâtının gönderildiği dönemde Hz. İsa'nın kendisiyle gönderildiği öğretilerin ertelenmesi ve geciktirilmesi, bu kısma örnek oluşturmaktadır.⁴⁸¹

3- Bir Şeriât kendi hükümleri arasında, kendisinden daha münâsip bir hükmün gönderilmesi ile asıl murad olunan ve varılmak istenilen hükmün, te'hir edilmesidir. Buna örnek, içkinin haram kılınmasıdır ki, asıl hedeflenen gaye de bu iken, içkinin mekruhluğu⁴⁸² ve yalnızca namaz vakitlerinde haramlığı⁴⁸³ teşri kılındı. Çünkü o illete mübtela ve meftun olmuş bir toplumu, hemen ondan vazgeçirmek kolay olmadığından, tedrici bir yol takip edilerek, asıl haram olan hüküm, ertelenmiştir.⁴⁸⁴

4- Bir açıdan benzer bir hüküm, diğer bir açıdan ise kendisinden daha hayırlı bir hükmün getirilmesiyle, ilgili hükmün nesh edilmeksizin belli bir müddet ertelenip olduğu hal üzere bırakılmasıdır. Namaz vakitlerinde içki içilip sarhoş olunmasının haramlığı bu kısma örnek olarak verilmektedir.

5- Herhangi bir Şeriâtın, kendisinden daha evrensel ve içerdiği ilkeler açısından daha yararlı bir Şeriâtın veya benzer bir Şeriâtın, gönderilmesiyle birlikte nesh edilmeksizin belli bir süreye ertelenmesidir. Değiştirilmeksizin o hal üzerine bırakılmasıdır. Âşûr'a göre böyle bir insâ durumu geçmiş ümmetlerde olması mümkündür.⁴⁸⁵

Netice olarak Nesî/insâ kavramının manâsı, hükmün veya Kur'ân'dan bir âyetin nesh edilmeksizin bir müddet olduğu hal üzere bırakılmasıdır. Ya da Allah

⁴⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 660.

⁴⁸¹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 660.

⁴⁸² Bakârâ, 2/129.

⁴⁸³ Nisâ, 4/43.

⁴⁸⁴ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 660.

⁴⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 661.

Taâlâ'nın irâdesiyle âyetin indirilmesinin geciktirilip bir zaman sonra indirilmesidir.⁴⁸⁶

2.4.3. Nesh Bağlamında Nisyân

Şeriâtlar arası veya bir Şeriâtın, kendi hükümleri bağlamında Nisyân kavramına gelince, Tâhir b. Âşûr, biri, Şeriâtlar arası diğeri ise, bir Şeriâtın kendi hükümleri arasında olmak üzere iki bölüme ayırmaktadır.

- 1- Hz. Âdem, Nuh ve İdris gibi peygamberlerin Şeriâtlarının, daha evrensel ve faziletli olan Hz. Musa şeriâtının gönderilmesiyle beraber unutulup kaybolmasıdır.
- 2- Benzer veya daha hayırlı bir hükmün getirilmesi üzerine önceki hükmün unutturulmasıdır.

İbn Âşûr, bu çeşit nesh'e süt emzirmeyle ilgili hükümlerin, biri diğeri nesh etmesiyle beraber ikisinin de وَأَخْوَالِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ “*süt kız kardeşleriniz size haram kılındı.*”⁴⁸⁷ âyetinin inmesiyle terk edilip unutulmasını örnek olarak vermektedir.⁴⁸⁸

2.5. Şeriâtlar Açısından Nesh Olgusu

Ehli kitap (Yahudiler), kendilerine indirilen kitaba inandıkları ve onun dışında indirilen vahye, inanmayacaklarını ifâde etmektedirler. Gereğeleri ise, kendi şeriâtlarının nesh edilmediğidir. Çünkü Hz. Muhâmmed (s.a.s), Kur'ân'ın bildirmesiyle Tevrât'ı, hâk kitap diye nitelemekte ve Tevrât'ı tasdik edici olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla Hz. Muhâmmed'in Şeriât'ı, nâsıl olurda hak olarak nitelenen bir Şeriât'ı, hükümsüz bırakarak ortadan kaldırır, onlara göre bu mümkün değildir.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 659.

⁴⁸⁷ Nisâ, 4/23.

⁴⁸⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 661.

⁴⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 654.

Ayrıca Yahudiler nesh olgusunu, bedâ olarak görmekteydiler. *Bedâ ise, Allah Taâlâ'nın teşri kıldığı hükmün nihaî derecede iyi olduğu bilgisine sahip olmaması ve ardından hangi hükmün daha iyi olduğu kendisine belirince, ondan vazgeçip başka bir hükmü ortaya koymasıdır.* Tabî ki böyle bir durum, ezeli bilgiye sahip olan Cenâb-ı Hâk için düşünülmesi muhal ve gerçek dışıdır.⁴⁹⁰

Yüce Allah, Yahudilerin ortaya atıkları iddiaların, mesnetsiz olduğu ve onları bu gibi şüphe ve safsatalara götüren şeyin ise, yalnızca Müslümanlara olan hasetleri olduğunu bildirmektedir.⁴⁹¹ İbn Âşûr'a göre, Nesh olgusunun temel hedefi, semavi öğretilerin (Şeriât) esaslarından biri olan nesh meselesini, Müslümanlara öğretmektir. Dolayısıyla nesh olgusu, önce ve sonra gelen Şeriâtlar arasında gerçekleştiği gibi, bir Şeriâtın hükümleri arasında da gerçekleşmesi mümkündür.⁴⁹²

Tâhir b. Âşûr, Allah Taâlâ'nın peygamberlerine gönderdiği semavi Şeriâtları, nesh olgusu bağlamında üçlü bir taksimâta tabi tutmaktadır.

- 1- Her hangi bir topluma, kendisiyle gönderilen elçinin yaşamıyla sınırlı ve muvakkât bir süreyle inzâl olunan Şeriâtlardır. Peygamber (elçi) vefat edince onun Şeriâtı da kaldırılmış olur. Hz. Nuh, İbrahim, Yusuf ve Şuayb aleyhümüs-selam'ların getirdiği öğretiler, bu kategoriye dâhil olmaktadır. Sonra gelen bir Şeriât, kendinden öncekini ortadan kaldırmaz, yani nesh etmez. İnsanoğlu, bu çeşit Şeriâtların herhangi birine tabi olma hususunda muhayyer bırakılmışlardır.⁴⁹³
- 2- Belli bir zaman dilimiyle sınırlı olmayıp sürekli tabi olmak üzere gönderilen Şeriâtlar. Hz. Musa (a.s)'ın getirdiği Şeriât gibi. Daha sonra gelen Şeriât, onun öğretilerini tamamıyla nesh etmez. Bir kısım hükümlerini nesh ederek yürürlükten kaldırırken; geri kalan diğer hükümlerini de te'yid ederek devamını sağlamaktadır. Hz. Musa'dan sonra gönderilen Hz. İsa'nın Şeriât'ı gibidir ki, Hz. İsa, Hz. Musa

⁴⁹⁰ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 654.

⁴⁹¹ Bakârâ, 2/105.

⁴⁹² İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 655.

⁴⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 658

Şeriâtının bir kısmını nesh ederken birçoğunu da tefsir ederek ona tabi olmuştur.⁴⁹⁴

- 3- Son bir çeşit Şeriât daha vardır ki, O da kendinden önceki Şeriâtların bütün hükümlerini nesh etmektedir. Artık bu son Şeriâtın gelişiyle beraber, önceki Şeriâtların hükümleri tamamıyla geçersiz olmaktadır. Bu Şeriât, Hz. Muhâmmed (s.a.s.)'in kendisiyle gönderildiği son Şeriât olan İslam dininin Şeriâtıdır.

