

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR) ANABİLİM DALI

TÂHİR B. ÂŞÛR TEFSİRİNDE AHKÂM AYETLERİNE YAKLAŞIMLAR

Doktora Tezi

Mustafa FIRAT

Ankara-2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR) ANABİLİM DALI

TÂHİR B. ÂŞÛR TEFSİRİNDE AHKÂM AYETLERİNE YAKLAŞIMLAR

Doktora Tezi

Mustafa FIRAT

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

Ankara-2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

TÂHİR B. ÂŞÛR TEFSİRİNDE AHKÂM AYETLERİNE YAKLAŞIMLAR

Doktora Tezi

Mustafa FIRAT

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
1- Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ	
2- Prof. Dr. Şamil DAĞCI	
3- Prof. Dr. Gürbüz DENİZ	
4- Prof. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	
5- Prof. Dr. Mehmet ÜNAL	

Tez Savunması Tarihi: 11. 01. 2024

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ'un danışmanlığında hazırladığım “Tâhir b. Âşûr Tefsirinde Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımlar” (Ankara 2024) adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel etik kurallarına uygun davrandığımı ve aksi durumun ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucunu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 11. 01. 2024

Mustafa FIRAT

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
1. TEZ KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı.....	3
1.3. Kaynak Değerlendirmesi.....	3
2. TÂHİR B. ÂŞÛR'A KADAR TUNUS'TA SİYASÎ, SOSYAL VE İLMÎ HAREKETLERE GENEL BİR BAKIŞ.....	9
2.1. SİYASÎ DURUM	9
a) Tunus'un Genel Siyasî Durumu	9
b) Mağrib Bölgesine Avrupalıların Sızması.....	11
2.2. SOSYAL DURUM	13
a) Tunus'un Genel Sosyal Durumu	13
b) Tâhir b. Âşûr Zamanında Tunus'un Sosyo-Kültürel Durumu	15
2.3. İLMÎ DURUM	17
a) Reformcu Hareketler	17
b) Reformcu Hareket Mensuplarının Tunus'a Etkileri.....	17

BİRİNCİ BÖLÜM

TÂHİR B. ÂŞÛR'UN HAYATI, HOCALARI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1. HAYATI	19
A) İsmi ve Nesebi.....	19
B) Ailesi	20
C) Doğumu ve Çocukluk Devresi	20
D) Yetiştirilmesi.....	21
E) Ders Aldığı Hocaları.....	21

F) Aldığı Görevler.....	22
F.1. Öğretim Görevliliği.....	22
F.2. İdarî Görevler	23
F.3. Adlî Görevler	24
2. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ	24
A) Tefsir ile İlgili Eserleri.....	25
1. et-Tahrîr ve't-Tenvîr Tefsiri ve Tefsir Yönü.....	25
2. Tahkîkât ve Enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne	32
A) İslam Hukuku ile İlgili Eserleri.....	32
1. Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye	32
2. Hâşiyetü't-Tavzîh ve't-Tashîh li-Müşkilâti Kitâbi't-Tenkîh 'alâ Şerhi Tenkîhi'l-Fusûl fi'l-Usûl li-Şihâbiddîn el-Karâfî	33

İKİNCİ BÖLÜM

TÂHİR B. ÂŞÛR TEFSİRİNDE AHKÂM AYETLERİNE YAKLAŞIMLAR

1. İBADET HÜKÜMLERİ.....	39
1.1. TEMİZLİK (TAHÂRET).....	39
1.1.1. Abdest.....	40
1. Namaz İçin Abdest Alma Vakti.....	43
2. Ellerin Dirseklere Kadar Yıkanması.....	46
3. Baş Mesh Etmek.....	46
4. Topuklara Kadar Ayakları Yıkamak	49
1.1.2. Boy Abdesti (Gusûl).....	50
1.1.3. Teyemmüm.....	62
1.1.4. Hayız	68
1.2. NAMAZ	82
1.2.1. Namaz Vakitleri ve Çeşitleri	86
1.2.1.1. Gece Namazı.....	94
1.2.1.2. Cuma Namazı	97
1.2.1.3. Cenaze Namazı	103

1.2.1.4. Orta Namaz.....	104
1.2.2. Seferilik	109
1.3. ZEKÂT.....	114
1.3.1. Zekâtın Verileceği Yerler	116
1.4. ORUÇ.....	126
1.4.1. Orucun Rükün ve Şartları.....	134
1.4.2. Hilalin Gözlenmesi (Ru'yet-i Hilâl).....	134
1.4.3. Orucun Geçerlilik Şartları ve Oruca Niyet.....	136
1.4.4. Orucun Yasakları, Orucu Bozan Şeyler ve Orucun Mekruhları	137
1.4.5. Orucun Kazası, Keffareti ve Fidyesi	137
1.4.5.1. Mazeretsiz Oruç Tutmamak ve Keffareti	144
1.4.5.2. Orucun Fidyesi ve Miktarı.....	147
1.4.6. İtikâf	148
1.4.7. Hilali Görünce Tekbir Getirme	149
1.5.1.1. Haccın Yükümlülük Şartları.....	154
1.5.1.3. Haccın Geçerlilik Şartları	158
1.5.1.3.1. İhram	158
1.5.1.3.2. Özel Vakit.....	161
1.5.1.3.3. Özel Mekân	162
1.5.2. Haccın Rükünleri.....	165
1.5.2.1. Arafat Vakfesi.....	165
1.5.2.2. Ziyaret Tavafı	166
1.5.3. Haccın Vacipleri.....	167
1.5.3.1. Sa'y	167
1.5.3.2. Müzdelife Vakfesi	169
1.5.3.3. Şeytan Taşlama.....	169
1.5.3.4. Saçları Tıraş Etmek ve Kısaltmak	170
1.5.3.5. Veda Tavafı	171

1.5.4. İhramlı Kişinin Av Hayvanı Öldürmesi	171
1.5.5. Kurban	180
1.6. KEFFÂRETLER	182
1.6.1. Zihâr Keffareti	183
1.6.2. Yemin Keffareti	193
1.6.3. İhram Yasakları ve Keffareti	198
1.6.4. Yanlışlıkla Adam Öldürme Keffareti	201

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

2. MUÂMELÂT HÜKÜMLERİ	204
2.1. ÂİLE VE MİRAS HUKUKU	204
2.1.1. Evlenme	205
2.1.1.1. Evlenme Yasakları	207
a) Evlenmeyi Yasak Hale Getiren Geçici Manilerin Birincisi Din Farkıdır:	213
b) Evlenmeyi Yasak Hale Getiren Geçici Manilerin İkincisi Üç Kere Boşamadır:	217
c) Evlenmeyi Yasak Hale Getiren Geçici Manilerin Üçüncüsü Kadının Kocasıyla İlişkisinin Kesilmemiş Olmasıdır:	217
d) Evlenmeyi Yasak Hale Getiren Geçici Manilerin Dördüncüsü Dört Kadınla Evli Olma Hâlidir:	218
e) Evlenmeyi Yasak Hale Getiren Geçici Manilerin Beşincisi Evlenilmek İstenen Kadının Zevcenin Yakını Olma Durumudur:	220
2.1.1.1.1. Müslümanların Gayri müslimlerle Evlenmeleri	220
2.1.1.2. Mehir	221
2.1.1.4. Mut'a Nikâhı	225
2.1.2. Boşama ve Boşanma	229
2.1.2.1. Liân (Karşılıklı Lanetleşme)	231
2.1.2.2. İddet	236
2.1.2.3. Hülle	255

2.1.3. Nafaka	260
2.1.4. Evlat Edinme ve Hükümü	270
2.1.5.1. Kadınların Mirastaki Durumu	278
2.1.5.1.1. Çocukların Miras Payları.....	281
2.1.5.1.2. Anne ve Babanın Miras Payları.....	286
2.1.6. Vasiyet.....	287
2.1.6.1. Vasiyette Şahitlik.....	290
2.1.7. Kadınların Şahitliği	291
2.1.8. Kadının Dövülmesi.....	292
2.1.9. Tesettür (Kadınların Örtünmesi)	295
2.2. BORÇLAR HUKUKU (MEDENİ HUKUK)	301
2.2.1. Akitler.....	301
A) Akdin Tarifi ve Meşruiyeti.....	301
B) Karşılıklı Rıza.....	306
B) VEDÂ AKDİ.....	309
C) KARZ AKDİ	312
D) RİBA	314
2.3. İKTİSADİ VE MALİ HUKUK.....	318
2.3.1. Vergiler ve Kullanımı.....	318
2.3.1.1. Fey	319
2.3.1.1.1. Cizye.....	320
2.3.1.1.2. Haraç	321
2.3.1.2. Ganimet	323
2.4. DEVLETLER HUKUKU	327
2.4.1. Egemenlik Hakkı, İslam Yönetiminde En Yüksek Teşri (Yasama) Otoritesi.....	328
2.4.1.1. Teşri (Yasama) Otoritesinin Uygulanmasında Ümmetin Sorumluluğu	328
2.4.1.2. Teşri (Yasama) Yetkisi ve Kuvvetler Arası Dayanışma	332

2.4.1.3. Teşri (Yasama) Hakkının Sahibi	333
2.4.2. Uluslararası İlişkilerde Temel İlkeler	334
2.4.2.1. Uluslararası İlişkiler Barış Temelli Kurulmalıdır.....	334
2.4.2.2. Antlaşmalara Sadık Kalınmasının Gerekliliği	339
2.4.2.3. Savaşa Hazırlıklı Olunmasının Gerekliliği	340
2.4.3. Gayri Müslimlerle İlişkiler	343
2.4.3.1. Gayri Müslimlerle Dostluk	343
2.4.4. Savaşla İlgili Kurallar	346
2.4.4.1. Haram Aylarda Savaş	348
2.4.4.2. Savaş Kuralları	351
2.4.4.2.1. Tarafsızların Dokunulmazlığı Kuralı	351
2.4.4.2.2. Savaşta Müşriklere Yapılacak Davranış Şekli	352
2.4.4.2.3. Savaş Esirleriyle İlgili Hükümler	353
2.4.4.3. Haramlar ve Helaller	355
2.4.4.3.1. Yiyecekler	355
a) Haram Olan Yiyecekler	355
b) Kesilirken Allah'ın Adının Anılmadığı Hayvanlar	363
c) Ehl-i Kitabın Kestiği Hayvanların Durumu.....	365
d) At, Eşek ve Katır Etleri	368
2.4.4.3.2. Avlanma	371
2.4.4.3.3. Kumar	375
2.4.4.3.4. İçki	376
6. Selamlaşma	380
SONUÇ	382
KAYNAKÇA	389
ÖZET	399
ABSTRACT	400

ÖNSÖZ

Kendisine varan yola girmek isteyenlere yolunu ahkâmıyla apaçık şekilde göstermek üzere yüce kitabını bir hidayet rehberi kılan Allah Teala'ya hamd; yaşantısıyla istikamet bulmak isteyenlere Kur'an'ın ahkâmıyla istikamet yolunu şerh eden peygamberine salatu selam olsun. Kur'an-ı Kerim, inişiyle ve içerdiği kurallarla insanlığın kaderini ve tarihini değiştirmiş, ona inananlar açısından her zaman yaşamlarında dikkate aldıkları referans noktalarının ilki olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in *ahkâm* boyutu inananların inançları gereği yaratıcıya, kendine ve içinde yaşadığı toplum ve çevreye karşı kendisine sorumluluk verilmesi ve verilen bu sorumlulukları yerine getirme gücüne sahip kılınması ile ilgilidir. İslam Peygamberi ise onu, inananların sımsıkı sarılmaları durumunda yollarını şaşırmayacakları iki emanetten biri olarak tavsif etmiştir.

Yaratılışı gereği toplum hâlinde yaşamaya ve sosyal düzene muhtaç olan insan bu anlamda hukuk diye ifade edilen toplum yasaları oluşturmuştur. Hukukun birinci amacı toplum hâlinde yaşayan insanların birbirleriyle ilişkilerini düzenlemek ve toplumda emniyeti temin etmektir. Sosyal kontrolün en etkin araçlarından biri olan hukuk, mevzuat ve kurallar, insanlığın kaydettiği toplumsal değişim ve gelişim sürecine paralel olarak değişim ve gelişim süreci yaşamıştır. Problemlerin çoğaldığı bir ortamda İslam ahkâmı da toplumun gelişimiyle bu değişimden nasibini almış, İslam hukukçularının getirdikleri farklı yorumlarla bu alan ictihada açık bir hâlde günümüze kadar intikal etmiştir. İslam literatürüne bakıldığında Kur'an-ı Kerim'de hüküm içeren ayetlerin İslam bilginleri ve hukukçuları tarafından büyük bir titizlikle, ihtiyaca cevap verecek bir şekilde ayrıntılı olarak anlama ve anlatma gayretiyle yorumlandığı görülecektir. İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren hayatın her alanında, özellikle bilim, sanat ve hukuk alanında ilerleme hiç durmamış, zaman zaman yavaşlama yaşansa da meydana gelen bu yavaşlamanın sebepleri araştırılmaya ve ilerisi için neler yapılabileceği yönünde planlar oluşturulmaya çalışılmıştır.

İslam coğrafyası ise Avrupa’da yaşanan sanayi devrimi ile birlikte 19. ve 20. yüzyılda işgale uğradığı bir dönem geçirmiştir. Böyle bir durumla karşı karşıya olan ve yolunu bulmaya, aydınlatmaya çalışan İslam ümmetinin bu sancılı döneminde 1879-1973 yılları arasında yaşayan Muhammed Tâhir b. Âşûr, ilk adı *Tahrîrû’l-ma’ne’s-sedîd ve tenvîrû’l-akli’l-cedîd min tefsîri’l-kitâbi’l-mecîd* olan, sonraları müellifi tarafından *et-Tahrîr ve’t-tenvîr mine’t-tefsîr* şeklinde kısaltılmış bir tefsir eseri kaleme almıştır. Eserin adından da anlaşılacağı üzere müfessirimiz İslam ümmetinin maruz kaldığı bu coğrafi ve kültürel işgalin bir sonucu olarak İslam aleminde ortaya çıkan anlam arayışı, yol bulma ve yolunu aydınlatma çalışmalarına katkı sunmak istemiştir. Onun bu tefsiri bu gayret ve düşüncenin ürünüdür. İbn Âşûr, 1903 yılında öğretim elemanı olarak çalışmaya başladığı Zeytûne Üniversitesinde akademik bir bakış açısıyla hazırladığı tefsir derslerini önce Mecelletü’z-Zeytûne’de periyodik olarak yayımlamış, ardından bunları bir araya getirip eserini oluşturmuştur. Biz de tezimizde bu tefsiri konu edinerek İbn Âşûr’un ahkâm ayetlerine yaklaşım tarzını ve fikhî tercihlerini tespit etmeye çalışacağız. Bu doğrultuda tezimiz, İbn Âşûr tefsirinin özellikleri, İbn Âşûr’un tefsirinde yer verdiği fikhî görüşleri, tercihleri, tercih sebepleri üzerinde yoğunlaşacaktır.

Tezimizin hazırlanması ve olgunlaşması sürecinde destek ve tecrübesini esirgemeyen başta danışman hocam Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ olmak üzere tez izleme komitesinde bulunan Prof. Dr. Şamil DAĞCI ve Prof. Dr. Gürbüz DENİZ hocalarıma en kalbi duygularıyla şükranlarımı sunuyorum.

Mustafa FIRAT

Ankara/2024

KISALTMALAR

A.Ü.S.B.E.	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
a.s.	: Aleyhisselam
b.	: Bin
B.Ü.S.B.E.	: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.y.	: Basım yeri yok
B.U.Ü.S.B.E.	: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicri
K.L.Ü.S.B.E.	: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
M.Ü.S.B.E.	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s.a.s	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
S.Ü.S.B.E.	: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	: Sayı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik
Trc.	: Tercüme eden
t.y.	: Tarih yok
Ünv.	: Üniversite
vb.	: Ve benzerleri
Y.Y.Ü.S.B.E	: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

GİRİŞ

1. TEZ KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

20. yüzyılda yazılmış en önemli tefsirlerden biri olarak kabul edilen ve klasik dirayet tefsiri niteliğinde görülmekle birlikte kendine özgü bir iç plana sahip olan *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr* isimli eser ince dil tahlilleri, derin ve önemli ictihad ve tercihleri ihtiva etmekle beraber, diğer müfessirlerden de nakillere yer vermesi açısından önemli bir çalışmadır. Eser üzerinde yapmakta olduğumuz tezin ana konusu, ahkâm ayetlerinin açıklanması ve yorumlanmasında müfessirimiz tarafından takip edilen yöntem ve müfessirin hüküm içerikli ayetlere yaklaşım tarzını tespit etme düşüncesi üzerinde odaklanmaktadır. Bu bağlamda dinî ilimlerde, dil ve edebiyat ile tarih alanlarında ihtisası bulunan, eski ile yeniye birleştirme çabası içinde olan Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un (ö. 1394/1973) ahkâm ayetlerini anlama ve değerlendirme noktasında varsa özgün yönlerini ortaya koymaya, ahkâm ayetlerinden istinbat ettiği hükümleri ve tercih sebeplerini tespit etmeye ve ayetleri incelerken ayetler üzerinde onun diğer yorumlardan farklı olarak takip ettiği yaklaşım tarzını ve tercih sebeplerini anlamaya çalışacağız. Eserine *تحرير المعنى السديد و تنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد* “Yüce Kitap Kur'an'ın Yorumlanmasında İsabetli Anlamı Özgürleştirmek ve Yeni Zihni Aydınlatmak” ismini vererek aslında eseriyle bir araştırmaya girerek bir yandan Kur'an ayetlerine verilen anlamlar üzerinde doğru olan anlamı tespit ederek doğru anlamı öne çıkartıp vurgularken diğer yandan modern dönemde yaşayan bir müfessir olarak modern dönem insanının yeni zihnini aydınlatarak anlayışına ışık tutma iddiası

ve başlığıyla¹ telif edilen bir eserde ahkâm ayetlerinin nasıl ele alındığını ve bu ayetleri yorumlama aşamasında ne tür verilerden yararlanıldığını tespit etme isteği bizi bu eser üzerinde inceleme yapmaya sevk etmiştir.

İbn Âşûr, 20. yüzyıl gibi önemli bir zaman diliminde yaşamış; ilerde yer vereceğimiz gibi tefsir, hadis, fıkıh, sosyoloji, tarih ve edebiyat alanlarında eserler vermiş bir âlimdir. Osmanlıların Tunus’u fethinden itibaren şeyhülislamlık makamına Hanefî baş müftü tayin etme geleneğinin 1932’de sona ermesiyle o, ilk Mâlikî Şeyhülislamı olmuştur. Bu görevi ve Zeytûne şeyhliğini şahsında cem eden ilk kişidir.² Biz böyle müstesna bir âlimin eserini inceleyerek âhkâm ayetleri gibi tefsir alanının önemli bir sahasına açıklık getirmenin daha uygun olacağını düşünerek çalışmamızda İbn Âşûr tefsirini tercih ettik. Bu çalışmada, İbn Âşûr’un sadece tefsirinde yer verdiği ahkâm ayetlerine yaklaşım tarzını ve bakış açısını ortaya koymayı hedeflediğimiz için onun sadece tefsirinde ifade ettiği fikhî görüşlerine değinmekle yetinmeyi amaç edindik. Bu doğrultuda müfessirimizin bu tefsiri dışındaki diğer kitaplarında yer alan veya başka şahısların eserlerinde ona atfedilen fikhî görüşlerine yer vermemeye dikkat ettik.

Tezimiz, Tefsir Anabilim Dalında yapılan bir çalışma olduğu, İbn Âşûr’un tefsir yönünü ahkâm ayetlerini tefsiri bağlamında incelediği, çalışmanın sınırlarını zorlamamak adına tez danışmanıya alınan prensip kararı gereği ahkâm ayetleriyle ilgili tefsir eseri dışındaki diğer çalışmalarda olan fikhî yaklaşımlarına yer vermek çalışmamızın konusu dışında kalmaktadır. Zira İbn Âşûr’un tüm fikhî konulara yaklaşımını tespit ederek incelemek, onun fakihliğini irdeleyen ve araştıran çalışmalara ait olacaktır.

¹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Müessesetü’t-Târîh, Beyrut, t.y., I-XXX, I, 5-8.

² Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, Prof. Dr. Vecdi Akyüz), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013, s. 14.

1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı

İbn Âşûr'un ahkâm ayetlerinin tefsirinde sergilediği yaklaşımlarını incelediğimiz bu çalışmamızda yöntem olarak müfessirimizin ayetler hakkındaki yorumlarını derinlemesine tespit ederek, çalışma başlığımız bağlamında izahlar üzerinde yoğunlaşmayı ve yer verdiği diğer yorumlardan ayrılan taraflarını açığa çıkaracak şekilde bir yöntem takip etmeyi uygun gördük.

Konuyu ele alırken müfessirimizin yaptığı tahlil ve değerlendirmelere, ayrıştığı ve benzeştiği noktalara yer vermeye çalıştık. Çalışmamızda konu ettiğimiz araştırmanın anlaşılmasını kolaylaştırmak için ayetleri sure tertibine göre değil fıkıh literatürünün genel başlıkları ile ele aldık. Çünkü ahkâm ayetlerinden çıkarılan hükümler daha çok fıkıh konularını ilgilendirmektedir. Bu bağlamda fıkıh literatürünün genel başlıkları olan ibadet, muâmelât ve ceza hükümleri şeklinde, konuyu da merkeze alan bir yöntemle müfessirimizin ahkâm ayetlerini inceleme metodunu benimsedik. Belirttiğimiz ana başlık ve alt başlıklar altında İbn Âşûr'un tefsirindeki ahkâm ayetlerindeki fikhî görüşlerini tespit gayesine odaklandığımızdan sadece tefsirinde yer alan görüşlerini belirtmekle yetindik. Çalışmamızda takip edilen yöntem için; İbn Âşûr'un ahkâm ayetlerinin tefsirindeki görüşlere yer vermenin yanında bunlar arasında varsa müfessirin konuya yaklaşımını, bu yaklaşımlarındaki etkenleri, müfessirin görüşünü yer verdiği diğer görüşlerle mukayese ederek benzerlik veya farklılıkları belirgin hale getirmeyi hedeflediğimizi ve çalışmamızı bu çerçevede yürüttüğümüzü söyleyebiliriz.

1.3. Kaynak Değerlendirmesi

“Tâhir b. Âşûr Tefsirinde Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımlar” adlı tezimizin ana kaynağını, müfessirimizin sonradan *Tefsîru't-Tahrîr* ve *'t-Tenvîr* şeklinde ismini

kısalttığı³ otuz ciltlik tefsiri oluşturmaktadır. Ahkâm ayetlerinin tefsirinde yer verilen fikhî görüşlerin, amelî mezhep imamlarının görüşleri ve tercihleriyle mukayesesini yapmak üzere tefsir ve siyer eserlerine yer verilmiş, mezheplerin o konuyla ilgili görüşünü netleştirmek adına fikhî eserlerden referans noktalarına, zaman zaman da İbn Âşûr'un tercihlerinde öne çıkan rivayetler için hadis kaynaklarına başvurulmuştur. Müfessirin hayatı, eserleri, ilmî, sosyal ve coğrafi ortamı hakkında da İbn Âşûr ile ilgili yapılan çalışmalardan faydalanılmıştır.

İbn Âşûr ve eserleri hakkında geçmişten günümüze birçok çalışma yapılmıştır.⁴ Bu bağlamda İbn Âşûr hakkında ülkemizde de tezler hazırlanmıştır. Bizim çalışmamızın diğer çalışmalardan farkı; düşünce, içerik ve tezin yöntem ve sınırlarıdır. Ülkemizde Tâhir b. Âşûr'un tefsirine yönelik tefsir anabilim dalında doktora düzeyinde iki çalışma yapılmıştır. İlk çalışma Faruk Vural tarafından yapılan *Tahir ibn Âşur ve et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* isimli çalışmadır.⁵ Bu ilk çalışma, eserin genel özelliklerini, metodunu, kaynaklarını, rivayet ve dirayet yönünü incelerken eserin İ'câzü'l-Kur'ân vecihleri ile modern tefsir anlayışı açısından kısa bir değerlendirmesine yer vermektedir. Çalışma ile belli oranda bir boşluk doldurulmuştur. Ancak kanaatimizce, İbn Âşûr'un tefsiri üzerinde yapılan bu çalışmada fikhî yönü incelenirken konu kısa bir başlık halinde, ahkâm ayetlerini tefsiri şeklinde açılan konu başlığı altında bu başlığa örnek teşkil eden birkaç ayet dışında ahkâm ayetleri konusuna sistematik olarak yer verilmemiştir. Bu

³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 8.

⁴ İbn Âşûr hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Ali Pekcan, "Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1879-1973)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 449-460; Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-asur-muhammed-tahir--1973>; Şuayb b. Ahmed b. Muhammed Gâzâlî, *Mebâhisü't-Teşbîh ve 't-Temsîl fî Tefsîri't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Vizâretü't-Ta'limi'l-Âlî, Arap Dili Edebiyatı Fakültesi), Mekke, 2004; Havvas Berri, *el-Mekâyisü'l-Belâgiyye fî Tefsîri't-Tahrîr ve 't-Tenvîr li-Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât, Beyrut, 2002; Bilkasım el-Gâlî, *Şeyhü'l-Câmi el-A'zam Muhammed Tâhir b. Âşûr: Hayâtuhû ve Âsâruhû*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996; Şeyh Muhammed Habîb İbnu'l-Hoca, *Şeyhü'l-İslâm el-İmâmi'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr ve Kitâbuhû Makâsidü's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 2004; Cemâleddîn Derâvil, *Mes'eletü'l-Hürriyye fî Müdevveneti's-Şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr*, Dârü'l-Hâdî, Beyrut, 2006.

⁵ Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2002.

açından ilgili çalışma bizim çalışmamıza kaynak olma özelliği taşımamaktadır. Bizim çalışmamız, spesifik (bir türe özgü) bir alana odaklanması açısından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Doktora düzeyinde yapılmış ikinci çalışma da yukarıda bahsettiğimiz Faruk Vural'ın çalışmasıyla benzerlik arz etmektedir. Çalışma, *İbn Âşûr ve 'et-Tahrîr ve 't-Tenvîr'i* adıyla, Hüseyin Halil tarafından hazırlanmıştır.⁶ Bu çalışma da İbn Âşûr'un tefsirini genel başlıklar düzleminde değerlendiren bir metot ve muhteva çalışması olarak hazırlanmıştır.

Tefsir ana bilim dalı dışında temel İslam bilimleri ana bilim dalında doktora seviyesinde Ahmet Hilmi Taşçı tarafından hazırlanan *Elmalılı Hamdi Yazır ve İbn Âşûr'un Bakış Açısına Göre Kur'an'da Haberi Sıfatlar* adlı çalışma⁷, tefsir alanı dışında farklı bir konu başlığı olan haberi sıfatlar konusunda iki farklı müfessirin görüşlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bir çalışmadır.

Bu çalışmalar dışında ülkemizde İbn Âşûr'un tefsiri üzerine dil merkezli çalışmalar da yapılmıştır. Aboubacar Mohamadou tarafından hazırlanan *İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve 't-Tenvîr Adlı Eserinde Sarf ve Nahiv Merkezli Tercihleri* isimli çalışmada gramer üzerine yapılmış bir çalışmadır.⁸ Yine Abdullah Bedeva tarafından hazırlanan *Tahir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve 't-Tenvîr'inde İştikâk* isimli çalışma da gramer üzerine yapılmış bir diğer doktora çalışmasıdır.⁹

Ülkemizde İbn Âşûr hakkında yukarıda değindiğimiz çalışmalar dışında da araştırmalar yapılmış, ancak bunlar hep yüksek lisans düzeyinde kalmıştır. Ergin Çoban'ın, *Taberî ve İbn Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usul Açısından*

⁶ Basılmamış Doktora Tezi, *B.U.Ü.S.B.E.*, Bursa, 2021.

⁷ Basılmamış Doktora Tezi, *K.L.Ü.S.B.E.*, Kırklareli, 2022.

⁸ Basılmamış Doktora Tezi, *S.Ü.S.B.E.*, Sakarya, 2019.

⁹ Basılmamış Doktora Tezi, *B.Ü.S.B.E.*, Bingöl, 2019.

Değerlendirilmeleri isimli çalışması,¹⁰ Muhammed Sadık Kılıç'ın, *Enfâl Suresinin İçerdiği Hükümler ve Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr Ekseninde Değerlendirilmesi* adlı çalışması,¹¹ Mehmet Zülfi Cennet'in, *Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı* isimli çalışması bunlardandır.¹² Tezimizin konusuyla ilgili olarak Mustafa Yılmaz'ın, *et-Tahrir ve't-Tenvir ve Revaiu'l-Beyan'ın Ahkâm Ayetleri Açısından Mukayesesi*¹³ adlı çalışması iki eserin karşılaştırması üzerinden hazırlanan bir çalışmadır. Çalışma, ele aldığı konuları yüzeysel bir şekilde değerlendirmesi, İbn Âşûr'un bu konular bağlamındaki görüşleri hakkında doyurucu tam bir bilgiye yer vermeden konuları tamamlamış olması noktasında eleştirilebilir. Diğer çalışmalar ise Şule Eraslan'ın, *Çağdaş İslam Hukukçusu Tâhir b. Âşûr'da Maslahat Kavramı* isimli çalışması¹⁴ ile Ömer Bayraktar'ın, *Tâhir b. Âşûr ve Gaye Görüşü* isimli çalışmasıdır.¹⁵ Bu çalışmaların ilk ikisi, İslam hukuku alanında, diğer üçü ise tefsir alanında yapılmıştır. Bu çalışmaların eleştirilecek noktası, İbn Âşûr'un hayatı hakkında çok kısa malumatla yetinmeleridir.

Arap dünyasında İbn Âşûr'u tanıtıcı mahiyette yapılan belli başlı çalışmalar arasında Şeyh Muhammed Habîb İbnu'l-Hocaya ait *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr* adlı çalışmayı görüyoruz.¹⁶ Çalışmamızda yer yer kaynak olarak gösterdiğimiz bu eser İbn Âşûr'un hayatı ve çalışmaları hakkında dışardan bilgi veren bir biyografik çalışma özelliği taşımaktadır. Bu eser müfessirimizin hayatı, hayat safahatındaki icraatları ve gerçekleştirdiği tecdit hareketlerini ayrıntılı bir şekilde anlatan kaynak özelliğinde bir kitaptır. Biyografik özellikte Muhammed Tâhir İbn Âşûr hakkında yapılan kapsamlı ikinci çalışma ise Ebû'l-Kâsım Ğâlî'ye ait olan *Min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zâm Muhammed Tâhir b. Âşûr, Hayâtuhû ve*

¹⁰ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *M.Ü.S.B.E.*, İstanbul, 2004.

¹¹ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *A.Ü.S.B.E.*, Erzurum, 2009.

¹² Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *Y.Y.Ü.S.B.E.*, Van, 2010.

¹³ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *A.Ü.S.B.E.*, Erzurum, 2020.

¹⁴ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *M.Ü.S.B.E.*, İstanbul, 2003.

¹⁵ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *S.Ü.S.B.E.*, Sakarya 2002.

¹⁶ Şeyh Muhammed Habîb İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, ed-Daru'l-Arabiyyeti'l-Kitab, Tunus, 2008.

Âsâruhu adlı çalışmadır. Bu çalışmada Şeyh Muhammed Habîb İbnu'l-Hoca'nın çalışması gibi müfessrimizi tanıtmaya hedefi gözetilerek hazırlanmış bir eser özelliği taşımaktadır.

Arap dünyasında İbn Aşûr'un tefsirindeki fıkhi yön hakkında yapılan çalışmalara baktığımızda ise bu konuda yapılan üç çalışmaya ulaşabildik. Bu alanda yapılan çalışmalardan ilki Nebil Ahmed Sakr tarafından kaleme alınan *Menhecü'l-İmam et-Tahir ibn Âşûr fi't-Tefsir et-Tahrir ve't-Tenvir* adlı çalışmadır.¹⁷ Kitap bir Mukaddime dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Âşûr ve kitabının kaynakları hakkında tefsir, hadis, fıkıh, nahiv kitapları şeklinde bilgiler verirken kaynakları hakkında da belagat, Gazali'nin kitapları, tasavvuf ve felsefe gibi kitap kaynaklarının neler olduğu üzerinde durur. İkinci bölümde İbn Âşûr'un rivayet tefsirindeki metodu başlığı altında surenin ismi ve bu isimle isimlendirilme nedeni, nüzul tertibi, ayet sayısı, Mekki-Medeni oluşu, surenin hedefi bağlamında bahsederken bunlardan farklı olarak ayrıca Kur'an'ın Kur'anla, hadisle, sahabe ve tabiîn kavilleriyle, esbab-ı nüzulle, kıssalarla, nasih-mensuhla, kıraat vecihleriyle ve Tevrat ve İncil'de geçen sözlerle yaptığı tefsir başlıkları altında genel bilgi mahiyetindeki açıklamalarla rivayet metoduyla tefsirinden bahsetmektedir. Üçüncü bölümde dirayetle tefsir metodu başlığı altında İbn Âşûr'un şiir, lügat, elfaz, irabla tefsirine değinir. Son bölüm olan dördüncü bölümde ise İbn Âşûr'un itikadi mezheplere karşı tutumu başlığı altında tasavvuf, İtızal, Cebriye, Şia, Havaric, Bahaiyye mezhepleri bağlamında değerlendirir. Verdiğimiz konu başlıklarından da görüldüğü üzere çalışma İbn Âşûr'un eserini klasik başlıklar altında genel bir değerlendirmeye ele almaktadır.

Diğer bir çalışma ise alukah.net internet sitesinde bulunan ve ikinci elalukah yazar yarışmasında aday gösterilen, yazarının kim olduğu bilgisine ulaşamadığımız *İbn*

¹⁷ Nebil Ahmed Sakr, "Menhecü'l-İmam et-Tahir ibn Âşûr fi't-Tefsir et-Tahrir ve't-Tenvir", Daru'l-Misriyye, 2001.

Aşûr'un tefsiri olarak bilinen tefsiru't-tahrir ve't-tenvir tefsirinde fıkhi metod şeklinde tercüme edebileceğimiz el-Canibü'l-Fıkhi fi't-Tefsiri't-Tahrir ve't-Tenvir el-Ma'ruf bi Tefsir ibn Âşûr adındaki kısa çalışmadır.¹⁸ Bu çalışma bir yazar yarışması metni olarak hazırlandığından İbn Aşûr'un fıkhi şahsiyetini vurgulamak, hüküm istinbatında metodunu tanımak ve mensubu olduğu Maliki mezhebine olan önemli fıkhi katkılarını belirlemek şeklinde bir mukaddime, giriş, dört bölüm ve bir hatime olarak hazırlanmıştır. Çalışma bu bölümlerde bedeni ibadetler mali ibadetler ve hem bedeni hem mali ibadetler başlığı altında okuyucuya bir fikir vermesi açısından dört bölümde sadece birkaç örnek verilmekle yetinilmiş elli iki sayfalık bir çalışmadır. İkinci çalışma ise *el-Kavaidü'l-Fıkhiyye'l-Müstahrece min Kitabi't-Tahrir ve't-Tenvir li't-Tahir ibn Âşûr er-Rub'u'l-Evvel min'el- Kur'an'il-Kerim* adlı bir çalışmadır.¹⁹ Bu çalışma kaide ve usûl kavramları üzerinde durarak bu kavramların lügat ve ıstılah anlamları hakkında fukahanın konuyla ilgili farklı görüşlerini mukayese etmiş, fıkıh kuralı ile fıkıh nazariyesi arasındaki bağlantı ve farkı ifade etmek üzere genel fıkıh kaidelerinden hareket ederek genel bir izah yöntemini benimsemiştir. On sekiz sayfalık bu kısa çalışmanın çoğunluğu genel başlıklar altında ilgili ayetler ve hadisler, ilgili farklı alimlerin görüşlerinden oluşmuş, ilgili ayet bağlamında İbn Aşûr'un tefsirinden ise sadece on açıklamasına yer verilmiştir. Bu çalışmanın Kur'an-ı Kerim'in ilk çeyreği ölçeğinde yapılmış bir çalışma olmasının da bu konuda yeterli verileri sunamamasında göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünüyoruz. Bizim çalışmamızın bu çalışmadan farkı ise bizim çalışmamızda takip ettiğimiz yöntem farklılığı ve amaç farklılığıdır. Biz bir yandan müfessirimizin ayetler hakkındaki yorumlarını derinlemesine tespit etmeye çalışırken diğer yandan müfessirimizin izahlarının, yer

¹⁸ www.alukah.net › files › book_2481 › bookfile › tahrir wa tanweer

¹⁹ Yusuf Hamini, Kemal Evkasin, “el-Kavaidü'l-Fıkhiyye'l-Müstahrece min Kitabi't-Tahrir ve't-Tenvir li't-Tahir ibn Âşûr er-Rub'u'l-Evvel min'el- Kur'an'il-Kerim”, *Mecelletü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye*, Cezayir, 2017, IX, 247-265.

verdiği diğer yorumlardan ayrışan taraflarını açığa çıkaracak bir yöntem takip ettik. Bunu yaparken de ayetlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla fıkıh literatürünün genel başlıkları altında ele aldık. Çünkü ahkâm ayetlerinden çıkarılan hükümler daha çok fıkıh konularını ilgilendirmektedir. Bu bağlamda çalışmamız detay ve amaç bakımından bu çalışmadan tamamen farklı bir yöne odaklanmaktadır. Çalışmamızda temel başvuru kaynaklarımız, öncelikli olarak müellifin kendi eserleri ve sonrasında Arap dünyasında İbn Âşûr üzerinde yapılan çalışmalar olmuştur.

Çalışmamızda Türkiye Diyanet Vakfı ile Diyanet İşleri Başkanlığının meallerinden istifade ettik. Bununla birlikte meramımızı yeteri kadar ifade etmediğini düşündüğümüz çevirilerde ise diğer meallerden de istifade etmeye çalıştık.

2. TÂHİR B. ÂŞÛR'A KADAR TUNUS'TA SİYASÎ, SOSYAL VE İLMÎ HAREKETLERE GENEL BİR BAKIŞ

2.1. SİYASÎ DURUM

a) Tunus'un Genel Siyasî Durumu

Eserleri incelenen bir fikir adamının doğduğu, eğitimi aldığı ve yetiştiği siyasî, sosyo-kültürel ortam o fikir adamının düşünce yapısını, eserlerini anlamak adına yapılacak araştırmaya ışık tutacağından Tâhir b. Âşûr'un yaşadığı Tunus'un siyasî, sosyal ve ilmî hareketlerine genel olarak bakmak gerekmektedir.

Tunus, Emevi, Abbasi, Ağlebi ve Fatımi dönemlerinden sonra değişik hanedanlıkların yönetimi altında kalmıştır.²⁰ 1534-1574 yılları arasında sürekli el değiştirmiştir. Hızır Reis, Cezayir'in ardından limanın müstahkem kalesi Halkulvâdi ile (La Goulette) birlikte Tunus şehrini ele geçirmiş, ancak İspanyollar, şehri bir yıl sonra geri alarak Hafsi Sultanı Mevlây Hasan'ı yeniden tahta oturtmuşlardır. 1569'da tekrar

²⁰ İsmail Yiğit, "Tunus", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2012, XLI, 385-387; Ahmet Kavas, *İslam Dünyası*, DİB Yayınları, Ankara, 2021, s. 501.

Osmanlıların eline geçen şehir 1573'te ikinci defa İspanyol işgaline uğramıştır. 1574'te tekrar geri alınıp kesin biçimde Osmanlı topraklarına katılmış ve Tunus'a Osmanlı Devleti'ne bağlı bir eyalet statüsü verilmiştir.²¹ 19. yüzyılda içeride ve dışarıda ekonomik olarak gerilemeye başlayan Tunus modernize edilmeye çalışılmıştır. 1838'de teknik eğitim okulları kurulmuş, 1857'de anayasa ilan edilmiştir.²² Yine 1857'de devlet görevlilerini yetiştirmek üzere Sâdıkiyye Okulu kurulmuştur. En etkili reform programları 19. yüzyılın önde gelen Müslüman reformist düşünür ve devlet adamlarından olan Hayrettin Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir.²³ Hayrettin Paşa 1873'te başbakan olunca reformlar açıkça görünür hâle gelmiş,²⁴ ancak Tunus, Fransızların artan baskısından kurtulamamıştır. Sürekli batılıların özellikle Fransa'nın baskısı altında bulunan Tunus, ekonomik ve siyasî baskılara daha fazla dayanamamış ve 1881'de sınır problemleri bahane edilerek işgal edilmiştir.²⁵ Fransızlar, her alanda olduğu gibi Müslümanların eğitim sistemine de müdahale etmişler, Zeytuniye Medresesi'ni ise modern usullerle reformize etmeye çalışmışlardır. Fransız eğitim sistemi, misyoner teşkilatların açtığı okullar ile teşvik edilmiş ve Fransız eğitim sistemiyle yetiştirilmek üzere 1885-1912 yılları arasında yaklaşık olarak üç bin kadar Tunuslu, çocuklarını Paris'e göndermiştir. Kurulan Sâdıkiyye ve Halduniyye okulları, Fransız okulları ve Fransa'da eğitim görmüş elit kesim, daha sonra Tunus'un bağımsızlık mücadelesini başlatacak olan ve aralarında Afgani, Abduh, Mısır Milli Partisi ve Selefiye hareketinden etkilenen Genç Tunusluları meydana getirmiştir.²⁶ Bunlar, Tunus toplumunun modernleşmesi, tarihinin, hukukunun canlandırılması ve

²¹ Yiğit, "Tunus", *DİA*, XLI, 387-388.

²² Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay. Nu. 117, İstanbul, 1996, s. 170-171.

²³ Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 171.

²⁴ J. Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, (çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan), I, 58, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1995.

²⁵ Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 171.

²⁶ Faruk Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri* (Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E.), İstanbul 2002, s. 49.

yeniden teşkilatlandırılması meselelerini ele almışlardır.²⁷ Bunlar bir taraftan Arap milliyetçiliğini, Arap kültürünü, şiirini, tarihini ve sosyal teorisini canlandırmaya çalışırken; diğer taraftan hukuk, eğitim ve vakıf idarelerini yeniden düzenleme yoluna gitmişlerdir. Genç Tunuslular siyasî anlamda da teşkilatlanmışlardır. İlk beyanları ise *Tunuslu* dergisini çıkarmalarıyla gündeme gelmiştir.²⁸ 1920 yılında Arap gazeteci ve reformcu Abdülaziz Salebi liderliğinde Tunus'un ilk teşkilatlı hareketi olan Düstur Partisi kurulsada Fransız ordusu bu hareketi acımasızca bastırmıştır. 1930'lu yıllarda ilkinke göre daha farklı bir Tunus milliyetçileri nesli ortaya çıkmıştır. Bu yeni hareketin başında 1920'lerde Fransa'da eğitimini tamamlamış Habib Burgiba ve Mahmud Materi vardır. Amaçları Düstur Partisi'ni daha geniş katılımlı bir partiye dönüştürüp Fransız sömürgeciliğine karşı daha teşkilatlı bir mücadele başlatmaktır.²⁹ Burgiba ve arkadaşları kısa sürede güçlenmiş, 1934 yılında parti kongresini toplayarak Yeni Düstur Partisi'ni kurmuşlardır. Bundan sonra bağımsızlık hareketini yürüten ve modern-milliyetçi temeller üzerinde kurulan Yeni Düstur Hareketi olmuştur. Yeni rejim laik bir hukuk sistemi de geliştirmiştir. Yeni rejimin imkânsızlık ve başarısızlıkları, İslami değerler çerçevesinde bir muhalefetin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Laikleşmiş milliyetçi aydın kitlesinin himayesinde Tunus, 1956'da bağımsızlığını elde etmiştir. Yeni Düstur Hareketi düşünce biçimi itibarıyla modern olmakla beraber, din karşıtı bir tavır içine girmemiştir.³⁰

b) Mağrib Bölgesine Avrupalıların Sızması

Doğu İslam dünyasının (Meşrik) sınırı kabul edilen, Mısır'dan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika Bölgesi ve Güney Sahra, İslam kaynaklarında

²⁷ Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 172-173.

²⁸ Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 173.

²⁹ Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 174-175.

³⁰ J. Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, II, 48; Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 177.

Mağrib adıyla anılmaktadır. Günümüzde bu coğrafyada Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletleri bulunmaktadır. Mısır'ın batısında yer almasından dolayı bazı kaynaklarda Endülüs de Mağrib coğrafyasına dahil edilmektedir. Orta Çağ İslam tarih ve coğrafyacıları Mağrib'i çeşitli şekillerde bölümlere ayırmıştır. Bunlar arasında en fazla kullanılanı Mağrib-i Aksâ (Uzak Mağrib), Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib) ve Mağrib-i Ednâ (Yakın Mağrib) şeklindeki üçlü taksimdir.³¹ Avrupa ülkeleri, işgallerini sadece liman şehirleriyle sınırlı tutmamış, Mağrib'in tamamını ele geçirmeye koyulmuşlardır. Fransa 1830-1962 yılları arasında Cezayir'i,³² İspanya 1834-1975 yılları arasında Batı Sahra'yı sömürgeleştirmiş, İtalya 1911'de Libya'yı işgale başladığında Fransa da Moritanya'yı istila etmiştir.³³ II. Dünya Savaşı'na kadar İtalyan sömürgesi olan Libya bağımsızlığını kazandığı 1951 yılına kadar İngiliz ve Fransız mandası altında kalmış, Moritanya 1960'ta bağımsızlığını elde edebilmiştir. 1881'de Tunus'u, 1912'de Fas'ı himayesine aldığını ilan eden Fransa bu ülkelere ancak 75 yıl sonra 1956 yılında bağımsızlık vermiştir. 1957'de Tunus'ta, 1969'da Libya'da tek partili cumhuriyet yönetimleri kurulmuştur. Sömürge döneminde Mağrib'in her tarafında işgalci batılılara karşı direnişler ve ayaklanmalar meydana gelmiştir. İtalya'nın II. Dünya Savaşı'nda yenilgiye uğraması Libya'nın bağımsızlığını elde etmesini sağlamış, Cezayir devrimi (1954) Mağrib ülkelerinin bağımsızlığını kazanma yolunda önemli bir adım olmuştur.³⁴

³¹ İbrahim Harekât, "Mağrib", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2003, XXVII, 317.

³² Kavas, *İslam Dünyası*, 245.

³³ Kavas, *İslam Dünyası*, 371.

³⁴ Harekât, "Mağrib", *DİA*, XXVII, 317.

2.2. SOSYAL DURUM

a) Tunus'un Genel Sosyal Durumu

Tâhir b. Âşûr öncesi Tunus'un genel sosyal durumunu anlamak için Osmanlı idaresinde kaldığı son iki yüzyılına bakmak gerekir. Tunus Osmanlı idaresiyle son iki yüzyılda özellikle dinî bağlarla irtibatını sürdürmüştür. Tunuslular, Osmanlı halifesinin tebaası olmadan hilafete sadık kalmış, hiç vergi ödememiştir. Sadece beylik makamına oturanlar bir saygı ifadesi olarak İstanbul'daki en üst dini yetkiliye hediyeler göndermiştir. Karşılıklı siyasî muameleler azdır ve bu Tunus kendi hukukuna göre yabancı devletlerle anlaşmalar şeklindedir. Osmanlı döneminde Tunus toplumu ayan ve avam diye iki sınıfa ayrılmıştır. Hafsiler devrinde avam dışında kendilerine itibar edilenlere “şürefa” denilmiştir ki bunlar Muvahhidler döneminden kalan ailelere mensup reislerden oluşmaktadır. Diğerlerini “büyutat” adı verilen tüccarlar, memurlar ve okumuşlar teşkil etmektedir. Hafsiler devrindeki sosyal yapı Osmanlı idaresinde ciddi bir değişikliğe uğramamıştır.³⁵

Osmanlı yönetimi zamanında Tunus toplumu yerli Araplar, Endülüslü Müslümanlar ve Anadolu'dan buraya sevk edilen askerler ile sivil memurlardan oluşmaktadır. Ayrıca Anadolu kökenlilerin yerli kadınlarla evliliklerinden doğan ve “kuloğlu” denilen melez bir sınıf vardır. Bunlar, merkezî idare ile yerli halk arasında irtibatın ahenkli şekilde yürütülmesinde etkin görevlerde bulunmuşlardır. Bunların çoğunluğu Anadolu'dan gelmiş, babalarına oranla çok iyi eğitim gördükleri için eyaletin beylerbeyilik, dayılık ve beylik görevleri hariç üst makamlarda görev almışlardır. Bunların içinden çok sayıda âlim yetişmiştir.³⁶

19. yüzyılın başlarında, 1830 yılında Hüseyin Bey döneminde başlatılan ve daha sonra devam eden ıslahat çalışmaları Tunus'ta sosyal, kültürel ve eğitim alanlarında

³⁵ Kavas, “Tunus”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2012, XLI, 391.

³⁶ Kavas, “Tunus”, *DİA*, XLI, 391.

farklı reformların önünü açmıştır. Ne var ki 1832 yılında Tunus'un beyliğine gelen Ahmed Bey'in Avrupa geleneğini fazla benimsemesi ve Avrupalılara fazla ayrıcalıklar tanınması –Fransız tarzında kurulan askerî okullar gibi pozitif bir netice doğursa da– değişik Avrupalı kesimlerin ıslahat siyasetine müdahil olmalarına sebep olmuştur. Bunun sonucunda Avrupa mallarının satın alınmasının önü açılmış, israf artmış ve uluslararası büyük borçlanmalar meydana gelmiştir. Oluşan bu malî açığın kapatılması için özellikle tarım alanında halka ek vergiler yüklenmiştir. 1869 yılında sömürgeci devletlerin Uluslararası Finans Kuruluşu üzerinden devleti borçlandırmaları gibi sebepler sömürgeci devletlerin Tunus üzerindeki nüfuzunu kolaylaştırmış, bu da sosyal ve eğitim hayatının olumsuz yönde etkilenmesine neden olmuştur.³⁷

Fransa Tunus'u işgal etmiş, 1884 yılına kadar eğitim, malî, iletişim ve tarım gibi tüm hizmet birimlerini kendi denetimi altına almıştır. Tunus'a daha çok Avrupalının yerleşmesi sağlanmış, verimli toprakları bu yerleşimcilere bırakmak için özel kurulan mahkemeler aracılığıyla yabancılara gayr-i menkul edinme hakkı tanınmıştır.³⁸

Diğer taraftan Tunus'un işgaliyle işgal kuvvetlerine karşı direniş başlamıştır. 1888'de *Cerîdetü'l-hâzıra*, 1896'da *ez-Zehrâ* isimli gazeteler yayımlanmaya başlamış, özellikle aynı yıl Halduniyye adlı cemiyet etrafında bağımsızlığa giden sürecin temelleri atılmıştır. 1905'te Avukat Ali Bâş Hanbe ve Beşîr Sefar öncülüğünde Sâdıkî Koleji Mezunları Derneği kurulmuş, dernek *le Tunisien* adlı gazeteyi çıkarmıştır. 1908'de Jön Türkler'den ilham alarak kurulan Cemâatü's-Şebâb et-Tûnisiyye adlı teşkilatla Türk asıllı Zemerî ve Ali Bâş Hanbe, Cezayir asıllı Abdülazîz b. İbrâhîm es-Seâlibî ile Tunus asıllı Abdülcelîl Zavuş siyasal etkinlikleri başlatmıştır.³⁹

Bağımsızlık yolunda mücadele edenlerin öncülerinden biri İslami konulardaki yazılarıyla öne çıkan Muhammed Bayram el-Hamîs, *er-Râ'id* gazetesinin editörlüğü

³⁷ İsmail Hakkı Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2008, s. 50.

³⁸ Kavas, *İslam Dînyası*, 371.

³⁹ Kavas, "Tunus", *DİA*, XLI, 391.

yanında vakıf idaresi müdürlüğü de yapmıştır. Bir diğer önder Abdülazîz b. İbrâhîm es-Seâlibî'nin 1920'de Paris'te yayımlanan *la Tunisie martyre (et-Tûnisiyye eş-şehîde)* adlı kitabı gençlik üzerinde ciddi etki bırakmıştır.

b) Tâhir b. Âşûr Zamanında Tunus'un Sosyo-Kültürel Durumu

19. yüzyılın sonlarında Fransızlar ile İtalyanlar arasında Tunus üzerinde ciddi rekabet yaşanmış, Tunus'un işgali için kıyasıya mücadele edilmiştir. İngilizler, Süveyş Kanalı 1869'da açıldıktan sonra Akdeniz'de seyreden gemilerinin Tunus'u işgal etme ihtimali olan İtalya yerine Fransa tarafından idare edilmesine sessiz kalmışlar, çünkü İtalya-Tunus arası deniz geçişlerinde sıkıntı yaşamak istememişlerdir. Tunus beyleri lüks ve aşırı tüketime alıştırılmış, giderlerin karşılanması için alınan dış borçlar ödenemeyince 1869'da İngiliz, Fransız ve İtalyanların kurduğu İflas Komisyonu eyaleti iyice zora sokmuştur. Fransız askerleri Cezayir'in Tunus sınırına yakın bir bölgedeki kabileler arası gerginliği bahane ederek sınırı geçip engelle karşılaşmadan 1881 yılı Nisan ayında başkent Tunus'a gelip yerleşmiş, eyaletin tamamı üç haftada kolayca düşmanın eline geçmiştir.⁴⁰ Tunus emiri Ali Bey Fransızlarla 8 Haziran 1883 tarihinde Mersa Antlaşması'nı imzalamış, böylelikle Tunus, himaye adı altında Fransa'nın idaresine girmiştir.⁴¹ 1884 yılına kadar eğitim, malî, iletişim ve tarım gibi hizmet birimleri başta olmak üzere her alanda Fransa hâkimiyet sağlamış, Tunus beyi sembolik olarak görevine devam etmiştir. Ülkede gerçek hâkim Fransa'yı temsil eden büyükelçi ve aynı zamanda beyin dışişleri bakanıdır ki beylik tarafından çıkarılan kararnameleri o da imzalamıştır.⁴² Bu fiilî durum hâliyle Tunus'un sosyal hayatında da etkilerini göstermiştir. Tunus, 1881-1956 yılları arasında 75 yıl himaye adı altında Fransa

⁴⁰ Kavas, *İslam Dünyası*, s. 503.

⁴¹ Kavas, "Tunus", *DİA*, XLI, 390.

⁴² Abdülhak Adnan Adivar, Reşit Rahmeti Arat, Ahmet Ateş, Cavit Baysun, Tahsin Yazıcı, Sadettin Buluç, İbrahim Kafesoğlu, Orhan Fuat Köprülü, Bekir Kütükoğlu, Ahmet Suphi Furat, Nazif Hoca, "Tunus", *MEB İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1988, I-XV, XII/II, 78.

tarafından yönetilmiştir. Fransızların 12 Mayıs 1881’de dönemin Tunus Beyi Mehmed Sadık Bey’e imzalattığı antlaşma ile Osmanlı Devleti’ne bağlılığa tek taraflı son verilmiş, ancak İstanbul bu antlaşmayı hiçbir zaman kabul etmemiştir.⁴³

Fransızlar 1881-1956 yıllarında Tunus’a yirmi bir genel vali tayin etmişlerdir. Otuz yıl boyunca Fransız sömürge siyasetinin başta gelen ismi genel sekreter Bernard Roy olmuştur. Bu yıllarda Tunus’taki Avrupalı sayısı giderek artmıştır. 1881’de ülkede 15.000 kadar İtalyan varken bu sayı 1901’de 71.000’e, 1911’de 88.000’e çıkmıştır. Toplam 148.000 Avrupalının 46.000’i Fransız, 11.000’i ise Maltalılardan oluşmaktadır. Müslümanların sayısı aynı dönemde 1.700.000 kadardır. 1931’de Tunus’un nüfusu 2.410.000 iken bunun 251.000’i Avrupalılardan oluşmaktadır. Bu tarihte Fransızların sayısı 91.000’e çıkmıştır.⁴⁴ Fransa I. Dünya Savaşı’nda sadece Tunus sömürgesindeki yerli gençlerden 63.000 kişiyi cephelere sürmüştür.

Tunus, Fransız işgali öncesi ve sonrasında kendisine dayatılan Avrupa değerlerine karşı birçok alanda tedbir almaya çalışmıştır. 1857 tarihinde ilan edilen ve “Ahdu’l-Emân” adıyla hazırlanan anayasa, 1873-1877 yılları arasında Hayrettin Paşa’nın iktisadî, sosyal ve kamusal alanlarda yapmaya çalıştığı ıslahatlar bu tedbirlere örnek olarak zikredilebilir.

İbn Âşûr’un yaşadığı asır, Tunus’ta, siyasî, sosyal ve düşünsel gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Bu asırda Fransızların acımasız işgaline karşı koymanın yanında, işgalci kuvvetlere yönelik gösteriler ve ayaklanmalar da gerçekleştirilmiş, işgal sonrasında Tunus’un idarî ve siyasî yapısında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bu acı tablo Kuzey Afrika’nın diğer ülkelerinde de yayılarak devam etmiştir.

⁴³ Kavas, *İslam Dünyası*, s. 503.

⁴⁴ Kavas, “Tunus”, *DİA*, XLI, 392.

2.3. İLMÎ DURUM

a) Reformcu Hareketler

Fransızların Tunus'u işgali ve Fransız sömürgeciliği, Tunus'un dört bir tarafına yayıldığında Tâhir b. Âşûr henüz iki yaşındadır.⁴⁵ İbn Âşûr'un gerek doğumundan önce gerekse sonra dünyanın çeşitli bölgelerinde toplumsal, siyasal ve eğitim alanlarında da reform girişimlerinde bulunulmuştur. İbn Âşûr, eğitim hayatını reform hareketlerinin ve buna yönelik ilmî birikimin hâkim olduğu bir atmosferde sürdürmüştür.

b) Reformcu Hareket Mensuplarının Tunus'a Etkileri

19. yüzyılın tamamı ile 20. yüzyılın ilk yarısında Batı teknik, siyasî, içtimaî, ilmî, iktisadî, kültürel ve dinî alanlarda Müslümanlara baskı kurmuş, Müslüman coğrafyaya saldırarak bu bölgeleri sömürgeleştirmeye çalışmıştır. Müslüman aydın ve âlimler ise ıslahat ve tecdîd hareketleriyle yeni arayışlara girmiştir.⁴⁶ Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ Mısır'da, Muhammed Beşîr el-İbrâhîmî ve İbn Bâdis Cezayir'de, Şekip Arslan Lübnan'da ıslahat hareketlerinin başını çeken şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁷ Dönem itibarıyla bölgede en etkili hareket Afgani hareketidir. Hareket, Cemaleddin Afgani ve Mısır müftüsü olan öğrencisi Muhammed Abduh'un (1849-1905) liderliğinde ortaya çıkmış, Abduh'un öğrencisi olan M. Reşîd Rıza (1865-1935) ile devam etmiştir. Sömürgecilerin yaptıkları uygulamalar karşısında reformcuların çıkardıkları gazete, dergi ve kitaplar, yapılan ziyaretler, verilen konferans ve söyleşiler aracılığı ile onlar bağımsızlık mücadelesinde İbn Âşûr gibi entelektüelleri, dolayısıyla Tunus halkını birçok alanda ıslahat hareketlerine

⁴⁵ Gâlî, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhammed Tâhir b. Âşûr*, s. 23.

⁴⁶ İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, 124-220.

⁴⁷ Abdurrezzâk b. es-Seb', *el-Emîr 'Abdu'l-Kâdir el-Cezâirî*, Müessesetü Câizeti Abdilazîz, Kuveyt, 2000; Ammâr et-Tâlibî, *Âsâru ibn Bâdis, Şeriketu'l-Cezâiriyye*, Cezair, 1997; Charles Saint-Prot, *Hareketu'l-İslâh fi't-Turâsi'l-İslâmî (Le Tradition Islamique de la Reformé)*, trc. Üsâme Nebîl, Kahire, 2006, 19-96; İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, s. 124-220.

yönlendirmiştir.⁴⁸ Tunus özelinde Tunus'un ıslahat düşüncesine pozitif anlamda derin etkiler yapan, aynı zamanda İbn Âşûr'un, fikirlerinden ilham aldığı şahsiyetlerin başında Muhammed Abduh, Abduh'un öğrencisi M. Reşid Rıza, Muhammed Hacvi, Şekip Arslan ve Abdulhamid b. Badis gelmektedir.⁴⁹

⁴⁸ İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi 'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, s. 124-220.

⁴⁹ Mehmet Zülfi Cennet, *Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Y.Y.Ü. S.B.E.), Van, 2010, s. 21.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÂHİR B. ÂŞÛR'UN HAYATI, HOCALARI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1. HAYATI

A) İsmi ve Nesebi

Tâhir b. Âşûr'un tam adı, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdulkâdir b. Muhammed b. Âşûr'dur. Annesinin adı Fatma bnt. el-Vezîr Muhammed el-Aziz b. Muhammed el-Habîb b. Muhammed et-Tayyib b. Muhammed b. Muhammed Bû Atûr olarak geçmektedir.⁵⁰

Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, Fas asıllı olup gittikleri Endülüs'ten göç ederek Selâ'ya (Fas), daha sonra bir kolu Tunus'a yerleşen Âşûr ailesine mensup olduğundan dedeleri gibi İbn Âşûr lakabıyla anılmıştır.⁵¹ Âşûr ailesinin kökeni, Selâ'da (Fas) doğan ve hicri 1110'da vefat eden Muhammed b. Âşûr'a dayanmaktadır. Ailenin bir kolu buradan Tunus'a göç etmiştir. Bu ailenin Tunus'ta ilmî bir şahsiyet olarak ortaya çıkmasında h. 1230'da doğan İbn Âşûr'un dedesi Şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr'un payı büyüktür.⁵² Büyük bir âlim olan Şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr, yargı, fetva, tedris, hayır vakıflarını denetleme, beytûlmali kontrol ve şûrâ meclisi üyeliği gibi birçok önemli görevlerde bulunmuştur. Kendisine ait birçok matbu ve mahtut eser bulunmaktadır.⁵³

⁵⁰ İbnu'l-Hoca, *Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr*, s. 153.

⁵¹ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 332.

⁵² Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve 't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, s. 61.

⁵³ Gâlî, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhammed Tâhir b. Âşûr*, s. 35.

B) Ailesi

Tâhir b. Âşûr'un ailesi aslen Faslıdır. Tunus'a yerleşmeden önce Endülüs'te ikamet etmişlerdir. İspanyolların baskıcı politikaları nedeniyle 1620 senesinde Fas'a, 1648 senesinde de Tunus'a göç etmişlerdir.⁵⁴ Tâhir b. Âşûr, ilimde seçkin bir aileye mensuptur. Bunlar; Şeyh Ahmed b. Âşûr (1839), Muhammed b. Âşûr (1849), Muhammed Tâhir b. Âşûru'l-Evvel (1868), Muhammed Fazıl b. Âşûr (1970) ve M. Tâhir b. Âşûr es-Sânî'dir (1973).⁵⁵ Dede İbn Âşûr Tunus'ta ilmî faaliyetlerde bulunmakla birlikte Tunus Valisi Ahmet Paşa tarafından kâdî'l-kudât olarak seçilmiştir. Vali Muhammed Sadık Paşa zamanında Mâlikî müftüsü tayin edilen dede İbn Âşûr aynı zamanda evkaf idaresi müdürlüğü görevlerini de yürütmüştür. Âşûr ailesinin büyükbabası Muhammed Tâhir b. Âşûru'l-Evvel (1868) yüksek tahsilden sonra Zeytûne Medresesi'nde ders vermiştir. Muhammed Tâhir b. Âşûru'l-Evvel'in Zeytûne Medresesi'nin akademik kadrosunda yer alan ve Tâhir b. Âşûr'a hocalık yapan en tanınmış öğrencileri; Muhammed Aziz Bû-Atur, Yusuf Caid, Şeyh Muhammed b. Hoca, Şeyh Muhammed en-Neccâr, Şeyh Muhammed Beyrem ve Şeyh Sâlim Bû-Hâcib'dir. Tâhir b. Âşûr'un babası ise Cem'ıyyetü'l-Evkâf Dairesi reisliği gibi daha çok idarî görevler üstlenmiştir.⁵⁶

C) Doğumu ve Çocukluk Devresi

Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir eş-Şâzelî İbn Abdilkâdir İbn Muhammed İbn Âşûr 1879'da Tunus'un Mersa şehrinde dünyaya gelmiştir.⁵⁷ Yetişmesinde, Cem'ıyyetü'l-Evkâf reisi olan babası Muhammed b. Muhammed Tâhir

⁵⁴ Seyyid Muhammed Ali İyâzî, *el-Müfessirûn, Hayâtuhum ve Menhecuhum*, Mektebetu Mu'minu Kureys, Tahran 1968, 358-365; İbnu'l-Hoca, *Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr*, s. 153.

⁵⁵ Havvas Berri, *el-Mekâyisü'l-Belâgiyye*, s. 19.

⁵⁶ Gâlî, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhammed Tâhir b. Âşûr*, s. 35; Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, s. 333.

⁵⁷ Muhammed Bûzeyne, *Meşâhiru't-Tunusiyyîn*, y.y., 1992, s. 535; İsmail el-Hasenî, *Nazariyyatü'l-Makâsîd İnde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, el-Ma'hedü'l-Alemiyyi li Fikri'l-İslâmî, U.S.A, 1995, s. 80.

ile anne tarafından dedesi olan Başbakan Muhammed el-Azîz Bû Attûr'un ayrı bir yeri vardır. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberlemiş, Fransızca'yı öğrenmiş, 1892'de orta ve yüksek öğretim kurumu olan Zeytûne'de öğrenime başlamıştır. Önde gelen hocalardan ders okumuştur. Özellikle Ömer İbnu's-Şeyh (1826-1911) ve Sâlim Bû Hâcib (1828-1924), bu hocalarının en başta gelenleridir. İlköğrenimini Muhammed Bû Attûr'un gözetimi altında tamamlamıştır.⁵⁸

D) Yetiştirilmesi

İbn Âşûr 1892'de dedesi Bû Attûr'un büyük önem ve desteğiyle, orta ve yüksek öğretimden oluşan Zeytûne eğitim külliyesine girmiş,⁵⁹ 1899'da yüksek öğrenimini tamamlamıştır. 1896'da Zeytûne Üniversitesinde "Şehadetü't-Tatvi" belgesini almıştır. İkinci derecedeki ders tartışmalarına (münâzaratu't-tedrîs), "Bey'u'l-Hiyâr" (Satım Akdinde Seçeneklilik) konusuyla katılarak münâzaratu't-tedrîs'i 1899'da tamamlamıştır. 1903'te Zeytûne Üniversitesinin ikinci derece öğretim elemanı kadrosuna tayin edilmiştir. "Alışverişte Muhayyerlik" konusunda yaptığı çalışmasını tamamlayarak yine aynı üniversitede birinci derece kadroda öğretim üyesi olmuştur (1905). Üniversitede daha çok Arap dili ve edebiyatı, fıkıh usulü, hukuk felsefesi (makâsıdü's-şerîa), hadis ve tefsir okutmuştur. Ayrıca Sâdikiyye Medresesi'nde 1905-1932 yılları arasında fasılalı olarak on altı yıl hocalık yapmıştır.

E) Ders Aldığı Hocaları

İbn Âşûr, 1893'te kaydolduğu Zeytûne Camii'nde alet ilimleri adı altında nahiv, sarf, belagat ve mantık dersleri yanında tefsir, kelam, fıkıh ve fıkıh usulü, hadis ve mustalahü'l-hadîs, kıraat ve feraiz gibi ilimlerden oluşan âlî ilimleri okumuştur.⁶⁰

⁵⁸ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 333; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 13.

⁵⁹ Derâvil, *Mes'ele'tü'l-Hürriyye fî Müdevveneti Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, s. 11.

⁶⁰ İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, s. 154.

İbn Âşûr, babası Muhammed b. Muhammed Tâhir ile anne tarafından dedesi Muhammed el-Azîz Bû Attûr'un yanı sıra Zeytûne'nin önde gelen hocaları, –İzzeddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* derslerinin yansımaları görünen– Ömer İbnu's-Şeyh (1826-1911), –özellikle modern düşüncelerinden faydalandığı– Sâlim Bû Hâcib (1828-1924),⁶¹ –tefsirinde bazen nakillerde bulunduğu– Muhammed en-Neccâr (1247/1913) ve –nahiv ilminde İbn Hişâm'ın *Kâtru'n-Nedâ*'sı ile Hâlid Ezherî'nin kitabını; mantıkta *es-Sülem*'i, akaitte Nesefî akaidi üzerine yazılan *Muhtasaru's-Sâdi*'yi, fıkıhta ise “et-Tavedi ale't-Tuhfe” derslerini okuduğu– Salih ibn Muhtar eş-Şerîf'ten (1285/1920) dersler almıştır.⁶² İbrâhîm el-Mârgînî, Muhammed b. Yûsuf ve –nahiv, belagat, mantık (tehzib) gibi alet ilimlerini, fıkıh usulünden Karâfî'nin *Tenkîh*'ini, fıkıhta (Mâlikî fikhı), “Mi'yaretun ale'l-Mürîd ve Kifâyetü't-Tâlib ale'r-Risâle” gibi dersleri ve tefsir ve lügat ilimlerini de okuduğu– Muhammed en-Nahlî ile –Kur'an tecvidini, kıraat ilmini ve “Kâlun” rivayetini aldığı– hocası Abdulkâdir et-Temîmî ve Mahmûd İbnü'l-Hoca gibi daha pek çok âlimin derslerine devam etmiştir.⁶³

Biz konunun uzamaması için İbn Âşûr'un eğitim hayatına başlarken ona yön veren, ona önemli katkılarda bulunmuş önde gelen hocalarının isimlerine yer vermeye çalıştık. İbn Âşûr'un, bunlar dışında çeşitli dersler okuduğu daha başka hocaları da bulunmaktadır.

F) Aldığı Görevler

F.1. Öğretim Görevliliği

İbn Âşûr, 1903 yılında Zeytûne Üniversitesinde ikinci derece öğretim elemanı kadrosuna tayin edildi. 1905 yılında “Alışverişte Muhayyerlik” konusunda yaptığı

⁶¹ Coşkun, “İbn Âşûr”, *DİA*, XIX, 333; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 13.

⁶² Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve 't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, s. 73-74.

⁶³ Coşkun, “İbn Âşûr”, *DİA*, XIX, 333; Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve 't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, s. 73-74.

çalışmayı tamamlayarak aynı üniversitede birinci derece kadroda öğretim üyesi oldu. Ayrıca Sâdikiyye Medresesinde 1905-1932 yılları arasında fasılalı olarak on altı yıl kadar hocalık yaptı.⁶⁴

F.2. İdarî Görevler

İbn Âşûr, Zeytûne Üniversitesi öğretim üyeliğine tayin edildikten bir yıl sonra aynı üniversitenin eğitim ve öğretiminden sorumlu heyette hükûmet temsilcisi olmuştur. 1908'de Tunus millî eğitim programlarının ıslah edilmesi için kurulan komisyon üyeliğine, 1911'de Yüksek Vakıflar Meclisi ve Toprak Karma Komisyonu üyeliklerine getirilmiştir. Üniversite reformu için çeşitli tarihlerde (1910, 1924, 1933) kurulan komisyonlarda çalışmış, ıslahatçı fikirleriyle yeni düzenlemelerin yolunu açmıştır.⁶⁵ 1933'te ise Zeytûne Üniversitesi yönetimine getirilmiştir. Ancak Üniversite reformu projesi çalışmalarından dolayı, Zeytûne Üniversitesindeki muhafazakâr âlimlerin direnişi sonucu bazı asılsız iddialar sebebiyle bu görevinden ayrılmak zorunda kalmış, 1945-1952 yılları arasında Zeytûne Üniversitesi yönetimine geri dönmüştür.⁶⁶ İbn Âşûr, 1956'da Zeytûne Üniversitesi rektörlüğüne getirilmiştir. Rektörlük görevi sırasında eğitim ve öğretim programına fizik, kimya ve cebir gibi yeni dersler koyarak eğitim ve öğretim sisteminde önemli reformlara imza atmıştır.⁶⁷

⁶⁴ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 333; İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, s. 165; Muhammed b. Osman el-Haşâîşî, *Târîhu Câmi'i'z-Zeytûne*, nşr. Cîlânî b. Yahyâ, Tunus, 1973, s. 27.

⁶⁵ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 333; İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, s. 166.

⁶⁶ İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, s. 167.

⁶⁷ Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-Müellifi't-Tûnûsiyyîn*, I-V, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1984, III, 305.

F.3. Adlî Görevler

İbn Âşûr, üniversitedeki görevi ve akademik faaliyetleri yanında 1913'ten itibaren on yıl Mâlikî kadılığı yapmıştır. 1924'te Meclis-i Şer'î'de Mâlikî müftüsü ve baş müftü vekili, üç yıl sonra da baş müftü olmuştur.⁶⁸

2. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

İbn Âşûr, daha önce yer verdiğimiz yaşam sürecine başlarken çocukluğunda aldığı eğitim, doğduğu elit kültürlü bir aile ortamına sahip olması, sonrasında içine girdiği entelektüel ve akademik ortamların da katkısıyla ilimle iç içe geçirdiği bir yaşam sonucu ilmî kişiliğiyle ülkesinin entelektüel ve akademik çevresinde bulunan ve yetişen birçok kişiyi etkilemiş ve yetiştirmelerine katkıda bulunmuş bir şahsiyettir. İlmî ve ahlakî kimliğiyle öne çıkan İbn Âşûr, genç yaşından itibaren Tunus'un meseleleriyle ilgilenmiş, öncelikle eğitim ve öğretimin ıslah edilmesi gerektiği düşüncesini taşımıştır. Zeytûne Üniversitesinde eğitim-öğretimi teftiş etmek üzere kurulan kurula üye olmuş, eğitimin durumu hakkında bir rapor yazma ihtiyacı hasıl olması üzerine bu görevi üstlenmiştir. Rektörlük görevi sırasında üniversitenin müfredatına fizik, kimya, matematik gibi fen bilimleri yanında sosyoloji, Fransızca ve İngilizce gibi toplum ve yabancı dil ilimlerini de dahil ederek üniversiteyi çağın seviyesine çıkartmayı hedeflemiştir. Kitapları, müesseseleri, ders anlatım tekniklerini çağın gerektirdiği modern usullerde yenileme çabası içerisinde olmuştur.⁶⁹ İbn Âşûr çok yönlü bir ilim ve fikir adamı olduğu için farklı alanlarda birçok eser ortaya koymuştur. İbn Âşûr'un tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, Arap dili ve edebiyatına dair telif, şerh ve haşiye türünde kırka yakın eseri olup yayımlanmış eserlerinin başlıcaları şunlardır:

⁶⁸ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 333.

⁶⁹ Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hoca, *Mecelletu'z-Zeytûne*, VII, sy. 6-7, 507; a.mlf, *Cevheretu'l İslam Dergisi*, 1978, sy.3-4, 12.

A) Tefsir ile İlgili Eserleri

1. et-Tahrîr ve't-Tenvîr Tefsiri ve Tefsir Yönü

İbn Âşûr'un otuz cilt hâlinde yayımlanan eseri (Tunus, 1978; 1984) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, müellifin en meşhur ve büyük hacimli eseridir. Eser, çeşitli tefsir meselelerinin ele alındığı 130 sayfalık bir mukaddimeden sonra Kur'an'daki sıralamaya göre ayetlerin tefsir edildiği, belagat nüktelerinin açıklandığı, önceki müfessirlerin işaret etmedikleri bazı hususlara yer verilerek hem klasik hem de çağdaş anlayışın hâkim olduğu tefsir çalışmasıdır.⁷⁰

Farklı bir çok sahadaki bilgileri içermesi ve aktarması sebebiyle ansiklopedik bir Kur'an tefsiri olarak⁷¹ vasedilen eserin mukaddime kısmında ismi, *Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd* olarak geçmektedir.⁷² İbn Âşûr, Zeytûne Üniversitesinde verdiği tefsir derslerini önce *Mecelletü'z-Zeytûne*'de periyodik olarak yayımlamış (Belkâsım el-Gâlî, s. 75), ardından bunları bir araya getirip eserini oluşturmuştur.⁷³ Ancak bu eser, günümüzde *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* ismiyle meşhur olmuştur. Eserin telif süreci, 39 yıl 6 ay sürmüş, 1960 yılında tamamlanmıştır.⁷⁴

Eserin birinci cildi, 1956 yılında Tunus'ta, mukaddimesi ve ilk iki cildi ise 1965-1966 yıllarında Kahire'de basılmıştır. Tefsir, bir bütün hâlinde ilk kez 1968 yılında Tunus'ta 15 cilt olarak çıkmıştır. Eser, 1984 yılında Tunus'ta 30 cilt hâlinde yayımlanmış, gözden geçirilmiş baskısı ise Beyrut'ta yapılmıştır.⁷⁵ Bu tefsirin diğer

⁷⁰ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 334.

⁷¹ Ebû Hasan Cemal, "İmam Tâhir b. Âşûr", *Mecelletü'l-Ürdüniyye fî Dirâseti'l-İslâmiyye*, Ürdün, 2009, V, 72.

⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 6-9.

⁷³ Ahmet Coşkun, "et-Tahrîr ve't-Tenvîr", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2010, XXXIX, 429-430; Ebû'l-Kâsım el-Ğâlî, *Min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zâm Muhammed Tâhir b. Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhu*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, s. 75.

⁷⁴ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru's-Sahnûn, Tunus, 1997, XV, 636.

⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 8; XXX/636; Coşkun, "et-Tahrîr ve't-Tenvîr", *DİA*, XXXIX, 429-430; Ebû Hasan Cemal Mahmûd Ahmed, *Tefsîru İbn Âşûr*, el-Camiatü'l-Ürdüniyye Külliyyeti'd-Dirâseti'l-Ulya, Ürdün, 1991, 33; el-Ğâlî, s. 75; Tâceddîn Abdurraûf, *Makâsidü'l-Akâid İnde's-Şeyh Tâhir İbn Âşûr*, (Master Tezi) Câmiatu'l-Cezâir, Külliyyetu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Kısmu'l-Akâid ve'l-

birçok tefsirden ayrılan yönü, Kur'an dil ve belagatine ehemmiyet vermesidir. Eser klasik dirayet metoduna uygun şekilde yazılmış bir tefsir olmakla birlikte müellifinin küçük yaştan itibaren Arap Dili ve Belagati, hadis, fıkıh, tefsir gibi İslami ilimler hakkında edindiği tafsilatlı bilgiler ve zamanla geliştirdiği ilmî tecrübesi sayesinde orijinal tespitler içeren bir tefsirdir.