İbn Âşûr göre, *İslam dini'nin, hakkında konuşmadığı bir konuda hiçbir Müslüman, önceki dinlerin öğretilerinden bir şey alamaz.*⁴⁹⁵

Ancak bu konu, İslam Fıkıh Usulü'nde “*Şer'u Men Kâblenâ*” diye bilinen ve Usul âlimleri arasında ihtilafli olan bir meseledir. Kur'ân ve sahih Sünnetin, önceki ümmetlere ait olan hükümleri, onların peygamberlerinin diliyle anlatması ve bunun Hz. Peygamberin ümmeti için de geçerli olduğunu bildirmesi durumunda, o hükme tabi olunması vaciptir. Fakat söz konusu hükmün mensûh olduğuna dair bir delilin bulunması halinde ise, o hükme tabi olunmaması gerektiği konusunda İslam âlimlerinin ittifâkı vardır.⁴⁹⁶

İhtilaf konusuna gelince, Allah ve Resulü'nün önceki ümmetlerin Şeriâtlarına yönelik anlattığı hükümlerin, Hz. Muhâmmed'in ümmeti için de geçerli olup olmadığına yönelik her hangi bir delilin bulunmaması konusudur. Hanefilerin cumhuru ile bazı Şafii ve mâliki âlimlerine göre; bu tür hükümler, bizim için de geçerli olup, gereğine tabi olunması gerektiğini söylemektedir. Bu mezheplerin diğer bir kısım âlimlerine göre ise, İslam Şeriâtı kendinden önceki Şeriâtların bütün hükümlerini nesh ettiğinden dolayı bu çeşit hükümler, bizim için geçerli değildir.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 658

⁴⁹⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 658

⁴⁹⁶ Abdulvahhab Hallaf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh, Daru'Muttehide*, Dimeşk, 1962, s.93; Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), T.D.V.yay., Ankara, 2000, s. 208

⁴⁹⁷ Hallaf, *a.g.e.*, s.94; Şa'ban, *a.g.e.*, s. 209-210-211.

3. TAHİR B. AŞUR'UN PRATİK NESH UYGULAMASI

3.1. Zinâ ile Alâkalı Âyetlerde Nesh Olayı

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا. وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَدُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا.

“Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin. İçinizden fuhuş yapan her iki tarafa ceza verin; eğer tevbe eder, uslanırlarsa artık onlara ceza verip eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden ve çok esirgeyendir.”⁴⁹⁸

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ

“Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkekten her birine yüz sopa vurun”⁴⁹⁹

Zinâ haddinin geçtiği sûre olan Nur sûresi, sahih olan görüşe göre hicretin 6. Senesinde Benu Mustalak gazvesinden sonra nâzil olmuştur. 15. ve 16. Âyetlerini de içine alacak şekilde Nisâ sûresinin baş tarafı, Nur sûresinden önce inmiştir. İbn Âşûr’a göre, Nisâ sûresinde belirlenen bu ceza, zinâ fiili için konulmuş müeyyidenin ilk başlangıcıdır. Dolayısıyla bu âyet, hiç şüphesiz nur sûresindeki zinâ haddi âyetiyle neshedilmiştir. Âşûr, İbn Atiyye’den destekleyici şu bilgiyi de aktarmaktadır. “Âlimler, Nisâ sûresindeki bu iki âyetin, Nur sûresindeki celde âyetiyle neshedildiği konusunda ittifâk etmişlerdir.”⁵⁰⁰

İbn Âşûr’a göre, âyet-i kerimede geçen fâhişe (الْفَاحِشَةُ) kelimesi, bir söz, fiil veya durumun aşırı biçimde yerilmesi ve kerih görülmesi gibi anlamlarda olup, zinâ manâsındadır. Ayrıca Nur sûresinde zinâ iftirasından dolayı dört şahidin getirilmesi

⁴⁹⁸ Nisâ, 4/15-16.

⁴⁹⁹ Nur, 24/2.

⁵⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 269

hükmü olmakla birlikte, *zinâ fîline dört şahidin şart koşulmasının asıl delili, Nisâ sûresindeki mensûh âyettir.*⁵⁰¹

İbn Âşûr, genel anlamda cumhurun nesh anlayışını benimsemektedir. Cumhura göre mensûh olan bir âyetin hükmü, tamamen ilğâ olunmuş olur ve ebediyen kendisiyle amel edilemez. İbn Âşûr, mensûh dediği bu âyeti kerimeyi, başka bir konu olan şahitlerin sayısının tespitinde temel delil olarak görmektedir. O halde, bu âyet için hükmü tamamen ilğâ olunmuş anlamında bir nesh'ten söz edilemez. Çünkü hâlen delil olarak kullanılabilir.

Devamındaki âyette, fahşa işleyen erkeklere verilecek ceza, kadınlara mahsus olan hapis cezası dışında bir ceza olan ezâ'dır. Ezâ'dan kasıt, ağır söz, sövme ve ayıplamadır, denilmiştir. İbn Abbas'a göre bu, sözlü kınama ve terlikle vurmadır.⁵⁰²

İbn Âşûr'a göre, İslam öncesi cahiliye döneminde cezası olmayan bazı suçların, islâmın ilk dönemlerinde söz konusu âyette geçtiği üzere birtakım cezaları konulmuştur. Bu cezalar, daha sonraları celde gibi daha ağır cezaların konulmasıyla nesh edilmiştir. Çünkü zinâ edene verilen ömür boyu hapis veya ezâ cezaları celde cezasından daha hafif kalmaktadır.

Âşûr'a göre, Nur sûresindeki celde âyeti, mutlâk ve âmm bir şekilde, teşri kılınmıştır.⁵⁰³ Recm hükmü, celde hükmünün muhsân/ât⁵⁰⁴ olmayanlar hakkında olduğunu tahsis etmek sûretiyle nesh etmiştir. Recm hükmü ise, âmel-i mütevâtir ile olmuş ve muhsân/ât hakkında olduğu konusunda âlimler ittifâk etmişlerdir.⁵⁰⁵

Doğrusu İbn Âşûr, nesh kavramını, selef ülemasının kullanımında olduğu gibi, bazen daha geniş bir anlamda kullanmaktadır. Çünkü burada olduğu gibi tahsis olan bir durumu, nesh kavramını kullanarak ifâde etmektedir.⁵⁰⁶

⁵⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 270

⁵⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 273

⁵⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 149

⁵⁰⁴ **Muhsân:** Akıl, bâliğ, hürriyet ve İslam vasıflarına hâiz bir kişinin şer'i ve sahih bir nikâhla evlenip hâkiki duhulun kendisinde vaki olduğu kişidir. Bu şartları taşıyan kişinin, hâlihazırdaki eşi veya daha önce evli olduğu eşinin de mezkûr şartları taşıması gerekir. (Ebu Fadl el-Mavsili, *el-ihitiyar li te'lili'l-Muhtar*, çağrı yay. İstanbul, IV, 88)

⁵⁰⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XVIII, 149

⁵⁰⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, IV, 273.

Netice itibariyle, İbn Âşûr Nisâ sûresinin 15. ve 16. Âyetleri, Nur sûresindeki celde âyetiyle nesh edildiğini ve cumhur'un da bu kanaatte olduğunu ifâde etmektedir.

3.2. Müslümanların Düşman Karşısındaki Sebati

إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ

“Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur.”⁵⁰⁷

الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ مَعَ الصَّابِرِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ

“Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) iki yüz kişiye galip gelir. Ve eğer sizden bin kişi olursa, Allah'ın izniyle (onlardan) iki bin kişiye galip gelirler. Allah sabredenlerle beraberdir.”⁵⁰⁸

Tâhir b. Âşûr'a göre, birinci âyetteki haber, Müslümanlara kendilerinin on katı olan düşmanlarına karşı, yardım edileceğinin bir garantisidir. Aynı şekilde bu âyeti kerime, kendilerinin on katı olan düşmanlarına karşı sebâtın vucûbiyetini de gerektirir. Dolayısıyla bu âyet, mutlâk anlamda düşmanâ karşı sebati emreden يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاغْلِبُوا “Ey iman edenler! Herhangi bir topluluk ile karşılaştığınız zaman sebat edin ve Allah'ı çok anın ki başarıya erişesiniz”⁵⁰⁹ âyeti ile savaştan kaçmayı yasaklayan يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمْ الْأَذْبَانَ “Ey müminler!

⁵⁰⁷ Enfâl, 8/65.

⁵⁰⁸ Enfâl, 8/66

⁵⁰⁹ Enfâl, 8/45.