İbn Âşûr, tefsirin başında kendi yöntemini anlatırken daha önce yazılan tefsir kitaplarındaki yorumları olduğu gibi benimsemediğini, bunlara karşı bir tavır da almadığını ifade etmekte, hiçbir kaynakta görmediği bazı manaları kitabında kaydettiğini belirtmektedir. Özellikle meânî, beyân ve bedî' sanatlarını içeren belagatin Kur'an'ın hemen her ayetindeki yansımalarını ortaya koymaya ağırlık verdiğini zikretmekte ve bu hususun eski tefsirlerin hiçbirinde yer almadığını söylemektedir. Müellif ayrıca ayetler arasındaki muhteva ve üslup ilişkisine (*tenâsübü'l-â-yât*) önem verdiğine dikkat çekmekte, sureler arasındaki tenasübü anlatmanın ise müfessirin görevi olmadığını vurgulamaktadır. Eser, Kur'an ilimlerinden bahseden mukaddime niteliğindeki on bölümle başlar. Bu on bölümde tefsirin tarifi, müstakil bir ilim olduğu, tefsir ve te'vil arasındaki fark, tefsir ilminin dayandığı belagat, lügat, tefsire dair rivayetler, usûl-i fıkıh ve kelam ilmi, dirayet tefsirinin meşruiyeti ve işari tefsirin eleştirisi, Kur'an tefsirinde hedeflenen amaçlar, nüzul sebepleri, kıraat farklılıkları, Kur'an'da yer alan kıssalar, Kur'an'ın isimleri, ayet ve surelerinin tertibi, Kur'an'ın hakikî, mecazî, kinayeli manaları ve i'câzı konuları yer almaktadır. Bu kısmın sonunda "Mübtekerâtü'l-Kur'ân" (Kur'an'ın Orijinal Yönleri) başlığı altında Kur'an'daki darb-ı meseller, özlü anlatımlar (icaz), birden çok anlam taşıyan kelimelerin yer aldığı ifadeler

Edyân, Cezayir, 2018, s. 38; İyâzî, *el-Müfessirûn, Hayâtuhum ve Menhecuhum*, Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-İslâmî, Tahran, 1968, 358-366.

vb. konulara yer verilmiş, ardından yine Kur'an'ın etkili anlatım özelliklerinin bir kısmına temas edilmiştir.⁷⁶

İbn Âşûr tefsirinde tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi dinî ilimlere yer verdiği gibi tıp, astronomi, coğrafya gibi pozitif ilimlere de genişçe yer vererek bu ilimlerin konularından yeri geldikçe bahseder. Bu konularla ilgili örneklerle konu başlıklarımız incelenirken yeri geldikçe yer verilecektir.

İbn Âşûr'un tefsirinde takip ettiği metodu iki ana başlık altında toplayabiliriz. Birincisi, sureye giriş yapmadan önce sureyi genel bilgilerle tanıtmasıdır. O, surenin isimlendirilmesi, nerede, ne zaman indiği, ayet sayısı, sureyle hedeflenen gayenin ne olduğu şeklinde genel bilgiler veren bir usul benimsemiştir.

Tefsirinde takip ettiği metodun ikincisi ise, önceki müfessirlerin yaptığı üzere açıklanmasını gerekli gördüğü kelimelerin gerçek anlamları ile bağlamında gelen ve surede ve ayette kastedilen asıl anlamı ortaya koymak, sonra izahlara başlamak şeklindedir.⁷⁷

Bir örnek verecek olursak; İbn Âşûr namaz olarak tercüme ettiğimiz **الصَّلَاةُ** kelimesini açıklarken bu kelimenin ism-i câmid olarak niçin anlaşıldığını Cahiliye şairlerinden A'şâ'nın şu şiiriyle örnekendirir:

“Dünyadan ayrılma zamanım yaklaştığı bir durumda iken kızım:

Ey Rabbim, babamdan hastalıkları ve acıları uzaklaştır diyor.

Ey kızım, yaptığın salâtın (duanın) aynısı senin de üzerine olsun.

Uyu, istirahat et. Çünkü kişinin yatmaya (dinlenmeye) ihtiyacı vardır.”⁷⁸

O, Arap kelimasında dua anlamını açıklarken yine A'şâ'nın,

⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 1-110; Ahmet Coşkun, “et-Tahrîr ve't-Tenvîr”, *DİA*, XXXIX, 429-430.

⁷⁷ Havvas Berri, *el-Mekâyisü'l-Belâgiyye fî Tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr li-Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, s. 38.

⁷⁸ Zekeriyâ, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b., *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, S-L-Y md. (Tahkik: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Daru'l-Fikr, Kahire, 1979, I-VI, c. III, s. 300; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 1, s. 229.

كِ طَوْرًا سُجُودًا وَطَوْرًا جَوَارًا şeklindeki şiirinden örnek getirerek izah eder ve *salât* kelimesinin ibadet anlamını da açıklamış olur.

Ayette kıyam, kıraat, rükû, sücud ve selam vermeyi içine alan özel ibadet anlamında kastedilen *salât* kelimesinin kullanılıp kullanılmadığı konusunu ise İbn Fâris'ten bir nakilde bulunarak Cahiliye Araplarının *salât* kelimesini atalarından miras yoluyla lügatlerinde bulduklarını, rükû ve secde anlamında *salât* kelimesini bildiklerini belirtir.⁷⁹ Yine aynı mealde Arap şairlerinden Nâbiğa'nın,

“Ya da sadeği içinde bir inci ki onu bulan dalgıcı sevinçlidir

*O inciyi ne zaman ki görür sevinçten sesini yükseltir ve secde eder.”*⁸⁰ şeklindeki şiirinden örnek vererek rükû ve secde anlamında *salât* kelimesine tanım getirdiklerini, sadece bu kullanımlardan Arapların şeriatın getirdiği sayı ve vakit şeklinde teşri edilen *salâtı* tanımlamadıklarının kesin bir şekilde anlaşıldığı çıkarımında bulunur.⁸¹

Hiz. İbrahim'in (a.s.) Hiz. Peygamber'den Kur'an-ı Kerim'inde haber verdiği ayetlerden biri olan رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ şeklindeki⁸² ayette geçen *salât* ifadesine dikkat çekerken Yahudilerin kendi aralarında özel bir şekli de bulunan ve namaza benzeyen dinî bir ritüellerinin bulunduğuna, havralarını da *salât* diye isimlendirdikleri bilgisine yer verir. Ayrıca Hristiyanların Araplar arasında bulunmalarının bu kelimeyi anlamalarında etkili olduğunu ve onların bu etkilerinin Nâbiğa'nın, Nu'mân b. Harîs Gassânî'nin ölümünden bahsettiği şiirinde geçen, فَآبَ مُصَلُّوهُ şeklindeki⁸³ geçen ifadede hareketle namaz kılma şekline benzer bir ritüelle cenaze üzerine dua eden ruhbanların varlığını gösteren ifadeye yer verir. Yukarıda yer verdiğimiz tüm bu veriler ışığında

⁷⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 1, 229.

⁸⁰ Nâbiğa ez-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut/Lübnan, 1991, 71.

⁸¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 1, 229.

⁸² İbrahim, 14/37.

⁸³ Nâbiğa ez-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, 42.

istikra (tümevarım) yöntemiyle Cahiliye Araplarının, salatı, secdeyi ve rükûyu kesinlikle bildikleri şeklinde konuyla ilgili tezini ifade eder.⁸⁴

İbn Âşûr'un bu konuda dil âlimlerinin izahlarına da yer verdiğini görüyoruz. Yine *salât* kelimesini izah ederken dil âlimlerinin *salât* kelimesinin iştikakı konusunda tereddüt ettiklerini, bir grup dil âliminin *salât* kelimesinin sırtın ortasında kalın bir damar olup kuyruk sokumu kemiğinin etrafında ikiye ayrılan kalın damarın adı olan *salâ* kelimesinden türediğini kabul ettiklerini, namaz kılanın rükûa eğildiğinde ve benzeri şeyleri yaparak hareket ettiğinde bu damarın hareket etmesiyle bağlantı kurularak bu damarın ismiyle namazın ilişkilendirildiği bilgisini verir. Bu ilişkiyi de Arap lügatindeki benzer bir kullanımla şöyle izah eder:

Kişinin bir şeye karşı büyüklenmesi durumunda Arap lügatinde “*enife min keza*” şeklindeki ifadedden hareketle *enf* (burun) kelimesinin bu tabirde seçilmesinin sebebinin de zıkr-i cüz irâdetü'l-kül kabilinden kişi kibirlendiğinde burnunu havaya kaldırması sebebiyle bu şekilde ifade de edildiğinden örnekle *salât* kelimesinin de benzer bir anlamdan dolayı bahsi geçen *salâ* adlı damarın rükû ve benzeri hareketlerle olan ilgisi sebebiyle türetildiği şeklinde izah eder. Getirdiği bu örnekle o, *salât* kelimesinin iştikakının bu damarın ismi üzerinden gerçekleştirildiği kabul edilirse câmid kelimeden türemiş olacağını ve iştikaka müsait olmadığını belirtir.⁸⁵

Salât kelimesiyle dua etmenin anlaşılması durumunu ise duanın beraberinde derin saygıyı, eğilmeyi, tezellülü gerektirmesi sebebiyle anlam genişlemesine uğraması sonucu bu anlamı kazandığını söyler. İsm-i câmid olan *salât* kelimesinden *sallâ* fiilinin türetilerek namaz kılanı *musallî* denilmesini de *musallî* kelimesinin atların uyluğu manasını taşıması sebebiyle at yarışlarında arkada olan atın başının öndeki atın uyluğunun hizasına gelmesinden dolayı *musallî* diye isimlendirildiğini, arka safta

⁸⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 1, 230; Hac suresi, 22/40.

⁸⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 1, 230.

namaz kılanın başının da bir ön saftaki kişinin arkasında oluşu sebebiyle atların peş peşe koşarken bulundukları duruma benzerliğinden hareketle bu şekilde bir iştikak yapıldığı bilgisine yer verir. Bu görüşün Arap sözünden özetlenen bir şey olduğunu, bu şekildeki iştikakın da câmid kelimededen türetilmesi sebebiyle aslı itibarıyla yine iştikaka müsait olmadığını ispat sadedinde ayrıca belirtir.⁸⁶

İbn Âşûr *salât* kelimesinin iştikakı konusuna da girerek kelimenin türemiş olabileceği ihtimaller üzerinde durur. O, *salât* kavramının iştikaklarından biri olduğu söylenen *salveyn* (uylukları hareket ettirmek) kelimesi hakkında Râzî'nin (ö. 606/1210) eserinde yaptığı bir eleştiriden bahseder ve onun *Salât* kelimesi insanlar tarafından çok kullanılan kavramlardan biri olarak 'uyluklarını hareket ettirmek' anlamında bir kökten türediği iddiasının benimsenmesi halinde çok yaygın olan bu kavramın anlamının ancak sınırlı sayıdaki kişilerce bilinebilecek kadar gizli bir anlamının olduğunu kabul etmeyi gerektireceğini, bu yaklaşım tarzının beraberinde diğer Kur'anî kelimeler için de bu durumun mümkün olduğu düşüncesinin yolunu açacağını dolayısıyla bunun Kur'an'ın delil olma yönünü tenkit etmeye götüreceği düşüncesinde olduğunu söyler. Kendisinin bu kavramlarla bizzat peygamber zamanında Kur'anî anlayışa uygun olmayan başka anlamların Allah'ın muradı olduğu düşüncesini kabul etmediğini ve eleştirdiğini söyler.⁸⁷ Beydâvî'nin (ö. 685/1286) ise *salât* kelimesinin ikinci anlamı olan *salveyn* (uylukları hareket ettirmek) kelimesinden türemiş olup olamayacağı konusunda *sallâ* kökünden gelen ve dua anlamında olan birinci anlamına göre daha meşhur olması veya olmamasının ikinci anlamdan nakilde bulunmaya zarar vermeyeceği şeklindeki konuyla ilgili görüşüne⁸⁸ de yer vererek kendisi meşhur olmuş bir lafzın gizli bir manadan menkul olmasına engel bir durumun bulunmadığı, meşhur olma konusunda itibar

⁸⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 1, 230-231.

⁸⁷ İmam Muhammed Razi Fahrüddin b. Allame Ziyâuddin Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Razi*, 1-32 Daru'l-Fikr, y.y., 1981, II, s. 33.

⁸⁸ Nâsirüddîn Ebû Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî eş-Şafî el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, I-V, Daru ihyau't-Turasi'l-Arabi, t.y., II, 33.

edilenin kullanımının yaygınlığı olduğuna dikkat çekerek iştikak konusunun ehli arasında ilmî bir konu olarak değerlendirir. Bu bağlamda mushaflarda *salât* kelimesinin iştikakını göstermek üzere *الرَّكَاةَ*, *الرَّبَا* ve *الْحَيَاةَ* kelimelerinin yazılışlarının aksine vavlı olarak *الصَّلَاةَ* şeklinde yazılışına dikkat çekerek kelimenin yazılışının bu şekilde tercih edilmesini iştikakının bu kökten olduğunu teyit eden bir veri olarak değerlendirir ve iştikak konusuyla şeriatın bu kelimelere farklı anlamlar yüklemesinin birbiriyle karıştırılmaması gerektiğine bir delil olarak gösterir.⁸⁹

Salât kelimesinin köklü bir morfolojisini ortaya koyması tefsirindeki izah usulünü ortaya koyan bir örnek olarak burada zikredebileceğimiz örneklerden biridir. *Salât* kelimesi özelinde getirdiği bu kapsamlı izahtan da anlaşılacağı gibi diğer tefsirlerden farklı olarak kelimeler üzerinden geniş bir izah skalası takip ederek konuların anlaşılması hususunda orjinal bir yaklaşım tarzı benimsediğini söyleyebiliriz. Yukarıda İbn Âşûr'un tefsirindeki usulünü göstermesi açısından örnek olarak yer verdiğimiz *salât* kavramını ele alış usulüne baktığımızda izlediği metodun, kelimenin izahında öncelikle Arap şiirini çokça kullandığını görmekteyiz. Bu usulüyle onun Kur'an'ın nazımının üstünlüğünü göstermeye çalıştığını söyleyebiliriz.

İbn Âşûr, Kur'an-ı Kerim'in Arapça olarak indirilmesi nedeniyle lafız açıklamalarında yine örnek olarak verdiğimiz *salât* kavramı üzerindeki tahlillerinde görüldüğü gibi ilk Arap edebiyatı örnekleri ile Cahiliye dönemi Arap şiirinin müfessirimizin ayetlerin kelime açıklamaları konusunda eserinde müracaat kaynaklardan biri olduğunu bunlardan sonra peygamberin hadislerine çoklukla müracaat ettiğini söyleyebiliriz..⁹⁰

İbn Âşûr, ayetleri tefsir ederken surelerin ve aynı konudaki ayetlerin iniş sebeplerine ve sıralamalarına da geniş şekilde yer vermektedir. Surelerin ve aynı

⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 231.

⁹⁰ Havvas Berri, *el-Mekâyisü'l-Belâgiyye fî Tefsîri 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr li-Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, s. 94.

konuyla ilgili ayetlerin iniş sırası özellikle ahkâm ayetlerini anlama ve nesh edilip edilmediğiyle ilgili olduğundan İbn Âşûr'un ahkâm ayetleri tefsirinde daha bir önem arz etmektedir.

Müfessirimiz ayetlerdeki nazım güzelliğini ve ayetlerin belagatini ortaya koyması açısından kelimelerden destek alarak edebî sanatları uygulamalı olarak ortaya koymayı da ihmal etmemektedir.

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

1985 yılında Tunus'ta yayımlanan eser, İbn Âşûr'a sorulan bazı sorularla bunların cevaplarını ihtiva etmektedir. Eser, oğlu Abdülmelik tarafından derlenmiştir.⁹¹

A) İslam Hukuku ile İlgili Eserleri

1. Makâsıdu's-Şer'ati'l-İslâmiyye

İbn Âşûr dinî nasslarda yer alan hükümlerin gayelerini konu alan bu eseriyle İslam âleminde büyük bir ilgi uyandırmıştır.⁹² Eserde İslam hukukunda hükümlerin ana gayeleri konusu çeşitli açılardan ele alınarak tahlil edilmiş, fıkıh kültüründeki temel kavramlarla ilişkilendirilmiş, hukukun ana gayeleri konusundaki genel teori ve kuralların muâmelât hukukunun bazı dallarına tatbiki yapılmıştır. Eser Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. (İstanbul 1988, 1996).⁹³

İbn Âşûr'a göre makasıd ilminin kurucusu Şâtibî'dir. İbn Âşûr'a göre İmam Şâtibî, gereksiz uzatmalar yapmış ve başka meseleleri de karıştırmıştır. Bundan dolayı gayelerin bir kısmı gözden kaçmış ve arzulanan hedef gerçekleşmemiştir. Ancak buna rağmen o, çalışmasının çok yararlı olduğunu söylemektedir. İbn Âşûr, "Ben de onu

⁹¹ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 335.

⁹² Gâli, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhammed Tâhir b. Âşûr*, s. 11.

⁹³ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 334-335.

takip ediyorum, ama onun gözden kaçırdığı bazı konuları ve varılmak istenen sonuçları ihmal etmiyorum.” demektedir.⁹⁴

2. Hâşiyetü't-Tavzîh ve't-Tashîh li-Müşkilâti Kitâbi't-Tenkîh 'alâ Şerhi Tenkîhi'l-Fusûl fi'l-Usûl li-Şihâbiddîn el-Karâfî

1945 yılında Tunus'ta yayımlanan bu eser İbn Âşûr'un Şihâbuddîn el-Karâfî'nin *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eseri üzerine yazdığı haşiyesidir.⁹⁵

1. Eğitim ve Öğretim ile İlgili Eseri

Eleyse's-Subhu bi-Karîb

Müellifin yirmi yedi yaşında iken kaleme aldığı eserde İslamî eğitim meseleleri ele alınmıştır. Eser 1967 yılında yayımlanmıştır.⁹⁶ Eserin ismi, Hûd suresinin 81. ayetinden iktibas edilerek konulmuştur. Eser, İbn Âşûr'un Zeytûne Üniversitesinin eğitim sisteminin modernizasyonu ile ilgili düşüncelerini içeren bir şah eseridir. Eserde Zeytûne Üniversitesindeki eğitim sisteminin gerileme nedenleri, İslamî ilimlerdeki durgunluk ve Arap dilinin bozulma nedenleri üzerinde durulmuş, tahliller yapılarak çözüm önerileri sunulmaya çalışılmıştır.⁹⁷

2. Sosyal Hayatla İlgili Eseri

Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm

Eser ilk olarak 1964 yılında Tunus'ta basılmıştır. Daha sonra Tunus ve Cezayir'de 1977 yılında baskısı yapılmıştır. İki bölümden meydana gelen eserde telif sebebinin anlatıldığı uzun bir girişten sonra birinci bölümde fertlerin ıslahı konusu ele alınmış; inancın, düşüncenin ve amellerin düzeltilmesi, ilmî çalışma, kadınların

⁹⁴ Cennet, *Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı*, s. 43.

⁹⁵ Muhammed et-Tahir İbn Âşûr, *Hâşiyetü't-Tavzîh ve't Tashîh li-Müşkilât-i Kitâbi't-Tenkîh*, Tunus, 1341/1922.

⁹⁶ Coşkun, “İbn Âşûr”, *DİA*, XIX, 335.

⁹⁷ Gâli, *Şeyhü'l-Câmi' el-A'zam Muhammed Tâhir b. Âşûr*, s. 12.

toplumdaki yeri gibi konular işlenmiştir. İkinci bölümde toplumun ıslahı, İslam birliği ve kardeşliği, siyasî sistem gibi konular üzerinde durulmuştur.⁹⁸

3. Hadis İlmi ile ilgili Eserleri

1. Keşfu'l-Mugattâ mine'l-Me'ânî ve Elfâzi'l-Vâki'iyyeti fi'l-Muvatta

1975 yılında Tunus'ta yayımlanan bu eser İmam Mâlik'in *el-Muvattâ*' adlı eserinin şerhidir.⁹⁹ Müellifimiz bu eseri Zeytûne Medresesinde ders verirken yazmıştır. Eserde rivayetler dil, belagat, fıkıh ve makâsıd açısından değerlendirilmiştir.

1. en-Nazaru'l-Fasîh 'İnde Mezâyigi'l-Enzâr fî'l-Câmi'i's-Sahîh

Eser ilk olarak 1979 yılında Tunus'ta basılmıştır. Onun *Sahîh-i Buhârî*'de izaha muhtaç gördüğü bazı konu ve kavramları açıkladığı eseridir. Eserinde Buhârî'de yer alan hadisleri bölüm bölüm açıklamaya çalışmıştır. Hadislerde kendince tespit ettiği işkâle yol açan kelime ve cümleleri açıklığa kavuşturmuştur.

4. Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgili Eserleri

1. Usûlü'l-İnşâ ve'l-Hitâbe

1920 yılında Tunus'ta yayımlanan eser¹⁰⁰ inşa, hitabet ve belagat sanatlarını ele almıştır. İnşa sanatının doğuşu ve gelişiminin incelendiği eserde hitabetin tanımı, toplumun ıslahında hitabetin rolü, hitabet prensipleri, etkili konuşmanın yöntemleri, hatip olmanın şartları ve hatibin dikkat etmesi gereken konular ele alınmıştır. Hitabet bölümünde ayrıca dili etkili ve akıcı kullanmak için hitabet sanatının şartları ve hatibin taşıması gereken özelliklerden söz edilmiştir.¹⁰¹

⁹⁸ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 334.

⁹⁹ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 334.

¹⁰⁰ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 335.

¹⁰¹ İbn Âşûr, *Usûlü'l-İnşâ ve'l-Hitâbet*, thk. Yâsir b. Hâmid el-Mutayri, Mektebetü'd-Dâri'l-Minhac, Riyad, 2011, 213-216.

2. Şerhu Kasîdeti'l-A'sâ el-Ekber

İlk olarak 1929 yılında Tunus'ta basılan eser¹⁰² el-A'sâ el-Ekber'in el-Muhallak el-Kilâbî'yi 62 beyitle övdüğü kasidelerine yaptığı birtakım ta'likler, izahatlardan oluşmaktadır.¹⁰³

3. Mûcezü'l-Belâğa

1929 yılında Tunus'ta yayımlanan¹⁰⁴ bu eseri İbn Âşûr Zeytûne Medresesinde belagat derslerini okuttuğu sıralarda kaleme almıştır. Beyân ve meânî ilimlerinin konularından oluşan eserini o, öğrencilerin bazı belagat konularını basit seviyede okuyup öğrenmeleri ve ileri seviyede okutulacak eserlere de ön hazırlık mahiyetinde yazmıştır. Tunus ilmi heyeti 1923 yılında bu kitabın Zeytûne Üniversitesinde okutulması kararını almıştır.¹⁰⁵

4. Cem'un ve Tahkîkun li-Dîvânî'n-Nâbiğati'z-Zubyânî

Müellifimizin cem ve tahkik türünden bir çalışmasıdır. Eserde Cahiliye şairi Nâbiğa'nın divanına yer verilmiştir. İbn Âşûr'u bu çalışmaya iten saik Nâbiğa Zubyânî'nin şiirlerinin toplanıp bir araya getirildiği eserlerde gördüğü yanlışlıklar ve eksikliklerdir. Bu eksikliklerin giderilmesi maksadıyla o, mevcut çalışmalardan ona ait olmayan beyitleri çıkarmış, farklı kaynaklarda yer alan ve ona ait olduğunu tespit ettiği şiirleri ilave etmiştir.¹⁰⁶

5. Cem'un ve Tahkîkun li-Dîvânî Beşşâr b. Burd

İbn Âşûr şair Beşşâr'ı şiirde mütekaddimînin son halkası olarak gördüğü için onu inceleme gereği duymuştur. Divanının, Arap dili ve edebiyatındaki önemine,

¹⁰² Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 335.

¹⁰³ İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, 529-533.

¹⁰⁴ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 335.

¹⁰⁵ İbn Âşûr, *Mûcezü'l-Belâğa*, Mektebetu'l-İmiyye, Tunus, t.y., 1-49.

¹⁰⁶ İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, 533-538.

şairlerin dil, edebiyat ve belagatteki önemine dikkat çekmiştir. İbn Âşûr eser hakkında yaptığı tahkik çalışmasında esere altı bölümden oluşan bir mukaddime eklemiştir.¹⁰⁷

6. Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Edebiyye li Şerhi'l-Merzûkî 'alâ Dîvânî'l-Hamâse li Ebî Temmâm

Ebû Ali el-Merzûkî, Ebû Temmâm'ın divanına yaptığı şerhte bir mukaddime yazmıştır. İbn Âşûr, Ebû Ali el-Merzûkî'nin bu mukaddimesini şerh etmenin yanında kapalı ifadeleri açıklayarak terimlerin tanımını vermiş, bazı yerlerde edebî sanatlara işaret etmiş, bazı konuların anlaşılması için izahlar getirmiştir. İbn Âşûr, bu şerh ile farklı nüshaların karşılaştırmasını yapmıştır. İbn Âşûr'un bu çalışması Merzûkî'nin mukaddimesiyle alakalı günümüzde mevcut olan tek şerh olma özelliği taşımaktadır.¹⁰⁸ Eser, 1958 yılında Tunus'ta, daha sonra 1978 yılında Tunus ve Libya'da basılmıştır.¹⁰⁹

Buraya kadar İbn Âşûr'un zihin dünyası hakkında bir fikir vermek düşüncesiyle müellifin yayımlanmış önemli eserlerinden bazılarına yer vermeye çalıştık. İbn Âşûr'un yayımlanmamış veya yayım aşamasında birçok eserinin de bulunduğunu burada belirtmemiz gerekir.

C) İslamî İlimlerle İlgili Eserleri

1. *el-Vâkf ve Eseruhû fi'l-İslâm*

2. *Kıssatü'l-Mevlîd*

3. *Risâle Fikhiyye Havle'l-Fetva et-Teransifaliyye: Menâr* dergisinin 6. cildinin 24. sayısında yayımlanmıştır.

4. *Usûlü't-Tekaddüm ve'l-Medeniyye fi'l-İslâm*: Eser, İbn Âşûr'un, el-Cem'iyyetü'l-Haldûniyye derneğinin düzenlediği konferanslarda yaptığı konuşmaların yazıya geçirilmesiyle oluşturulmuştur.

¹⁰⁷ İbnu'l-Hoca, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, 539-568.

¹⁰⁸ Muhammed Tahir İbn 'Âşûr, *1- Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Edebiyye li 'l-Merzûkî 'alâ Dîvânî'l-Hamâse li Ebî Temmam*, (thk. Yasir b. Hamid el-Mutayrî), Mektebetu Dari'l-minhâc, Riyad, 1431/2010, s. 6.

¹⁰⁹ Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, XIX, 335.

5. *Ârâûn İçtihâdiyyetün.*

6. *Nakdun İlmiyyün:* Eser, dönemin âlimleri ile olan münakaşa ve tenkitlerini ihtiva etmektedir.

7. *Sîretü'r-Resûl Sallallâhu Aleyhi ve Sellem.*¹¹⁰

¹¹⁰ Cennet, *Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı*, s. 48-49.

İKİNCİ BÖLÜM

TÂHİR B. ÂŞÛR TEFSİRİNDE AHKÂM AYETLERİNE YAKLAŞIMLAR

Müfessirimizin ahkâm ayetleri ile ilgili açıklamalarının detaylı incelemesine geçmeden önce onun ahkâm ayetlerine bakışından kısaca bahsetmek istiyoruz.

İbn Âşûr tefsirinin başında kendisinin de ifade ettiği gibi, en büyük arzularından birinin dünya ve din anlayışını uzlaştırarak, sağlam gerçeğin güçlü bir açıklaması olacak, birbiriyle uyumlu bir usul içerisinde ilimlerin bütünlüğü içinde yapılan çıkarımları belagat merkezli, teşri ile ilgili ilim eserlerinin ince nüktelerini de beyan edecek şekilde bir tefsir kaleme almak olduğunu beyan etmektedir.

Bu arzu ve düşünce içerisinde eserini yazdığını anladığımız İbn Âşûr, ahkâm ayetlerini de bu bağlamda önemle üzerinde durulması gereken ayetler olarak görmüştür. Nitekim kaynak olarak kullandığı ve önemli tefsirler olarak vassettiği az sayıdaki kaynakları arasına ahkâm ayetlerini açıklamak üzere ahkâm tefsirlerini de aldığını belirtmektedir.¹¹¹

Tezimizin içeriğinde yer verdiğimiz izah şekilleri incelendiğinde görüleceği üzere müfessirimize göre ahkâm ayetleri topluma ve insanlığa önemli farklı katkılar sunmaktadır. Bu katkıların anlaşılması ve ilim ehli arasındaki ihtilafların bertaraf edilmesi adına özel bir gayret ve çabayla bir çok yerde Arap dil kaideleri ve belegat tahlil ve izahlarına ağırlık vererek ahkâm konularını izah etme ve fikri ihtiafı en aza indirme üslubunu benimsemiştir. Ayrıca açıklanmasını gerekli gördüğü ahkâm konularında tarihi bilgilerinden faydalanmayı ihmal etmememesi, her ayette olmasa da ayetin muhtevasına göre bilimsel verilerden faydalanması ve bu verilerden elde ettiği

¹¹¹ Bknz. İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 7.

bilgileri muasır okuyucuya ifade etmeye çalışması da ahkâm ayetlerine bakışını ifade etmesi açısından önemlidir. Müfessirimizin tefsirindeki ahkâm ayetlerine bakışı hakkında giriş mahiyetinde yer verdiğimiz bu kısa açıklamaların ardından şimdi konuların detaylı incelemesine geçebiliriz.

1. İBADET HÜKÜMLERİ

1.1. TEMİZLİK (TAHÂRET)

Tezimize ilk olarak ibadetler konusuyla başlayacağız. Bu konuya giriş olması düşüncesiyle öncelikle temizlik (*tahâret*) ana başlığını ele alacağız. Bu konunun da daha iyi anlaşılması için gusül abdesti, namaz abdesti ve teyemmüm konularını detaylarıyla işleyeceğiz. Ayrıca yine ayrı bir alt başlık olarak ibadet ana konusuyla ilgili olması bakımından kadınlara özel bir durum olan hayız konusuna da yer vereceğiz.

İslam dininde şer'î hükümler yerine getirilirken bazı sıhhat şartlarını taşıması gerekir. Kur'an-ı Kerim'de başta namaz ibadeti olmak üzere ibadetlerde sıhhat şartı olarak istenen ilk ve temel şartın temizlik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Temizlik konusu sadece Kur'an ayetlerinde yerine getirilmesi istenen bir konu değildir. İslam Peygamber'i de temizliği imanın parçası olarak nitelemenin yanında¹¹² konuyu fiilî sünnet olarak tüm ayrıntılarıyla uygulamalı olarak göstermiştir.

Temizlik (tahâret) mefhumu hakkında müfessirimizin konuya yaklaşımını tespit etmek için ilgili ayetler çerçevesinde, abdest, boy abdesti (gusül) ve teyemmüm konularını ayrı alt başlıklar hâlinde incelemeye çalışacağız.

¹¹² Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-Sahih*, Thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1431/2010), "et-Tahâre", 1; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, "el-Vudû" 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 342, 344.

1.1.1. Abdest

Türkçede abdest diye isimlendirdiğimiz bu kavram Arapçada *vudû'* (وُضُوءٌ) kelimesiyle ifade edilmektedir. Arapça vedâet masterından türeyen *vudû'* kelimesi “temizlik ve güzellik” anlamlarına gelmektedir. Şer'i ıstılahta ise belli organları yıkamak ve mesh etmek anlamında kullanılmaktadır. Diğer bir tarifte ise niyetle birlikte dört organa temiz suyun ulaştırılması şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹³ Konuyla ilgili birçok hadiste zikredilen *vudû'* kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Kur'an'da temizlenme ve arınmayı genel olarak ifade eden kelimeler *zekâ* (زَكَّى) ve *tuhr* (طَهَّرَ) köklerinden türemiştir. İkinci kökten türeyen kelimeler bazı yerlerde maddî temizlik manasına gelirse de her iki kökün müştakları daha çok manevî bir arınmayı ifade etmektedir. Bahsini ettiğimiz dinî temizliği anlatmak için Türkçede abdest kelimesi kullanılır. Bu kelime Farsça *âb* (su) ve *dest* (el) kelimelerinden oluşan ve “el suyu” anlamına gelen birleşik bir kelimedir. Fıkıhta abdest olarak adlandırdığımız temizliğe, *tahâret-i suğrâ* (küçük temizlik), gusûl abdesti olarak adlandırdığımız temizliğe ise *tahâret-i kübrâ* (büyük temizlik) denmektedir. Abdest almayı gerektiren hallere *hades-i asgar* (küçük kirlilik), gusûl yapmayı gerektiren hallere ise *hades-i ekber* (büyük kirlilik) adı verilmektedir.¹¹⁴

Müfessirimiz, Kur'an-ı Kerim'de abdestin ahkâmı konusunda referans olarak kabul edilen *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ... إِلَى الْكَعْبَيْنِ* şeklindeki Maide suresinin altıncı ayeti hakkında, bu ayetten önce abdestten bahseden herhangi bir ayet olmadığını, bu ayetin Medine'de nazil olduğunu belirtmektedir. İbn Âşûr, ilgili ayetten çok önce Mekke döneminde kılınmaya başlanan namazla birlikte abdestle amel edildiğini, çünkü abdest konusunda “*Hiçbir namaz*

¹¹³ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, “Vudû'”, Daru'l-Fadile, Kahire, 1413, s. 347.

¹¹⁴ Abdulkadir Şener, “Abdest”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998, I, 68.

taharetsiz kabul olunmaz.”¹¹⁵ şeklinde bir hadisin Hz. Peygamber’den rivayet edildiğini söylemektedir. Yine o, namazın Mekke döneminde Müslümanlarca yerine getirilen bir amel olduğunun bilinmesi sebebiyle abdestin bu ayetten önce gayrı metlûv vahiyle teşri kılınmış olabileceğini, zaten bu uygulamanın bu şekilde gerçekleştiği konusunda herhangi bir şüphenin bulunmadığını da belirtir. Nitekim Mekke döneminde abdestsiz asla namaz kılınmadığı konusunda görüş birliği olduğu bilinmektedir. Müfessirimiz İbn Âşûr, bu anlamda Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148)’den âlimlerin bu ayetin ahkâmından bahsederken “Abdest Mekke’de sünnettî.” şeklindeki açıklamasına yer vererek abdestin gayr-ı metlûv vahiyle teşri kılındığı görüşünü desteklemek üzere bu konudaki ifadesini aktarmaktadır.¹¹⁶ İbn Âşûr, ayrıca ayetin ifade şekline ahkâm açısından bakıldığında abdest hükmünün farz olmasını gerektirici bir ifade kalıbında olduğunu da ayrıca belirtmektedir.¹¹⁷

İbn Âşûr, abdestin teşri kılınışı şeklini temellendirmek üzere ikinci olarak siyer kaynağına müracaat etmektedir. Örnek olarak da siyer kaynaklarından İbn İshâk (ö. 151/768)’ta geçen vahyin Hz. Peygamber’e açıktan geldiği günün öğle namazı vaktinde Cebrail’in (as) ona namaz kıldırarak için geldiği, su ile abdest almayı ona öğreterek akabinde birlikte namaz kıldıkları, Cebrail’in (as) Peygamber’in yanından ayrılmasından sonra günün sonuna doğru Hz. Peygamber’in Hz. Hatice’ye gelerek Cebrail’den (as) görüp öğrendiği şekliyle namaz taharetini ona da göstererek abdest aldirdığı şeklindeki rivayete yer vermektedir.¹¹⁸

¹¹⁵ Müslim, “Taharet”, 2.

¹¹⁶ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kitâbi’l İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut/Lübnan 2003, II, 47.

¹¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 49.

¹¹⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sireti’n-Nebeviyye*, I-IV, Daru’l-Kitabi’l Arabi, Beyrut/Lübnan, 1990, I, 278; Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Siretü ibn İshâk Elmismah bi’l-Mübedâ ve’l-Meb’as ve’l-Megâzî*, I-V, Ma’hedü’d-Dirâsât ve’l-Ebhas ve’t-Ta’rîb, 1396-1976, III, 117; Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *Kitâbu’s-Süneni’l-Kübrâ*, Daru’t-Te’sil, Lübnan/Beyrut, 2012, “Mevâkîf”, 10, 24; Mâlik b. Enes, *Muvatta’*, “Vükûf”, 3; İmam Ahmed, *Müsned*, III, 113, 121; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 49.

İbn Âşûr abdestin teşrii konusunda üçüncü olarak alimlerin abdest konusunda kendi yaklaşımını destekleyen açıklamalarına yer vermektedir. O, İbn Arabî'nin İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53)'dan gelen "Abdest sünnettir." şeklindeki rivayeti, "Yani abdest (gayr-ı metluv vahiy anlamında) sünnetle sabit olmuştur." şeklinde te'vil ettiği bilgisine yer vermektedir.¹¹⁹ Ayrıca Hz. Âişe'den gelen, "Allah teyemmüm ayetini inzâl buyurdu. Herkes bunun üzerine teyemmüm etti." şeklindeki iki ayrı rivayet¹²⁰ hakkında bazı âlimlerin, "Müslümanlar abdesti bu ayetten önce sünnetle bildikleri için teyemmüm ayeti indi dediler de abdest ayeti indi demediler." şeklinde açıklamalarının bulunduğu dikkat çekmektedir. Müfessirimiz yukarıda sırayla farklı kaynaklara yer vererek yaptığı aktarımlarından sonra, "Hiç şüphe yok ki abdest, namazla birlikte meşru kılınmıştır, çünkü âlimler bu ayetten sonra sadece namazın meşruluğundan söz etmiş, ayrıca abdestin meşruluğundan söz etme gereği duymamışlardır. Bu ayette abdestten bahsedilerek abdestin önceden var olan hükmü sağlamlaştırılmış olmaktadır." şeklindeki ifadesi ile kendisinin de bu görüşü benimsediğini açıkça ortaya koyduğunu görmekteyiz.¹²¹

İbn Âşûr'un bu açıklamalarından üç temizlik şeklini içeren ayeti (Maide, 5/6), klasik tefsirler gibi açıklamak yerine makasid açısından ele alma yaklaşımı içine girdiğini görüyoruz. Ayetin gerek abdest gerekse gusül şeklinde o zamanın toplumunda yaşayan insanlarca bilinen her iki temizlenme şeklini onların nazarında teyit etmek ve sağlamlaştırmak amacıyla ayetlerde yer verildiği tezini savunarak ayete farklı bir açıdan

¹¹⁹ Ebûbekr ibnû'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 47.

¹²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul, 1992, "Teyemmüm", 1; "Ashâbu'n-Nebî", 5; "Tefsîru Sûreti'l-Mâide", 3; "Hudûd", 39; "Nikâh", 125; Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul, 1992, "Hayz", 108; Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Müessesetü'r-Risaleti Naşırın, 2013Beyrut/Lübnan, "Teyemmüm", 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, İstanbul, 1992, VI, 179; Ahmed b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, 1992, "Tahâret", 194; Buhârî, "Teyemmüm", 2; "Tefsîru Sûreti'n-Nisâ", 10; "Nikâh", 65; "Ashâbu'n-Nebî", 30; "Libâs", 58; Müslim, "Hayz", 109; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut, 2009, "Tahâret", 121; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, "Tahâret", 90; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, "Tahâret", 67; Nesâî, "Tahâret", 204.

¹²¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 49.

yaklaşarak ayetin bu yönünü ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Ayetlerde verilmek istenen *tahâret* anlayışı hakkında فَاطَّهَّرُوا ve تَغْتَسِلُوا şeklindeki mübalağa ifade eden kalıplardaki kelimelerin kullanılmasına dikkat çekerek ayette muhataplara asıl verilmek istenen mesajın Cahiliye toplumunda bildikleri şekliyle bir yıkanmanın değil, İslamiyet’in öğrettiği şekilde iyice yıkanmanın öneminin vurgulaması olduğunu göstermesi açısından ayetin en güzel kelimelerinin de bu iki kelime olduğunu belirtmektedir. İbn Âşûr, öne çıkardığı bu yaklaşımıyla o günkü topluma temizlenme şekli konusunda farklı bir mesajın verildiği düşüncesine odaklanmış, böylelikle ayete farklı bir bakış açısı getirmiştir. Sonuç itibarıyla ayetin ifade ettiği hüküm boyutunu, “Bu ayet abdestin teşrii hakkında değil teyemmümün teşrii hakkındadır.” şeklinde ifade ederek ayeti teyemmümün ahkâmını ifade etme boyutuna taşımıştır.¹²²

Maide suresinin 6. ayetinde abdestin nasıl alınacağı açıklanmaktadır. Bu ayet çerçevesinde İbn Âşûr’un temas ettiği ve kendi görüşünü açıkladığı abdestle ilgili konuları aşağıda yer alan başlıklar altında inceleyeceğiz.

1. Namaz İçin Abdest Alma Vakti

İbn Âşûr bu ayet bağlamında her namaz için abdest almanın gerekli olup olmadığı yönündeki tartışmalı konunun إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ayetinde yer alan إِذَا şart edatıyla ilgili olduğunu belirtir. Ayetteki hükmü tespit etmek açısından ayete zahir anlam verilmesi durumunda namaz kılmak için her kalkıldığında kalkılan namazla birlikte abdestin de emredildiğini, dolayısıyla âlimlerin şart edatının cevabında gelen فَاغْسِلُوا emrini yine zahir anlamda alınması durumunda buradaki emrin vaciplik hükmü ifade ettiği şeklinde anladıklarını söyler.¹²³

¹²² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 49.

¹²³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 49.

İbn Âşûr, zahir anlam çerçevesinde Hz. Ali¹²⁴ (ö. 40/661) ile İkrime'nin¹²⁵ (ö. 105/723) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) ile Tabersî (ö. 548/1154)'nin ve selef âlimlerinden az bir kısmının zahir anlamı benimseyerek abdestin namazla birlikte vacip olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Bir kısım âlimin ise buradaki emrin Mekke'nin fethi gününde Hz. Peygamber'in fiiliyle nesh edildiği görüşünde olduklarını aktarır. Diğer bir kısım âlimin ise her namaz için ayrı abdest alma hükmünün Hz. Peygamber'e özel bir durum olduğu görüşünü benimsediklerini belirtir.¹²⁶ İbn Âşûr aktardığı bu son görüşü – ayete “*Ey iman edenler!*” diye başlanmasının görmezden gelindiği için- “Hz. Peygamber'e özel bir durum” şeklinde açıklanan görüşü şaşılacak bir görüş olarak eleştirir.¹²⁷ O, âlimlerin çoğunluğunun ayetteki şart edatı ile cevabını, “Abdest bozmuş olduğunuz hâlde iken namaza kalktığınızda abdest alın.”¹²⁸ şeklinde anladıklarını söyler.¹²⁹

İbn Âşûr, çoğunluğun verdiği anlam hakkında onların, yine namazla ilgili diğer bir ahkâm ayeti olan “*Siz sarhoşken namaza yaklaşmayın.*”¹³⁰ şeklindeki ifadeden hareket ederek konuyla ilgili bu ayetteki şart ve cevaba bu şekilde bir anlam vermiş olabilecekleri şeklinde kendi yaklaşımını ifade eder. O, bu ayetten hareketle Hz. Peygamber'in her namaz için ayrı abdest almasının kendisine özel bir farz olduğu, bu vücubiyetin de Mekke'nin fethi günü nesh edildiği şeklinde izah getirenlere¹³¹ ise dört halife ile İbn Ömer'in abdestin fazileti sebebiyle Hz. Peygamber'in bu şekilde amel ettiği şeklindeki görüşleriyle cevap verir.¹³²

¹²⁴ Dârimî, *es-Sünen*, "Tahare", I, 175.

¹²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin limâ Tezammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, I-XXIII, Müessesetü'r-Risâle, (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), b.y., 2006, VII, 323.

¹²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 323.

¹²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 49.

¹²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 326.

¹²⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 50.

¹³⁰ en-Nisâ', 4/43.

¹³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 324.

¹³² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 50.

İbn Âşûr namaza kalkma şartının ayette mücmel olarak ifade edildiğini belirtir. Bu mücmel şartın su bulunduğunda suyla abdest alma şeklinde, su bulunup kullanma imkânının bulunmadığı hallerde ise abdeste bedel olan teyemmümün alınması şeklinde uygulandığını, namaza kalkma şartındaki mücmelin bu şekilde tafsil edildiğini söyler. Fıkıhta ed-delâletü'l-işâre kuralı gereği ister hastalık ve sefer hâli gibi abdest almayı tamamen engelleyen durumlar olsun isterse **أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ** şeklinde ihtiyaç gidermekten kinaye olarak kullanılan hâller gibi arızî hades hâlleri olsun her iki durumda da bu hâllerin taharet hâlini gerekli kıldığını ve bu ifadelerin ayetteki mücmeli tafsil ettiğini söyler.¹³³

İbn Âşûr'a göre ayetteki mücmel açıkça tafsil edildiği hâlde ayetin bağlamından kopartıldığını, sırf abdesti gerektiren şeyler hakkında te'vile gidebilmek için ayetin devamına bakmadan, şart olan kıyama odaklanıldığını belirtir. Kıyamla kastedilenin ise uykudan kalkma hâli olduğu şeklinde yapılan te'vil şeklinin¹³⁴ kendisini en çok şaşırtan te'vil şekillerinden biri olduğunu belirterek bu yaklaşımı eleştirir. İslam halifelerinin görüşü olarak belirttiği, kendisinin de benimsediğini anladığımız görüşe göre ayette şartın cevabında gelen emrin abdestin vacip olduğunu ifade etmek değil faziletli olduğunu göstermek için ayette zikredildiği şeklindeki te'vil şeklini ise en anlaşılır te'vil şekli olarak izah eder.¹³⁵

Buraya kadar yer verdiğimiz görüşler ve müfessirimizin bu görüşlere karşı takındığı tavırdan ayetteki namaza kalkıldığında abdest almanın gerekip gerekmediği konusundaki emir hakkında cumhur ulemanın fikrini yani namaza kakılırken şayet abdestsizlik hali varsa abdest alınma abdest alınması gerekir şeklindeki görüşü benimsediğini söyleyebiliriz.

¹³³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 50-51.

¹³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, VII, 325-326.

¹³⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 50-51.

Namaz için abdest alma konusunda İbn Âşûr'un ilgili ayet bağlamında buraya kadar aktardığımız bilgiler ışığında müfessirimizin cumhur ulemanın fikirlerini benimsediğini ve bu görüşleri temellendirirken zıt yöndeki söylemleri ise eleştirdiğini ve aksi yönde deliller getirdiğini söyleyebiliriz.

2. Ellerin Dirseklere Kadar Yıkanması

İbn Âşûr, abdestte yıkanan organlardan ayette zikredilenlerin yıkanmasının vacip, bunların dışında yıkanan organların ise sünnetle vacip kılındığı görüşündedir. O, ayette zikredilen organlardan elin yıkanması konusunun dirseklerle birlikte zikredilmesiyle hem *yed* kelimesinde bulunan icmalin giderildiğini hem de mübalağa anlamını ifade ederek taharetle asıl hedeflenen şeyin iyice temizlenmeyi sağlama olduğunu belirtir.¹³⁶ İbn Âşûr'un *yed* kelimesi hakkında ifade ettiği temizlikte mübalağa anlamı, gerek abdest gerekse de gusül abdesti için geçerli olması kendi içinde tutarlılık arz eden bir yaklaşım olduğunu burada ifade etmemiz gerekir.

3. Başı Mesh Etmek

İbn Âşûr, başı mesh etme konusunda *yed* kelimesinde olduğu gibi fazla ayrıntıya girmeden sadece ayetteki **وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ** kaydını ara cümle olarak değerlendirmiştir. İbn Âşûr'a göre bu ara cümlenin faydası, abdest organlarının yıkanmasında sıraya uymaya işaret etmesidir. O, ayetteki tertîb-i zikrinin yani sözlü sıralamanın aslında abdest esnasındaki tertîb-i vücûdiye yani abdestin kendisinde bulunması gereken yıkamadaki sıralamaya işaret etmek olduğu düşüncesindedir.¹³⁷

İbn Âşûr, ayette **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** şeklinde yıkanması ve mesh edilmesi belirtilen abdest organlarından biri olan ayaklar hakkında kelimenin başındaki atıf harflerinden olan *vâv* harfi bulunması sebebiyle

¹³⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 51.

¹³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 52.

kelimenin atıfla ya da atıfsız “ercüleküm/ercülüküm” şeklinde okunabilen iki farklı kıraatten kaynaklı olarak, “Ayakların yıkanması mı yoksa meshedilmesi mi gerekir?” şeklindeki ahkâm konusundan da bahsetmiştir. O, iki farklı kıraatten biri olan ve (fağsilû) fiiline atıfla وَأَرْجُلُكُمْ şeklinde fethalı kıraatte, ayakları da, yüz ve el gibi yıkayın anlamının; (vemsehû) fiiline atıfla وَأَرْجُلُكُمْ şeklinde esreli kıraatte ise ayakları da, baş gibi meshedin şeklinde atıf harfinden kaynaklı farklı iki hükme ulaşıldığı bilgisini verdikten sonra bu ihtimalleri bir değerlendirmeden geçirir. Ayetin zahirî esas alındığında *ercülüküm* şeklinde ayakların mesh edilmesi ile yetinilmesinin mümkün olduğunu, dolayısıyla ayaklar hakkındaki hükmün yıkamak değil mesh edilmeleri şeklinde anlaşıldığını belirtir. İbn Abbas (ö. 68/687-88), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), tâbiinden İkrime (ö. 105/723), Şa‘bî (ö. 104/722) ve Katâde (ö. 117/735)’nin bu kıraati esas aldıklarının nakledildiğini söyler.¹³⁸ O, bu görüşü benimseyenler arasında zikrettiği Enes b. Mâlik’ten iki rivayete yer verir. Bu iki rivayetten birinde Haccâc’ın, Ehvaz denilen yerde verdiği hutbede abdestten bahsederken, “Yüzlerinizi ve ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da yıkayın, çünkü Âdemoğlunun ayaklarından kirlenme ihtimali daha yüksek herhangi başka bir uzvu yoktur. Bu bakımdan ayaklarınızın iç tarafını, üstlerini ve topukları yıkayın.” şeklinde konuştuğu bilgisi Enes b. Mâlik’e ulaşınca, “Allah doğru söylemiştir. Haccâc ise yalan söylemiştir.” şeklindeki sözlerinin yer aldığı rivayete yer verir. Bu rivayetteki ifade tarzından Enes b. Mâlik’in ayakların yıkanması gerektiği yorumuna tepki içeren ve *erculikum* şeklindeki kıraati savunduğu yönündeki rivayetten bahseder. İbn Âşûr bu konuda Enes b. Mâlik’ten ayrıca “Kur’an mesh ile nazil olmuş, sünnet ise yıkamayı emretmekle bize ulaşmıştır.” şeklindeki ikinci bir rivayete de yer verir. O, bu konuda sahih hadis kitaplarında bulunan ve abdest alırken topuklarını yıkamadıkları belli olan bir topluluğa karşı Hz.

¹³⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur‘ân*, VII, 343.

Peygamberin, “*Ateşten çekeceklerinden dolayı topukların vay hâline! Abdestinizi iyice alınız.*” diye yüksek sesle iki defa seslendiği şeklindeki hadisini¹³⁹ de hatırlatırarak “Bu kıraat için en güzel te’vilin ayakların mesh edilmesinin sünnetle nesh edilmiş olmasıdır.” şeklinde yaklaşımını açıkça ifade edererek konuyla ilgili rivayetleri uzlaştırma usulünü benimsediğini görüyoruz. Yine o, İmâmiyye (Ca’feriyye) Şiasının ayakların yıkanmayıp çıplak olarak üzerlerine meshedilmesi gerektiği görüşü ile iki kıraatten her birini iki ayrı rivayet gibi değerlendirerek birini tercih ettirecek bir şey mümkün olmadığında yıkamak ile mesh etmek arasında muhayyerlik bulunduğu şeklindeki İbn Cerîr Taberî’nin görüşleri¹⁴⁰ dışında tâbiîn asrından sonra tüm fukahanın abdest alırken ayakların yıkanmasının vacip olduğu görüşünde icma ettiklerini de bu konu bağlamında ayrıca belirtir.¹⁴¹

İbn Âşûr’un buraya kadarki açıklamalarından konuyla ilgili tüm görüş ve rivayetleri aktardıktan sonra bu rivayetleri uzlaştırma yoluna giderek sünnetin teşri faaliyetindeki önemini göstererek cumhur ulemanın fikrini yani abdestte ayakların yıkanması gerektiği şeklindeki görüşü benimsediğini anlıyoruz. Bu görüşü benimsediğine diğer bir delil de hem imâmiye şiasının görüşüne hem de İbn Cerîr Taberî’nin abdestte ayakları yıkamak ile mesh etmek arasında muhayyerlik bulunduğu şeklindeki görüşüne karşı tâbiîn asrından günümüze tüm fukahanın abdestte ayakların yıkanmasının vacip olduğu yönünde icma ettikleri şeklinde getirdiği kayıtlarla karşı bir delil getirerek fukahanın cumhurunun görüşü olan abdest alırken ayakların yıkanması gerektiği şeklindeki görüşü benimsediğini söyleyebiliriz.

¹³⁹ Buhârî, “İlm”, 3; “Vudû”, 27; Müslim, “Tahâre”, 25-30; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 46; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, Matbaatu Mustafâ’l-Banî’l-Halebi ve Evladuhu, Kahire, 1937, I-III, I, “Tahâre”, 31; Nesâî, “Tahâre”, 89; İbn Mâce, “Tahâre”, 55; *Muvatta’*, “Tahâre”, 5; *Müsned*, II, 193; III, 316.

¹⁴⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru’t-Taberî, Câmi’u’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, (Tahkik: Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), 1-24, Merkezü’l-Buhûs ve’d-Dirasâtî’l-Arabiyyeti ve’l-İslâmiyye bi Dâri’l-Hicr, Kahire, 2001, VIII, 198.

¹⁴¹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 52.

4. Topuklara Kadar Ayakları Yıkamak

İbn Âşûr, abdestte ayakları yıkama konusu bağlamında karıştırılan bir anlama şekli olan Arapların ayakları hafifçe yıkamayı da mesh olarak isimlendirdikleri bir anlamdan üzerinden hareketle, *lâm* harfini esreli okuyup *mesh* kelimesine de bu anlam doğrultusunda ayakları hafifçe yıkama şeklinde bir anlam vererek ayakların yıkandığı yönündeki rivayetleri te'vil eden bir görüşten bahseder. O, şayet böyle bir kullanım sabit olsa bile Kur'an-ı Kerim'in *mesh* ve *gasl* kelimelerini birbirinden iyice ayırdığını, bu sebeple *mesh* kelimesiyle burada hafifçe yıkamak anlamının kastedilmiş olamayacağını belirtir ve bu anlama şeklini kesin bir dille reddeder.¹⁴²

Ayetin, “وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ” *Allah sizi tathir etmek istiyor.*” mealindeki kaydı hakkında ise daha önce bahsettiğimiz müfessirimizin özellikle bize göre yine ayetin makâsıd yönünü nazara vermek üzere hissî ve nefsî temizlik şekillerinin önemini burada bir kez daha vurgulamaktadır. O, gusûl ve abdestle hissî tathirin gerçekleştiğini belirtir. Bu tathir uygulamalarıyla da temizlik şekillerinin amacı dikkate alındığında her iki temizlik şeklinin ibadete dönüştüğünü, ayetin bu kısmının bu konuyu vurguladığını ifade ettiğini görüyoruz. İbn Âşûr, ayetin bu kısmının Allah Teâlâ'nın buradaki muradı olan temizlik dahil tüm ibadetlerin sayılamayacak kadar çok sırlar içerdiğini gösteren bir ifadesi olması açısından Müslümanlara burada önemli bir mesaj verdiği düşüncesindedir. Onun, namaz için alınan abdeste bedel olmak üzere emredilen teyemmümün ise hissî değil nefsî bir temizlenme şekli olduğunu Nisâ suresindeki ayette verdiği izaha göndermede bulunarak ayetin bu bölümünün makâsıd yönüne ve önemine vurgu yaptığını rahatlıkla söyleyebiliriz.¹⁴³

¹⁴² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 52.

¹⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 53.

1.1.2. Boy Abdesti (Gusül)

Gusl kelimesi sözlükte belli bir şeyin üzerinden temiz suyu akıtmak demektir. Şer'i ıstılahta ise gusl kavramı suyu, belirlenmiş bir niyetle tüm beden üzerinden akıtmak anlamında kullanılmaktadır.¹⁴⁴

Kur'an-ı Kerim'de boy abdesti (gusül), iki ayette geçmektedir. Bu ayetlerin mealleri şöyledir: *“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman... eğer cünüp oldunuz ise, iyice temizlenin (boy abdesti alın) (fettahherû).... yahut da kadınlara dokunmuşsanız (cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu hâllerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla mesh edin.”*¹⁴⁵; *“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken –ne söylediğinizi bilinceye kadar– cünüp iken de –yolcu olan müstesna– gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya bir yolculuk üzerinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse yahut kadınlara dokunup da (bu durumlarda) su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin: Yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici, bağışlayıcıdır.”*¹⁴⁶ Boy abdesti (gusül) her iki ayette de namazdan önce yerine getirilmesi istenen bir temizlik şekli olarak yer almaktadır. Boy abdestinin farziyeti ilk olarak mealini verdiğimiz ayette, *وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا* ifadesinden; diğer ayette ise *وَلَا حَتَّى تَغْتَسِلُوا* kayıtları ile sabit olmuştur. Bu temizlenme şekli, ayetteki *وَلَا حَتَّى تَغْتَسِلُوا* ifadesiyle gusül abdesti olarak, Türkçe'de ise “boy abdesti” ve bazı bölgelerde halk arasında “büyük abdest” olarak bilinir.¹⁴⁷

İbn Âşûr, gusül abdestinin ahkâmı konusunu değerlendirirken bu konudan bahseden ilk ayetin Mâide suresindeki 6. ayet olduğu, Mâide suresinin ise nüzul

¹⁴⁴ Mahmud, Abdurrahman, Abdulmünim, “Gusl” *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazi'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Fadile, I-III, b.y., 1419/1999, III, 14.

¹⁴⁵ el-Mâide, 5/6.

¹⁴⁶ en-Nisâ', 4/43.

¹⁴⁷ Mehmet Şener, “Gusül” *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1996, XIV, 213.

sıralamasında 112. sırada,¹⁴⁸ ve peygamberin tebliğ görevini tamamlamasına yakın bir zaman olan veda haccının gerçekleştiği senede nazil olduğuna dikkat çeker. O, ayetin ahkâm boyutunu kronolojik bilgidен bağımsız olarak değerlendirmemiş, konuya farklı bir açıdan giriş yapmıştır. Müfessirimiz, gusül abdestinin teşrii hakkında ilk inen ayet olarak rivayet edilen bu ayetin guslün teşriini ifade etmek için inmediğini, İslam'ın teşri faaliyetinin Müslümanlara kazandırdığı nimetlerinden birini ifade etmek için indiğini belirtir. Yani su ile temizlenmenin beraberinde getirdiği bazı meşakkatleri Müslümanlardan hafifletmek, insanların henüz bilmediği bir temizlenme şekli olan teyemmümü teşri kılmak ve böylelikle ibadetlerini yaparken Müslümanların karşılaşacakları meşakkatlerin onlardan kaldırıldığını hatırlatmak amacıyla bu ayetin indiği düşüncesini öne çıkarır. O, gusül konusunun ayette yer almasını, o günkü topluma bilmedikleri bir şeyi öğretmek ve ahkâmını getirmek için önceden bilinen bir durumdan teyemmüm konusuna intikali sağlamak üzere bir hatırlatma olarak değerlendirmekte ve konuyu bu şekilde öne çıkarmaktadır. İbn Âşûr gerek gusül abdesti gerekse abdest ve bunlarla ilgili hükümlerin bu ayetlerden çok önce Mekke döneminde namazın Müslümanlar tarafından kılınmaya başlanmasıyla birlikte gayr-ı metlûv vahiyle teşri kılındığı düşüncesine odaklanmaktadır.¹⁴⁹

Müfessirimiz odaklandığı boy abdesti ile abdestin, namazın farz kılınmasıyla birlikte bu ayetlerden daha önce teşri kılınarak amel edilmeye başlandığı bilgisinin rivayetler açısından sabit olduğunu belirtir. O, sadece teyemmüm konusunu ilgili rivayetlerle¹⁵⁰ ilişkilendirerek hicretin beşinci ya da altıncı senesinde Müreysi Gazvesi'nde teşri kılındığı yönündeki bilgiyi müstakil olarak nazara verir¹⁵¹ ve gusül ve

¹⁴⁸ Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağrıçı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1-5, II, 159.

¹⁴⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 48.

¹⁵⁰ İbrâhîm b. İbrâhîm Kureybî, *Mervîyyâtü Gazveti Benî Mustalik ve Hiye Gazvetu'l-Müreysi*, Medine, t.y., s. 89-100.

¹⁵¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 48.

abdestin teşrii konuları ile ilgili Mâide suresinin 6. ayeti ile Nisâ suresinin 43. ayeti hakkında sadece teyemmümün ahkâmının hangisiyle gerçekleştiği tartışmasının bulunduğunu hatırlatır.¹⁵²

İbn Âşûr, *Muvattadaki İmam Mâlik* (ö. 179/795)'in Abdurrahman b. Kâsım (ö. 191/806)'dan yaptığı rivayette herhangi bir saptama yapılmadan Mâide suresi altıncı ayetinin teyemmüm ayeti olarak isimlendirildiğinden bahseder. Yine Mâlikî müfessir Kurtubî (ö. 671/1273)'den bir nakilde bulunarak onun bu konuda teyemmüm ayeti olarak bilindiği düşüncesiyle Nisâ suresi 43. ayeti teyemmüm ayeti olarak tercih ettiği bilgisine yer verir.¹⁵³ Vâhidî (ö. 408/1076)'nin de aynı tercihte bulunduğunu¹⁵⁴ ayrıca ilave eder. Buhârî (ö. 256/870)'nin ise ayetin nüzul zamanı hakkında farklı bir rivayete¹⁵⁵ yer verdiğinden bahseder. Müfessirimiz bu rivayeti de değerlendirerek bu rivayet hakkında “*Ya diyeceğiz ki bu ayet Mâide suresinden önce inmişti sonra bu surede tekrar indirildi veya Allah Teâlâ bu ayetin bu sureye konulmasını emretti.*” şeklinde iki ihtimalin anlaşılabileceğini ifade eder. İbn Âşûr, Buhârî'nin bu konuda farklı görüş belirtmesini iki ayetin ifade şekillerinin benzerliği sebebiyle onda oluşan bir vehim sonucu Nisâ suresi 43. ayetle ilgili rivayetleri, Mâide suresindeki bu ayetin başlığı altında aktarmış olabileceği şeklinde bir çıkarımda bulunur.¹⁵⁶ İbn Âşûr ayetin ifade şeklinin bu taharet çeşitlerinin farklı hükümünü ifade edecek bir formatta olduğunu kabul etmekle birlikte kendisi bu noktada Mâide suresinin 6. ayetinin ifade ettiği ahkâm için kendi yaklaşımını, “*Açık olan şu ki daha önce teyemmüm konusuyla ilgili Kur'an'da herhangi bir ayet indirilmemesi, abdestin ise bu ayetten önce namazın farz kılınmasıyla birlikte gayr-ı metlûv vahiy tarikiyle teşri kılınmasından dolayı bu ayetle*

¹⁵² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 48-49.

¹⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 354.

¹⁵⁴ el-İmâm Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut/Lübnan, 1991, s. 158.

¹⁵⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul, 1992, “Teyemmüm”, 1; “Ashâbu'n-Nebi”, 5; “Tefsîru Sûreti'l-Mâide”, 3; “Hudûd”, 39; “Nikâh”, 125.

¹⁵⁶ c, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 48-49.

hem abdestin hem de daha önce hakkında ayet indirilmediği için abdestin yerine geçtiği ifade edilen teyemmümün meşruluklarının sonradan bu ayetle te'kidi ve topluma iyice yerleştirilmesi sağlanmıştır.” şeklindeki açıklamalarıyla bu ayet hakkındaki yaklaşımını ortaya koyar.¹⁵⁷ Teyemmümü teşri kılan ayet olarak vasfedilen bu ayetin her ne kadar gayr-ı metlûv vahiyle teşri kılınarak bu ayetin nüzulünden önce amel edilmeye başlansa da abdest ve gusûl abdestine içerisinde temas etmesi bu ayetin zımnen bu temizlik şekillerinin dinen gerekli temizlik şekilleri olduğu hükmünü ifade ettiğini de dikkat çekmemiz gerekir.

Müfessirimiz bu yaklaşımını teyit etmek üzere yine Mâlikî mezhebine mensup bir müfessir olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, “Âlimler arasında bu ayetin Medine'de indiği; abdest ve gusûlle, bu ayet inmeden önce Mekke'de gayr-i metlûv vahiyle amel edildiği konusunda herhangi bir görüş ayrılığının bulunmadığı için âlimlerin bu durumu bildikleri bu sebeple abdestin hükmünün Mekke'de gayr-ı metlûv vahiyle teşri kılındığını söylediler.”¹⁵⁸ şeklindeki ifadelerine yer verir.¹⁵⁹

İbn Âşûr'un burada yer verdiği kaynaklara baktığımızda kendisinin Mâlikî mezhebine mensup bir müfessir olmasından olsa gerek kaynaklarının da Mâlikî fihhına dair kaynaklar olduğu ve bu konuda yer verdiği bilgilerin kendi yaklaşımını destekleyecek bilgiler olduğu dikkatimizi çekmektedir.

İbn Âşûr, Nisâ suresindeki gusûl abdestiyle ilgili diğer ayetteki, “وَلَا جُنُبًا Ve cünüp iken de namaza yaklaşmayın.” kaydının öncesinde yer alan وَأَنْتُمْ سَكَارَى (sarhoşken namaza yaklaşmayın) ifadesine atıf harfiyle birlikte getirildiğine dikkat çekerek bu halin sarhoş olmak gibi namaza yaklaştırmaya manen engel olan hükmî durumlardan biri olarak ayette ifade edildiğini söyler.¹⁶⁰

¹⁵⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 48-49; IV, 134.

¹⁵⁸ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 47.

¹⁵⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 48-49.

¹⁶⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 134.

Müfessirimiz ayette namaza yaklaşmaya engel olan durumun جُنْبًا kelimesi ile ifade edilmesi sebebiyle bu kelime üzerinde durmakta ve konuya olan yaklaşımını bu kavram üzerinden izah etmektedir. C.n.b. fiilinden türeyen cenabet kelimesi sözlükte hangi şey olursa olsun birlikte ifade edildiği şeyden uzaklık anlamına gelmektedir. Örfte de ancak gusül ya da onun yerine geçen bir temizlikle ancak gerçekteşebilen taharettten uzak olma anlamında kullanılmaktadır.¹⁶¹ Nitekim bu kavram Kur'an kavramları sözlüklerinde رَجُلٌ جُنْبٌ وَ جَانِبٌ şeklinde kişinin uzaklığını ifade edecek şekillerde ifade edilmektedir.¹⁶² Yalnız İbn Âşûr, Cünüb kelimesinin canib kelimesinin masdar kalıbı olduğunu, bu kalıbın kelimenin anlamına vasıf anlamı kattığının Araplarca müsellemler olması nedeniyle Cahiliye döneminde de bu anlamda ve cünüplükten yıkanmanın Cahiliye dönemi insanlarınca bilindiğine dikkat çekerek cenabet kelimesinin yapısındaki maddi uzaklık anlamının kişinin bir vasfı olması halinde ve bu vasfın da kişiyle namaz ibadeti arasında düşünöldüğünde bu kişinin manevî uzaklık vasfına delalet ettiğini söyler. Cünüp kavramını da bu anlamından hareketle, *cinsel anlamda eşiyle beraber olduğu andan itibaren gusledinceye kadar namaz ibadetinden manen uzak kalan kişi* şeklinde tanımlar.¹⁶³ Dolayısıyla ayette yer alan bu kaydın *gusül abdesti alıncaya kadar namaz kılmayın* anlamını ifade eden bir hüküm ifade ettiğini belirtir.¹⁶⁴

Müfessirimizin kelimesinin yapısında öne çıkardığı manevî uzaklık vasfı anlamını yine aynı ayetteki, “أَلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ: Ancak yoldan geçen kişiler olmanız müstesna!” şeklindeki istisnada zikredilen *sebîl* kelimesi ile de irtibatlandırır. Bazı müfessirlerin “Namaza yaklaşmayın” ifadesiyle bağlantılı olarak ayetteki bu kayda “Mescide girerek namaza yaklaşmayın.” şeklinde anladıkları için bu kayıttta geçen *sebîl/yol* kelimesini de

¹⁶¹ Mahmud, Abdurrahman, Abdulmünim, “Sefer”, *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazi'l-Fıkhiyye*, I, 541.

¹⁶² Cürcânî, *Ta'rifât*, “C.n.b.”, 129.

¹⁶³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 134.

¹⁶⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 135.

mescidin içinden geçen yol olarak açıkladıklarını belirtir. İbn Âşûr müfessirlerin kelimenin maddi uzaklık anlamından hareketle izah ettikleri bir konuda kendisi جُنْبًا kelimesinin yapısından dolayı ayetin bu kısmında getirilen istisnayı cünüb kelimesinin içerdiği manevî uzaklık anlamını destekleyecek şekilde işari bir yorum getirerek ayette getirilen istisna-i mutlakı da bu bağlamda izah ederek verdiği anlamı öne çıkarır. Müfessirlerin sebîl kelimesiyle anladıkları ibadet mahallindeki yoldan zaruret hâlinde geçilmesi gerektiğinde bu geçişin ancak bekleme yapılmadan yapılabileceği şeklinde yaptıkları açıklamanın da kendisinin vurguladığı manevi uzaklık anlamına katkı yapan bir açıklama şekli olduğuna dikkat çeker. Müfessirimizin ayetin devamında atıf harfiyle gelen جُنْبًا وَلَا جُنْبًا ifadesinin لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ hükmüne atıfla “cünüpken de yaklaşmayın” manasını çıkarırken bu anlamda gusül abdestinin maddî temizlenmeden ziyade manevî arınmayı gerçekleştiren bir temizlenme şekli olduğuna dikkat çekerek aynı zamanda bahsini ettiğimiz temizlenme şekillerinin makasid boyutuna odaklanır.¹⁶⁵ Nitekim gusül konusunun ahkâmıyla irtibatlı diğer bir ayet olan Nisa suresinin 43. Ayetindeki حَتَّى تَغْتَسِلُوا kaydında da aynı gördüğü bağlantıyı vurgulayarak bu kaydın namazdan nehyin gayesinin gusül etmek olduğunu gösterdiğini, bu ayetin cenabetten yıkanmayı farz olarak teşri kılan bir ahkâm ifadesi olduğunu söyler. Guslün teşri kılınmasındaki hikmetin nezafet olduğunu, nezafetin namaza bağlı kılınmasıyla musallinin namaz esnasında iç dünyasının münacat ve hudu halinde kemal halde olması gibi kişiyi bedeniyle de maddi vemanevi olarak kemal haliyle namazını eda etmeyi sağlamasıyla izah eder.¹⁶⁶

İbn Âşûr Cahiliye toplumunda cünüplük hâli ve bu durumdaki cünüp kişinin yıkanması gerektiği şeklindeki bilginin abdestten çok daha önce bilindiğini belirtir. O,

¹⁶⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 135.

¹⁶⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 137.

bu bilginin Cahiliye toplumuna ya Haniflik dininden ya da Yahudilerden intikal etmiş bir bilgi olabileceği yönünde iki ihtimal üzerinde durur.¹⁶⁷

Müfessirimiz, yine bu ahkâm ayetinin makasid yönüne vurgu yaparak ayetteki وَلَا جُنْبًا “Cünüplük hâlinde iken de namaza yaklaşmayın.” ifadesinin asıl amacının o günkü toplumda bilinen bir durumdan bilinmeyen yeni ve manevî bir arınmaya geçişi sağlayan bir temizlenme şekline yani teyemmümün teşriine geçişi sağlamak ve bunu kolaylaştırmak olduğu görüşündedir. Müfessirimiz nihai yorumunda Nisâ suresinin 43. ayetini teyemmüm ayeti olarak; Mâide suresinin altıncı ayetini ise son inen surelerden bir surenin ayeti olması sebebiyle abdest ve abdestin yerine geçebilen teyemmümün meşruluğunu tekit etmek amacıyla inen bir ayet olarak kabul eder.¹⁶⁸

Biz de bu yaklaşım tarzını gerek nüzul tarihi gerekse rivayet ve ibadetlerin kronolojik sıralamasını dikkate alarak değerlendirdiğimizde İbn Âşûr’un bu yaklaşımını doğru bulmaktayız. Bu yaklaşımın, teşri faaliyetlerinde sadece ayetlerin değil Hz. Peygamber’in sünnetinin de fonksiyonel anlamda ana faktörlerden biri olduğu gerçeğini netleştirmesi açısından da değerli bulduğumuzu belirtmeliyiz.

İbn Âşûr bu ayetin tefsirinde yine ihtilafli konulardan biri olan teyemmümün gusül abdestinin yerine geçip geçmediği konusuna da yer vermektedir. Teyemmümün su bulunmaması hâlinde abdestin yerine geçtiği konusunda ilim adamları arasında fikir birliği varken cünüp olmuş ve su bulamayan yolcunun cünüplükten dolayı teyemmüm edip edemeyeceği, ederse bu şekilde yapılan teyemmümün gusül abdestinin yerine geçip geçmediği konusu ise ilim adamları arasında tartışmalı bir konudur.¹⁶⁹

İbn Âşûr, cünüp olmuş yolcunun alacağı teyemmümün gusül abdestinin yerini alıp ibadetlerini yerine getirip getiremeyeceği konusunda ilim adamları arasında görüş

¹⁶⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 134.

¹⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 49.

¹⁶⁹ Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2010, 65-66.

ayrılığı bulunduğunu söyler. Bu konuda farklı düşünmelerine sebep olan şeyin ise ayetin baş tarafında yer alan, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ*, “*Namaza yaklaşmayın.*” ifadesindeki nehy/yasaklama hükmüne ayetin devamında gelen istisnadan sonraki ifadelerin dahil olup olmadığı yönündeki ihtilaf olduğunu söyler. O, ayetin baş tarafının gramer açısından devamındaki ifadelere ihtiyaç duymadığı düşüncesinde olanlara göre yapılan nehiy sadece istisnadan önceki kısmı kapsadığı görüşünde oldukları için “*Cünüpkken namaza yaklaşmayın.*” şeklinde ayete zahir anlamı vermekle yetindiklerini, istisnadan sonra gelen ifadeleri ise bu hükmün dışında tuttuklarını söyler. Ayetin devamını baştaki nehyin hükmüyle ilgili görenlerin ise ayeti, “*Cünüpkken namaza ve namaz kılınan mekânlara da yaklaşmayın.*” şeklinde anladıkları için ayetin devamında gelen *إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ* şeklindeki istisnayı anladıkları mekan nehyi ile bağlantılı olarak yapılan arızı istisna grubuna dahil ettiklerini dolayısıyla bu kayıttan sonra gelen *أَوْ عَلَى سَفَرٍ* kısmında farklı düşünmelerine sebep olduğunu söyler. Ayetin nehiy hükmüne istisnadan sonraki kısmı dahil etmeyenlerin çoğunlukta olduğunu da ayrıca belirtir. Muhtemelen bu tartışmaya sebep olan *إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ* ifadesi ile devamında yer alan *أَوْ عَلَى سَفَرٍ* kayıtlarının onları ayeti anlarken yolcunun sefer halinde cünüp olduktan sonra teyemmüm etse bile cünüplük hâlinin devam ettiği görüşüne götürürken zaruret hâlinde dolayı yapılan teyemmümle sadece vakti giren namazı kılmayı mubah hâle getirdiğini söylemelerine sebep olduğunu belirterek konuyu açıklar.¹⁷⁰

Müfessirimiz buradaki istisnada *أَوْ عَلَى سَفَرٍ* kaydından önce *إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ* ifadesinin önce gelmesi konusunda işari ve gâî bir tefsirde bulunarak, şöyle bir yorum getirmektedir: “*Bana açıkça görünen o ki yolcunun yolculuk esnasında iken cünüplükten yıkanmak için ihtiyaç duyduğu su ile kendi arasına giren engellerin baskın olduğunu göstermek için bu ifade öne alındı.*” İbn Âşûr bu açıklamasıyla cumhurun

¹⁷⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 136.

görüşünü destekleyen ilave bir bakış açısı ortaya koymaktadır.¹⁷¹ O, ayetteki bu istisnanın anlam üzerinde bir etkisi olmadığı kabul edilse bile bu kaydın cünüp olmuş ve mescitten geçmek zorunda kalan kişilere en azından ruhsat verdiğini de ayrıca belirtir.¹⁷²

İbn Âşûr bu ihtilafı ahkâm açısından önemli görmüş olmalı ki buradaki istisna ve beraberindeki konuları eserinde detaylıca inceleme ihtiyacı duymuştur.