*Toplu halde kâfirlerle karşılaştığınız zaman onlara arkanızı dönmeyin. (Korkup kaçmayın).*⁵¹⁰ âyetin ifâde ettiği manâyı kapsamaktadır.⁵¹¹

Bu itibarla, o gün Müslümanların sayısal olarak azlığını ve kâfirlerin ise çokluğunu gerektiren bu haber, zor ve ağır bir hüküm idi. Âşûr'a göre, Müslümanların, kendi gazvelerinde böyle bir durumla amel etmeye ihtiyaç duyduklarına dair bir bilgiye sahip değiliz. En fazla Bedir gâzvesinde olduğu gibi kendilerinin üç katı olan düşman ordusuna karşı sebat ettiklerini bilmekteyiz.⁵¹²

Tertip sırasına göre hemen ardından gelen âyet, kendinden önceki âyetten bir müddet sonra nâzil olmuştur. Zemâhşeri, iki âyet arasında uzun bir süre olduğu görüşündedir. Enfâl sûresi tamamen nâzil olduktan sonra bu âyetin müstakil olarak indiği de söylenmiştir. Enfâl sûresinde bu yere konulması ise, hükmünü nesh ettiği âyette bitişik olması, anlam açısından daha uygundur. İbn Âşûr, konu ile alâkalı Taberî ve İbn Âtiyye'nin İbn Âbbas kaynaklı rivâyetini aktardıktan sonra âyetle ilgili görüşünü ortaya koymaktadır.⁵¹³

Tâberinin İbn Abbas kanalıyla aktardığı bilgi, *الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ* âyeti ininceye kadar her bir Müslüman erkeğin on kâfir karşısında durup sebatan kaçmaması zorunluydu (vacip). Sonraki âyetle beraber bir müslümanın iki kâfire karşı sebat etme yükümlülüğü gelince sorumluluk hafiflemiş oldu.⁵¹⁴

İbn Âtiyye'ye göre, bazı âlimler, daha önce bir müslümanın on kâfire karşı sabredip sebat göstermeleri, müminler üzerine vacip değil; mendup olduğu görüşünü nakletmektedir. Müslümanlara bu ağır gelince, ikiye karşı bir ile hafifletilmiş oldu. Bu bilgi de İbn Âbbas'tan rivâyet edilmektedir.⁵¹⁵

Tâhir b. Âşûr'a göre *الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا* “*Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti sizde zayıflık olduğunu bildi*”⁵¹⁶ ifâdesindeki gerekçelendirmede şöyle bir manâyı delalet vardır. Müslümanlardan birinin, müşriklerden on kişiye karşı sebat

⁵¹⁰ Enfâl, 8/15.

⁵¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X, 68

⁵¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X, 68.

⁵¹³ İbn Âşûr, *a.g.e.*, X, 69.

⁵¹⁴ İbn Âşûr, *a.g.e.*, X, 69.

⁵¹⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, X, 69.

⁵¹⁶ Enfâl, 8/66.

göstermeleri, İbn Atiyye'nin bazı âlimlerden aktardığı mendubiyetin aksine, azimet ve vacip olduğu hükmü ortaya çıkmaktadır. Çünkü mendup olan bir emir, emrolunan mükelleflere ağır gelmez. Yine meşruiyeti mendup olan zor bir hükmün geçersiz kılınması, tâhfif diye isimlendirilemez.⁵¹⁷

Sonra mendup iptal edildiğinde, canları tehlikeye maruz bırakmakla birlikte bir kişinin, on kişiye karşı duruşunun mübah olması gerekirdi. وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ifâdesinde, önceki âyetin hükmünde olan meşakkatin tahfifine bir mazerettir. Çünkü bu meşakkat, onlardan zorluğun kaldırılıp, durumlarını düzeltmeyi gerektiren bir meşakkattir.⁵¹⁸

Bazı âlimler, bu iki ayet arasındaki ilişkiyi, şöyle bir manâya da yorumlamışlardır. Müslümanlar, sayısal olarak artınca kendilerinde bir zayıflık ve güçsüzlük göründü. Bunun üzerine Allah onların bu güçsüzlüğünü sonraki âyetle hafifletti. İbn Âşûr'a göre, bu açıklama, hakikatten uzak bir yorumdur. Çünkü zayıflık ve güçsüzlük, sayıca az olduğu durumlarda daha çok ve daha ağırdır.⁵¹⁹

Âşûr'a göre, ikinci âyeti kerimede Allah Taâlâ, Müslümanların sayıca kendilerinin iki misli olan müşriklere karşı direnç göstermelerini, aynı sayı ile getirdi ki, nâsîh olan hüküm mensûh olan hükme uygun düşsün. Yirmi müslümanın iki yüz kâfire karşı duruşu hükmünün, iki yüz'e karşı yüz ile nesh edilip, kâfirlerin sayısının önceki âyette olduğu gibi aynen bırakılması, tahfifi gerektiren amilin, müşriklerin azlığı değil; Müslümanların çokluğu olduğunu göstermektedir.⁵²⁰

Kanaatimizce, burada İbn Âşûr'un da belirttiği gibi iki farklı durumun arasında belirleyen temel illet, Müslümanların çokluğudur. İllete mebni olan bir hüküm, illetin tekrarıyla hüküm âvdet eder. Dolayısıyla birinci (mensûh iddia edilen) hüküm, kendisiyle bir daha amel edilmeyecek şekilde, hükmün ilğası anlamında olmaması daha doğru olur. Çünkü Müslümanların yaşadığı hayat diliminde, sayısal olarak az olduğu durum ve şartlarda, aynı hükmün tekrardan yürürlüğe girmesi muhtemel ve mümkündür.

⁵¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X, 70.

⁵¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X, 70.

⁵¹⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, X, 70.

⁵²⁰ İbn Âşûr, *a.g.e.*, X, 71.

İlk dönemlerde Müslümanları fazla olan düşman kuvvetlerine karşı sayısal azlığa sahip olması, doğal olarak bir müslümanın birden fazla düşman askeriyle savaşmak zorunda kalıyordu. Ancak sonraki dönemlerde Müslümanların güçlenmesi ve nicelik açısından artmalarından dolayı artık bir müslümana önceki durumdan daha az sayıda düşman askeri düşmekteydi.

Âşûr'a göre Müslümanların gazvelerinde, böyle bir durumla amel etmeye ihtiyaç duyduklarına dair bir bilgiye sahip değiliz. En fazla Bedir gâzvesinde olduğu gibi kendilerinin üç katı olan düşman ordusuna karşı sebat ettiklerini biliyoruz.⁵²¹ Bu durum, Tâhir b. Âşûr'un yaptığı nesh tanımına da uymamaktadır. Buna göre bir hükmün neshe konu olabilmesi için, o hükümle belli bir süre amel edilmesi gerekir.

3.3. Kocası Vefat Eden Kadının İddeti

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ
أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فِي مَا فَعَلْنَ فِي

“Sizden ölüp de (dul) eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda (sağlıklarında) vâsiyet etsinler. Eğer o kadınlar, (kendiliklerinden) çıkıp giderlerse, kendileri hakkında yaptıkları meşru şeylerden size bir günah yoktur. Allah azîzdir, hakîmdir.”⁵²²

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا
فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler. Bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde size bir günah yoktur. Allah yapmakta olduklarınızı bilir.”⁵²³

⁵²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X, 68.

⁵²² Bakârâ, 2/240.

⁵²³ Bakârâ, 2/234.

İslam öncesi cahiliye döneminde, Arapların yanında cârî olan uygulama, kadın bir yıl boyunca elbiselerini ters giyerek süslenmekten ve güzel kokulardan uzak durarak en kötü evde kalırdı. İslam geldiğinde, bu tür aşırılıkları ve kötü durumu, ortadan kaldırarak kadın için ölüm iddetini ve yas tutmanın sınırını belirledi. Adetlerin değiştirilmesi, başlangıçta insanlara ağır geldiğinden Allah, erkeklere eşleri için evlerinde bir yıl kalmaları ve malından kendilerine infak etmeleri için eşlerine vâsiyet etmelerini istemiştir.⁵²⁴

Bu vâsiyet, kocanın ölüm vaktinde yapmasına ve eşinin de kabul etmesine bağlıydı. Eğer koca, vâsiyet etmemiş veya kadın kabul etmemiş olsaydı kocasının evinde oturamazdı ve evinden çıkarılırdı. Âşûr'un da kabul ettiği görüşe göre, daha sonra bu vâsiyet ve infak etme hükümleri, mîrâs âyetiyle nesh edildi.⁵²⁵

Âşûr, İbn Atiyye'den şu bilgiyi aktarmaktadır: içlerinde İbn Abbas, Dahhâk, Âtâ ve Rebi' gibi selef ûlamasının bulunduğu bir görüşe göre, bu âyetteki vâsiyet, Allah'tan eşlere bir yıl boyunca zorunlu kalmaları için bir emirdir. Dolayısıyla ölünün vâsiyetine veya kadınların kabulüne bakılmaksızın uygulamaya konulması gereken bir hükümdür.⁵²⁶

Kocasının vefatından dolayı iddet bekleyen kadının, kocasının evinde iddet sûresince bekleme zorunluluğunun hükmü, Bakârâ sûresindeki iddet âyetinden alınmamıştır.⁵²⁷ Çünkü bu âyetteki bekleme, zamansal olup mekânın gerekliliğine delâlet etmez. Âşûr'a göre cumhur, kadının kocasının evinde bekleme hükmünü, Bakara sûresindeki bir yıl kalmalarını vasiyet eden ve mensûh olduğu iddia edilen ayetten çıkarmıştır.⁵²⁸ Yine cumhur'a göre bu âyet, iddet âyetiyle nesh edildiği zaman nesih işlemi, yalnızca bir yıl olan müddet üzerine vârid olmuştur. Yoksa âyetin ifâde ettiği hükmün tamamı, nesh edilmemiştir.⁵²⁹

İddeti belirleyen ve nâsîh olarak görülen ikinci âyet, nüzul sırası itibariyle önce olup konulduğu yer itibariyle ise sonra getirilmiş bir âyettir. Cumhur'a göre, bu

⁵²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 472.