İbn Âşûr buradaki istisnanın gramer açısından hem muttasıl hem de munkatı istisna şeklinde anlaşılmaya müsait bir yapıda olduğunu belirttikten sonra ayetteki istisnayı muttasıl istisna kabul edenlere göre, teyemmümün cünüplüğü kaldırmadığı, böyle bir durumda yapılan teyemmümün ancak zaruri bir bedel olabileceği, bu zaruri bedelin de zaruret miktarınca takdir edilmesini gerektirdiği, buna delil olan şeyin de ayette yapılan bu zahirî istisna olduğu şeklinde konuyu izah ettiklerini söyler. İlim adamlarının çoğunluğunun ve İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin buradaki istisnayı bu anlamda değerlendirdiğini¹⁷³ belirtir. Aralarında Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin de¹⁷⁴ bulunduğu çoğunluğun dışındaki diğer ilim adamlarının ise buradaki istisnayı munkatı istisna olarak değerlendirdiklerini, bu sebeple de bu durumda yapılan teyemmümü gusül abdestinin yerine mutlak bir bedel kabul ettiklerini, bu durumda teyemmüm etmiş kişinin cünüp olmadığını, yapılan teyemmümün de teyemmümü bozucu bir şey meydana gelmedikçe ve sebepleri devam ettikçe devam ettiğini, her namaz için ayrı bir teyemmüme gerek olmadığını, ancak abdesti bozan bir durum söz konusu olursa teyemmümün tekrarlanacağı görüşünde olduklarını söyler.¹⁷⁵

¹⁷¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 136.

¹⁷² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 141.

¹⁷³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 171.

¹⁷⁴ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan, t.y., I-V, I, 20.

¹⁷⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 136.

Müfessirimizin kendisi ve yaşadığı coğrafyadaki Müslümanların ekseriyeti amelde Mâlikî mezhebine mensup olduğundan olsa gerek eserinde takip ettiği bir usul olarak İmam Mâlik'in görüşünden biraz daha ayrıntılı olarak bahseder. Bu konuda İmam Mâlik'ten iki görüş nakledildiğini belirtir. Bu nakillerden İbn Kâsım'dan gelen meşhur rivayete göre İmam Mâlik'in namaz için teyemmüm etmeyi mubah gördüğü belirtilir. Teyemmümün hades hâlini gidermediği, bu sebeple de bir teyemmümle sadece bir vakit farz namazın kılınabileceği, gusle engel bir durum sebebiyle kişi cünüplükten yıkanamayıp teyemmüm etmiş kişinin abdesti bozucu bir durum olması dışında abdestin yerine teyemmüm etmesinin gerekmediği şeklindeki görüş üzerinde durur. Bu konuda İmam Mâlik'ten Bağdatlıların yaptığı ikinci rivayette ise ayrıca suyla abdest alamayan hasta kişinin durumu hakkında hasta kişinin teyemmüm edeceği, abdesti bozucu bir hâl olana kadar aldığı bu teyemmümle birden fazla namaz kılınabileceği yönünde ayrı bir görüşünün de bulunduğunu belirtir. Yıkamaya engel bir durumdan dolayı cünüplükten teyemmüm etmiş kişinin abdesti bozulduğunda teyemmüm etmeyip abdest alması gerektiği yönünde ise herhangi bir görüşün ondan nakledilmediğini de ayrıca belirtir.¹⁷⁶

İbn Âşûr, ayetin **حَتَّى تَغْتَسِلُوا** kısmında yer alan **حَتَّى** harf-i cerrinin kendinden önceki **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ** şeklinde gelen nehyin gayesine yani cünüplükten gusül etmenin farz olmasını ifade etmeye yönelik bir ibare olarak burada yer aldığını söyler. İbarede geçen *iğtisâl* kelimesinin tüm bedenin suyla yıkanması anlamına geldiğini, yalnız *iğtisâl* kelimesi bağlamında *tedlik*'in yani suyla yıkama esnasında yıkanan yeri elle ovalamanın vacip olup olmadığı meselesinin fakihler arasında tartışıldığını belirtir. Konuyu izah sadedinde *iğtisâl* kelimesi üzerinde durur. İmam

¹⁷⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 136.

Mâlik'in, *Lisânü'l-'Arab* kitabında yer alan *iğtisâl* kelimenin izahından¹⁷⁷ hareketle *gasl* kelimesinde bedeni yıkama esnasında vücudu elle ovalamayı yani *tedlîki*, nasıl ki ovalama olmadan abdest düşünülemezse aynı şekilde gusûl abdestinin de düşünülmemeyeceği şeklinde konuyu açıkladığından bahseder. Âlimlerin çoğunluğunun ise *tedlîki* gerekli görmeyip suyu bütün bedene ulaştırarak bedenin üzerinden akıtılmasını veya suyun içine dalıp çıkmayı yeterli gördüklerini belirtir.¹⁷⁸

İbn Âşûr gusûl konusuyla ilgili her iki ayeti *مَرَضَىٰ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ* ibaresindeki “*مَرَضَىٰ*: hasta” kaydı üzerinden de değerlendirir. Ayet bağlamında hastayı, “*gusûl abdesti almak suretiyle sağlığı bozulmak suretiyle guslün kendisine zarar verdiği veya hastalığını artırdığı kişi*” şeklinde tanımlar. Mâide suresindeki ayetin belli şartlar dahilinde abdest ve guslû tamamen terk edebilme ruhsatını ifade ettiğini, Nisâ suresindeki ayetin ise hasta kişi için ayrıca teyemmüm ruhsatı getirdiğini belirtir. Ayrıca ayetin başından sonuna kadar teyemmüm hükmünü beyan eden bir ayet olduğunu söyler. İbn Âşûr böylelikle ayetin başından buraya kadar umum ifade eden “*لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ*: Namaza yaklaşmayın.” şeklinde genel nehyin “*وَلَا جُنُبًا*: Cünüp iken de yaklaşmayın.” şeklinde getirilen atıflarla öncesindeki umum ifadenin tahsisinin gerçekleştirildiğini söyler.¹⁷⁹

İbn Âşûr yukarıda verdiğimiz açıklama bağlamında *إِلَّا غَابِرَىٰ سَبِيلٍ* ifadesinin mücmel (özlü ifade) bir ifade olduğunun söylenmesi hâlinde *أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ* kaydının yapılan bu icmalî beyan ettiğinin anlaşılacağını; bu ifadenin bir icmal olmadığının kabul edilmesi durumunda ise *أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ* ifadesini yeni bir hüküm olan sefer hâlinde teyemmüm etme hükmünün başlangıcı olarak kabul etmeyi gerektiren bir ifade olduğuna dikkat çeker. O, ayetin devamında yer alan *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ* ifadesini ise

¹⁷⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-'Arab*, 1-15, Dârü Sadr, Beyrut, t.y., XI, 494-496.

¹⁷⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 137.

¹⁷⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 138.

bu ayetle ilk defa teşri kılınan ve teyemmüm edecek kişileri tamamlamak için yer verilmiş bir kayıt olarak anlar.¹⁸⁰

Müfessirimiz İbn Âşûr ayette gusûl abdestini veya abdesti gerektiren şeylerden biri olarak kabul edilen ve fakihlerin farklı görüşler ortaya koyduğu لَمَسَ (*lems*) kelimesi üzerinde de durur. İbn Âşûr ayetteki لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ ifadesinde geçen lems fiilinin bütüncül bir yaklaşımla bulunduğu ayet sentaksı içerisinde diğer kelimelerle birlikte anlaşılması gerektiğini savunur. Kelimenin sadece bu ayette değil Kur'an-ı Kerim'in başka bir ayetinde¹⁸¹ de geçtiğini belirterek kelimenin zahir anlamının, “*elin veya vücudun herhangi bir yerinin bir şeye doğrudan temas etmesi*” şeklinde iken kelimenin kinaye yoluyla anlam genişlemesine uğrayarak “*cinsel münasebet*” anlamında da kullanılmaya başlandığını belirtir. İçerisinde farklı anlamlar taşıyan böyle bir kelimeyi İmam Şâfiî'nin zahir anlamında, “*erkeğin elinin kadına doğrudan temas etmesi*” şeklinde kabul ederek abdestin veya teyemmümün mahrem olmayan kadına değmesi hâlinde bozulduğu düşüncesini benimsediğini ve ayette ifade edilen tuvaletten gelme sebebinin ardından taharet hâllerini bozan sebeplerin ikincisi olarak bu durumu kabul ettiğini söyler.¹⁸²

İbn Âşûr, açıklamalarında da belirttiği üzere buradaki ahkâm konusunun herkesi ilgilendiren bir ahkâm içermesi sebebiyle ayetin sadece bir parçası olan *lems* kelimesini ayet bütünlüğünden bağımsız ele almamak gerektiği düşüncesindedir. Bu sebeple muhtemel anlamlı bir kelime olan *lems* kelimesine hemen zahir anlamı vermeyi tercih etmenin ayet bütünlüğü içerisinde en uzak ihtimali netice verdiğini, isabetli anlamın cimadan kinaye olarak kullanılan ve Kur'an'daki *mess* kelimesiyle de eş anlamlı olduğu¹⁸³ açıkça görülen anlamının olduğunu ifade eder. Müfessirimiz bu anlamın

¹⁸⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 138.

¹⁸¹ el-Cinn, 72/8.

¹⁸² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 138-139.

¹⁸³ el-Bakara, 2/237.

doğruluğunu ispat için fakih kimliğini ön plana çıkararak ayetin teşri makamında gelen bir ahkâm ayeti olduğunu hatırlatır. Teşri makamında herkesin kabul ettiği, “*Telazumun*¹⁸⁴ (ifadedeki bir kelimeyi anlamlandırırken bağlantılı olduğu öncesinde geçen kelimelerin de dikkate alınması) *gerekliliği sebebiyle bir karine ile yetinilmez.*” şeklindeki kuralı hatırlatarak bu kuralın böyle bir makamda sadece kelimenin kendisine ve ilk anlamı olan temas anlamına odaklanarak sadece bu anlamla yetinmenin bu makamın gerekliliğine uygun düşmeyen bir yaklaşım şekli olduğunu açıkça ifade eder. Ahkâm açısından *lems* kelimesiyle bir hükme ulaşılabaksa öncesinde geçen وَلَا جُنْبَا ifadesinden müstağni kalınamayacağını da belirtir. O, bu açıklamalar sebebiyle *lems* kelimesi için ahkâm noktasında alınması gereken uygun anlamın cima anlamına gelen kinayi anlam olduğu düşüncesindedir.¹⁸⁵

1.1.3. Teyemmüm

Sözlükte “kastetmek, yönelmek” anlamlarına gelen teyemmüm, Terim olarak su bulunmadığı veya bulunduğu halde kullanılmasına kudret bulunmadığı takdirde temiz olan toprak cinsinden bir şey ile hükmi kirliliği gidermek maksadıyla yapılan ve “iki darp bir niyet” diye tanımlanan işlemdir.¹⁸⁶

Müfessirimiz teyemmümün Nisâ suresinin 43. ayetiyle meşru kılındığını, Mâide suresi 6. ayetiyle ise teyemmümün hükmünün takrir edilip güçlendirildiğini savunur. Teyemmümün hicretin 6. senesinde Müreysi Gazvesi’nde meşru kılındığını belirtir. Allah Teâlâ’nın bu konuda ayet indirmesine ve teyemmümün teşri kılınmasına sebep olan olayın ise –Hz. Âişe (ö. 58/678)’den gelen rivayetten anlaşıldığı üzere–

¹⁸⁴ Cürcânî, *Ta’rifât*, “Mülazemet”, Daru’l-Fadile, Kahire, 1413, s. 206.

¹⁸⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 138-139.

¹⁸⁶ Mehmet Erdoğan, “Teyemmüm”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 579.

Müslümanların bu gazve sırasında konakladıkları yerde su bulamamaları olduğunu belirtir.¹⁸⁷

İbn Âşûr, Câbir (ö. 78/697)'in Hz. Peygamber'den yaptığı, “*Bana beş şey verildi ki benden önce hiç kimseye verilmedi. Onlardan biri de yeryüzü bana mescit ve temizleyici kılındı.*”¹⁸⁸ şeklindeki rivayete de yer vererek teyemmümün İslam şeriatında İslam’a özel bir temizlik çeşidi olarak teşri kılındığını, suyla temizlenmenin yerine bir bedel olması hikmetiyle İslam şeriatında yer aldığı şeklinde izah edildiğini, teyemmümün hikmeti hakkında bu izah şekli dışında başka bir şekilde izaha da rastlamadığını ayrıca belirtir.¹⁸⁹

İbn Âşûr’un taharet konusunu hissî ve nefsî temizlik şeklinde iki ana başlık altında topladığı görülür. O, gusül ve abdesti hissî temizlik olarak ifade ederken teyemmümü nefsî temizlik olarak değerlendirir. Burada ifade ettiği nefsî temizlenmenin hikmet boyutunun önemli olduğunu izah etme sadedinde teyemmüm konusu üzerinde farklı bir bakış açısıyla durmayı tercih ederek bu yönde konuyu detaylandırır. Teyemmümün mü’minlerin nefislerinde ibadet için taharetin gerekliliği duygusu ile namazın saygınlığını sağlamlaştırma, Allah Teâlâ’ya temiz iken yalvarma konusuna gösterilmesi gereken saygı hissi ile kendilerini kirli bir hâlde iken namaz kılan kişiler olarak görmemelerini temin etme amacı taşıdığını belirtir. Ayrıca alışkın olunan taharet hâlinin onları hiç terk etmediği duygusunu onlara kazandırmak gibi hikmetlerle hem suyun kaynağı hem de insanla ilgili beden, elbise ve eşya türünden kirlenen şeylerin temizlik işlerinde kullanılan temiz toprağa iki el ile doğrudan temas ederek temizlenmeyi ima etmek üzere Müslümanlara meşru kılındığı düşüncesi üzerinde durur.¹⁹⁰

¹⁸⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 140.

¹⁸⁸ Buhârî, “Teyemmüm”, 3; “Salât”, 56; “Humus”, 8; Müslim, “Mesâcid”, 521; Nesâî, “Gusl”, 26.

¹⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 140.

¹⁹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 140.

İbn Âşûr'un abdest ve gusûl alamama hâlinde bunların yerine yapılması gerekli olan teyemmümde sadece ellerin ve yüzün mesh edilmesi ile yetinilmesi konusu üzerinde durduğu görülür. O, Müreysi Gazvesi'nde Müslümanların yanlarında su bulunmadığı için abdest alamadıkları, bu yüzden de namaz kılamayacak bir duruma düşmeleri sebebiyle Allah Teâlâ temiz toprakla temizlenmeyi anlatan bu ayeti indirdi¹⁹¹ şeklinde Ammâr b. Yâsir'den gelen rivayete yer vererek bu rivayetin teyemmümün şer'î ahkâm ve taabbudilik açısından diğer ahkâmlardan farklı olduğu konusunda kendisini ikna ettiğini belirtir. Hatta bunun kanaatini kuvvetlendirdiğini belirterek ahkâm açısından teyemmümü sembolik bir temizlik şekli olarak farklı bir sınıflandırma başlığı altına alır.¹⁹²

İbn Âşûr âlimler arasında tartışmalı bir konu olan teyemmümün gusûl abdestinin yerine geçip geçmediği konusunda selef âlimlerinin ihtilaf ettiklerini, Hz. Ömer (ö. 23/644) ile İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53)'un teyemmümü abdestin yerine bedel kabul ederken gusûl abdestinin yerine geçmediği görüşünde olduklarını, dolayısıyla cünüp olmuş kişinin hem ikamet hâlinde hem de sefer hâlinde abdest alana kadar namaz kılamayacağı şeklinde görüş bildirdiklerini aktarır. Hatta o, bu konuyu Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63)'nin Abdullah b. Mes'ûd ile müzakere ettiğinden bahseder. Sahih kaynaklarda geçen¹⁹³ bu müzakereye değinmekle hem konunun ihtilaf yönünü hem de teyemmümün nasıl yapılması gerektiğini ilgili rivayet üzerinden ifade eder. İbn Âşûr kimi fıkıh âlimlerini de etkileyen Hz. Ömer ile İbn Mes'ûd'un bu görüşünü ve etkilerini değerlendirir. Bu görüşün Nisâ suresinin 43. ayetinde yer alan *إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ* ifadesini zaruri hâllerde cünüpken mescitten geçmeye bir ruhsat olarak kabul edenlerin görüşüne, yine *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* ifadesini kadınlara temas şeklinde anlayan İmam Şâfiî'nin *Iems*

¹⁹¹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 121; İbn Mâce, "Tahâret", 90; Nesâî, "Tahâret", 196; Ahmed b. Hanbel, IV, 320.

¹⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 140-141.

¹⁹³ Buhârî, "Teyemmüm", 338, Müslim, "Hayd", 368.

kelimesi hakkındaki te'viline kaynaklık etmiş olduğunun söylenebilmesine zemin teşkil eden referans bir görüş olduğu şeklinde bir yaklaşımla bu görüşe yer verir. Diğer selef âlimleri ile sonra gelen tüm müctehidlerin ise bu konuda onlara muhalefet ederek su bulamayan ya da suyla gusül abdesti aldığı anda nefsinin helak olmasından veya hastalanacağından, nezle, ateş yükselmesi ve buna benzer bir hastalığın meydana gelmesinden, su kullandığı takdirde var olan hastalığının artmasından, hastalıktan iyileşmesinin gecikmesinden korkan kişilerin abdest yerine teyemmüm edebilecekleri hatta bu durumlarda teyemmümün aynı zamanda guslün yerine de geçeceği görüşünde olduklarını ifade eder. Sadece cumhur ulemadan farklı olarak İmam Şâfiî'nin gusül abdesti aldığı anda hastalanacağından ya da var olan hastalığının artacağından korkan kişiler teyemmüm edebilirler şeklindeki görüşü kesin bulmadığı için kabul etmediğini belirtir. İmam Şâfiî'nin bu konuda, Allah Teâlâ'nın, mahlûkatı meşakkatli şeylerle mükellef tutmaması sebebiyle belirttiğimiz bu mazeret başlıklarından sadece meşakkat başlığı altında yer alan su bulamayan kişi ve suyla gusül abdesti alması durumunda nefsinin helak olacağından korkan kişilerin teyemmüm edebileceği görüşünde olduğunu belirtir.¹⁹⁴

Bizim tespitimize göre İbn Âşûr'un genel hatlarıyla âlimlere izafe ederek yer verdiği yukarıdaki görüşler hakkında âlimlerin farklı yaklaşımlarının bulunduğunu burada söyleyememiz yerinde olacaktır. Hastalık veya iyileşmenin gecikmesi durumunda teyemmüm edebilmeye verilen izin müfessirimizin ifade ettiği gibi mutlak bir izin değildir. Hanefî ve Hanbelîler, alanında uzman bir doktorun bu mazeret durumu hakkında görüş belirtmesini gerekli gördüklerini, ancak bu şartla teyemmümle amel etmeye izin verdiklerini belirtmek gerekmektedir. Yine Şâfiîlerin meşakkat dışında sayılan özür durumlarında teyemmüm etmeyi tamamen reddetmediklerini, bu mezhebin azhar olan görüşüne göre de kişinin çalışırken çoğunlukla görünen yüz ve el gibi

¹⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 141.

organlardan herhangi birisinde oluşan zararın devam etmesi ve kişide hilkati çirkinleştirecek açık bir rahatsızlığın meydana gelmesi hâlinde de teyemmüm edilebileceği şeklinde konuyu değerlendirdiklerini görmekteyiz.¹⁹⁵

İbn Âşûr teyemmümün hangi temizlik yerine geçtiği konusundaki ihtilaflı olan konu bağlamında son olarak Zâtü's-Selâsil Gazvesi'nde, soğuk bir gecede cünüp olan Amr b. Âs'ın teyemmüm ederek insanlara namaz kıldırıldığı şeklindeki rivayete¹⁹⁶ yer verir. Amr b. Âs'ın bu durumu Rasûlullah'a intikal ettirilince Rasûlullah bu olayı Amr b. Âs'a sorduğu, onun da, “*Kendinizi öldürmeyin. Muhakkak Allah, hakkınızda çok merhametlidir.*”¹⁹⁷ ayetini okuması karşısında Rasûlullah'ın tebessüm ederek onun bu uygulamasını yadırgamadığı bilgisini paylaşarak cumhur ulemanın bu konudaki görüşünü bu rivayetle bir anlamda teyit etmiş olmaktadır.¹⁹⁸

İbn Âşûr teyemmümle ilgili ayetin **فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ** şeklinde yüz ve kolların meshiyle teyemmümü sınırlandırarak diğer abdest organlarını dışarıda tutan ayetin hedefinin namaz için gerekli olan ruh hâlinin yani Müslümanların alıştıkları taharet hâlinin onları hiç terk etmediği hissini onlara kazandırmak ve nefsi temizlik türünü onlara öğretmek olduğu üzerinde durur. O, bazı sahabenin nefsi temizlik kategorisinde yer alan teyemmümü suyla yıkama ile oluşan hissî temizlenme kategorisinde algıladıklarını, bu sebeple de guslün yerine bedel olan teyemmümde de tüm bedenin temiz toprakla mesh edilmesi gerektiğini zannettiklerini belirtir. Ammâr b. Yâsir'in Hz. Ömer'le birlikte bir seriyyede iken ikisinin de cünüp olmaları ve su bulamamaları üzerine Hz. Ömer'in bu hâlde iken namaz kılmadığı, Ammâr b. Yâsir'in ise toprak üzerinde yuvarlandıktan sonra namaz kıldığı, bu hareketini Hz. Peygamber'e sorması

¹⁹⁵ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, 1-8, I, 418-419, Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, Dımaşk, 1985; Şemsuddîn Muhammed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1-4, I, 149-150, Dâru'l-Ma'rife, 1. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1997.

¹⁹⁶ Ebû Dâvûd, 334; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* I-X, Haydarabad, 1344, I, 225.

¹⁹⁷ en-Nisâ', 4/29.

¹⁹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 141.

üzerine Hz. Peygamber'in ona, “Her iki elini yere vurmak ve onlara bulaşan toprağa üfledikten sonra yüzüne ve ellerine sürmek sana kâfi idi.”¹⁹⁹ şeklindeki rivayete yer verir. O, Hz. Peygamber'in cünüplük sebebiyle alınan teyemmümün abdest için alınan teyemmümle aynı olduğunu ve aralarında bir fark olmadığını bu rivayetle ifade ettiğini söyler.²⁰⁰

İbn Âşûr teyemmümün farzları konusunda ilgili ayetin **بُؤْجُوهُكُمْ** kısmı hakkında kelimedeki *bâ* harfinin mesh mekânına yerleşerek “Sadece yüzünüzü ve ellerinizi mesh edin.” şeklinde mesh mekânını özellikle vurgulayarak tekit görevi gördüğünü, böylelikle verilebilecek herhangi bir ruhsatla mesh organlarının sayısının artırılmaması amacını gösterdiği tespitinde bulunur.²⁰¹

İbn Âşûr, bir ahkâm ayeti olan bu ayetin **إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا** ifadesi ile sonlanması hakkında ise Müslümanların hastalık anında hem gusül ve abdestle hem de su bulamadıklarında suyu aramakla mesul tutulmayıp teyemmüm ruhsatıyla amel etmeleri hâlinde affedildiklerini, böylelikle kılamadıkları namaz sayısının onlara çoğaltılıp namazlarını kaza etmelerinin onlardan istenerek namazların Müslümanlara zorlaştırılmadığını gösteren ayete ilave edilmiş bir ifade olduğunu ve ahkâm noktasında teyemmümle amel etmenin caiz olduğuna işaret eden bir ifade olarak burada yer aldığını söyler.²⁰²

Tezimizde İbn Âşûr'un taharet ana başlığı altında buraya kadar incelemeye çalıştığımız gusül, abdest ve teyemmüm konuları ve bu konularla ilgili ayetleri ele alış şekli hakkında bir değerlendirmede bulunacak olursak; İbn Âşûr'un bu konularla ilgili ayetleri klasik tefsir eserlerinde takip edilen izah şeklinden farklı bir perspektifle değerlendirdiğini söylememiz mümkündür. İbn Âşûr'un taharet konusu ve alt

¹⁹⁹ Buhârî, “Teyemmüm”, 338; Müslim, “Hayd”, 368.

²⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 141-142.

²⁰¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 142.

²⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 142.

başlıklarını önceden söylenenleri tekrar ederek incelemek yerine hissî ve nefsî temizlenme şeklinde ifade ettiği iki farklı kavram çerçevesinde mevcut müktesebattan da faydalanarak bu kavramlar üzerinden okuyucuya taharet konusu hakkında farklı bir bakış açısı kazandırmaya çalıştığını belirtmemiz gerekir. Kendisinin fıkıh alanında eserler telif eden, fıkıhın makasîd yönüyle ilgilenen biri olduğunu da düşündüğümüzde tefsir alanında da ilgili ayetleri ve konuyu hissî ve nefsî temizlenme kavramları üzerinden makasîd konusuyla bağlantılı gördüğünü burada rahatlıkla söyleyebiliriz.

1.1.4. Hayız

Tezimizin taharet ana başlığının diğer bir alt bölümünü de kadınlara özel bir durum olan hayız hâinden temizlenme konusu oluşturmaktadır.

Sözlükte “akmak” anlamında kullanılan hayz kelimesini Araplar ağacın reçinesi aktığında ağaç aktı şeklinde, bir vadinin suyu taşıp aktığında vadi aktı şeklinde kullanmışlardır. Kadın için ise kadının rahiminden çıkan adet kanının akmasını ifade etmek üzere kadın hayız oldu şeklinde kullanmışlardır.²⁰³

Bu konu Kur'an-ı Kerim'de, “*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay hâlinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever.*”²⁰⁴ şeklinde yer almaktadır.

İslam fıkıhında bu konuyla ilgili ahkâm ve uygulamaların yukarıda yer verdiğimiz ayet ve Hz. Peygamberden bu konuyla ilgili rivayet edilen söz ve uygulamalar çerçevesinde şekillendiğini görmekteyiz.

²⁰³ Mahmud, Abdurrahman, Abdulmünim, “Hayd”, *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazi'l-Fıkhiyye*, I, 604.

²⁰⁴ el-Bakara, 2/222.

İbn Âşûr, hayız konusunu açıklamaya başlamadan önce, bir önceki ayette geçen, “*Müşrik kadınları iman edinceye kadar nikâhlaymayın.*”²⁰⁵ mealindeki ayetle bu ayetin bağlantısına dikkat çeker. Önceki ayetin ahkâm yönüyle müşrik kadınların Müslüman erkeklerle evlenmek istemesi konusunda onlara bir yasaklama getirdiğini, Müslümanların onlara evlilik üzerinden muhalefet etmeleri emrinin verildiğini belirtir. Bu bağlamda iki ayet arasında ilk bakışta fark edilemeyen konumuzla ilgili ayetin başında atıf harfi bulunması sebebiyle bu bağlantının müşriklerin Müslümanları etkilemelerinin bir sonucu olarak Müslümanların da gündemine gelen hayız dönemlerinde kadınlara yaklaşmama konusunda müşriklere muhalefet ederek hayız konusu üzerinden muhalefette bulunmaları mesajının verildiğini ortaya koyar.²⁰⁶

Müfessirimiz ayetin nüzul ortamına da değinir. Müslümanların, hakkında ayet inen ve o günkü toplumda sıklıkla karşılaşılan hayız konusunda bir yandan katı bir tutum ve uygulama sergilendiğine şahit olurken diğer yandan bu konu hakkında en doğru usulü merak ettikleri ve birbirlerine sordukları bir sırada ayetin bu konuya hem bir açıklama hem de ölçü getirdiğini belirtir.²⁰⁷

İbn Âşûr’un, ayeti, yer aldığı sure bağlamında da değerlendirdiği görülür. O, ayetin Bakara suresinin nüzul süreci devam ederken soru üslubu şeklinde ve devamında gelecek ayetlerde hükmü açıklanacak bir ayet şeklinde surede yer aldığına dikkat çeker.²⁰⁸

İbn Âşûr ayette ifade edilen bu sorunun Yesrib’de yaşayan o günkü Arap toplumunun Yahudilerle iç içe yaşamalarının ve birçok konuda olduğu gibi bu konuda da onları etkilemelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir soru olması sebebiyle Yahudilerin bu konudaki tutumlarının tarihsel arka planı hakkında bilgi verir. O,

²⁰⁵ el-Bakara, 2/221.

²⁰⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 345.

²⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 345.

²⁰⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 346.

Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ta, “Âdetli kadın, yedi gün murdar olur, ona dokunanlar da murdar olurlar hatta o kadının oturduğu yatak ya da döşek üzerine bir şey bulaşırsa o şeye dokunan erkek akşama kadar murdar olur. Âdetli kadınla yatıp da üstüne bir şey bulaşan erkek de yedi gün murdar olur.”²⁰⁹ şeklinde âdetli kadınlar hakkında ağır ifadeler içeren bir hüküm bulunduğu için bu uygulamanın Yahudiler arasında yaygın olup o günkü Medine toplumuna da etki ederek Medine toplum hayatında yer bulduğu tespitini yapar.²¹⁰ İbn Âşûr'un ilgili konular bağlamında, İslam öncesi Cahiliye dönemi anlayış ve uygulamalarının kökenine inip ana sebepleri izah etme sadedinde Yahudilerden kaynaklı problemlerin kutsal kitapları olan Tevrat'a atıf yaparak izah etmekten çekinmediğini, bu kaynakları tefsirinde incelediğini belirtmemiz gerekir. Nitekim İbn Âşûr, Yahudilerin bu konudaki katı tutum ve uygulamalarını Tevrattan temellendirdikten sonra Hristiyanlar hakkında bu konudaki tutum ve uygulamalar hakkında Kurtubî tefsirinde geçen “*Hristiyanlar ise ay hâli olan kadınlarla cima ediyorlardı.*”²¹¹ şeklindeki bilgi hakkında kendisi bu konuda İncil'de yaptığı araştırmalarda Kurtubî'nin bu ifadelerini teyit edecek herhangi bir delil bulamadığını da ayrıca belirtir. Hatta Arabistan'daki Hristiyan Araplar arasında Yahudilerinkine benzer uygulamaların bulunduğu tespitlerinde bulunur. Bu tespitlerine göre Hadr beldesinde yaşayan ve Hristiyan Arap kabilelerinden biri olan Benu Süleyh kabilesinde hayızlı kadın temizlenene kadar iğrenç görüldüğü, yaşadığı yerden çıkarıldığı ve Rabaz denilen bir yere sürüldüğü, bunu yaptıran kişinin de Hadr beldesinin meliki Nasr b. Dayzen olduğu şeklinde bir bilgiye yer verir. Dolayısıyla o, Cahiliye döneminde, “*Hristiyanlar ise ay hâli olan kadınlarla cima ediyorlardı.*” şeklindeki görüşün isabetli bir görüş olmadığını ifade eder. İbn Âşûr, nihayetinde Müslümanların toplumsal bir realite hâlini alan bu durum karşısında doğru uygulamanın

²⁰⁹ Tevrat, Kitabı Mukaddes Şirketi, Kore, 2014, Levililer: 15/19, 23-24.

²¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 346.

²¹¹ Kurtubî, *Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 475.

ne olduğunu kendi aralarında konuştuklarını ve konunun soru hâlini alarak Hz. Peygamber’e intikal ettiğini belirtir.²¹²

İbn Âşûr, ayette soru şeklinde sorulan *mehid* kelimesinin “*belli zamanlarda kadının rahminden dışarı akan kan*” anlamına geldiğini, kelimenin ayette masdar ismi olarak مَفْعِل kalıbında مَخَاضًا şeklinde gelmesi gerekirken hem fiilin muzari sigasına benzeyen hem de fiilin ism-i mekân kalıbını hatırlatan مَفْعِل kalıbında yani masdarın isme nakledilmiş şekli olan مَحِيض şeklinde geldiğini belirtir. Bunun kıyasa aykırı olduğunu, ancak konunun muhataplarca iyice anlaşılmasını sağlaması ve konunun önemini ve ayetin maksadını güzel bir şekilde ifade etmesi noktalarından bu ifade şeklinin tercih edildiğini belirtir.²¹³ İbn Âşûr ayette ifade edilen gerek *mehid* kavramıyla gerekse de verilen cevapla soruyu soranların hem hayız durumundaki kadınlarla cinsel birlikteliğin hükmünü sorduklarının hem de bu sorunun cevabını aldıklarının farkında olduklarının ibareden anlaşıldığını söyler.²¹⁴

Müfessirimiz İbn Âşûr ayette illet olarak verilen *ezâ* kelimesi için, “لَنْ يَضُرُّوَكُمْ إِلَّا” اَذَى: *Onlar size eziyetten başka bir zarar veremezler.*”²¹⁵ şeklinde diğer bir ayette geçen *ezâ* kelimesinden referansla Kur’an-ı Kerim’de *ezân*ın zarardan istisna edilen bir kavram olduğuna dikkat çekerek eza durumunun sanıldığı gibi zarar veren bir durum olmayıp kadınlara rahatsızlık veren geçici bir hastalık durumu olduğuna dikkat çeker. O, hayız hâlinin ayette bir eza (sıkıntı) hâli olarak açıklanmasının muhataplara ayetin devamında gelen âdetli kadınlara cinsel birliktelik anlamında yaklaşmama yasağına bir gerekçe kılınarak kadınlarla cinsel ilişkiden uzak durma konusunu anlayışla karşılamalarının temin edildiğini belirtir. Ayrıca ilerleyen zamanlarda bu ayet vasıtasıyla benzer hükümlerin teşri kılınması yolunun da açılarak ümmetin diğer

²¹² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 346.

²¹³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 346.

²¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 347.

²¹⁵ Âl-i İmrân, 3/111.

hükümlere itaat etme psikolojisine hazırlandığını ifade eder. Yine bu konuda Yahudi şeriatında geçen kadınlar hakkındaki yanlış uygulamanın hükmünün iptaline delil olmak üzere *ezâ* kelimesinin özellikle seçildiğini söyler. Müfessirimiz ayette anlatılan *ezâ* kelimesi hakkında ilave bir açıklama daha getirir. İbn Âşûr, ön plana çıkarılan âdet hâlinin eza olmasının sanıldığı gibi aksine sadece kadın için söz konusu olmadığını, erkeği ve doğması muhtemel çocuğu da ilgilendiren ortak bir eziyet hâli olduğunu ifade eder. O, bu konuda tıbbi bir izahla bazı açıklamalara yapar ve ay hâlinin eza olma hâlinin insan sağlığı açısından ne kadar önemli olduğuna işaret edererek bir anlamda eza kelimesini bilimsel bir bakış açısıyla izah ederek bilimsel tefsire girmektedir. *Ezâ* kelimesi üzerinden verilen mesajın insan ve insan neslinin sağlığı açısından ne kadar değerli bir mesaj içerdiğini göstermeye çalışır.²¹⁶

İbn Âşûr, ayetin *فَاعْتَزِّلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ* şeklinde getirilen *i'tizâl* (hayız hâlindeki kadından ayrı durma ve ona yaklaşmama) hükmünün zikredilen eza illetiyle beraber getirilmesinin Yahudilerin uyguladığı bedensel ve mekânsal bir ayrılık şeklinde olmayıp zamansal bir ayrılık şekli olduğunu belirtir. Ayetteki ifadenin bu durumdaki kadınlarla cima etmekten yasaklılığı kinaye yoluyla ve edebî bir şekilde ifade ettiğini belirtir. O, *fî* harf-i cerrinden sonra mahzûf bir mecrur takdir edildiğini; ibarede, *فِي زَمَنِ الْمَحِيضِ* şeklinde masdardan önce mahzûf bir mecrur bulunduğunu, ibarenin bu şekliyle kadınlardan mekânsal ve bedensel değil süreli cinsel bir uzak durma hükmünün ifade edildiğini Arap grameriyle de ayrıca ortaya koyar.²¹⁷

İbn Âşûr, *Nisâ* kelimesinin kadınlar için kullanılan ortak bir topluluk ismi olması ve kelimenin tekil kullanımının bulunmaması sebebiyle *فَاعْتَزِّلُوا* lafzına muhatap olanların soruyu soran erkek Müslümanlar olduğunu belirtir. Ayetin içeriğindeki

²¹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 347.

²¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 347.

anlamın gerekli kılması sebebiyle buradaki النِّسَاء kelimesiyle kastedilenlerin de Müslüman erkeklerin eşleri olan kadınlar olduğunu söyler.²¹⁸

İbn Âşûr, hayızlı kadınlardan cinsel anlamda belirli bir süre uzak durarak onlarla cima etmeme (i'tizâl) hükmünün ayetin devamında gelen, “ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ”: *Temizlenene kadar onlara yaklaşmayın*” şeklinde gelen cümleyle ayrıca tekit edildiğini belirtir. Burada Yahudilerin uyguladığı bedensel ve mekânsal bir ayrılık uygulamasının değil cinsel anlamda süreli bir uzak durma emrinin verildiğini muhataplara açıkça göstermek üzere bu cümlenin ayetin bu kısmında getirildiğini söyler.²¹⁹ O, Arap dilinde حَتَّى harfinin gaye harfi olarak kullanıldığını, dolayısıyla ayetteki حَتَّى يَطْهُرْنَ kaydının ayrı durma (i'tizâl) emrinin gayesini gösteren bir ifade şekli olduğuna dikkat çeker. Yine bu cümlede geçen *tuhr* masdarındaki tâ harfinin dammeli şeklinin kirden ve kirlenmekten temiz olmak anlamındaki *tuhrun* gerçek şeklinin bizzat temizlik olduğunu, ıstılahta herhangi bir sebeple Müslümanda gerçekleşen ve onu kirlettiği kabul edilen manevî kirlilikten temizlenme anlamına sonradan genelleştirildiğini belirtir. Kur'an-ı Kerim'de kullanılan ikinci şeklinin ise *tethera* şeklinde yine gerçek²²⁰ veya mecazî²²¹ temizlik anlamında kişinin kendisinin fiilen yerine getirdiği iradi temizlenme anlamında kullanıldığını, tef'îl babında *ittehhera* şeklinde kullanımının da²²² fiilin anlamındaki temizlenme eyleminin mübalağa (iyice temizlenme) anlamını ifade ettiğini söyler. Buradaki يَطْهُرْنَ şeklindeki fiili âlimlerin çoğunun mücerret fiil sigasıyla, kıraat imamlarından Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Ebûbekir (ö. 193/809), Âsım (ö. 127/745) ve Halef (ö. 229/844)'in ise tâ ve hâ harflerini şeddeli olarak *yettahherne*

²¹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 348.

²¹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 348.

²²⁰ et-Tevbe, 9/108.

²²¹ el-A'râf, 7/82.

²²² el-Mâide, 5/6.

şeklindeki fiilin kıraatlerinden bahseder ve ayette gaye olarak getirilen temizlenme hükmünün ne denli önemli olduğunu bu ibare üzerinden vurgulamaya çalışır.²²³

İbn Âşûr *mehid*in bir eza olduğunun bildirilmesiyle bu ayeti dinleyen kişinin buradaki *tuhurdan* kastın ezadan temiz olmak olduğunu zihnen kavradığını belirtir. Bunun sonucunda hayız vasfının *tahir* kelimesiyle karşılandığını yani hayızın bitmesinin temizlik ve paklık olarak isimlendirildiğini, Tevbe suresindeki, **فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا**, **وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ** ayetinde²²⁴ övülen tuhr fiilinden anlaşılan temizlik işleminin de bizzat suyla yapılan yıkama olduğunu söyler.²²⁵

Yukarıda verdiğimiz girizgâh mahiyetindeki açıklamalarından sonra müfessirimiz *tuhr* kelimesinin ahkâma etkisini ele alır. *Tuhr* kelimesinin Arap dilinde hem kanın kesilmesi hem de yıkamak anlamlarına geldiğini belirtir. Eğer yıkamak anlamında anlaşılırsa bu yıkamanın gusletmek mi yoksa sadece avret mahallini yıkamak şeklinde mi anlaşılacağı gibi fikhî konulara da yer verir. O, kelimenin avret mahallini yıkamak anlamına geldiğini ifade eder. Ayetteki kelimenin *tehura* şeklinde şeddesiz okunduğunda insanların müdahalesi olmadan kanın kendiliğinden durması yani “kadınların hayız kanının kendiliğinden kesildiği zaman” anlamını ifade edebileceğini söyler. Bu durumda bu hâlin gerçekleşmesinin gusülden önce bir ön şart olarak anlaşılacağını, *tetehhera* şeklinde şeddeli okunması hâlinde ise insanların müdahalesi ile yapılan iradi (*mükteseb*) temizlik yani gusletme anlamına geleceğini belirtir. İbn Âşûr’un burada ayette geçen bir kelime ve bu kelimenin farklı kıraatleri üzerinden tartışmalı ahkâm konularını izah etmesi kıraat konusuna ahkâm açısından önem vermekte olduğunu göstermesi açısından ne kadar önemli bir yaklaşım tarzı olduğunu burada ifade etmemiz gerekir. Önce geçen **فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ** ayetinin lazımî

²²³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 348.

²²⁴ et-Tevbe, 9/108.

²²⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 349.

manasının gerçekleşebilmesi için kelimenin her iki okuyuşunun dolaylı da olsa aynı anlama geleceği şeklindeki kanaatini ifade eder.²²⁶

İbn Âşûr, Taberî (ö. 310/923)'nin "kan kesilip temizlenene kadar erkeğin eşiyle cima etmesinin haram olduğu" konusunda icma bulunduğunu delil göstererek iki okuyuştan doğru olan okuyuşun şeddeli okuyuş olduğu yönünde görüş²²⁷ bildirdiğini aktardıktan sonra Taberî'nin bu konuda icma ya da kıraat deliliyle çıkarımda bulunmasına ihtiyaç bulunmadığını çünkü ayetteki lafzın فَاِذَا تَطَهَّرْنَ şeklinde mefhûmu's-şartın (şart edatından anlaşılan şeyin) bulunması sebebiyle ayetten bu çıkarıma ulaşmak için ayrı bir delile ihtiyaç bulunmadığını belirtir. Taberî'nin bu şekilde çıkarım yapma usûlünün merdud olduğunu söyleyerek onu bu konuda eleştirir.²²⁸ İbn Âşûr'un tefsirde önemli bir otorite kabul edilen Taberî'ye karşı yine tefsir ilmi kaynaklarından önemli bir veri kaynağı olan Arap dil bilgisi kuralları ile izah getirmesini ve bu şekilde sergilediği eleştirel tavrı aslı itibarıyla doğru ve yerinde bir eleştiri şekli olarak değerlendirilebilir.

İbn Âşûr, bu konuda Nisâ suresi 6. ayetini benzer bir ayet olduğu için delil kabul eden Mâlikî âlimlerin *tuhr* kelimesi üzerindeki görüşlerine de yer verir. *Tuhr* kelimesinin sözlük anlamında yani âdet kanından temizlenmek şeklinde yorumlanması hâlinde ayetin hayızlı iken cinsel anlamda kadınlardan ayrı durma anlamına delalet etmesinin kesinleşeceğini belirtir. Maddî temizlenme ve yıkama ile ayette ifade edilen gaye ve şartın da bu yolla gerçekleştiğinin anlaşıldığını söyler. Müfessirimiz kelimenin her iki ayette şer'î anlamıyla özellikle şeddeli olarak da anlaşıldığını, bu durumun da hem mefhûmu'l-gayeden hem de tekitli şarttan hayızdan temizlenmeden önce yapmayı

²²⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 349.

²²⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, III, 732.

²²⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 349.

alışkanlık hâline getirdikleri bir temizlik şartı olarak kabul edilen suyla avret mahallini yıkamanın da anlaşılacağına muhtemel olduğunu ifade eder.²²⁹

İbn Âşûr, kişinin eşiyle cinsel birliktelik için hadesten yani manevî kirlilikten şer'î anlamda temizlenmesinin şart olup olmadığı konusunda *tuhr* kelimesinin anlamının mücmel olmasından dolayı İslam fukahası arasında bu konunun ihtilaflı olduğunu²³⁰ belirtir. Bu konuda fukahadan bir grubun şeriatın kastettiği *tuhr* kelimesinin hem maddî pisliği (*necaset*) giderme hem de manevî kirliliği (*hades*) kaldırma anlamında genel bir anlam ifade etmesi sebebiyle hayızlı kadın bu iki durumla vasıflandırılırken eşini ondan meneden durumu eza durumu yani avret mahallindeki maddî pisliğin bulunması olarak açıkladığı, manevî pislik durumu olarak görmediği, dolayısıyla ayetin necaseti gidermek anlamında bir temizlik emrettiği görüşünde oldukları için sadece eza mahallinin yani avret mahallinin suyla yıkanmasının erkeğin eşine yaklaşmasını helal hâle getirdiği görüşünde olduklarını söyler. İbn Âşûr bir Müslümanla evli, kitap ehli kadının gusletmeye mecbur edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler bulunsada eğer ayette her iki yıkanma şekli emredilmiş olsaydı o zaman Müslüman kadınlara gerekli görülen her iki temizlik şeklinin ehl-i kitap kadınlara da gerekli olduğunun söylenmesinin gerekeceğini, aksi hâlde ehl-i kitap kadınlarla evli Müslüman erkeklerin evli oldukları ehl-i kitap kadınlarla cima etmesinin imkânsız hâle geleceği şeklindeki izahlarını zikreder.²³¹

İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin de aralarında olduğu cumhur ulemanın ise ay hâli biten kadınlarla cünüplükten gusledinceye kadar erkeklerin cinsî münasebette bulunmaması gerektiği anlamını tercih ettiklerini belirttikten sonra İbn Âşûr bu görüşü

²²⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 349.

²³⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 349.

²³¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 349-350.

yorumlar ve bu grubun sanki *tuhr* kelimesinin anlamlarından en kapsamlı anlamı görüşlerine esas kabul ederek ihtiyaten bu görüşü tercih ettiklerini söyler.²³²

Ebû Hanîfe ile iki arkadaşının ise bu konuda ayrıntıya girdiğini belirtir. Eğer âdet kanı, hayzın en uzun süresi sonunda kesilirse –ki hayzın en uzun süresi Ebû Hanîfe’ye göre on gündür– bu süreyi tamamlayan kadınla gusletmeden sadece âdet kanının çıktığı yeri yıkamakla cimanın caiz olduğu, eğer aybaşı süresinin en fazla olan süresi olan on günden daha az bir sürede hayız kanı kesilmiş ise bu durumda kanama on günden önce kesildiği ve yeniden başlama ihtimali bulunduğu için hayzın kesilmiş olduğuna hükmedilemeyeceği ve hayız hâlinin devam ettiği kabul edilerek kadının gusletmeden ya da bu erken kanamanın durmasının üzerinden bir namaz vakti geçmeyinceye kadar bu durumdaki kadınla adet süresi tamamlanmayana kadar eşinin bu durumdaki hanımıyla cinsi münasebet kuramayacağı, bu durumda kadının ise ihtiyaten gusûl abdesti alıp namaz kılacağı şeklinde görüşlerini ifade ettikleri bilgisini aktarır.

Müfessirimiz, Ebû Hanîfe ile iki arkadaşının, kelimenin şeddesiz okunması durumunda “*kadının hayız kanaması kesilinceye kadar*” anlamı ile şedde ile okunması halinde ise “*Gusledinceye kadar onlara yaklaşmayın.*” anlamını veren kelimeniniki okuyuşunugöz önünde bulundururarak bu açıklamayı yaptıklarını belirtir. Bunun gerçekleşmesini de on günden aşağı bir müddet için yukarıda açıklanan şartlarda kabul ederek her iki kıraat şekliyle amel etmiş olduklarını, ayeti bu şekilde yorumlayarak kelimenin her iki anlamıyla amel etmeyi terk etmemek için²³³ bu şekilde amel etmenin daha uygun olduğu düşüncesinde olduklarını ifade eder.²³⁴

İbn Âşûr fıkıh âlimlerinin bu konudaki yaklaşımlarına yer verdikten sonra ve izah ettikten sonra onların ayete olan bu şekildeki yaklaşımlarını bir kritikten geçirir. Bu izah şekillerinin ancak konu ile ilgili iki ayrı ayetin bulunması ve bu ayetlerin de farklı

²³² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 350.

²³³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 18-19.

²³⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 350.

zamanlarda nüzulü sonucunda oluşan bir tearuzun sabit olduğunun bilinmesi durumunda söz konusu olabileceğini belirtir. Oysa konuyla ilgili sadece bir ayet bulunduğunu, bu ayetin nüzul zamanı hakkında da sadece bir zamanda gerçekleştiği yönünde bir bilginin bulunduğunu belirtir. Bu sebeple de **يَطْهَرُنَّ** ve **تَطْهَرُنَّ** şeklindeki iki ayrı kıraati iki ayet konumuna getirip, bu kıraatleri iki ayrı hüküm için iki kayıt gibi algılamanın ve ayetle amel etme noktasında ayete bu şekilde iki anlam vermenin ayeti anlama şekli açısından zayıf bir anlama şekli olarak değerlendirir ve bu noktadan onları eleştirir. İbn Âşûr, ayeti doğru anlama şeklinin kelimenin iki kıraat şekli üzerinden ayetin iki cüzü şeklinde değil, mutlakı mukayyedi üzerine yani tuhur kelimesini gusül için ön şart olan nika (ön temizlenme) anlamında yorumlamak, birinin diğerini tefsiri veya takyidi şeklindeki anlayarak hüküm çıkarma yolunu benimsemenin hem buradaki kayıtlardan uzaklaşılması hem de bu şekilde hüküm çıkarma yoluna giderek meselenin doğru anlaşılmasının temin edilmesi açısından daha doğru bir anlama şekli olduğu düşüncesindedir.²³⁵ Fakat burada Hanefilerin ayet bağlamında izah ettikleri bir konu olan özür durumundaki kadının ve kocasının eşine karşı takınacağı tavır hakkında İbn Âşûr'un her hangi bir izah getirmediğini, bu konuyu pas geçtiğini belirtmemiz gerekir. Bu tavrın da İbn Âşûr'un Hanefi imamlarına bu konuda getirdiği eleştirisini zayıflattığını söyleyebiliriz.

İbn Âşûr, yukarıda yer verdiğimiz açıklamaları doğrultusunda Taberî'nin bu konuda icma ya da kıraat delillerini kullanarak çıkarımda bulunmasına ihtiyaç bulunmadığını, hem ayette **فَإِذَا تَطَهَّرْنَ** şeklinde gelen mefhûmu's-şartın (şart edatından anlaşılan şeyin) bulunmasının hem de kendisinin yukarıda ifade ettiği anlama şeklinin ayrı bir delile ihtiyaç bırakmadığını belirterek Taberî'nin konuya bu delillerle yaklaşım şeklini merdud olarak niteler. Dolayısıyla bu noktada İmam Mâlik ve cumhurun görüşünü benimseyerek bu durumdaki kadınla en azından gusül için ön şart olarak

²³⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 350.

İbn Âşûr, hayız halinde olan eşlere yaklaşmayı nehyeden ayetten sonra gelen, فَاتَّوَهُنَّ emrinin mubahlık hükmü ifade ettiğini ve buradaki kadına cinsel anlamda yaklaşma izninin kinaye yoluyla verildiğini belirtir. O, bu şekildeki izah tarzını da belagat ilmindeki itnab konusu içerisinde yer alan i'câz güzelliğine bir misal olarak görür.²³⁶ Biz bu örnek üzerinden İbn Âşûr'un ahkâm ayetlerini tefsir ederken beleğat ilmine dayanarak bu ilimden faydalandığını ve ahkâm ayetlerine belagat ilmiyle farklı bir bakış açısı ortaya koyduğunu görmekteyiz.

²³⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 351.

79

hâli kasteden ya da sebebi kasteden mecaz anlamında iki farklı fıkıh hükmünü doğuran izah şekilleriyle anladıkları bilgisine yer verir.²³⁸

İbn Âşûr, Kur'an-ı Kerim'deki bu ahkâm ayetini dinleyenlerin hayız konusuyla ilgili olarak hem bir yasaklama getirildiğini hem de Allah Teâlâ'nın **وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ** emrinde bulunan **حَتَّى** harfiyle yapılan nehyin gayesi olan temizlenmeyle bu yasağın sona ereceğinin ifade edildiğini cinsel birliktelik anlamındaki yaklaşma izninin ise emir şeklinde mübahlık hükmü ifade eden bir izin olarak anlayacaklarını söyler. Ayetin, **مَنْ** kısmıyla ilgili olarak **مَنْ** harf-i cerrinin mecazî bir ibtida (başlangıç) ifade ettiğini, **حَيْثُ** ism-i mekânının ise mecazî ta'lil (sebepe) bildirmek üzere mecazi anlamda bazen kullanıldığını, tuhur kelimesiyle ayette yapılan nehyin gayesinin bitiminin ardından hayız hâlinde bulunan kadınlara cinsel anlamda yaklaşmayı hayalde canlandıran bir manzaranın gösterilmek istendiğini ya da verilen bu emirle sadece nikâh akdi vasıtasıyla helal oldukları hâlde onlara yaklaşın, zina yoluyla yaklaşmayın anlamının kastedildiği şeklinde bu kısmı izah eder.²³⁹

Müfessirimiz ayetin, **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ** kısmı hakkında yukarıdaki iki anlamı desteklemek ve güçlendirmek üzere ahkâm açısından muhatapların bu konuda temiz olmaya azami çaba sarf etmelerini temin etmek ve temiz olmaya azami çaba sarf etmelerinin onların menfaatine olduğunu göstererek onları bir üst aşamaya yükseltmek için getirildiğini belirtir. **التَّوَّابِينَ** kelimesinin Allah'ın ayette getirilen hayızlı kadınlardan cinsel anlamda uzak durma emrini yerine getirerek amel etmeye delalet eden şeyi zikretmekle birlikte yapılan tevbeyi övmek için burada getirildiğini, tevbenin en büyük hâli ve kulları çokça temizleyecek olan şeyin buradaki emri yerine getirme

²³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 351.

²³⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 351.

niyetinin olduğunu ifade etmek için burada zikredildiğini, çünkü tevbenin hem ruhanî temizlik hem de cismani temizlik şeklinde olduğunu hatırlatır.²⁴⁰

Buraya kadar tezimizin ibadet hükümleri ana başlığı altında yer verdiğimiz temizlik alt başlıkları bağlamında müfessirimiz İbn Âşûr'un bu konularla ilgili görüşlerine yer vermeye çalıştık. Bu görüşler hakkında kısa bir değerlendirme yapacak olursak İbn Âşûr, temizlik konularında mesela abdest konusuyla ilgili ayetler bağlamında ilim adamlarının tartıştığı yüzün nerelerinin yıkanacağı, niyetin hükmü, başın meshinde mesh edilmesi gerekli olan miktar, başın kaç defa meshedileceği, ayak parmaklarının aralarının yıkanması (hilallemek), abdest organlarının ara vermeden yıkanması (muvalat) ve ayağa giyilen mest vb. tartışılan ve ayrıntı sayılabilecek konuların izahına girmediği görülmektedir. Aynı yaklaşımını temizlik başlığının alt konuları olan gusûl (boy abdesti), teyemmüm, hayız konularında da seğılemiştir. Bu yaklaşım tarzının ilk etapta eserinde bu konuların izahında bir eksikliğe neden olduğu fikir oluşsa da onun eserine verdiği isimden de anladığımız üzere önceki tefsirlerde yer alan bilgileri tekrarlamaktan ziyade seçici davranarak konuları izah edeceği prensibini düşündüğümüzde onun bu anlamda tartışılan konularda seçici bir üslupla tefsir ilminin sınırlarını da gözeterek ayetlerin başlıkları altında müfessirlerce zikredilen konulardan önemli gördüğü konulara odaklandığı, mümkün mertebe amacının dışına çıkmamaya çalıştığı izlenimini edindik.

Ayrıca İbn Âşûr'un temizlik başlığı altında yer verdiğimiz hayız konusunda Kurtubi'yi Hristiyanların hayız halinde olan kadınlarla cima ettikleri şeklinde aktardığı bilgiyi dini referans açısından İncil'de yaptığı araştırmalarda teyit edecek bir delil bulamadığını ifade ederek hatta tam aksi yönde Hristiyan Araplar arasında Yahudilerin uygulamalarına benzer uygulamaların bulunduğu bilgilerine yer vererek onu eleştiriler getirerek tenkit ettiği gibi; Taberi'yi de temizleninceye kadar kadının eşiyile cima etmesinin haram olduğu hükmünü ispat konusu ayetin ifadesinden çok rahatlıkla izah edilebilecekken icma delili ve kiraat deliliyle konuyu izah etmesi hususunda tenkit

²⁴⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 351-352.

ederek bu konularda eleştirel bir tavır ortaya koyduğu dikkat çekmektedir. Yine müfessirimizin ayetlerin lazımî anlamlarının gerçekleşmesi konusunu izah sadedinde bizzat ayetlerin içindeki kelimelerin kıraat şekline önem vererek bunlar üzerinden örneklerle konuları izah etmesine Bakara suresi 222. ayette *adet halinde iken kadınlardan uzak durun, temizlenmelerine kadar onlara yaklaşmayın...* şeklindeki ayette getirilen temizlik şartını ifade eden fiilin şeddeli ve şeddesiz okuyuşu üzerinden kanın durma şeklinin mükteseb ve gayrı mükteseb olarak izahında kullandığını örnek verebiliriz.

1.2. NAMAZ

Tezimizin bu bölümünde Tâhir b. Âşûr'un İslam'ın şartlarından ve temel ibadetlerinden biri olan namaz konusuna ilişkin ahkâm ayetlerini nasıl yorumladığını ve bu ibadetlere ait hükümlere nasıl delil getirdiğini, hükümler arasında yaptığı tercihlerini ve varsa kendine has yaklaşımlarını sunmaya çalışacağız.

Namaz Farsça bir kelime olup, “tazim için eğilmek, kulluk, ibadet” anlamına gelmektedir. Dilimize namaz olarak geçen bu kelime Arapça *salât* kelimesiyle ifade edilmektedir. *Salât* sözlükte, “dua etmek” anlamına gelir. Terim olarak ise *salât* kelimesi, belli rükünleri, bilinen zikirleri olan, belirlenmiş vakitler içerisinde belirli şartlar uygun olarak yerine getirilen özel ibadetin adı olarak tanımlanmaktadır.²⁴¹

Yapılan bu terim anlam namaz ibadetinin rükün denilen farklı hareketlerin yanında yapılan fiilî ve sözlü dualarla birlikte yapılması *salât* kelimesinin terim ve sözlük anlamları arasındaki ilişkiyi teyit eden ve anlam bütünlüğü sağlayan bir tanımlamadır. Kur'an-ı Kerim'de namazı ifade etmek üzere *zikr* kelimesinin²⁴² yanı sıra *tesbîh* kelimesinin türevleri²⁴³ de kullanılmıştır.²⁴⁴

²⁴¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, “Salât” s. 209.

²⁴² el-Ankebût, 29/45; el-Cum'a, 62/9.

²⁴³ er-Rûm, 30/17.

Namazın meşruluğu, kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde, “*Namazı kılınız ve zekâtı veriniz.*”²⁴⁵ hükmü yer almaktadır.

İbn Âşûr, bir önceki ayette İslam inanç esaslarına inanılması emrinin verilmesinin ardından *salât* kelimesinin ahkâmı konusunda müracaat edilen, وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّائِعِينَ şeklindeki ayetin²⁴⁶ İslam şearilerine bürünmeye yönelik bir emir olarak inanç emrinin ardından geldiğini, bu ayette kelime-i şهادetten sonra İslam'ın üzerine kurulduğu beyan edilen²⁴⁷ büyük temellerin bu ayette emredildiğini belirtir. Bu bağlamda ayette ayrıca münafıklara da imanın kalpten bir bağlanma olduğunun hatırlatıldığını ifade eder. Ardından onları iman konusunda sadece ağızlarıyla inandık demekle yetindikleri şeylerden farklı bir şey söylemeye zorlanmadan, amelî planda müşriklerin ve diğer ehl-i kitabın yapmayacağı yaratıcıya tazim ve ona secde ederek başka ilahlara inanmamanın fiili ifadesi olan namaz ve fedakarlık özelliği taşıyan zekât gibi fiilî ibadetlerle emrolunduklarına dair ayrıca bir emrin de bu ayette yer aldığına dikkat çeker. Konuyla ilgili başka ayet²⁴⁸ ve hadislerden²⁴⁹ deliller getirerek ibadetlerin iman noktasında Müslümanlar gibi münafıklara da gerekli ve faydalı olduğu konusu üzerinde durur.²⁵⁰

İbn Âşûr, bu ayet bağlamında namazın farziyetini inkar etmemekle beraber, namaz kılmayan ve kendisine “Namaz kıl” denildiği halde kılmamakta ısrar eden kimseye lazım gelen ceza hususunda fukahanın ihtilaf ettikleri konuya da yer verir. Bu konuda fukahadan bir kesimin bu durumdaki kişinin namazını kılması yönünde uyarılacağı ve namaz kılana kadar hapsedileceği, kimisinin ise kafir olarak ya da ceza olarak öldürüleceği şeklinde ihtilaf ettiklerinden bahseder. Öldürülür diyenlerin imanlı

²⁴⁴ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2006, XXXII, 350.

²⁴⁵ el-Bakara, 2/43, 83, 110, 177; el-Mâide, 5/55; et-Tevbe, 9/71; Meryem, 19/55; el-Hacc, 22/78.

²⁴⁶ el-Bakara, 2/43.

²⁴⁷ Buhârî, “İmân”, 1, 2; Müslîm, “İmân”, 19, 22; Tirmizi, “İmân”, 3; Nesâî, “İmân”, 13.

²⁴⁸ en-Nisâ, 4/142; el-Mâün, 107/4-5.

²⁴⁹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 47; Nesâî, “İmâmet”, 919.

²⁵⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 456-457.

olduğunu ağzıyla söylese bile namazlardan herhangi bir namazı herhangi bir özrü yokken ilk vaktinden çıktığı son vakte kadar kıl denilmesine rağmen kasten kılmadığı için kişinin bu durumunu imanını kaybettiğini gösteren bir durum kabul edip kafir sayılarak öldürülür derken; diğer bir kesimin ise bu durumdaki kişinin imanını ağzıyla açıkladığı için kafir sayılarak değil ceza olarak öldürülür şeklinde görüşlerini bildirdiklerinden bahseder. Aralarında İmam Mâlik'in de bulunduğu ceza olarak öldürülür diyenlerin görüşüne bu ayette bir delil bulunduğunu çünkü kişinin bu konuda imanını açıklamasıyla birlikte bu konudaki varid olan hadisleri de değerlendirmek aynı zamanda dinde bir açık oluşmasını engellemek adına namazı terk eden kişinin kâfir olduğu için öldürüleceği görüşünün zayıfladığı şeklindeki düşünceye yer verir.²⁵¹

İbn Âşûr, Yahudilerin namaza benzeyen rükûsuz bir ritüelleri bulunduğu için ayette onların biz de namaz kılıyoruz vehmine kapılmalarını engellemek ve bu vehmi ortadan kaldırmak amacıyla *وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ* ifadesinin namaz manasını tekit etmek üzere *salât* kelimesinin yanında getirilerek zikredildiği düşüncesindedir. O, *مَعَ الرَّاكِعِينَ* kavlindeki *الرَّاكِعِينَ* ile kastedilenlerin Müslümanlar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu ifade hem farz olan İslam şearinin edasında hem Müslümanlara benzemenin vacipliğine bir ima, hem de namazı rükûn ve şartlarına göre kılmanın gerekliliğine işarettir.²⁵²

Salât konusuyla ilgili değerlendireceğimiz bir diğer ayet, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ” *Ey iman edenler! Rükû edin; secdeye kapanın; Rabbinize ibadet edin; hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz.*”²⁵³ ayetidir. Ayette rükû ve sücûd birlikte zikredilmiştir. İbn Âşûr’a göre burada kastedilen namaz farz olan namazdır. O, rükû ve sücûdun özellikle buraya alınma sebebini, boyun eğme ile ubudiyyet hâlinin rükû ve sücûdla açığa vurulması olarak değerlendirir. Namazın

²⁵¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 457.

²⁵² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 457-458.

²⁵³ el-Hacc, 22/77.

rükûnleri arasında olması sebebiyle rükû ve sücûdun özellikle zikredildiği, namazın diğer ibadetleri içine alan **وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ** ifadesinden önce yer almasının ise namazın dinin direği olduğuna dikkat çekmek için olduğu yorumunda bulunur. İbadetle kastedilen şeyin ise Allah Teâlâ'nın oruç ve hac gibi kendisi ile insanların ona ibadet etmelerini emrettiği şeyler olduğunu söyler. Mezhep imamlarının **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا** ayetinin **لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ** ifadesine kadar olan kısmı hakkında secde ayetlerinden olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiklerini, aralarında İmam Mâlik'in, Ebû Hanîfe'nin ve Sevrî (ö. 161/778)'nin de bulunduğu mezhep imamlarının çoğunluğunun bulunduğu suredeki ikinci secde emrinin verildiği bu ayetin azimet yoluyla yapılması istenen bir secde olmadığı, burada rükû ve sücûd ile birlikte zikredilmesindeki maksadın farz namazlar olduğunu göstermek olduğu belirtir. Cumhura göre özellikle rükû ve sücûdun söz konusu edilmesi, namazın şerefini dile getirmektir. İbn Âşûr, aralarında İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İshâk, Medine fukahası ve İmam Mâlik'in de aralarında bulunduğu büyük bir topluluk ise bu ayetin secde ayeti olduğu düşüncesinde oldukları bilgisini verir.²⁵⁴

Salât kelimesiyle ilgili değerlendirebileceğimiz, **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**²⁵⁵ ayeti de bu konuda bir başka ahkâm ayetidir. İbn Âşûr bu ayette getirilen zekât ve namaz emirleriyle aslında İslam üzerinde sebat etmenin kastedildiğini, İslam'ın iki temeli olarak, üzerinde bulundukları dinde sebat ve birbirlerini affetme ve birbirlerinin kusurunu görmeme konularında devamlılık ve sebat emrinin verildiğini ifade eder.²⁵⁶

²⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVII, 249-250.

²⁵⁵ el-Bakara, 2/110.

²⁵⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I, 653-654.

1.2.1. Namaz Vakitleri ve Çeşitleri

İslam dininde namaz ibadetinin vakitlere göre yapılması gereken bir ibadet olduğu ayetlerden anlaşılmaktadır. Namaz vakitleri Allah Teâlâ tarafından Kur'an-ı Kerim'de farklı sure ve ayetlerde beyan edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de, *إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا*, *Zira namaz, mü'minler üzerine vakitleri belli bir farzdır.*²⁵⁷ şeklindeki ayette namazda vakit konusuna da yer verilmiştir. İbn Âşûr, ayetin bu kısmı hakkında Müslümanların namazı vaktinde eda etmeleri konusunda dikkatli olmalarını sağlamak için bu kaydın burada yer aldığını belirtir. *Mevkûl* kelimesinin vakitlerle sınırlandırılmış ve işaretlenmiş anlamını ifade ettiğini ve mecaz anlamda farz olarak belirlenmiş anlamında kullanılsa da burada ilk anlamın daha açık olduğunu belirtir.²⁵⁸ Bu ayetten namazın mü'minlere, rastgele bir şekilde değil düzenli, vakitleri belirlenmiş bir şekilde farz kılınmış bir ibadet olduğu anlaşılmaktadır.²⁵⁹

Namaz vakitlerinin açıklandığı ayetlerden bir diğeri olan, *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ* *إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا* ayeti²⁶⁰ hakkında müfessirimiz öncelikle beş vakit namazın ümmete –sahih hadiste de ulaştığı üzere– İsra gecesini farz kılınmasının²⁶¹ ardından namazlara vakitler tayin ettiğini, bu farziyetin de mütevatir bir teşri kılma faaliyeti şeklinde değil, Hz. Peygamber'in sahabeye uygulamalı bir şekilde öğretmesi ve onlardan da Müslümanlara uygulamalı bir şekilde intikal etmesiyle ulaştığını belirtir. O, *وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ*, *Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, ... kesin olarak emretti.*²⁶² şeklinde İsrâ' suresinde yer alan ve ümmete sadece O'na ibadet etme emrinin yer aldığı ayette başlanılan bir dizi teşri faaliyetlerinin

²⁵⁷ en-Nisâ', 4/103.

²⁵⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 244.

²⁵⁹ Beş vakit namazın ayrı ayrı beş vaktini açıklayan diğer ayetler için bkz. el-Bakara, 2/238; el-İsrâ', 17/78; er-Rûm, 30/17-18; Hûd, 11/114; Tâhâ, 20/130; ez-Zâriyât, 51/39-40.

²⁶⁰ el-İsrâ', 17/78.

²⁶¹ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6; Müslim, "İman", 259; Tirmizî, "Salât", 213.

²⁶² el-İsrâ', 17/23.

ardından bu ayetin İsrâ' olayının peşi sıra bu surenin içerisinde yer alarak, namazın beş vakit farz kılınmasından sonra bu namazlara vakitler belirlemek üzere teşri faaliyeti gerçekleştirmek üzere bu surede yer aldığını belirterek tefsirine başlar.²⁶³

İbn Âşûr, bu ayetin emir şeklinde Hz. Peygamber'e yönelik bir hitap içerdiğini, fakat fıkıhta ahkâm konusunda herhangi bir tahsis edici delil bulunmadıkça yapılan hitabın ümmeti de kapsadığının anlaşılması gerektiği şeklinde fukaha arasında fikir birliğine varılan bir kuraldan bahseder. Ayrıca bu tür ayetlerde Müslümanların tahsis edici bir delil olup olmadığını araştırarak onların "Yaygın bir usul olan bu hüküm sadece bizimle mi ilgili yoksa sürekli mi?" diye sorarak araştırma yoluna gittiklerini dolayısıyla bu hitabın ümmete yönelik bir hitap olduğunun bu yolla anlaşıldığı şeklinde açıklar.²⁶⁴

İbn Âşûr, *İkâme* fiilinin bir şeyi düzenli bir şekilde sürdürmek ve o konuda çaba harcamak anlamına gelen mecazî bir anlamının olduğunu belirtir. *Dülûk* (kaymak, meyletmek) kelimesinin ise güneşin hâllerıyla ilgili kullanılan müşterek bir lafız olduğunu ifade eder. Kelimenin birinci anlamını, güneşin günlük takip ettiği kavisteki farazi ufuk yayının ortasından batıya doğru meyletmesi olarak, ikinci anlamını güneşin farazi ufuk yayının ortasından dörtte üçlük kısmından batıya meyletmesi olarak açıklar ki bu da ikinci namazının vaktidir. Üçüncü anlamını ise güneşin batması olarak verdikten sonra **دُلُوك** kelimesinin bu üç anlamı ifade eden ortak bir kelime olduğuna dikkat çeker.²⁶⁵

الغسق kelimesinin güneşin ufukta batışından sonra güneş ışıklarından geride kalan kızılığın kesilmesi yani şafağın kaybolması sonucu oluşan, atame diye de

²⁶³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 143.

²⁶⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 143-144.

²⁶⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 144.

isimlendirilen gecenin karanlığı anlamına geldiğini ve bu vaktin yatsı namazının vakti olduğunu belirtir.²⁶⁶

Müfessirimiz, دُلُوكْ kelimesini açıklarken verdiği üç anlamı ve اَلْعَسَقِ kelimesiyle verdiği anlamla birlikte ayetin namaz için dört vakti bir arada zikrettiğini, اِلَى harf-i cerrinin intiha (bitiş) anlamıyla ayetin gayesi olarak gösterilen, “ اَقِمِ الصَّلَاةَ : Namaz kılın.” şeklindeki namazı ikame emrinin gasaka kadar tekrarlanmasını gerekli kıldığını, dolayısıyla اِلْدُلُوكِ الشَّمْسِ ayetinden ل harfi cerri ile çıkarılan anlamın aslında ayetten gaye olan namazı ikame etme emrindeki muradın bir namazın vakti için olmadığını, ل harfi cerrinin namazın ikamesi konusunda bittiği vakitten başlamasının vücbiyetine bir işaret olduğunu ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber’in uygulamasının da ayeti beyan sadedinde bu görüşe kuvvet verdiğini belirtir.²⁶⁷

Namazların vakti konusunda dikkate alınması gereken konunun muvassa, yani namaz kılmak için geniş tutulan vakitler mi yoksa faziletli olan vakitler mi olduğu konusuna gelince İbn Âşûr bu konunun diğer İslami delillerle bilindiğini, bu konuda fakihler arasında farklı görüşlerin bulunduğunu söyler. Konumuzla ilgili ayette geçen دُلُوكْ kelimesine Kur’an-ı Kerim’de denk olan başka bir kelimenin bulunmadığına dikkat çeker.²⁶⁸

İbn Âşûr, *Muvattada* geçen²⁶⁹ rivayette namazın vaktiyle kastedilenin ilk vakti olduğunu, diğer rivayette ise sabah namazının başlangıcı ve sonu olan muvassa (geniş) bir vaktinin bulunduğunun ifade edildiğini bildirir. Bu konunun aynı zamanda diğer vakitler için de sabit olduğunu gösterdiğini, bu namazlardan sadece akşam namazı hakkında diğer namazlar gibi muvassa (geniş) bir vaktinin olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiğini ifade eder. İmamet hadisinin bu konuda diğer hadislerle çelişmesi

²⁶⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XIV, 144.

²⁶⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XIV, 144.

²⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XIV, 144.

²⁶⁹ İmam Mâlik, *Muvatta’*, “Kitâbu Vukûti’s-Salât”, 1-3.

sebebiyle fakihlerin bu rivayetlerle akşam namazının diğer vakit namazlara kıyas edilip edilmeyeceği konusunda farklılık arz ettiğini belirtir. Bu konudaki iki görüşten biri olan ve kendi ifadesine göre aynı zamanda tercih edilen görüşün akşam namazının muvassa bir vakti vardır ki o da, gün batışıyla aydınlığın kaybolması arasındaki zamandır şeklinde ifade edebileceğimiz ikinci görüş olduğunu aktarır. Kendisi de bunu dindeki kolaylık prensibine uygun olması ile ilişkilendirerek benimser.²⁷⁰

İbn Âşûr, *gasak* kelimesinin vakitlerin sonu olarak ayette zikredildiğini, bu anlamın da **الى** harf-i cerriyle anlaşıldığını belirtir. *Gasak*ın başlangıcının namaz vakti olarak anlaşıldığını, bu ifade şeklinin de ayette güzel bir cem şekli olduğunu ayrıca ifade eder.²⁷¹

Ayetin devamında namaz konusuna atfen getirilen **وَقُرْآنَ الْفَجْرِ** ifadesi üzerinde de durur. Bu atfin takdirinin kurra ve müfessirlerin çoğunluğu tarafından Müzzemmil suresindeki **فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ** ayeti²⁷² gereği namazlardan her biri için Kur'an okuyarak kıraatin yapılmasının gerekliliği sebebiyle **وَأَقِمِ الصَّلَاةَ الْفَجْرَ بِقُرْآنٍ** şeklinde bir anlam tespiti yapar.²⁷³

O, **قُرْآن** kelimesinin ayette diğer namazlara değil de sabah namazına tahsis edilmesini tüm rekâtlarında tıval-ı mufassal denilen surelerden seçilerek açıktan Kur'an okunmasına, imama uyan kişilerin de yapılan bu uzun ve açıktan okumayı diğer namazlara oranla daha fazla dinlemesi sebepleriyle izah eder.²⁷⁴

Bu atıfla ilgili olarak Zeccâc (ö. 311/923)'ın bir açıklamasına yer verir. Buradaki atfin cümle olarak iğra (teşvik) ifade eden fiil üzerine **وَالرَّمْ قُرْآنَ الْفَجْرِ** şeklinde bir atıf

²⁷⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV, 144.

²⁷¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV, 144.

²⁷² el-Müzzemmil, 73/20.

²⁷³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV, 145.

²⁷⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV, 145.

olma ihtimali olması sebebiyle ahkâm açısından “Her namazda Kur’an okumak vaciptir.” hükmünün ayetteki bu ihtimalden bilinebileceği görüşüne yer verir.²⁷⁵

Namazlarda ne kadar Kur’an ayetinin okunacağı konusunda bu ayetin mücmel bir ayet olduğunu, gece ve gündüz namazlarında okunacak Kur’an ayeti miktarı konusunu mütevatir sünnet ile örfün açıkladığını belirtir.²⁷⁶ İbn Âşûr’un bu yaklaşımıyla ahkâm konularında sünnet ve örf’e atfettiği önemi bir kez daha bu konudaki izahından görmekteyiz.

Ayetin *إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا* cümlesinin tefsirinde bu cümlenin istinâf-ı beyânî cümlesi şeklinde geldiğini, sabah namazına Kur’an isminin tahsis edilmesinin bir hikmeti olarak açıklar. Sabah namazı hakkındaki *مَشْهُودًا* (seyredilen) kelimesinin anlamı hakkında bu anlamı destekleyen bir hadisten de bahsederek *مَحْضُورَةٌ* (hazır bulunan) anlamında olduğunu hazır bulunanların da görev değişimi için bir araya gelen gece melekleri ile gündüz melekleri olduğu şeklinde tefsir edildiğini söyler. Bu durumun sabah namazının fazilet ve bereketini artırdığına dikkat çeker. Aynı şekilde bu namazın vaktinin insanların uyanma vaktine denk gelmesi, akabinde de işlerine gitmek için güneşin doğuşunu beklemeleri sebebiyle hem insanların katılımının fazla olmasına vesile olduğunu hem de bu esnada Kur’an dinlemelerinin fazla olduğunu belirtir.²⁷⁷

İbn Âşûr namaz vakitleri ile ilgili kabul edilen, *فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ* ayetiyle²⁷⁸ *وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ* ayetinin²⁷⁹ tefsirinde ayetin baş tarafındaki *فَسُبْحَانَ* kelimesinin inşa cümlesi olduğunu söyleyerek tefsirine başlar.²⁸⁰ *حِينَ* kayıtlarının, ayet gereği yapılması gereken tenzih fiilinin belirtilen bu vakitlerde sürekli yapılması gerektiğini ifade etmek amacıyla *سُبْحَانَ اللَّهِ دَوْمًا* anlamında

²⁷⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV, 145.

²⁷⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV, 145.

²⁷⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV, 145.

²⁷⁸ er-Rûm, 30/17.

²⁷⁹ er-Rûm, 30/18.

²⁸⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXI, 27.

yani Allah'ı bu vakitlerde tenzih etmeye düzenli bir şekilde devam edin diyerek tenzih zamanlarının bazı kısımlarına yer verildiğini, sena makamında makbul olan itnap sanatı yoluyla belirtilen tenzih fiilinin anlamına bağlı olarak gelen bu zaman zarflarının tesbih emrinin anlamını güçlendirdiğini ve pekiştirdiğini belirtir. Bazı müfessirlerin ise سُبْحَانَ kelimesini tesbih fiili emrinden bir bedel olmak üzere فَسَبِّحُوا اللَّهَ سُبْحَانًا şeklinde bir masdar olmasını caiz gördüklerini belirtir. Ayetin bu kısmının bu şekilde anlaşılmasını engelleyen delilin ise, Nâfi' b. el-Ezrâk'ın İbn Abbas'a, "Beş vakit namazı Kur'an'da bulabiliyor musun?" diye sorduğu, İbn Abbas'ın da "Evet" cevabını verdikten sonra bu ayetleri okuduğu şeklindeki rivayet olduğunu belirtir. İbn Âşûr ayrıca İbn Abbas'tan yapılan bu rivayetin sahih olması durumunda سُبْحَانَ اللَّهِ kelimesinin te'vilinin demelerini emretme şeklinde olacağını, bunun da namazın سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَ بِحَمْدِهِ sözünü de içermesi sebebiyle سُبْحَانَ kelimesinin namazdan kinaye olarak kullanıldığının anlaşılacağını belirtir.²⁸¹

جِينَ تُمْسُونَ وَجِينَ تُصْبِحُونَ kayıtlarının namaz vakitlerine işaret olarak anlaşılması durumunda da ayette kendilerine hitap edilenlerin müşrikler değil mü'minler olacağını belirtir ve bu anlamın da önceki ayetlerle olan anlam bağlantısına ayrıca yer verir.²⁸²

İbn Âşûr bu ayetle aslında beş vakit namaz ve bu namaz vakitlerinin kastedilmediğini, fakat ayetin Kur'an'ın i'câz özelliğiyle namaz ibadetinin içerisinde tesbih sözlerini barındırması sebebiyle سُبْحَانَ ifadesinin bu anlamın anlaşılmasına imkân verdiği düşüncesindedir. İ'câzu'l-Kur'ân'a nispet ederek yaptığı bu tefsirini bir tür anlam genişlemesi şeklinde izah etmektedir.²⁸³

Namaz vakitleri hakkında diğer bir ahkâm ayeti de Hud suresindeki, وَأَقِمِ الصَّلَاةَ وَآفَئِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ...²⁸⁴ Müfessirimiz ayetteki hitap şekli her ne

²⁸¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, 28.

²⁸² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, 28.

²⁸³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, 28.

²⁸⁴ Hud, 11/114.

kadar mü'minlere hitap şeklinden Hz. Peygamber'e hitap şekline dönse de hükmün وَأَقِمْ şeklinde emir ifade eden bir hitap ile başlaması, bu hitabın da namaz konusuyla ilgili oluşu özellikle de namaz için belirlenmiş uygun vakitleri ifade edişi sebebiyle esasen bu hitabın bütün Müslümanlara yönelik bir hitap olduğu anlaşılmaktadır.²⁸⁵

Ayetteki طَرَفِ النَّهَارِ kelimesini ele alırken طَرَفُ الشَّيْءِ (tarafu 'ş-şey') kelimesinin bir şeyin başının veya sonunun bittiği yer anlamına geldiğini, ayette tesniye (ikil) şeklinin kullanılmasıyla gündüz vaktinin başı ve sonunun kastedildiğinin açıkça anlaşıldığını belirtir.²⁸⁶

Fecirle güneşin batışı arasındaki zaman dilimine النَّهَارُ (nehâr) denildiğini, bu kelimenin seçilme sebebinin de ışığın nehir gibi geniş bir şekilde yayılarak bu zaman aralığında görünür olduğu için bu ismin seçildiğini söyler.²⁸⁷

İbn Âşûr, ayetteki ikame emrinin Arap dilinde gerekli olan ameller hakkında kullanılmasını hatırlatır. Bu ayetteki namazla farz olan namazların kastedildiği hususunda ihtilaf edilmediğini ifade eder. Dolayısıyla burada ifade edilen iki tarafın, farz namazın kılınacağı vakitler olacağını, emredilen namazların da sabah namazı ile ikindi namazı, diğer bir görüşe göre de akşam namazı olduğunu söyler. İbn Âşûr bu konuyla ilgili yorumlardan akşam namazı yorumuna yer verirken bu yoruma ikinci sırada verse de bu görüşü قِيلَ şeklinde ifade ederek bu görüşü zayıf görüş olarak kabul ettiğini gösterir.²⁸⁸

İbn Âşûr, zülefi kelimesinin gece saatlerinde ikame edilmesi emredilen bir namazı ifade ederken belirli bir vakit tayin etmediğini bu sebeple burada emredilen namazın mücmel (kapalı) bir ifade ile zikredildiğini belirtir. Dolayısıyla burada mücmelen ikame etme emri verilen namazın tıpkı İsrâ' suresinde geçen ve sabah namazı

²⁸⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI, 342.

²⁸⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI, 342.

²⁸⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI, 342.

²⁸⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XI, 342.

olarak beyan edilen “*Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar namaz kıl; hiç şüphesiz ki fecr okumasını (sabah namazını) da ikame et, yerine getir çünkü fecir okumasının (sabah namazında okunan Kur’an’ın) şahitleri vardır.*”²⁸⁹ ayetinde olduğu gibi bu ve daha birçok ayetlerdeki mücmellerin beyan edilerek beş vakit namazın açıklanması gibi bu ayetteki mücmelin de yine sünnet ve mütevatir amelle beyan edilmesinin gerekli olduğunu belirtir. *Zülef* kelimesi ile bir Müslümanın sabaha ulaştığında ilk işinin sabah namazı, geceye ulaştığında ise son işinin yatsı namazı olması gerektiğinin ifade edildiğini ayrıca bu namazların bu iki vakit arasında işlenen günahları giderdiği, bu namazların sabah namazı ile yatsı namazı olduğu bilgisinin sünnette yer aldığı bilgisine yer verir. Namazı ikame emrini iletlendirdiği ve önceki kısmı tekit ve tahkik ettiği için ayetin devamındaki *إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ* kısmını ve konuyla ilgili diğer ayetleri,²⁹⁰ ayrıca ilgili hadisleri²⁹¹ de zikreder. Yatsı namazından sonra konuşmanın kerih görülmesinin buna teşvik olduğunu belirtir. Yine bu namaz vakitlerinde insanda meydana gelen gaflet hâli sebebiyle *zülef* kelimesinin bu namazlara has olmasının sebebi olabileceğini ayrıca belirtir.²⁹² İbn Âşûr burada çağdaş dönemde tartışma konusu yapılan namazın kaç vakit farz olduğu konusuna girmemektedir. Konuyu sadece ilgili ayet bağlamında temel düzlemde ayetteki kayıtları itibara alarak ve ana hatlarıyla ve Arapça dil kurallarıyla bu başlığı ele almaktadır. Müfessirimizin bu yaklaşım tarzını şayet bir konu tefsir ilminin sınırlarını aşıp, furuat başlığı altına giriyorsa bu ilmin sınırlarını koruma adına sergilediği gayretin bir yansıması olarak değerlendirdiğimizi burada ifade etmek istiyoruz.

²⁸⁹ el-İsrâ’, 17/78.

²⁹⁰ el-Ankebût, 29/45; en-Necm, 53/32; en-Nisâ’, 4/31.

²⁹¹ Müslim, “Tahâre”, 14, 16; Tirmizî, “Salât”, 46; İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât”, 79; *Müsned*, II, 359, 414, 484; Tirmizî, “Tefsîr”, 11, Sure 4.

²⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XI, 342.

1.2.1.1. Gece Namazı

Müfessirimiz Kur'an'da geçen *teheccüd* kelimesinin²⁹³ gece kılınan namaz anlamında olduğunu, aslının uyku anlamına gelen *hucûd* kelimesinden türemiş bir isim olarak tefa'ul babının izale anlamına nakledilerek uyanmak anlamına geldiğini söyler.²⁹⁴ Ayetteki فَهَجْدُ fiiline bağlı olduğu için sonra gelmesi gereken وَمِنَ اللَّيْلِ harf-i cer ve mecrurunun ibarede öne alınmasıyla bu namaza ayrı bir önemin verildiği, bu namaza teşvik ve özendirilmenin yapıldığı yorumunda bulunur. Bu anlamda Zeccâc ve Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin ayet hakkındaki izahlarından²⁹⁵ bahisle وَقُرْآنَ الْفَجْرِ şeklindeki ayetin²⁹⁶ mansub kısmının iğra (teşvik), وَمِنَ اللَّيْلِ kaydını mücmelin tafsili, بِهِ zamirini de makabli ile olan bağlantısı sebebiyle Kur'an-ı Kerim şeklinde detaylandırarak ayetin bu kısmına olan yaklaşımını bu şekilde ortaya koyar.²⁹⁷

Müfessirimiz teheccüdü geceleyin eda edilen namaz, *nâfile* kelimesini de sevilerek yapılan işlerin fazla olanı anlamında açıklar. *Nâfile* kelimesine bağlı olan لَكَ kelimesindeki lam harfinin Arapçada illet lamı olarak kelimeye sadece “senin için bir nâfile olmak üzere” anlamını vererek “Emir vücut içindir.” kaidesini hatırlatır ve ahkâm noktasında burada getirilen teheccüd namazı emrinin sadece Hz. Peygamber'e farz bir namaz olduğunun delili olduğunu gösterdiğini belirtir.²⁹⁸

İbn Âşûr farz namazların sayılarının ayetlerle düzenlenirken bu namazların bir kısmının hem Hz. Peygamber'e hem de ümmetine farz olduğunu açıklar. Bu ayetin ise ümmete değil sadece Hz. Peygamber'e farz kılınan diğer bir namazı düzenlediğini söyler. Bu ayetin yine Müzzemmil suresinin 20. ayetinde ifade edilen, kendilerine farz

²⁹³ el-İsrâ', 17/79.

²⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 146.

²⁹⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, (nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî), 1-5, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1988, III, 256; Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, 2009, Beyrut/Lübnan, s. 606.

²⁹⁶ el-İsrâ', 17/78.

²⁹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 145.

²⁹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 146.

olmadığı hâlde Müslümanların bu namaza rağbet etmelerinin sebebini de açığa kavuşturduğunu ifade eder. Bu ayette Hz. Peygamber’e has bir farz olmak üzere emredilen bu namazın Hz. Peygamber’in şerefini artırmak amacıyla farz kılındığını göstermek üzere ayetin devamında **عَلَى أَنْ يَبْعَثَكَ** ifadelerini de farzluk hükmünün illetinin beyan edilmesi olarak açıklar. Burada ümit anlamına gelen **عَلَى** Allah Teâlâ için kullanıldığında vaat olarak anlaşılacağını, dolayısıyla ayetin anlamının “Rabbinin sana makâm-ı mahmûdu vermesi için sana has olmak üzere teheccüd namazını kıl.” şeklinde anlaşıldığını söyler.²⁹⁹

İbn Âşûr, anlam bütünlüğü açısından ayetteki **مَقَامًا** kelimesinin anlamı üzerinde de durur. Bu kelimenin kıyam mahalli anlamına geldiğini, bu kelimeyle büyük ve önemli işleri gerçekleştirmek için oluşturulmuş sayılı mekânların kastedildiğini belirtir. Bu isimle adlandırılan yerlerde bulunan kişilerin özelliğinin oturma hâlinde değil seferber olma hâlinde olduğunu ifade eder ve oturma yerlerinin meclis şeklinde ayrı bir isimle ifade edildiğine dikkat çeker. Teheccüd namazının Hz. Peygamber’in görevi ve ona ahirette özel olarak verilecek makamı sebebiyle ona has bir farz olarak emredildiğine işaret ederek ayetteki konuyla ilgili bu ahkâmı takviye eder.³⁰⁰

Makâm kelimesinin **مَخْمُودًا** sıfatıyla vasıflandırılmasını da mahmûd vasfının o makamda bulunan kişide eserinin bulunması sebebiyle benzeri makamdakilere ihtiyaç duymaması anlamına gelen mecazî bir vasıflandırma olduğunu, bu sebeple makâm-ı mahmûdun şefaati uzma şeklinde tefsir edildiğini belirttikten sonra bu konuyla ilgili iki rivayete yer verir.³⁰¹ Şefaati uzma ile ilgili *Sahîh-i Buhârî*’de geçen rivayetin bu konuda detaylı olduğunu ve bu makamın tüm mahşer halkının muhtaç olduğu bir

²⁹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’l-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIV, 146.

³⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’l-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIV, 146-147.

³⁰¹ Buhârî, “Enbiyâ”, 3; “Tefsîr”, 17/5; Tirmizî, “Kıyâme”, 10.

makam olduğunun anlaşıldığını söyleyerek teheccüd namazının ahkâmına dair geniş bir izah getirir.³⁰²

Müfessirimiz Müzzemmil suresinin 1-4. ayetlerinde getirilen emirle Hz. Peygamber'e özel olarak gece namazının farz kılındığını, Müslümanların gece namazına kalkmalarını ise aynı surenin 20. ayetini delil göstererek onlara farz olduğundan değil bir grup sahabenin Hz. Peygamber'e iktida etmelerinden ibaret olduğunu söyler. Müfessirlerin çoğunun bu namaz hakkında gece ve gündüz vakitlerini içine alan beş vakit namazdan önce Hz. Peygamber'e farz kılınmasını, Hz. Peygamber'in gönlünü genişletmek ve peygamberlik görevini aldığında vahyin başlangıcında yaşadığı zorluk gibi vahyin onu zorlamayıp vahyi alma kabiliyetini takviye etmek hikmetiyle farz kılınmış olabileceği şeklinde tefsir ettiklerini söyler.³⁰³

İbn Âşûr, Hz. Peygamber'e beş vakit namazın farz kılınmasından sonra da vahyi tebliğ görevinden ve Müslümanların işlerinin idaresinden boş kaldığı gece vaktinde Rabbine münacata çokça yönelmesiyle Hz. Peygamber'in durumunu yüceltmek için gece ibadetinin vücubiyetinin devam ettiğini belirtir. Burada da yukarıda ele aldığımız İsrâ' suresi 79. ayetteki görüşünü tekrarlar ve Hz. Peygamber dışında Müslümanlara beş vakit namazdan başka bir namazın farz olmadığını söyler. Bu noktada Müslümanların Hz. Peygamber'e iktida ederek bu namazı eda ettiklerini, onlara mendub bir namaz olduğunu belirtir.³⁰⁴

İbn Âşûr, Müzzemmil suresi 20. ayeti tefsir ederken, surenin baş kısmının Mekkî, bu ayetin ise Medenî olduğunu ve bu ayetle ilk ayetlerdeki gece ibadet etme emrini **فَتَّابَ عَلَیْكُمْ** ifadesiyle hepsinden hafifletmek ve nesh etmek üzere indiğini belirtir.³⁰⁵ Müslümanlara Miraç gecesinde farz kılınan beş vakit namazdan başka bir

³⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 146.

³⁰³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 240.

³⁰⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 241.

³⁰⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 260.

namazın farz kılınmadığını, gece namazına kalkmanın Hz. Peygamber'e farziyetinin Miraç gecesinden sonra da devam ettiğini, sadece *فَافْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ* ayetiyle gecenin yarısında veya bunun birazından azaltma durumunu nesh ettiğini söyler. Bu namazın Ramazan gecelerinde belirli zamanlarda Hz. Peygamber'e katılma şeklinde olduğunu, bu bağlamda Hz. Peygamber'in de Müslümanlara farz kılınır korkusuyla mescide sürekli çıkmadığı rivayetinden de ayrıca bahseder.³⁰⁶

1.2.1.2. Cuma Namazı

Müfessirimiz Cum'a suresinin 9 ve 10. ayetini tefsirinde Cuma namazının hicretten önce meşru kılındığını belirtir. Öncelikle konuyu tarihî rivayetler açısından ele alır. İbn Sîrîn'den (ö. 110/729) rivayet edildiğine göre Ensar, Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce Cuma için toplanmış ve şöyle demişlerdir: Yahudilerin bir araya gelip toplandıkları bir günleri, Hıristiyanların da böyle bir günleri var. Gelin biz de kendimiz için bir araya gelip toplanacağımız, Allah'ı anıp namaz kılacağımız bir gün kararlaştıralım. Cumartesi Yahudilerin, pazar Hıristiyanların günüdür, siz de bu gününüzü arube günü olarak tespit ediniz. Bunun üzerine Es'ad b. Zürâre'nin etrafında toplanmışlar. O da o gün onlara iki rekât namaz kıldırarak onlara öğüt vermiş. Yine Beyhakî (ö. 458/1066)'den Rasûlullah'ın Medine'ye gelmeden önce Medine'de Müslümanların Cuma namazı için toplandığını, toplayan ilk kişinin de Mus'ab b. Umeyr olduğunu belirten bir rivayete yer verir.³⁰⁷

Hz. Peygamber'in ashabına kıldırıldığı ilk Cuma namazı ile ilgili siyer bilginlerinden rivayetler aktarır. Rasûlullah'ın Rebiu'levvel ayının Pazartesiye rastlayan on ikinci gününde Kûba'da konakladığı, Kûba'da Perşembe gününe kadar kalıp Cuma günü Medine'ye doğru yola çıktığı, Sâlim b. Avfoğulları diyarında Cuma namazının

³⁰⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 261.

³⁰⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 243; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 197.

vaktinin girmesiyle Hz. Peygamber'in onları Cuma için topladığını ifade eder. Sâlim b. Avfoğulları'nın o yeri mescit edindiklerini, Rasûlullah'ın Medine'de verdiği ilk hutbenin de buradaki hutbe olduğu bilgisine yer verir.³⁰⁸

Müfessirimiz, siyer rivayetlerinde geçen Cuma namazının vaktinin girmesi ifadesi, Hz. Peygamber'in Medine'de bu namazı kılmaya azimli olması, vaktin daralmasıyla da Sâlim b. Avfoğulları'nın mescidinde bu namazı eda etmesinin sahih haberlerde gelmesi ve sonraki Cuma namazını da Medine'deki kendi mescidinde kılmasından hareketle Cuma namazının yeni teşri kılınmadığı, aslında o günlerde meşru bir ibadet olduğu sonucuna ulaşır ve bu bilgileri delil olarak zikreder.³⁰⁹

İbn Âşûr, Cuma gününün Cahiliye döneminde arube olarak isimlendirildiğini, kelimenin rahatlamak anlamına geldiğinden bahisle bu konudaki tarihî bilgilere göndermede bulunur. Cuma gününün Yahudilerin haftalık bayram günleri olan Cumartesinden önceki gün olması ve bu konuda Tevrat'ta Yahudilere istirahatın farz olması sebebiyle Cahiliye Araplarının bu konuda onlardan etkilendikleri, onlara tabi olarak Cuma gününe rahatlama anlamındaki arube ismini vermeyi tercih ettikleri şeklinde kelimenin anlamı üzerinden Yahudilerin Cahiliye toplumu üzerindeki diğer bir etkisini de yine bu konu üzerinden ifade etmeye çalışmıştır.³¹⁰

Allah Teâlâ'nın hikmeti gereği bu namazı Müslümanlara haftalık bir bayram yaptığı, bununla da o beldede bulunanların mescitte toplanmaları ve din işlerinde yerine getirecekleri ve ıslah edecekleri önemli meseleleri öğrenmek üzere hutbeyi dinlemeleri için Cuma gününü onlara meşru kıldığını söyler.³¹¹

Cuma namazının ahkâmı konusunda ise Cuma namazının bu gün içerisindeki öğle namazının yerini aldığı, bu namazın beş vakit namazın üzerine fazladan farz

³⁰⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 197.

³⁰⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 197-198.

³¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 198.

³¹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 199.

kılınan bir namaz olmadığını, Cuma namazında okunan iki hutbeden dolayı da öğle namazındaki iki rekât namazın sakıt olduğunu söyler. Hz. Ömer'den yaptığı, “Cuma namazı ancak hutbe sebebiyle kısaltıldı.”³¹² şeklindeki rivayete de yer vererek bu düşüncesini takviye eder.³¹³ Burada müfessirimiz şöyle bir yorum getirir: “Öyle zannediyorum ki insanlara bu hafifletmenin yapılma sebebi namazla birlikte iki hutbenin de farz olmasıdır. Her bir hutbe bir rekât namaz yerindedir. Bu iki hutbe arasında hafif oturma da buna işaret etmek içindir. Ne var ki iki hutbe iki rekâtın ahkâmını vermez yani ikisinden birini veya her ikisini kaçırmak mesbuka bu ikisinin yerine bedel olarak bir şey yapmasını gerektirmez. Eksikliği durumunda fakihlerin çoğuna göre sehiv secdesi de gerekmez.”³¹⁴ İbn Âşûr, bu görüşüne ilave olarak Atâ (ö. 126/744), Mücâhid (ö. 103/721) ve Tâvûs (ö. 106/725)’un Cuma günü hutbeyi kaçıranın öğle namazını dört rekât olarak kılması gerektiği şeklindeki görüşleriyle yine Atâ’nın Cuma namazından bir rekâtı kaçıran kişinin üç rekât ilave ederek bu namazı kılması gerektiği şeklindeki birbirine tamamen zıt iki görüşüne de değinir. Müfessirimiz yukarıda yer verdiğimiz iki hutbenin iki rekât namazın yerini alsa da bu rekâtların ahkâmını taşımadığını, dolayısıyla bunları kaçırmanın kişiye ilave bir şey yapmasını gerektirmediğini söyleyerek yer verdiği bu birbirine zıt her iki görüşü reddederek tamamen farklı bir hüküm olan Cumhurun görüşünü benimsemektedir.³¹⁵

Müfessirimiz Cuma namazının öğle namazının yerini aldığı konusunda icma bulunduğunu, bir özür ya da başka bir sebeple kılmama durumu hariç Cuma namazını kılmanın öğle namazını kılmayacağını tekrar belirtir. Kendisi Şam’daki Emevî Camii’nde

³¹² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, Ahkâmü’l-Kur’ân, (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Beyrut/Lübnan, 1996, I-V, V, 338.

³¹³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 199.

³¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 200.

³¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 200.

imamın Cuma namazını kıldırdıktan sonra öğle namazını da cemaate kıldırıldığını gördüğünü, bu uygulamanın icmaya aykırı bir bidat olduğunu belirtir.³¹⁶

İbn Âşûr, Cuma günü öğle vaktindeki asıl farzın ne olduğu konusunda mezhep imamlarının ihtilaf konularına da yer verir. İmam Mâlik'in, son kavlinde İmam Şâfi'nin ve Ebû Hanîfe'nin ashabından Züfer (ö. 158/775)'in Cuma günündeki zeval vaktinin farzının bilinen Cuma namazı olduğunu, bu günde öğle namazının ancak bir özür sebebiyle kılamayan kimse için bedel olacağını söylediklerini; Ebû Hanîfe'nin, ilk kavlinde İmam Şâfi'nin, Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805)'in aksi görüşü yani asıl farzın öğle olduğu Cuma namazının ise öğleye bedel olduğu şeklindeki görüşünü zikreder. Hanefî fakihlerinin de bu görüşü benimsediklerini, İmam Muhammed'den bu konuya dair başka bir rivayette ise belirlemenin mükellef için söz konusu olduğunu belirtir. Dolayısıyla farzın iki namazdan biri olduğunu, bunun için bu konuyu muhayyer (kişinin tercihinin bırakılmış) bir vacip olarak gördüğünü, çünkü bu tür vacipte iki farzdan birini yapanın günahkâr olmadığı, Cumayı özürsüz terk edenin günahkâr olacağı şeklindeki bir izahla bu görüşünden de bahseder.³¹⁷

İbn Âşûr, bu farklı görüşlerin ahkâm noktasında faydasına da yer verir ve ilk vaktinde öğle namazını kılan hür ve mukim kişinin durumunu ele alır. Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının böyle bir kişinin öğle namazının mutlak olarak lehinde gerçekleştiğini, bu namazı kıldıktan sonra Cuma namazına gitmek için yola çıksa da çıkmasa da bu farzının iptal olmayacağı görüşünü zikreder. İlave olarak Ebû Hanîfe'nin, sadece sa'y eder, Cuma namazını kılmak üzere yola koyulursa kıldığı öğle namazının mutlak anlamda iptal olacağı şeklinde ayrı düşündüğünü, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in ise mücerret sa'y ile değil Cumayı kılması durumunda kişinin lehine olan bu namazını iptal edebileceğini belirterek görüş farklılığının faydasını izah eder. Bu konuda İmam

³¹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 200.

³¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 200.

Mâlik ve İmam Şâfiî'nin, böyle bir kişinin Cumayı kılması veya kılmamasının durumu fark ettirmeyeceği, böyle bir kişinin Cuma günü öğle namazını kılmasının caiz olmayacağını belirten görüşlerini aktarır. Zaten Cuma namazını kılamaması durumunda öğle namazını kılmasının bu kişiye gerekli olduğu yorumunu da kendisi ilave eder.³¹⁸

Müfessirimiz, ayette geçen, namaz için yapılan nidayla kastedilenin öğle namazı için okunan ve bilinen ezan olduğunu söyler. Bu konuda Sahîh-i Buhârî'de geçen Saib bin Yezîd'den bir rivayeti aktarır. Rasûlullah, Ebûbekir ve Ömer devirlerinde Cuma günü ezanın imam minbere çıktıktan sonra okunduğunu belirtir. Hz. Osman'ın ise kendi devrinde halkın çoğaldığını görünce Medine çarşısındaki Zevra isimli evinin üzerinde Cuma ezanına ikinci bir ezan daha eklettirdiği şeklinde anlatımların olduğunu, bu rivayetler incelendiğinde bu ikinci ezanın birinci ezanın hemen peşi sıra okunduğu şeklinde bir yorumda bulunur. Bu uygulamanın amacının da insanların aynı vakitte namaza gelmelerini sağlamak olduğunu savunur. Bazı rivayetlerde Zevra'da okunan ezanın ilk ezan olduğu, imam minbere çıktıktan sonra bir ezanın daha okunduğu şeklinde rivayetler de bulunduğunu bu görüşüne ekler. Hutbeden sonra bir ezan daha okunuyordu şeklindeki rivayeti de kamet şeklinde tefsir eder. Bu kametin insanlarca üçüncü ezan okunduğu şeklinde bir yanlışlığa sebebiyet verdiğini belirtir. Bu ezanları bir vakte toplamanın yanlışlığı üstüne yanlışlığı olduğunu vurgular. Tunus'ta üç ezanın bir arada okunduğunu bu yanlışlığa güncel bir örnek olarak zikreder, bunun da bidat olduğunu belirtir.³¹⁹ Müfessirimiz İbn Âşûr yaşadığı devrin problemlerine pek yer vermemekle birlikte burada kendi yaşadığı coğrafya olan Tunus'ta Cuma günü okunan üç ezanın bir arada okunması gibi güncel bir konuya değinmiş ve bu uygulamayı bidat olarak nitlemiştir.

³¹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVIII, 201.

³¹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVIII, 202.

Sa'y kelimesinin aslının yürüyüşte daha güçlü ve ciddi olmak anlamına geldiğini, burada mecazî anlamda gayretle yürümek anlamına genelleştirildiğini söyler. Ayette geçen zikrullahın Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) tarafından namaz ve hutbe olarak tefsir edildiğini belirtir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin bunun doğrusunun hepsi için vacip olduğu, bunun ilkinin ise hutbe olduğu görüşünü nakleder.³²⁰

Cumanın sıhhati için hutbenin şart olup olmadığı konusunda müfessirimiz 10. ayette **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ** şeklinde açıkça salat kelimesinde olduğu gibi namaza koşun denmeyip **فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ** “zikrullahı koşun” denilerek *zikrullâh* kelimesinin tercih edilmesinden yola çıkarak bu ifadenin hutbe ve namazı irade etme isteğinden kaynaklandığı, bu ifadenin ise Cuma namazında hutbenin vacip olduğuna delil olduğu görüşüne ulaşır. Hutbenin ahkâmının ayrıntısı noktasında ise özürsüz hutbede bulunmamanın haramlığı dışında hutbeye geç gelme konusunun namaza geç kalmakla eşit olmadığını söyler.³²¹

İbn Âşûr, ezan okunurken veya ezan okunduktan sonra yapılan alışverişin sahih olup olmaması konusuna da değinir. Cuma namazı kılındığı sırada onları meşgul ettiği ve bu konuda ayetin inmesine de sebep olan onlardan bir grubun ticaret kervanına yönelmeleri sebebiyle onlara alışveriş de yasaklanmıştır. İmam Mâlik'e göre hakkında delil olan müstesna nehiy normalde fesadı gerektirir. O, *Müdevvene* isimli eserinde Cuma namazı vaktinde üzerine Cuma namazı farz olan herkese yaptığı alışverişin geçersiz olduğunu belirtir. İmam Şâfiî'ye göre ise ezan okunduktan sonra yapılan alışveriş geçerlidir. Bunu gasp edilen arazi üzerinde kılınan namaza benzetmişlerdir. Bu aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür.³²²

³²⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 202.

³²¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 202.

³²² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 203.

Müfessirimiz Cuma vaktinde kıyılan nikâh konusuna da değinmiştir. *Atîbe* adlı eserde İbn'ül Kâsım'ın (ö. 191/806) Cuma namazı vaktinde kıyılan nikâhın fesholmayacağı görüşünü nakletmiştir. Onun bu görüşünde Kur'an'da varid olan şeyle yetinip bu konuda kıyasın, makisin feshini gerektirmediği düşüncesiyle yetinmiş olabileceği şeklinde kendi fikrini beyan eder. Ayrıca Mâlikîlerin Cuma vaktinde yapılan ortaklık, hibe ve sadaka gibi nadir olan muamelelerin de alışverişin hilafına olarak geçerli olduğu görüşünü nakleder.³²³ İbn Âşûr, ayetin hitabının bütün mü'minlere şamil olmasına rağmen bir grubun şaz bir görüş ileri sürerek Cuma namazının farz-ı kifaye olduğunu söyledikleri şeklinde bir görüşe de işarette bulunur. İbn Feres (ö. 597/1201) bu görüşü bazı Şâfiîlere nispet etmiştir der. Kur'an'ın hitabının âmm olduğu, sünnetin ise farz olan Cuma namazını sadece kadınlardan, kölelerden, misafirden ve Cuma namazına belli zorunlu haller sebebiyle gidemeyenlerden vucubiyeti kaldırdığını, dolayısıyla sünnetin ayetteki bu âmm hitabı tahsis ettiği görüşüne yer verir.³²⁴

1.2.1.3. Cenaze Namazı

Müfessirimiz cenaze namazının ahkâmıyla ilgili görülen Tevbe suresinin وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ şeklindeki 84. Ayeti bağlamında cenaze için kılınan namazın hükmü hakkında bu namazın ölünün bağışlanması için yapılan bir istiğfar özelliği taşıdığını söyler.³²⁵ İbn Âşûr cenaze namazı ile ilgili ayetin قُمْ عَلَى قَبْرِهِ kısmını tefsir ederken de Müslümanların vefat eden bir Müslümanın defninde hazır bulunmalarının farz-ı kifaye olarak vefat edenin Müslümanlar üzerinde bir hakkı olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber'in, cenaze namazında ve cenazelerin defni sırasında hazır bulunduğunu, onun Müslümana karşı

³²³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 203.

³²⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 203.

³²⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 170.

yapılması gereken bu görevi terk etmesi halinde ilgili kişinin küfrünü ilan anlamına geldiğini belirtir.³²⁶

1.2.1.4. Orta Namaz

Ayet-i kerimede “*Namazlara ve orta namaza devam edin ve Allah için boyun eğerek kalkıp namaza durun.*”³²⁷ buyrulmuştur. Ayette bahsedilen orta namazın ne olduğu ile ilgili olarak ulema ihtilaf etmiştir. Müfessirimiz öncelikle **حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ** ayetindeki **الصَّلَوَاتِ** kelimesindeki belirlilik takısı olan **ال** takısının ahd anlamından dolayı ayette zikredilen bu namazların farz namazlar olduğu ve orta namazın da bu farz namazlardan biri olması gerektiği tespitini yapar. O, muhafaza (koruma) kelimesinin namazlarla özellikle de orta namazla birlikte mufâale babında getirilerek gerçek anlamı dışında ve manevî bir şey olan namazların vaktini koruma anlamını verecek şekilde kullanılmasını, ertelemede aşırı gitmekten kaçınmaya dikkatleri çekmek için bu formatta kullanıldığını belirtir. Müfessirimiz, Allah Teâlâ’nın bu namazı belirlilik takısıyla zikrederek vustâ sıfatı ile de vasıflandırması karşısında Müslümanların bu namazı konumuzla ilgili ayeti okurken böyle isimlendirip okuduklarında şüphe bulunmadığını, bununla kastedilen namazın hangi namaz olduğunu ya Hz. Peygamber hayatta iken ondan öğrendiklerini, ihtimallerin ise sonradan akıllarına gelmesi sonucunda fikir ayrılığına düştüklerini ya da Hz. Peygamber hayatta iken onunla beraber dinin önemli meseleleriyle ilgilenmelerinin bu konuyu belirlemekten onları alıkoyduğunu ifade eder. İbn Âşûr, “çünkü onlar bütün namazları muhafazada gayretliydiler” der. Hz. Peygamber’in vefatından sonra bu konunun konuşulduğunu ve bu konuda birbiriyle birleşen ve ayrısan yirmiden fazla fikir ortaya

³²⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 171.

³²⁷ el-Bakara, 2/238.

çıkıldığını, bu farklı fikirlerin kaynağının da vustâ sıfatı ya da bu namazı koruma konusundaki hâkim düşünce olduğunu aktarır.³²⁸

İbn Âşûr, bu farklı görüş sahiplerinden bir kısmının vustâ sıfatını ism-i tafdil manasında göstermeye çalışıldığını ve bazı namazların diğer namazlara üstünlükleri hakkındaki ayet ve hadis rivayetlerine tabi olarak bu rivayetlere başvururken, bir kısmının da bu konuyu sayı yönünden namazların ortası anlamında göstermeye çalışıldıklarını söyler. Değerlendirmenin itibari olması sebebiyle tüm namazların bu konuda bu yaklaşıma müsait bir yapıda olduğunu ifade eder ve bu noktayı şöyle izah eder: Bir kısmı itibar noktası olarak gündüz vaktini esas almış ve namazları sabah namazından başlatarak orta namazı ikindi olarak tespit etmiş, kimi de itibar noktası olarak *Muvattada* geçen ilk farz öğle namazıdır şeklindeki Cibril hadisinden dolayı öğle vaktini esas alarak orta namazı akşam namazı olarak tespit etmiştir der.³²⁹

Bu namazın korunmasının gerekliliği yönündeki hâkim düşünceden hareket edenler ise bu namazın insanları namazdan engelleyen şeylerin yoğunlaştığı zamanda insanlara en zor gelen namaz olduğu şeklinde anlam vermeye çalışmışlardır. Bunlardan bir grubun Medine’de en zor namazın çalışıp yoruldukları ve belki günlük işlerini tamamladıkları için onlara ağır gelmesi sebebiyle orta namazın öğle namazı olduğunu söylerken, diğer bir grubun ise münafıklara en zor gelen namaz olduğu için bu namazın yatsı namazı, bir kısmının ise meşguliyet ve uğraşma vakti olması sebebiyle ikindi namazı olduğunu, başka diğer bir grubun ise yazın uyku, kışın ısınmak için ateş yakılması gereken bir vakit olması sebebiyle orta namazın sabah namazı olduğunu söylemişlerdir.³³⁰

³²⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 445.

³²⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 445-446.

³³⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 446.

Müfessirimiz bu konuda yukarıda verdiğimiz birbirinden farklı görüşlerden en doğru görüşü tespit hususunda gelen rivayetleri değerlendirerek temel iki başlık altında toplandığını kabul ederek kendince tespit ettiği bu iki görüşü şöyle açıklamıştır:

1. Görüş: Medine fukahasının çoğunluğunun görüşü orta namazın sabah namazı olduğu şeklindeki görüştür. Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Hz. Ali, İbn Abbas, Hz. Âişe (ö. 58/768), Hz. Hafsa (ö. 45/665 [?]), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), İmam Mâlik, İmam Şâfiî bu görüştedir. Medine fukahasının çoğunluğu arasında bu konuda en yaygın görüşün sabah namazı olmasındaki ana etkenin onların yanında bu konudaki yaygın bilginin bu şekilde olması, ayrıca Medine fukahasının Rasûlullah'tan bu konuda görüp duydukları söz, fiil ve onunla yaşadıkları durumu en iyi bilenlerin Medine fukahasının olması düşüncesi şeklinde izah eder.

2. Görüş: Ehl-i hadisin çoğunluğunun görüşü olan orta namazın ikinci namazı olduğu yönündeki görüştür. Abdullah İbn Mes'ûd, Hz. Ali, İbn Abbas, Ebû Hureyre (ö. 58/678), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94), bir rivayette Hz. Âişe, Hz. Hafsa ve Hasan (ö. 49/669), bir rivayette İmam-ı Azam ve İmam Şâfiî, Mâlikîlerden de İbn Habîb (ö. 238/853) bu görüştedir. Bu görüş sahiplerinin delillerinin Hendek gününde güneş batana kadar hendek kazmak ile çok meşgul olmaları sebebiyle ikinci namazını unutmaları ve güneşin batması üzerine, “*Müşrikler bizi orta namazdan alıkoydular, Allah onların kabirlerini ateşle doldursun.*”³³¹ şeklinde varid olan hadis olduğunu söyler.³³²

Müfessirimiz bu iki ana akımın görüşünü bu şekilde tespit ettikten sonra, kendisi orta namazı sabah namazı olarak açıklar. Bu konudaki delillerinden biri *Muvattada*³³³ ve *Sahîhayn*'da geçen حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ هِيَ صَلَاةُ الْعَصْرِ şeklindeki kıraatin neshedilip sadece salâtu'l-vusta kıraatinin bırakılması ayrıca Hz. Âişe'nin Rasûlullah'a isnad ederek, Hz. Hafsa'nın ise Rasûlullah'a isnad etmeden kendi

³³¹ Buhârî, “Cihad”, 98; Müslim, “Mesacid”, 205.

³³² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 446.

³³³ Mâlik b. Enes, *Muvatta*’, s. 135-136.

mushaflarını yazdırdıkları kişilere ilgili ayete gelince **حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ فِي** şeklinde ikindi namazını atfederek yazmalarını söyleyerek böyle bir tasarrufa gitmelerinin salâtu'l-vusta'nın ikindi namazı olma ihtimalini iptal ettiğini delil olarak zikredip rivayet yönünden bu konuda kuvvetli olan diğer görüşün yani orta namazın sabah namazı olduğunun açığa çıktığını söyler.³³⁴

İbn Âşûr, delil noktasında ise sabah namazının fazileti hakkında diğer namazlardan daha faziletli olduğuna dair Kur'an-ı Kerimde geçen ayetlerin sabit olmasını da ayrı bir delil olarak öne çıkarıp Kur'an-ı Kerimden örneklerle yer verir. İsrâ' suresinin 78. ayetini ve sabah namazında gece ve gündüz meleklerinin hazır bulunduğu şeklindeki sahih hadisi³³⁵ delil getirir. O, sabah namazının vaktinin gece ve gündüz arasında olması, diğer namazların ise ya gündüz ya da gece vakitlerinde bulunması sebebiyle sabah namazının hakikî anlamda orta namaz olmasına açık bir delili olarak zikreder.³³⁶

İbn Âşûr'un burada yer verdiğimiz, ayette bahsedilen orta namazın sabah namazı olduğu şeklindeki görüşü Medine fukahasıyla onların hocaları olan bir kısım sahabe'nin görüşüdür. Yine müfessirimizin bu namazın gece namazlarıyla (akşam ve yatsı) gündüz namazları (öğle ve ikindi) ortasında bulunması şeklindeki benimsediği tespit aynı zamanda İmam Mâlik ve bir rivayete göre İmam Şâfiî'nin de benimsediği görüştür.³³⁷

Bu namazın korunmasının gerekliliği yönündeki hâkim düşünceden hareket edilerek bu namazı tespit etme düşüncesine göre ise iklim, mevsim, zaman ve millet değişiklikleri sebebiyle insanları engelleyen şeylerin diğer namazlara kıyasla daha fazla

³³⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 446.

³³⁵ Buhârî, "Mevâkîf" 16, "Tevhîd" 23,33; Müslim, "Mesâcid" 210, Nesâî, "Salât" 21.

³³⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 447.

³³⁷ Komisyon, *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I, 377.

yoğunlaştığı ve zorlaştığı bir zamanda bulunması sebebiyle sabah namazının bu konuya daha layık olduğunu söyler.³³⁸

İnsanların bütün namazları korumaları için orta namazın ayette gizlendiği şeklinde yapılan izahı ise Allah Teâlâ'nın bu namazı belirlilik takısıyla tanıtması karşısında gizlendiği izahının dil kuralıyla çelişen bir görüş olarak batıl görüş şeklinde değerlendirir. Müfessirimizin burada takındığı tavır bu namazın belirlilik takısıyla ifade edilmesi üzerinden izah etmek şeklindedir. Müfessirimiz bu tür konuları temellendirirmede dil kurallarını dikkate alan bir açıklama yöntemi kullandığından bu namazın Cuma gününde bulunduğu söylenen saate ve Kadir Gecesi'ne kıyas edilmesini bunların gizlilik vasfıyla ifade edilmiş olmaları ve sahih kaynakların da bunların belirlenmiş vakitlerde olmadıklarını haber vermesi sebebiyle fasit görüş olarak rahatlıkla ifade edebildiğini görüyoruz.³³⁹

Müfessirimizin bu konudaki açıklamaları ayetlerin ifade ettiği ahkâmı tespit konusunda dil kaidelerinden faydalandığını açıkça göstermektedir. Ancak müfessirimizin kendi görüşünü dil kaideleri üzerinden temellendirerek diğer görüşleri kabul etmemesinin yanında yine dil kaideleriyle onun söylediğinin aksi yönünde diğer müfessirlerin getirdikleri dilsel izahlara cevap vermemesi onun usulü açısından kendisini eleştirmeye sevk eden bir yaklaşım tarzıdır. Şöyle ki:

Müfessirimizin, Hz. Aişe ve Hz. Hafsa'nın mushaflarındaki ilgili ayete atfen حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ وَفُؤُمُوا لِلَّهِ قَائِمِينَ şeklinde getirilen ikinci namazı kaydını atıf mugayereti (başkalığı) gerektirir kuralından hareket ettiği anlaşılan bir düşünce şekliyle ayete düşülen bu kaydın ikinci namazının orta namaz olma ihtimalini iptal ettiği şeklinde yorumlarken diğer müfessirlerin aslında kendisinin de kabul ettiği الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ'nın yani orta namaz'ın الصَّلَوَاتِ'a yani genel anlamdaki

³³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 447.

³³⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 447.

namazlara özellikle de farz namazlara dahil olduğunun kabul edilmesi durumunda bizzat ayetin bir bölümünde **وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى** şeklinde yer alan atfın, mugayeretten çok, bu namazlara fazla itina göstermek anlamını ifade eden hassı âmma yani özel olanı genel olana atfetme görevini ifade eden bir atıfla geldiği şeklinde müfessirlerce açıklandığı³⁴⁰ itibara alındığında bu konuda diğer müfessirlerin izahlarının temelsiz olmadığını görmekteyiz. Kaldı ki İbn Âşûr'un benimsediği orta namazın sabah namazı olduğu şeklindeki görüşün kendi mezhebinin de görüşü olduğunu da görüyoruz.³⁴¹

1.2.2. Seferilik

Sözlükte “bir mesefeyi katetmek; yolculuk yapmak, belirlenmiş bir yere doğru yapılan yolculuk” gibi anlamlara gelen *sefer* kelimesi bir fıkıh terimi olarak şer‘an namazı kısaltmaya sebep olacak kadar veya daha fazla bir mesafeyi katetmek kastıyla belirli uzaklıktaki bir yere gitmeyi ifade eder.³⁴²

Kur’an’da, “*Yeryüzünde sefere çıktığınızda kâfirlerin size bir kötülük yapacağından korkarsanız, namazı kısaltmanızda size bir vebal yoktur. Kuşkusuz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.*”³⁴³ ayetiyle gerekli şartlar vuku bulduğunda namazın kısaltılmasında bir sakıncanın olamayacağı ifade edilmiştir.

Müfessirimiz ayette geçen **الضَّرْبُ فِي الْأَرْضِ** ifadesinin sefer anlamında, **فَقَصْرُ الصَّلَاةِ** ifadesinin de namazdan eksiltmek anlamında olduğunu söyler. Onun bu konuya yaklaşımı ise şöyledir:

O, öncelikle namazın kısımlarının secdeleri ve kıraatiyle birlikte rekâtları olduğu şeklinde namazı ele alır. Namazı kısaltmanın rekâtlarını kısaltmak olarak bilindiğini, bunu da Hz. Peygamber’in fiilinin ortaya koyduğunu, çünkü dört rekâtlı namazın Hz.

³⁴⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebuzziya, İstanbul, 1935, I-IX, I, 809.

³⁴¹ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, s. 136.

³⁴² Mahmud, Abdurrahman, Abdulmünim, “Sefer”, *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazi'l-Fıkhiyye*, II, 272.

³⁴³ en-Nisâ', 4/101.

Peygamber'in uygulamasıyla iki rekâta dönüştüğünü söyler. Dolayısıyla o, namazın kasrı konusunda kasr bi'l-evsâf konusunu benimsemediğini belirtmiş olur. Bu konudaki ayetin, üzerinde kısaltma gerçekleşen namazları belirlemeyip bu konuyu özlü bir şekilde ifade ederken sünnetin de bunları öğle, ikindi ve yatsı namazları olarak açıkladığını belirtir. Bu namazların dışındaki sabah namazının kısaltıldığında tek rekâta düşeceği ve bu durumda namaz olmaktan çıkacağı için kısaltılmadığını, akşam namazında ise gündüzün vitri olduğu için kısaltıldığında iki rekâta düşeceğinden bu namazda kısaltılmaya gidilemeyeceği şeklinde bir izahla bunları değerlendirir.³⁴⁴

Konumuzla ilgili ayetin sefer hâlinde dört rekâtlı namazların kısaltılmasına işaret ettiğini, zaten ayetin üslubundan da bu konuda indiğinin anlaşıldığını söyler. Namazın kısaltılması konusunda farklı rivayetler bulunduğunu, h. 4. yılda sefer hâlinde kısaltıldığı şeklindeki rivayeti tercih eder ve bu bilgi en doğru olanıdır der. Ardından konunun özüne girerek Hz. Âişe'nin sahih rivayetlere göre şu sözünü nakleder: “*Namaz ilk önce ikişer rekât farz kılındı. Yolculuk hâlinde bu hüküm aynen kaldı, ikamet hâlinde ise dörde çıkarıldı.*”³⁴⁵ Buna göre ayeti yeniden yorumlayarak şöyle bir anlam verir: “Allah Teâlâ namazı iki rekât olarak farz kıldığında bu böyle yerleşti. Öğle namazı, ikindi namazı ve yatsı namazı dört rekâta dönüştüğünde rekât sayıları nesh edildi.” Bu durumun hicretin başında böyle olduğunu, çünkü insanların çoğunun durumunun ikamet hâline göre asıl olduğunu da belirtir. Zikredilen namazların iki rekât şeklinde olan aslı şeklinin böylelikle bozulduğunu ifade eder. Cihada çıktıklarında Allah Teâlâ'nın bu namazları ikişer rekât olarak kılmalarına müsaade ettiğini, bu izni de **فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ** “Size bir günah yoktur.” şeklinde kitaptan delil getirerek beyan eder. Hz. Âişe'nin, “*Namaz, yolculuk hâlinde ilk hükmüyle değişmeden aynen kaldı.*” sözünün onların hicretten sonra sefere çıktıklarında bu namazları dört rekât olarak kılmadıklarını

³⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 239.

³⁴⁵ Buhârî, “Salat” 1; Müslim, “Müsafirîn” 1; İbn Hişâm, *es-Sireti'n-Nebeviyye*, I, 277; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, 350-357.

gösterdiğini, onun bu sözüyle de ayetin birbirine uygun düşmesini ayetle uyum noktasında değerlendirir.³⁴⁶

Müfessirimiz, ayetteki, “*kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız*” bölümünde geçen şart ifadesinin namazın müşriklerin Müslümanlara hücum etme imkânı elde etmeleri ve namazlarını geçersiz kılmalarına sebep olma korkusu sebebiyle namazın iç huzuru ve emniyet içerisinde gerçekleşmesi için namazı kısaltmaya hem izin hem de bu kısaltma izninin tahsis edildiğine delalet eden şart olduğunu ifade eder.³⁴⁷

Bu ayet İmam Mâlik’e göre korku anında cemaatle kılınan namaz ile ilgili özel bir ayettir. *Muvattada* rivayet ettiği hadis de buna delalet etmektedir. Bu rivayete göre Hâlid b. Esîd ailesinden biri Abdullah b. Ömer’e, “*Biz korku ve ikamet hâlinde kılınan namaz hakkında Kur’an’da ayet buluyoruz ama seferde namaz hakkında bir şey bulamıyoruz.*” dediğinde Abdullah b. Ömer, “*Ey kardeşimin oğlu! Allah bize Hz. Peygamber olarak Hz. Muhammed’i gönderdi. Bizim bilgimiz ondandır ve biz ondan gördüğümüz şeyden başkasını da yapmıyoruz.*”³⁴⁸ demiş yani sefer hâlindeki namazın sünnetle tespit edildiğini kastetmiştir. Hz. Âişe ile Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın da bu ayetin korku hâline özel bir ayet olduğu görüşünde olduklarını, bu sebeple sefer hâlinde namazları kısaltmayıp tam kıldıklarını, bu şekilde hareket etmelerinin de ayete anlam vermede açık bir yorumlama şekli olduğunu söyler.³⁴⁹

Müfessirimiz herhangi bir korku hâli söz konusu olmadan kısaltılan yolcu namazı ile ikâmet hâlinde bir korku durumunda kısaltılan namazların sünnetle sabit olduğunu ve duruma göre bunların birbirinin önüne geçebileceği görüşünü ifade ederek şu rivayeti delil olarak zikreder: Ya’lâ b. Umeyye Hz. Ömer’e, “*Niçin emniyet içinde bulunduğunuz hâlde hâlâ seferde namazı kısaltıyorsunuz?*” diye sorduğunda Hz. Ömer,

³⁴⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 239.

³⁴⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 239.

³⁴⁸ Muvatta, “*Kasru’s-Salat*”, 7; Nesaî, “*Taksiru’s-Salat*”, 1; İbn Mâce, “*İkametu’s-Salat*”, 73; Müsned, II, 94.

³⁴⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 240.

“*Senin şaştığın şeye ben de şaştım ve Rasûlüllah’a bunu sordum: Bu, Allah Teâlâ’nın size tasadduk ettiği bir sadakadır. O’nun sadakasını kabul edin.*” Hz. Peygamber’in bu açıklaması Hz. Ömer’de bu ayetin meşakkati gidermek için korku hâlinde kısaltılması konusundaki düşüncesini yerleştirirken korku olmaksızın seferde namazı kısaltmanın da ruhsat olmaksızın bir hafifletme olduğu fikrini yerleştirmiştir. Bu konuda yoruma giderken İbn Abbas, Ebû Hanîfe, Muhammed b. Sahnûn (ö. 256/870), Mâlikîlerden İsmail b. İshâk (ö. 282/896) gibi sefer hâlinde namazın kısaltılmasını sünnetten dolayı vacip görenlerle kısaltmanın sünnet olduğu görüşünde olanların ayetteki, “*Namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur.*” kaydını da dikkate alarak kesin hükme varılmasıyla uyumlu görmeyen Mâlik b. Enes ve mezhebindekilerin yolculukta namazın kısaltılması konusunda bu ayete ve te’viline müracaat etmediklerini söyler.³⁵⁰

İbn Âşûr, seferde namazı kısaltma konusuna Hz. Peygamber’in fiilî uygulamasının delalet ettiğini, Hz. Âişe ile Sa’d b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675)’ın dışında sahabenin çoğunluğunun bu fiilî sünnete tabi olduklarını belirtir. Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce (ö. 273/887)’nin Hz. Ömer’den, “*Yolculuktaki namaz kısaltma olmaksızın iki rekâttır.*”³⁵¹ şeklinde rivayet edilen sözü hakkında yolculuk namazının –ister korku hâlinde, isterse emniyet hâlinde kılınsın– bu haliyle tamam olduğunu, kısaltılmış olmadığını gösterdiğini söyler. İmam Mâlik, yolculuk hâlindeki namaz hakkında sadece kısaltıldığına dair rivayet olduğu için bunun sünnet olduğunu, Hz. Ömer’den sonra gelen halifelerin de kısaltarak kıldığını belirtir. Sadece Osman b. Affân’ın hac zamanı, bedevî Araplar namazlar iki rekâttır diye zanneder korkusuyla hac esnasında namazlarını tam kıldığını ifade eder.³⁵²

Müfessirimiz, Bakara suresinin 239. ayetinde korku hâlinin muhafazası istenen namazların terkinde özür olmadığına bir uyarı bulunduğuna dikkati çekerek konuya

³⁵⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 240.

³⁵¹ Müslim, *Salatu’l-Müsâfirin*, 5-6; Nesai, *Salât*, 3, *Salatu’l-Havf*, 4.

³⁵² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 240.

giriş yapar. Peşinden korku hâlinin sadece kıyam hâlinin terkinde bir mazeret olabileceğini ilave eder.³⁵³ Korku hâlinin insanların tek başına olduklarında kılarken yerine getirmekle sorumlu oldukları zikredilen namaz şartlarını düşürür. Bu konuda İmam Mâlik korku şiddetlendiğinde düşman saldırılarını artırıp imamla birlikte cemaatle namaz kılmak için korunaklı yer bulunmadığında bu şartların düşeceğini söyler.³⁵⁴

İbn Âşûr, önceki ayetin devamında gelmesi sebebiyle ayetteki **فَرَجَالًا أَوْ زُكْبَانًا** ibaresinin önünde düşürülmüş bir cümle ögesinin (bir mahzufun) iki hâli olarak **رَجَالًا أَوْ زُكْبَانًا** şeklinde olduğuna dikkat çekerek ayette zikredilen kunutu bu anlama göre değerlendirir. Bu kavramın zıt anlamı olan **زُكْبَانًا** kaydı üzerinde durarak ayetin cihadla meşgul olmaktan dolayı huşu ve kıyam hâlinin bu durumdaki bir namazda şart olmadığını ifade etmek üzere böyle sevk edildiğine dikkat çeker.³⁵⁵

Korku namazı ile ilgili olan Bakara suresinin 239. ayetinin Nisâ suresinin 101 ve 102. ayetlerinde anlatıldığı gibi askerlerin savaşta cemaatle namaz konusunu beyan etmediğini, ayetin zahirinin başlangıçta kişinin tek başına namaz kılarken düşmandan korktuğu durumda meşru kıldığını, sonradan Nisâ suresindeki ayetlerle cemaat hâlinde kılınan korku namazının meşru kılındığını belirtir. Bu ayetin aynı şekilde yırtıcı hayvan, yol kesiciler ve sel durumları şeklindeki tüm korku hâllerini de içine alacak şekilde genişletildiğini ifade eder. İmam Mâlik'in savaş hâlinde iken kılınan namazın iadesinin müstehab olduğu görüşünü naklederken, Ebû Hanîfe'nin ise bu durumdaki namazın ayette tarif edildiği gibi kılınarak iade edileceği şeklindeki görüşünü nakleder ve Ebû Hanîfe'ye göre bunun sebebinin de namazda savaş hâlinde olmayı namazı bozan hallerden bir hâl olarak gördüğünü nakleder. Ayetin **فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَدْكُرُوا اللَّهَ** şeklindeki

³⁵³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 445.

³⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 445.

³⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 445.

kısmında, *güven hâline geçince bilinen zikre yani namaza dönün* şeklinde anlaşıldığını söyler.³⁵⁶

Buraya kadar ibadet hükümlerinin ahkâmına dair tezimizin ikinci bölümünü ayırdığımız ikinci önemli alt başlık olan namaz konusu ve farklı namazların ahkâmına dair temel konular hakkında İbn Âşûr'un görüşlerini buraya kadar incelemeye çalıştık. Bu başlık altında yer verdiğimiz İbn Âşûr'un İslamın emrettiği temel ibadet sınıfında yer alan namaz ve çeşitleri konusunda muhtabını bu ibadetlerin imanının fiilî bir yansıması olduğuna ikna etmeye çalışırken bu ibadetlerin İslam dinine özgü orijinal taraflarını belirgin hale getirmek, namaz konusunda muhatabın bilmesini istediği meseleleri izah etmeye odaklandığını söyleyebiliriz. Günümüz insanının aklına hitap etmek adına okuyucuyu yormadan muasır bir müfessir olarak cümle aralarında bazen kendi düşüncelerine bazen de izahlarını orjinal bulduğu kişilerin fikirlerine ilave yorumlar getirmek suretiyle bu açıklamaları öne çıkararak konulara bir canlılık anlamlılık katmaya gayret gösterdiğini söyleyebiliriz.

1.3. ZEKÂT

İslam'ın temel şartlarından biri olan zekâtı Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde zikretmiş ve Müslümanlara namazı kılmalarını ve zekâtı vermelerini emretmiştir. *Zekât*, sözlükte “artma, arınma, çoğalma, temizlik, bereket iyi hal ve övgü” gibi anlamlara gelmektedir.³⁵⁷ Terim olarak ise *zekât*, belirli şahısların, belirli bir malın bir kısmını, muayyen kişilere vermesi demektir.³⁵⁸

Zekât için Kur'an'da bazen *zekât* bazen de sadaka kelimesi geçmektedir. Sadaka, insanın malından sırf Allah hakkı olarak ayırdığı vergi ve Allah'a bağlı olmak anlamından alınmış bir kavramdır. Fakihler ayet ve hadislerdeki kullanımlarını dikkate

³⁵⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 445.

³⁵⁷ İbrahim Paçacı, “Zekât”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2007, s.711.

³⁵⁸ Cürcânî, *Ta'rifât*, “Zekât” s. 184.

alarak beş tür sadakadan söz ederken bu kullanımların birincis İslâm'ın beş şartından ve farz ibadetlerden birini oluşturan sadaka yani zekât olarak zikrederler.³⁵⁹ Zekâtla ilgili bütün ayet-i kerimeler Müslümanların zekât ile mükellef olduğunu haber vermektedir. Biz burada birkaç ayet-i kerimeyi zikredeceğiz.

*“Namazı kılın, zekâtı verin.”*³⁶⁰; *“Ey iman edenler! Kazandığınız temiz şeylerden infak edin.”*³⁶¹; *“Onların mallarından sadaka al.”*³⁶²

Kur'an'da zekâtın farz oluşu ve nerelere verileceği konuları ayetlerde açıklanırken; zekâtın kapsamı, kimlerin, hangi mallardan ve ne kadar verilmesi gerektiği ayetlerde açıklanmamış, bu konuların izahı peygamberin açıklamalarına bırakılmıştır.

Müfessirimiz zekât konusunun önemini vurgulamak üzere konumuzla ilgili Tevbe suresinin 103. ayetiyle öncesindeki ayet arasındaki irtibatı ortaya koyarak tevbenin, cihada katılmamak ya da cihad için mal infak etmemek gibi iki konuyu bünyesinde barındıran, gazveden geri kalma anlamına gelen meseleler karşısında yapılacak telafinin kabul şartının elinden kaçana ulaşmaya çalışmak olduğundan burada elinden kaçana ulaşmaya çalışma yolunun mal infak ederek Müslümanlara fayda sağlamak olduğuna irşat etmek üzere zekât konusuna burada yer verildiğini belirtir.³⁶³

İbn Âşûr, *خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً* ifadesindeki *خُذْ* emri ile ilgili olarak rivayete göre günahlarını itiraf edenlerin Hz. Peygamber'e, *“Bunlar senden uzak kalmamıza sebep olan mallarımız. Onlardan al ve dağıt ve bizi temizle, bizim için bağışlanma dile.”* demeleri üzerine Hz. Peygamber'in, *“Ben sizin mallarınızı almakla emredilmedim.”* demesi sonucunda bu ayetin indiğini, bunun üzerine de Hz. Peygamber'in onların

³⁵⁹ Ali Duman, “Sadaka”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2008, XXXV, 383-384.

³⁶⁰ el-Bakara, 2/43.

³⁶¹ el-Bakara, 2/267.

³⁶² et-Tevbe, 9/103.

³⁶³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 195.

zekâtlarını aldığını ifade eder. Aid zamirinin de günahını itiraf edenlere ait olduğunu ayrıca belirtir.³⁶⁴

İbn Âşûr, Tevbe suresi 103. ayetindeki “al” emrinin, günahların keffareti olan sadakanın Hz. Peygamber tarafından ahz ve kabulünün vucubuna delaleti konusunda daha fazla bir tahlilde bulunmaya ihtiyaç duymamıştır.

İbn Âşûr, bu ayetin her durumda sadakanın temizleme ve arıtmaya işaret ettiğini, tezkiyenin bir şeyi arıtmaya yani malların çoğalması anlamında olduğunu belirtmekle birlikte ayeti belagat noktasında bir anlam tahliline tabi tutarak تَطَهَّرُھُمْ ifadesinin günahlardan uzaklaştırma, tahliye etme makamına, تَرْكِبُھُمْ ifadesinin ise fazilet ve iyiliklerle süsleme makamına işaret ettiğini belirtir. Tahliyenin ise süslemekten önce geldiğini ifade eder. O, ayete, hiç şüphesiz bu mallarınızın zekâtı öncelikle günahlarınız için keffaret ve büyük sevap kazanmanıza da sebeptir şeklinde bu tahlile uygun bir anlam verir.³⁶⁵

1.3.1. Zekâtın Verileceği Yerler

Zekâtın nerelere harcanacağı, Tevbe suresinin 60. ayetinde sekiz grup olarak tek tek sayılmıştır. Bu ayette sayılan gruplar; yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri İslam’a ısındırılacak olanlar, azat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda çalışanlar ve yolda kalmışlardır. Müfessirimiz her zamanki gibi ayetin makabli (öncesi) ve mabadi (sonrası) arasındaki ilgiye değinir ve konumuzla ilgili إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ diye başlayarak tahsis ifade eden ayetin aynı surenin 58. ayeti olan, “İçlerinden sadakalar konusunda sana dil uzatanlar da var...” ayetine ilave olarak ve 61. ayetteki, “Yine onlardan Hz. Peygamber’i inciten... var.” şeklinde başlayan ayetleri birbirine ekleyerek zekâtın sarf yerlerini bu ayetlere dahil eden itirazi

³⁶⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru ‘t-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, X, 195-196.

³⁶⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru ‘t-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, X, 196.

bir cümle olduğuna dikkat çeker. **إِنَّمَا** hasr edatıyla da kastedilenin zekât ve sadaka konusunda Hz. Peygamber’e dil uzatanların hiçbir haklarının olmadığını ve bunlara layık olanların bu ayette zikredilen sınıflara tahsis edildiğini göstermek için ifadede yer aldığını belirtir. Bu ifade şeklinin kasr-ı izafi olduğunu, bunun da, “*Zekât ve sadakalar bu ayette zikredilenler içindir, sizin değil.*” şeklinde anlam ifade ettiğini belirtir.³⁶⁶

İbn Âşûr, zekât ve sadakanın başka sınıf olmaksızın bu ayette zikredilen sekiz sınıfa indirgenmesi konusunda da iki anlamın müşterekliği yoluyla beyan makamında kasr-ı izafiye gidilip beraberinde ayrıca ifade tarzında bir kısaltma yapılarak kasr-ı hakîkîye gidilmediği şeklinde izah eder.³⁶⁷

a) Ayet zekâtın harcama yerlerinin başında yoksulları ve düşkünleri zikretmiştir. İslam âlimleri farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. Müfessirimiz ise bunları şöyle tahlil etmiştir: *Fakir* kelimesinin sıfat-ı müşebbehe olarak fakirlikle hemhâl kişi anlamını ifade ettiğini, bunun da insanın yaşamasına yeterli gelecek gerekli şeylere sahip olamayan kişi demek olduğunu belirtir. Miskinin ise meskenet sahibi yani fakirlik sebebiyle oluşan yoksulluk hâline düşen kişi olduğu şeklinde bir tanımlama yapar.³⁶⁸

Müfessirimiz *fakir* ve *miskin* kelimelerinin aynı ayette yan yana zikredilmesi konusunda ise bu iki kelimedenden birinin zikredilmesinin diğerine ihtiyaç bırakmadığında şüphe olmadığını, bu iki kavramın bir cümlede ele alınmasından dolayı bu konuda farklı görüşlerin beyan edildiğini belirtir. O, bu konudaki görüşleri iki grup olarak özetler. Birinci görüşe göre bu iki kavramın peş peşe zikredilmesinin tekit ifade ettiğini, fakir ile miskinın aynı şey olduğunu, isim itibarıyla ayrı olsalar bile mana bakımından aralarında fark olmadığını, bu görüşün Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)’ye dayandırıldığını söyler. İkinci görüşün ise bu iki kelimedenden her biriyle farklı anlamlar kastedildiği şeklinde olduğunu ifade

³⁶⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 127.

³⁶⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 128.

³⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 128.

eder. Kendisi ise bu iki yaklaşım tarzından birini tercih eder ve en açık olan anlama şeklini şöyle belirtir:

Fakir kelimesinin, sahibini güçsüz ve küçük düşürmeye vardırmanın bir ihtiyaçla muhtaç olma durumunu, miskin kelimesinin ise sahibini güçsüz ve zavallı duruma düşüren ihtiyaç hâlini ifade ettiğini söyler. Bu görüşün de İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, İbn Abbas, Zührî, İbn Sikkât (ö. 244/858) ve Yûnus b. Habîb (ö. 182/798)'e dayandırıldığını ayrıca belirtir.³⁶⁹

Miskin, şiddetli ihtiyaç içinde olandır. Çünkü zayıf düşme ve güçsüzlük, yoksulluk elemiye yüklenme sabrın zafiyete uğradığı zamanda olur. Bu ihtiyaç hâlini ise çoğunlukla muhtacın nefsinde gerçekleşmesi şeklinde izah eder.³⁷⁰

Bu sekiz sınıfın ifade ettikleri anlamın içerikleri ve özelliklerinin belirlenmesi konusunda ise müfessirimiz öncelikle fakir ve miskin kavramları üzerinde durarak bu kavramların özellikleri konusunda öne çıkan görüşlere geçmeden kendisi bunların örfle alakalı olup muhtaç olma durumunun farklılık arz edebileceğini belirtir.³⁷¹

İbn Âşûr, çalışıp kazanabilme gücü konusuna da girerek bu konuda âlimlerin görüşlerine yer verir. Âlimlerin, kazanç tespiti konusunda ihtilaf ettiklerini Şâfiî, Ebû Sevr (ö. 240/854), İbn Huveyz Mendâd (ö. 390/1000) ve Mâlikîlerden Yahya b. Ömer'in (ö. 289/902), insanlara muhtaç olmayacak kadar kazanabilecek güce sahip bir kimseye sadaka (zekât) vermek haramdır şeklindeki görüşlerini nakleder. Buna da Dârekutnî (ö. 385/995), Tirmizî (ö. 279/892) ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) bu anlamdaki hadisini delil gösterir. Bu konudaki diğer görüş ise Mâlik'ten nakledilen Tirmizî'nin ve Şâfiîlerden de el-Kiyâ et-Taberî'nin (ö. 504/1110) tercih ettiği "Malı

³⁶⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 128.

³⁷⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 128.

³⁷¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 130.

olmadığı hâlde gücü olan kişinin sadaka (zekât) alması caizdir.” şeklindeki görüştür. İbn Âşûr konu ile ilgili her iki görüşü de delilleriyle nakleder.³⁷²

b) Zekât gelirlerinden pay alacaklar arasında bu gelirlerin toplanmasında görevli olanlar da sayılmıştır. İbn Âşûr *وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا* cümlesindeki *علي* harf-i cerrinin ta‘lil yani sebep bildirdiğini, “...sizi *hidayet ettiği için Allah’ı yüceltici ifadelerle tekbir edesiniz diye*” şeklinde Bakara suresi 185. ayetinden örnek vererek buradaki kaydı zekâtı toplayan memurlar içindir şeklinde anlamlandırarak ayeti tahlil eder. *Amelin* anlamının çalışmak, çabalamak ve hizmet anlamına geldiğini, amillerin maşiye denilen büyük hayvanların zekâtını toplamak için çalışıp çabalayanlar olduğunu ifade eder. *علي* harf-i cerrinin burada ifadeye ” üstün bir gayretle çalışan” şeklinde anlam katması için bu harfin ve temekkün anlamının özellikle seçildiğini, çünkü buradaki çalışmanın meşakkati yüklenmek ve büyük bir çalışma içine girmek anlamını ifade ettiğini belirtir. Bu şekilde ifade edilmiş olmasının da gayretlerinin zekâtın faydasına olan imanlarını ve bu işin sıkıntılı olması gibi iki durumdan oluşan hak edişlerindeki illeti hissettirmek için zikredilmiş olabileceği yorumunu yaptığını görüyoruz. Bu izah tarzıyla İbn Âşûr’un çok önemli noktaların izahında dil tahlilinin ne kadar önemli ve gerekli olduğunu bu dil tahliliyle bir kere daha görüyoruz. O, *علي* harf-i cerrinin bir anlamı üzerinde daha durur ve bu harf-i cerrin istila-i mecazî³⁷³ anlamına gelebileceğini belirtir. Zekât için çalışanlara da zekâtın verilmesindeki sebeplerden birisi de Hz. Peygamber’e ya da halifeye zekâtlar konusunda hizmet etmelerindendir.³⁷⁴ İbn Âşûr’un ahkâm ayetlerinde kilit konumundaki kavramları izah ederken dil tahlillerini adeta bu kilitleri açan anahtar konumunda kullandığını ve konuları açığa kavuşturmak için eserinde sıklıkla dil

³⁷² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 131.

³⁷³ Arap dilinde *علي* harf-i cerrinin kullanıldığı anlamlarından biri de isti‘la “üzerine olmak” anlamıdır. Bu isti‘la’ madden veya manen bir şeyin üzerine olmak anlamında kullanılabilir. Mesela *السَّلَامُ عَلَيْكُمْ* “Selam üzerinize olsun” gibi.

³⁷⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 128.

tahlillerine yer vererek faydalandığını burada da açıkça gördüğümüzü rahatlıkla söyleyebiliriz.

İbn Âşûr, sekiz sınıfın üçüncüsü olan *âmilîn* (âmil olanlar) konusunda şöyle bir tanımlama yapar: Bunlar yönetici tarafından görevlendirilen görevlilerdir. İbn Ömer'den bu görevlilere yaptıkları işe göre ücret ödeneceği şeklinde bir rivayet vardır. Bu aynı zamanda İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür.³⁷⁵

c) Ayette sayılan gruplardan bir diğeri, kalpleri İslam'a ısındırılacak kimselerdir. Bu kısım "müellefe-i kulûb" şeklinde ifade edilmektedir. İbn Âşûr'a göre bunlar Hz. Peygamber dönemindeki fetihler sonucunda Müslüman olanlardan nefisleri İslam'a alıştırılmak istenenlerdir veya İslam'a girmeye istekleri artırılmak istenenlerdir çünkü bu kişiler Müslüman olmaya çok yakın kişilerdir.³⁷⁶

Müfessirimiz *te'lif* kavramı üzerinde de durur. Bu kavramın ülfeti vücuda getirmek anlamına gelen teennüs (sakinleşmek, alışmak) kelimesine karşılık geldiğini söyler. O, *kulûb* kelimesinin nefisler anlamında olduğunu, *kalp* kelimesinin Arap dilinde yaygın olarak kendisiyle inanç konularının idrak edildiği manevi kabiliyet anlamına genişletilerek kullanıldığını söyler.³⁷⁷ İbn Âşûr, farklı durumlarda olan müellefe-i kulûbun varlığından bahseder. Bir kısmının Süfyân b. Harb, Hâris b. Hişâm gibi İslam'a fetihler sonucunda girip Müslüman olduğu sırada maddî durumunun iyi olmadığı bilinen kimseler, diğer kısmının Âmir b. Tufeyl gibi kâfirlikte aşırı olanlar, bir kısmının da Safvân b. Ümeyye gibi kâfir olup kendilerinde İslam'a meyil açığa çıkmış olanlar şeklinde üçlü bir tasnif yapar ve Hz. Peygamber'in bunlara gerek zekât mallarından gerekse diğer mallardan verdiğini ve onları İslam'a ısındırdığını söyler. Bu kişilerin

³⁷⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 131.

³⁷⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 128-129.

³⁷⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 129.

sayısı konusunda ise İbn Arabî'nin *el-Ahkâm* adlı eserinden nakilde bulunarak 39 kişi olduğunu zikreder.³⁷⁸

İbn Âşûr, Hz. Peygamber'in müellefe-i kulûba zekât dışında da bazen hediyeler verdiğini ifade eder. Bu sınıfın sadakalardan (zekât) pay almalarının Ebubekir ve Ömer'in hilafetleri döneminde devam ettiğini, bu pay verme işleminin ise tayin edilen sekizde birlik miktarla değil ictihadla gerçekleştirildiğini kaydeder. Daha sonraları âlimlerin süregelen bu pay verme meselesinde ihtilaf ettiklerini ifade ettikten sonra müfessirimiz kendisi bu duruma bir eleştiri getirir ve bu ihtilaf meselesinin garip bir konu olduğunu, çünkü bu ihtilafın akli delille ve kendisine kıyas edilecek benzer bir aslı bulunmayan istinbat kıyasıyla kıyas yapılarak ihtilafa düşüldüğünü söyler.³⁷⁹

Hz. Ömer'in kendi döneminde daha sonra İslam'ın güçlenmesi sebebiyle bunların payını zekât gelirlerinden kaldırmasından bahisle Hasen, Şa'bî, Mâlik b. Enes ve Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduklarını ve Kurtubî'nin rivayetine göre Ebûbekir döneminden itibaren sahabenin bu sınıfın payının kalktığı konusunda icma ettiklerini³⁸⁰ belirtir. Âlimlerden bir kısmının bunu sukûti icma olarak kabul ettiğini ifade eder. Bu icmayı da ayette zikredilen bu sınıfın payını nesh eden icma ile nesh şeklinde anladıklarını, cumhur ulemanın ise bu sınıf bulunduğunda İslam'ın bu grup insanları bazen İslam'a ısındırmaya ihtiyaç duyabileceği ihtimalinden dolayı payının baki olduğunu söylediklerini belirtir. Bu görüşte olanlar arasında Zührî, Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Şâfiî ve Mâlikî imamlarından bazılarının bulunduğunu zikreder. Sözlerinin sonunda müfessirimiz, İbn Hâcib (ö. 646/1249)'in *el-Muhtasar* adlı eserindeki, "Bu konuda doğru olan müellefe-i kulûb hakkındaki zekâtla ilgili hükmün onlara verilmesine ihtiyaç duyulması ihtimaline binaen hissenin devam ettiğinin benimsenmesidir." sözüne yer verir. Kendisi de bu görüşü benimsediğini ifade etme

³⁷⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 129.

³⁷⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 131.

³⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 265.

sadedinde bu görüş bu grup dışındakilerle ilgili farklı herhangi bir sorumluluk almadan sadece bu grubun hissesi hakkında fikir belirten görüştür ifadesini kullanır.³⁸¹

d) Zekât gelirlerinin harcanacağı yerlerden biri de köle azadıdır. İbn Âşûr, الرِّقَاب'ın rakabenin çoğul kipi olduğunu ve köle anlamına geldiğini söyler. فى harf-i cerrinin mecazî anlamda zarfiyet ifade ettiğini, bu ifade şeklinin de فك الرقاب anlamını vermek için böyle bir takdire ihtiyaç bırakmayan bir kullanım olduğunu, çünkü zarfiyet anlamının buradaki kullanımda الرِّقَاب kelimesine yerleşerek zekât mallarının tüm köleler sınıfının içine konularak harcanması anlamını içerir hâle getirildiğini söyler. Kelime, kölelerin zekât mallarını kendileri için harcayanlara geri verecekler vehmine kapınılmasın diye lam harf-i cerriyle de meczum kılınmamıştır. Bu mallar, satın almak ya da anlaşmalı ödeme yapanlara yardım etmek, Müslüman esirlere de meccanen harcamak şeklinde harcanır.³⁸²

Müfessirimiz İbn Âşûr, ayette وفى الرِّقَاب diye zikredilen ifadeyi âlimlerin kahir ekseriyetinin boyunlar(ının kurtarılması) uğrunda (harcama) şeklinde anladıklarını ifade ettikten sonra mükâteb (efendisiyle anlaşmalı) köleye zekâtta yardım edilip edilemeyeceği konusuna girer ve –Mâlikî mezhebine mensup olduğu için– öncelikle Medinelilerin Mâlik'ten yaptıkları şu rivayeti aktarır: “Mükâteb olan kimseye kitabet bedelinin son taksitinde onu azat etmesini sağlayacak şekilde yardım olunur.” Ardından Medineliler dışındakilerin Mâlik'ten bir başka rivayetinde de, “Mükâteb olan kimseye kitabet bedelinin son taksitinde bile onu azat etmesini sağlayacak yardım verilmez.” şeklinde olan rivayeti aktarır. Ardından Leys (ö. 175/791), Nehaî (ö. 96/714) ve Şâfiî'nin görüşü olarak belirttiği, “Mükâteb olan kimseye kitabet bedelinin son

³⁸¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 131.