⁵²⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, II, 472.

⁵²⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, II, 473.

⁵²⁷ Bakara, 2/234.

⁵²⁸ Bakara, 2/240.

⁵²⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, II, 448.

âyet (birinci âyet), eşi ölen kadının, kocasının evinde bir (1) yıl kalma hükmünü getirdiği ve daha sonra bu hüküm, vefat iddeti ve mîrâs âyetleriyle nesh edildiği görüşündedir.⁵³⁰

İbn Âşûr, Buhârîde konuyla ilgili geçen bir hadiste Mücahidin şöyle dediğini aktarmaktadır. “Allah, kocası vefat eden kadının iddet bekleme süresini 4 ay 10 gün olarak teşri kılmıştır. Kadın kocasının ailesi (ehli) yanında bu iddetini beklemesi zorunluydu. Daha sonra وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ âyeti nâzil oldu. Böylece Allah, bir senenin tamamını kadın için vâsiyet olarak belirledi. (kadın bu konuda muhayyerdir.) isterse vâsiyetine tabi olur ve evde kalır. İsterse de çıkar gider. O gün, kadınlar için kocalarının terekesinden belirli bir mîrâs olmadığından, kadınların bir sene kalmaları, kocalarının mîrâsından aldıkları bir hak idi. Bu hüküm (bir yıl bekleme), daha sonra mîrâs âyetiyle nesh edildi.⁵³¹

Dolayısıyla Mücâhit'ten aktarılan bu bilgiye göre, iddet âyetiyle mensûh olmuştur denilen Bakârâ sûresinin 240. âyeti, iddet âyetiyle bir çelişiklik arz etmiyor. Başka bir hükmü açıklamaktadır ki, o da kadın isterse bir yıl boyunca yaşadığı evde kalması vâsiyetinin gerekliliğidir. Bu kalınan bir yıl kalma müddetini tekmiil etmez, yoksa iddeti tamamlama değildir. Tâhir b. Âşûr'a göre, mücâhid'in bu konuda söyledikleri, en açıklayıcıdır ve kabule şayan olandır.⁵³²

3.4. Vefat Anında Ebeveyn ve Akrabalara Vâsiyetin Durumu

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

“Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vâsiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.”⁵³³

⁵³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 471.

⁵³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 471.

⁵³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 472.

⁵³³ Bakârâ, 2/180.

Âyeti kerimede geçen (خَيْرًا) kelimesi, mal anlamındadır. Bazı âlimler, hâyır kelimesi, çok mal anlamını ifâde eder, demişse de; cumhura göre, vâsiyet az malda da çok malda da meşrudur.⁵³⁴ Âşûr'a göre, (بِالْمَعْرُوفِ) kavramından anlaşılan adalettir. *Akrabalar arasında kıskançlık ve zarar ortaya çıkmayacak bir tarzda, kendisine en yakın olanı veya çok muhtaç olanı tercih etmek sûretiyle vâsiyetin yapılmasıdır.* Âyet, vâsiyeti, teşvik etmek için bu davranışı müttakilere has kılınmıştır. Âyette bu vucubiyetin başkalarına değil de, sadece müttakilere has olduğuna dair bir delil yoktur. Aslında âyetin manâsı, bu hükmü yerine getirmek, takvâ davranışındandır.⁵³⁵

Vâsiyet: *Vâsiyet eden ve edilenin faydasına olmak üzere, kişinin hayatta iken yokluğu durumunda veya öldükten sonrası için bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını emretmektir.*⁵³⁶

Tâhir b. Âşûr'a göre, vâsiyet etme olgusu, İslam öncesi arap toplumunda da bilinmekteydi. Vâsiyet, teşri edildiğinde, bilinmeyen yeni bir hükmün ihdâsı değildi. Dolayısıyla vâsiyet hükmünün kabulü için fazla bir uyarıya ihtiyaç duyulmuyordu. Cahiliyye Arap toplumunda bazı yakın fakirler, mevtânın malına vâris olmak için akrabasının ölümünü istiyor zannıyla mîrâstan mahrum bırakılıyordu. Binaenaleyh, âyet akrabalar arasında adaleti sağlamaya yönelik bir mesajda vermektedir.⁵³⁷

Âşûr'a göre, bu âyette geçen (كُتِبَ عَلَيْكُمْ) ifâdesiyle vâsiyetin vacip olduğu, apaçıktır. Âlimlerin çoğunluğuna göre, ebeveyn ve akrabalara vâsiyet etme hükmünün vacipliği, bu âyetle sabit olmuştur. Nisâ sûresindeki mîrâs âyeti, vâsiyet âyetini, mücmel bir tarzda nesh etmiştir. Kendisine mîrâs düşen yakın akrabaların mîrâs paylarını da ölünün vâsiyetine ve rızasına bırakmadan belirlemiştir. Dolayısıyla belirlenen mîrâs paylarıyla, vâsiyet âyetinin gerektirdiği vaciplik, nesh edilmiş ve vâsiyet hükmü, mendupluğa dönüşmüştür. Çünkü vucubiyet, nesh edildiğinde mendubiyeti kalır. Muhakkik cumhur ülemasından Hasan Basri, Katade, en-Nehai,

⁵³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 147.

⁵³⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, II, 148.

⁵³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* II, 147.

⁵³⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, II, 147.

Şa'bi, İmam Mâlik, Ebu Hânife, Evzâî, İmam Şâfii ve Ahmet b. Hanbel gibi âlimler de bu görüştedir.⁵³⁸

Bu âyetin neshini kabul eden bir kısım âlimlere göre ise, vâsiyet âyetinin vâris durumunda olanların dışında vücubiyeti devam etmektedir.⁵³⁹

Vâsiyet âyetinin mensûh olmayıp, muhkem bir âyet olduğunu savunanlara göre, bu âyet, ilk nâzil olduğunda ifâde ettiği manâ, vâsiyetin, kâfir ve köle olan ebeveyn ile kendisine mîrâs düşmeyen akrabalara yönelik olduğudur. Bu görüşte olanlar ise, Dâhhâk, bir rivâyete göre Hasan Basri ve Tavus'tur. Taberi'in tercihi de bu yöndedir. Dolayısıyla bunlara göre, iki âyet arasında yani vâsiyet âyetiyle mîrâs âyeti arasında bir nesh olayından bahsedilemez. Tâhir b. Âşûr'a göre, doğru olan cumhurun görüşüdür ki, yakın akrabalara ve başkalarına vâsiyetin mendup olduğudur.⁵⁴⁰

Mîrâs taksimi yapıldığında hazır bulunan birtakım gruplarında bu mîrâs payından faydalandırmasını ifâde eden aşağıdaki âyeti kerimeyi de nesh bağlamında, bu başlık altında ele almayı uygun gördük.

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

“(Mîrâstan payı olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar mîrâs taksiminde hazır bulunursa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.”⁵⁴¹

İbn Abbas, Ebu Musa el-Eş'âri, Said b. Museyyeb ve Ebu Salih'e göre, mîrâs âyetleri inmeden önce, bu âyetin ifâde ettiği hüküm farz idi. Daha sonraları mîrâs âyetleriyle bu hüküm nesh edildi.⁵⁴² Dolayısıyla buna göre yukarıdaki âyet mensûhtur. Ancak ilk dönem selef üleması, nesh kavramını kullanırken sonraki dönemlerde kavramsallaşan nesh kavramının anlamından daha geniş bir manâda kullandıklarını unutmamak gerekir.

⁵³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 149.

⁵³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 151.

⁵⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 150.

⁵⁴¹ Nisâ, 4/8.

⁵⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 251.