³⁸² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 129.

taksitinde onu azat etmesini sağlayacak şekilde yardım olunur.” şeklinde ifade edilen ve Medinelilerin Mâlik’ten yaptıkları rivayet dediği görüşle örtüşen görüşe yer verir.³⁸³

İbn Âşûr, zekât malıyla azat etmek konusunda âlimlerin bazı kölelere ve mükâtebin hürriyetini tam olarak sağlamayan taksitine yardım edilerek ödeme yapılıp yapılmayacağı konusunda ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra mezhepte azat etme konusunda en doğru görüşün esirlerin fidyesinin verilmesi olarak ön plana çıktığını, bu görüşün ise İbn Abdilhakem ve İbn Habîb (ö. 238/853)’e ait olduğunu ifade eder.³⁸⁴

e) Zekât gelirlerinin harcanacağı yerlerden biri de borçlular anlamına gelen *ğârimîndir*. İbn Âşûr, *وَالْغَارِمِينَ* ifadesi bağlamında garimin kavramını mallarından bazı şeyleri kaybetmesiyle ya da hayatını sürdürmek için gereken malı kaybetmesiyle mevcuttaki mallarının kendilerini borçlu oldukları kişilere borçlarını ödemeye müsaade etmeyip malları yeterli gelmeyen şeklinde tanımlar. Bu sebeplerden ötürü zekât mallarının sarf yerlerinden birinin de bu sınıf olmasının hem borçluya hem de alacaklıya bir rahmet olduğunu ifade eder.³⁸⁵

Müfessirimiz, borçluya pay verilebilmesinin şartının borçlarının günahkârlık uğrunda gerçekleşecek borca girmiş olmaması şeklinde olduğunu ifade eder. Eğer günahkârlık uğrunda borca girmiş ise, ona tevbe edinceye kadar zekâttan bir şey verilmeyeceğini belirtir. Ayrıca o, kendi mezhebindeki bir nüansı da şöyle belirtir: Bu durumda ölen bir kimsenin borcu zekâttan ödenmez diyen İbnü’l-Mevvâz’ın (ö. 269/883) görüşüne muhalif olarak; ölen kişinin borcu zekâttan ödenebilir diyen İbnü’l-Habîb’in (ö. 238/853) düşüncesini ifade eder.³⁸⁶

f) “Allah yolundakiler” şeklinde tercüme edilen *fî sebîlillâh* ifadesiyle İbn Âşûr, Allah yolunda cihad edenleri anlamıştır. Zekât mallarından, savaş enstrümanları ve

³⁸³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 132.

³⁸⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 132.

³⁸⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 129.

³⁸⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 132.

düşman saldırmasına karşı ihtiyaç duyulan şeyleri karşılamak için harcanacağını söyler.³⁸⁷

İbn Âşûr, “Allah yolunda” buyruğunda gazilerin kastedildiğinde ihtilaf olmadığını, bu sınıfa kendi memleketlerinde zengin olsalar bile gazvede bulunanların dahil olduğunu ve ihtiyaç durumunda yapacakları harcamaların karşılanacağını ifade eder. O, âlimlerin çoğunluğunun görüşünün bu olduğunu belirttikten sonra bunlar arasında Mâlik’in, Şâfiî’nin, İshâk’ın da bulunduğunu, Ebû Hanîfe’nin ise verilmeyeceği fikrinde olduğunu söyler. Kendisi ise bu konuda gerçek olanın سَبِيلِ اللَّهِ ifadesinin cihad için silah, at, denizcilerin yetiştirilmesi, kalelerin inşası, hendeklerin kazılması, düşmandan haber getiren ajanlarla ilgili gerekli hazırlıkların yapılması ve harcamaların yapılmasını kapsadığını ifade eder ve modern anlamdaki savunma mekanizmalarını bu sınıfın kapsamına dahil etmekle farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Mâlikîlerden Muhammed b. Abdilhakem’in gaza yoluna ve gaza faydasına yapılan harcamalar olması sebebiyle bu düşüncede olduğunu ve bu fikre herhangi bir muhalefetin de olmadığını söyler. Seleften bazılarının zekâtın harcama yerlerine “Allah yolunda” olanların hac vazifesini yapmaya gidenlerin de dahil olabileceği görüşünde olduklarını, bunun İbn Ömer, Ahmed ve İshâk’tan da rivayet edildiğini söyledikten sonra kendisi İbn Arabî’nin, “Hac gibi vazifelere çıkmış muhtaç kimselere zekâtın verileceğine dair bir rivayet asla bize ulaşmamıştır.” sözünden destek alarak bu görüşün bir ictihad ve te’vil olduğunu söyler ve bu görüşü benimsemediğini belirtir.³⁸⁸

g) Zekâtın pay ayrılacak son grup ayette “ibnü sebîl” diye ifade edilen ve “yol oğlu” anlamına gelen sınıftır. Bu sınıfı müfessirimiz başka bir toplum içinde yalnız kalmış kişi olarak tarif eder. Yol anlamındaki *sebîl* kelimesine izafe edilme sebebini de yolun onu bulunduğu yere ulaştırmasıyla yabancısı olduğu o yere adeta yolcuyu

³⁸⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 129.

³⁸⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 132.

doğurtması şeklinde açıklar. Çünkü yolcu, bulunduğu o yabancı toplumda aslında doğmamıştır.³⁸⁹ İşte yolun, kendisini yabancı bir topluma götürerek adeta doğurttuğu ve orada ona ihtiyaç duyduğu borcu verecek kişiyi bulacak olsa bile muhtaç ve yabancı durumundan çıkamayan bu kişilerin ibnû sebîl sınıfı olduğunda ihtilaf olmadığını söyler. Bu durumdaki kişi, borç almak suretiyle kendisini yabancısı olduğu yerde yükümlülük altına sokmakla mükellef değildir der. Bu durumdaki kişinin zenginlik durumu konusunda ihtilaf olduğunu, aralarında İmam Mâlik'in de bulunduğu müctehidlerin çoğunluğunun bu durumdaki zengin birine zekâtтан bir şey verilmeyeceği görüşünde olduklarını, İmam Şâfiî'nin ise zengin olsa bile yabancı olduğu yerde zekât verileceği görüşünü nakleder.³⁹⁰

İbn Âşûr, ayette sayılan zekât verilecek sınıflar hakkında âlimlerin, zekâtı tüm bu sınıflara belli bir miktarda mı yoksa eşit bir şekilde mi vermek gerektiği hususunda ihtilaf ettiklerini belirtir. Ömer b. el-Hattâb, Ali, Huzeyfe (ö. 36/656), İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr, Ebu'l-Âliye (ö. 90/709), Nehaî, Hasen, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin de aralarında bulunduğu ekser ulema zekâtın sayılan bu sınıflara verilmesinin gerekmediği hatta ayette sayılan bu sınıfların ihtiyaçlarına ve maddî durumlarına göre devlet yöneticisinin ictihadıyla uygun yere verileceği görüşünde olduklarını söyler. İmam Mâlik'in sahabeden bu konuda icma olduğu şeklindeki görüşünü nakleder. İbn Abdülberr'in (ö. 463/1071) bu hususta Ashab-ı kiram arasında onlara –az önce Huzeyfe'ye kadar isimleri geçenlerden– muhalefet eden kimse olduğunun bilinmediği şeklindeki görüşü ile Allah Teâlâ'nın bu sınıfları ancak bilinmeleri için ve bunlardan hangisine zekât verilirse zekât ibadetinin gerçekleşeceğini ifade etmek için bu sınıfları zikrettiği görüşünü aktarır. Taberî'nin de İslam'ın emrettiği zekât ve sadakanın Müslümanların fakirliğini veya İslam'ın ihtiyacını kapatmak için emredildiğini, bu

³⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 130.

³⁹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 132.

anlamın da Kur'an'ın bu sınıfları beyanından ve bunları tek tek saymasından anlaşıldığı şeklindeki görüşünü ifade ettikten sonra aktardığı bu görüşlerin İbn Arabî ve Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1210) gibi keskin görüşlü âlimlerin görüşleri olduğunu belirtir.³⁹¹

İbn Âşûr, İkrime, Zührî, Ömer b. Abdülazîz ve Şâfiî'nin ahkâm noktasında sadakaların (zekâtın) bu sekiz sınıfa münhasıran verilmesi gerektiğini ifade eder. Sözü geçen sınıflar arasında eşitliğin sağlanması için zekâtın eşit bölüştürülmesi gerektiğini fakat bunun vacip olmadığı noktasında ittifak hâlinde olduklarını zikreder.³⁹²

Müfessirimiz konumuzla ilgili ayetin son kısmının tefsirinde ise **فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ** kelimesinin mansub olarak gelmesinin **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ** kelimesinden sonra **فَرَضَ اللَّهُ** veya **أَوْجَبَ** şeklinde düşmüş ama var olan bir masdarın lafzını ve anlamını kuvvetlendirmek için müekked masdar olarak bu formatta geldiğini, bununla da bu hüküm ve emrin durumunun yüceltilmesinin hedeflendiğini söyler.³⁹³

1.4. ORUÇ

Arapça iki mastar olan *savm*, *sıyâm* kelimeleri sözlükte “tutmak” anlamına gelen imsak kelimesiyle anlamlandırılır. Bu kelimenin ifade ettiği imsak (tutmak) kavramı ister yiyecek, ister söz ve ister yürümek olsun bir şey yapmaktan geri durmak anlamına gelir.³⁹⁴ Şeriat Arapçada mutlak anlamda kullanılan imsak kelimesinin anlamını kişinin niyet ederek gündüz vakti yemek, içmek, cinsi münasebetten kendini tutması şeklinde tahsis etmiştir. Bu tanımıyla imsak mutlak anlamından şer'i olan oruçla kayıtlı bir anlama dönüşmüş olmaktadır.³⁹⁵

İslamın beş şartından ve dört temel ibadetinden biri olan oruç hakkında Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de: “*Ey iman edenler! Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi*

³⁹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X, 130.

³⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X, 130.

³⁹³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, X, 132-132.

³⁹⁴ Râgıb el-İsfahânî, “Savm”, *el-Müfredât fî garibi 'l-Kur'an*, Mektebetü Nezar Mustafa'l Baz, b.y., t.y., I-II, II, 380.

³⁹⁵ Mahmud, Abdurrahman, Abdulmünim, “Savm”, *Mu'cemu 'l-Mustalahat ve 'l-Elfazi 'l-Fıkhîyye*, II, 397.

size de farz kılındı. Umulur ki takvalı olursunuz.”³⁹⁶ Yine Allah Teâlâ ayet-i kerimede, “Sizden her kim bu aya şahit olursa onda oruç tutsun.”³⁹⁷ şeklindeki ayetle mü’minlere orucu farz kılmıştır. Oruç, kitap, sünnet ve icma ile sabittir.

İbn Âşûr orucun Allah Teâlâ’nın ümmete meşrulaştırdığı hükümler içinde toplumu oluşturan tüm fertlerin tek tek ıslahının söz konusu olması hasebiyle nefsin arınmasını ve terbiyesini hedeflemek noktasında büyük bir hükmünün olduğunu söyleyerek ayeti açıklamaya başlar.³⁹⁸ İbn Âşûr’un orucun teşrii noktasındaki izah yaklaşımını Kur’an-ı Kerim’in i’câzı başlığı altında değerlendirilen “el-İ’câzu’t-Teşrii”³⁹⁹ babında konuyu ele aldığı ve bu bakış açısıyla oruç konusunu okuyucuya aksettirmek istediği kanaatini edindik.

İbn Âşûr orucu tüm yeme, içme ve kadına yaklaşma işlerinin Allah Teâlâ’nın emrini yerine getirmek niyetiyle şeriatın tespit ettiği süre içerisinde terk etmenin ismi olarak ya da bunları terk ederek Allah’a yakınlaşmayı kastetmenin ismi şeklinde tarif eder.⁴⁰⁰

O, ayetin tefsirine geçmeden *sıyâm* kelimesinin etimolojik yapısı hakkında bilgi verir. Kur’an-ı Kerim’de *sıyâm* kelimesinin iki masdarının olduğunu ve gerçek anlamıyla tüm yiyecek ve içeceği terk etme anlamı dışında kullanılmadığını, kadına her türlü yaklaşmama anlamının İslam’la birlikte kelimenin anlamına dahil edildiğini söyler. *Sıyâm* kelimesinin atı yürümekten engelleme⁴⁰¹ ve suyunu içmeyen hayvan hakkında da kullanıldığı şeklinde başka mecazî kullanımlarına da rastlandığını ancak

³⁹⁶ el-Bakara, 2/183.

³⁹⁷ el-Bakara, 2/185.

³⁹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 153.

³⁹⁹ Bkz. Menna’ el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Nşr. Mektebe Vehbe, t.y. s. 267-273.

⁴⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 153.

⁴⁰¹ Mahmud, Abdurrahman, Abdulmünim, “Savm”, *Mu’cemu’l-Mustalahat ve’l-Elfazi’l-Fıkhîyye*, II, 396.

savm hakkında zahir olanın Allah’a yakınlaşma kastıyla yeme ve içmeyi terk etme anlamı olduğunu belirtir.⁴⁰²

İbn Âşûr, Arapların Cahiliye döneminde *savm*ı Yahudilerden dolayı bildiklerini belirtir. Fakihlerin, *savm*ı şer’î ıstılahtaki iki şehvetten (yeme ve içmekten) kendini alıkoymak anlamında kullanmalarını, sözlükte ise mutlak anlamda alıkoymanın adıdır şeklinde izah etmelerini *el-Esâs* ve diğer lügatlere zıt bulduğu için doğru bulmaz.⁴⁰³

İbn Âşûr, *savm* kelimesinin Meryem suresinin 26. ayetindeki susma, konuşmama anlamına genelleştirilmesi görüşünü de kabul etmez. Meryem suresindeki bu ayeti, *orucun en olgun ve faziletli şeklinin konuşmayı terk ettireni* olduğu şeklinde tefsir eder.⁴⁰⁴

O, ayette yapılan sıyâm tarifinin ahd-i zihni olarak bilinen oruç cinsi, yani size farz kılındı şeklinde bir tarif olduğunu söyler. Yaptığı bu tefsirine *Sahihayn*’dan delil getirir. Yahudilerin aşure günündeki oruçlarıyla ilgili hadisleri zikreder. Cahiliye devrinde Kureyş kabilesinin aşure orucunu tuttuklarını, İslamiyet’in ilk zamanlarında Rasûlullah ile Müslümanların da bu orucu tuttuklarını belirtir. Ramazan orucu farz kılınıncı mezkûr orucun sünnetle vacip kılınmasının nesh edilmesini (kaldırılmasını) delil olarak sunar.⁴⁰⁵

İbn Âşûr, mahiyet ve keyfiyetiyle alakalı birtakım kayıtlarla İslam orucunda Yahudi ve Hristiyanların oruçlarına tam olarak benzemeyen bazı farklılıkların bulunduğunu belirtir. “*Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı.*”⁴⁰⁶ ayetinin orucun keyfiyeti hakkında değil aslına dönük bir teşbihte (benzetmede) bulunduğunu söyler. Yapılan teşbihle hedeflenenin bazı benzer yönlerin bulunduğunu söylemekle yetinip, geçmiş ümmetlerin orucunun özelliklerine tam bir göndermede

⁴⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 153.

⁴⁰³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 154.

⁴⁰⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 154.

⁴⁰⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 154.

⁴⁰⁶ el-Bakara, 2/183.

bulunmamak şeklinde olduğunu söyler. Bu ayette yapılan teşbihin üç hedef içerdiğini söyler ve bu üç hedefi şöyle açıklar:

Birincisi: Yapılan teşbihle Allah Teâlâ'nın bu ibadete önem verdiğini ve İslamiyet'ten önce gelip geçen inananlara bu ibadeti meşru kılmasından bahisle onları anmak ve onlara övgüde bulunmak.⁴⁰⁷

İbn Âşûr, Müslümanlara orucun meşru kılınmasının gerekçesini orucun geçerliliğinin kesintisiz olduğunu, sevabının çokluğunu ve kendilerinden öncekilerle oruç ibadeti konusunda birbirlerinden farklı olmadıklarını ifade etmek ve öncekilerin bu ibadetleriyle Müslümanların amel etme konusunda gayretlerinin gerekliliğini göstermek olarak belirtir. Nitekim Müslümanların da gerçekten hadiste varid olduğu üzere ibadet konusunda gayretli olduklarını ve ehl-i kitaba bu konularda üstün gelmeyi sevdiklerini ifade eder. “Sonra siz, *‘Kitap ancak bizden önceki iki taaife üzerine (kitap ehli olan Yahudi ve Hristiyanlara) indirilmiştir. Bizler ise gerçekten onların (kendi kitaplarını) okumasından elbette (bilgisiz ve) gafil kimseler olmuştuk!’ demeyesiniz.*”⁴⁰⁸; “Yahut siz, *‘Eğer biz, gerçekten de bizim üzerimize bir kitap indirilseydi, elbette onlardan daha hidayet sahibi olurduk!’ demeyesiniz. İşte gerçekten size Rabbinizden, çok değerli apaçık bir delil, büyük bir hidayet ve üstün bir rahmet gelmiştir.*”⁴⁰⁹ gibi ayetlerle ehl-i kitabın bir şeriata sahip olmaları sebebiyle onlara karşı gururlanmalarının kesildiğini, bununla birlikte Müslümanların Yahudilerin aşure günündeki oruçlarına tabi olarak oruç tutukları için oruç emrinden hoşnut olduklarını, onların Allah Teâlâ tarafından kendilerine ehl-i kitaba karşı gurur duyacakları bir orucun tahsis edilmesini beklediklerini sıralar. İşte bu oruç ayetiyle de Allah Teâlâ'nın onları dünya ve ahiret hayrı ile alakalı şariat noktasında önceki ümmetlerin salihleri arasına katarak

⁴⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 154-155.

⁴⁰⁸ el-En'âm, 6/156.

⁴⁰⁹ el-En'âm, 6/157.

Müslümanların himmetlileri için beklentilerini karşılayarak böyle bir faydanın hedeflendiğini söyler.⁴¹⁰

İkincisi: Ayetteki önceki ümmetlere de farz kılındığından bahsederek oruçla mükellef kılınanlar için farz kılınan oruç ibadetini kendilerine farz kılınan ağır bir ibadet olarak görmelerini onlara hafifletmek ve azaltmak. İbn Âşûr örnek olmaksızın bu oruç emrine tabi olmada zorluklar bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla bu ayetle farz olan orucu büyük göstermek isteyerek bunun İslam’da bulunmasını engelleyenler karşısında ve İslam’ın ilk döneminde bulunmasını zor bulanlara karşı bir fayda sağlandığını söyler. Gizli olan bu ikinci hedefin ayetin devamındaki “sayılı günler” kavliyle pekiştirildiğini ifade eder.⁴¹¹

Üçüncüsü: Bu farzı ifa etmekte gerekli özeni göstermek, hatta bu farzı kabul edip amel etmede önceki ümmetlerin göstermediği üstün gayreti sağlamak için Müslümanlarda kuvvet uyandırmak.⁴¹²

İbn Âşûr **كُتِبَ** fiilinin vücuda delaletinden dolayı bu ayetin oruç ibadetini İslam’a dahil ettiğini ve farz olması hükmünü gerçekleştirdiğini belirtir. Bakara suresinin inmeye başlama zamanı hicretten önce olduğu için önce aşure orucunun, sonra Ramazan orucunun farz kılındığını, Hz. Peygamber’in dokuz defa Ramazan orucu tuttuğunu, dolayısıyla Hz. Peygamber’in ilk Ramazan orucunu hicretin 2. yılında tuttuğunu, aşure orucunun ise sadece bir yıl farz olduğunu belirterek kronolojik bir tespit yapar.⁴¹³

İbn Âşûr, **مِنْ قَبْلِكُمْ** ifadesiyle kastedilenlerin ehl-i kitaptan şeriata sahip olan Yahudiler olduğunu ifade eder. Yahudiler Medine’deki insanlarla iç içe yaşadıkları için onların ve durumlarının muhataplarınca bilindiğini ifade eder ve bu oruçların mahiyeti hakkında bilgiler vermek üzere şunları kaydeder: Allah Yahudilere “tısrî” diye

⁴¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’l-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 155.

⁴¹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru’l-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 155.

⁴¹² İbn Âşûr, *Tefsîru’l-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 155.

⁴¹³ İbn Âşûr, *Tefsîru’l-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 155.

isimlendirdikleri, senenin yedinci ayında “kebbûr” adında hataların keffaret günü orucu olan ve dokuzuncu günün güneş batımıyla başlayıp onuncu günün güneş batımıyla sona eren onuncu gün orucunu farz kıldığını belirtir. Daha sonra din adamlarının Beyt-i Makdis’te yaşanan olayları anmak için nafîle olarak senenin dördüncü, beşinci, yedinci ve onuncu aylarının ilk günlerinde tuttıkları dört günlük bir oruçtan bahseder. Ayrıca İstîra Vakıası denen ve Kral Ahşuyuruş’un gasp olayından kurtuluşları anısına “bûrîm” günü oruçlarını din adamlarının onlara teşri kıldıklarını aktarır. Hristiyanların şariatında ise Tevrat’taki oruçlara ilave bir orucun bulunmadığını belirtir. Müfessirimiz *Sahîh-i Müslim*’de geçen bir hadisten⁴¹⁴ hareketle Hristiyanların Yahudilerle aşure orucuna hürmet ederek onların oruçlarına tabi oldukları bilgisine yer verir.⁴¹⁵

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ: Müfessirimiz İbn Âşûr bu ifadenin orucun ve teşri kılınmasının hikmeti olan **كُتِبَ**: *farz kılındı* fiilinin mef’ûl lieclihi olduğunu beyan etmek için bu şekilde geldiğini ifade eder. O, **لَعَلَّ** kelimesinin iki anlamı olduğunu, bunlardan birincisinin **لَعَلَّ**: *için* anlamını veren istiâre-i tebâiyye, ikincisinin ise istiâre-i temsîliyye anlamı olduğunu belirtir. **لَعَلَّ** kelimesinden sonra **تَتَّقُونَ** fiilinin zikredilmesiyle kendisi dışındaki herhangi bir fiille Allah’ın takva orucunu teşri kılmasındaki amacını uman kimsenin hâline istiare yoluyla bir benzetme yaparak bu ifadeyi takva orucunu çağrıştıran bir teşbih olarak açıklar açıklar.⁴¹⁶

İbn Âşûr, şeriattaki takvanın gûnahtan sakınmak anlamına geldiğini, orucun da olsa olsa gûnahtan sakınmayı gerektiren bir şey olduğunu söyler. Bunu da izah sadedinde gûnahın iki kısma ayrıldığını belirtir.

Birinci kısım, içki, kumar, hırsızlık ve gasp gûnahları gibi bazen işlenmemesi durumunda mükâfat vaat edilerek bazen de işlenmesi durumunda korkutma yapılmak ve

⁴¹⁴ Müslim, “Siyâm”, 49.

⁴¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 156.

⁴¹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 156.

başka şeylerle nasihat verilmek suretiyle üzerinde düşünmenin fayda sağladığı ve bu düşünme neticesinde terk edilen günahlardır.

İkinci kısım ise şehvet ve gazap kuvveti gibi tabii mizaçtan kaynaklanan durumlarla terk edilmesinin bazen zor olduğu, üzerinde salt düşünmenin yeterli gelmediği günahlardır. İbn Âşûr, bu türdeki günahlara sevk eden insandaki tabii kuvvetleri düzenlemesi sebebiyle orucun bu tür günahlardan sakınmaya vesile kılındığını, böylelikle insanın oruç sayesinde kendisini maddeye doğru çeken özelliklerinden uzaklaşarak ruhanî âlemin yüksek noktalarına yükselmesini sağladığını, bunun da meleklerle ait sıfatlarla nefis eğitime, aynı zamanda hayvanlarla ilgili maddiyat kirlerinin tozundan silkinmeye vesile olduğunu ifade eder. “*Oruç kalkandır.*” hadisindeki kalkan kelimesinin anlamını korumak şeklinde açıklar. Orucun neden koruduğu hadiste açıklanmadığı için İbn Âşûr, orucun koruması konusunda izahlarda bulunur. Buna göre orucun yukarıda bahsedilen ikinci tür günahlardan ve ahirette meydana gelebilecek azaptan, çeşitli hastalıklar ve çeşitli lezzetlerle keyiflenmede aşırılıktan kaynaklanan dert ve hastalıklardan koruduğunu belirtir.⁴¹⁷

İbn Âşûr, *savm* kelimesinin anlamının yemeği azaltmak, eksiltmek ya da yenilen bazı şeyleri terk etmek anlamında olduğunu söyler.⁴¹⁸ Az yemenin din işiyle uğraşan âlimlerce ve işrak felsefesinin hikmet ehline takvanın temel unsurlarından biri olarak kabul edildiğini, işrak felsefesinin nefsi arındırma işini hayvani kuvvelerin insan ruhuna verdiği bulanıklığı izale etmek için felsefesini az yeme temeline dayandırıldığını belirtir. Sonra da insandaki ruhanî ve hayvani iki kuvveden bahisle Sühreverdî’nin hikmetü’l-ışrâk felsefesi bağlamında uzunca bir izaha girişir.⁴¹⁹

أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ: İbn Âşûr, fiille meful arasına her ne kadar fasıla girmiş olsa da bu ifadenin oruç için zaman zarfı görevini ifa ettiğini belirttikten sonra bu sınırlamanın

⁴¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 156.

⁴¹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 157.

⁴¹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 157-159.

hikmeti üzerinde durur. Cahiliye döneminde milletlerin hâllerinde ve Araplarda hâkim ve egemen olan yaşam tarzının yiyeceklerden, şaraptan, kadınlarla eğlenmekten sürekli bir şekilde keyif almak üzere cereyan ettiğini belirtir. Bu bağlamda ayetin bu ifadeleri ile insanlığa zarar veren bu yaşam tarzını tetikleyen ve insan bedeninde hayvani kuvveler olarak nitelendirilen şehvet ve gazap kuvvelerinin etkisini azaltmak ve akıl kuvveti üzerinde oluşturdıkları baskı ve tazyiki geçici bir süreliğine de olsa oruç ibadetiyle kaldırmak üzere bu ibadete bir vakit belirlendiğini, bunun yanında bu kuvvetleri aynı zamanda hem süslemek hem de revizyona almak için Ramazan orucu vaktinin ilahî kelimada bir kanuna bağlanarak farz kılındığı şeklinde bir yorumda bulunur.⁴²⁰

İbn Âşûr, bu ifadedeki *eyyâm* kelimesi üzerinde dururken müfessirlerin çoğunluğuna göre bu kelime ile kastedilenin Ramazan ayı olduğunu belirtir. Ramazan ayının cem-i killet kalıbında olan *eyyâm* kelimesiyle ifade edilişine değinir. Ardından *eyyâm* kelimesinin sıfatı olan مَعْدُودَاتٍ kelimesinin de aynı şekilde cem-i killet anlamından kinaye olarak getirildiğine dikkat çeker. Az olan şeyin sayılı olarak ifade edilebileceğini, çok şeyin ise sayılamayacağını söyleyerek bir ay tutulacak Ramazan orucunun cem-i killet anlamıyla ifade edilmesinin zamansal olarak az zaman hissi verilerek oruç tutma emrinin mükellef olanlara kolaylaştırılmak istendiğini belirtir.⁴²¹

Muâz, Katâde ve Atâ'nın ifade ettiği diğer bir görüşe göre ise *eyyâm* kelimesinden kasıt Ramazan ayı değildir. Bu âlimlere göre أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ kavlinden kasıt, oruç farz kılındığı esnada tutulması vacip olan, sonra Ramazan orucuyla tutulması nesh edilen aşure ve eyyam-ı bîd orucudur. İbn Âşûr sahih hadislerde yer aldığı üzere Ramazan orucu farz olmadan önce sünnetle vacip kılınmış⁴²² aşure orucu dışında Müslümanlara teşri kılınmış herhangi bir orucun bulunmadığını belirtir. Ne rivayet

⁴²⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 157.

⁴²¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 159.

⁴²² Buhârî, "Savm", 69.

olarak ne de lafız olarak ayetten kastedilenin bu oruçlar olmadığını ifade eder. O, oruç hakkında peygambere soru soran ve cevabını Ramazan orucu olarak aldıktan sonra, “Buna ne bir ilave yapar ne de eksiltirim.” diyen kişinin sözünü ve Hz. Peygamber’in de, “Doğru söylediyse kurtuldu.” rivayetini delil getirerek Ramazan ayı dışındaki günlerle ilgili bu ikinci görüşü kabul etmez.⁴²³

1.4.1. Orucun Rükün ve Şartları

İbadetlerde rükün, o ibadetin gerçekleşmiş sayılabilmesi için bulunması zorunlu olan ana unsurlar demektir. Orucun rükünü, oruç süresince yeme içme ve cinsî ilişkiden uzak durma anlamına gelen “imsâk” ile gerçekleşir. Niyet de bazı mezheplerce rükün sayılmaktadır. Hangi durumlarda rükünün ihlal edilmiş olacağı konusu, orucun şartları ve orucu bozan davranışlar bahsinde incelenecektir.

1.4.2. Hilalin Gözlenmesi (Ru’yet-i Hilâl)

Ramazan orucu, hava açık olursa hilali görmekle, bulutlu olursa Şaban ayını otuz güne tamamlamakla farz olur.⁴²⁴ Allah Teâlâ Kur’an-ı Kerim’de, “*O Ramazan ayı ki insanları irşat için hak ile batılı ayıracak olan hidayet rehberi ve deliller hâlinde bulunan Kur’an onda indirildi. Sizden her kim bu aya şahit olursa onda oruç tutsun.*”⁴²⁵ buyurmuştur.

Ayette geçen “*şehr/ay*” kavramını İbn Âşûr, “*Şüphesiz Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir.*”⁴²⁶ ayetinden hareketle senenin on iki kısma bölünmüş parçalarından her bir parçasına “*şehr/ay*” dendiğini, “*şehr/ay*”ın hilalin görünmesiyle başlayıp ayın gizlenmesinin ardından hilalin tekrar

⁴²³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 160.

⁴²⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 128.

⁴²⁵ el-Bakara, 2/185.

⁴²⁶ el-Bakara, 2/36.

görünmesiyle oluştuğunu, hilalin haberi yayılınca görüldüğü sabit hâle geldiği için *şöhret* kelimesinden türediğini belirtir.⁴²⁷

İbn Âşûr ayette *Ramazan* kelimesinin *ay* kelimesine izafe edilerek Ramazan ayı şeklinde kullanımının İslam dininde farz olan orucun eda edildiği zaman diliminin kameri takvimde Ramazan diye bilinen zaman dilimini kapsadığını, oruç ibadetinin bu ayın tüm günlerinde farz olduğunu ifade etmekle birlikte sadece bir defaya mahsus değil her yeni senenin bu ayında orucun farz olduğunu ifade etmek üzere bu şekilde geldiğine dikkat çeker.⁴²⁸

İbn Âşûr, ayette geçen “*her kim bu aya şahit olursa*” ibaresindeki شَهِد fiiline iki anlam verilmesinin mümkün olduğunu belirtir. O, ayetin devamındaki وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ ifadelerini de dikkate alarak bu ayda bizzat hazır bulunup, yolcu olmayan (hadari) anlamının birinci anlam; bilme anlamının ise ikinci anlam olduğunu izah eder. شَهِد kelimesinin kimi müfessirlerin anladığı şekliyle görme anlamında kullanılmadığını, bu anlam için شَاهِد kelimesinin kullanıldığını belirtir. 429 de ayetini شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ zikrederek bu kelimenin görme değil, bilme anlamında kullanıldığını ifade eder. Onun, bu anlamda şehir/ay kelimesini mefûlü bih konumuna alarak “bu ayın girişini açık ilim ile bilen” şeklinde bir muzaaf takdir ederek bilme anlamını verdiği ve bu anlamı savunduğu görülür.⁴³⁰ İbn Âşûr, حَضَرَ anlamındaki شَهِد fiilinden رَأَى anlamını anlayanların açık bir hataya düştüklerini belirtir. Çünkü bunun ümmetin tüm fertlerinin farz olan oruçlarına başlayabilmeleri için her birinin Ramazan hilalini görmeleri anlamına geleceğini, bunun da hilali görmeyenlere orucun farz olmayacağı anlamını vereceğini, dolayısıyla bu anlamın batıl olduğuna dikkat çeker. O, bu anlamda olmadığı için ayetin Ramazan ayının sübut yolunu açıklamadığını, bu konuyu sadece sünnetteki

⁴²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 167.

⁴²⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 169.

⁴²⁹ Âl-i İmrân, 3/18.

⁴³⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 171.

“Ramazan hilalini görünce oruç tutun, Şevval hilalini görünce oruca son verin. Ramazan başlangıcı bulutlu güne rastlarsa Şaban’ı otuza tamamlayın.”⁴³¹ Şeklindeki hadisin beyan ettiğini vurgular.⁴³²

İbn Âşûr, “Sana hilalleri soruyorlar. De ki o, insanlar için vakitlerdir.”⁴³³ ayetindeki “sana soruyorlar” ifadesini nazara vererek bu şekilde başlayan ayetlerin her ne kadar bir soru üzerine inmiş olsa da bu ifade şeklinin mutlaka toplumsal düzenin ıslahını tamamlayıcı bir hükmü barındırdığını belirtir. Bu anlamda ayette ifade edilen hilalin görülmesi meselesi belirli bir vakitte ifa edilmesi gereken hac ve oruç gibi ibadetleri ilgilendiren bir meseledir. Bununla beraber önemli muâmelât konularından biri olan iddet bekleme süresinin gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespitini yapmak için de hilalin görülmesinin ölçü alındığını hatırlatır.⁴³⁴

Sonuç itibarıyla hilalin mutlaka gözle görülmesi gerektiğini iddia eden görüşler bulunduğu hâlde, İbn Âşûr bu ayetin yorumunda Ramazan ayının ne zaman başlayıp ne zaman sona ereceğinin herkes tarafından görülmesi şartının zorluğu ve hilalin herkes tarafından gözle görülmesi şartının orucun vücubiyeti konusunda çıkaracağı batıl sonuç gereği teknik imkânlardan yararlanarak hilalin tespitinin hesaplanabileceğini belirtir. Böylelikle onun Ramazan ayının girişi ile birlikte orucun ümmetin tüm fertlerine farz hâle gelebilmesi için Ramazan ayının bu şekilde başlatılıp, orucun da buna göre tutulacağı konusundaki yaklaşıma daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.

1.4.3. Orucun Geçerlilik Şartları ve Oruca Niyet

Her ibadette olduğu gibi, orucun geçerli olması için de bazı kurallar bulunmaktadır. Orucun Kur’an’dan delili, “Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz

⁴³¹ Buhârî, “Savm”, 11; Müslim, “Sıyâm”, 4.

⁴³² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 172.

⁴³³ el-Bakara, 2/189.

⁴³⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 190-192.

olduğu gibi, Allah'tan korkmanız için size de oruç farz kılındı.”⁴³⁵; “Kim Ramazanda bulunursa oruç tutsun.”⁴³⁶ ayetleridir. Oruç, sünnet ve icma ile de sabittir.⁴³⁷ İbn Âşûr’un açıklamalarına göre orucun farzları; vakit, niyet ve imsak olmak üzere üçtür.⁴³⁸

1.4.4. Orucun Yasakları, Orucu Bozan Şeyler ve Orucun Mekruhları

Oruç, ruhu terbiye etmek ve arındırmak amacıyla farz kılındığı ve toplumu meydana getiren tüm fertleri ıslah edici bir mahiyet taşıdığı için⁴³⁹ oruçlu olan Müslümanların uzak durmaları gereken bazı yasaklar vardır. İbn Âşûr’a göre orucun sözlük anlamı tüm yiyeceklerden ve içeceklerden kendini çekip tutmak demek olmakla birlikte İslam’ın, kelimenin bu sözlük anlamına ayrıca kadınlara cinsel anlamda yaklaşmadan geri durma anlamını da kattığını belirtir. Bu anlamda şer’î orucun sözlükteki tutmak anlamına dikkat çekerek istisnasız tüm yiyecek, içecek ve kadınlardan uzak durulmasının ve bu anlamda orucun hiçbir eksiğinin olmamasının gerekliliğinin anlaşıldığını ifade eder.⁴⁴⁰

1.4.5. Orucun Kazası, Keffareti ve Fidyesi

İnsanlara her zaman kolaylık dileyen Allah, mazeretleri sebebiyle oruç tutamayan ya da tutmaya güç yetiremeyen kimseler için kaza ve fidye yolunu alternatif olarak göstermiştir ki şimdi bunları inceleyeceğiz.

Ramazan orucunun bozulmasına ruhsat verilen durumlar; *“hastalık, yolculuk ve oruca zor dayanır olmak”* şeklinde sıralanmaktadır. İlgili ayette bu konu şöyle ifade edilmektedir: “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ”⁴⁴¹ *İçinizden her kim hasta yahut bir yolculuk üzere olursa, (bu durumda oruç tutmayabilir, ancak tutamadığı*

⁴³⁵ el-Bakara, 2/183.

⁴³⁶ el-Bakara, 2/185.

⁴³⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 125.

⁴³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 171-172.

⁴³⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 153.

⁴⁴⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 153.

⁴⁴¹ el-Bakara, 2/184.

*günler yerine, hastalık ve yolculuk dışındaki) diğer birtakım sayılı günler (tutması gerekir)!” İbn Âşûr ayetin devamında getirilen bu ifadeyi azimet hükmünün peşi sıra bir ruhsat hükmünün getirilmesi olarak takdim eder. Baş taraftaki *fa* harfinin de haber için getirilen *fa* harfi olduğunu belirtir. Bu ifadenin, bu ayeti dinleyenler tarafından oruç ibadetinin hangi hâlde bulunulursa bulunulsun mutlaka vacip olduğunu zannetmeleri şeklinde oluşacak düşünceyi giderme hikmetiyle öne alınmış bir ifade olduğunu, buradan hareketle, hasta ve yolcuların yemeleri için ruhsat verildiğini, ancak tutamadıkları günleri diğer günlerde tutmalarının lazım olduğunu söyler.⁴⁴²*

İbn Âşûr hastayı, her zamanki mutedil hâinden hararet, ağrı ve halsizlik şekilleriyle beden bünyesinde sapma ve bozulma yaşayan kişi olarak tanımlar.⁴⁴³

İbn Âşûr genel anlamda yiyip içerek oruç tutmamayı gerekli hâle getiren hastalığın oruç tutulması durumunda ölüm hâline sevk eden veya bu hâle yaklaştırmasından korkulan durumlar olduğu konusunda bir fikir ayrılığının olmadığını, ihtilafın bu durumlar dışında olduğunu belirtir.⁴⁴⁴ İfadeler farklı olsa da İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî gibi fıkıh erbabı, oruç tutulması hâlinde sahîh bir oruçta meydana gelen her zamanki açlık ve hararetin üzerinde ilave bir sıkıntı meydana getiren ağrıya, rahatsızlık veren bir zafiyete, atlatılmış bir hastalığın nüksetmesine veya hastalığın normal seviyesinden sapmasına sebep olma ya da hastalığı uzatmasından korkma gibi ilave bir durumu ortaya çıkaran miktar olduğu görüşünde birleşirler. O, İmam Mâlik’ten nakledilen, “Çünkü biz Allah Teâlâ’nın hastalık kelimesini herhangi bir kayıtla kayıtlamadığını, ayrıca Allah Teâlâ’nın da hastaya hastalığın etki etmesi durumunda yeme içmeyi mubah kıldığını biliyoruz.” şeklindeki ifadenin bu görüşe ait en düzgün ifade şekli olduğunu söyler ve kendisi de bunu tercih eder. Bu görüşün aynı

⁴⁴² İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 160.

⁴⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 160.

⁴⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 160.

zamanda Karâfî (ö. 684/1285)'nin⁴⁴⁵ de on dört farkla ortaya koyduğu görüş olduğunu söyler.⁴⁴⁶

Müfessirimiz, İbn Sîrîn (ö. 110/729), Atâ ve Buhârî'nin ise Allah Teâlâ'nın sefer hâlini oruç tutmamaya zaruri sebep kabul etmesi gibi oruç bozmayı gerektiren bir zaruret bulunmasa da –hastalığın şiddetlenmesine ya da artmasına etkisi olmasa da– ağrı şeklindeki hastalık durumunu da oruç tutmamaya meşru bir sebep kabul ettiklerini belirtir.⁴⁴⁷ İbn Âşûr, onların konuya bu şekildeki yaklaşımlarının illet hâli konusunda farklı bir yaklaşım içinde olduklarını gösterdiğini; bu konudaki illet hakkında genel anlamda fazladan bir meşakkat bulunmasının yeterli olduğunu kastetmiş olmaları şeklinde açıklar. Onların bu görüşüne delil olarak da bazılarının Ramazan ayında oruç vaktinde İbn Sîrîn'in yanına girdiklerinde onu yemek yerken gördükleri ve yemeği bitirince İbn Sîrîn'in, “Benim bu parmağım ağrıyordu, bu ağrı beni iftar ettirdi.” şeklinde açıkladığı olayı örnek olarak zikrederler. Buhârî'nin de, “Neysâbur'da iken Ramazan ayında hafif bir şekilde rahatsızlanmışım. İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853) bir grup arkadaşıyla birlikte ziyaretime geldi ve bana şöyle dedi: Ey Abdullah, orucunu açtın mı? Ben, evet deyince şöyle sordu: Ruhsatı kabul etmeyecek kadar zayıf düşmekten mi korktun? Ben dedim ki: Bize Abdan İbn'ül-Mübârek anlattı, o İbn Cüreyc'den şöyle dediğini nakletti: Atâ'ya, hangi hastalıktan dolayı oruç açabilirim diye sordum. O, hangisi olursa, dedi. Nitekim Yüce Allah, ‘sizden kim hasta veya yolcu olursa...’ buyurmuştur.” şeklinde Atâ'nın herhangi bir hastalık sebebiyle orucun açılabilceği görüşünü ayetteki hasta olma ifadesine dayandırdığı şeklindeki açıklamalarına yer verir. İbn Âşûr, bu ayetle ilgili olarak Hasen ve Nehaî'ye atfedilen, “Hasta, hastalıktan dolayı ayakta namaz kılamayacak ise orucunu açar.” şeklindeki

⁴⁴⁵ Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-Furûk* (tah. Merkezü'd-Dirâsâtü'l-Fıkhiyye ve'l-İktisâdiyye Muhammed Ahmed Serrâc- Ali Cum'a Muhammed), Kahire, 2001, I-IV, I, 118.

⁴⁴⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 161.

⁴⁴⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 161.

görüŖe de yer verdikten sonra namazdaki kıyamla oruçtaki iftar arasında ilgi zafiyetinin gayet açık olduğunu, ifade edilen bu durumun genel değil özel bir durumu anlattığını, misal vermeye uygun olsa bile orucu bozmak için bir Ŗart olamayacağını belirtir.⁴⁴⁸

İbn ÂŖûr bu ayet hakkındaki farklı görüŖlere yer verdikten, gerekli eleŖtiri ve açıklamaları yaptıktan sonra oruç tutmamayı gerekli hale getiren hastalık ve yolculuk hallerinden sapma durumlarının neler olabileceği ile hastalığın kapsamını belirleme arasında bir boş alanın bulunduğunu, bu alanı belirleme ve sınırlandırma konusunun tüm bu görüŖleri kavrayarak, misafir ve hayızlı kadın için öngörülen meŖakkat konularını da içerecek Ŗekilde bu konulara açıklık getirmek üzere bu konulardaki gerekçeleri anlaşılır kılma görevinin fakihlerin önünde duran önemli bir görev alanı olarak beklemekte olduğunu belirterek fakihleri bu alanda çalışma yapmaya davet eder.⁴⁴⁹

أَوْ عَلَى سَفَرٍ: İbn ÂŖûr, baŖlanılan Ramazan orucunun bozulmasına ruhsat olarak verilen diğer bir durum olan yolculuk konusunda da her zaman yaptığı üzere öncelikle ifadenin tahlilini yapar. O, عَلَى harfi cerrinin istila anlamına delalet ettiğini, sonra mecazî olarak temekkün (yerleŖme) anlamında kullanıldığını, burada da عَلَى سَفَرٍ ifadesinin temekkün yani أَوْ كَانَ بِحَالَةِ السَّفَرِ anlamında olduğunu, sonradan bu halin telebbüs anlamında yaygınlaŖtıđını, Allah Teâlâ'nın da bu ifadede bu fiil ile telebbüs (giyinme, bürünme) anlamına dikkat çektiğini, dolayısıyla yolcunun orucunu sefere niyetlenmesiyle değil bizzat sefer hâline girince orucunu bozabileceğini ifade ederek ahkâm boyutunda seferilik hükmünün hangi durumda baŖlayacađını yaptığı bu gramer tahliliyle delillendirmiş olmaktadır.⁴⁵⁰

İbn ÂŖûr, Allah Teâlâ'nın, “veya yolcu olursa...” buyruğunda belirtilen ve oruç açmayı caiz hale getiren yolculuk meselesi hakkında ilim adamlarının farklı görüŖleri

⁴⁴⁸ İbn ÂŖûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 161.

⁴⁴⁹ İbn ÂŖûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 161.

⁴⁵⁰ İbn ÂŖûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 161-162.

bulunduğunu belirtir. Bu görüşlerden birinin Dârekutnî tarafından rivayet edildiğini⁴⁵¹ ve bu görüşün Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin de görüşü olduğunu söyler. O, bu konudaki görüşü Enes b. Mâlik'ten rivayetle ifade eder. Rivayete göre Enes b. Mâlik yola çıkmak ister, bineğini hazırlar, yolculuk elbisesini giyinir ve güneş batmak üzere iken kendisine yemek getirilmesini ister. Yemeği yiyip bineğine bindikten sonra ona, “Bu yaptığın sünnet midir?” diye sorulunca onun, “Evet bu sünnettir.” dediği rivayet edilir.⁴⁵² İbn Âşûr, bu rivayetteki gibi oruç açmanın hükmü hakkında farklı görüşler bulunduğunu belirtir. Zührî, Mâlik, Şâfiî, Evzâî, Ebû Hanîfe, Ebû Sevr gibi bir cemaatin mukimken oruçlu olup sonradan seferi olduğunda o gün iftar edilemeyeceğini, eğer iftar edilirse keffaret olmaksızın o kişiye kaza gerekeceği görüşünü ikinci görüş olarak nakleder. Bazı Mâlikîlerin ve İbn Kinâne ve Mahzûmî (ö. 186/802)'nin bu durumdaki kişiye keffaret de gerektiği görüşünü abartılı bulduğunu ifade eder. Yine Endülüs'te yetişen, Mâlikî mezhebi fıkıh ve hadis âlimlerinden Ebû Amr b. Abdilberr'in “yolculuk yapacak olanın orucunu bozması konusunda ona bir şey gerekmeyeceğini, çünkü ayetteki nass ile bu durumdaki kişiye orucunu bozmayı Allah Teâlâ'nın mubah kılmıştır” görüşüne yer verir. Müfessirimizin Abdilberr'in bu görüşünü benimsediğini ve beğendiğini “bu konudaki ictihadını ustaca yaptı” şeklindeki takdir edici bir ifadesinden anlayabiliyoruz. İbn Abbas'ın *Sahîh-i Buhârî* ve *Müslim*'deki İbn Ömer'den rivayetinde ise İbn Ömer'in sabahdan sonra sefere çıkarsa orucunu bozacağı şeklindeki rivayetine binaen Ahmed'in, İshâk'ın ve Şa'bî'nin de bu görüşte olduklarını belirtir.

İbn Âşûr, *فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* kaydı için “diğer oruç günleri” şeklinde değil de sayının benzeri bir miktara karşılık geldiğinden hareketle hastalıkta ve sefer hâlinde oruç tutulmayan günler sayısınınca orucun gerekliliğini belirlemek ve tayin etmek için ifadenin “diğer birtakım sayılı günler” şeklinde kullanıldığına dikkat çeker. *Ühar* kelimesi

⁴⁵¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2011, 508.

⁴⁵² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 162.

üzerinde durur ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344)'ın *eyyâm* kelimesinin *uhrâ* kelimesiyle değil de *uhrâ* kelimesinin çoğul şekli olan *ühar* kelimesiyle vasıflandırılması ve cem sigasının tercih sebebini iddet kelimesinin sıfatı olarak anlaşılma zannına düşülmemesi için seçildiği yorumunu nazara vererek bunu tartışmalı bulur. Kendisi ise *uhrâ* kalıbının kullanılmamasını, vasıflandırdığı *eyyâm* kelimesindeki lafzın hafiflik talep etmesi ve cem sigasına uyum sağlamak için seçildiği şeklinde yaptığı tahlille açıklar.⁴⁵³

İbn Âşûr'a göre ayet “***diğer birtakım sayılı günler***” şeklinde genel ifade kullanarak;

1. Ramazan orucunun kazasının sıfatını,
2. Yapılacak kazanın hemen ve peş peşe mi yoksa ertelenerek ve aralarının ayrılarak kaza edilmesinin caiz olup olmadığı konusunu,
3. Kaza orucu tutulan bazı günlerde kasıtlı olarak orucu bozmanın keffaretinin vacip olup olmadığı konusunu belirlemediğini belirtir.

İbn Âşûr düşüncenin bu üç konuda kayıtlayıcı herhangi bir şey bulunmadığı için “Tahsis edici bir şey ortaya çıkmadıkça âmm ifadeye dayanılır.” Kuralının bir sonucu olan bu konuda genel ifadeye dayanmak gerektiği şeklindeki düşünceyle, “İbadet olduğuna hükmedilmiş bir amelin kaza edilmesi asıldır.” şeklindeki iki delil arasında gidip gelerek çekiştiğini ifade eder. İbn Âşûr kaza edilen oruçların peş peşe tutulmasının hükmü hususunda Dârekutnî'nin sahih bir isnadla Hz. Âişe'den rivayet ettiği, “*Yüce Allah'ın, ‘Onlar sayısınca –peş peşe– başka günlerde’ buyruğu nazil oldu ve sonra peş peşe kelimesi neshedildi.*” şeklindeki rivayete yer verir. Bu görüşün dört imamın görüşü olduğunu, sahabeden ise Ebû Hureyre, Ebû Ubeyde (ö. 18/639), Muâz b. Cebel ve İbn Abbas'ın da bu görüşte olduğunu ifade eder. Bu görüşe göre ekser ulema, müfessirimizin yukarıda zikrettiği “İbadet olduğuna hükmedilmiş bir amelin kazası asıldır.” prensibi ile “ayetin mutlak olarak zikredilmiş olması” prensibini birlikte göz

⁴⁵³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 162-163.

önünde bulundurmuş ve ayeti, zihâr keffareti ve hata ile adam öldürme keffareti konusuyla ilgili ayetlerde geçen oruç keffaretindeki peş peşelik hükmü ile yukarıda zikrettiğimiz Hz. Âişe'den gelen rivayette yer alan peş peşe kelimesi neshedildi kaydını da dikkate alarak bu ayeti oruç hakkında bir ruhsat ve bir tembih olarak anladıklarını, dolayısıyla diğer oruçlar hakkındaki tahsis edici bir ifade olan peş peşe olma kaydını bu ayet hakkında işletmediklerini söyleyebiliriz.⁴⁵⁴

İbn Âşûr, İmam Mâlik'in konu hakkında *Muvattada*⁴⁵⁵ Abdullah b. Ömer'in şöyle dediğini nakleder: “*Hastalık ya da yolculuk dolayısıyla Ramazan ayında arka arkaya oruç açan bir kimse kazasını da arka arkaya tutar.*” el-Bâcî'nin ise *el-Müntekâ* (*Muvatta* şerhi) adlı eserinde, “Bu ifadenin vacip olanın hangisi olduğunu haber verme kastıyla olması ihtimal dahilinde olduğu gibi müstehab olanı haber vermek istemesi de ihtimal dahilindedir” dediğini aktarır.⁴⁵⁶

İbn Âşûr, orucun kazasının peş peşe olmasının hükmü hakkında kitap ve sünnette peş peşe olmasını gerektiren bir şey bulunmadığını, ayetin ilgili kısmından kaza emrinin kastedildiğini, emrin aslının hemen yapılmasını gerektirmediğini, sünnetin ise Ramazan orucunun kazası konusunda kazayı fevren (hemen) değil bilakis bir dahaki senenin Şaban ayına kadar geniş tuttuğu tespitini yapar. O, Buhârî ile Müslim'de bulunan, Hz. Âişe'den şu rivayeti nakleder: “*Bazen Ramazan ayından üzerimde borç oruç kaldığı olurdu, ancak şaban ayında kazasını yapabiliyordum.*”⁴⁵⁷ Bu rivayetin hemen kazanın gerekli olmadığına delil olduğunu, bu sebeple de âlimlerin ekseriyetinin bu görüşte olduklarını belirtir. Sadece Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884)'nin Şevvalin ikinci gününden itibaren orucunu kaza etmesi gerektiği görüşünde olduğunu kaydeder.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 163.

⁴⁵⁵ *Muvatta*’, “Siyâm”, 45.

⁴⁵⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 163.

⁴⁵⁷ Buhârî, “Savm”, 40; Müslim, “Siyâm”, 151.

⁴⁵⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 163-164.

İbn Âşûr, Ramazan ayı dışında farz olan orucu kaza ederken bu orucunu da kasten bozan kişiye keffaret gerekip gerekmediği konusunda âlimlerin çoğunluğunun keffaretin Ramazan ayının hürmetini korumak için emredilmiş olmasını göz önünde bulundurarak yılın diğer günlerinin Ramazan günleri gibi bir hürmetinin olmaması sebebiyle bu kişiye sadece kaza gerektiği keffaret gerekmediği görüşünde olduklarını belirtir. Bu konuda sadece Katâde'nin meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak kaza ibadetini asıl olan ibadete denk kabul ettiğini bu sebeple de kaza edilen Ramazan orucunu kasten bozan kişiye keffaret gerekeceği görüşünde olduğu bilgisine yer verir.⁴⁵⁹

1.4.5.1. Mazeretsiz Oruç Tutmamak ve Keffareti

İbn Âşûr ayetteki **وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ** kısmın, **عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ** kısmına atıf olduğunu; matufun, matuf aleyhin bir kısmını oluşturduğunu bu durumda da anlamın bedel-i ba'z şeklinde ayettin, “Oruç size farz kılındı, nitekim bazı muhataplar oruca güç yetirir. Fidyeye güç yetirenlere de yazıldı (farz kılındı)” anlamında anlaşılacağına dikkat çeker. Dolayısıyla burada *mutîk* kelimesini tahlile yönelir.

İbn Âşûr, *mutîk* kelimesinin bir fiile güç yetirebilmek yani o fiili yapacak kişinin takati (gücü) dahilinde olması anlamında olduğunu, *tâkat* kelimesinin ise kudret derecelerinin acizlik mertebesine en yakın olanını ifade ettiğini bu sebeple de takatin üzerinde olan şey için “Bu, takat getirilemeyen şeydir.” denildiğini, Ferrâ (ö. 207/822)'nin buna meşakkat anlamına gelecek şekilde cehd anlamını verdiğini, *tâkat* kelimesi için mutlak kudret şeklinde anlam verenlerin de bulunduğunu ifade eder.⁴⁶⁰

Müfessirimiz ayetteki *itâka* kelimesine cehd anlamı verilerek ayetin tefsir edilmesi halinde bu kelimenin oruç tutmayıp fidye vermek suretiyle orucun verdiği meşakkatin kendisi hakkında artıp şiddetlendiği kişi anlamına geleceği, bu ismin bu

⁴⁵⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 164.

⁴⁶⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 164.

anlamıyla çok yaşlı kişi, çocuk emziren kadın ve hamile kadına verildiğini belirtir. İbn Abbas, Enes b. Mâlik, Hasan Basrî ve İbrâhîm en-Nehaî'nin görüşünün, her bir gün için bir yoksulu doyurmak, sonradan gücü yeter hâle gelenlerin ise oruçlarını kaza etmeleri şeklinde olduğunu ifade eder. İmam Mâlik ve Şâfiî'nin görüşünün de bu şekilde olduğunu, bu kişilerden kazaya güç yetirenlerin orucunu kaza edeceğini, kazaya güç yetiremeyenlerin ise kocamış, çok yaşlı kişi gibi değerlendirileceğini ifade eder.⁴⁶¹

İbn Âşûr, Ebû Hanîfe'nin iftar etme konusunda bu görüşe uyarken fidye konusunda ise farklı düşündüğünü ifade eder. Bu kişinin orucunu kaza etmesi konusunda durumunun diğerlerinden farklı olduğu düşüncesiyle fidyeyi hamile kadın ve süt emziren kadından farklı olarak sadece çok yaşlanmış kişinin fidye vereceği görüşünde olduğunu belirtir.⁴⁶²

Müfessirimiz, ayette yer alan “*Oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak fidye gerekir*” şeklinde ifade edilen ve ruhsat olarak değerlendirilen bu nassın oruç tutmamak için mi yoksa orucu kaza etmenin gerekmediğini ifade etmek için mi olduğu şeklindeki bir ihtilaftan bahisle ayetin bu kısmının yukarıda ismi geçen âlimler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olduğunu söyler.⁴⁶³

İbn Âşûr bu iki ihtimali değerlendirir ve ayetin bu kısmının her iki anlama yorumlanma ihtimalinin bulunduğunu, ancak bu ruhsatın oruç tutmamak için verildiğinin anlaşılmasına uygunluğunun daha açık olduğunu belirterek kendi tercihini ortaya koyar. Selef denilen önceki âlimlerin uygulamalarının da bu anlamı desteklediğini, nitekim Enes b. Mâlik'in yüz yaşından sonraki yıllarında oruç tutmadığı ve her gün bir fakire ekmek ve et yedirdiği şeklinde bir örnekle bunu delillendirir.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 164.

⁴⁶² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 164.

⁴⁶³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 164.

⁴⁶⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 164-165.

İbn Âşûr, *tâkat* kelimesinin *kudret* anlamında tefsir edilmesi durumunda ayetin oruca gücü yeten kimselerin bir yoksula yemek yedirince oruçlarını tutmayıp terk edebileceklerine delalet etmesi sebebiyle bu yönde bir görüşün de bulunduğunu belirttikten sonra icma delili ile ayetten çıkarılan bu hükmün neshedildiğini belirtir. Âlimlerin bu ayetin o zaman için bir genişlik ve ruhsat içerdiğini, sonrasında ayetin bu hükmünün neshedildiğine dair âlimler arasında görüş birliği (icma) oluştuğunu ifade ettiklerini söyler. Nesh görüşünü benimseyenler bu konudaki bu uygulamanın İslam'ın ilk yıllarında oruç tutanlara ağır geldiğinde farz kılındığını; sonrasında, “*Sizden her kim bu aya erişirse orucunu tutsun.*”⁴⁶⁵ ayetiyle bu hükmün neshedildiğini söylediklerini belirtir. Bu görüşün ayrıca İbn Abbas, Seleme b. Ekvâ' (ö. 74/693) ve İbn Ömer'den rivayet edildiğini, Ebî Leyla'dan da, “Bize Muhammed'in ashabı şunu anlattılar: Ramazan (orucu emri) nazil oldu, bu onlara ağır geldi. Oruca gücü yeten kimseler bir yoksula yemek yedirdi mi orucu terk ederdi. Bu hususta onlara ruhsat verildi, daha sonra bunu, ‘*Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.*’ buyruğu neshetti”⁴⁶⁶ şeklinde bir rivayet aktarır.⁴⁶⁷

İbn Âşûr ayette emredilen farz orucun ahkâm süreci ile ilgili şöyle bir değerlendirme ve tespitte bulunur. Bu konuda tâbiînden birçok rivayet gelmiş, oruç tutanlarla ilgili bu rivayetlerden tıpkı Şâri'nin (kanun koyucu Allah Teâlâ'nın), şarabı yasaklama konusunda takip ettiği tedricilik yani hedeflenen şer'î hükme aşama aşama ulaşma usulünü takip ettiğini ve insanların alışkanlıklarını bir defada değiştirmek konusunda yaşayacakları meşakkatli süreçlerde tekliflerin tedricilikle toplumun âdetine uygun bir şekilde teşri kıldığı gibi burada da bu usulün takip edildiğinin anlaşıldığı yönünde kanaatini beyan eder.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ el-Bakara, 2/185.

⁴⁶⁶ Buhârî, “Savm”, 39, Buhârî, “Tefsîr”, 2, Sure 25.

⁴⁶⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 165.

⁴⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 165.

İbn Âşûr alimlerin orucun kendisine sıkıntı ve meşakkat verdiği ya da benzeri bir zararı verme ihtimali yüksek olan kişilere çok yaşlı kişiyi, süt emziren kadını ve hamile kadını ayette geçen oruç tutmaya güçleri yetmeyenler grubuna dahil ettiklerini belirtir. Ancak insan mizacının farklı olmasından ve oruç tutma zamanlarında havanın ılıman, aşırı soğuk ya da sıcak olmasından; kuyumcu, demirci, hamamda çalışan, toprağı işleyen, posta dağıtan, bagaj taşıyan, yol asfaltlama işi ve sütannelik gibi farklı işlerde çalışan oruçlu kişilerin yaptıkları işlerin farklılık göstermesi gibi ilgili kişilerin durumlarından kaynaklı olarak bu konunun da ihtilaflı bir konu olduğuna işaret eder.⁴⁶⁹

1.4.5.2. Orucun Fidyesi ve Miktarı

İbn Âşûr *fıdye* kelimesinin yemek yedirme anlamında tefsir edildiğini ifade eder. *Fıdye* kelimesinin kıraatinin Nâfi‘ (ö. 169/785) ve İbn Zekvân (ö. 242/857)’ın İbn Âmir (ö. 118/736) ve Ebû Ca‘fer (ö. 130/747-48)’den yaptıkları **فِدْيَةُ طَعَامٍ** şeklinde *fıdyenin taâm* kelimesine muzaf kılınarak ya da bu kıraat âlimlerinin dışında kalan diğer kıraat âlimlerinin *taâm* kelimesine izafe edilmeden tenvinli olarak **فِدْيَةٌ طَعَامٌ** şeklinde okunup *taâm* kelimesinin de ibdal edilerek kıraat edildiğini, **مَسَاكِينَ** kelimesinin ise Nâfi‘, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer’in çoğulun çoğulla karşılanması kuralından hareketle ona güç yetirebilenlerin çoğul olmasına itibar ederek *miskîn* kelimesini çoğul şekilde okuduklarını belirtir. Geri kalan diğer kıraat âlimlerinin ise iftar edenlerin her biri üzerine fakir doyurmasının vacip olmasına itibar ederek bu kelimeyi çoğul olarak değil de müfret (tekil) olarak okuduklarını ifade eder.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru ‘t-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II, 165.

⁴⁷⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru ‘t-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II, 165.

İbn Âşûr'a göre ayette geçen *it'âm*, bulunulan yerde genellikle besleyici bir gıda ile doyurmaktır. O, Medine fukahasının bunu Hz. Peygamber'in müddüyle buğday, arpa ve hurmadan bir müd⁴⁷¹ olarak belirlediklerini söyler.⁴⁷²

Burada eski bir hacim ölçüsü olan müd hakkında kısa bir bilgi vermek istiyoruz. Müd bir ölçü birimi olarak, fıtır sadakası, keffaret, abdest ve Şam vergileri gibi konuları açıklayan hadislerde geçmektedir. Hz. Peygamber döneminde kullanılan ve çeşitli dinî, malî sorumlulukların ölçüsünün kendi cinsinden vazedilmiş olması sebebiyle daha sonra “şer'î müd” şeklinde nitelendirilen ölçeğin tarih boyunca diğer birimlerden karşılığı hesaplanmaya çalışılmış ve mezhepler arasında ihtilaflı bir konudur. Üzerinde görüş birliğine varılan tek husus müddün çeyrek sâa denk geldiğidir. Hanefîlere göre şer'î müd, 2 Bağdat rıtlına, diğer üç mezhebe göre ise 1 Bağdat, (bazılarına göre Medine) rıtlına eşittir.⁴⁷³

1.4.6. İtikâf

Lügatte A.k.f. kökünden türeyen *i'tikâf* kelimesi “bir yere yerleşmek, hapsetmek” anlamına gelmektedir. Bir fıkıh terimi olarak *i'tikâf* Allah'a yaklaşmak amacıyla camiye kapanmak demektir.⁴⁷⁴ İtikâfin meşruluğu kitap, sünnet ve icmaya dayanmaktadır.⁴⁷⁵ Kur'an-ı Kerim'de, “*Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın. Allah, kendine karşı gelmekten sakınsınlar diye ayetlerini insanlara böylece açıklar*”⁴⁷⁶ şeklinde yer almaktadır.

⁴⁷¹ Müd: Iraklılara göre iki rıtl-ı irakî miktarı yani 260 dirhemlik bir kaptır. Hicazlılara göre bir bir rıtl-ı hicazi ile bir rıtlın üçte biri kadardır. Bir müd, bir sâ'ın dörtte birine eşittir. (Mehmet Erdoğan, “Müdd” Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, s.412.)

⁴⁷² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 165.

⁴⁷³ Cengiz Kallek, “Müd”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2006., XXXI, 457.

⁴⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî, “İ'tikâf”, *Müfredât*, II, 445.

⁴⁷⁵ Mehmet Şener, “İ'tikâf”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2001, XXIII, 457.

⁴⁷⁶ el-Bakara, 2/187.

İbn Âşûr, *عَاكِفُونَ* وَ لَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ şeklinde konumuzla ilgili ayetin bu kısmının itikâfa giren kimsenin salih olması kastıyla öncesinde geçen *بَاشِرُوهُنَّ* kısmına atıf cümlesi olduğunu, âlimlerin bu konuda ayet bulunduğunu için itikâfın ancak mescitte olacağı konusunda icma ettiklerini belirtir. O, ayet-i kerimede geçen “mescitler” kaydından itikâfa girilecek mescidin özellikleri hakkında farklı düşünüldüğünü, kimisinin Cuma namazı kılınan bir cami olması gerektiğini söylerken kimisinin ise her mescitte itikâfa girilebileceğini söylediklerini, İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî’nin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Ancak İbn Âşûr itikâfın sünnet yönüne, orucun şart olup olmadığına, cinsel ilişkiden sakınma konusuna, itikâfın çeşitleri ve itikâfi bozan hâller gibi ahkâmına değinmemiştir. O, bu konunun ahkâmının fıkıh kitaplarında olduğunu, bunun bir müfessir olarak kendisinin amacı olmadığını belirterek bu konuya son verir.⁴⁷⁷

1.4.7. Hilali Görünce Tekbir Getirme

Bakara suresinin 185. ayetinde, “...Sizi doğru yola iletmesine karşılık Allah’ın ululuğunu dile getirmeniz için...” buyrulmaktadır. İbn Âşûr ayetteki Allah’ı tekbir etme ifadesini tefsir ederken *tekbîr* kelimesinin tef’îl vezninde Allah Teâlâ’yı büyüklüğe nispet etmek ve onu ululukla tavsif etmek anlamında olduğunu, yapılan büyüklük nispetinin de cisimle ilgili olmayıp dilsel bir ifadeyle manevî bir büyüklük, celal ve azametle Allah Teâlâ’yı tüm eksikliklerden tenzih anlamını içeren bir büyüklüğe nispet etmek anlamına geldiğini belirterek tefsirine başlar.⁴⁷⁸

İbn Âşûr, *Tekbîr* kelimesinin besmele, hamdele, kelimeleri cinsinden olduğunu, “Allâhu Ekber deyiniz.” anlamına geldiğini belirtir. Bu cümlenin hâl-i hazırda hükema, mülûk, yönetici, komutan ve batıl ilahlar gibi büyük görülenlerden de en

⁴⁷⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 183.

⁴⁷⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 174.

büyük olduğuna delalet ettiğini söyler. O, *tekbîr* kelimesinin Allah Teâlâ'nın ilahlılığıyla vahdaniyetinden kinaye olarak azametini ispat için bu vezinde geldiğini, kelimenin tafdil anlamının kendisi dışındakilerde noksanı gerektirmesinden eksik olanın ilahlılığı hak etmediğini, eksiklikle ilgili hiçbir şeyin onun hakikatini karşılamadığını beyan eder. Bu sebeplerden dolayı tekbirin Allah Teâlâ'nın dışındakilere secdeyi, putlarına yaklaşırken kullandıkları şeyleri iptal etmek için hacda büyükbaş kurbanlıkları kurban ederken tekbir getirmenin meşru kılındığına dikkat çeker. Bütün bunlarla birlikte orucun sonunda da bu ayetle tekbir getirmenin meşru kılındığını ifade eder. Müslümanların bayram namazına çıkarken imamın da bayram hutbesinde tekbir getirmesinin sünnette yer almasını bu ayetle irtibatlandırır.⁴⁷⁹ Orucun bitiminde tekbirin özellikle sesli getirilmesinin sebebi hakkında ise müşriklerin ilahlarına yiyecek sunarak ve kestikleri kurbanların kanlarını sürmek suretiyle onlara olan yaklaşımlarına karşı Allah Teâlâ'ya ancak oruçla ibadet edildiğini, O'nun her şeyden münezzeh olduğunu göstermek üzere getirildiği görüşünü serdedir.⁴⁸⁰

İbn Âşûr ayetin devamında gelen *وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* kavlinin önceki kavlin manasının hem bir sözel şekli hem de oruç günleri ile kurban kesme günlerinde verilen sadakalarla yaklaşma şeklinde eylemsel yönünün bulunması sebebiyle burada ilave olarak getirilen hamd etme eyleminin tekbir getirmenin bir diğer açıklaması olduğunu, Kurban Bayramı günlerinde en güzel elbiseleri giyinmenin de bu anlamı destekleyen şükrün belirtilerinden olduğunu kabul eder.⁴⁸¹

Müfessirimiz, ayetin tekbir getirmeyi Allah Teâlâ'nın istediği şeylerden biri olarak takdim etmesi sebebiyle tekbir getirme emrine –her ne kadar vakti ve adedi

⁴⁷⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 174.

⁴⁸⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 174.

⁴⁸¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 174.

hakkında tafsilat vermese de– delil olduğunu, bu konuyu kavli ve fiilî sünnetin detaylandığını, fıkıh âlimleri arasında ise bu konunun farklı anlaşıldığını belirtir.⁴⁸²

İbn Âşûr, ayetin zahirinden Allâhu Ekber lafzını içeren her cümleinin tekbir olduğunun anlaşıldığını, sünnette en çok bilinen şeklinin ise bu lafzın üç kere tekrarlandığı şekil olduğunu söyler. İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin bu lafzın üç kere tekrarlandığı şeklindeki rivayeti benimsediklerini belirtir. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin tehlil ve tahmidin de ayrıca tekbire ilave edilebileceğini, bunun da güzel olduğunu, Allâhu Ekber lafzının ise terk edilemeyeceğini söylediklerini aktarır. Tekbire ziyade bulunmak konusunda ise İbn Ömer ve İbn Abbas'ın görüşünün kişinin iki kere tekbir getirip sonrasında Lâ ilâhe illallâhu vallâhu ekber ve lillâhi'l-hamd sözünü söyleyeceği şeklinde olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in bu konuda genişlik bulunduğunu ifade ettiğini, Ebû Hanîfe'nin ise üç tekbir dışında herhangi bir bölünmeyi kabul etmediğini belirtir.⁴⁸³

İbn Âşûr, tekbirin zamanı konusunda ise Kurban Bayramı tekbirlerinin hem imam hem de cemaat için evden çıkmayla başladığını, namaz kılınacak yere varana kadar devam ettiğini belirtir. Namaz kılınan yere varınca tekbirin kesilmesi gerektiği, iki rekâtlı bayram namazının birinci rekâtında yedi, ikinci rekâtta ise altı tekbirle rekâtlara başlamanın sünnet olduğunu ifade eder. Rivayetlerin ve Hz. Peygamber döneminde ve sonrasında Medine ehlinin amelinin de bu şekilde olduğunu, âlimlerin çoğunun da bu uygulamayı kabul ettiklerini ifade ederek kendi tercihini de belirtmiş olmaktadır.⁴⁸⁴

1.5. HAC VE KURBAN

Hac sözlükte, “ziyaret kastında bulunmak, ziyaret için yönelmek” anlamlarına gelir. Burada ziyaret kastında bulunmak tabiriyle Kabe ve Arafat gibi tazim edilecek

⁴⁸² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 174.

⁴⁸³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 175.

⁴⁸⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 175.

makamları ziyaret etme kastında bulunmak kastedilmektedir.⁴⁸⁵ Fıkıh terimi olarak imkân sahibi olan her Müslümanın belirlenmiş zaman dilimi içinde Kâbe'yi, Arafat, Müzdelife ve Mina'ya ziyaret etmek ve belli bazı dinî görevleri yerine getirmek suretiyle yaptığı ibadeti ifade eder.⁴⁸⁶ İbn Âşûr *hac* kelimesinin sözlükteki aslının *hac* ve *huc* şeklinde olduğunu, bir şeye kastetmenin veya kastedenlerinin çok olması anlamına geldiğini belirtir.⁴⁸⁷ Yukarıda yer verdiğimiz sözlük anlamının örfte ise çoğunlukla Allah Teâlâ'ya, içerisinde tavaf, Arafat vakfesi ve ihramı barındıran ibadet için Mekke'de bulunan Beyt-i Harâm'ı kastetmenin ismine dönüşerek kullanıldığını söyler. Hac kelimesinin bu örfi anlamıyla herhangi bir muzafun ileyhin kendisiyle birlikte getirilmesine ihtiyaç duymayacak kadar ifade ettiği anlamın açık bir şekilde anlaşıldığına bu sebeple Kur'an-ı Kerimde⁴⁸⁸ izafetten arındırılmış bir şekilde getirildiğine dikkat çeker. İzafetle geldiği ayetlerde⁴⁸⁹ ise konunun teşri kılınmaya başlandığı makam olması bu makamın da beyan ve detay verme makamı olmayı gerektirdiği için izafetle getirildiğine dikkat çeker.⁴⁹⁰ Ayrıca o, hac için şöyle bir tarif yapar: Hac cemaatle birlikte belirli bir mevsimin belirli bir vaktinde, içerisinde Arefe vakfesinin de bulunduğu Kâbe'yi ziyaretir.⁴⁹¹

1.5.1. Haccın Şartları

Haccın şartları, yükümlülük şartları ve eda şartları olmak üzere iki gruptur.

Hac, “*Ona bir yol bulabilenlerin Beyt'i haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde hakkıdır.*”⁴⁹² ayet-i kerimesiyle farz kılınmıştır. İbn Âşûr da haccın Müslümanlara farz olmasına âlimlerin bu ayeti delil olarak getirdiklerini belirtir. Bu ayet inmeden önce Hz. Peygamber'in ve Müslümanların Kâbe'yi tavaf etmelerini Allah Teâlâ'ya yakınlaşmak

⁴⁸⁵ Mahmud, Abdurrahman, Abdülmünim, “Hac”, *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazi'l-Fıkhiyye*, I, 550.

⁴⁸⁶ Ömer Faruk Harman, “Hac”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1996, XIV, 382-386.

⁴⁸⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 213.

⁴⁸⁸ el-Bakara, 2/197.

⁴⁸⁹ Al-i İmran, 3/97.

⁴⁹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 61.

⁴⁹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 213.

⁴⁹² Al-i İmrân, 3/97.

ve Hanifliğin bir hükmü olarak devam ettirmek adına gerçekleştirilen tavaf olarak açıklar. İslam şariatında haccın vacip oluşunun bu ayetle gerçekleştiğini, âlimlerin de haccın vücutiyeti noktasında bu ayete yöneldiklerini, bi'setten sonra bu ayetin inişinden önce yapılan tavafların yakınlaşmak ve gûnahtan sakınmak için yapıldığını ifade eder. İbn Âşûr öncelikle bu ayetin Uhud Gazvesi sonrasında hicretin üçüncü yılında indiği, haccın da bu sırada farz kılındığı bilgisini verir. Bu konuda hicretin beş, yedi ve dokuzuncu yıllarında farz olduğu şeklinde farklı rivayetlerin de bulunduğuna değinerek İmam Şâfiî'nin haccın Müslümanlara terahi (ertelenebilir) şeklinde farz olduğuna delil getirdiğinden bahseder. Haccın bu ayetle farz kılındığı düşünüldüğünde üçüncü yılda Müslümanlara haccın farz olduğu, ancak Müslümanların Allah'ın Mekke'yi fethetmeyi nasip edene kadar bu farzı eda etmekten engellendikleri, fetihten sonra bu farzın hicretin dokuzuncu yılında gerçekleştiği sonucuna ulaşır.⁴⁹³

İbn Âşûr bu ayette, gramer açısından vücut ifade eden lâmu'l-istihkâk ve cer harflerinden kendisini mecrur kıldığı şeyin zimmetinde bir hakkı gerektiren عَلَى harf-i cerri gibi iki kalıp içerdiğini, bununla beraber bu ayetin nüzulünün peşi sıra Müslümanların gerçekten de haccı yerine getirmek için harekete geçmelerinin zorlaşıp imkânsız hâle geldiğini, çünkü müşriklerin bu konuda onlara müsamahalı davranmadıklarını belirtir. İbn Âşûr böyle bir durumda o gün haccın vacip olmasının hikmetinin belki de bunu gerçekleştirme imkânına sahip olmaları konusunu Müslümanlara göstermek ve müşriklerin de bu ibadeti menettiklerine, Mescid-i Harâm'dan insanları engellediklerine ve Allah'ın mescitlerinde isminin zikredilmesine engel olduklarına dair aleyhlerine delil ortaya koymak için farz kılınmış olabileceği gibi bir hikmetinden bahseder.⁴⁹⁴

⁴⁹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 166.

⁴⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 167.

İbn Âşûr, *مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا* kaydı hakkında ifade edilen vücbiyet hâlini kayıtlamak üzere *nâs* kelimesinden bedel olarak getirildiğini, Kisâ’ın ise ayetteki مَنْ edatını “hicc: hacc etmek” kelimesi ile ref mahallinde olmasını caiz kabul ettiğini belirtir. Buna göre ifadenin anlamının, gücü yeten kimsenin Beyt’i haccetmesi şeklinde olacağını, bunun ise fiziksel gücü ile insanların bazılarına ayrıca tüm insanlara hac yapmalarını teklif etme anlamı arasında birbiriyle uyumluluk olmadığı gerekçesiyle bu anlama tarzını eleştirir. Bu ifadeden bu farzı eda etmeye bedensel güç imkanından daha çok yol ve imkân bulup bunu gerçekleştirebilenlerin kastedildiğini söyler. *Sebîl* kelimesinin burada mükellefin hac konusunda kendisiyle hacca imkân bulduğu şeyin mecazî bir ifadesi olduğuna değinir.⁴⁹⁵

1.5.1.1. Haccın Yükümlülük Şartları

Haccın yükümlülük şartları, kişinin Müslüman, akıllı (temyiz gücüne sahip), baliğ (ergin), özgür, hac yapacak güce ve imkâna sahip, vaktinin hac yapmaya elverişli olması şeklinde açıklanır.⁴⁹⁶

İbn Âşûr, âlimlerin *sebîl* kelimesinin tefsiri hakkında lafızları farklı, amaçları bir olan görüşlerinin olduğunu ifade eder ve tefsir kitaplarında bulunduğu için bunları tek tek açıklamayı gerekli görmez. Sadece *sebîl* kelimesi hakkında Beyt-i Harâm’a yakın yolun yorumu için en kolay, en uzak yolun yorumu için ise binek ve azığın bulunması şeklindeki iki yorumu aktarır. Bu yorumdan dolayı İmam Mâlik’in *sebîl* kelimesini kudret olarak kabul ettiğini, dolayısıyla insanların haccetme güçlerinin, oraya gidebilme ve bineği sevk edebilme güç ve imkânının bulunması şeklinde açıkladığını aktarır.

Bu konuyla bağlantılı olarak yolda ihtiyaç duyacağı azık ve bineğe sahip olmamakla birlikte yol giderken bu miktarı kazanabilme gücüne sahip kişi hakkında

⁴⁹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III, 167.

⁴⁹⁶ Komisyon, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2003, I-V, I, 202.

fakihlerin farklı düşündüklerini ifade eder. İmam Mâlik'in böyle bir kişinin bu durumu önemsemeyip hemen hac yoluna çıkması ve hac yolunda azık ve bineğini kazanmaya çalışması gerektiği görüşünde olduğunu, bu görüşün aynı zamanda Abdullah b. Zübeyr (ö. 219/834), Şa'bî ve İkrime'nin de görüşü olduğunu aktarır.⁴⁹⁷

İbn Âşûr, İmam Mâlik'in Endülüslü fakihler gibi başka bir yol bulamama durumu hariç deniz yoluyla hac yolculuğuna çıkmayı mekruh kabul ettiğini, buna delil olarak da, “...*Yayalar olarak ve her uzak yoldan gelen zayıf düşmüş her bir(yorgun) deve üzerinde sana gelsinler.*”⁴⁹⁸ ayetini delil getirdiğini zikreder. Kendisinin ise bu konuda kaynaklarda bir söz bulamadığını ifade eder. İbn Atiyye'nin ise bu görüşün İmam Mâlik'e ait bir rahatlatma ifadesi olduğunu, yoksa delil olarak zikrettiği ayetin deniz yoluyla hac yolculuğuna çıkmayı kaldırmayı gerektirmediğini, bilakis Hz. Peygamber'den, “*Ümmetimden birtakım insanlar bana Allah yolunda gaza ederlerken arz edildiler. Şu denizin enginine tahtlar üzerinde krallar olarak yahut tahtlar üzerinde krallar gibi binip gidiyorlar.*”⁴⁹⁹ şeklinde rivayet edilen hadisi delil getirerek hac gibi ibadetler cihaddır sözünü nakleder. İbn Âşûr, İmam Mâlik'in kadını açığa çıkarıcı olduğu için deniz yoluyla hac yolculuğuna çıkmayı kadına mekruh gördüğünü belirttikten sonra tüm bu ictihadların güvenlik kaygısıyla yapıldığını, savaş gibi geçici durumların deniz ulaşımına sirayet etmesi durumları hariç bugün deniz yolculuklarının kara yolculuklarından daha güvenli olduğu görüşünde olduğunu ifade eder.⁵⁰⁰ Müfessirimizin ahkâm ayetleri özelinde günümüze değindiği nadir konulardan birinin burada ifade ettiğimiz yolcu uçaklarının yaygınlaşmadığı bir dönemde bir ulaşım yolu olan deniz yolculuklarının kara yolculuklarına kıyasla daha güvenli hale geldiğini ifade etmesi olduğunu belirtmemiz yerinde olacaktır. Fakihlerin bu yolla seyahati arka

⁴⁹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 167.

⁴⁹⁸ el-Hacc, 22/27.

⁴⁹⁹ Buhârî, “Cihâd”, 3 (201); Müslim, “İmâre”, 160, 162.

⁵⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 167.

plana atarak mekruh görmelerinin sebebinin günümüz itibariyle yer değiştirdiğine dikkat çekmektedir.

İbn Âşûr, *إِلَيْهِ سَبِيلًا* kavlindeki hitapta hac ile güç yetirebilme işlerinin bizzat kişinin kendisinin muhatap kılındığı, başkasının bu işleri yapmasının ayetin bu emrini karşılamayacağını, bu sebeple de İmam Mâlik'in bir özürden dolayı kişi hayattayken onun yerine hac yapılmasının sahih olmayacağı görüşünde olduğunu, tamamen yapamaz duruma düşmüş kişinin ise hac sorumluluğunun düştüğü görüşünde olduğunu, bu konuda sadece bir kişinin ölümünden sonra kendisi adına nafîle hac yapmayı vasiyet etmesini istisna ettiğini belirtir. İmam Şâfiî, Ahmed ve İshâk b. Râheveyh'e göre ise hac yapmaya engel özürlü bulunan kişinin istediğinde onun adına hac yapabilecek bir kimsesi ya da malı bulunur ve kendi adına hac yapacak birini ücretle bulabilirse bu durumda kişinin hacca güç yetirebilen biri haline dönüşmüş kabul edileceğini ve ona haccın gerekli hâle geleceğini belirtir. Bu konuda İbn Abbas'tan rivayet edilen şu hadisi delil olarak sunar: *"Has'am kabilesinden bir kadın Hz. Peygamber'e veda haccı sırasında, 'Ya Rasûlallah, Allah'ın kulları üzerinde hac hususundaki farızası babama, çok yaşlı bir ihtiyar olduğunda yetiştirdi. Deve üzerinde duramayacak bir durumdadır. Onun yerine ben hac edebilir miyim?' diye sordu. Hz. Peygamber de, 'Evet, edebilirsin.' diye cevap verdi.*"⁵⁰¹ Mâlikîler ise bu hadisin içeriğinde vacipliğe delil değil, Hz. Peygamber'in Has'am kabilesinden olan kadına Allah Teâlâ'ya taate ve babasına itaat etmeye teşvikle icabet etmenin bulunduğunu söylemişlerdir. İbn Âşûr, Ali b. Ebû Tâlib, Süfyân Sevrî (ö. 161/778) ve Ebû Hanîfe'nin ise bu iki durumdan ücretle niyabetin yeterli olacağı görüşünde olduklarını aktarır.⁵⁰²

İbn Âşûr ayetin zahirinden istitaatın gerçekleşmesiyle birlikte gücü yeten kişiye haccın fevriyet üzere vacip olduğu anlamının anlaşıldığını ifade eder. O, ayetin bu

⁵⁰¹ Buhârî, "Hacc", 1513; Müslim, "Hacc", 1334.

⁵⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 167-168.

kısımının fevriyet (hemen yerine getirme) emrinin yerine getirilmesi ya da kişiye özel gerekliliğin bulunmaması meselelerini içerdığını belirtir. Âlimlerin haccın fevriyet üzere mi yoksa terahi üzere mi vacip olduğu konusunda farklı görüşlerinin olduğunu, İbn'ül-Kassâr (ö. 397/1007), İsmail b. Hammâd (ö. 212/827) ve diğer Bağdatlı Mâlikîlerin fevriyet üzere haccın farz olduğu görüşünde olduklarını, bu görüşü de İmam Mâlik'in sözünü yorumlayarak ulaştıklarını, yine bu görüşün Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin de görüşü olduğuna yer verir.

Müfessirimiz âlimlerin çoğunluğunun haccın terahi şeklinde farz olduğu görüşünde olduklarını, İbn Nâfi (ö. 206/822) ve Eşheb (ö. 204/820) rivayetiyle İmam Mâlik'in, Şâfiî ve Ebû Yusuf'un görüşünün bu şekilde olduğunu ifade ettikten sonra İmam Şâfiî'nin bu konuda getirdiği delili de zikreder. Haccın Hz. Peygamber'in haccından seneler önce farz kılındığını belirtir. Fevriyet üzere farz olsaydı insanlar için bunun örnek teşkil edeceğini, peygamberin bir özürden dolayı ayetteki hac emrini ertelemeyeceğini ya da bu özrünü beyan edeceğini nakleder. İbn Huveyz Mendâd'ın İbn Kâsım'dan aktardığı bir grup tarafından da ifade edilen görüşe göre kişi altmış yaşına ulaştığında güç yetirebiliyorsa ölümünün yaklaştığı korkusuyla bu kişiye haccın fevriyet üzere farz olduğu şeklinde bir görüşün de aktarıldığını ifade eder. İbn Âşûr, fevriyetin tanımını vermeden de geçmez ve fevriyeti istitaat şartının tamamlanması sırasında vakti gelen haccı ilk yapacağı şey hâline getiren hâl ve durum şeklinde tarif eder.⁵⁰³

İbn Âşûr ayetin son kısmında gelen *وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ* kısmının ilk bakışta *اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا* kısmına mukabil olarak geldiğini ve *مَنْ* olarak ifade edilen kişinin istitaat şartını taşıdığı halde hac etmeyen kişi olarak anlaşıldığını, bu sebepten dolayı araştırmacı bir topluluğun bu durumdaki kişiye karşı *كَفَرَ* şeklinde bir hitapta bulunulmuş olduğunu, bu ifade ile haccın terk edilmesi durumunda üslubun sertleştirilerek çok ağır bir söz ile karşılık verilmiş olduğunu söylediklerini, burada

⁵⁰³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 168.

söylenilmek istenenin de nimete küfür olduğunu söyler. Gücü yettiği halde hac vazifesini yapmayan durumunu Allah’a, Peygamberine, haccın saygınlık ve faziletine inanmayan kâfir kişinin yaptığı bir şeymiş gibi göstererek bu kelime ile çirkinleştirmenin kastedilmiş olmasının da caiz olduğunu ifade eder. İbn Âşûr, haccın ahkâmını ifade etmesi konusunda bir topluluğun buradaki ifadede haccın farz olduğunu inkâr edenin kastedildiğini, bir topluluğun ise ayetin zahirinden kudreti olduğu hâlde hac farızasını terk edenin küfre gittiği şeklinde anladıklarını belirtir. Müfessirlerden bir grubun bu ifadeleri önceki ayete mukabele şeklinde atıf kabul etmeyip bu cümleyi bağımsız bir cümle olarak kabul ettiklerini, bu ifade ile bunu inkâr edene karşı Allah Teâlâ’nın ona önem vermediğini açıkladığı ifadeler olduğu şeklinde tüm görüşleri aktarır. O, مَنْ كَفَرَ ile kastedilenin İslam’ı inkâr edenler şeklinde olduğunu, bununla da Mekke müşriklerine bir ta’riz olarak Allah katında onların haclarının bir değerinin olmadığını ifade edildiğini, sadece O’na inanan ve O’nu bir olarak tanıyanların haccının kastedildiğinin anlaşılmasının caiz olduğunu ifade eder.⁵⁰⁴

1.5.1.3. Haccın Geçerlilik Şartları

Başlanan bir haccın geçerli olması için hac yapan kişinin Müslüman, akil (temyiz gücüne sahip), hac niyetiyle ihrama girmiş olması, haccın rükünlerini özel zamanlarda ve özel mekânlarda yerine getirmesi gerekir.⁵⁰⁵ şimdi bu şartları sırasıyla açıklayacağız.

1.5.1.3.1. İhram

Sözlükte “yasaklamak, haram kılmak, bir şeyin yasaklı hale dönüştürülmesi” anlamlarına gelen *ihrâm* kelimesi,⁵⁰⁶ terim olarak hac veya umreye niyet eden kimsenin

⁵⁰⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III, 169.

⁵⁰⁵ Komisyon, *Kur’an Yolu*, I, 202-203.

⁵⁰⁶ Cürcânî, *Ta’rîfât*, “İhram” s. 68.

normal zamanlarda yapması helal olan bazı davranışları, ihrama girdikten sonra hac ve umrenin rükünlerini veya bütün adabını tamamlayıncaya kadar kendine haram kılması anlamına gelir. İftitah tekbiri diye isimlendirilen namaza başlama tekbirine fıkıh literatüründe “ihram tekbiri” veya “tahrim” denmesi de bu tekbirle namaza aykırı söz ve davranışların namaz kılan kimseye yasaklanması sebebiyledir. Nitekim fıkıhta da ihram, “belirli yasak ve kısıtlamalara giriş” veya “hac ve umre yasaklarına giriş niyeti” şeklinde tarif edilir. İhrama giren kişiye *muhrim* denir.⁵⁰⁷

Kur'an-ı Kerim'de, “*Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. İçinizden kim kasten onu öldürürse, kendisine bir ceza vardır. Bu ceza Kâbe'ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki adil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan yahut yoksulları yedirmek suretiyle keffaret yahut onun dengi oruç tutmaktır. Bu, yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir.*”⁵⁰⁸ buyrulmuştur. Bu ayet-i kerimede ihramlı kimseye haram olan şeyler ve bunlara karşılık olmak üzere cezaları zikredilmiştir.

İbn Âşûr surenin başında daha ilk ayette ihram konusuna değinerek حُرْم'un *harâm* kelimesinin çoğul kipi olduğunu, haramın hac veya umre ihramına giren kişi için bir vasıf olmakla birlikte⁵⁰⁹ Mescid-i Harâm'da bulunan kişinin bir hâli de olduğunu belirtir. Bu anlamda *muhrim* kelimesinin haramlık hâlini ifade eden genel bir anlamının bulunduğu işaret ettikten sonra *harâm* kelimesini, bilinen sınırlarla Mekke şehrinin yönleriyle kuşatılan, av hayvanı avlanamayan, otu koparılamayan, bulunan eşyası da helal olmayan belirli bir mekân olarak tarif eder.⁵¹⁰ O, bu şehirlerin Mekke ve Medine olduğunu, İmam Şâfiî'nin avcıya cezanın vacipliği konusunda olmasa da avının yasaklığı konusunda Taif şehrini de bu şehirlere ilave ettiğini belirtir. Mekke şehrinin

⁵⁰⁷ Salim Ögüt, “İhram”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2000, XXI, 539.

⁵⁰⁸ el-Mâide, 5/95.

⁵⁰⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 12.

⁵¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 13.

hürmeti konusunda ittifak bulunup avının avlanması durumunda da ceza gerektiğini, Medine şehrinin av hayvanının avlanmasının yasak olduğunu ama bir ceza gerekmediğini ifade eder.⁵¹¹

Müfessirimiz وَأَنْتُمْ حُرْمٌ kavliyle ihrama girmiş kişilere av hayvanlarının harem bölgesinde ve dışında bulunması fark etmeksizin haram olduğunu anlaşıldığını; henüz ihrama girmemiş kişiye ise av hayvanının haramlığının, sünnet yoluyla yasak olduğunu anlaşılmasının caiz olabileceğini söyler. Yasaklık konusunda ikinci bir anlamın ise sadece dışarıdan gelen ihramlılara değil harem bölgesinden ihrama girenlerin de burada kastedilmiş olabileceğinin anlaşılmasının kelimenin kullanım şeklinden dolayı iki ihtimale de açık olduğunu, ibare iki manayı da kendinde toplamakla birlikte ibareden anlaşılan ortak hükmün ihramlı her iki sınıfa av hayvanını avlamanın haram olduğu yönünde olduğunu vurgular.⁵¹²

İbn Âşûr Allah Teâlâ'nın, avı helal olsa bile ihramlı iken avcı olma hâlinin ve harem bölgesinin av hayvanı olması durumunun avlama hâlini haram kıldığını söyler. Haram aylarda insan öldürmek haram kılındıktan sonra av hayvanlarının da bu kısma sonradan dahil edildiğini, haramlığın harem bölgesi içerisinde herhangi bir deniz veya nehir bulunmadığından deniz ürünleri için değil kara hayvanları için söz konusu edildiğini söyler.⁵¹³ Sayd kavramının gerek karada gerekse havada bulunup yenildiği veya bir kısmı ile faydalanıldığı için avlanması veya öldürülmesi mutlak olan her şey için genel bir isim olduğunu, sonradan bu kavramın içine tüm vahşi hayvanların da dahil edildiğini, zehirli ve yırtıcı zararlı hayvanların ise bu genel ifadede sünnet delili ile ayrıldığını söyler. Bazılarının ihramlı olan kişinin unutarak avlanmasını te'vil etmeye çalıştıklarını, oysa ayetin kasıt ve unutma durumu hakkında farklı bir hüküm çıkarmaya müsait olmadığını belirtir.

⁵¹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 212.

⁵¹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 13.

⁵¹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 211.

1.5.1.3.2. Özel Vakit

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ, “*Hac, bilinen aylardadır. Her kim o ayda hacca başlayıp hacı kendisine farz kılsa hacda kadına yaklaşmak, günah işlemek ve cedelleşmek yoktur.*”⁵¹⁴ buyurmaktadır.

İbn Âşûr, أَشْهُرُ مَعْلُومَاتٍ vasfının ayette zikredilmesiyle bu ayların daha önceden Araplar arasında İbrahim peygamber'in şeriatından bu yana tevarüs eden ve Şevval ayından başlayıp kurban bayramı günlerinin sonuna kadar olan zaman bilgisine dayalı olarak bilindiğini gösteren bir ifade olduğunu beyan eder. Bu aylardan ve günlerden bazılarını hac zamanından önce ve sonra haram sayarak bu süre içerisinde dışarıdan gelen afaki hacılara memleketlerine dönmelerine yeterli bir zamanı sağlamak için bu uygulamayı yaptıklarını belirtir. Recep ayının haramlığının ise umre ayı olduğu için Mudar kabilesi tarafından uyguladığını söyler.⁵¹⁵

Müfessirimiz أَشْهُرُ مَعْلُومَاتٍ ifadesiyle kastedilen ayların sadece Şevval, Zilkade ve Zilhicce ayları olduğunu bildirir. Zilhicce ayı ile ilgili olarak ayın tamamı, ilk dokuz günü, ilk on günü ve ilk on üç günü şeklinde üç farklı görüş bulunduğunu zikreder. Buna göre; İbn Mes'ûd, İbn Ömer, Zührî ve Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ile İbn Münzir (ö. 318/930 [?])'in İmam Mâlik'ten bir rivayetine göre hac ayları Şevval, Zilkade ve Zilhiccenin tamamıdır. İbn Abbas, Süddî, Ebû Hanîfe ile İbn Receb'in İmam Mâlik'ten bir rivayetine göre hac ayları Şevval, Zilkade ve Zilhiccenin ilk on günüdür. İmam Şâfiî'ye göre hac ayları Zilhicce ayının ilk dokuz günüdür. İbn Hâcib *Muhtasar* adlı eserinde isnadsız bir şekilde bildirdiğine göre hac ayları Zilhiccenin ilk on üç günüdür.⁵¹⁶

İbn Âşûr, bu konudaki görüş ayrılığının faydalarını da sıralar. Buna göre ertelenmesi sahih olan ziyaret tavafi gibi bazı hac amellerini Zilhicce ayının onuncu

⁵¹⁴ el-Bakara, 2/197.

⁵¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 227.

⁵¹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 228.

gününden sonraya bırakan kişinin Kurban Bayramının birinci günüden sonraya bırakılan hac amellerini hac aylarında yapmış olacağı için kurban kesmesi gerekmeyecektir. Hac, Kurban Bayramı'nın birinci günü ile birlikte sona erer görüşünde olanlara göre ise bu durumdaki kişi hacla ilgili olan bu ameli vaktinden sonraya bıraktığı için kurban kesmesi gerekecektir.⁵¹⁷

1.5.1.3.3. Özel Mekân

Haccın geçerli olabilmesi için Arafat'ta vakfe yapılması, Kâbe'nin tavaf edilmesi, Safâ ve Merve tepeleri arasında sa'y yapılması gerekmektedir. Bu da haccın özel mekânları bulunduğunu göstermektedir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de, “*Şüphesiz Safa ile Merve, Allah'ın (dininin) nişanelerindendir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse, şüphesiz Allah onu bilir, karşılığını verir.*”⁵¹⁸; “*...Arafat'tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğinizde, Meş'ar-i Harâm'da Allah'ı zikredin. Onu, size gösterdiği gibi zikredin. Doğrusu siz onun yol göstermesinden önce yolunu şaşırmışlardan idiniz.*”⁵¹⁹ buyrulmaktadır. İbn Âşûr, *femen farada fihinne*'l-hacce ayetinde geçen *faradanın* “Niyet etti ve azmetti.” anlamında olduğunu, haccın niyetinin ona azmetmek şeklinde olup bunun göstergesinin de ihram olduğunu söyler. Niyet İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre haccın sözlerinden biri olan telbiyeye yakınlığından dolayı ya da hedy kurbanlarının sevki gibi haccın amellerinden bir amel gerektirdiği için şart koşulduğunu, İmam Şâfiî'nin tercih edilen görüşüne göre kişi herhangi bir söz ve amelde bulunmasa bile salt niyetle hacca başlayabilir. Ona göre

⁵¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 228.

⁵¹⁸ el-Bakara, 2/158.

⁵¹⁹ el-Bakara, 2/198.

ibadetlerde niyet, ibadetin bir parçası olmadığından ibadetlerin şartları arasında değildir.⁵²⁰

İbn Âşûr, *فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ* ayetinde nehyedilen şeylerde mübalağa ifade etmek ve hac ibadetinden de bu tür şeylerin uzaklığını göstermek üzere ayette bu şeylerin cinslerinin nehyinin yapıldığını söyler. İbn Âşûr, *refes* kelimesi üzerinde durur. *Refes*in kelimada boş söz ve fahş anlamına geldiğini, bu ayette kastedilen anlamının ise kadına yaklaşımdan kinaye olarak kullanıldığını söyler. İbn Âşûr her iki anlam olan sarîh ve kinayi anlamın beraber kastedilemeyeceğini, bu ibaredeki kinayi anlamın tercih sebebini ise Cahiliye döneminde kadına yaklaşma hatasına çokça düşmeleri sebebiyle tercih edildiği şeklinde fikrini ifade eder. Müfessirimizin *refes* kelimesinin anlamı konusunda sarîh anlam dururken kinayi anlamın tercih sebebini Cahiliye döneminin itibara alınmasının bir sonucu olarak açıklaması onun ayetleri tefsir ederken Arap kültürüne dolayısıyla Cahiliye dönemi kültür ve uygulamalarına önem verdiğini göstermesi açısından verebileceğimiz önemli bir örneklerden biridir.

Ayetteki bu kaydın haber olduğunu ve bununla yapılan nehiyde mübalağanın kastedildiğini ve bu haberin hüküm noktasında hacda cımanın haramlığını gerektirdiğini ve aksi takdirde haccı ifsat ettiğini, nitekim bu konunun açık bir şekilde sünnette beyan ettiğini söyler. İhrama girmenin ihramdan ifada tavafıyla çıkana kadar cimayı menettiğini çünkü bu vakitlerin hepsinin ihram vaktine dahil olduğunu belirtir. Unutkanlık hâlinde böyle bir şey olması halinde İmam Mâlik'e göre o kişinin haccı ifsat olur, o kişi eğer Arafat'ta vakfede değilse haccını tekrar yapması gerekir. Lezzetlenme gerçekleştiği için buna karşılık olarak haccını kaza etmesi o kişiye gerekir. Bu durum haccın anlamına ve hacda kuldan beklenen zühde zıt bir anlam taşıdığı için bu fiilin kasten ya da unutarak yapılmasına bakılmaz. İmamı Şâfiî'nin iki görüşünden birine ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin görüşüne göre bu durum haccı ifsat etmez, bu kişiye hedy kurbanı

⁵²⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 228.

gerekir. Kadınla oynamak ve bu konudaki cima hadisine gelince bahane olması durumu bu yolun kapatılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü kadınla flört etmek kalbi Allah'ın zikrinden koparıp kalbi döndürmeye sebep olmaktadır. İçinde gazelin zikredildiği eski şiirleri okumak refesten sayılmaz çünkü onunla refesin inşa edilmesi kastedilmemektedir. İbn Abbas ihramlı iken devesini refes anlamı içeren şarkı söyleyerek sürmüş, arkadaşı Husayn b. Kays ona, “İhramlı iken refes içeren söz mü söylüyorsun?” diye sorunca, İbn Abbas, “Refes kadınların yanında olan şeydir, yani yapılan fiildir, yani cimadır.” şeklinde cevap vermiştir.

İbn Âşûr, *fusûk* kelimesi hakkında putlar için kurban kesmekten nehyin kastedildiğini, bu görüşün İmam Mâlik'ten rivayet edilen tefsir şekli olduğunu aktardıktan sonra İmam Mâlik'in bu açıklama şekliyle Cahiliye döneminde üzerinde bulundukları şeyi iptal etmenin ilişkilendirildiğini ifade eder. İbn Âşûr ise ayetin zahirinin diğer fık çeşitlerini de içerdiğini, fakat diğer müfessirlerin ihramda bulunma süresi içinde diğer fık durumları hakkında herhangi bir izahta bulunmadıklarına dikkat çeker. Fıskın bu ayette fusuk ve refes kelimesiyle ifade edildiğini, burada ihramlı iken yapılan fıskın haccı da ifsat ettiğinin anlaşıldığını, ama İbn Hazm dışında fıskın haccı ifsat ettiğini söyleyen bir fakihin bulunduğunu görmediğini söyler.

İbn Âşûr bu ayette Arafat'ın ismiyle zikredilmesinin Hz. Peygamber'in “*Hac, arefedir.*” hadis-i şerifini de burada hatırlatarak Arafat'ta vakfe yapmanın haccın rükünlerinden olduğuna işaret ettiğini söyler. Bu ayette *ifâdanın* (Müzdelife'ye sel gibi akın etmenin), Arafat'a izafe edilmesinin, vakfenin öncelikle orada yapılması gereğine işaret ettiğini, çünkü *ifâdanın* orada vakfeden sonra gerçekleşebileceğini, Arafat'ın ismiyle عَرَفَات şeklinde açıkça zikredilmesinin de oradaki vakfenin haccın bir rükünü olduğunu gösterdiğini, çünkü Arafat, Safa ve Merve'nin dışında haccın hiçbir menasikinin açıkça zikredilmediğini belirtir. İbn Âşûr bu ayetin ifadelerinin aynı

zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşünün aksine Safa ve Merve'nin de haccın iki rûknü olduğuna delil olduğunu söyler.⁵²¹

المشعر الحرام: İbn Âşûr, *meş'ar* kelimesinin ilim anlamındaki *şuûr* ya da alamet anlamındaki *şîâr* kelimesinden türemiş bir isim olduğunu, bununla da yer olarak Müzdelife'nin kastedildiğini söyler.⁵²²

1.5.2. Haccın Rükünleri

Asıl farzlar demek olan rükünler, hac için Arafat'ta vakfe yapmaktan ve ziyaret tavafından ibarettir. Fıkıh bilginlerinin çoğu hac niyetiyle ihrama girmeyi, Safa ile Merve arasında koşmayı da (*sa'y*) bu iki rükne eklemişlerdir.

1.5.2.1. Arafat Vakfesi

Sözlükte “bilme, tanıma, anlama ve güzel koku” anlamlarına gelen a.r.f. kökünden türeyen Arafat, Mekke'nin 25 km güney doğusunda ova görünümünde düz bir alanın adıdır.⁵²³ Arefe günü hacıların vakfeye durdukları dağın ismidir ki Mekke'ye on iki mil mesafededir. Vakfe ise, haccın iki rûknünden birisidir. Zilhiccenin dokuzuncu gününe arefe günü denir ki bu günde hacılar Arafat'ta vakfeye dururlar. Hz. Peygamber, haccın arefe demek olduğunu ve arefeye yetişen kimsenin hacca yetişmiş olacağını bildirmiştir.

“Sonra insanların akıp geldiği yerden siz de akıp gelin.”⁵²⁴ İbn Âşûr öncelikle müfessirlerin çoğunluğunun görüşünün bu ayette emredilen ifâda (akıp gelme) fiilinin terahi için kullanılan *sümme* harfini de göz önünde bulundurarak burada terakki için kullanıldığı görüşünde olduklarını ve “...Arafat'tan ayrılıp (*sel* gibi Müzdelife'ye) akın

⁵²¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 235.

⁵²² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 235-236.

⁵²³ İsmail Karagöz, “Arafat”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 27-28.

⁵²⁴ el-Bakara, 2/199.

ettiğinizde,...”⁵²⁵ ayetinde geçen ifâda fiiline atıf olduğunu, verilen emrin bu ayette geçen *arafâta* bağlı olarak başka vakfeyi değil arefe gününde Arafat’taki vakfe olduğunu belirtir. İbn Âşûr Cahiliye devrinde Kureyşlilerin ve Kureyş’e uyanların, Arafat vakfesine çıkmayıp, Kuzah üzerinde yaptıkları Müzdelife vakfesiyle yetindiklerini ve bu davranışlarıyla onların diğer Arap kabilelerinden ayrıldıklarını belirtir. Bu meseledeki ayrılıklarını ifade için kendilerine Hums denildiğini de ayrıca ekler. İbn Âşûr bu ayetin Hz. Âişe’den bu konuda rivayet edilen bir hadisi⁵²⁶ de zikrederek Kureyşlilerin Arafat’a çıkmama uygulamasını böylece iptal ettiğini belirtir.⁵²⁷

İbn Âşûr, *ثُمَّ أَفِضُوا* ifadesi hakkında, buradaki *ifâdanın* Müzdelife’den Mina’ya kitle hâlinde akın etmek olduğu görüşünü de vererek *مِنْ حَيْثُ أَقَاضَ النَّاسُ* ibaresinde kastedilen yerin Müzdelife olduğunu; Müzdelife vakfesi biter bitmez binlerce, yüz binlerce hacının bir anda akın etme hadisesinin ifâda ile ifade edilmiş olduğu görüşünü de aktarır. O, bu şekilde ifade edilmesinin sebebini ise Arapların hepsinin Müzdelife’de toplandığını, ayeti bu şekilde tefsir etmenin bu ayetlerde açıkça ayrı ayrı ifade edilen iki ifâda kelimesine daha uygun olduğunu, sonraki ayette gelen *فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ* kısmıyla da uyumlu olduğuna işaret ederek bu ayet hakkında bu görüşü benimser.⁵²⁸

1.5.2.2. Ziyaret Tavafı

Tavâf kelimesi sözlükte “bir şeyin çevresinde dönmek, dolaşmak” anlamındadır. Bir fıkıh terimi olarak usulüne uygun şekilde Kâbe’nin etrafında dönmeyi ifade eder.

⁵²⁵ el-Bakara, 2/198.

⁵²⁶ Buhârî, “Tefsîr”, Bakara, 35, “Hacc”, 91; Müslim, “Hacc”, 152; Tirmizî, “Hacc”, 53; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 58; Nesâî, “Hacc”, 202.

⁵²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 238.

⁵²⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 239.

Kâbe, sol tarafa alınarak Hacerü'l-Esved hizasından başlanıp aynı noktada tamamlanan her dönüşü “şavt” ve yedi şavta da *tavaf* adı verilir.⁵²⁹

Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de, “*Beyt-i Atîk'i, Kâbe'yi tekrar tekrar dolanıp tavaf etsinler.*”⁵³⁰ buyurmaktadır. Burada zikredilen tavaf kimi müfessirler tarafından haccın rükünlerinden olup hac ile ilgili yasakların kalkması, kendisine bağlı olan ziyaret tavafi şeklinde anlaşılmışsa da İbn Âşûr bu ayetin Hz. İbrahim'e (a.s.) Allah Teâlâ'nın hitaplarından bir hitabı olduğunu,⁵³¹ burada yapılan hitabın da İslam'da ifâda tavafi (diğer adıyla ziyaret tavafi) olarak isimlendirilen hac işlemlerinin sonuncusu olan tavaf olduğunu bildirerek sonlandırıldığını belirtir. Bu ayetlerin Hz. İbrahim (a.s.) döneminden bir anlatım olduğunu, dolayısıyla İslam'daki hac ve kurban konuları ile ilgili ahkâmın bu ayetlerden alınamayacağı görüşünde olduğunu ifade eder.⁵³² İbn Âşûr'un burada da ahkâm konusunda sadece ayetlerin değil sünnetin de önemine ve rolüne bir kere daha göndermede bulunduğunu görüyoruz.

1.5.3. Haccın Vacipleri

Her ibadetin farzlarının yanında bir de vacipleri bulunmaktadır. Bu anlamda hac ibadetinin de bazı vacipleri vardır. Şimdi İbn Âşûr'un haccın vaciplerini nasıl açıkladığına bakacağız.

1.5.3.1. Sa'y

Sözlükte “çalışmak, hızlıca yürümek” anlamlarına gelen sa'y kelimesi, dini terminolojide Safa ve Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelmek anlamına gelmektedir.⁵³³ Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de, “*Şüphesiz Safa ve Merve Allah*

⁵²⁹ Salim Ögüt, “Tavaf”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2011, XL, 178-180.

⁵³⁰ el-Hacc, 22/29.

⁵³¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII, 179.

⁵³² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII, 181.

⁵³³ Mehmet Erdoğan, “Sa'y”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 496.

Teâlâ'nın alametlerindendir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret ederse, bunları tavafe etmesinde ona bir günah yoktur."⁵³⁴ buyurmuştur.

İbn Âşûr, Safa ve Merve tepeleri arasında sa'y yapmanın tarihî serencamından bahsederek sa'yin İbrahim (a.s.) zamanından beri hacda yapılan menasiklerden biri olduğu, Safa ve Merve tepeleri arasında nimete şükür için sa'y'in yapıldığı, Hz. İsmail'in (a.s.) sa'yi hacda yapılan fiiller arasına katmış olabileceği ve sa'yin onun çocuklarından Kureyş'e intikal etmiş olabileceği gibi ihtimallerden bahseder.⁵³⁵ Mezheplerin sa'yin hükmü hakkında ihtilaf ettiklerini belirtir. Sa'yin yapılmasının sünnet mi farz mı olduğu konusunda tereddüt yaşanması karşısında İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin sa'yin haccın fiilleri arasında bulunması, Hz. Peygamber'in sa'ye önem vermesi ve sahih hadis kaynaklarında sa'yi yapma konusunda acele etmesini delil getirerek farz gördüğü gibi İmam Mâlik'in de hac ibadetinin diğer fiillerinden ifâda tavafinin iki rekâtlık namazı gibi sa'yi de bir benzerinin bulunmaması ve kıyas yapılacak bir benzerinin olmaması sebepleriyle tereddüde bir mahal görmeden bu konuda ihtiyat yönünü tercih ederek tıpkı İmam Şafiî gibi haccın rükünlerinden biri olarak sa'yi farz olarak gördüğünü, İmam Ahmed b. Hanbel ve âlimlerin çoğunluğunun da sa'yi haccın bir rüknü olarak gördüklerini, Ebû Hanîfe'nin ise bu konuyla ilgili ayetin sadece metninin kesin olması, konu ile ilgili hadisin ise zanni olması sebebiyle sa'yi farz değil vacip olarak gördüğünü söyler. İbn Âşûr kendisi ise bu görüş karşısında gerek sözlü gerekse uygulamalı olarak gelen tüm verilerin sa'yin farz olduğuna delil olduğunu söyleyerek bu konuda kendi yaklaşımını açıkça ifade etmektedir.⁵³⁶

⁵³⁴ el-Bakara, 2/158.

⁵³⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 58.

⁵³⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 63.

1.5.3.2. Müzdelife Vakfesi

Müzdelife vakfesi haccın vaciplerinden birisidir. Meş'ar-i Harâm Müzdelife bölgesinde bulunan Kuzah Dağı'ndaki bir tepenin adıdır. Bu tepeden dolayı Müzdelife'nin tamamı Meş'ar-i Harâm içindedir. Hacılar Arafat'tan sonra Müzdelife'ye gelirler ve arefeyi bayrama bağlayan geceyi burada geçirerek bir vakfe de burada yaparlar. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere *ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ* ayeti⁵³⁷ ile ilgili olarak İbn Âşûr, *ثُمَّ أَفِضُوا* ifadesindeki *ثُمَّ*'nin terahi ve zamanda tertip ifade ettiğini ve ifâda fiilinin Müzdelife'den Mina'ya kitle hâlinde akın etmek demek olduğu görüşünü benimseyerek *ثُمَّ أَفِضُوا* ibaresinde kastedilen yerin Müzdelife olduğunu belirtir. Müzdelife vakfesi biter bitmez binlerce, yüz binlerce hacının bir anda sökün edivermesi hadisesinin ifâda ile belirtildiğini, Arapların hepsinin Müzdelife'de toplanması sebebiyle bu şekilde ifade edildiğini aktarır. Ayeti bu şekilde tefsir etmenin ayetlerde ayrı ayrı ifade edilen iki ifâda kelimesine daha uygun olacağı görüşünde olması ve sonraki ayette gelen *فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ* kısmıyla da uyumlu olması nedeniyle ayet hakkında bu görüşü benimsemektedir.⁵³⁸

1.5.3.3. Şeytan Taşlama

Hacdan sonraki şeytan taşlama Kur'an'da açıkça zikredilmemiştir. İbn Âşûr Müzdelife'den Mina'ya dönüş şekli hakkında ayette ifade edilen *ثُمَّ* ifadesindeki tefri anlamından dolayı *ifâdanın* Müzdelife'den şeytan taşlama mahalli olan Mina'ya doğru olmasının gerektiğini belirtir. O, ayetin Zilhiccenin onuncu gününde Akabe'deki taşlamaya işaret ettiğini ve bu taşlama esnasında da Allah Teâlâ'yı zikretmeyi emrettiği

⁵³⁷ el-Bakara, 2/199.

⁵³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 239.

çıkarmında bulunur. Bu işlemten sonra kurban kesme işleminin geldiğini ve bununla haccın tamamlanarak menasikin gerçekleşebileceğini söyler.⁵³⁹

1.5.3.4. Saçları Tıraş Etmek ve Kısaltmak

Kur'an-ı Kerim'de, “Andolsun Allah, Hz. Peygamber’in rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Harâm’a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi.”⁵⁴⁰ şeklinde buyrulmuş ve ihramdan çıkarken saç tıraşı olmak haccın menasikinden sayılmıştır. İbn Âşûr başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak ifadesinin آمِنِينَ kelimesine hâl ve atıf olduğunu belirtir. Her iki durumun da haccı ve umreyi tamamlayabilme imkânını elde etme anlamında Rasûlullah’ın rüyasında gördüğü anlamı tamamlayan kinayeli lafızlar olduğunu yani آمِنِينَ kelimesinin korkunun onları başlarını kazıtmaya veya saçlarını kısaltmaya sevk etmediğini ifade etmek için bu ayette birlikte zikredildikleri şeklinde bir tefsirde bulunur.⁵⁴¹

İbn Âşûr, ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ “Sonra kirlerini gidersinler” kaydı hakkında söylenen hac ibadetini tamamladıktan sonra tırnakları kesmek, bıyığı ve sakalı düzeltmek, koltuk altlarını yolmak, başını ve kasığını tıraş etmek gibi maddî temizlenmeye dair ihtiyaçlarını gidersinler şeklinde Hac suresi 29. ayetine müfessirlerce verilen anlam hakkında, fiilin kadâ fiili olduğuna dikkat çekerek, İbn Ömer ve İbn Abbas’tan gelen rivayetleri de dikkate alarak ulaşan tüm rivayetleri ve dil âlimlerinin taş atma, kurban kesme, başı tıraş etme şeklindeki görüşlerin de anlama ilave edilmesi gerektiği düşüncesinde olan müfessirimiz bu kelimenin sadece konumuzla ilgili olan tıraş olma anlamını ifade etmeyip ahkâm noktasında hac menasiki ve bunlarla ilgili tüm fiilleri

⁵³⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 240.

⁵⁴⁰ el-Fetih, 48/27.

⁵⁴¹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI, 169.

yerine getirmeyi kastedecek şekilde “*Sonra, kalan hac menasiklerini ve fiillerini tamamlasınlar*” şeklinde kapsayıcı bir açıklamada bulunur.⁵⁴²

1.5.3.5. Veda Tavafı

Veda tavafı, afakilerin ülkelerine dönerken yapmaları vacip olan tavaftır. İbn Âşûr’un Hac suresinin 29. ayetine verdiği “*Sonra, kalan hac menasikini ve fiillerini tamamlasınlar.*” anlamından dolayı bu vacibin de yerine getirilmesi gereken bir hac menasiki olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴³

1.5.4. İhramlı Kişinin Av Hayvanı Öldürmesi

İhramlı kimseye haram olan şeyler ve bunlara karşılık olmak üzere cezaları, “*Ey iman edenler ihramlı iken av hayvanı öldürmeyin. İçinizden kim kasten onu öldürürse, kendisine bir ceza vardır. Bu ceza Kâbe’ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki adil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan yahut yoksulları yedirmek suretiyle keffaret yahut onun dengi oruç tutmaktır. Bu, yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir.*”⁵⁴⁴ mealindeki ayet-i kerimede zikredilmiştir.

İbn Âşûr, Allah Teâlâ’nın av hayvanını öldürmeyi avcının ihramlı olması ve avcının ihramlı olmasa bile avın harem bölgesinde bulunması şeklinde iki durumda da haram kıldığını, bu haramlığın da Allah Teâlâ tarafından Hz. İbrahim (a.s.) döneminden beri Kâbe’nin şanını yüceltmek gibi bir hikmete mebni olduğuna söyler. Av hayvanını öldürmeyi haram kılmanın sadece kara hayvanları için söz konusu olduğunu belirtir. Ayetle hac ve umre için ihrama girmiş kişiye av hayvanını öldürmenin haram kılındığını, bunun da güvende olanları rahatsız etmek anlamına geldiğinden dolayı yasaklandığını söyler.⁵⁴⁵ Yine o, ihramın, ihrama girmiş kişileri haram aylar içerisinde

⁵⁴² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVII, 180.

⁵⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVII, 179-181.

⁵⁴⁴ el-Mâide, 5/95. İhramlı iken avlanma yasağı için ayrıca bkz. el-Mâide, 5/1.

⁵⁴⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 211.

birbiriyle savaş ve kavga yapmaktan menettiğini, hayvanların da insanın öldürülmesinin yasaklığı seviyesine çıkarıldığını, ihrama giren kişinin harem bölgesine geldiğinde sadece ihrama niyet etmesinin gerekliliği gibi hikmetlerden dolayı bu bölgenin hayvanlarının avlanmasının yasaklandığını belirtir.⁵⁴⁶

İbn Âşûr *sayd* (av) kavramının ister yerdeki canlı isterse havadaki kuş türünden olsun yemek için veya bir kısmından yararlanılmak amacıyla avlanılan hayvanlar hakkında umumi bir ifade olduğunu, vahşi hayvanların hepsinin bu kavram içine girdiğini ifade eder. Yırtıcı hayvanların, kara avı kapsamının dışında olup ondan tahsis edilip edilmediği hususunda ilim adamlarının farklı görüşleri varken kendisi bu umumi ifadenin sünnetle daraltılarak zarar veren yırtıcı, zehirli hayvanlarla fare ve yırtıcı kuşların bu kapsamın dışına çıkarıldığını ifade eder. *Katl* kelimesinin ihrama girmiş kişiye ihram hâlinde olduğunu hatırlatmanın hedeflenerek bu kelimenin kullanıldığını, ayetin aynı zamanda kasten avlanmayan kişiye delil olduğunu, aksi durumda bulunan ihramlı kişiye de delil getirme konusunda kasten kelimesini te'vil etmek için herhangi bir delilin bu ayetten çıkarılamayacağını belirtir.⁵⁴⁷

İbn Âşûr, Mekke'nin sınırları ile birlikte harem bölgesi olması konusunun İslam'dan önce bilindiğini ifade eder. Hz. İbrahim'in (a.s.) harem bölge oluşunu belirlediğini, sınırlarına işaret konulmasının da Ömer b. Hattâb zamanında gerçekleştiğini ifade eder. Medine'nin haramlığı konusunda ise Hz. Peygamber'den rivayet edilen, “*Medine'nin Ayr Dağı ile Sevr Dağı arasındaki bölgesi harem bölgesidir.*”⁵⁴⁸ şeklindeki hadisten Ayr ve Sevr Dağı üzerinde beyan edilen görüşlere yer verdikten sonra bu konuda en doğru olanın Ahmed ve Taberânî (ö. 360/971)'nin görüşünde olduğu gibi Uhud Dağı'na kadar olan görüş olduğunun söylendiği, Sevr

⁵⁴⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 211-212.

⁵⁴⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 212.

⁵⁴⁸ Buhârî, “Fezâilu'l-Medîne”, 1; “Cizye”, 10, 17; “Ferâiz”, 21; Müslim, “Hacc”, 467, “İtk”, 20; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 95; Tirmizî, “Vela”, 3; *Müsned*, I, 81, 126, 151.

Dağı'nın Uhud Dağı'nın arkasında olan küçük bir dağ olduğu şeklindeki kanaatle harem bölgeleri ve Medine'nin harem bölgesi olması konusunu bitirir.⁵⁴⁹

İhramlıyken kasten, unutarak ve hata ile avlanmanın hükmü konusunda ise İbn Âşûr, “وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ : içinizden kim onu bilerek öldürürse” ifadesindeki مَنْ ifadesinin مَنْ ism-i şartının sıfatı olduğunu, açılımının da مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا olduğuna dikkat çektikten sonra ifadenin bu şekilde söylenmesinin bir faydasının bulunduğunu, fakat müfessirlerin bu faydayı beyan etmediklerini söyler. Kendisi ise bu faydayı şöyle açıklar: Burada Cahiliye ehlinin uygulamasının iptal edildiğine bir tembih ve uyarı bulunmaktadır. Çünkü harem bölgesinde onlardan birisi bir av avlasa ona vuruyorlar ve elbisesini üzerinden çıkarıyorlardı.⁵⁵⁰

İbn Âşûr fukahânın avcıya öngörülen cezanın hükmünü avın ölmesi durumuna bağlamaları ve avın ölmeyip yaralanması veya avcının bir uzvunu koparması durumunda bir ceza öngörülmemesini uygun görmeyip bu ifadenin cezanın değişmeyip aynı olduğuna delalet ettiğini ifade eder. İbn Âşûr'a göre avı avlayanın avını yemesi veya yememesi durumu arasında bir fark yoktur.⁵⁵¹

Müfessirimiz مُتَعَمِّدًا (kasten onu öldürürse) kaydının avladığı av konusunda hataya düşeni hüküm dışına çıkaran bir kayıt olduğunu, fakat onun hakkında da bir hüküm beyan etmediğini belirtir. Fakat hata ile yapanın cezasının kasten bu işi yapandan daha ağır olmayacağına da delalet ettiğini veya ayetin bu kişiye ceza öngörmeyip bu cezayı sünnetin açıkladığı şeklinde tefsir eder. İbn Âşûr, ez-Zührî'nin, “Kasten avlanmada ceza Kur'an ile öngörülmüştür. Hata ve unutarak avlanmada ceza ise sünnet gereği öngörülmüştür” sözünü aktardıktan sonra onun bu sözüyle peygamber ve halifeler dönemi uygulamaları ile sahabe dönemi uygulamalarını kastetmiş

⁵⁴⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 212.

⁵⁵⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 212-213.

⁵⁵¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 213.

olabileceği tespitini yapar ve Hz. Peygamber'den bu durumdaki kişiler hakkında bir rivayetin bulunmadığını söyler.⁵⁵²

İbn Âşûr, Mâlik, Şâfiî, Ebû Hanîfe ve fukahânın çoğunluğunun ister kasten, ister hata, isterse de unutarak avlanılsın durumun aynı olup onun aleyhine ceza vermekle hüküm bina edileceği görüşünde olduklarını belirtir ve Mâlik'in bu konudaki cezayı gurm (zarara uğrama) manasına meylederek kıyaslama yaptığına da işaret eder. Kendisi ise Mâlik'in bu görüşe meylini benimsemez. Bradaki avın insanların faydalandığı bir şey değil Allah Teâlâ'nın mülkü olan bir şey olduğunu ifade eder. İbn Âşûr, ihramlı değilken de mubah saydığı bir şey hakkında avcının vurduğu av hakkında bunun verdiği bir ziyan olarak görülemeyeceğinden tazmine zorlanamayacağı için bu konuyu gurm olarak görmez. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bu işi kasten yapan için ayette ceza kelimesini kullandığını, bundan muradının da kişiyi tedip etmek ve ameline bir karşılık anlamında bir ceza olduğunu; keffaret olması durumunda katl keffaretinde ve zihâr keffaretinde olduğu gibi vasıflarının teşri kılınması gerektiğine işaret eder.⁵⁵³ Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Mâlikîlerden İbn Abdilhakem, Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Cübeyr, Tâvûs, Kâsım b. Muhammed, Sâlim b. Abdullah, Atâ ve Mücâhid'in ise, hata edene ve unutana bir şey düşmez dediklerini, bu görüşün İbn Abbas'tan da rivayet edildiğini tefsirinde belirtir.⁵⁵⁴

Müfessirimiz İbn Âşûr burada öngörülenin keffaret olarak değil ceza olarak isimlendirilmesine de dikkati çeker. Keffarete misliyle ceza olması gerekirken hem misliyle hem de ona uygun bir şeyle karşılığının alınabileceğine işaret ederek “Öldürülen avın kıymeti mi, yoksa avın dengi olduğuna hükmedilen ehlî hayvanın kendisi mi lazım gelir?” tartışmasına girer. Avın karada yaşayanlar ve havada uçan kuş türünden olmak üzere iki ana sınıf üzerinden Arapların

⁵⁵² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 213.

⁵⁵³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 213.

⁵⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 213.

avlayabilecekleri kara av hayvanlarını yaban eşeği, yaban öküzü, dağ keçisi, geyik ve ceylan, kanatlılardan da deve kuşları ve kazları saydıktan sonra havada uçan av hayvanlarının ise bir tuzak olmadan avlanmasının az olduğunu belirtir.⁵⁵⁵

Karada yaşayan hayvanlar için verilecek cezada benzer olanını yani hilkat ve şekil itibarıyla benzeri ile cezayı tespit kolayken, kuşa benzeyen av hayvanlarının cezasının tespitinde aynılığının değil yakınlığının ölçü alındığını, dolayısıyla deve kuşunun sığıra ya da büyükbaş hayvana yakın, kazın da kuzuya yakın olmasından bahisle ceza olarak bunların kesileceğinden; serçe gibi benzeri olmayan kuşların ise kıymetinin ödeneceğinden bahseder ve yaptığı bu açıklamaları Mâlik, Şâfiî ve Muhammed b. Hasen'in görüşleri olarak verir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un ise av olarak avlanan tüm avlarda değerinin mislinin verileceğini söylediklerini aktarır. Kıymetin ne olduğu konusunda ise Mâlik'e göre kıymetin yiyecek, Ebû Hanîfe'ye göre ise dirhem olduğu yönündeki görüşlerini aktarır ve Mâlik'e göre yiyecek olan bu kıymetin avcı tarafından tasadduk edilmesini veya her müdd yiyecek için avcının oruç tutması gerektiğini belirtir. Ebû Hanîfe'nin ise kişinin kıymeti karşılığında bir hedy, yiyecek satın alıp sadaka olarak vermek ya da her yarım sa' için dilerse oruç tutmak arasında muhayyer olduğu şeklindeki görüşlerini aktarır.⁵⁵⁶

İbn Âşûr âlimlerin ceza olarak yeterli olan asgari miktar konusunda farklı düşündüklerini belirtir. Mâlik'in “*Kâbe'ye ulaşacak (Kâbe'ye götürülüp orada kesilecek) bir kurban...*” ayetinden dolayı ceza olarak yeterli asgari miktarın mümkün olan ve kurban edilebilen hediye kurbanı olduğu, bunun da bir yaşında, koyun ve keçi türünden olması gerektiği; cezası bu seviyeye ulaşmayanların karşılığının ise ya yemek yedirilmesi yahut oruç tutulması yönündeki görüşünü aktarır.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 213-214.

⁵⁵⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 214.

⁵⁵⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 214.

İmam Mâlik'in ayrıca *Muvatta* adlı eserinde fidye olarak verilenlerde av hayvanının büyüğünde ceza olarak ne lazım geliyorsa küçüğünde de aynısı lazım gelir görüşünü ifade ettiğini; İmam Şâfiî ve bazı Medine âlimlerinin ise İmam Mâlik'in *Muvatta* adlı eserinde Ebû Zübeyr el-Mekkî kanalıyla Ömer b. Hattâb'dan "Tavşanı öldürene bir oğlak, yerbuû öldürene bir cüfre ile hükmetmiştir."⁵⁵⁸ şeklindeki rivayetinden dolayı av hayvanı küçük yani yavru ise bunların fidyesi ehlî hayvanların yavruları; büyüklerinin fidyesi ise büyük hayvanlardır görüşünde olduklarını aktarır.⁵⁵⁹ İbn Âşûr, İbn Rüşd (ö. 520/1126)'ün *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı kitabında bu görüşün Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan rivayet edildiği bilgisini aktarır.⁵⁶⁰

İbn Âşûr kendisi de bu konuda yorumda bulunur ve bu meselede Rasûlullah'tan sahih bir rivayetin bulunmadığını belirterek İmam Mâlik'in muhtemelen Hz. Ömer'e ait olan bu görüşü, "*Kâbe'ye ulaşacak (Kâbe'ye götürülüp orada kesilecek) bir kurban...*"⁵⁶¹ ayetinin delaletinin açık olması sebebiyle İmam Mâlik'in Hz. Ömer'in kendi içtihiyâyla bu görüşü söylemiş olamayacağı düşüncesi ve bir fıkıh usulü konusu olan işaretin delaleti konusuna girmesi sebepleriyle meseleye genişlik kazandırmak üzere yemek yedirme içtihiyânda bulunmuş olabileceği yorumunda bulunur. Hatta İbn Âşûr bu konuda o kadar ısrarcı davranır ki İbnü'l-Arabî'nin, "Şâfiî'nin görüşü doğru olup bu, âlimlerimizin de görüşüdür." sözünü kabul etmez. Bu görüşü kendi mezhebinin âlimleri arasında tercih eden birini bilmediği gibi Mâlikî âlimler arasında da bu görüşü kasteden ve İmam Mâlik'in yukarıdaki görüşüne zıt görüş beyan eden birini de kendisinin bilmediğini üzerine basa basa kendi görüşü olarak ayrıca ifade eder.⁵⁶²

Müfessirimiz İbn Âşûr'un, "*فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ: cezası öldürdüğü hayvanın benzeri*" ayetiyle ilgili kıraat âlimleri arasındaki kıraat farklarına da değindiğini ve ayetin bu

⁵⁵⁸ *Muvatta*, "Hacc", 230.

⁵⁵⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 214.

⁵⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 299.

⁵⁶¹ el-Mâide, 5/95.

⁵⁶² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 214-215.

kısmı hakkında dört ayrı kıraat varken⁵⁶³ ahkâm noktasında kendisinin de benimsediği anlaşılan ve benzerin bizzat cezanın kendisi olması gerekir anlamını veren ceza kelimesinin merfu ve tenvinli olarak okunduğu kıraat şekli ile; ona öldürdüğünün benzeri ceza vardır anlamına gelen ve ceza kelimesinin izafet ile merfu ve tenvinsiz okunduğu ikinci bir kıraate yer verdiğini ve bunlar üzerinde bu ahkâmı destekleyen dilsel tahliller yaptığını görüyoruz.⁵⁶⁴

İbn Âşûr, ayetin **ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ** kısmındaki adil iki kişinin hükmü hakkındaki ahkâm konusunda ise bu kısmın ya **جَزَاءٌ** kelimesinin sıfatı ya da yeni bir cümleye başlangıç anlamında istinâf-ı beyânî olduğunu belirtir. Bunların da ya ceza ile hükmetmek veya o cezayı belirleme anlamına geldiğini ifade eder. Bununla da cezaya giren her avcının ceza olacak avın benzerinin özelliklerinin neler olacağını bilemeyebileceğini, Allah Teâlâ'nın bu konuyu burada iki hükme bağladığını, avcıya adalet ve bilgi sahibi kişiyi araştırıp belirledikten sonra bu konuyu onlara arz etmesini, bu kişilerin de ayetin baş tarafından buraya kadar açıklanan avladığı avın mislini verme veya ne kadar vermesi gerekiyorsa o miktarda yiyecek tasadduk etme veya oruç tutma durumlarından biri ile bu durumdaki kişiye icabet etmeleri hükmünü ayetin kastettiğini belirtir. Ayrıca o, **ذَوَا عَدْلٍ** adalet sahibi bu kişilerin **مِّنْكُمْ** kaydına da dikkat çekerek Müslümanlardan adalet sahibi kişilerden olması şeklinde tefsir ederek bu kaydın da Müslümanları Cahiliye ehlinin harem bölgesinde avlanma durumunda verdikleri cezaları uygulamaktan sakındırmak için burada yer aldığı tefsirinde bulunur.⁵⁶⁵

هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ: *Kâbe'ye ulaştırılacak bir hayvan kurban etmektir.* İbn Âşûr'un *hedy* kavramını Mekke'nin kesim yerleri olan Mina ve Merve'de kesilen şeyler şeklinde

⁵⁶³ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Buruc Yayınları, VI, 416.

⁵⁶⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 215.

⁵⁶⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 216.

tanımladığını, **بَالِغُ الْكَعْبَةِ** ile kastedilenin Kâbe değil harem bölgesi olduğuna işaret eder.⁵⁶⁶

أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ, İbn Âşûr *keffâret* kelimesinin burada ceza kelimesine atıf olduğunu, atfın da arada mugayeret (farklılık) gerektirmesi sebebiyle *ceza* kelimesi ile *keffâret* kelimesinin farklılığına dikkat çekerek *ceza* kelimesinin denklik anlamına gelen bir karşılık olması anlamına işaret ederek yemek yedirmenin bu anlama sahip bir ceza türü olmadığı, bu sebeple ayette suçu gideren anlamına gelen keffaret şeklinde geldiğine dikkat çeker. İbn Âşûr, av hayvanını öldüren kişi hakkında en güzel keffaretin sadaka olarak verilecek yiyeceğin miktarı ile verilecek fakir sayısının tayin edilmemesi şeklinde olanı olduğunu ifade eder. Tasadduk edilecek yiyecek konusunda Araplar arasında yaygın anlayışa göre bir müd yiyeceğin bir kişinin yiyeceği olduğu, bu sebeple İmam Mâlik'in ve çoğu âlimin bu ayetteki yiyecek miktarını buna göre belirlediğini belirtir. İbn Abbas'tan ise avcının öldürdüğü av hayvanına dirhem cinsinden kıymet biçileceği ve o değerde yiyecek alınacağı görüşüne yer verir. İbn Âşûr yoksul sayısı konusunda ise bir kişinin yiyeceği kabul edilen müd sayısına bakılacağını söyledikten sonra İmam Mâlik'in bu konuda ona en uygun geldiğini söylediği avlanan ava bir değer biçilip bu değerle ne kadar yiyecek alınacağına bakılıp her yoksula bir müd verileceği şeklindeki görüşünü, bunun yanında bazı âlimlerin de her hayvana muadil bir yiyecek takdir edileceği şeklindeki görüşleri aktarır. İbn Abbas'tan ayrıca ihramlı bir kimse için bir ceylan öldürecek olursa bunun yerine altı yoksula, deve öldürecek olursa yirmi yoksula, zebra öldürürse otuz yoksula yemek yedirir şeklindeki rivayeti aktardıktan sonra İbn Âşûr bu konudaki en güzel hükmün ayette belirtilen iki hakeme bırakılması olduğunu kendi görüşü olarak belirtir.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 216.

⁵⁶⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 216.

İbn Âşûr, ayetin **أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ** kısmındaki ve öncesinde yer alan **أَوْ عَذْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا** kısmında bulunan **أَوْ** atıf harfinin Kur'an-ı Kerim'de muhayyer vacipler için kullanıldığını, ihramda iken av avlayan kişi için de bu harfin bu ayette zikredilen üç durum arasından birini seçmekte muhayyerliği gerektirdiğini, kişinin bu üç durumdan istediğini seçmekte serbest olduğu görüşünün âlimlerin çoğunun görüşü olduğunu belirtir. Muhayyerliğin iki hakem için değil, aleyhine hükmedilen kişi için söz konusu olduğuna dikkat çeker. Sevrî, İbn Ebî Leyla ve Hasen'in hakemler için de muhayyerlik söz konusudur şeklindeki farklı görüşlerine de işaret ettikten sonra, İbn Abbas'a nispet edildiğini söylediği keffaret olarak verilecek cezada sıralamaya uymayı gerekli gören bazı âlimlerin cezalardan yemek yedirme keffaretine ancak diğer cezadan sonra yani bir kurbanlık hayvan göndermekten aciz olunması hâlinde; fakire yemek yedirme cezasına intikal edilmesi gerektiği şeklindeki görüşe de ayetin tefsiri bağlamında yer verir.⁵⁶⁸

أَوْ عَذْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا: Müfessirimiz ayetin bu kısmında fakirlere vermekle yükümlü olduğunun dengi bir orucun ceza olarak ön görüldüğünü belirttikten sonra orucun karşılığı olacak ölçek konusunda Mâlik ve Şâfiî'nin ihramda iken av avlayan avcının her müd yiyecek için bir gün oruç tutacağını söylerken, Ebû Hanîfe'nin iki müd yiyeceğe bir gün oruç tutacağı görüşünde olduklarını belirtir. Orucun en fazla kaç gün tutulacağı konusunda ihtilaf edildiğini, İmam Mâlik ve âlimlerin çoğunluğun iki ayı aşsa bile müd sayısı ne kadarsa o kadar gün oruç tutulmasını gerekli görürken, isimlerini vermediği bazı âlimlerin ise en uzun keffaret süresi iki ay olduğu için orucun süresinin iki ayı geçmemesi gerektiğini söylediklerini ifade eder. Bu konuda İbn Abbas'tan ise bu sürenin üç ile on gün arasında olacağı şeklinde bir rivayet bulunduğunu da ayrıca zikreder.⁵⁶⁹ Müfessirimizin mezhep imamlarının görüş beyan ettiği çoğu konularda ya mezhep imamlarının cumhurunun birleştiği görüşleri ya

⁵⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 217.

⁵⁶⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, V, 217.

bağlantılı gördüğü izah tarzları üzerinden teyid edici mahiyette açıklayıcı ve ikmal edici bilgiler vererek ya da konuyla bağlantısını ilgisiz gördüğü görüşleri ve bu görüşlerin sahiplerini eleştirmesi üzerinden veya doğrudan kendi mezhebinin görüşünü varsa mezhebin görüşüne ilave bilgiler vererek ahkâm konularını izah etme tarzı geliştirdiğine şahit oluyoruz. İbn Âşûr'un çoğu yerde açıkça ifade etmediği kendi görüşü hakkında ancak onun bu izah tarzından bir fikir edinebiliyoruz. Bazen bu gibi yerlerde ise sadece mevcut görüşleri zikretmekle yetinmekte, herhangi bir yorum ve çıkarsama yapmamaktadır. Bu durumda ise okuyucuyu kendi mezhebinin görüşüyle amel etmesinde bir sakınca görmeyerek mezhebinin görüşüyle baş başa bıraktığı izlenimi edindiğimizi belirtmek isteriz.

İbn Âşûr daha öncesinde vebal olarak ifade edilen *intikam* kelimesine zarar ve yorgunluk anlamını verir. Âlimlerin çoğunluğunun bu kelime ile ihramlı kişiye av avlamayı tekrarladığında ya cezanın ya keffaretin ya da orucun gerekli hâle gelmesi gerektiği şeklinde anladıklarını; İbn Abbas, Şüreyh (ö. 80/699 [?]), Nehaî, Mücâhid ve Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-12)'in bir defa dışında kasten bu işi tekrar yapan kişiye dünyada ceza gerekmediğini, kabul de edilmeyeceğini, bu intikamın ahirette azap olarak ondan alınacağı yönünde rivayetlerinin olduğunu da söyler ve bu görüşün şaz olduğunu belirtir.⁵⁷⁰

1.5.5. Kurban

Arap dilinde gerek maddî gerekse manevî her türlü yakınlığı ve yakın olmayı kuşatacak bir anlam genişliğine sahip olan *kurbân* kelimesi, dinî terminolojide ise kendisiyle Allah'a yaklaşılacak şeyi, özel olarak da Allah'a yakınlık sağlamak, yani ibadet (*kurbet*) amacıyla belli vakitte belirli cinsten hayvanları kesmeyi ve bu amaçla kesilen hayvanı ifade eder. Ayrıca hac ve umrede kesilen kurbanlar genel olarak “sevk edilip

⁵⁷⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 218.

götürülen, sunulan şey” manasında *hedy* veya kesilen hayvanın büyükbaş ya da küçükbaş oluşuna göre *bedene* ve *dem* şeklinde özel isimlerle isimlendirilir.⁵⁷¹

Kurbân kelimesi Kur'an-ı Kerim'de üç yerde geçmektedir. Bunlardan birincisi İsrailoğullarının herhangi bir Hz. Peygamber'den mucize olarak istedikleri ve (gökten inen) ateşin yakacağı bir kurbandan;⁵⁷² ikincisi, Hz. Âdem'in iki oğlunun Allah'a takdim ettikleri kurbandan;⁵⁷³ üçüncüsü ise kelime olarak, müşriklerin Allah'a ortak koştukları tanrıları “yakınlık vasıtası” kılmaları anlamında⁵⁷⁴ bahsedilmektedir.

Kur'an'da ayrıntısı verilmeksizin Hz. Âdem'in iki oğlunun Allah'a kurban takdim ettiklerinden söz edilir.⁵⁷⁵ İlâhî dinlerin hepsinde kurban hükmü vardır.⁵⁷⁶ Kur'an'da hac ibadeti sırasında kesilecek kurbanlarla ilgili bazı hükümler yer alsa⁵⁷⁷ Kevser suresindeki dolaylı bir işaret hariç⁵⁷⁸ hac dışındaki kurban ibadetinden bahsedilmez. İbadetler konusunda takip edilen teşri faaliyetineline uygun olarak gerek hac ve umre yapanların gerekse hac ve umre dışında diğer şahısların kurban kesme yükümlülüğü ve diğer kurban türleri hakkındaki hükümler Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarıyla belirlenmiştir. Rasûl-i Ekrem'in hicretin 2. yılından (624) itibaren Kurban bayramlarında kurban kesmeye başlaması, hac ve umre esnasındaki uygulaması ve kurbanla ilgili elimizdeki zengin hadis rivayetleri bu alandaki dinî geleneğin, fikhî yorum ve değerlendirmelerin ana zeminini teşkil etmiştir.⁵⁷⁹

Müfessirimiz İbn Âşûr *kurban* kavramını sadaka, hac veya namaz gibi kişiyi Rabbine yaklaştıran şeylerin genel adı olarak tarif eder.⁵⁸⁰ Hacda Allah Teâlâ'ya manen yaklaşmak için kesilen hayvanın ismi olan *hedy* kurbanının fakihlerin çoğunluğunun

⁵⁷¹ Ahmet Güç, “Kurban”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2002, XXVI, 433-434.

⁵⁷² Âl-i İmrân, 3/183.

⁵⁷³ el-Mâide, 5/27.

⁵⁷⁴ el-Ahkâf, 46/28.

⁵⁷⁵ el-Mâide, 5/27.

⁵⁷⁶ el-Hacc, 22/34.

⁵⁷⁷ el-Bakara, 2/196; el-Mâide, 5/2, 95, 97; el-Hacc, 22/28, 36, 37; el-Feth, 48/25.

⁵⁷⁸ el-Kevser, 108/2.

⁵⁷⁹ Ali Bardakoğlu, “Kurban”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2002, XXVI, 436.

⁵⁸⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 82.

ittifak ettiği hacda ihramdan sonra kesilerek ifa edilmesi gereken haccın vaciplerinden biri olduğunu belirtir.⁵⁸¹

İbn Âşûr kurban kesme ile ilgili olan Kevser suresini nüzul dönemlerini itibara alarak tefsir eder. Hz. Peygamber'in peygamber olarak görevlendirilmeden önce her sene Kâbe'yi tavaf etme ihtimali üzerinde durarak bi'setinden sonra hac zamanı yaklaştığında hedy kurbanını kesme konusunda tereddüt yaşamış olabileceği ihtimalinden dolayı müşriklerin hac esnasındaki amellerine katılmış olma düşüncesinin verdiği sıkıntıyı gidererek kurbanını Allah için kesip, Müslümanlara da yedirmesine müsaade etmek üzere sureyi Mekke döneminde inmiş olabileceği şeklinde tefsir eder. Surenin Medine döneminde haccın farz olmasından önce inmiş olma ihtimaline göre ise *nahr* kelimesiyle kastedilenin nahr (kurban bayramı) günlerinde kesilen kurbanlık hayvanlar olacağı, bu sebeple de fakihlerin çoğunluğunun "*Rabbin için namaz kıl.*" ayetindeki namazla kastedilenin bayram namazı olduğu görüşüne yöneldiklerini ifade eder. Ayette nahr emrinin namaz emrinden sonra gelmesinden ise önce namazın kılınacağı hükmünün çıkarıldığını belirtir. Ayrıca hac esnasında kurban edilen bedene ve hedy kurbanlarını da içermesi için surede *zebh* kelimesi yerine *nahr* kelimesinin kullanılmış olabileceği tespitini yapar.⁵⁸²

1.6. KEFFÂRETLER

Sözlükte "örtmek, gizlemek, inkâr etmek" manasındaki *küfr* kökünden gelen *keffâret*, günah ve hataları örtücü, telafi edici kurban, sadaka, oruç gibi ibadet türünden davranışları ifade etmektedir.⁵⁸³

Fıkıhta *keffâret*, dinen belirlenmiş yasakları ihlal eden kimsenin hem bir ceza hem de Allah'tan mağfiret talep etmek üzere; köle azat etme, oruç tutma, fakiri

⁵⁸¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 220.

⁵⁸² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXX, 504-505.

⁵⁸³ H. Mehmet Katar, "Kefâret", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2002, XXV, 177.

doyurma ve giydirme gibi sorumku tutulduğu malî veya bedenî nitelikli ibadetlerin genel adıdır. *Keffâret* kelimesi Kur'an'da üç ayette dört kere geçer. Kısastan söz eden ayette, kısastan yapılan bağışlamanın ya da malî fedakârlığın işlenen günah için keffaret olacağı bildirilir.⁵⁸⁴ Diğer ayetlerde bilerek yapılan yeminin⁵⁸⁵ ve ihramlı iken avlanma yasağını ihlalin cezası olarak açıklanır.⁵⁸⁶ Ancak Kur'an'da *keffâret* kavramına atıf bundan ibaret olmayıp hacda ihramlı iken tıraş olmak, yanlışlıkla adam öldürmek ve zihâr yemini gibi belirli kural ve hak ihlalleri hâlinde de *keffâret* kelimesi kullanılmaksızın bu mahiyette bazı yükümlülükler⁵⁸⁷ getirilir.⁵⁸⁸

1.6.1. Zihâr Keffareti

Sözlükte “sırt, arka, yüzey” gibi anlamlara gelen *zahr* kelimesiyle ilişkili olan *zihâr* terimi kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (*mahrem*) olan bir kadına benzetmesi demektir. Kelime bu anlamda fiil kalıbıyla Kur'an'da üç yerde,⁵⁸⁹ hadislerde ise pek çok yerde geçmektedir. Cahiliye Arapları arasında bir boşama şekli olan zihâr uygulaması genelde, “Sen bana annemin sırtı (*zahrı*) gibisin.” cümlesiyle yapıldığından bu adı almıştır.⁵⁹⁰

İbn Âşûr, zihârı tanımlarken zihârın, erkeğin hanımına, “Sen benim için annemin sırtı gibisin.” demesi olduğunu belirttikten sonra kelimenin kökenine inerek zihârın *batn* yani *karın* kelimesinin zıddı olan *zahr* yani sırt lafzından türetildiğini ifade eder. Sırt kelimesinin binmek anlamından kinaye yoluyla teşbih sanatından istiâre-i mekniyye şeklinde eşin karnının kastedilerek sırtının söz konusu edildiğini, bu edebi sanatla da

⁵⁸⁴ el-Mâide, 5/45.

⁵⁸⁵ el-Mâide, 5/89.

⁵⁸⁶ el-Mâide, 5/95.

⁵⁸⁷ el-Bakara, 2/196; en-Nisâ', 4/92; el-Mücâdile, 58/2-4.

⁵⁸⁸ Rahmi Yaran, “Kefâret”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2002, XXV, 179.

⁵⁸⁹ el-Ahzâb, 33/4; el-Mücâdile, 58/2-3.

⁵⁹⁰ Ahmet Yaman, “Zihâr”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2013, XLIV, 387.

cinsî birleşmeyi istiare yoluyla hayalde canlandırmanın hedeflendiğini belirtir. Cümlelerin takdirinin, “Annemin sırtına cinsî münasebet için yaklaşmadığım gibi senin sırtın da aynen benim için öyledir.” anlamında olduğunu belirterek zihâr kavramını bize edebî sanat yönünü tahlil ederek tanıtır.⁵⁹¹

İbn Âşûr, müfessirler ve dilcilerin zihârın Cahiliye döneminde ebedî haramlık ifade eden bir boşama türü olduğunu söylediklerini belirtir. Kendisi ise bu boşama türünün Mekke, Tiham, Necid ve diğer bölgelerdeki Araplar tarafından bilinmediğini ifade eder. Ayrıca Yahudilerin kendi aralarında cinsî münasebette eşlerine arka cihetten yaklaşmayı yasakladıkları ve Yahudilerle karışık yaşamaları sebebiyle Yesribliler ve çevresindekilerce zihâr sözüyle uygulanan bir boşama türü olduğunu tahmin ettiğini belirtir ve sadece bu iki surenin ayetlerinde yer almasını da delil olarak gösterir.⁵⁹² Müfessirimizin tarihi bilgiye yer vererek açıklama yaptığı yerlerden biri de burasıdır. Müfessirimizin kullandığı bu usûlün konunun anlaşılması açısından önemli bir yaklaşım tarzı olduğuna burada bir kere daha vurgu yapmak ve dikkat çekmekte fayda görüyoruz.

İbn Âşûr, الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْكُمْ ayetindeki مَنْ harf-i cerrinin beyânîyye olduğunu, bununla da sadece ihtiyaç sahibi ve çok çocuklu olan Havle vb. kadınlar için özel değil, her zihâr yapan için bu hükmün genel bir teşri faaliyeti olduğunun anlaşıldığını söyler.⁵⁹³

Müfessirimiz, kendisiyle zihâr yapılan lafız çeşitlerine de değinmektedir. Bu konuda “Sen benim için annemin sırtı gibisin, sen bana göre, sen benim yanımda, sen benimle birlikte annemin sırtı gibisin” benzeri sarîh sigalar kullanılarak zihâr yapıldığı gibi, ayette zikredilen ve zihâr yaparken kullanılan zevce, zihâr ve anne kelimelerinden birinin veya tamamının cümleden kaldırılarak وَجْهَكَ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي. أَوْ كَجَنْبِ أُمِّي، أَوْ كَظْهَرِ جَدَّتِي، أَوْ ابْنَتِي “Yüzün bana

⁵⁹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 10.

⁵⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 10.

⁵⁹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 11.

annemin veya ninemin veya kızımın yanı gibidir.” şeklindeki kinayeli sözlerle mahremlerden herhangi birisine benzetilerek yapılan zihâr çeşitleri de olduğunu belirtir. Kinayeli sözlerle yapılan zihâr konusunda İmam Mâlik ve arkadaşlarının en bilinen görüşüne ve fukahanın ekseriyetine göre bu sigaların hepsiyle zihârın gerçekleşeceğini beyan eder. Bu ikinci çeşit hakkında İmam Ebû Hanîfe de, “Kişiye, bakması haram olan her organ ile zihâr olur.” der. Kişinin sırt kelimesini atarak sadece “Sen benim için annem gibisin.” dediği zaman ise, İmam Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî’nin, “Kişinin niyetine bakılır. Zira bu deyimler benim için annem nasıl hürmete layık ise, sen de öylesin demek isteyebilir.” dediklerini belirtir.⁵⁹⁴ İbn Âşûr, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî’nin bu konudaki görüşlerine detaylı olarak girmemiş, konuyu detaylandırmamıştır. Kendisi de bu ifade ile ilgili fıkıh kitaplarında zikredilen ve fetva alanını ilgilendiren ama tefsir için geniş ve açık bir yol olmayan birçok versiyonunun bulunduğunu belirtir ve detaya girmez. Müfessirimiz nihayetinde bu bahsi Kur’an’ın ayette sarîh şekilde kullandığı zevce, zihâr ve anne kelimeleri ile o zamandaki insanlarca bilinen siganın dışında ifade kullanmaması sebebiyle bunun açıkça söylenmemesi hâlinde zihârdan sarîh talak anlamına intikal edilemeyeceği sonucunu çıkarır.⁵⁹⁵

İbn Âşûr, **مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الْآلِي وَلَدْنَهُمْ** (el-Ahzâb, 33/4) ayetindeki izahına gönderme yaparak ayetin bu bağlamda gerçek sabit anneliğe işaret ederek bunun sonradan söylenen ve eşyanın gerçekliğini değiştirmeyen sözlerle gerçekleşmeyeceğine işaret eder ve ayetin bu sözün iptaline giriş mahiyetinde olduğunu belirtir. **إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الْآلِي** ifadesiyle bu sözlerle zihâr yapılan eşlerin, “Sen bana annemin sırtı gibisin.” sözünü söyleyen kocalarını doğurmadıkları, bunlarda gerçek annelik vasfı bulunmadığı için bu erkeklere haram olmazlar şeklinde açılımını yaparak ayetin anneliği sadece

⁵⁹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 99; Muhammed Ali Sâbûnî, *Revâi'ül-Beyân fî Tefsîr-i Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân* (Kur'an-ı Kerîm'in Ahkâm Tefsiri), çev. Mazhar Taşkesenlioğlu, Şamil Yayınevi, İstanbul, 2004.I-II, II, 472.