Mensûh iddia edilen bu âyeti kerimedeki (فَارَزُفُوهُمْ) ifâdesi, cumhur ülemaya göre, öncelikle nedbe yorumlanır. Çünkü zekât dışında vacip mali yükümlülük yoktur. Hz. Peygamber, bir A'rabi'ye zekât emrini bildirdiğinde A'rabi Ya Rasulüllah, bunun dışında üzerimde bir yükümlülük var mı? Hz. Peygamber, hayır, kendi gönlünden verirsen o başka, dedi. Bundan hareket ederek İmam Mâlik, Ebu Hanife ve Mısır Fâkihleri (فَارَزُفُوهُمْ) emir fiilinin muhatabı, kendi malına sahip olan vârislerdir.

Dolayısıyla cumhur'a göre, *bu âyet nedb ifâde etmekte olup mensûh değil, muhkem bir âyettir. Tahir b. Âşûr, cumhurun bu görüşünü bildirdikten sonra bu görüşün sahih bir te'vil olduğunu benimsemektedir.*⁵⁴³

3.5. Oruçla İlgili İki Âyetin Birbiriyle Nesh İlişkisi

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِّسْكِينٍ

*“Oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fide gerekir.”*⁵⁴⁴

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

*“Öyle ise sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun.”*⁵⁴⁵

Bu iki âyet arasındaki bağlantı, ikinci âyetin birinci âyeti nesh ettiği şeklindeki iddiadır. Aslında birinci âyetin mensûh olarak görülmesi, ilgili âyette geçen “الَّذِينَ يُطِيقُونَ” ifâdesinin farklı anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu fiilin manâsıyla ilgili temelde iki görüş vardır. Fiil, mutlâk olarak kullanıldığında *güç yetirme, yapabilme* anlamında olduğu gibi; *zorluk, meşakkat ve mâlâ yutâk* (güç yetirilemeyen durum) gibi manâlara da gelmektedir.⁵⁴⁶

⁵⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 251.

⁵⁴⁴ Bakârâ, 2/184.

⁵⁴⁵ Bakârâ, 2/185.

⁵⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 166.

1- Kelimeye, zorluk, meşakkat ve güç yetirememe manâlarını verenler, oruca dayanamayanlara bir ruhsat şeklinde yorumlamışlardır. Bu kategoriye giren mükellefler, *şeyh-i fâni, emzikli ve hamile kadındır*. Bu sınıfa girenler, iftar ettikleri her bir güne karşı bir fidye verirler. Daha sonra kaza edebilen kaza eder; edemeyen şeyh-i fani gibi ise, kaza etmez. İbn Abbas, Enes b. Malik, Hasan Bâsri, İbrahim en-Nehâî, Şafii ve Mâliki mezhepleri bu görüştedir.

Ebu Hanife, iftar etme konusunda aynı görüşte olmakla beraber, kaza edemeyen şeyh-i fani için fidyeyi kabul etmemektedir. Tâhir b. Âşûr'a göre âyet her iki yoruma da muhtemel olmakla birlikte, birinci görüş daha doğrudur.⁵⁴⁷

2- Âyette geçen ilgili kelimeyi (tâkâ) mutlâk güç ve kudret manâsına olanlar ise, âyet, oruç tutabilenlerin tutmayıp yerine fidye vermelerini ifâde etmektedir. Ancak süregelen ümmetin icmâsı bu manâya uymayınca, bunun bir genişlik/ruhsat içerdiği ve icmâ ile nesh edildiği gibi yorumlarda yapılmıştır. Nâsîh ve mensûh âlimlerine göre, bu hüküm, islâmın ilk dönemlerinde oruç konusunda zorlananlar için meşru kılınmıştı. Daha sonra *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* “içinizde kim o aya yetişir (ayı görür)se oruç tutsun”⁵⁴⁸ âyetiyle nesh edildi.⁵⁴⁹

Nâsîh olarak görülen bu âyetin devamında, hastalık ve yolculuk gibi belirli özürlerle orucun sağlıklı günlerde tutulabileceği hükmü mevcuttur. Aslında önceki âyet olan ve mensûh iddia edilen âyet, güç yetirememe manâsına alınınca burada istisna edilenler, mensûh iddia edilen âyetin bir nevi beyanı niteliğinde olmuş olur.

Doğrusu nâsîh denilen âyeti kerime, herkesi kapsayacak biçimde daha genel bir hükmü içermektedir. Bunu nesh kategorisinde değerlendirmektense, birinci görüşte olduğu gibi “*Tâkâ*” kelimesinin, güç yetirememe anlamında alınıp âyete o şekilde manâ vermek daha doğru olsa gerek.

⁵⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 166.

⁵⁴⁸ Bakara, 2/185.

⁵⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 166.

3.6. Oruçlu Günün Gecesiyle İlgili Helallerin Vurgulanması

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَّامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ

“Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı.”⁵⁵⁰

Bu âyeti kerimenin iniş sebebiyle ilgili birçok rivâyet ve olay anlatılmaktadır. Ramazan orucu farz kılındığında bazı Müslümanlar, ramazan ayının tamamında eşlerine yaklaşmıyordu. Bunun zorluğundan dolayı bazı olaylar vuku bulmuştu.

Başka bir görüşe göre ise, ramazan ayında akşamleyin uyuduktan sonra veya yatsı namazından sonra yeme, içme ve cinsi münasebetin terki, Sünnet ile konulmuş bir hükümdür. Daha sonra bu hüküm yukarıdaki âyetle nesh edildi. Bu görüş, müfessirlerin cumhurunun görüşüdür. Ebu Müslim el-İsfahani’ye göre ise, bu hüküm, Hıristiyanların şeriâtında olan bir uygulamadır. Âyet, bu uygulamayı nesh etmiştir.⁵⁵¹ Âşûr, bu yasaklar daha önce teşri kılınmıştı ve bu âyetle nesh edildi, gibi bir görüşü kabul etmemektedir.⁵⁵²

Tâhir b. Âşûr’a göre, orucun yasakları gece değil, yalnızca gündüzün konulmuştur. Bu âyet, hükümle ilgili yeni bir mubahlığı ortaya koymamakta, aksine gündüz tutulan orucun gecesinde var olan bir mubahlığı haber vermektedir. Âyetin hedeflediği temel durum ise, bazı Müslümanların orucun yasaklarının ne zaman başladığı ile ilgili bir yanlış anlamının giderilmesidir. Bu olaylar ve yanlış anlamalar, orucun farz kılındığı yılın ayında olmuştur.⁵⁵³

Bu durumda olan bazı Müslümanlar, sıkıntılar patlak vermeden önce Hz. Peygambere bunu söylememişlerdir. Allah bazı Müslümanların bu sıkıntılarını Hz. Peygambere vahiyle bildirdi ve *bu âyetle mubah olan bir durum te’yid edilmiş oldu.*⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ Bakârâ, 187.

⁵⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 181.

⁵⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 182.

⁵⁵³ İbn Âşûr, *a.g.e.*, II, 181.

⁵⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 182.

3.6. İçki ile Alâkalı Âyetler Arasındaki Nesh İlişkisi

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا

“Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bir takım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür.”⁵⁵⁵

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken -ne söylediğinizi bilinceye kadar-namaza yaklaşmayın.”⁵⁵⁶

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

“Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.”⁵⁵⁷

Bu ayette, içki ve kumardan soranlar, Müslümanlardır. Vâhidî'nin bildirdiğine göre bu âyet, Hz. Ömer, Muaz b. Cebel ve ensardan bir grup hakkında inmiştir. Bunlar Hz. Peygambere gelerek bize içki hakkında ver, çünkü akli gideren ve malı telef eden bir şeydir, dediler. Bunun üzerine Bakârâ sûresindeki âyet indi. Keşşaf'ta geçtiği üzere bu âyet indiğinde insanların bir kısmı içki içmeyi terk ettiler, diğerleri ise içmeye devam ettiler.⁵⁵⁸

Bakârâ sûresinde nâzil olan âyet, içkinin (hamr) haramlılığının illetini bildiren ilk âyettir. Beğâvi'nin bildirdiğine göre bu âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber, “Allah, içkinin haramlığına başladı, yani haramlığını hazırlamaya başladı,” buyurdu. İbn Kesir, bu âyet içkinin haramlığı için bir başlangıçtır, demektedir. Ayrıca müfessirlerin cumhuruna göre, Bakârâ sûresindeki ilgili âyet, Nisâ ve Mâide sûrelerindeki âyetlerden önce nâzil olmuştur.⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ Bakârâ, 2/19.

⁵⁵⁶ Nisâ, 4/43.

⁵⁵⁷ Maide, 5/90.

⁵⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 338.

⁵⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 340.

“يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ” *“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken namaza yaklaşmayın.”*⁵⁶⁰ âyeti, içkinin neredeyse tamamen haram kılınacağını bildirmektedir. Fakat insanların içkiye olan aşırı düşkünlüklerinden ve Allah Taâlâ'nın kendilerine olan merhametinden dolayı, insanların içkinin haramlığını kabul edecek bir yetkinliğe tedricen getirilinceye kadar içki, tamamen haram kılınmadı. Çünkü bazı Müslümanlar, hâlen içki içiyordu. Günde beş vakit kılınan namazların sıklığından dolayı içkinin içilme alanı, iyice daraltılmıştı.⁵⁶¹ Bu âyetin inişinden sonra Müslümanlar namaz vakitlerine yakın içemiyorlardı. Ancak sabah ve yatsı namazlarından sonra içebiliyorlardı. Çünkü bu namazların bir sonraki vakitle aralarındaki mesafe diğer vakitlere göre daha uzundur.⁵⁶²

Tâhir b. Âşûr' göre, içkinin içilmesi, eskiden beri insanlık âleminde kökleşmiş bir durumdur. (İslam dışında) Hiçbir şeriât, -gerek sarhoşluk miktarınca gerekse bu miktarın altın- içkiyi haram kılmamıştır. Bazı İslam âlimlerinin içki bütün dinlerde haram olan bir iştir şeklindeki sözleri, hiçbir delile dayanmamaktadır. Aksine bunun tersi örnekleri bulmak mümkündür.⁵⁶³

Ancak İslam âlimlerini bu düşünceye götüren, şeriâtın külli kâideleridir ki, bunlar; dinin, nefsin, aklın, nesebin, malın ve ırzın korunmasıdır. Bütün şeriâtlar bu ilkelerde ittifâk etmişlerdir. Âşûr'a göre bunun manâsı, bütün dinler kendi şeriâtlarında bu işlerin korunmasına önem vermişlerdir. Fakat bu önem vermeler, birbirinden farklı olup İslam şeriâtında olduğu gibi düzenli bir şekilde riâyet edilmemiştir. Çünkü ehl-i kitabın kitaplarında içkinin haramlığı ve içilmesinden uzaklaştırmaya yönelik bir öğreti yoktur.⁵⁶⁴

İslam, içkinin haramlığını açık bir şekilde ortaya koyan tek şeriât olması yönüyle diğer bütün şeriâtlardan ayrılmaktadır. Saygınlığı, zedelemesinden dolayı cahiliye döneminde bazı Araplar, içki, içmeyi kendilerine yasaklamışlardı.⁵⁶⁵

⁵⁶⁰ Nisa, 4/43.

⁵⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 60.

⁵⁶² İbn Âşûr, *a.g.e.*, V, 61.

⁵⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 338.

⁵⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 339.

⁵⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 344.

Hiç şüphesiz İslam dini, toplumda kök salmış olan içkinin haramlığı konusunda tedrici bir yöntem takip etmiştir. Mekke'de nâzil olan Nahl sûresinde, hurma ve üzümden yapılan güzel rızık ve içkiden bahsedilmekte ve içkiyi güzel rızık diye nitelemeyerek,⁵⁶⁶ içkiye karşı zihinlerde bir soru işareti uyandırmıştır.⁵⁶⁷

Tâhir b. Âşûr'a göre, İslam âlimlerinden gelen muteber anlayışa göre, içkinin (hamr) yasaklanması üç aşamalı tedrici bir metodla gerçekleşmiştir. Bunun ilk aşaması Bakârâ sûresinde içkiden sorulan âyettir. Bu ilk aşamadan itibaren sahabîden Hz. Ömer gibi ileri derecede takvâyâya sahip olanlar, içki içmeyi terk ettiler. Hz. Ömer, içkinin tamamen haram kılınmasının beklentisi içerisindeydi ki, şöyle dua ediyordu: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا “Allahım, içki konusunda gönülleri yatıştıran ve rahatlatan bir açıklamayı bizlere beyan et!” daha sonra Nisâ sûresindeki “sarhoş iken namaza yaklaşmayın” âyeti kerimesi nâzil olunca Hz. Ömer aynı duasını tekrar etti. Ancak Mâide sûresinde içkinin haramlığını bildiren âyet nâzil olunca Hz. Ömer, انتهينا “sonuca vardık/gönüllerimiz yatıştı” dedi.⁵⁶⁸

Ebu Dâvud'un İbn Abbas'tan rivâyet ettiğine göre, İbn Abbas, Mâide sûresinde içkinin haramlığını kesin bir şekilde bildiren âyet, kendinden önceki içkiyle alâkalı iki âyeti kerimeyi nesh etmiştir, demektedir.⁵⁶⁹

İbn Âşûr, her üç âyeti de tedrici bir yöntemle ele almaktadır. İlk âyetten itibaren benlikler, bu işin haramlığı konusunda eğitilerek onun haramlığını kabul edecek bir konuma getirilmeye çalışılmıştır. İbn Âşûr, âyetlerin birbiriyle neshi konusunda sadece İbn Abbas'tan gelen bir görüşü aktararak, bu görüş hakkında yorum yapmamaktadır. Ancak bilindiği gibi sahabî'nin nesh kelimesinden kastettikleri manâ, sonraki dönemlerde kavramsallaşan ve manâ daralmasına uğrayan nesh kavramından farklıdır. Sahabî ve tabiûn, mutlâkın takyidine, âmmin tahsisine, mübhemini beyanına ve hatta istisnaya dahi nesh diyorlardı.⁵⁷⁰ Dolayısıyla İbn Abbas'ın âyetin neshiyle ilgili söylediği şeyi bu bağlamda değerlendirilmesi daha doğru olur.

⁵⁶⁶ Nahl, 16/67.

⁵⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VII, 21.

⁵⁶⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, VII, 22.

⁵⁶⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, VII, 22.

⁵⁷⁰ Şâtibi, *el-Muvafakat*, III, 99.

SONUÇ

Bu çalışmamızda XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında genel olarak İslam dünyası özelde de mağrib coğrafyasındaki genel durumu ele aldık. Ayrıca Tâhir b. Âşûr'un ayrıntılı bir şekilde hayat serüveni, eğitim-öğretim yaşamı, üstlendiği görevler ve eserleri bağlamında belli başlı görüşleri hakkında bilgiler sunmaya çalıştık. Kur'ân ilimlerine bakışı ve tefsir metodolojisini ise, on üç alt başlık altında irdelemeye çalıştık. Âşûr'un bu konulardaki görüşlerini de sistematik bir şekilde ele almaya özen gösterdik.

Araştırma konusu ettiğimiz büyük âlim ve düşünür olan Tâhir b. Âşûr'u anlamaya çalışırken, onun yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal yapısını, o günkü İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu konumuzla bağlantısı oranında incelemeyi uygun bulduk. Çünkü reformcu bir özellik arz eden Âşûr, döneminde olup biten olaylardan habersiz değil ve bizzat olayların içinde olan bir Âlimdir. Onun, eğitim sisteminin ıslahı ile ilgili dile getirdiği projeler büyük önem arz etmektedir.

Toplumda yenilik yapmak isteyen ıslahatçıların fikirleri, hayatlarında ve çevrelerinde olup biten hadiselerden etkilenmemesi mümkün değildir. Biz bu durumu, Tâhir b. Âşûr'un hayatında da görmekteyiz. Ayrıca Âşûr, kültürel ve ilmi kurumlarda aktif rol aldığı gibi, yüksek kabiliyetinden dolayı idari ve âdlî görevlerde de ehil görüldü.

Âşûr, bazı özellikleriyle dönemin âlimlerinden ayrılmaktadır. Arap diline aşırı düşkünlüğü, vukufiyeti ve o dönemde Tunus'ta Arapça ile ilk konferans/ders veren kişi olduğu bilinmektedir. Biz araştırmamız esnasında İbn Aşur'un edebî uslubundan dolayı tefsirini incelerken zorlandığımızı ifade etmek isterim. İlim alanındaki enerji dolu üretkenliğinin yanında üstün bir ahlak ve tevazua sahip bir âlimdir.

Ûlumu'l Kur'ân ilminde nâsîh ve mensûh meselesi, erken dönemden itibaren incelenmiş ve tartışılmıştır. İslam âlimlerinin ekserisi, Kur'ân'da neshin varlığını kabulü konusunda ittifak etmekle birlikte, nasıllığı ve niceliği konusunda aralarında bir icmânın ve ittifâkın olduğu söylenemez. Öyle ki nesh kavramının tanımında bile,

tek bir tariften söz etmek mümkün değildir. Kur'ân'ın kendi içerisinde neshin var olduğu konusu İslam âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği bir gerçektir. Fakat Kur'ân'ın âyetlerinin ancak Kur'ân âyetleriyle mi, yoksa Sünnet, Kur'ân'ı veya Kur'ân, Sünneti nesheder mi gibi konular da yine tartışma ve ihtilaf konusudur.