⁵⁹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 11.

onları doğuran kadınlarla sınırlamasının vakıada olan bir realiteyi ifade ederek zıhârla eşlerinin haram kılınmasının batıl olduğunu, dolayısıyla haramlığı doğuracak etkiye sebep teşkil etmediğini tefsir açısından açıkça ortaya koyduğuna dikkat çeker.⁵⁹⁶

Ayetteki, **وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ** ifadesinin ise bu ayetin nüzulünden önce anlamını düşünmeden dilleriyle söyledikleri zıhâr tarzı boşamalardan mazur görülüp sorumlu tutulmayacaklarına kinaye olduğunu belirtir. Bu ayetin nüzulünden sonra zıhârın vaki olması durumunda; Mâlikî mezhebine göre İbn Râşid Kafsî (ö. 736/1336)'nin *el-Lübâb* adlı eserinde, Kurtubî'nin ve İbn Feres'in ayetin devamında gelen **وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ** ifadesinden açıkça haram ve günah olduğunu söylediğini, İbn Atiyye'nin de günah yönünü, **وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا** ayetini delil getirerek ayette zikredilen üç şeyden dolayı bunu söylediğini aktarır. Hanefî fukahasının görüşlerinin de günah olduğu yönünde olduğunu belirtir. Mâlikî ve Hanefîlerin görüşlerinin ise ayette büyük günah olduğu yönünde bir vasfı olduğuna herhangi bir delil olmadığı, çünkü yalanın ancak zararı başkasına zarar verirse büyük günah olacağı şeklinde olduğunu söyler. Tâceddin Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserinde zıhârı büyük günahlar arasında saydığını, bu görüşü yazanların Allah Teâlâ'nın zıhârı zûr yani yalan bir söz olarak nitelediğini, zûr günahının da büyük günah olduğunu Şâfiîlerin görüşü olarak söylediklerini ifade ettikten sonra İbn Âşûr bu görüşün tartışmalı olduğunu belirtir. Çünkü Şâfiî fukahasının, kizbi geniş anlamda değil yalancı şahitlik anlamında büyük günah olarak gördüklerine dikkatleri çeker.⁵⁹⁷

İbn Âşûr ayetin sonunun **وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ** şeklinde gelmesinden de ayetin Allah Teâlâ'nın muradının bu hükümle insanlara genişlik tanımayı ima ettiğini, bundan İslam şariatının maksadının zıhâr ahkâmını hafifletme ve genişlik tanıma üzerine döndüğünü

⁵⁹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 12.

⁵⁹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 13.

öğrettiğini ve bu konuda fetvasına müracaat edilenlerin de buna itibar etmelerinin gerektiğine işaret olarak tefsir eder.⁵⁹⁸

İbn Âşûr, İmam Mâlik'in *Müdevvene* adlı eserinde zihâr yapanın eşini öpme, sarılma, göğsüne ve saçına bakmasının da haram olduğunu söylediğini belirtir. Bâcî de Mâlikîler tarafından bu fiillerin bir kısmının harama bir kısmının da mekruhluğa hamledilmesinin zihâr yapanı cinsî birleşmeye sevk etme ihtimalinden dolayı haram kılındığını, Şâfiî ve Abdülmelik'in de en zahir kavle göre bu görüşte olduğunu söyler. Müfessirimiz ise Kur'an'ın *mes* kelimesini zikretmesi sebebiyle bu kelimenin bilinen anlamda cima anlamında şer'î hakikat olduğunu belirtir. İbn Âşûr yine İmam Mâlik'in, "Kişi bir yerde ve bir sözle dört eşine birden zihâr yaptığı zaman ona sadece bir keffaret lazım gelir." dediğini, İmam Şâfiî ile İmam Ebû Hanîfe'nin ise iki görüşünden birinin böyle olduğunu aktarır.⁵⁹⁹

İbn Âşûr'un zihâr hakkındaki ahkâmı beyanı sadedinde şu husus dikkatimizi çekmektedir. Müfessirimiz, kendisi de Mâlikî mezhebini benimsediği için olsa gerek bu mezhebi takviye etmek adına diğer görüşlere fazla girmemiş, mezhep imamlarının ve arkadaşlarının görüşlerinden Mâlikî mezhebine uygun olan görüşleri ön plana çıkarmıştır.

İbn Âşûr, Mücâdile suresinin 2. ayetinin tefsirini bitirirken bu ayetin eşi tarafından zihâr uygulamasına maruz kalan kadının eşinin onu kendine haram etme anlayışını iptal ettiğini, ayette bu uygulamaya hayatlarında yer veren Cahiliye ehline ahmaklığı isnat etmenin kastedildiğini ifade eder.⁶⁰⁰

Müfessirimiz Mücâdile suresinin 3. ayetinin tefsirinde bu cümlenin önceki ayete atfedilerek *وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ* şeklinde getirildiğini, önceki ayetin aldığı mübtedanın bu ayette de tekrarlanarak başlanmasını bu konuyla ilgili hükme önem vermek ve bu

⁵⁹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 13-14.

⁵⁹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 14.

⁶⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 14.

kelamı söyleyenleri açığa çıkarmak için yapıldığına, devamında da ثَمَّ harfinin getirilmesi ve bu harfin terahi yani biraz zaman geçtikten sonra ardından bahsi gelen şeyin gerçekleştiğini gösteren bir harfle cümlelerin devam ettirilmesinin İslam'ın bu anlamsız uygulamayı bitirdikten sonra Cahiliye döneminde yaptıkları bu şeye tekrar dönmekle onları hatalı göstermek ve bu duruma bir tariz olmak üzere seçildiğine dikkat çeker.⁶⁰¹

İbn Âşûr, ayetin, “ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا” : sonra da söylediklerinden dönecek olanlar” diye tercüme ettiğimiz ibare hakkında bu ifadenin muhtemelen daha önce söyledikleri söze dönenler anlamında anlaşıldığını, bu anlamın da ancak zihârı yapan kişinin bu sözü ikinci defa söylemesi durumunda mümkün olabileceğini belirtir. Dil âlimlerinden Ferrâ'nın ibareyi bu şekilde tefsir ettiğini ifade eder. Ali b. Ebî Talha'nın da, İbn Abbas'tan Yüce Allah'ın, “hanımlarına zihâr yapıp sonra da o sözlerinden dönenler” buyruğu hakkında, “Bu kişinin ilk defasında hanımına, ‘Sen benim için annemin sırtı gibisin.’ demesi ondan affedilmiştir.” şeklinde bir rivayeti varsa da İbn Âşûr bu konuda sahih kaynaklarda mücadele olayı hakkında ileride gelecek Ebû Dâvûd hadisinde olduğu gibi nüzul sebepleri arasında gösterilen Hz. Peygamber'in Evs b. Sâmit'e, “Bir köle azat et.” demesinin ibareyi bu şekilde anlamayı engellediğini, böylelikle bu konuda zihâr yapan kişiye keffaretin ilk söylenmesiyle zihârın gerçekleştiğini ve keffaretin vacip hâle geldiğinin netleştiğini söyler.⁶⁰²

Müfessirimiz bu ibareden İslam'ın sonlandığı bu uygulamayı tekrar yapanların sonradan muhtemelen eşlerine tekrar dönmeyi isteyerek hanımı ile ilişki kurmayı kararlaştırma anlamının anlaşıldığını belirtir. Dâvûd ez-Zâhirî, Bukeyr b. el-Eşec ve Ebu'l-Âliye dışındaki fukahânın üzerinde ittifak ettikleri anlamın bu anlam olduğunu söyler. *Muvatta* adlı eserinde Yüce Allah'ın, “hanımlarına zihâr yapıp sonra

⁶⁰¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 14.

⁶⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 15.

da o sözlerinden dönenler” buyruğu hakkında İmam Mâlik’in şöyle dediğini nakleder: “Ben bunun tefsirinin şöyle olduğunu duydum: Erkek hanımına zihâr yapar, sonra da onunla ilişki kurup onu nikâhı altında tutmaya karar verirse söylediğinden dönmüş olur. Eğer buna dair karar verecek olursa, işte o vakit keffarete vermesi vaciptir. Şayet hanımını boşayıp onunla zihâr yaptıktan sonra nikâhı altında tutmaya ve onunla ilişki kurmaya karar vermeyecek olursa, o zaman herhangi bir keffaret verme yükümlülüğü yoktur.” İbn Âşûr, Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve Leys’in görüşlerinin de bu mana etrafında döndüğünü söyleyerek bu konuda sözü uzatmayacağını belirtmektedir.⁶⁰³

İbn Âşûr, ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا ibaresinden zihâr yaptığı eşine dönmek isteyen kişinin iki durumla karşı karşıya olacağını belirtir. Kişi, eşini bu zihârla boşamak istiyorsa bu boşamayı diğer bir boşamayla onaylamak durumundadır çünkü Allah Teâlâ zihârın talak olma yönünü iptal etmiştir. Ya da ne boşamayı ne de eşine dönmeyi istemektedir. Bu durumda kadın için ona eşiyle bir araya gelmesini ona zarar vererek imkânsız hâle getirir ki zihâr işlemi *ilâ*’ya dönüşür. Bakara suresinin 226. ayetinde de bu ayrılık dört ayla sınırlandırılmıştır.⁶⁰⁴

Müfessirimiz zihâr keffaretiyle zihâr yapan kişiye birinci derecede eşini kendisine haram kılmasıyla kastettiği şeyi yani eşini ona helal hâle getirirken ayrıca bu bozuk olan kastından ve çirkin sözlerinden dolayı o kişiyi tedip etmek ve onu azarlamak üzere “eşlerine dokunmadan önce” kaydı getirilerek o erkeğin eşinin bizzat kocası tarafından zihârla bir çeşit esaret içerisine düşürüldüğünü göstermek üzere bir köleyi fidiye olarak eşinin yerine vererek köle azat etmek şeklinde bir cezanın takdir edilerek keffaretin teşri kılındığını da’l bilişare kuralını kullanarak tefsir eder.⁶⁰⁵

İbn Âşûr Mücâdile suresinin 4. ayetinde zihâr keffareti konusunun devamı olarak bu ayetin açılımını şöyle yapar: Kim (köle azat etme imkânı) bulamadığında,

⁶⁰³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 15.

⁶⁰⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 16.

⁶⁰⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 17-18.

evlilik bağına çözmek için ruhsat olarak eşine dokunmadan önce zihâra azmettiren şeyi defetmek için içerisinde sıkıntı, yiyecek ve içecek lezzetine sabrı barındıran köle azat etmeye, buna nispetle nispetle ikinci derecede keffaret olan art arda iki ay oruç tutmaya *قَبْلَ أَنْ يَتَمَاسَا* kaydını tekrarlamak suretiyle en son orucun keffaret olarak belirlenmesinden sonra ancak eşine dokunabileceği şeklinde bu keffarete intikal edildi. Ardından kim en son bu oruç keffaretine aciz oluşundan ya da zayıf olmasından dolayı güç yetiremezse orucun yerine zihârî işlemeye nefsinde sürdüren şeye bedel olmak üzere keffaret olarak köle azat etmeye, üçüncü derecede lezzetten uzaklığın meşakkatine bedel altmış fakirden açlık acısını defeden fakir doyurmaya intikal edildi. Bu keffareti Ramazanda kasten orucu yeme keffaretine uygun bir sıralamayla yerine yerleştirmek üzere sayıyı altmış fakir sayısı ile sınırlandırıldı.⁶⁰⁶

Müfessirimiz ayetteki yemek miktarının doyurma olarak belirlenmesiyle ayrıntıya girmeden bununla yetinerek insanların bir defada yiyince doyduğunda kastedilen miktar olduğunu, âlimlerin bundan hareketle her toplumda bu acıkma anlamının her zaman acıktığında acıkanların doyduğu miktar anlamına yorumladıklarından bahseder.

İbn Âşûr, bu konuda her bir yoksula Hz. Peygamber'in müddü ile iki müd, Hişam müddü⁶⁰⁷ ile bir müd –ki bu da bir müd ile üçte bir müd kadardır– yahut Hz. Peygamber'in müddü ile bir buçuk müd verilir şeklinde İmam Mâlik'ten iki rivayetin bulunduğunu belirtir. Bunun yanında Eşheb'in ona, “Bize ve size göre ‘doymak’ farklı mıdır?” diye sordum, o evet dedi. “Bize göre doymak Hz. Peygamber'in müddü ile bir müddür. Size göre ise doymak bundan daha fazladır. Çünkü Hz. Peygamber Medine ehline bereket ihsan edilmesi için dua etmiştir. Yani o bakımdan sizler bizim yediğimizden fazlasını yersiniz.” şeklinde bir rivayetine daha yer verir. Bu görüşüne

⁶⁰⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVIII, 18.

⁶⁰⁷ Hişam b. İsmâîl el-Mahzûmî. Bu zat Medine'nin emirliğini yapmıştır.

göre de doyumun Ramazan ayındaki orucunu yiyerek bozanın yemenin keffareti gibi Hz. Peygamber'in Medine'deki müddüyle bir müd olması gerekir. Öyleyse İmam Mâlik bu miktarı nasıl Hz. Peygamber'in müddü ile iki müd veya bir müd ile üçte bir müd (Hişam müddü) olarak yorumlar diye bir soru sorar ve devamında bir buçuk müddün de yedirilmesinin yeterli geleceği şeklinde onun bir görüşünden de bahsederek İbn Âşûr, sonuçta İmam Mâlik'in elinde delil olacak herhangi bir nass ve kıyas yokken böyle rivayetlerin ondan gelmesini yemek yedirme miktarının katlanmasının zihâr yapanın bu yaptığı suçu cezalandırma anlamından kaynaklı olduğunun anlaşıldığı şeklinde İmam Mâlik'ten gelen bu rivayetlerin gerekçesini temellendirmiş olmaktadır. Ebû'l-Hasen el-Kâbisî'nin, zihâr keffaretinde Medinelilerin Hişam müddünü esas almalarının sebebini, Yüce Allah'ın zihâr yapanların çirkin ve yalan bir söz söylediklerine tanıklık etmesi sebebiyle onların bu konudaki cezasını arttırmak içindir dediğini naklederek bu tefsirine bu anlamda bir nevi delil getirir.⁶⁰⁸

İbn Âşûr, Ebû Hanîfe'nin Medine dışındaki bölgelerin çoğunluğunun uyguladıkları uygulamayı esas alarak doyumlugu her bir yoksula Hz. Peygamber'in müddü ile iki müd olarak belirlemişken; İmam Şâfiî'nin ise bu doyumlugu sünnette yer alan şekliyle Ramazan keffaretinde bulunan oruç yeme keffareti ile yemin keffaretine kıyas ederek her bir yoksula bir müd verdiğini söyler. O, bu keffaretin oruca ve oruç günlerindeki gibi bir cezaya bedel kabul edilmesi sebebiyle konunun yemek yedirme konusuyla birlikte, köle azat etme ve iki ay peş peşe oruç tutma cezasıyla yetinilmesi konusunda, قَبْلَ أَنْ يَتَمَاسَا مِنْ kaydı dışında başka bir kaydın zikredilmemesine dikkat çekerek fakihlerin çoğunluğunun bu görüşü esas görüş olarak kabul etmesine kaynaklık ettiğine dikkat çeker.⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 19.

⁶⁰⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 19.

İbn Âşûr, Ebû Hanîfe'nin eğer bu kişi keffaretini yemek yedirmek suretiyle yerine getirecek ise önce hanımına temas edebileceği, sonrasında yemek yedirmesini caiz gördüğünü belirtir. İlim adamlarının çoğunluğunun ise keffaretten önce veya keffaretin tamamlanmasından önce temasın gerçekleşmesi durumunda kişinin günahkâr olması dışında herhangi bir şeyin gerekmeyeceği görüşünde olduklarını ifade eder. Bu arada Mücâhid'in bu durumda iki keffaret gerekeceği yönündeki görüşünü de yer verir.⁶¹⁰

İbn Âşûr kendisi ise ayetin açık ifadesine göre keffaret için tutulacak orucun peş peşe olmasının şart olduğu görüşündedir. Keffaret olarak tutulan orucun tutulma süresi içerisinde özürsüz olarak bozulması halinde kişinin tuttuğu oruçları tekrar tutması, peş peşelik tamamlanmadan da hanımına herhangi bir temasta bulunmaması, eğer bu süre içinde bir temas söz konusu olursa orucun yine tekrarlanması gerektiğini söyler. İmam Şâfiî'nin zihâr yapan kişinin keffaret süresi içinde eşiyle ilişki kurması durumunda gece zamanının oruç tutma vakti olmaması sebebiyle peş peşe oruç tutma zorunluluğunu iptal etmeyeceğini söylediğini ifade eder. Müfessirimiz kendisi ise bu durumda keffaret orucunun bu şekilde yerine getirilmesi esnasında zaten kıyas deliline ve Seleme b. Sahr hadisine göre bu şartın uygulanması gereken bir kural olduğuna dikkat çeker.⁶¹¹

İbn Âşûr, keffaretin tamamlanmasından önce zihar yapılan kadına temas etmekle günahkâr olma konusunun başka bir konu olduğunu; bu konuda İmam Şâfiî'nin yukarda yer verdiğimiz sözü hakkında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin ise “oruç süresince gerçekleşen cinsel ilişki, keffaretin kendisinde yapıldığı mahal olmadığı için oruç tutma emrini bu şekilde yerine getirmeyi gerektirmez” şeklindeki görüşünü bu konuda

⁶¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 19.

⁶¹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 19-20.

şatılacak bir görüş ve ancak fıkıhtan hiçbir nasibi olmayanların yapabileceği bir görüşü olabilir şeklinde niteleyerek çok ağır bir dille onu eleştirir.⁶¹²

Müfessirimiz zihâr yapan kişinin belirlenen keffaret çeşitlerinden birini yerine getirme imkânı varken bundan kaçınırsa yaptığı zihârın *îlaya* dönüşeceğini belirtir. Kadın da bu şekilde kalmaya razı değil ve boşanmayı istiyorsa îla süresi dolunca kadının boşanmış olacağını söyler. Zihâr yapan kişi tüm keffaret alternatiflerini yerine getirmekten tamamen acizse cinsel ilişkiden aciz kişi gibidir; zihâr yapanla eşi arasındaki evlilik bağı baki kalmakla birlikte keffareti gerçekleştirene kadar eşine yaklaşamaz der.⁶¹³

İbn Âşûr, Hz. Peygamber'in Seleme b. Sahr'a beytü'l-maldan keffaret vermesini emretmesinden yola çıkarak yöneticilerin beytûlmaldan bu kişilerin keffaretlerini vermelerini sağlama haklarının olduğunu belirtir. Acizlik durumunda zihâr yapan kişinin Allah Teâlâ'nın zihâr şeklindeki boşamayı iptal etmesi sebebiyle artık eşiyle temasa dönebileceklerine, keffaretin ise bu durumdaki kişilerin üzerlerinde bir günah olarak kalacağına dikkat çeker.⁶¹⁴

1.6.2. Yemin Keffareti

Sözlükte “sağ el, sağ taraf, gerçek, ant, kuvvet, bereket” anlamlarındaki *yemîn*, terim olarak bir kimsenin kararlılığını vurgulamak ve başkalarını ikna etmek amacıyla söz ve beyanını Allah'ın adını ya da bir sıfatını zikrederek güçlendirmesi anlamına gelir. Kelimenin kök anlamından hareketle, karşılıklı söz verme durumunda tarafların sağ ellerini kullanmaları sebebiyle yeminin bu anlama geldiği zikredilir.⁶¹⁵

Fıkıh kaynaklarında yeminler; bozulduğunda keffaret gerektiren ve gerektirmeyen yeminler, bir de yemin edenin hiçbir şekilde sorumlu olmayacağı

⁶¹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 20.

⁶¹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 20.

⁶¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 20.

⁶¹⁵ Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2013, XLIII, 417.

yeminler olmak üzere üçe ayrılır. Keffaret gerektiren ve yemîn-i mün‘akide diye adlandırılan birinci kısım, kişinin bir şeyi yapıp yapmayacağına dair ettiği yeminlerdir ki; yeminini bozması durumunda bu yemin için Mâide suresinin 89. ayet-i kerimesinde beyan edilen dört türlü keffareten biri gerekir. Keffaret gerektirmeyen yeminler ise; kişinin kasıtlı bir şekilde yalan yere yaptığı yeminlerdir ki; yemîn-i gamûs diye adlandırılan bu tür yeminler hiçbir keffaretle temizlenemeyecek kadar büyük bir günah olduğu için bu yemin için tevbe ve istiğfardan başka bir çıkış yolu yoktur. Kişi, doğru bildiğini sanarak bir şeye yemin eder de, sonra onun öyle olmadığı anlaşılırsa, işte buna yemîn-i lağiv denilir ki, bundan dolayı ne bir keffaret, ne de bir günah söz konusu değildir.

İbn Âşûr, “Allah sizi, yeminlerinizdeki lağivden dolayı sorumlu tutmaz.”⁶¹⁶ buyruğunda geçen lağvin anlamı hakkında; lağvin boş bir söz söyledi anlamına gelen لَغَا fiilinin masdarı olduğunu, muzarisinde hem yalı hem vavlı kullanımının bulunduğunu, Kur’an’daki kullanımının vav harfiyle geldiğini belirtir. Ardından gelen فِي harf-i cerrinin anlamının da bu fiilin ahkâm boyutuna zemin oluşturma anlamında olduğu şeklinde bir tahlil yapar. Mûlabese anlamında olmak üzere mecazî anlamda zarfiyyet anlamı ifade ederek lağv kelimesinin bir sıfatı veya hâli olmak üzere ibarenin لَا يُؤَاخِذُكُم şeklinde bir mahzûf takdiriyle açılımını yaparak “Kasıtlı olarak söylemeden sözlerinize karışan yeminlerinizden Allah sizi sorumlu tutmaz.” anlamına gelecek şekilde bir açıklama getirir.⁶¹⁷

İbn Âşûr, ilim adamlarının bu ayetteki lağv yemini hususunda farklı görüşlere sahip olduklarını ifade eder. Ancak alimlerin çoğunluğunun bu yeminin dil alışkanlığı sonucu ve söyleyenin söz arasında ve konuşurken sözü tekit (kuvvetlendirme) ve tenbih (karşıdakinin dikkatini çekme) olarak söyleyip yemin kastı ile söylemediği, “Hayır

⁶¹⁶ el-Bakara, 2/225.

⁶¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 362.

vallahi”, “Evet vallahi” şeklindeki yemin lafızları içeren sözler şeklinde olduğu görüşünde olduklarını söyler. Bu görüşler hakkında delillerinin de *Muvattada* ve *Buhârî*’de rivayet edilen ve Şa‘bî, Ebû Kılâbe (ö. 104/722), İkrime, Mücâhid ve aynı zamanda İmam Şâfi‘nin de görüşü olan Hz. Âişe’den yapılan şu rivayet olduğunu belirtir: Yüce Allah’ın, “Allah sizi yeminlerinizdeki lağivden dolayı sorumlu tutmaz” buyruğu kişinin, “Hayır vallahi, evet vallahi” demesi hakkında nazil olmuştur rivayeti⁶¹⁸ ile konumuz olan Mâide suresinin 89. ayetinde yeminleri yanılma ve yanlış anlama yüzünden doğru sanma sonucu yapılan yeminlerdeki lağivle kalplerin azmi sonucu yapılan yemini Hz. Âişe’nin ayrı tutup bu tür yemini günah saymaları ve keffaretle sorumlu tutmalarını delil getirmelerini İbn Âşûr detaylı bir şekilde aktarır.⁶¹⁹

İbn Âşûr, İmam Mâlik’in *Muvatta*’nda bu hususta işittiği en güzel açıklama şeklinde ifade ettiği *Muvatta* dışında ise Ebû Hureyre, Hasen, İbrahim, Katâde, Süddî, Mekhûl (ö. 112/730) ve İbn Ebî Necih’in de görüşü olan lağv yemini, yeminin doğru olduğuna inandığı bir şey hakkında vallahi bu böyledir diye yemin ettikten sonra yemininde yanıldığını anlayan kimsenin yeminidir şeklindeki görüşü nakleder.⁶²⁰

Müfessirimiz ayetin devamındaki مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ kaydını ayetin öncesindeki وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ⁶²¹ şeklindeki kayıtla birlikte ya yemini bozmaya bir izin ya da bozmadan korkutarak yemin etmeyi yasaklama bahsi geçtiği için كَسَبَ الْقُلُوبَ لِلْحَنْثِ şeklinde yani kalplerinizin kesbederek bozdukları anlamında anlayarak لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ ayetini öncesindeki ayetin beyanı ve gerekçelendirmesi şeklinde açıklayarak bu iki kaydı beyan ve mübeyyenin hükmü olarak değerlendirdiğini ve bu yemini Allah Teâlâ’nın kalplerin kasten niyet edip bozdukları yemin olarak tefsir ettiğini söyler.⁶²²

⁶¹⁸ Buhârî, “Eymân”, 14.

⁶¹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru ‘t-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II, 363.

⁶²⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru ‘t-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II, 363.

⁶²¹ el-Bakara, 2/225.

⁶²² İbn Âşûr, *Tefsîru ‘t-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II, 364.

İbn Âşûr, bir grup ilim adamının ise lağv yeminini, doğru olduğuna inandığı bir şey hakkında ister kasıtlı isterse kasıtsız bir şekilde dilin alıştığı, vallahi bu böyledir şeklinde yemin eden ve sonradan yanıldığını anlayan kimsenin yaptığı yemindir görüşünde olduklarını, bu görüşün ise İbn Abbas, Şa‘bî ve Ebû Hanîfe’ye ait bir görüş olduğunu söyler.

Ebû Hanîfe’nin bu ayette geçen lağv yemininin kalplerin kesbettiği yeminin mukabili olarak zikredilmesi ve bu lağvden dolayı sorumlu tutulmayıp ayette kişilerin kasten yapılan yeminlerden sorumlu tutulması sebebiyle lağv yemininin hem keffaret gerektirmediği hem de günah olmadığı görüşünde olduğunu söyler. Delil olarak da bu ayetle Mâide suresindeki ayet arasında bir tearuzun olmaması, bununla birlikte birbirine atfedilememesi, Bakara suresindeki bu ayetin mutlak kemaline masruftur kaidesi gereği yemin konusundaki sorumluluğun ahiret cezasını gerektiren kalbin azim ve kastettiği gamûs yeminler olduğu yönündeki tespitini aktarır.⁶²³

Lağv yemininin karşıtı olarak iki ayette zikredilen ve sorumluluk gerektiren yeminlerin yemîn-i gamûs ve yemîn-i mün‘akide şeklinde iki türünün olduğunu, yemîn-i mün‘akidenin keffareti olmak üzere öngörülen cezasının ayette فَكْفَارَتُهُ إِطْعَامُ şeklinde yemek yedirme olarak açıklandığını; yemîn-i gamûsun ise yalan kastıyla yapılan yemin olması, ahirette sorumluluğunun bulunması nedeniyle günah olan yemin çeşidi olduğunu söyler. İmam Mâlik’in yemîn-i gamûs konusunda ayetten yapılan bu anlama uygun görüş belirtirken lağv yemininin iki türünden birinde aksi yönde görüş belirttiğini söylemekle yetinir ve bu konuda sözü uzatmayacağını söyler.⁶²⁴

İbn Âşûr, yemin keffaretinin ahkâmının yer aldığı konumuzla ilgili asıl ayetin Mâide suresindeki 87-88. ayetlerle olan münasebetini ele alarak bu ayete başlar. Bu ayetlerde, “Ey iman edenler! Allah’ın size helal kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize)

⁶²³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 364.

⁶²⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 364.

haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez. Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyin ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının."⁶²⁵ ayetlerinden kaynaklı bir münasebetle 89. ayeti yeni bir başlangıç cümlesi olarak değerlendirmekte ve ahkâm noktasında haram kılmanın genellikle kasıtlı olarak yapılan yeminle ya da vallahi şu şeyi yemeyeceğim gibi bir ifadeyle sözü kuvvetlendirme niyetiyle söylenen yeminlerin ya da kırgınlık sebebiyle söylenen yeminler üzerinde gerçekleşeceğini belirtir. Hatta bu ayetler arasındaki münasebeti güçlü görerek bu ayetin geçen ayetle beraber indiği, yeni bir başlangıç cümlesi olarak değerlendirilmesine gerek bile olmadığını söyleyenlerin olduğunu da ifade eder.⁶²⁶

Müfessirimiz, ayetin nüzul sebebi hakkında Taberî' ve Vâhidî'nin İbn Abbas'tan Mâide suresinin 87. ayetinde helal ve temiz olan yiyecek, giyecek ile hanımları kendilerine haram kılan kimselerin yaptıkları yeminin lağv yemini olduğu, Hz. Peygamber'in de onları yaptıkları bu yeminden onları nehyettiği, bunun üzerine onların da, "Peki yeminlerimizi ne yapacağız?" demeleri üzerine konumuz olan Mâide suresi 89. ayetinin nazil olduğu ve Allah Teâlâ'nın bu ayetle yemin keffaretini onlara meşru kıldığı şeklinde yaptıkları rivayetlerine yer verir. Bu ayetten başka ahkâm ayetinin bulunmadığı kaydını koyarak lağv yemininin ahkâmı ve bu duruma düşenler hakkında bu ayeti tahlil etmeye başlar.⁶²⁷

Müfessirimiz ayetin devamında gelen keffaret şekillerinin belli olmasından dolayı bu ifadelerin izahına girmeden doğrudan doğruya **إِذَا حَلَفْتُمْ** diye başlayan kısımdan başlar. **إِذَا حَلَفْتُمْ** kaydının açılımını, "yemin ettiğiniz ve üzerine yemin ettiğiniz şeyden kurtulmak istediğiniz vakit" şeklinde yapar ve keffaretin yeminden önce olamayacağı,

⁶²⁵ el-Mâide, 5/87-88.

⁶²⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 193.

⁶²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 193.

keffarettteki anlamının günahın meydana gelmesini gerektirmesi sebeplerinden dolayı fıkıh terminolojisinde ed-delâletü'l-iktizâ kuralı gereği böyle bir anlam getirir.⁶²⁸

İbn Âşûr, İmam Şâfiî'nin ayetteki كَفَّارَةٌ أَيَّمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ kaydıyla keffaretin, yeminin bozulmasından önce yemin edene caiz olduğuna delil getirdiğinden bahseder. Muhtemelen onun, isim tamlaması şeklindeki keffaretin yemin ibaresinin önünde getirilmesini itibara alarak yemin eden kişinin yaptığı yeminle amel etmemeye karar vermiş olmasını, yemini bozmadan önce de keffaretin öne alınmasının ona caiz olduğunu, bu şekildeki bir işlemde bir sakınca olmadığını göstermek istemesi sebebiyle böyle bir ictihadda bulunmuş olabileceğini ifade eder. İmam Şâfiî'nin bu anlamın dışında bir şey kastetmiş olamayacağını, bu görüşüyle kastının da kelamın şüphesiz bir şekilde ed-delâletü'l-iktizâ kuralı gereği ile ayetin muhkem lafzı gereği keffaretin öne alınmasının sıhhatine dair ihtimal yokken burada bu keffareti gerektirenin mücerret yemin olamayacağının aşıkâr olduğu şeklinde İmam Şâfiî'nin bu açıklaması hakkında kendi görüşünü ifade eder. Bu noktada bu hükmün aslının İmam Mâlik'in yemin bozulmaya azmedildiğinde yemin bozulmadan önce keffaretin caiz olduğu yönündeki görüş İmam Mâlik'e ait görüş olduğu şeklinde ayrıca bir göndermede de bulunur. İmam Şâfiî'nin bu görüşüyle ayete delil getirmeyip sünneti teyit etmek üzere bu şekilde delil getirdiğini, yeminin bozulmasından sonra keffaretin yerine getirilmesinin ise evla olduğunu söyler.⁶²⁹

1.6.3. İhram Yasakları ve Keffareti

İhram yasakları konusunda Kur'an-ı Kerim'de, “Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. İçinizden kim kasten onu öldürürse, kendisine bir ceza vardır. Bu caza Kâbe'ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki adil

⁶²⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 194.

⁶²⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 194.

kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan yahut yoksulları yedirmek suretiyle keffaret yahut onun dengi oruç tutmaktır. Bu, yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir."⁶³⁰mealindeki ayetle bu konuya yer verilmektedir.

Hac yasakları daha önce açıklanmıştı. Bu ayet-i kerimede ihramlı kimseye haram olan şeyler ve bu yasakların işlenmesi halinde bu suçlara karşılık olmak üzere keffaret olan cezalar zikredilmiştir.

İbn Âşûr, muhrim kavramının, hac ve umre için ihrama girmiş kişi anlamında olduğunu ifade ettikten sonra bu kavramın ayrıca haram aylara veya haram bölgesine giren kişi yahut da ihram elbisesini giyen kimse hakkında genellikle müşterek olarak kullanılan bir kavram olduğunu söyler.⁶³¹

Sayd (av) kavramının ise, ister yerdeki canlı türünden isterse havadaki kuş türünden olsun yemek için veya bir kısmından yararlanmak amacıyla avlanılan hayvanlar hakkında umumi bir ifade olduğunu, vahşi hayvanların hepsinin bu kavramın içine alındığını ifade eder. Yırtıcı hayvanların, kara avı kapsamının dışında olup ondan tahsis edilip edilmediği hususunda ilim adamlarının farklı görüşleri olduğunu, kendisi bu konuda umumi ifadenin sünnetle daraltılarak zarar veren yırtıcı, zehirli hayvanlarla, fare ve yırtıcı kuşların kapsam dışına çıkarıldığını açıkça ifade eder. Katl kelimesinin ihrama girmiş olan kişiye ihram hâlinde olduğunu hatırlatmayı hedeflemek üzere bu kelimenin kullanıldığını, bu ayetin aynı zamanda kasten avlanmayan kişiye bir delil olduğunu, kasten avlanan ihramlı kişiye bu ayette bir delil getirme konusunda kasten kelimesinde te'vile gitmek için herhangi bir delilin bu ayetten çıkarılamayacağını belirtir.⁶³²

İhramlıyken kasten, unutarak ve hata ile avlanmanın hükmü konusunda ise İbn Âşûr, *وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ* "içinizden kim onu bilerek öldürürse" ifadesinde Cahiliye ehlinin

⁶³⁰ el-Mâide, 5/95.

⁶³¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 212.

⁶³² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 212.

birisi harem bölgesinde av avladığında onun dövölüp elbisesinin de üzerinden çıkarılması şeklindeki uygulamalarının iptal edildiğine bir tembih ve uyarı bulunduğundan bahseder.⁶³³

İbn Âşûr’a göre avı avlayanın avını yemesi veya yememesi arasında bir fark yoktur.⁶³⁴

İhramlı kişinin kasten, hatayla, ya da unutarak avlanması durumlarından Allah Teâlâ’nın bu cezayı kasten yapan kişiye ceza olarak ön gördüğünü, bu cezadan muradının da o kişiyi tedip etmek ve ameline bir karşılık olması için ceza olarak belirlediğini; bu kelimenin keffaret anlamında ayette yer almadığını belirterek ceza konusunu izah eder.

İbn Âşûr âlimlerin ceza olarak yeterli gelecek asgari miktar konusunda farklı düşündüklerini, İmam Mâlik’in, “*Kâbe’ye ulaşacak (Kâbe’ye götürölüp orada kesilecek) bir kurban...*” ayetinden dolayı ceza olarak yeterli gelecek asgari miktarın hediye kurbanı olduğu, bunun da bir yaşında koyun ve keçi türünden bir kurbanın olması gerektiğı; cezası bu seviyeye ulaşmayanların karşılığının ise ya yemek yedirmesi yahut oruç tutması şeklinde olacağı yönündeki görüşünü aktarır.⁶³⁵

İbn Âşûr tasadduk edilecek yiyecek miktarı konusunda Araplar arasında yaygın olan anlayışa göre bu miktarın bir müd yiyecek olacağı bunun da bir kişinin yiyeceğı miktar olduğu, bu sebeple İmam Mâlik’in ve çoğu âlimin bu ayetteki yiyecek miktarını buna göre tespit ettiklerini belirtir. Yoksul sayısı konusunda bir kişinin yiyeceğı kabul edilen müd sayısı üzerinden belirleneceğini söyler. Bu konuda kendisine en uygun geldiğini söylediğı görüşün avlanan ava bir değer biçilerek bu değerle alınacak yiyeceğı bakılıp her yoksula bir müd verilerek tespit edileceğı şeklindeki İmam Mâlik’in görüşünü zikreder. Bunun yanında bazı âlimlerin ise her hayvana muadil

⁶³³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 212-213.

⁶³⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 213.

⁶³⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 214.

gelecek bir yiyecek takdir edilmesi şeklinde görüşleri olduğunu söylese de kendisi bu konuda en güzel hükmün ayette belirtildiği şekilde iki hakeme bırakılmasının olduğunu belirtir.⁶³⁶

اُ atıf harfinin Kur'an-ı Kerim'deki muhayyer vacipler için kullanıldığını, bu sebeple atıf harfinin ihramda iken av avlayan avcı için bu ayette zikredilen üç durum arasından birini seçmekte serbest olmayı gerektirdiğini dolayısıyla bu durumdaki kişinin istediğini seçmekte serbest olduğu görüşünün âlimlerin çoğunun görüşü olduğunu aktarır.⁶³⁷

İbn Âşûr, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin ihramda iken av avlayan avcının oruç tutacaksa her müd yiyecek için bir gün oruç tutacağı, Ebû Hanîfe'nin ise iki müd yiyeceğe karşılık bir gün oruç tutacağı şeklinde görüş belirttiklerini söyler. Orucun en fazla kaç gün olacağı konusunda ise ihtilaf ettiklerini, İmam Mâlik ve âlimlerin çoğunun iki ayı aşsa bile müd sayısı ne kadarsa o kadar gün oruç tutmayı gerekli gördükleri bilgisine yer verir.⁶³⁸

1.6.4. Yanlışlıkla Adam Öldürme Keffareti

Kur'an-ı Kerimde “... *Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olmaksızın kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir canı kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur...*”⁶³⁹ mealindeki ayet İslam'da yaşam hakkının ne kadar dokunulmaz ve saygıdeğer olduğunu gösterir.

Bazı insanlar çeşitli sebeplerle kasten adam öldürürken bazen de kaza veya hata sonucu adam öldürebilmektedir. Bu bölümde biz hata ile adam öldürmenin keffareti üzerinde duracağız.

⁶³⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 216.

⁶³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 217.

⁶³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 217.

⁶³⁹ el-Mâide, 5/32.

*“Bir mü'minin bir mü'mini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mü'min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mü'min bir köle azat etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü'min bir köle azat etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay art arda oruç tutması gerekir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁶⁴⁰

İbn Âşûr bu ayette hataen öldürülen kişi için keffaret olarak; öldürülen kişideki Allah hakkından dolayı mü'min bir köle azat etmek; öldürülmüş kişinin ailesine diyet olarak vermek üzere hayvan, nakit veya benzer şeylerden olmak üzere mal cinsinden olacak şekilde iki şeyin teşri kılındığını, bu diyetin anlamı ve miktarı Araplarca bilindiği için Kur'an-ı Kerim'de bu konuda tafsilat verilmediğini söyler.⁶⁴¹

Müfessirimiz ayetin devamındaki, “Şayet (öldürülen) mü'min olmakla beraber, size düşman olan bir kavimden ise...” kısmı hakkında öldürülen mü'min, kâfir kavim arasında kalmışsa bundan dolayı kâfir olan ailesine diyetin ödenerek hem onların güç kazanmalarına sebep olunacağı hem de kâfirin Müslümana vâris olamaması nedeniyle diyet ödemenin gerekmeyeceği, sadece onu öldürmekten dolayı keffaret olarak bir kölenin hürriyetine kavuşturulması gerektiği noktasında fakihlerin görüş birliği içinde olduklarını belirtir. İbn Abbas, Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin şayet bu durumdaki kişi İslam beldelerinde öldürülmüşse öldürenin diyetin düşmeyeceği, ancak bunun beytülmalâ ödeneceği görüşünde olduklarını ifade eder. İmam Şâfiî, Evzâî ve Sevrî'nin diyeti hak edenlerin kâfir olması halinde diyetin kendiliğinden düşeceği görüşünde olduklarını söyler. İbn Âşûr ayette itibar edilen şeyin öldürülenin ailesi olup ikamet yeri olmaması

⁶⁴⁰ en-Nisâ', 4/92.

⁶⁴¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 218.

sebebiyle ikamet yeri mazur sayılamayacak bir yerde olsa bile bunun hüküm üzerinde bir etkisinin olmadığına temas ederek fukahanın konuyu kâfirler diyarında öldürülen mü'minin hükmü şeklinde tartışmasını bir nevi tenkit eder.⁶⁴²

Müfessirimiz ayetin konusu olan ve hata ile öldürülen kişiye dönen كَانَ'deki ait zamirinden dolayı bu kişinin antlaşmalı bir kavme mensup mü'min veya mü'min olmayan bir vârisinin olması ya da olmaması şeklinde ayeti te'vil etmeye çalışmayı konu dışına çıkmak olarak görür.⁶⁴³

Müfessirimiz yine ayetin devamında yer alan “*Şayet kendileriyle aranızda bir antlaşma bulunan bir kavimdense...*” kısmı hakkında İbn Abbas, Şa'bî, Nehaî ve Şâfiî'nin bunların hata yoluyla öldürülen zımmî ve antlaşmalı bir kavme mensup kimse hakkında olup bu durumda da hem diyet, hem de köle azat etme keffareti gerektiği görüşünde olduklarını söyler. Fakat onların bu hükmün Müslümanlarla ya İslam'a girmeleri ya da onlarla savaşa izin verilene kadar belirli bir süre tanınan, bu sebeple aralarında barış bulunan Arap müşrikler hakkında verilmiş bir hüküm olduğu, bunun da günümüz itibarıyla artık mensuh olduğu görüşünde olduklarını aktarır.⁶⁴⁴

İbn Âşûr, فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ kaydı hakkında da ayette ayların peş peşe olmasıyla aslında günlerin peş peşeliğinin kastedildiğini, ayların ancak bu şekilde birbirini takip edebileceği şeklinde bir delil getirir. Allah Teâlâ'nın bu orucu öylesi büyük bir suçtan kişinin kendisine dönmesi için bir tevbe olarak teşri kıldığını ve تَوْبَةً kaydının ya köle azat etme, ya diyet ya da oruç şeklinde diyetin bedeline dönen mef'ûlû lieclih veya tevbeyle sebep olan sıyamdan hâl olması için aşırı dikkatli olunması ve itaat ettirmeye dönük bir dikkat çekme amaçla burada bulunduğu tefsirinde bulunur.⁶⁴⁵

⁶⁴² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 220.

⁶⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 221.

⁶⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 221.

⁶⁴⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 221.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

2. MUÂMELÂT HÜKÜMLERİ

Geniş anlamda fıkıhın ibadetler bölümü dışında kalan kısmını, yani hukukun tamamını ifade eden muâmelât, dar anlamıyla ayni haklar ve borç ilişkilerinden doğan haklardan medenî hukuk, özel hukuk ve iç hukuka varacak şekilde değişik anlamlarda kullanılmıştır.⁶⁴⁶ Muâmelât hükümleri, İslam hukukunun aile ve miras hukuku, borçlar hukuku, iktisadî ve malî hukuk ile devletler hukukundan oluşan bölümüdür. İslam hukukunun günlük yaşantımızda karşılaştığımız her türlü işlemleri içine alan en geniş bölüme karşılık gelir. Daha dar anlamda ise İslam eşya ve borçlar hukuku karşılığında kullanıldığını görüyoruz.⁶⁴⁷

İslam dininin koyduğu kuralların bir kısmı da insanların temel haklarını korumaya yöneliktir. İslam'ın bütün muâmelât hükümlerinin hedefi (makâsıdü's-şerîa); canın korunması, malın korunması, neslin korunması, aklın korunması ve dinin korunması olmak üzere “beş zaruri/önemli değer ve amacın korunması” şeklinde özetlenmiştir.

2.1. ÂİLE VE MİRAS HUKUKU

Bu bölümde, İslam hukukunda “Ahvâlü's-Şahsiyye” başlığı altında yer alan ve aile hukuku konularını içeren; nikâh, nikâhın şartları, geçerli olan ve geçerli olmayan nikâh şekilleri, mehir, çok evlilik, boşanma, nafaka, evlat edinme başlıkları altında toplayabileceğimiz konularla ilgili ahkâm ayetlerini incelemeye çalışacağız.

İslam'ın evlilik ve aile anlayışı konusunda Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda, *“Kendileriyle huzur bulasınız diye (Allah'ın) sizin için cinsinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet var etmesi O'nun ayetlerindendir. Şüphesiz bunda*

⁶⁴⁶ Bilal Aybakan, “Muâmelât”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2005, XXX, 318.

⁶⁴⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 384.

*düşünecek bir toplum için nice ibretler vardır.”*⁶⁴⁸ şeklinde ifade edilen ayetle maslahat noktasında Allah Teâlâ’nın insanın huzur ve sükûnete kavuşması için kendi cinsinden eşler yarattığı ve aralarına sevgi ve merhamet koyduğu görülür. “*Onlar sizin için bir örtü, siz de onlar için bir örtü durumundasınız.”*⁶⁴⁹ ayetiyle ise eşlerin birbirlerinin her türlü kusurlarını örteceği ve her türlü günah ve masiyetten birbirlerini menedecekleri ifade edilir. Haklar noktasında, “*Onların (kadınların) normal ölçüler içinde vazifeleri kadar hakları da vardır. Erkeklerinse onların üzerlerinde bir dereceleri vardır.”*⁶⁵⁰ ayetinde eşlerin nikâh akdi ile birbirleri üzerinde birtakım haklara sahip olduklarının ifade edildiği görülür.

2.1.1. Evlenme

Sözlükte “birleştirme, bir araya getirme; evlenme, evlilik; cinsel ilişki” gibi anlamlara gelen *nikâh* kelimesi fıkıh terminolojisinde, şer‘iatin öngördüğü şartlara uygun olacak şekilde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisiyi ifade eder.⁶⁵¹

İnsanı eksikliklerle var eden yaratıcı, ihtiyaç duyulan şeylerin kendi belirlediği ve meşru olan şeylerle karşılanmasını istemiştir. Bu bağlamda erkeklerle kadınların evlenmelerini teşvik etmiş, aileyi korumak için bazı tedbirler alınmasını istemiştir. Bu anlamda Nûr suresinin ilgili ayetlerinde iffetin korunmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur.

İbn Âşûr, “*Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir.*

⁶⁴⁸ er-Rûm, 30/21.

⁶⁴⁹ el-Bakara, 2/187.

⁶⁵⁰ el-Bakara, 2/228.

⁶⁵¹ Fahrettin Atar, “Nikah”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2007, XXXIII, 112.

Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”⁶⁵² şeklindeki ayeti yorumlarken buradaki emrin fuhşu iptal etmenin bir aracı olduğunu söyler.⁶⁵³

Bu ayetin, “*İçinizden evli olmayanları... evlendirin.*” Ayetinde yer alan **الْأَيَامَى** ile kastedilenlerin kocasından ayrılmış veya kocası ölmüş dul ya da bekâr olup kocası olmayan hür kadınlar anlamına geldiğini, sonradan eşi olmayan erkeğe de genelleştirilerek hür erkeği de içine alacak şekilde kullanıldığını veya bu kelimenin müşterek lafızlardan olduğunu belirterek bunların hür kadınlar ve hür erkekler anlamında olduğu tespitini yapar. Bu ayetteki **الْأَيَامَى** kelimesinin elif lam harfiyle cem’u muarref olması sebebiyle aralarında İmam Mâlik’in, Ebû Hanîfe’nin, Şâfiî’nin ve Ahmed b. Hanbel’in de bulunduğu fakihlerin çoğunluğuna göre kelime zina edenleri de içine alarak, “*Zina eden kadını da ancak zina eden veya müşrik olan bir erkek nikâhlayabilir. Böylesi mü’minlere haram kılınmıştır.*”⁶⁵⁴ şeklindeki ayetin hükmünü neshettiği, ayetin bu durumda olanları da içine alarak velilerine onları evlendirmelerinin emredildiğini söyler.⁶⁵⁵

Ayette hür kadın ve hür erkeklerin evlendirilmesi ifade edildikten sonra başkasının mülkiyeti altında bulunan köle ve cariyelerin hükmü beyan edilmektedir. “*Köle ve cariyelerinizden de salih olanları evlendirin.*” şeklindeki bu talebi müfessirimiz, “Onların en takvalı olanlarını, onlara acımak ve günah işleme (zina) meşakkatini onlardan uzaklaştırmak üzere onları evlendirmek sizin üzerinize ihmal edilmeyecek bir sorumluluk olarak sizden istenmektedir.” şeklinde açıklar.⁶⁵⁶

İbn Âşûr buradaki evlendirme emri hakkında eğer dini veya dünyası konusunda kişi helak olmaktan korkacak olursa, nikâhlanması vucubiyet kazanır. Şayet hiçbir korku söz konusu değilse, İmam Şâfiî’nin bu durumda nikâhın mubah olduğunu beyan

⁶⁵² en-Nûr, 24/32.

⁶⁵³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVIII, 172.

⁶⁵⁴ en-Nûr, 24/23.

⁶⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVIII, 172.

⁶⁵⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVIII, 173.

ederken, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin ise müstehab olduğunu söyledikleri bilgisini aktarır. İbn Âşûr bu emri bu makamın onların evlendirilmelerinin mubahlığı konusunda tereddüt etme mazinnesi olarak alma makamı olmaması sebebiyle mubahlığa hamletmeyi zayıf bir yorum olarak değerlendirir ve bu değerlendirmesiyle bir anlamda İmam Şâfiî'yi bu konuda eleştirir. Kendisi evlendirme konusunda mubahlığı değil vacipliği ve müstehablığı öne çıkararak bu konuda ciddi bir gayret içerisinde olunması taraftarı olduğunu gösterir.⁶⁵⁷

İbn Âşûr, bu grup insanların evlenmek isteyip de fakir olmaları halinde Allah Teâlâ'nın bunları zengin edeceği yönünde vaadi bulunduğunu belirtir. O, eğer bu kişi hür ise zengin olmasının kolaylaştırılması, köle ise efendisinin evlilik konusunda mazeret çıkarmaması gerektiğini söyler. Bununla beraber bu tarz insanların evliliğine katkı sağlamanın yapılması gereken bir yardım olarak görüldüğünü söylemektedir.⁶⁵⁸

2.1.1.1. Evlenme Yasakları

Evlenme manilerini bulunmamasını bazı fakihler akdin sıhhat şartlarından saymıştır. Kimi fakihler ise bu durumu in'ikad şartlarından sayarken bazıları da üzerinde ittifak edilen ve edilmeyen evlenme manileri şeklinde bir ayırım yapmıştır. Belirli bir aşamadaki kan, süt ve kayın hısımlığı devamlı evlenme engeli niteliğindedir. Din farklılığı, kadının evli olması veya iddet süresi içinde bulunması gibi durumlar ise geçici evlenme engelleri olarak kabul edilir; bunlar devam ettiği süre boyunca belirtilen kimselerle evlenmek yasaktır.⁶⁵⁹

Evlenme yasakları Nisâ suresinin 22-24. ayetlerinde düzenlenmiştir. Bu düzenlemelerin başında birbirleriyle hiçbir şekilde evlenmelerine imkân olmamasını ifade eden ve evlenme teşebbüslerini engelleyen maniler gelir. Bu türden maniler üç

⁶⁵⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 173.

⁶⁵⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 173.

⁶⁵⁹ Atar, "Nikah", *DİA*, XXXIII, 115-116.

başlık altında incelenir. Şöyle ki; Kan hısımlığı engeli, evlenme sebebiyle oluşan hısımlık engeli (*hürmet-i musâhere*) ve süt emzirmekten doğan hısımlık engeli.

Kan hısımlığı engeli, doğum neticesinde kendiliğinden oluşan kan bağı ile birbirlerine bağlı olan kimseler arasındaki ilişkiyi ifade eder. Kan hısımlığı, devamlı evlenme manilerinin ilk akla gelen kısmını oluşturur. Kur'an-ı Kerim bir kimsenin kimlerle evlenip evlenemeyeceğini ihtilafa mahal bırakmayacak şekilde anlatmıştır.

Kan hısımlığı konusu ayet-i kerimede, “Size şunlar haram kılındı: anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek ve kız kardeşlerinizin kızları, sizi emziren sütanneleriniz, süt kız kardeşleriniz ve karılarınızın anneleri ve kendileriyle zıfafa girdiğiniz kadınlarınızdan olan ve evlerinizde bulunan üvey kızlarınız. Eğer üvey kızlarınızın anneleri ile zıfafa girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Sulbünüzden gelen (öz) oğullarınızın hanımları ile evlenmeniz ve iki kız kardeşi birlikte nikâhlamanız da size haramdır.”⁶⁶⁰ İfadeleriyle detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

İbn Âşûr, “Anneleriniz, kızlarınız... size haram kılındı.” Ayetinde yer alan حُرِّمَتْ lafzının ebedî haramlık ifade ettiğini, bu kişilerle evlenmenin haram oluşunun nesep sebebiyle olduğunu, anlamının da anlaşılması için takdir edilmesi gereken kelimeyi diğer ayetlerden örnekler vererek açıklar. Mesela حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ayetinin getirdiği haramlık hükmünün meyteyi yemeyi, حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ ayetinin şarap içmeyi yasakladığı gibi izahlarla ayetin anlaşılmasına zemin hazırlayarak حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ أُمَّهَاتُكُمْ şeklinde başlayan ve ed-delaletü'l-iktiza kuralı⁶⁶¹ ile hürimet fiilinden sonra kapalılığı gidermek üzere nikah kelimesinin takdir edilmesi kuralı ile bu ayetin de başta anneler ve kızlar olmak üzere bir sınıf insanı nikahlananın haram kıldığının anlaşıldığını belirtir.⁶⁶²

⁶⁶⁰ en-Nisâ', 4/23.

⁶⁶¹ ed-Delaletü'l-iktiza: sözün aklen yahut şer'an doğru olması için takdir edilmesi gerekli olan manaya delaletidir. İbrahim Paçacı, “Delalet”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 117.

⁶⁶² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 77.

Müfessirimiz İbn Abbas'ın, “Ölmüş babanın eşini (üvey anneyi) ve iki kız kardeşi beraber nikâhlamak hariç bu ayette evlenilmesi haram kılınanlar Cahiliye döneminde de haramdı.” şeklinde bir sözünü aktararak bu kişilerle evlenmenin Cahiliye döneminde Araplar arasında da haram olduğunu, ayetin bu konuyu tekit etmek ve emri sertleştirmek için zikrettiğini ifade eder.⁶⁶³

İbn Âşûr İslam şeriatının bu ve benzeri ayetlerde yakın akrabalığı beyan ederek yücelttiğini söyler. Bu beyanların akrabalık ilişkilerine vakar katacak bir ilişkiyi tesis ettiğine dikkat çekmektedir. Evliliğin doğru bir biçimde gerçekleşmesinin beraberinde eğlence ve lezzetlenmeyi de amacına uygun bir hale getirir. Ebeveynlik ve evlatlığın evliliğin yanlış eğlence haline gelmesine engel olduğunu ifade eder. Tüm şeriatların evliliği sınırlandırmasındaki temel gayesinin bu olduğuna dikkat çeker. Sonradan bu duruma kardeş kızlarının da ilave olduğu şeklinde işin hikmet ve gerçeklik boyutu hakkında bu konuda vurgulu bir yorum yapar. Akrabalar arasındaki bu vakarın kadın olsun erkek olsun insanın kendi nesebinin fûru kısmında yer alan kişilere nefiste aslı sabit olmayan bir meyille nasıl meyledebileceğini sorarak bir fitrat sabitesini ortaya koyar. Bu ayet-i kerimeye göre bir kimsenin, annesi, kız kardeşleri, halaları, teyzeleri, amcaları, dayıları ve yeğenleri ile evlenmesinin haram olduğunu söyler.⁶⁶⁴

Evlenme sonucu oluşan hısımlık engeli (*hürmet-i musâhere*) konusu ayet-i kerimede, “*Ve karılarınızın anneleri ve kendileri ile zıfafa girdiğiniz kadınlarınızdan olan ve evlerinizde bulunan üvey kızlarınız. Eğer anneleri ile cinsî temasta bulunmamış iseniz üvey kızlarınızla evlenmeniz bir mahzur yoktur. Sulbünüzden gelen (öz) oğullarınızın hanımları ile evlenmeniz ve iki kız kardeşi birlikte nikâhlamanız da haram kılındı.*”⁶⁶⁵ şeklinde yer almaktadır.

⁶⁶³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 78.

⁶⁶⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 78.

⁶⁶⁵ en-Nisâ', 4/23.

İbn Âşûr Cahiliye döneminde evlenme sonucu oluşan hısımlık ve bunun sonucunda meydana gelen haramlık konusu hakkında tüm kadınlar arasında en ileri derecede olan babaların sonradan evlendikleri eşleriyle evlenmenin mübah kabul edildiği bu dönemde zevcelerin anneleri, üvey kızlar ve öz oğulların hanımları ile evlenme konularında bu dönemde herhangi bir haram anlayışının bulunmadığını, bu kişilerle evlenmenin haramlığını Cahiliye toplumuna İslam'ın getirdiği bir haramlık durumu olduğu şeklinde açıklar.⁶⁶⁶

İbn Âşûr bu ayetin zahirini esas alanlara göre anne ile kızının (*rabîbe*) aynı olduğu kanaatinde olup bunlardan herhangi birisi ile gerdeğe girilmedikçe ötekinin haram olmayacağı görüşünde olduklarını, gerdeğe girme şartının hem anneler hakkında, hem de himayede bulunan üvey kızlar hakkında olduğunu söyledikleri ve bu görüşü de senedi tartışmalı olan Ali b. Ebî Tâlib'den gelen rivayete dayandırdıklarını belirtir. Bu görüşü daha çok İbn Hazm (ö. 456/1064)'ın benimsediğinden, dolayısıyla Zâhirîlerin bu görüşte olduklarından bahseder.

Bu konunun haramlığında illet olarak üvey kızın üvey babanın bakımı altında olduğundan üvey kızla üvey baba arasında oluşan vakarın nazar-ı itibara alınarak üvey kızla evlenmenin haram görüldüğü şeklinde bir görüşten bahsetmekle beraber bu konuda ilim ehli âlimlerin çoğunluğunun illet olarak bu vasfı üvey kızla evlenmeyi dışarıdaki realiteyi beyan etmesiyle bağlantılı görerek annesinin kocasına olan sıhriyetle bağlantısı sebebiyle haram kılındığı görüşüne vardıklarını ifade eder. İbn Âşûr kendisi de burada vafın hükmü gerekçelendirme sebebi olarak açığa çıkmasından dolayı üvey kızın üvey babasının gözetiminde bulunduğu, bunun da mazinne ile illetlendirme babından bir şey olmasına rağmen hüküm verme durumlarının hepsinde bu tür bir illetin hüküm vermeyi gerekli kılmadığı ve bu gerekçenin her zaman devamlılık arz etmediği

⁶⁶⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 78.

görüşünde olduğunu söyler. Böylelikle kendisi bir anlamda sıhriyet konusunun burada önemli olması gerektiğine atıfta bulunur.⁶⁶⁷

İbn Âşûr *مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ* ayetindeki kaydının üvey kızın annesi ile ancak cinsî münasebetle haram olacağı, bununla birlikte kadın kısmına dahil olan kızın, annesiyle gerdeğe girilmeyip sadece mücerret nikâhla haram olmayacağına bir delil olduğunu söylerken *وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمُ* kaydında ise atıf kuralı gereği böyle bir ayrımı olmasa da kaynanaların kızlarını mücerret nikâhla nikâhlamakla sıhriyet kanalıyla nikâhlarını haram hâle getirdiğini ifade eder.⁶⁶⁸

Süt emzirmekten doğan hısımlık engeli hakkında ayet-i kerimede, “*sizi emziren sütanneleriniz, süt kız kardeşleriniz...*”⁶⁶⁹ şeklindeki kayıt ile süt emzirmeyle de ahkâm noktasında hısımlığın oluştuğu bildirilmiş bu engel de kan hısımlığına benzetilmiştir. İbn Âşûr bu kadınların bu ayette anne ismiyle isimlendirilmesini gerçek anne olmalarından değil iki ayrı sebepten dolayı bu ismin verildiğini belirtir. Sebeplerden birincisi Arap dilindeki kullanımdan kaynaklıdır. Mutlakolan kullanımı netleştirmek üzere süt anne şeklinde gelmiştir. İkinci sebep ise çocuğun tıpkı gerçek annesinden gördüğü sevgi gibi süt yoluyla bu kadınlardan da bebek fitratından kaynaklanan bir çeşit annelik sevgisi görmesidir. Ayetin burada anlattığı annelik vasfının *اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ* kaydıyla sütle ilgili mecazî bir anlamının olduğuna vurgu yapar. Bir anlamda İbn Âşûr’un böyle bir tefsir şeklini burada vurgulamasını biz daha önce üvey evlatlık ve bu evlatların eşleri ile evlenme konusunda ahkâm vazetme noktasında Kur’an’ın eşyanın hakikatini olması gereken şekliyle vafedip ahkâm vazettiğini ve insanların oluşturduğu realiteye uygun olmayan vehimlerinden ve onların ahkâmından insanlığı arındırma gayretini kendisinin bir kez daha vurgulamaya çalıştığını görüyoruz.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 81.

⁶⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 81.

⁶⁶⁹ en-Nisâ’, 4/23.

⁶⁷⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 79.

Ayetin süt emzirme vasfını, süresini ve adedini özet olarak ifade ettiğini, insanların kendi aralarında örfleşmiş uygulamalara ve süt emzirme konusunda haramlık anlamında itibar edilenin çocuğun yaşaması için annesinden alması gereken ve çocuğun müstağni kalamayacağı gıda miktarına tekabül eden süt emzirme olduğu şeklindeki görüşün konuyu öz ve temel anlamına bıraktığını bu anlamda nitekim Hz. Peygamber'in, "... *Emme ancak açlıktandır.*"⁶⁷¹ şeklinde konuyla ilgili bir açıklama getirdiğini ifade eder.⁶⁷²

İbn Âşûr, yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle çocuğun muhtaç olduğu bu süt emme miktarının Bakara suresinin 233. ayeti gereği iki yıla sınırlandırıldığını, iki yaşından sonra gerçekleşen emzirmelerin önemsiz olduğunu, bu sebeple Ömer b. Hattâb'ın, İbn Mes'ûd'un, İbn Abbas'ın, Zührî'nin, Mâlik'in, Şâfiî'nin, Ahmed'in, Evzâî'nin, Sevrî'nin, Ebû Yusuf'un ve Ebû Hanîfe'nin ise iki yıldan sonra altı ayı da nazarı itibara aldıklarını belirtir. Daha sahih olarak gördüğü İbn Abdilhakem'in İmam Mâlik'ten rivayetine göre ise İmam Mâlik'in bu konuda iki yıldan sonra bir ay ve civarındaki süreyi kabul ettiğini aktarırken Leys b. Sa'd'ın ise, büyük kişinin süt emmesinin haram kılmayı gerektireceği kanaatini kabul ettiği, bu görüşün aynı zamanda Hz. Âişe'nin (r.a.) de görüşü olduğunu, bu görüşün Ebû Musa el-Eş'arî'den de rivayet edilmekle birlikte onun bu görüşten sonradan döndüğüne dair bir rivayet olduğu bilgisinden burada bahsettiğini görüyoruz.⁶⁷³

Fakihlerin çoğunluğuna göre gerçekleşmesiyle haramlığın meydana geleceği süt emme miktarı konusunda ayette geçen emzirme iki yıllık süresi içerisinde bir defa bile gerçekleşmişse emenin midesine ulaşan bu miktarın yeterli olduğu yönündedir. Süt sebebiyle oluşan haramlık durumu hakkındaki hükmün Hz. Âişe'den (r.a.) rivayet edilen, "Kur'an'dan indirilenler içinde nikâhı haram kılıcı olarak bilinen on kere emme

⁶⁷¹ Buhârî, 5194; Müslim, 1455/32; Ebû Dâvûd, 2058; Nesâî, 3312; Ahmed, 6/94, 138.

⁶⁷² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 79.

⁶⁷³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 79.

vardı. Sonra bunlar beş malum emme ile nesh olundu. Kendilerine nesh haberi ulaşmayan bazı muhitlerde bunlar hâlâ Kur'an'dan olmak üzere okunurken Rasûlullah vefat etti.”⁶⁷⁴ hadisinden dolayı başlangıçta haramlığın ancak on defa süt emmekle gerçekleştiği, sonradan bunun beş defa süt emmek şeklinde nesh edildiği, İmam Şâfiî'nin de bu görüşü benimsediği belirtilmiştir. İbn Âşûr da bu miktardan aşağısının haramlık oluşturmadığı fikrini benimser. Fakihlerin çoğunluğunun ise bu hadisi, ravisine zabt zayıflığı nisbet edilmiş olması ve Müslümanların Rasûlullah'ın vefatından sonra bu cümlenin okunmadığı ve nesh de olmadığı konusunda icma etmiş olmalarından dolayı bu hadisteki “... Bunlar hâlâ Kur'an'dan olmak üzere okunurken Rasûlullah vefat etti.” kısmını şüpheli bulmaları, yine süt emenin yemek ve içmek suretiyle emzirenin sütüne ihtiyaç duymaması hâlinde emziren iki yıl dolmadan bebeği süttten kestiğinde bundan sonra bu durumdaki kişiye süt emzirenin haram olmayacağı konusundaki icmayı delil getirerek bu kısmı mensuh kabul ettikleri bilgisini verir.⁶⁷⁵

Bu konuda devamlı olmayan ve birtakım şartların mevcut olmasına bağlı olan bazı geçici maniler de vardır ki bu şartlar ortadan kalktığı zaman nikâha engel bir durum kalmamaktadır. Örneğin, gayri müslim bir kadının ihtida etmesi durumunda Müslüman erkekle evlenmesine mani olacak bir engel kalmaması gibi. Şimdi kısaca bunlara değinelim.

a) Evlenmeyi Yasak Hale Getiren Geçici Manilerin Birincisi Din Farkıdır:

Kur'an-ı Kerim'de, “*Müşrik kadınları, iman etmedikçe nikâhlaymayın. Bir müşrik kadın sizin hoşunuza gitse bile, iman etmiş bir cariye ondan daha hayırlıdır. Müşrik erkeklere de mü'min kadınları nikâh ettirmeyin. Mü'min bir köle, hoşunuza gitse bile müşrik bir erkekten daha hayırlıdır. Onlar sizi ateşe davet ederler.*”⁶⁷⁶ Mealindeki

⁶⁷⁴ Müslim, 1452/24; Mâlik, 2/608; Ebû Dâvûd, 2062; Nesâî, 3307; Tirmizî, 1150.

⁶⁷⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 79-80.

⁶⁷⁶ el-Bakara, 2/221.

ayette Müslüman erkeklerin, müşrik kadınları nikâhlayamayacağı ve Müslüman kadının da müşrik erkeklerle nikâhlanamayacağı açıkça ifade edilmiştir.

İbn Âşûr bu ayet hakkında, Bakara suresinin indiği günlerde müşriklerle Müslümanların Medine’de aynı ortamlarda birlikte bulunduklarını, Mekke’deki müşrik akrabalarından da uzak olmadıklarını, bazı Müslümanların müşrik akrabalarından kadınları nikâhlamaya veya bazı müşriklerin Müslüman kadınları nikâhlamaya rağbet etmiş olabileceklerini, bu sebeple bu konudaki ahkâmın beyan edilmiş olabileceğini söyler.⁶⁷⁷

İbn Âşûr, *nikâh* kelimesinin gerçek anlamının kadınla kurulan evlilik akdi olduğunu, bunun yanı sıra vat (cinsî münasebet) anlamında kinayeli bir kullanımının da olduğunu belirtir. Hatta Şâfiî fukahasının tercih ettiği görüşe göre nikâh kelimesinin vat anlamının gerçek, akd anlamının mecazî anlamda kabul edildiğini söyler. Kendisi Şâfiî fukahasının tercih ettiği bu görüşün dil açısından zayıf; her iki anlamda da müşterek bir kelime olduğunu söylerken her iki anlamda da gerçek anlamlıdır görüşünü en zayıf görüş olarak belirtir. Bu kelimenin Kur’an’da ancak akd anlamında geldiğini söylediklerini, Bakara suresi 230. ayetini de delil olarak zikrettiklerini belirttikten sonra nikâh kelimesinin akitin gerçekleşmesi ile birlikte vat’ın (cinsî münasebetin) da gerekli olduğu anlamını sünnetin açıklığa kavuşturduğunu, bu ayette yasaklanan nikâhın akd anlamında olanı olduğunun üzerinde ittifak edilen anlam olduğunu belirtir.⁶⁷⁸

İbn Âşûr, bu ayette Müslüman erkeğin müşrik bir kadını nikâhlaması ile Müslüman olan bir kadının müşrik bir erkekle evlenmesinin haram olduğu konusunun açık bir şekilde düzenlediğini, ancak Müslüman erkeğin müşrik değil de ehl-i kitap olan bir kadınla evlenmesi konusu ile Müslüman bir kadını ehl-i kitap bir erkekle evlendirme konusunun müşrik sıfatının ehl-i kitap gibi bir sıfatla sıfatlanmış kişide gerçekleşip

⁶⁷⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 340-341.

⁶⁷⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 341.

gerçekleşmediği hususu anlaşılmadan ayette bunlarla evlenme konusundan bahsedilmediğini söyler.⁶⁷⁹

İbn Âşûr Kur'an'ın Müslüman erkeğin ehl-i kitap kadınla evlenmesi konusuna Mâide suresi 5. ayetiyle izin verdiğini, bu sebeple aralarında dört mezhep imamı ile Evzâî ve Sevrî'nin de bulunduğu ilim adamlarının çoğunluğunun müşrik ve Mecusî olmamak şartıyla kitap ehlinin kadınlarıyla Müslüman erkeğin evlenmesinin caiz olduğunu söylediklerini, Müslüman bir kadını ehl-i kitap bir erkekle evlendirme konusunda ise herhangi bir metin olmadığını belirtir. Tüm Müslümanların bu konuda ya bu konunun kanunlaştırılmasında bir kısaltmaya gidilmiş olduğu fikrine ya da sünnet ve kıyas delillerine veya daha açık olan icma deliline dayandıkları tespitini yapar. Bu konuda *Muvattada* Abdullah b. Ömer'e bir erkeğin Hristiyan yahut Yahudi bir kadın ile nikâhlanmasına dair soru sorulduğunda, "Allah, müşrik kadınları mü'minlere haram kılmıştır ve ben bir kadının Rabbinin İsa olduğunu yahut Allah'ın kullarından bir kulun onun Rabbi olduğunu söylemesinden daha büyük bir şirk bilmiyorum." şeklindeki görüşünün,⁶⁸⁰ ilim ehlini başka bir grubun ehl-i kitap olan Yahudilerin, "Üzeyir Allah'ın oğludur."; Hristiyanların ise "Mesih Allah'ın oğludur." sözlerinden dolayı, ayrıca ilaha babalık vasfını vermelerinin oğlunun da ilah olduğu anlamını gerekli kılması sebebiyle müşrik oldukları şeklinde bir görüşe yöneldiklerini aktarır. İbn Âşûr bu anlamın Hristiyanlar hakkında gerçekleştiği kabul edilse bile bu defa "Üzeyir Allah'ın oğludur." sözünü –Fahrüddîn Râzî'nin de bahsettiği gibi–⁶⁸¹ Yahudilerin hepsinin değil az bir grubun söylemeleri sebebiyle Yahudiler hakkında gerçekleşmeyeceği için bu şekilde bir anlama yönelmenin ve ehl-i kitabın müşrik anlamına dahil edilmesinin şer'î istilahtan uzak olması ve Müslümanı Yahudi veya Hristiyan bir kadınla ya da Yahudi ve

⁶⁷⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 341-342.

⁶⁸⁰ es-Sâbüni, *Tefsîru Âyâtü'l-Ahkâm*, II, 564.

⁶⁸¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Akçağ Yayınları, Ankara, I-XVI, 1988, V, 135-138.

Hristiyan biriyle Müslüman bir kadını evlendirmeyi menettiğinde Allah Teâlâ Yahudi ve Hristiyanların bu sözlerini bildiği hâlde, *وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ* : *Sizden önce kendilerine kitap verilmiş olan korunmuş (namuslu ve hür) kadınlar; kendilerine mehirlerini verdiğiniz takdirde (onlarla evlenmeniz de size helaldir)!*” şeklindeki Mâide suresinin 5. ayetindeki açık ifadeyi tahsis edeceğinden bu görüşü ciddi bir şekilde zayıf bir görüş olarak kabul eder.⁶⁸²

İbn Âşûr, Huzeyfe b. Yemân, bir Yahudi veya Hristiyan kadınla evlenmişti. Hz. Ömer ona bir mektup yazdı ve mektubunda “Onu boşa!” dedi. Hz. Huzeyfe de Hz. Ömer’e ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmenin haram olup olmadığını sordu. Hz. Ömer, “Hayır, haram değildir. Fakat ben sizin onlardan iffetli olmayanlarla karşılaşmanızdan korkarım.” şeklindeki rivayet sebebiyle Ömer b. Hattâb’ın, İbn Habîb kanalından gelen bir görüşünde İmam Mâlik’in ve bir kısım İslam âliminin ehl-i kitap kadınla evlenmeyi mekruh kabul ettiklerinden bahseder. O, ayrıca Bakara suresinin 221. Ayetinin, Mâide suresindeki 5. ayeti neshettiği iddialarını, İbn Ömer ve İbn Abbas’tan ve zayıf bir rivayette de Ömer b. Hattâb’tan gelen rivayetin zayıflığı sebebiyle “Müslüman erkeğin ehl-i kitap kadınla evlenmesinin yasak olduğu” şeklindeki görüşü şaz bir görüş olarak ifade eder. İbn Âşûr, İbn Atiyye’nin, Hz. Ömer’den rivayet edilen zayıf rivayet hakkında, pek iyi (*ceyyid*) bir senedinin olmadığını, senedi bundan daha iyi rivayetin mekruh olduğu yönündeki görüş olduğunu belirttiğini ifade eder. Ayrıca Taberî’nin de bu zayıf görüşü ümmetin icma ettiği görüşe muhalif olması, Hz. Ömer’den rivayet edilen ve mekruh görüş olarak zikredilen rivayeti daha sahih gördüğünü, Hz. Ömer’in bu iki şahsın ehl-i kitap kadınla evlenmesini mekruh görmesinin sebebini de bu iki şahsa uyararak Müslüman kadınlarla evlenmekten uzak durmalarından diğer insanları sakındırmak için böyle yorumladığını ifade eder.⁶⁸³ Bu konuda buraya kadar verdiğimiz

⁶⁸² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 342.

⁶⁸³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 342-343.

bilgiler ışığında biz de şunu söyleyebiliriz: Müslüman bir erkeğin semavi kitaba inanan bir kadınla evlenmesi caiz ve mubahtır. Nitekim Mâide suresinin 5. ayeti bunu ifade etmektedir. Bununla birlikte bu evlilikten doğacak çocuk üzerinde muhtemel bazı etkiler ve sakıncalar doğurabileceği ihtimaline binaen en fazla bu şekilde gerçekleşen evlilik mekruh kapsamında değerlendirilebilir.

b) Evlenmeyi Yasak Hale Getiren Geçici Manilerin İkincisi Üç Kere Boşamadır:

Allah Teâlâ, “*Boşama iki defadır.*”⁶⁸⁴ buyurmuştur. Üçüncü defa boşandıkları takdirde eşlerin birbirlerine haram olacağı konusunu ise şöyle ifade etmiştir: “*Bundan sonra artık (kadın) başka bir kocaya varıncaya kadar ilk kocası ona helal olmaz. Eğer ikinci koca da o kadını boşarsa, Allah’ın hududunu sağlam tutacaklarını ümit ettikleri takdirde öncekilerin birbirlerine dönmelerinde her ikisine de bir günah yoktur.*”⁶⁸⁵

Ayet-i kerimede eski eşlerin yeniden birbirleriyle evlenebilmeleri için kadının, bir başka kocayla evlenip ayrılmasının şart olduğu vurgulanır. İbn Âşûr da boşamadan sonra yapılan yeni evliliğin boşama yahut vefat ile neticelenmesi durumunda kadının tekrar eski kocasıyla evlenmesinde bir günah olmayacağını ifade eder.⁶⁸⁶

c) Evlenmeyi Yasak Hale Getiren Geçici Manilerin Üçüncüsü Kadının Kocasıyla İlişisinin Kesilmemiş Olmasıdır:

Bu da ya kadının nikâhlı olması ya da iddet bekliyor olması şeklinde gerçekleşir. Kur’an-ı Kerim’de, “*Bir de harp esiri olarak sahibi bulunduğunuz cariyeler müstesna, evli kadınlarla evlenmeniz de size haram kılındı*”⁶⁸⁷ şeklinde ifade edilmiştir.

İbn Âşûr evlenilmesi haram kılınan ve muhsan kelimesi ile ifade edilen evli kadının kocalarının harim-i ismetinde bulunduğu sürece kocası olan kadın şeklinde

⁶⁸⁴ el-Bakara, 2/229.

⁶⁸⁵ el-Bakara, 2/230.

⁶⁸⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 395.

⁶⁸⁷ en-Nisâ’, 4/24.

açıklar.⁶⁸⁸ Ayetin kocaları müşrik bile olsa kocası bulunan tüm kadınların ikinci bir evlilik bağıyla birden çok erkekle evlenmesini yasakladığını, bu yasaklık durumunun dışında, *harp esiri olarak sahibi bulunduğunuz cariyeler müstesna* şeklindeki arızı durum haliyle kayıtlandığını ifade eder.⁶⁸⁹

Yine bu geçici maninin diğer şıkkını oluşturan iddet bekleme konusuna Kur'an-ı Kerim'de, "*Farz olan iddet sona erinceye kadar nikâh akdine azmetmeyin*"⁶⁹⁰ şeklinde yer verilmiştir.