Ayrıca mensûh âyetlerin sayısı konusunda tek bir görüşten de söz edilemez. İlk dönemlerde mensûh âyetleri inceleyen İslam âlimleri, bu konuda yüksek rakamlar verirken, sonraki dönemlerde bu sayının daha aşağılara çekildiği görülmektedir. Bu da bize şunu göstermektedir ki, nesh konusu tamamen içtihadî bir konudur. Dolayısıyla her âlimin nesh anlayışına göre de, mensûh âyetlerin sayısının da değişmesi kaçınılmaz olur. Oysa ki neshin tespit şartlarında Mensûh olan hükmün, şer'i nâsırlarla sabit olması zorunlu olduğu gibi, Nâsîh'in de şer'i bir nakille sabit olması gerekir. Dolayısıyla icmâ ve kıyas, menkul olan bir hükmü nesh edemez.

Neshin ne olduğu ve naslar arasında ne tür bağlantıların nesh diye isimlendirileceği konusu, yine ilk dönemden itibaren ihtilaf konusu olmuştur. Mesela, selef âlimleri özellikle sahabî ve Tabiûn dönemlerinde mutlâkın takyidine, mücmelin açıklanmasına, âmmin tahsisine ve hatta istisnaya dahi nesh diyorlardı. Ancak daha sonraki dönemlerde, yani müteahhir âlimler dönemi ve sonraki asırlara gelince, nesh kelimesinin anlam içeriğinde bir değişim yaşandı ve kelime anlam daralmasına uğrayarak daha sınırlı anlamıyla kavramsallaştı.

Bu anlam daralmasından sonra Fâkihler ve Usul âlimleri tarafından nesh kavramının anlamını belirlemek için, birçok tarifler yapılmıştır. Bu tarifler içerisinde en çok kabul gören ve tercih edileni ise, İbn Hâcib'in yapmış olduğu târifdir ki o da şudur. *النسخ هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر*. “Nesh, şer'i bir hükmün daha sonraki şer'i bir delil ile kaldırılmasıdır.”

Dolayısıyla sahabî veya tabiûn'un “*bu mensûh bir âyettir veya bu âyet falan âyetle nesh edilmiştir*” deyişindeki nesh kelimesinin ifâde ettiği mana, ıstılâhlaşma döneminde nesh kavramına yüklenen dar anlamdaki bir manâ olması beklenilemez. Aksine iyice incelendiğinde böyle bir niteleme, hükmün geçersizliği anlamında olmadığı ve Şâtibi'nin de yukarıda vurguladığı gibi hükmün beyanı veya tahsisi olduğu görülmektedir. Zerkeşi'ye göre, bu ayet “*Sünnetle nesh edilmiştir*” denilen bütün âyetler, gerçeğinde mensûh değildir. Hz. Peygambere Allah tarafından verilen

beyan yetkisinin bir sonucu olarak, mücmelin beyanı, âmm'in tahsisi ve mutlâk'ın takyididir.

İslam âlimleri, nesh konusunu, Kur'ân'ın anlaşılmasının temel şartlarından biri olarak görmektedirler. Fakat Kur'ân âyetlerindeki nâsîh ve mensûhun belirlenmesi temelde esbab-ı nüzul ile ilgili detaylı bir tarih bilgisine ve âyetlerin iniş sıralarını bilmeye dayanır. Âyetlerin nüzul tarihlerini tespit etmek ne kadar zor olduğu düşünülürse, âyetlerin nâsîh ve mensûhunu de ortaya koymak bir hayli zorlaşır. Nitekim Muhâmmed b. Sirin, İkrime'ye: "sahabî niçin Kur'ân'ı ilk inen âyetten itibaren sırasıyla te'lif etmedi." diye sorunca, İkrime'nin cevabı, "Eğer insanlar ve cinler Kur'ân'ı bu şekilde te'lif etmeye kalkışmış olsalardı, buna güç yetiremezlerdi." Şeklinde olmuştur. İşte bu ifâde, nâsîh ve mensûhu belirlemenin her zaman kolay bir iş olmadığını ortaya koymaktadır.

Bütün bu zorluklara rağmen her âlim, kendi bakış açısı ve içtihadına göre Kur'ân'da birbirini nesh eden âyetlerin sayısını tespit etmeye çalışmıştır. Kimisi bu sayının çok az olduğunu söylerken, kimisi de bu sayıyı çok daha yukarılara çekmiştir. Öyle ki Kur'ân'a sanki bir nesh nazarıyla bakmışlardır. Daha bir başkası ise bunun varlığını kabul etmemiş ve mensûh denilen âyetler yorumlayarak aslında mensûh olmadıklarını göstermeye çalışmıştır.

Mensûh olduğu iddia edilen âyetler, ciddi bir tetkike tabi tutulup incelendiğinde bir açıdan, iki delilin de cem' edilebilecek bir te'vil ve tefsirinin var olduğu görülmektedir. Başka bir açıdan ise, mücmelin beyanı, ûmumun tahsisi ve mutlâk'ın takyidi gibi cem' metodları uygulanabilmektedir.

Tâhir b. Âşûr, usulcülerin yukarıda yaptıkları tanıma, ziyade bir kayıt koyarak nesh kavramına farklı bir tanım getirmiştir. وهو رفع الحكم الشرعي المعلوم دوامه بخطاب يرفعه "Yürürlükte belli bir süre kaldığı bilinen şer'i bir hükmün, nâsîh olan bir hükümle kaldırılmasıdır." Çünkü yürürlükten kaldırılan hükmün, belli bir süre devam etmiş olması gerekir. Bu kayıt "المعلوم دوامه" ile belli bir gaye ile sınırlandırılmış olan veya tekrar ettiğine dair bir delil bulunmayan bir hükmün kaldırılması gibi durumlar, nesh tanımının kapsamı dışında kalmaktadır.

İbn Âşûr, Usulcülerin nesh tanımına “المعلوم دوامه” kaydını getirerek, yeni bir tanım yapmıştı. Bu kayda binaen yapmış olduğu tanım gereği; bir hükmün, nesh’e konu edilebilmesi için o hükmün, yürürlüğe girip belli bir süre o hükümle amel edilmesi gerekir. Aksi halde böyle bir hüküm, nesih ameliyesine tabi tutulamaz. Ancak Tahir b. Aşur, yapmış olduğu bu tanımına, tezimizin içinde uygulamalı bir biçimde sunduğumuz gibi bazen uymadığı görülmektedir.

Tahir b. İbn Âşûr, cumhurun kabul ettiği nesh anlayışını genel anlamda benimsemekle beraber yer yer farklı düşündüğü de olmuştur. Cumhur’a göre mensûh olan bir âyetin hükmü, tamamen ilğâ olunmuş olur ve ebediyen kendisiyle amel edilemez. İbn Âşûr, mensûh dediği Bakârâ sûre’sinin 240. âyetini, başka bir konu olan şahitlerin sayısının tespitinde temel delil olarak görmektedir. O halde, bu âyet için hükmü tamamen ilğâ olunmuş anlamında bir nesh’ten söz edilemez. Çünkü hâlen delil olarak kullanılabilir.

Ayrıca Mücâhit’ten aktarılan bilgiye göre, iddet âyetiyle mensûh olmuştur denilen Bakârâ sûresinin 240. âyeti, iddet âyetiyle bir çelişki arz etmiyor. Bu ayet, başka bir hükmü açıklamaktadır. O hüküm de kadın isterse bir yıl boyunca yaşadığı evde kalması kocasının vâsiyetinin gereğidir. Bu kalınan bir yıl, kalma müddetini tekmil etmedir, yoksa iddeti tamamlama değildir. Tâhir b. Âşûr’a göre, mücâhid’in bu konuda söyledikleri, en açıklayıcıdır ve kabule şayan olandır.

Tâhir b. Âşûr, nesh olgusunu, konunun temel sacayağını oluşturan Nesh, Nesî ve Nisyân kavramları muvacehesinde her biri için farklı taksimâtlar yaparak ele almaktadır. Ele aldığı her kavramı, aynı formât ve bakış açısıyla incelemektedir. İlk hüküm olan mensuh hüküm, kendisiyle aynı kuvvete veya kendisinden daha hayırlı bir hükümle değiştirilir. Konunun hareket noktası, her üç kavramda da aynı olup, evvelâ genel çerçevede Şeriâtlar arasındaki ilişkiyi konu edinir ve ardından da bir şeriâtın (İslam Şeriâtı) kendi hükümleri arasındaki ilişkiyi, Nesh, İnsâ ve Nisyân kavramları bağlamında ele almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- AHMET, HASAN**, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, (Çev. Haluk Songur) Rağbet Yay., İstanbul, 1999.
- BERRİ**, Havvas, *el-Mekayisü'l-Belagiyye fî Tefsiri't-Tahrir ve't-Tenvir li-Muhâmmmed Tâhir İbn Âşûr*, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat, 2002.
- BULAÇ**, Ali, *Ortadoğudan İslam Dünyasına*, İz Yay., İstanbul, 1996.
- BUZUGEYBE**, Muhâmmmed b. İbrâhim, *Fetava's-Şeyhi'l-İmam Muhâmmmed et-Tâhir İbn Âşûr* Merkezi Cum'ati'l-Macid li's-Sekâfe ve't-Türas, Dubai, 2004.
- CERRAHOĞLU**, İsmail, *Tefsir Usulü*, T.D.V., Yay., Ankara, 1997,
- COŞKUN**, Ahmet, “*İbn Âşûr*” md. DİA, XIX, 333, İstanbul, 1999.
- _____, “*Muhâmmmed Tâhir b. Âşûr Tunuslu Müfessir, Fâkîh, Dil ve Edebiyat Bilgini*”, (Basılmamış Makale), Kayseri, ty.
- ÇAKAN**, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelefü'l-Hadis İlmi)*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul, 1996.
- ÇETİN**, Abdurrahman , “*Nesih*”, DİA, XXXII, 32, İstanbul, 2006.
- ÇOBAN**, Ergin, “*Taberi ve İbn Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usul Açısından Değerlendirilmeleri*”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E.), İstanbul, 2004.
- DERAVİL**, Cemaleddin, *Mes'eletü'l-Hürriyye fî Müdevveneti's-Şeyh Muhâmmmed et-Tâhir b. Âşûr*, Beyrut, Darü'l-Hadi, 2006.
- EBU ZEHRRA**, Muhâmmmed, *İmam Şafii*, (Çev. Osman Keskioglu) Diyanet Yay., Ankara, 1991.
- EBU ZEYD**, Nasr Hamid, *Mefhumu'n-Nass: Dirâse fî Ulumi'l-Kur'ân*, El-Merkezu's-Sekafi el-Arabî, Beyrut, 2000.

- ERASLAN**, Şule, *Çağdaş İslam Hukukçusu Tâhir b. Âşûr'da Maslahat Kavramı* (Basılmamış Yüksek lisans, M.Ü.S.B.E), 2003.
- GÂLÎ**, Bilkasım, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhâmmmed Tâhir b. Âşûr: Hayatuhu ve Asaruhu*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1996.
- GÂZÂLÎ**, Şuayb b. Ahmet b. Muhâmmmed, *Mebâhîsu't-Teşbih ve't-Temsil fi Tefsiri't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Basılmamış Doktora Tezi, Câmiâtu Ümmi'l-Kurâ, Vizaretu't-Ta'limi'l-Âlî, Arap Dili Edebiyatı Fakültesi), Mekke, 2004.
- GEZGİN**, Ali Galip, *"Kur'ân'da Nesh Problemi'ne Eleştirel Bir Yaklaşım"*, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt. 14, Sayı:1, 2001.
- GÜNGÖR**, Erol, *İslamın Bu Günkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 2000.
- HACİMÜFTÜOPLU**, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*, Ekev Yay., Erzurum, 2001.
- HALEBÎ**, Şihâbuddin Ahmed, *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, I-IV, Beyrut, 1993.
- HALLAF**, Abdulvahhab, *İlmu Usûli'l-Fikh*, Darû-Muttehide, Dimeşk, 1962.
- HAREKÂT**, İbrahim, *Mağrib*, md. D.İ.A, XXVII, 314, Ankara 2003.
- HASENÎ**, İsmail, *Nazariyyatü'l-Makâsîd İnde'l-İmâm Muhâmmmed et- Tâhir b. Aşur*, el-Ma'hedü'l-Alemiyyi li Fikri'l-İslamî (USA), 1995.
- İBN ÂŞÛR**, Muhâmmmed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru's-Sahnun, Tunus, 1997.
- _____, *Eleyse's- Subhu bi- Karîb*, eş-Şirketü't-Tunusiyye, Tunus, t.y.
- _____, *Keşfü'l-Muğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzi'l-Vâkıati Fi'l-Muvatta*, Daru's-Selâm, Mısır/Kahire, 2006.
- _____, *Mekâsîdü's-Şerîa'l-İslâmiyye, Müessesetü'l- Vataniye li'l-Kitâb*, Tunus, 1985.
- _____, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi fi'l-İslâm*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 2001.

_____, *İslam Hukuk Felsefesi ve Gaye Problemi*, (Çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), Rağbet Yay., İstanbul, 1987.

İBN MANZUR, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhâmmmed b. Mükrim, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut, 1968.

İBNÜ'L-CEVZİ, Ebu'l-Ferac, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut, 1992.

İBNÜ'L-HOCA, Şeyh Muhâmmmed Habib, *Şeyhülislâm el-İmami'l-Ekber Muhâmmmed et-Tâhir İbn Âşûr ve Kitabuhu Makasidü'ş-Şeriâti'l-İslamiyye*, Katar, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2004.

İBRAHİM, Mustafa, ve Diğerleri (Ahmet Hasan ze-Zeyyat, Hamit Abdulkadir, Muhâmmmed Ali Neccar,) *Mu'cemu'l-Vesit*, Çağrı yay., İstanbul, 1989.

İSFEHANİ, Rağib, *el-Müfredat*, Beyrut, Tarihsiz.

KILIÇ, Muhammed Sadık, “*Enfâl Sûresinin İçerdiği Hükümler ve Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr Ekseninde Değerlendirilmesi*” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E.), Erzurum, 2009.

M. LAPİDUS, Dr. Ira, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996, (Çev. İ. Sefa Üstün).

MAHFUZ, Muhâmmmed, *Terâcimü'l-Müellifin et-Tûnûsiyyin*, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut, 1984.

MAVSİLİ, Ebu Fadl, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar*, Çağrı Yay., İstanbul, 1991.

MUHÂMMED SALİH, Abdulkadir, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Âsri'l-Cedid*, Daru'l-Mâ'rife, Beyrut, 2003.

ÖZERVARLI, M. Sait, “*Muhâmmmed Abduh*” md., DİA, XXX, 483, İstanbul, 2005.

RÂZİ, Ebu Bekir Abdulkadir, *Muhtâru's-Sihah*, Müessesetu'r-Risâle, Lübnan, 2001.

- SABUNÎ**, Muhâmmmed Ali, *Et-Tibyan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Dersââdet Yay., İstanbul, Tarihsiz.
- SALİH**, Subhi, *Mebahis Fi Ulumi'l Kur'ân*, Beyrut, Daru'l İlim, 2008.
- SUYUTÎ**, Celalüddin, *El-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Dâru İbn-i Kesir, Beyrut, 1997.
- ŞA'BAN**, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), T.D.V.Yay., Ankara, 2000.
- ŞAFİİ**, Muhâmmet b. İdris, *Er-Risale*, Beyrut, Mektebetü'l İlimiyye, Tarihsiz.
- ŞATIBİ**, Ebu İshak, *El-Muvafakat Fi Usuli's-Şeria*, Beyrut, Daru'l-Marife, 2001.
- ŞİMŞEK**, Sait, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş yay., İstanbul, 1997.
- ÛMRÎ**, Nâdiye Şerif, *En-Nesh fi Dirâsatı'l-Usuliyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- ÛNAL**, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998.
- VOLL**, J. Obert, *İslam, Süreklilik ve Değişim*, Yöneliş Yay., İstanbul, 1995, (I-II).
- VURAL**, Faruk, *Tâhir İbn Âşûr ve Et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E.), İstanbul, 2002.
- ZERKÂ**, Ahmet, *Şerhu'l-Kevâidu'l-Fıkiyye*, Daru'l-Kâlem, Dimeşk, 2007.
- ZERKANÎ**, Muhâmmmed Abdulazim, *Menâhilu'l-İrfan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut, Daru'l Fikr, Tarihsiz.
- ZERKEŞİ**, Muhâmmmed b. Abdillâh, *El-Burhan Fi Ulumi'l- Kur'ân*, Beyrut, Daru'l-Marife, 1997.