İbn Âşûr bu ayetin iddetle ilgili konuların ahkâmıyla bağlantılı olduğunu, önceki ayetin de iddet beklemenin boşanma yahut vefat dolayısıyla olan bir ahkâmı içerdiğini, iddet süresinin dinde saygın bir yeri olduğunu ifade eder.⁶⁹¹

İbn Âşûr bu ayetin ahkâm noktasında iddet süresi içinde nikâhı nehiy, mubah olan evliliği ima ve iddet süresi içinde evlilik teklifi götürme konularının haramlığını konularını açık bir şekilde ifade ettiğini belirtir.⁶⁹²

d) Evlenmeyi Yasak Hale Getiren Geçici Manilerin Dördüncüsü Dört Kadınla Evli Olma Hâlidir:

Kur'an-ı Kerim'de bu konuya "*Yetim kızlarla evlendiğiniz takdirde onlara karşı adaletli davranmamaktan korkarsanız, hoşunuza giden diğer kadınlardan iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz.*"⁶⁹³ şeklinde değinilmektedir.

İbn Âşûr, "*Hoşunuza giden diğer kadınlardan iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz.*" ifadesinin muhataplarda geçim ve maddî imkân farklılığını dikkate aldığı için konunun bu şekilde ifade edildiğini belirtir.⁶⁹⁴

⁶⁸⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 84.

⁶⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 84.

⁶⁹⁰ el-Bakara, 2/235.

⁶⁹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 429.

⁶⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 434.

⁶⁹³ en-Nisâ', 4/3.

⁶⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 17.

Bu hükmün yalnız bir müsaade ve mubahlık hükmü doğurduğunu söyleyen İbn Âşûr, evlenilecek kadınların sayısının üst sınırının dört olduğunu belirtir. İbn Arabî'nin çok cahil olanlar diye vafsettiği kişilerin görüşü olarak “*Hoşunuza giden diğer kadınlardan iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz*” şeklindeki ayet hakkında ayette geçen rakamların “ikişer, üçer ve dörder” şeklinde olduğunu, sayılar arasındaki “vav” harfinin de cem edici olarak (sayıları toplamak kastıyla) kullanıldığı dolayısıyla bu ayetin dokuz kadın ile evlenmenin mubah olduğuna delalet ettiğini iddia ettiklerini, bu görüşlerini de Hz. Peygamber'in de dokuz hanım ile bir arada evli bulunduğunu öne sürerek görüşlerini desteklemeye çalıştıklarından bahisle bu cahilce iddiada bulunanların Râfızîlerle bir takım Zâhirîler olduğu şeklindeki bilgiyi Kurtubî tefsirinden naklettikten⁶⁹⁵ sonra müfessirimiz Dâvûd ez-Zâhirî'nin ve arkadaşlarının böyle bir görüşü olmadığını belirterek Kurtubî'yi verdiği bu bilgiden dolayı tashih ederken böylelikle bu görüşün sadece Râfızîlere ait şaz bir görüş olduğunu ortaya koyar.⁶⁹⁶

İbn Âşûr, Allah Teâlâ'nın maddî imkânlarla sahip ve istekli olan, eşleri arasında adil olacak kişilere dört eşe kadar evlenebilme düzenlemesinin getirilmesinin pek çok faydası olduğu için yaratıcı tarafından teşri kılındığını belirtir. Ümmetin sayısını artırmak, daha çok erkeklerin maruz kaldığı savaşlar ve şiddet olayları ile yok olmaları, çoğunlukla kadınların daha uzun yaşamaları gibi vakıalar karşısında erkeklerin sayılarının azalma sebeplerinin çok olması ile şeriatın zinayı yasaklaması ve buna giden yolu daraltarak ahlakta, nesepte ve aile düzenini oluşturmakta kadınların kefaletini belirlemek hikmetiyle buna izin verildiğini, bu iznin aynı zamanda zaruret hâli müstesna boşamadan da uzaklaştırmayı hedefler arasında gösterir.⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 33.

⁶⁹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 17-18.

⁶⁹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 18-19.

e) Evlenmeyi Yasak Hale Getiren Geçici Manilerin Beşincisi Evlenilmek İstenen Kadının Zevcenin Yakını Olma Durumudur:

Kimlerin kimlerle evlenebileceğini haber veren ayet-i kerime, “*Size şunlar haram kılındı... ve iki kız kardeşi birlikte nikâhlamanız da size haramdır.*”⁶⁹⁸ şeklinde ifade edilen bir erkeğin evli olduğu kadının kız kardeşini kendi nikâhı altında toplaması caiz değildir. Ancak boşandıktan sonra olması durumu istisnadır.

İbn Âşûr, ayetin iki kız kardeşi aynı nikâh altında tutmayı haram kıldığını belirttikten sonra –tefsirinde daha çok bunu vurgulamıştır– bu hükmün hikmet boyutuna girer ve bu emrin hikmetini de şeriatın eşler arasında devamlılığını sağlamaya çalıştığı sevgiyi tamamlama ve bu sevgiden kıskançlığı uzaklaştırma şeklinde açıklar.⁶⁹⁹

2.1.1.1.1. Müslümanların Gayri müslimlerle Evlenmeleri

Müslüman erkek veya kadının Müslüman olmayan bir erkek veya kadınla evlenip evlenemeyeceği konusu Kur’an’da Bakara suresi 221, Mâide suresi 5 ve Mümtahine suresi 10. ayetlerde düzenlenmiştir.

Bakara suresinin 221. Ayetinde bu konu hakkında şöyle buyurulmuştur: “*Müşrik kadınları, iman etmedikçe nikâhlamayın. Bir müşrik kadın sizin hoşunuza gitse bile, iman etmiş bir cariye ondan daha hayırlıdır. Müşrik erkeklere de mü’min kadınları nikâh ettirmeyin. Mü’min bir köle, hoşunuza gitse bile müşrik bir erkekten daha hayırlıdır. Onlar sizi ateşe davet ederler.*”⁷⁰⁰ Mufessirimiz bu ayetin Müslüman erkeğin müşrik kadını nikâhlaması ile Müslüman kadının müşrik erkekle evlenmesinin haram olduğu konusunu açık bir şekilde düzenlediğini ama Müslüman erkeğin ehl-i kitap

⁶⁹⁸ en-Nisâ’, 4/23.

⁶⁹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 82-83.

⁷⁰⁰ el-Bakara, 2/221.

kadınla evlenmesi konusuyla Müslüman kadını ehl-i kitap bir erkekle evlendirme konusundan bahsetmediğini söyler.⁷⁰¹

2.1.1.2. Mehir

Sözlükte *mehir* (*mehr*) “ücret” anlamında kullanılmaktadır. Bir fıkıh terimi olarak ise evlilik esnasında ödenen nakdi ya da ayni para veya malı ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de mehir anlamında *ecrin* çoğulu olarak *üçür*, *farîza* ve *saduka* (çoğulu *sadukât*) kelimeleri geçmekte, hadislerde bu manada daha çok mehir ve sadak terimleri yer almaktadır. Bazı durumlarda “misil mehir” anlamında *ukr* kelimesi de kullanılmıştır. Türkçede ise daha çok mihr/mehir şeklinde kullanılır. Kur'an-ı Kerim'de kendileriyle evlenilen kadınlara mehirlerinin verilmesi gerektiği belirtilmiş,⁷⁰² hadislerde de mehirle ilgili ayrıntılı fikhî hükümler yer almış, ayrıca evlenmeyi zorlaştıracak tarzda mehir miktarında aşırıya kaçılmaması öğütlenmiştir.⁷⁰³

Kur'an-ı Kerim'de, “*Kadınlara mehirlerini seve seve gönül hoşluğu ile verin.*”⁷⁰⁴ buyrulmuştur.

İbn Âşûr, kadınların mehirlerine müdahale edebilecek kişilerin çok olması sebebiyle farklı yaklaşım sergileyenler olsa da kendisi ayetin muhatabının ümmetin geneli olduğunu kabul eder. Bununla birlikte eşlere, velilerine ve yöneticilere kadınların mehirlerine el koyma konusunda onların hukuklarını küçümseyerek onlardan mehirlerini talep etmede kadınların hayâ duygularını, zayıflıklarını öne sürmemeleri için ifadenin bu şekilde getirildiğini kaydeder.⁷⁰⁵

İbn Âşûr, ayetin, evlenirken mehir vermeyi meşru kıldığını ve İslam'da nikâhın rükünlerinden biri hâline getirdiğini ifade ederek mehirsiz bir nikâhın geçerli olmadığını

⁷⁰¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 341-342.

⁷⁰² el-Bakara, 2/236-237; en-Nisâ', 4/4, 24, 25; el-Mâide, 5/5.

⁷⁰³ Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2003, XXVIII, 389.

⁷⁰⁴ en-Nisâ', 4/4.

⁷⁰⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 21.

ve bu emrin başka ayetlerle de⁷⁰⁶ güçlendirildiğini, mehrin aynı zamanda nikâhla dost yaşama, ahlaksızlık ve rezalet arasında ayırıcı olmak üzere bilinen bir alamet olduğunu belirtir. Ayette geçen *nihle* kavramının da bağış, armağan ve iyilik manasına geldiğini ifade ederek nikâhın aslının beşeriyette erkeğin kendisini sadece bir kadına tahsis etmesi anlamında olduğu, buna da ancak bir çaba göstererek ulaşılabilmesi sebebiyle mehrin eşlere ikram cinsinden vacip bir hediye olduğunu ve gerekçesini bu anlamda izah eder.⁷⁰⁷

Kur'an-ı Kerim'de, “*ve bir mehir kararlaştırmış bulunursanız*”⁷⁰⁸ ayeti ile “*Kadınlara mehirlerini seve seve gönül hoşluğu ile verin.*”⁷⁰⁹ ayetinde ifade edilen ve mehir denildiğinde akla ilk gelen anlam olan kocanın, karısına verdiği yahut vermek üzere anlaştığı, miktarı belirlenmiş olan mehir gelmektedir ki buna *mehr-i müsemma* (belirlenmiş mehir) denir. Hem mehirsiz nikâhlanmış hem de zifafa giren kadınların, taraflardan birinin ölmesi veya kocanın karısını boşaması durumunda hak kazandığı mehre ise *mehr-i misil* denir ki bu mehrin miktarı, kadının kendi dengi olduğu aynı konumdaki kadınlara verilen mehrin miktarı kadardır ve ismi de buradan gelmektedir.⁷¹⁰

İbn Âşûr konuyla alakalı olarak gördüğü Bakara suresinin 236-237. ayetlerini beraber değerlendirir. Bakara suresi 236. ayetin, mehrin tamamen veya bir kısmının verilmesi ya da tamamen düşmesi konularıyla 237. ayete giriş olduğunu, bu ayette gerdeğe girilmeden gerçekleşmiş boşanmanın mubah olması konusunun yer aldığını ifade eder.⁷¹¹

İbn Âşûr, ayetin mantukunun mehri tespit edilmemiş ve kendisiyle gerdeğe girilmemiş boşanmış kadın için herhangi bir mehrin söz konusu olmadığı şeklinde

⁷⁰⁶ en-Nisâ', 4/24.

⁷⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 21-22.

⁷⁰⁸ el-Bakara, 2/237.

⁷⁰⁹ en-Nisâ', 4/4.

⁷¹⁰ Aydın, “Mehir”, *DİA*, XXVIII, 389.

⁷¹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 436.

olduğunu söyler. Bu görüşü Ebû Bekir el-Arabî'nin söylediğini, bu durumdaki kadın için Kurtubî'nin, Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738)'dan: Eğer kadın ile gerdeğe girilmeden kadundan boşanılır ve o kadın için herhangi bir mehir tayin edilmemiş ise mehr-i mislin yarısının verileceği görüşünü naklettiğini söyler.⁷¹² Ancak biz yaptığımız incelemede Kurtubî'nin, Hammâd b. Ebû Süleyman'dan böyle bir görüşü naklettiğine rastlamadık bilakis İbn Âşûr'un aşağıda vereceğimiz âlimlerin çoğunluğunun görüşü olarak takdim ettiği görüşe mutabık görüş bildirdiğini yani hem cumhurun hem Kurtubî'nin bu durumdaki kadına mut'a dışında bir şey vermenin gerekmediği görüşünde olduğunu gördük.⁷¹³

İbn Âşûr, evlilik hayatını sona erdiren olay ve tasarruflardan birisi olan re'sen (hâkime ve hakeme başvurmadan, tek taraflı irade ile) boşama hakkının erkeğe verildiğini belirtir. Erkeğin ayrılmaktan kaçınması durumunda ise -kadının bundan zarar görmesi halinde- hâkimin kadını boşama hakkına da değinir.⁷¹⁴

2.1.1.3. Taaddüd-i Zevcât (Çok Eşle Evlilik)

Bu tabir yapısı itibariyle hem bir erkeğin hem de bir kadının aynı zamanda birden çok erkekle evli olması hâlini ifade eder. Ancak dinlerde ve beşerî sistemlerde genellikle çok kocalılığın mümkün olmaması ve uygulamaların çok karılılık şeklinde gerçekleşmesi sebebiyle çok evlilikten genellikle çok karılılık anlamı kastedilmektedir.⁷¹⁵ Çok evlilik, Cahiliye dönemi Arapları arasında yaygın bir uygulama şekli idi ve bu konuda herhangi bir sınırlama da yoktu. İslam dini tek evliliği teşvik etmekle birlikte prensip olarak çok evliliği yasaklamamıştır. Ancak zorlaştıracı bir takım kayıt ve şartlarla birlikte ona bir üst sınır getirmiş ve en çok dört kadınla

⁷¹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 437.

⁷¹³ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, IV, 158.

⁷¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 439.

⁷¹⁵ Kevser Kâmil Ali - Salim Ögüt, "Çok Evlilik", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1993, VIII, 365.

evlenmeye izin vermiştir.⁷¹⁶ Şimdi konuyla ilgili Nisâ suresinin 3. ve 129. ayetlerine bakalım.

*“Eğer velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlara haksızlık yapmaktan korkarsanız hoşunuza giden kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz. Şayet aralarında adaletsizlik yapmaktan endişe ederseniz bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz cariyelerle yetinmelisiniz. Doğruluktan sapmamanız için en uygun olan yol budur.”*⁷¹⁷

İbn Âşûr ayetin yetim kızlara haksızlık yapma konusuyla ilgili olması, nikâhın da aslı itibarıyla mubah olan ve toplumda yerleşmesi sebebiyle ayetteki emrin nikâhın meşruiyetini ispat için olmayıp dörtten fazla kadınla evlilik, nikâh-ı makt, süt kardeşle evlilik ve mehirsiz evlenme durumlarından uzak durmaya irşat için olduğunu ayrıca ayetin evlenilebilecek kadın sayısını karara bağladığını, bu konuda da bir ölçü getirerek bu ölçünün eşler arasındaki adaleti sağlama şeklinde olduğunu söyler.⁷¹⁸

Konumuzla ilgili diğer ayette ise, *“Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocasını hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir.”*⁷¹⁹ buyrulmaktadır.

İbn Âşûr, muhabbetin insanın kolaylıkla kontrol edemeyeceği bir duygu olduğunu bu sebeple erkek ne kadar istekli olsa da nikâhı altında bulunan kadınlar arasında her konuda tam bir adalet ve eşitlik yapmaya asla güç yetiremeyeceğini dile getirir. Bu bağlamda kişinin sevdiği ve sevmediği eşi arasında nasıl davranması gerektiğini de ifade eder. Ayetin sevdiğine karşı muhabbetle yaklaşırken sevmediğine

⁷¹⁶ Kevser - Öğüt, “Çok Evlilik”, *DİA*, VIII, 366.

⁷¹⁷ en-Nisâ’, 4/3.

⁷¹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 16-17.

⁷¹⁹ en-Nisâ’, 4/129.

karşı da ona ülfet ve sevgi duyana kadar nefsinin ihsana ve güzel geçime razı etmesi gerektiğini ayetin delalet ettiğini söyler.⁷²⁰

İbn Âşûr'a göre asıl olan bir insanın tek kadınla evlenmesidir. Ancak kişinin ve toplumun içinde bulunduğu şartlar çerçevesinde gerektiğinde bir erkeğin, şartlarına sahip olmak ve dörtten fazla olmamak kaydıyla evlenmesine izin verildiğini düşünmektedir. Çünkü ayette sayılan adalet şartını yerine getirmek gerçekten de bir insan için çok güçtür. Bu sebeple tek eşlilik tercih edilmelidir. Bununla birlikte hayatın bazı arızî gerçekleri de vardır. Bu gerçekler toplumun içinde bulunduğu durumla ilgili de olabilir.⁷²¹

2.1.1.4. Mut'a Nikâhı

Sözlükte “menfaat, faydalanma” anlamındaki *mut'a* (*mit'a*), fıkıhta talak, nikâh ve hac kelimelerine izafe edilerek değişik anlamlarda kullanılır. *Talâk mut'ası* boşanmış kadınlara ve özellikle mehir belirlenmeden yapılan bir nikâhta temas olmadan boşanan kadına yapılacak maddî yardımı ifade eder. *Mut'a nikâhı* ise geçici olarak yapılan evlilik türünü ifade eder.⁷²²

Konu hakkında Kur'an-ı Kerim'de, “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَايْتُمْ فِيهَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ... Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah (her şeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁷²³ şeklinde yer almaktadır.

İbn Âşûr yukarıda mealini verdiğimiz ayette فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ifadesi ile ilgili olarak tartışılan mut'a nikâhı hakkında özet bilgiler verir ve mut'a

⁷²⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 269-270.

⁷²¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 17-19.

⁷²² İbrahim Kâfi Dönmez, “Müt'a”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2006, XXXII, 174.

⁷²³ en-Nisâ', 4/24.

nikâhını aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, belirli bir hale veya belirli bir süreye kadar karı koca hayatı yaşamaları hususunda karşılıklı olarak akitleşmeleri, belirlenen bu süre tamamlandığında da karı koca hayatının sona erdiği akit şeklinde tanımlar.⁷²⁴

İbn Âşûr, İslamiyet'te mut'a nikâhının başlangıçta mubah kılındığını, Hayber günü veya daha sahih görüşe göre Huneyn gününde, Ebû Dâvûd'a göre ise⁷²⁵ veda haccında yasaklandığını, kaç defa mubah kılınıp nesh olunduğu konusunda ise farklı rivayetlerin bulunduğu bilgisini verir. Hayber günü nehyedildiği görüşünde olanlara göre mut'a nikâhı Mekke'nin fethinde tekrar mubah kılınmış, fethin üçüncü günü ise tekrar yasaklanmıştır.⁷²⁶

İbn Âşûr mut'a nikâhının hükmü konusunda fukahânın çoğunluğunun görüşünün mut'anın haram olduğu yönünde olduğunu söyler. Ayrıca fakihlerden bazılarının ise mut'anın miras ile ilgili ayet-i kerime⁷²⁷ nazil olunca nesh olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Bazılarının ise Müslim'in Sebretül-Cühenî'den yaptığı Rasûlullah Mekke'nin fethinin üçüncü gününde sırtını Kâbe'ye dayamış bir şekilde *“Ey insanlar! Size bu kadınlardan istifade etmenizi (mut'a yapmanızı) söylemiştim. Dikkat edin, Allah Teâlâ mut'ayı, kıyamete kadar size haram kılmıştır.”*⁷²⁸ şeklindeki rivayetle neshedildiği görüşlerini aktarır. O, Ali b. Ebî Tâlib, İmrân b. Husayn (ö. 52/672), İbn Abbas, ayrıca sahabe ve tâbiînden bir grubun mut'anın caiz olduğunu söylediğini nakleder. İmamiyye'nin mut'a nikâhını mutlak olarak caiz kabul ettiğini, İbn Abbas'ın Yemenli ve Mekkeli bütün talebelerinin zaruret hâlinde haram olmadığı görüşünde olduklarını aktarır. İbn Abbas'tan, *“Mut'a nikâhı, ancak Yüce Allah'ın kullarına merhamet ettiği bir rahmet idi. Şayet, Ömer'in onu yasaklaması olmasaydı, bedbaht kimseler dışında*

⁷²⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 88.

⁷²⁵ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 13.

⁷²⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 88.

⁷²⁷ en-Nisâ', 4/12.

⁷²⁸ Müslim, “Nikâh”, 13-32.

zina eden olmazdı.” rivayeti ve İmrân b. Husayn’dan “Mut’a ayeti Allah’ın kitabında nazil olup bu ayeti nesheden bir ayet inmemişken ve Allah’ın Rasûlü de bize mut’a nikâhı yapmamızı meşru kılmışken, sonra bir adam kalkmış, istediği biçimde yani Hz. Ömer’in de devrinin yarısına kadar biz geçici olarak evlendikten sonra Hz. Ömer bir hüküm vererek bunu yasakladı.”⁷²⁹ şeklinde nakledilen rivayeti, ayrıca bu konuda insanlar İbn Abbas’ın mut’a fetvası hakkında şiirler söylemeye başlayınca, İbn Abbas’ın, zaruret halini kastederek “Mut’a, Allah Teâlâ’nın çaresiz olana domuz eti ve akan kanı helal kıldığı gibi çaresiz kalana helal kılınmıştır.”⁷³⁰ şeklinde bir sözünü aktardıktan sonra âlimlerin Hz. Ali’nin mut’anın mubahlığı görüşünden dönüp dönmediği konusunda ihtilaf ettiklerini, ümmetin âlimlerinin büyük çoğunluğunun, bu hükmün mubah oluşu fikrinden vazgeçtiği yönünde olduğunu belirtir. İmrân b. Husayn’ın ve İbn Abbas’ın sahih olan görüşüne göre ise mut’anın mubah olduğu yönünde olduğunu söyler.⁷³¹

İbn Âşûr bu konuda rivayet edilen ve aktarılan birçok bilgi ve görüşe kıyasla özet diyebileceğimiz bu bilgileri verdikten sonra bu konunun hükmü hakkında İmam Mâlik’in mut’a nikâhının fesholunduğu görüşünde olduğunu ifade eder. Mezheplerde bu konuda herhangi bir had cezasının öngörülmediği bilgisini de sözlerine ekler. Bu konuda tercihe şayan görüşün bu nikâh çeşidinin tarihî süreç içerisinde sefer hâli ve benzeri zaruri durumlarda verilmiş bir ruhsat olduğunu, bu ruhsatın da bu nikâha muhalefeti içinde barındırdığını çünkü nikâhın geçerli olması için gerekli olan süresiz olma şartına uymayan erteleme (التأجيل) özelliği taşımasından dolayı muhalefet edildiğini belirtir. Hakkında farklı rivayetleri özetlenen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Allah Rasûlü’nün mut’a nikâhına iki defa izin verdiği, iki defa da bundan nehyettiği, ravilerin bu uygulamaya verilen ruhsatın özür sebebini araştırmaları sonucunda bu

⁷²⁹ Müslim, “Nikâh”, 16-3.

⁷³⁰ Cessâs, Ahkâmü’l-Kur’ân, III, 95.

⁷³¹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 88-89.

farklılıkları ayrı birer fesih sebebi olarak algıladıklarını belirtir. Kendisinin ise bu durumu mükerrer bir fesih olarak görmediği mecburiyet hâli sebebiyle mubahlığına izin olarak anladığını ifade eder. Bu tespitlerden sonra müfessirimiz bu ayetin siyakının mut'a nikâhına müsamahaya izin vermediğini bu sebeple siyakın ayetin bu nikâh hakkında inen bir ayet olmadığını gösterdiğini ifade eder. Kendisi de bu ayetin tefsirinde bahsettiği bilgiler doğrultusunda مَا اسْتَمْتَعْتُمْ kaydını da delil göstererek bu ayetin sadece tarihî süreç içerisinde ara ara zaruri sebeplerle mubah ve meşru kılınmış ve sonrasında fesholunmuş bir nikahla ilgili olduğunu belirtir.⁷³²

Müfessirimiz Kur'an-ı Kerim'de mut'a nikâhı ile ilgili olarak gösterilen diğer ayetler olan, *“Eğer kadınları, kendilerine dokunmadan veya onlara bir mehir takdir etmeden boşarsanız (bunda) size bir vebal yoktur. Şu kadar var ki onlara mal verip faydalandırın. Eli geniş olan hâline göre, eli dar olan da hâline göre ve güzellikle faydalandırmalıdır. Bu, iyilik yapanlar üzerine bir borçtur.”*⁷³³; *“Derhâl kendilerine mut'alarını verin”*⁷³⁴ iki ayet üzerinden anlama faaliyeti gerçekleştirildiğinden mut'a kavramı üzerinde de durur.

İbn Âşûr temettü hükmünün Bakara suresinin 236. ayetinde kararlaştırıldığını, mut'anın, erkeğin, mehri tespit edilmemiş ve gerdeğe de girilmemiş olan boşadığı kadına verdiği hediye olduğunu ve mut'a konusunun temettü konusunun bir alt başlığı olduğunu söyler.⁷³⁵

Müfessirimiz, Allah Teâlâ'nın mut'ayı boşanması sebebiyle kalbi kırılan kadının hatırı için zorunlu kıldığını,⁷³⁶ mehri tespit edilmemiş ve gerdeğe de girilmemiş boşanmış kadın için zikrettiği üç görüşten biri olan ve âlimlerin çoğunluğunun görüşü olarak ifade ettiği bu görüşe göre bu durumdaki kadına mut'a dışında bir şey vermenin

⁷³² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 89.

⁷³³ el-Bakara, 2/236.

⁷³⁴ el-Ahzâb, 33/49.

⁷³⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXI, 288.

⁷³⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXI, 288.

gerekmediğini söyler.⁷³⁷ Kendisi ise bir mehir belirlensin veya belirlenmesin Ahzâb suresi 49. ayetin hükmü gereğince mut‘anın boşanan kadının hakkı olduğunu, Bakara suresinin 236. ayetinde mut‘anın tahsisini gerektirecek bir kayıt bulunmaması sebebiyle bunun sadece boşamadaki zorluğu kaldırmak için zikredilmiş olduğu ve burada zikredilen hükme zıt olmadığı için iki ayeti cem etmenin mümkün olduğunu söyler ve mut‘anın verilmesini boşanan tüm kadınlara genelleştirir.⁷³⁸

2.1.2. Boşama ve Boşanma

Sözlükte “serbest kalmak/serbest bırakmak, bağından kurtulmak/bağını çözmek” anlamındaki *talâk* kelimesi⁷³⁹ bir fıkıh terimi olarak belli sözlerle nikâh akdini bozmayı ifade eder. Türkçedeki kullanımı boşama ve boşanmadır.⁷⁴⁰

İbn Âşûr, Talak suresindeki “*o kadınları boşamak istediğiniz zaman*”⁷⁴¹ şeklindeki ayetin boşamanın mubah oluşuna ed-delâletü’l-işâre tarikiyle delalet ettiğini ifade ettikten sonra talakın mubah oluşunun dindeki yerine ve hikmetine değinir. O, talakın genellikle aralarında nesep, komşuluk, yakın bir yaratılış gibi manevî bağlar olmadan evlenen eşlerin aralarında oluşan ve geçim için yapılmaması gereken bazı yasaklardan meydana gelen zıtlıklar ve birbirine zarar verme durumunun oluşması halinde ve eşlerden birinin diğerine verdiği zararın ancak talak yoluyla engellendiği durumlarda ihtiyaç hâlini alması durumunda mubah kılındığını belirtir. “*Helaller içinde Allah’a en sevimsiz olan talaktır.*”⁷⁴² hadisini nazara veren müfessirimiz talaka bu hikmete binaen izin verildiğini, ayetteki talak kelimesinin izâ-i şartiyye ile bağlanmasını eşlerin arasına sevgi ve merhametin konması ve bunun da Allah Teâlâ’nın

⁷³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 437.

⁷³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXI, 288.

⁷³⁹ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *el-Ahvâlu’s-Şahsiyye fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, el-Mektebetü’l-Hanifiyyeti, İstanbul, t.y., s. 239.

⁷⁴⁰ H. İbrahim Acar, “Talâk”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2010, XXXIX, 496;

⁷⁴¹ et-Talâk, 65/1.

⁷⁴² Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3.

ayetlerinden⁷⁴³ olduğunun zikredilmesi⁷⁴⁴ sebebiyle talak kelimesinin izâ-i şartiyye bağlamında eşler arasında bulunan bu fitrî alakanın zıttına arizi bir durum olduğuna işaret ettiği görüşündedir.⁷⁴⁵

İbn Âşûr, “*o kadınları boşamak istediğiniz zaman*”⁷⁴⁶ ayetinin başındaki ve devamındaki zamirin çoğul kullanılması sebebiyle bu konudaki ahkâmın tüm Müslümanları kapsadığını gösterdiğini belirtir. إِذَا edatının ilk anlamının müstakbel anlamı olması sebebiyle ayetten kastedilenin gelecekte eşlerinizi boşamak istediğinizde yaptığınızın benzerine dönmeyin, onları iddetlerinde yani temiz dönemlerinde boşayın şeklindeki anlamının anlaşıldığını söyleyerek talakın sünnet olan şeklinin yani kadının âdetten temiz bulunduğu dönem içerisinde, cinsel ilişkide bulunmaksızın bir talak ile boşamak şekline işaret ettiğini, ayette, talak kelimesinin temizlik dönemlerinde bu işin yapılmasına özen göstermeyi artırmak için tekrarlandığı fikrindedir.⁷⁴⁷

Konuyla ilgili bir diğer ayet olan Bakara suresinin 231. ayetinde, “*Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur. Sakın Allah’ın ayetlerini eğlenceye almayın. Allah’ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın. Allah’a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah her şeyi hakkıyla bilendir.*” buyrulmaktadır.

İbn Âşûr ayette yer alan “*sürelerini*” kelimesinin yani “*iddetlerini*” bitirdikleri zaman anlamında olduğunu ve bu anlamın hem kadın hem de erkek için geçerli olan sürenin sonuna yaklaştılar mı... şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bu ayetin ahkâmıla ilgili olarak önce geçen ve تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ şeklinde

⁷⁴³ er-Rûm, 30/21.

⁷⁴⁴ Rum, 30/12.

⁷⁴⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 265.

⁷⁴⁶ et-Talâk, 65/1.

⁷⁴⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 264-265.

ifade edilen⁷⁴⁸ hükmün zarar vermekten nehiy, sakındırma ve öğüt amaçlı olan hükmün, aynı zamanda hâlin de bir gereği olan tekrarı olarak nazara verir.⁷⁴⁹

2.1.2.1. Liân (Karşılıklı Lanetleşme)

Liân kelimesinin türediği *la'n* kelimesi “kovmak, Allah’ın rahmetinden uzaklaştırmak” anlamlarına gelir. Bu kökün türevlerinden olan liân ve mülaane ise “karşılıklı lanetleşme” anlamına gelmektedir. Bir fıkıh terimi olarak *liân*, karısının zina ettiğini veya doğan/doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin masum olduğuna aynı şekilde yemin etmesidir. Bunun tek istisnası, karısını zina yaparken gören veya evlilik içinde doğan/doğacak çocuğun kendisinden olmadığını bilen kocanın durumudur. Koca, hâkim huzurunda dört defa yemin ederek karısının zina yaptığını veya doğan/doğacak çocuğun kendisinden olmadığını ikrar eder. Bu durumda kocaya kazf cezası verilmez. Kadın ise aynı şekilde zina isnadını dört yeminle reddeder ve böylelikle kadın da zina eden kimse için öngörülmüş cezadan kurtulmuş olur.⁷⁵⁰

Konuyla ilgili olarak ayet-i kerimede, “*Kendi zevcelerine zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesidir. Beşinci defa da, eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lanetini kendi üzerine dilemesidir. Kadının, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ve şahitlik etmesi, beşinci defa da eğer kocası doğru söyleyenlerden ise Allah’ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi kendisinden cezayı kaldırır.*”⁷⁵¹ buyurmuştur.

⁷⁴⁸ el-Bakara, 2/229.

⁷⁴⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 401-402.

⁷⁵⁰ Mehmet Âkif Aydın, “Liân”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2003, XXVII, 172.

⁷⁵¹ en-Nûr, 24/6-9.

Müfessirimiz bu konuda öncelikle bu surenin 4. ayetinde geçmiş olan muhsanat kavramı üzerinde durur. Böylece zinadan korunmuş olan namuslu, hür, Müslüman ve mükellef kadınlardan kocaları bulunanlar ve karısına zina isnat edip bu iddiasını dört şahitle ispatlayamayanlar mazur görülüp ayrı bir ahkâma tabi tutulmuşlardır. Mazur sayılma sebebi de insan fitratındaki kıskançlık duygusu olarak ifade edilmiştir. Müfessirimiz getirilen bu ahkâmla bir kimsenin zina iftirası (*kazf*) suçunu işlemesini zorlaştırmak üzere bu ayetle mûlaane olayının teşri kılındığına dikkat çeker. Müfessirimize göre bu hükmün illeti insan fitratındaki kıskançlıktır. Eşlerin kıskançlık sebebiyle birbirlerine karşı yapabilecekleri yanlışlıklar eşler arasındaki sevginin kaybolmasına sebebiyet vereceği için bu duruma engel olabilmek adına Allah Teâlâ şehadet kelimesiyle durumu açıklığa kavuşturmaktadır.⁷⁵²

Müfessirimiz Sa'd b. Ubâde'den, *“Ey Allah'ın Rasûlü! Ben hanımımınla birlikte bir adamı göreceğim de gidip dört şahit getirinceye kadar ona mühlet vereceğim öyle mi? Allah'a yemin ederim (korkutmak maksadıyla) kılıcın eniyle değil de keskin tarafıyla öldürmek kastıyla vururum.”*⁷⁵³ şeklinde rivayet edilen sözünü zikrederek Cahiliye döneminde erkeğin eşi hakkındaki kıskançlığının bazen aşırı olması sebebiyle eşlerini öldürdüklerini belirtir. Kişiler eğer bir suçlarından dolayı öldürülecekse bu hakkın sadece hâkime ait olması sebebiyle İslam'ın bu durumu engellediğini, insan fitratındaki bu durumun bu hükümle belirlenmemesi durumunda kişisel zan ve sebeplerle eşlerin can güvenliğinin sürekli tehlike altında bulunma ihtimalinin olduğu açıktır. Bu durumun önüne geçildiğinden ve bu ayette kazf (iftira)'ın cezası kararlaştırıldığı için eşlerine şüphe ile yaklaşanlara bu durumun güç hâle getirildiğini söyler.⁷⁵⁴

⁷⁵² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 130.

⁷⁵³ Buhârî, “Hudûd”, 40; “Tevhîd”, 20; Müslim, “Liân”, 17; Dârimî, “Nikâh”, 37; *Müsned*, IV, 248.

⁷⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 130.

Müfessirimiz kazf ayeti olarak bilinen bu ayetin nüzulü zamanında varid olduğu söylenen ve yukarıda bir bölümünü zikrettiğimiz Sa'd b. Ubâde'nin sözünün devamında, *“Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: ‘Siz Sa’d’ın bu derece kıskançlığına hayret mi ediyorsunuz? Elbette ki ben ondan daha kıskancım, Yüce Allah ise benden de kıskançtır.’”* ifadelerini nakleder. Sa'd b. Ubâde'nin hanımıyla birlikte bir adamı gördüğünde öldürmek kastıyla onu vururum sözüyle gösterdiği bu tepki mutedil olmadığı için ayetin sebep-i nüzulü olmuştur. Allah ve Rasûlü bu yaklaşım tarzını tasvip etmemişlerdir. Müfessirimiz bu tarz durumların çözümü için sınırı aşmadan karşılıklı lanetleşme yolunun Allah tarafından bir ruhsat ve bir lütuf olarak eşlerin başvurabilecekleri özel bir hüküm olduğuna dikkat çeker.⁷⁵⁵

İmam Mâlik'in meşhur görüşüne göre eşini zina ederken gördüm demedikçe yahut kocanın ay hâinden sonra hanımı ile ilişki kurmadan karısının hamile kaldığını ve kendisinden olmadığını söylemedikçe lanetleşme olmaz. Sadece duymakla ya da zina hâli olmaksızın evde bir erkeği görmekle zina isnat etmek iftiradır. Zina iftirasında bulunan kazf haddi uygulanır. Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve âlimlerin çoğunluğu ayetteki *يَرْمُونُ* lafzından dolayı eşine ey zaniye diyen birisinin kazf konumuna düştüğü için eşler arasında liânın yapılmasını vacip gördüklerini ifade eder. Müfessirimiz bu konuda kendisi de bir tercihte bulunur ve cumhura karşı İmam Mâlik'in görüşünün tercihe daha uygun olduğunu belirtir. Çünkü bu kıyasın kadına zina isnat etme meselesiyle kadına sövmeye amaçlı kullanılan söz arasında bir fakih için açık bir fark bulunduğunu, ayette liânda bulunanların yeminlerinin şهادet olarak isimlendirilmesine ve zikredilen kapsamlı şartlar gerekçesiyle onun görüşünün şeriatın hakikatine daha derinlemesine bir bakış şekli olduğunu kabul eder.⁷⁵⁶

⁷⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 131.

⁷⁵⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 131-132.

İbn Âşûr yaşanan böyle bir durumda eşlerin şahit getirmeye imkân bulamaması ve bu durumun mücerret bir iddia olması sebebiyle Allah Teâlâ eşleri mazur kabul etmiştir. Böylece eşler arasındaki ayrılığın, aşırı öfkenin ve kadınların aşağılanması önüne geçilmiştir. Eşler arasındaki yemin bu anlamda ön plana çıkmıştır.⁷⁵⁷

İbn Âşûr, konunun hassasiyeti noktasından buradaki yeminin şehadet kelimesiyle ifade edilmesi ve sigasının çok yeminde kullanılan bir siga şekli ile gelmesinde yemine bedel olarak gelip iddia eden tarafın sanki yapılan bu dört şehadetle zina olayını dört defa görme eylemini öne çıkardığına ayette işaret edildiği şeklinde tahlil eder. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre liân bir yemin şekli kabul edildiği için liânı hür olsun, köle olsun, mü'min ya da kâfir, fasık ya da adaletli olsun fark etmeksizin her iki eşin yapabileceğini belirtir. Ebû Hanîfe'ye göre liân bir şahitlik olduğu için bu şahitliği ancak hür ve Müslüman iki eşin yapabileceği görüşüne yer verir. O, liânda bulunanların bu yeminlerine dikkat etmek üzere ve yeminlerini sürdürebilmeleri için dört mezhep imamına göre yeminlerini أَشْهَدُ بِاللَّهِ sözünü söylemeleri gerektiği bilgisine ter verir. أَشْهَدُ sözünün devamında söylenecek sözün de yemin gibi olması sebebiyle ihtimal içermeyen bir sigayla söylenmesi gerektiğini belirtir.⁷⁵⁸

Müfessirimiz kocanın, gerekli şahitlerin bulunmaması sebebiyle eşine zina ettiğini söylemesi neticesinde gerekli hale gelen kazf haddinden yani iftira cezasından karşılıklı mülaanede bulunmak suretiyle kurtulduğunu fakat eşiyle zina ettiğini iddia ettiği kişiyi söyleyip ispat edemediği, ispat edemediği bu kişiden dolayı da kocaya bu konuda bir had gerekip gerekmediği konusunda mezhep imamlarının meseleye farklı yaklaşıtlarını aktarır. İmam Şâfiî'nin Allah Teâlâ'nın ayette tek bir haddi öngörmesi, ayrıca Üveymir el-Aclânî'nin isim zikretmesine rağmen sünnette de böyle bir

⁷⁵⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 132.

⁷⁵⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 132.

uygulamaya gidilmemesi sebebiyle bu kişi sebebiyle kocadan kazf haddinin düştüğü görüşünde olduğunu belirtir. İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin ise kocanın iddiasını ispat edememesi sebebiyle karı koca arasında gerçekleştirilen mülaanenin, koca hakkında uygulanması gereken kazf haddini düşürse bile Allah Teâlâ'nın ayette kazf haddini teşri kılması sebebiyle belirttiği kişi hakkında kocadan kazf (iftira) cezasını düşürmediği görüşünde oldukları bilgisini verir.⁷⁵⁹

İbn Âşûr liânda koca tarafından yapılan yeminin neticesi olarak karısının zina etmiş kabul edilmesini veya kadının hamile olduğu, çocuğun liânda bulunan kocadan olmadığı kabulünü gerektirmesi ve kadına zina haddini gerekli kılması karşısında şeriatın bu durumda kadının hakkını ihmal etmediğini ve şahadet konumunda olan kocanın yeminine mukabil olmak üzere bu şahadeti reddetmek ve beraetini veya doğruluğunu ispat anlamında değil kocanın davasını iptal etmek için kadının liândaki yemininin de şahadet diye isimlendirmesine kadının hukukuna uygunluğu açısından dikkat çeker.⁷⁶⁰

Müfessirimiz konuyla ilgili son olarak ayette geçen *azâb* kelimesini açıklar ve bunun tarifinin açık olduğunu belirtir. Konu tartışmalı olmasına rağmen kadının liân yapmaktan kaçınması hâlinde Ebû Hanîfe'nin, “Kadın liândan kaçınırsa liân yapana kadar veya kendisini yalanlayana kadar hapsedilir. Zina yaptığını itiraf ederse zina haddi tatbik edilir.” şeklinde ifade edilen ve bazı hâllerde mensuh bazı hâllerde hükmü kalıcı olan hapsedilir şeklindeki görüşünü benimsemeyerek müfessirimiz bize göre bu neshedilmiştir diyerek hadislerde liân konusundaki rivayetleri de delil göstererek kadına had uygulanması görüşünü açıkça benimser. Liân konusunun birçok alt başlığının

⁷⁵⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 134.

⁷⁶⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 134.

bulunduğunu, müfessirlerin bu konularda farklı fikirlerinin olduğuna işaret ederek bu konuları detaylandırmaz ve bu konuları fûru kitaplarına havale eder.⁷⁶¹

2.1.2.2. İddet

Sözlükte “saymak, sayılan şeyin miktarı, adet” anlamına gelen *iddet* kelimesi İslam hukukunda, evliliğin sona ermesi durumunda kadının yeni bir evlilik yapabilmek için belirlenmiş olan ve beklemek zorunda olduğu süreyi ifade eder. Bunun için de iddet evliliğin sona ermesinin belli başlı sonuçları arasında yer alır.⁷⁶²

İddetle ilgili fikhî hükümler, iddete sebep olan olaya göre; ölüm iddeti⁷⁶³ ve boşanma⁷⁶⁴ veya fesih iddeti⁷⁶⁵ şeklinde ikiye ayrılarak incelenebildiği gibi iddet süresinin ölçütüne göre; hayız iddeti, doğum iddeti⁷⁶⁶ ve süreli iddet şeklinde bir ayrıma da tabi tutulabilir. Söz konusu ayetleri incelediğimizde şu sonuçlar ortaya çıkar:

Konuyla ilgili ayetlerden biri olan Bakara suresi 228. ayette, “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah’ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almaya daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”⁷⁶⁷ buyrulmaktadır.

İbn Âşûr bu ayette boşanan kadınların beklemesi gereken iddetin süresinin düzenlendiğini, وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ cümlesinin haber cümlesi olmakla birlikte burada inşa cümlesi yerinde mürekkep mürsel mecaz olarak kullanıldığını, bundan maksadın da

⁷⁶¹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVIII, 135.

⁷⁶² H. İbrahim Acar, “İddet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2000, XXI, 466.

⁷⁶³ el-Bakara, 2/234.

⁷⁶⁴ el-Bakara, 2/228.

⁷⁶⁵ et-Talâk, 65/4.

⁷⁶⁶ et-Talâk, 65/4.

⁷⁶⁷ el-Bakara, 2/228.

emir anlamı olduğunu söyler. Boşanan kadınlar anlamına gelen الْمُطَّلَقَاتُ kelimesinin geneli kapsayan bir lafız olmakla birlikte kendi anlamından başka anlama gelmemesi yani tabir caizse efradını cami ağıyarını mani bir kelime olması açısından ayetin devamında gelen يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ kavlinin de karine olmasıyla الْمُطَّلَقَاتُ kelimesiyle kastedilenin özellikle kendileriyle gerdeğe girilmiş özel durumdaki boşanan kadınları kasteden bir kelime olduğunu söyler. Bu ayet hür kadınlara özel hüküm ifade eden bir ayettir.⁷⁶⁸

Mâlikî ve Şâfiîlerin bu ayetin kapsamı ile ilgili tartışmalı görüşleri vardır. Ayet zahiren umum ifade etse de mana itibariyle hususi bazı durumları da kapsamaktadır. Hanefîlerin bu ayet hakkında bu sınıf için kabul edilmiş ahkâmın delaleti karinesiyle kendileriyle gerdeğe girilmiş özel durumdaki boşanan kadınlar dışarıda tutulmak üzere bu ayetin zahirinin umum ifade eden ancak anlamının husus ifade ettiği bir ayet olduğu şeklinde ayete yaklaştıklarını söyler. Böyle düşünmelerinin sebebini de ahkâmı ayrıca ifade edilmiş mahsus nesh edici olarak kabul etmeleri, böyle bir neshin şartının da nesh edilen şeyin toplumda yerleşmiş olmasını kabul etmeleri karşısında İslamın ise tüm kadınlar için böyle bir onayın kabul edilmesinin söz konusu olmadığı şeklinde bir fıkıh kuralını benimsediklerini söyler.⁷⁶⁹

Müfessirimiz ayette geçen *kurû* ' kelimesinin anlamı hakkında *kurû* ' kelimesinin *el-kur'u* kelimesinin çoğulu olarak hem hayız hem de temizlik anlamlarına gelen müşterek bir kelime olduğunu belirtir. Müfessirimiz Araplar arasında bu kelimenin en meşhur anlamının temizlik olduğunu söyler. Hz. Peygamber'den rivayet edilen Abdullah b. Ömer'in karısını hayızlı hâlde iken boşaması ve Hz. Ömer'in bu konuyu Hz. Peygambere sorması üzerine ona, “Oğluna emret, hanımına dönsün, sonra temizleninceye kadar nikâhında tutsun, sonra ay hâli olsun, sonra temizlensin. İşte Yüce

⁷⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 370.

⁷⁶⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 370.

*Allah'ın kendisi sebebiyle (olduğu vakit) kadınların boşanmasını emrettiği müddet budur.*⁷⁷⁰ şeklindeki hadisi de delil getirdikten sonra bu görüşün aynı zamanda İbn Şihâb hariç fakihlerin tümünün görüşü olduğu bilgisini verir.⁷⁷¹

İbn Âşûr, bu ayetteki *kurû* kelimesinden kastedilen anlam hakkında âlimlerin farklı düşündüklerini belirtir. Medine fakihleri ile hadis ehlinin çoğunluğu, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), İbn Ömer, Medine'nin sahabe fukahâsından bir grubun, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İbn Hanbel'in *kurû* kelimesini tuhur yani iki âdet kanı arasındaki temizlik süresi olarak anladıklarını söyler. Ali, Ömer, İbn Mes'ûd, Ebû Hanîfe, Sevrî, İbn Ebî Leylâ'ya göre ise bu kelime hayız anlamına gelir. Ayrıca müfessirimiz bu konudaki tüm görüşleri de aktarır.⁷⁷²

Müfessirimiz kendi düşüncesini ifade ederken *el-Kur'u* kelimesi hakkında kelimenin maksadına odaklanır. Bu maksadı kadının rahminin beraati ile hamile olup olmadığının anlaşılması bir hayızla mümkünken beraberinde meşakkat bulunan bekleme süresinin üçe çıkarılmasının bir merhamet eseri olarak erkeğe tekrar evlilik hayatına dönmesine imkân vermeye dönük bir maksad olduğunu belirtir. Bu bağlamda kelimeye temizlik manası verenlerin içinde boşama yapılan temizlik günlerini bir kur saymakla erkeğe verilen bu sürenin yanında kadının beklediği süreyi kısaltarak kadından sıkıntıyı hafifletme amacı güderken; hayız manası verenlere göre ise iddetin temizliği takip eden hayızlarla bitmesi sebebiyle talakın gerçekleşme süresini biraz daha uzatma anlamına yönelik olduğu düşüncesini aktarır.⁷⁷³

İbn Âşûr, *kurû* kelimesinin cem'u'l-kesret sigası şeklinde olması ve bu çoğulun en azının da üç sayısında kullanılması sebebiyle üçüncü kurun bitimiyle iddet süresinin tamamlanıp dördüncü kur'un girdiği ve âlimlerin çoğunluğunun bunu boşanan kadının

⁷⁷⁰ Buhârî, "Talâk", 1; Müslim, "Talâk", 1; Ebû Dâvûd, "Talâk", 4; Nesâî, "Talâk", 76; İbn Mâce, "Talâk", 2; *Muvatta'*, "Talâk", 53; *Müsned*, II, 63.

⁷⁷¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 371.

⁷⁷² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 371.

⁷⁷³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 371-372.

üçüncü ay hâlinin ilk kan damlasını gördüğünde iddet süresini tamamlamış saydığı yani artık eski kocasının nikâhının dışına çıkmış olacağı şeklindeki dilsel bir tahlilden hareketle böyle bir yorum olduğu görüşünü de verir.⁷⁷⁴

İbn Âşûr *el-kur'u* kelimesinin anlamı hakkında yapılan *tuhr* kelimesinin müzekker bir kelime olması sebebiyle ayette üç anlamına gelen “selâseh” şeklindeki sayı isminin arkasından geldiğini, eğer *kur'* kelimesinin anlamı hayz olsaydı “selâse” şeklinde müzekker gelmeliydi şeklindeki lafzî çıkarımının garip yorum olduğunu belirtir. Bu çıkarımı İbn Arabî'nin Mâlikî âlimlerinden naklettiğini,⁷⁷⁵ fakat bu yaklaşımın müsemma hakikî tezkir ve tenis durumunda olunca böyle bir şeyin söz konusu olabileceğinden bahisle bu yaklaşımın güçlü bir çıkarım olmadığını söyler.⁷⁷⁶ İbn Âşûr'un mezheplerin hakkında önemli görüş ayrılığına düştüğü böylesi önemli bir konuda açıkça fikrini beyan etmeyerek konu hakkında iki farklı görüşün maslahat yönüne odaklanarak konuyu ele alması dikkatimizden kaçmamaktadır. O, bekleme süresinin ister ister tuhr ister temizlik süresi olsun bir yerine üçe çıkarılmasının merhamet yönüne yani bir yandan erkeğe evlilik hayatına dönme süre ve imkanının verilmesinin erkeğe olan merhamet boyutuna diğer görüşün ise süreyi kısaltarak kadının yaşadığı sıkıntılı süreci kısaltmaya gidilecek şekilde anlamaya müsait kılınmasıyla kadına olan merhamet yönüne odaklanıldığını belirtmekle yetindiğini görmekteyiz.

Konuyla ilgili bir başka ayet Bakara suresinin 234. ayetidir. Müfessirimiz vefat iddetinin düzenlendiği bu ayete, boşama dolayısıyla iddet ve buna bağlı olarak süt emzirmenin söz konusu edilmesinin ardından, aile hâllerinin ıslahını detaylıca araştırmak için kocası vefat edenlerin iddetinin anlatıldığı bu ayete intikal edildiği tespitini yaparak bu ayeti açıklamaya geçer⁷⁷⁷

⁷⁷⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 371-372.

⁷⁷⁵ Kurtubî, *Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, III, 273-279.

⁷⁷⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 372.

⁷⁷⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 420.

İbn Âşûr ceninin dört ay içinde ruh üfürölme aşamasına geldiğini ve güç kazandığını, on gün içinde de hareket edebileceğini, toplamda dört ay on günlük süreyi belirterek biyoloji ilminin verileriyle bir tahlilde bulunur. Allah Teâlâ'nın ölenlerin neseplerini korumak için vefat iddetini vazettiğini, bu konuda boşama iddetinin kadının rahminin beraati konusunda zanni delalet taşıdığını belirtir. Boşama iddetinde boşayan kişinin eşini temizlik durumunda mı veya âdetli durumda mı boşadığını bilmesi ya da boşamadan önce eşiyle münasebette bulunup bulunmadığını bilmesinden dolayı bu sürenin nesebin tespitinde yeterli gelirken, ölüm durumunda boşama iddetinin rahmin beraati konusunda süre açısından bilinmemesi sebebiyle tam olarak delalet etmediği, bu sebeple vefat iddetinde süre değişikliğine gidildiği yönündeki düşüncesini ifade eder.⁷⁷⁸

Müfessirimiz ayetin baş tarafında zikredilen وَالَّذِينَ ism-i mevsulunün sılası ve *ezvâc* kelimesinin umum ifade etmesi sebebiyle hür olsun, cariye olsun, hamile olsun veya olmasın, gerdeğe girilen veya girilmeyen kadın olsun bu ayette ifade edilen ezvac hükmün tüm kadınlar hakkında umumi olmasını gerektiren bir ifade şekli olduğunu belirttikten sonra bu ayetin kapsamına giren kadınlar hakkında fıkıh âlimlerinin görüşlerine geçer. Cariye hakkında ilim adamlarının çoğunluğunun –had cezasına ve talak iddetine kıyas ederek hürlerin sürelerinin yarısının uygulanması sebebiyle– cariyelerin talak iddetinin de hürlerin yarısı olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Vefat iddeti konusunda da hür kadın ile cariye arasında fark görmeyen el-Asama ve bir görüşünde İbn Sîrîn dışında cariyenin vefat iddetinin hür kadının iddetinin yarısı olduğu konusunda ilim adamları arasında görüş ayrılığı bulunmadığını ifade eder. Sadece ölen efendisinden çocuğu bulunan ümmü'l-veled iddeti hususunda farklı görüşlere sahip olduklarını belirtir. Saîd, ez-Zührî, Hasan Basrî, Evzâî, İshâk'ın ve bir rivayette Amr b. Âs (ö. 43/664)'ın benimsedikleri görüşe göre bu durumdaki ümmü'l-veledin iddetinin dört ay on gün olduğunu, bu ayetin ifade ettiği ahkâmdan dolayı hür kadın hakkında bir

⁷⁷⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 421.

icmanın gerçekleştiğini, cariye ve ümmü'l-veled hakkındaki icmanın ise bu konuda rivayet bulunduğundan değil kıyasa dayalı olarak dört ay on gün şeklinde bir icmanın gerçekleştiğini belirtir.⁷⁷⁹

Kocası vefat etmiş hamile kadının iddeti hakkında ise farklı görüşlerin bulunduğunu söyleyen İbn Âşûr, aralarında Mâlik, Hz. Ömer, oğlu Abdullah b. Ömer, Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712-13) ve Ebû Hureyre'nin de bulunduğu ilim adamlarının çoğunluğunun kocası vefat etmiş hamile kadınların iddetinin doğum yapmakla biteceği görüşünde olduklarını belirtir. Delil olarak da Mekke'de kocası vefat etmiş Eslemli Sübey'a'nın kocasının vefatından *Muvattan*ın rivayetine göre⁷⁸⁰ on beş gün, başka diğer bir rivayete göre ise⁷⁸¹ kırk gün sonra doğum yaptığı, bunu Rasûlullah'a (sav) hatırlatınca Hz. Peygamber'in ona evlenmesini emrettiği şeklindeki Sa'd b. Havle'nin karısı Eslemli Sübey'a hadisini zikreder. İbn Âşûr bu meselede sonuç olarak cumhurun delilinin dekendisinin konunun başında söylediği vefat iddetinin iki hikmetinden biri olan nesebin muhafazası hikmetini netice verdiğini söyler. Ayrıca boşanmış hamile her kadının doğumunu yapması ile rahminin beraeti konusunda başka bir delile ihtiyaç duyulmadığını ve bu kadının iddeti konusunda süre uzasa yani dört ay on gün bekleyecek olsa bile doğum yapmadıkça helal olmayacağını yani asıl maksadın doğum yapmak olduğunu sözlerine ekler.⁷⁸²

Müfessirimize göre Ali b. Ebî Tâlib ve İbn Mes'ûd'dan gelen rivayete göre böyle bir kadının iddeti iki iddetten daha uzun olanıdır. O, Mâlikî ilim adamlarından Sahnûn (ö. 240/854)'un da bunu tercih ettiğini, bazı müfessirlerin bu konuda, “*İçinizden geriye zevceler bırakarak vefat edenlerin zevceleri kendiliklerinden dört ay on gün beklerler.*” ayeti ile “*Hamile olanların iddetleri ise yüklerini bırakmalarıdır.*” ayetlerini

⁷⁷⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 422.

⁷⁸⁰ *Muvatta'*, “Talâk”, 85, 86.

⁷⁸¹ Buhârî, “Meğâzî”, 10; “Talâk”, 39.

⁷⁸² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 423.

bir arada mütalaa etmek gerektiği görüşünde olduklarını belirtir. Bazılarının ise bu görüşle aslında ihtiyatın öngörüldüğünü söylediklerini ifade eder. Müfessirimiz bu yaklaşım tarzının en güzel yaklaşım şekli olduğu söyler. Bu hususta onun, iki iddetten daha uzun olanı ile amel etmeyi her iki hükümle birlikte amel etmek yani cem‘ olarak değerlendiren ve bu hususta cem‘ tercihten daha iyidir ifadelerini kullanan usul âlimlerini eleştirdiğini görmekteyiz.⁷⁸³

İbn Âşûr iki iddetten daha uzun olanı almanın iki hükmü cem‘ etmek olarak anlaşılamayacağını, çünkü iki hükmü cem‘ etmenin anlamının aynı durumda veya aynı zamanda ya da aynı kişilerde iki hükmün diğeriyle amel olmaksızın tearuz eden iki delilin gerektirdiği amelin birlikte cem‘ şeklinde gerçekleşmesiyle her biriyle ayrı ayrı amel edilmesi şeklinde olduğunu belirtir. Oysa iddet konusunda süre sayımından maksadın bekleme süresinin sınırlandırılması olduğu, iki iddet süresinin en uzun olanı uygulandığında iddet beklenen için süre belirleyen diğer ayetin öngördüğü süreyi uygulama imkânının ortadan kalktığı, bu uygulama cem‘ değil bir yönüyle umum husus açısından tearuz eden iki ayetin hükmüyle amel etmenin ihtiyatî bir uygulama şekli demenin daha uygun olacağını söyleyerek usulcülerin bu konudaki cem‘ anlayışını eleştirir. O, ayetlerin gerekleri dikkate alınarak fıkhıdaki tercih usulüne göre ahkâmı uygulama imkânını da Sübey’a hadisinin ortadan kaldırdığını belirtir.⁷⁸⁴

Müfessirimiz bu ayet bağlamında kendisiyle evlenilmiş ama kocası tarafından cinsel ilişki kurmadan ve kocası bir mehir de tayin etmeden kocası ölmüş kadının iddetine de değinir. Bu ayetin umum ifade etmesi ayrıca evlilik bağının muteber bir şekilde gerçekleşmesi ve mirasa sebep oluşturması sebebiyle bu durumdaki kadın için talak iddeti değil vefat iddetinin gerektiğini belirtir. Neticede duhulün gerçekleşmemiş olması ölen kişiye kadın nikâh akdiyle helal hâle geldiği için erkeğin kadına gizlice

⁷⁸³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 423.

⁷⁸⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 423-424.

yaklaşmış olma ihtimalini ortadan kaldırmadığından bu durumdaki kadının nesebin korunması için –İmam Mâlik’e göre– ihtiyaten beklemesinin gerekli olduğu görüşünde olduğunu söyler. Böyle bir ihtimal akla geliyorsa da bu durumda ölen kişi hakkında ayette, “*Ey iman edenler! Mü’min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur.*”⁷⁸⁵ şeklinde buyrulan kadını nikâhlayıp sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) boşanılan kadınların kocasına kıyaslandığını söyler.⁷⁸⁶

Evlenip mehir tayin etmeden ölen kimsenin durumu hakkında İbn Mes’ûd’a (r.a.), bir kadınla evlenip mehrini tayin etmeden ve kendisiyle cinsel ilişki kurmadan ölen bir kimse hakkında sorulduğunda İbn Mes’ûd’un, “O kadına mehr-i misil denilen kendi seviyesindeki kadınların mehri verilmesi gerekir ne eksik ne de fazla o kadının iddet süresini beklemesi gerekir. Mirastan da payına düşeni alır.” şeklinde görüş bildirir. Bunun üzerine Ma’kıl b. Sinan el Eşcaî’nin de kalkarak İbn Mes’ûd’a hitaben, “Rasûlullah (sav) bizim kabilenin kadınlarından Vaşık’ın kızı Birva’ hakkında da senin verdiğin hükmün benzerini verdi.”⁷⁸⁷ şeklindeki rivayetin de bu konuda zikredildiğini, bu rivayet etrafında hiçbir kimse tarafından böyle bir kadına iddetin ve mirasın gerektiği noktasında bir muhalefetin yapılmadığını, sadece mehr-i misilin gerekip gerekmediği konusunun tartışmalı olduğunu söyler.⁷⁸⁸

Müfessirimiz **فَإِذَا بَلَغَ أَجْلَهُنَّ** kavlinden kadınların iddet süresince evlenme ve evlilik teklifi, süslenme gibi evlilik hazırlıklarını yapmaktan onları menedildiğinin açıkça anlaşıldığını, bu sebeple tüm Müslümanların iddet süresince evlenmenin

⁷⁸⁵ el-Ahzâb, 33/49.

⁷⁸⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 424-425.

⁷⁸⁷ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 31; İbn Mâce, “Nikâh”, 18.

⁷⁸⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 425.

yasaklığı konusunda görüş birliği içinde olduklarını, bu iki durum dışında ihdâd (yas tutmak) ve bunu evde geçirme konularının ihtilafı olduğunu belirtir.⁷⁸⁹

İbn Âşûr *ihdâd* (yas tutmak) kelimesinin kadının üzüldüğü, hüzn elbisesi giydiği ve giyim, koku, süslenme, sürme çekme, kına yakma gibi iddeti süresince bütün zînetleri terk ettiği için Arap dilinde yerleşen “أَحَدَّتِ الْمَرْأَةُ: Kadın matem elbisesi giydi.” tabirinde yerleşen kullanım şekliyle bu kelimenin bir masdar olduğunu belirtir. İslam’da vefat sebebiyle iddet bekleyen kadının süslenmeyi, kokuyu, beyaz dışında boyalı elbiseleri ve süslenmeyi terk etmesi ve matem tutmasını ifade eden حِدَادٌ kelimesiyle ifade edilen bir kavram olduğunu aktarır. *İhdâdın, “Allah’a ve ahiret gününe iman eden hiçbir kadının koca için olan dört ay on günlük yas müstesna, üç günden fazla yas tutması helal değildir.”*⁷⁹⁰ hadisi gereğince bunun sünnetle vacip olduğunu, Hasan Basrî dışında kocası vefat etmiş kadının yas tutmasının vücubu üzerinde bütün ilim adamlarının icma ettiklerini, Hasan Basrî’nin ise ihdâd konusunda zayıf olan başka bir hadise⁷⁹¹ dayanarak bu süreyi sadece üç günle sınırlandığını belirtir.⁷⁹²

İbn Âşûr ihdâdın hikmetinin erkeklerde iddet bekleyen kadının güzelliğini görmekten hâsıl olacak her türlü vesvesenin önünü almak ve uygunsuz bir şekilde acele isteğinden uzaklaşmaları için sedd-i zerîa kabilinden bir uygulama olduğunu, bu sebeple ilim adamlarının boşanmış kadının yas tutması konusunda farklı görüşlere sahip olduklarını belirtir. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî ile Rabîa ve Atâ’nın yukarıda zikrettiğimiz hadisin açıkça ifade ettiği şeklini kabul ederek kocası ölmüş kadından farklı olarak boşanmış kadının kendisini boşayan ve aralarının düzelmesi muhtemel olan ve bu hâlde kocasını bekleyen, ric’i talak ile boşanmış kadın olsun yahut tek bir talak ile veya daha fazla talakla bâin olarak boşanmış olsun kadın olsun yas tutması

⁷⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 425-426.

⁷⁹⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 31; “Talâk”, 46; Müslim, “Talâk”, 62; Tirmizî, “Talâk”, 18; Nesâî, “Talâk”, 55.

⁷⁹¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, Beyrut, 1414/1994, III, 75.

⁷⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 426.

yönünde görüşe sahip olduklarını ifade eder. Ebû Hanîfe, Sevrî, Saîd b. el-Müseyyeb, Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725) ve İbn Sîrîn'in ise kadın için yas tutmanın kocası vefat etmiş kadının yas tutması gibi kesin olan boşama yaşamış kadın için geçerli olduğunu, çünkü her ikisinin de kendisi sebebiyle nesebin koruma altına alındığı bir iddet içerisinde bulunmaları gerektiğinden üç talak ile boşanmış kadın için yas tutmanın gerektiği görüşünde olduklarını söyler.⁷⁹³

Müfessirimiz Müslüman olan kocası vefat etmiş kitap ehli kadının yas tutması ile ilgili ahkâma da yer verir. İmam Mâlik başta olmak üzere Leys, Şâfiî, Ebû Sevr'in kitap ehli kadının da tıpkı Müslüman bir kadın gibi ihdâd ile mükellef olduğu görüşünde olduklarını bildirir. Ebû Hanîfe ile Mâlikî mezhebinden Eşheb, İbn Nâfi' ve İbn Kinânî (ö. 344/955)'nin ise yukarıda zikrettiğimiz, *“Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiçbir kadının koca için olan dört ay on günlük yas müstesna, ... yas tutması helal değildir”* hadisinde geçen iman vasfı gereği kitap ehli kadının bu vasfı taşıması sebebiyle yas tutmakla sorumlu tutulamayacağı görüşüne sahip olduklarını söyler. Ardından müfessirimiz hadiste Allaha ve ahiret gününe iman eden şeklinde ifade edilen ibarenin vasıf belirtmek ve kayıt koyma merkezli değil şeriatın emri olan iddet konusunun gereğini yerine getirmeye sevk etmek için söylenmiş bir ibare olduğuna dikkat çekerek *Muvattada* geçen bu konudaki başka rivayetlere de yer verir ve bu son görüşü eleştirir.⁷⁹⁴

Müfessirimiz **فَإِذَا بَلَغَ أَجَلَهُنَّ** kavlinden ihtilaflı olduğunu belirttiği iki konudan birincisi olan ihdâd konusuna değindikten sonra ikinci ihtilaflı konu dediği vefat iddeti bekleyen kadının kocasının evinde iddet beklemesi konusuna da değinir. Bu konunun ilgili ayette istenenin zamanla ilgili bir bekleme olması sebebiyle iddetin geçirileceği mekâna delalet etmediğinden bu ayetin bu anlamda bir ahkâma kaynaklık etmediğini

⁷⁹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 426.

⁷⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 426-427.

belirtir. Kendi kanaatine bu konuda açık olanın âlimlerin bu konuda, “Sizden ölüp de (dul) eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda (sağlıklarında) vasiyet etsinler...”⁷⁹⁵ mealindeki ayetten bu konuyla ilgili ahkâmı çıkardıklarını, bu hükümle de kastettikleri şeyin sadece iddet bekleyen kadını korumak olduğunu, âlimlerin çoğunun bu ayetteki süre konusunda nesh gerçekleşince ayetin devamında yer alan hükmün baki kaldığı görüşünde olduklarından bu ayetten hüküm çıkardıkları düşüncesindedir.⁷⁹⁶

İbn Âşûr, talak iddeti bekleyen kadınlar hakkında لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ “... Onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın.”⁷⁹⁷ ve أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ “Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun...” şeklinde ayetlerde öngörülen kadının sükna hakkına yani kocası tarafından meskeninde barındırılma hakkına vefat iddeti bekleyen kadınların boşama iddeti bekleyenlerden daha layık olduklarını belirtir. Ayrıca müfessirlerin ve fakihlerin vefat iddeti bekleyen kadınlar hakkında Hz. Peygamber’in, kocası vefat etmiş bulunan Mâlik b. Sinan’ın kızı Furey’a’ya, “Belirlenen süre tamamlanıncaya (iddetin bitinceye) kadar evinde dur.”⁷⁹⁸ hadisini de zikrederek bu kadınların kocalarının evlerinde iddetlerini geçirmelerinin gerekliliğinin sünnet kanalıyla sabit olduğu görüşünde olduklarını ifade eder. Osman b. Affân’ın, Ömer b. Hattâb’ın bu şekilde hüküm verip uyguladıklarını, İbn Ömer’in de bu görüşte olduğunu belirtir. Aynı zamanda bunun Hicaz, Şam, Irak ve Mısır bölgelerindeki bir grup fukahanın görüşü olduğunu, bu görüş hakkında Ali, İbn Abbas, Âişe, Atâ, Hasan Basrî, Câbir b. Zeyd, Ebû Hanîfe ve Dâvûd ez-Zâhirî’nin de farklı görüşe sahip olduklarını söyler.⁷⁹⁹

⁷⁹⁵ el-Bakara, 2/240.

⁷⁹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 427.

⁷⁹⁷ et-Talâk, 65/1.

⁷⁹⁸ *Muvatta’*, “Talâk”, 87; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 44; Tirmizî, “Talâk”, 23; Nesâî, “Talâk”, 60.

⁷⁹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 427.

Müfessirimizin zikrettiği ilk grubun görüşünü benimsediğinden olacak ki onların gerekçelerini zikrederken farklı görüş belirten ikinci grubun gerekçelerine ise yer vermediği görülür. O, Hz. Âişe'nin kız kardeşinin kocası Talha b. Ubeydullah öldürüldüğünde kız kardeşi Umm Külsüm ile birlikte umre yapmak üzere Mekke'ye yola çıktığı, Hz. Âişe'nin, kocası vefat etmiş kadının iddeti içerisinde evden çıkabileceğine dair fetva verdiği şeklindeki rivayetten bahisle bu konuda Zührî'nin, “Kocası vefat etmiş kadın hakkında ruhsat yolunu seçenler Hz. Âişe'nin sözünü, vera‘ ve azimetini tercih edenler de İbn Ömer'in sözünü kabul etmişlerdir.” şeklindeki görüşüne de yer verir.⁸⁰⁰

İbn Âşûr, iddet bekleyen kadının ihtiyaçlarını karşılamak için insanların dışarıda çokça bulunduğu gündüz vaktinden gecenin ilk üçte birinden sonraki insanların istirahatete çekildiği vakte kadar olan süre içinde iddet süresince zaruret hâllerinde dışarı çıkabileceği ve geceyi mutlaka evinde geçirmesi gerektiği konusunda tüm âlimlerin görüş birliği içinde olduklarını ifade eder. O, kocası vefat etmiş kadınların iddetini nerede geçireceği konusunun şartları ve bu konudaki ahkâmı, kocanın evin mülkiyetine sahip olması veya kiralamış olması hâlinde iddet konusunun durumu, ölen kocanın vârislerinin iddetten sonra evin satılmasını beklemesi konuları ile kadının hamile olduğundan şüphelenmesinin iddetin uzamasına etkisi gibi konuların fıkıh ve hilaf kitaplarında detaylıca ele alındığını belirterek ayetin tefsirinde bu konuları detaylandırmaya ihtiyaç bulunmadığını ifade eder. Müfessirimizin bu ifadesi bağlamında ayetteki kelimelerin bağlamlarından hareket ederek ahkâm ayetlerinin tefsirinde ayetin kapsamına giren konulara yer vermeye çalıştığını ve kapsam dışı tartışmalara ayetlerin izahında yer vermediğini görmekteyiz.⁸⁰¹

⁸⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 427.

⁸⁰¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 427-428.

İddet ile ilgili konulardan birisi de hayızdan kesilmiş kadınların ve hamilelerin durumudur. Bu durumu Talak suresinin 4. ayeti olan “*Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer. Kim Allah’a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona işinde bir kolaylık verir.*”⁸⁰² Mealindeki ayetle düzenlenmiştir.

Müfessirimiz bu surenin birinci ayetinde ay hâli gören kadının iddetinin açıklanmasından sonra hayız yaşını geçmiş ya da küçüklük nedeniyle hayız görme yaşına gelmemiş, dolayısıyla hayız görmeyen kadınların hükmünün açıklanmamış olmasından dolayı bu ayetin de kur‘ görmeyen kadının bekleyeceği iddeti onlara öğretmek üzere birinci ayete atfedilerek getirildiğini söyler.⁸⁰³

Ayette geçen *ye’s* kelimesinin ümit yoksunluğu yani hastalık veya süt emzirme gibi bir sebep olmaksızın ister hiç meydana gelmemesinden isterse birkaç defa tekrarlandıktan sonra hayız görmekten ümitsiz hâle gelmek anlamını verdikten sonra hayız görmeme yaşında farklı kişiler tarafından farklı bölgelerde farklı yaşlar verildiği gibi hayız görmemenin ileri yaşını sınırlandırma meselesinde de farklı düşünceler bulunduğunu, kiminin altmış yaşını, kiminin elli beş yaşını zikrettiğini ifade eder. İbn Âşûr bu konudaki çabaların neticede *ye’s*in başlangıcına yaklaştırma çabasından ibaret gördüğü için bu konuda yaş tespit etmeye çalışmayı terk etmenin daha uygun olduğu yönünde kanaat belirtir. Bu ayetle, Talak suresinin Bakara suresinden sonra inmesi sebebiyle Bakara suresinin 228. ayetindeki, “*Boşanan kadınlar üç kur beklerler.*” ayetiyle yapılan umum hükmü tahsis etmenin kastedildiğini söyler.⁸⁰⁴

İbn Âşûr, “*إِنْ ارْتَبْتُمْ: şüphe ederseniz*” kaydındaki fiil zıt anlamlı fiillerden olduğu için *zan* kelimesi gibi hem şüphe, hem yakîn (kesin bilmek) anlamında olduğundan

⁸⁰² et-Talâk, 65/4.

⁸⁰³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 283.

⁸⁰⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 283.

sebebiyle anlamının ne ifade ettiği konusunda Talak suresi 1. ayetinde hükmü, لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ ifadeleriyle hükmü belirlenen ayete bu fiilin muttasıl olarak mı yoksa gayr-ı muttasıl olarak mı ayetin anlamınının oluştuğu konusunda iki farklı sebep olduğunu, müfessirlerin büyük çoğunluğunun muttasıl olarak anlamının gerçekleştiği görüşünü benimsediklerini belirtir. Ayrıca uzak bir te’vil ve şaz bir görüş olarak fiilin anlamı gayr-ı muttasıl olarak gerçekleşmiştir şeklinde anlama faaliyeti yapıldığını, bundan dolayı âlimler için bu konuda iki anlam yolunun oluştuğunu da ifade eder.

Birinci anlama şekli: Eşheb’in Mâlik’ten rivayetine göre, aynı şekilde Mücâhid’den de bu yönde gelen bir rivayete göre Bakara suresinde kur gören boşanmış ve kocası vefat etmiş kadınlarla hamile kadının iddeti ile ilgili hüküm nazil olunca geriye hayız görmeyen kadınların iddet durumunun beyanı merak konusu olmuş ve Hz. Peygamber’in ashabının bu iki sınıfın durumunu sormaları üzerine bu ayetin indiği şeklinde bir görüş bulunduğunu, bu durumda اِنْ harfine اِنْ anlamı vererek şüphenin önceden gerçekleştiği anlamını da verecek şekilde şüphe fiilinin mübteda ile cümle olarak فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ şeklinde ifade edilen haber arasında mu’teriza cümlesi (ara cümle) olacak şekilde bu ayeti anladıklarını ifade eder.⁸⁰⁵

İkinci anlama şekli: “اِنْ اَرَبْتُمْ: şüphe ederseniz” şeklindeki ifadede yer alan şüphe, hem ye’s yani yaşlılıktan dolayı hayız görmekten ümitsiz hâle gelmiş olmaktan hayızdan şüphe etmenin hem de kandan yani bilinen ay hâli kanı mı, yoksa istihâza (özür) kanı mı şeklinde duyulan şüpheyeye mahal olan iki duruma kaynaklık eden bir ifade şeklidir. Bu anlama yolunu takip edenlerin İkrime, Katâde, İbn Zeyd (ö. 386/996), Yahya b. Bükeyr, Mâlikî âlimlerinden İsmail b. Hammâd olduğunu ayrıca Mâlikîlerden İbn Lübâbe (ö. 330/942)’nin de bu görüşü Dâvûd ez-Zâhirî’ye nispet ettiğini belirtir. Bu tefsir şekliyle ayetteki ifadede kastedilenin sadece kadının kendisinden şüphelenmesi durumunda onların hâllerinden şüphe etmeye odaklanıldığını, cümlenin anlamının da,

⁸⁰⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 283-284.

“eğer o kadınlar durumlarından şüpheye düştükleri için siz de onların durumundan şüpheye düşerseniz..” şeklinde geleceğe dönük bir ifade şekli olarak anlaşıldığını söyler. Bu tefsir şeklinin hayızdan kesilmenin şüpheli hâle gelmesiyle ay halinden kesilme yaşına ulaşmışsa iddet süresinin üç ay olmasını gerekli kıldığını belirtir. Bu görüş sahiplerinin ay hâlinden kesilmekten şüphe gerçekleşmemişse bu şekilde bir iddet beklemenin de gerekmeyeceği ya da İbn Lübâbe’nin Dâvûd ez-Zâhirî’ye nispet ettiği görüşe göre kendisinin *âise* yani ay hâlinden kesilen biri olduğunu kesin olarak öğrenen bir kadından iddetin düşeceği görüşünü aktaran müfessirimiz bu anlama şeklinin tefsir açısından şart cümlesinden anlaşılan anlam hakkında önceki anlamla uyummadığına da dikkat çeker.⁸⁰⁶

İbn Âşûr, İbn Lübâbe’nin Dâvûd ez-Zâhirî’ye yaptığı bu nispetin bilinen bir nispet olmadığını, İbn Hazm’ın, Dâvûd ez-Zâhirî’den bu şekilde bir görüşü nakletmediğini, aynı zamanda fakihlerin ihtilafına maruz kalmış herhangi bir kişiden de bu yönde bir görüşün aktarılmadığına ayrıca vurgu yapar.⁸⁰⁷

Müfessirimiz, bu anlama yolunu takip edenlerin ayette bahsi geçen şüphe konusunda farklı görüşler öne sürdüklerini belirtir. Ay hâli düzenli bir âdete bağlı olmaktan istihâza kanı gören kadının hâli şüpheli hâllerdendir, İkrime, İbn Zeyd ve Katâde’nin böyle bir kadın için üç aydan fazla iddetin söz konusu olamayacağı görüşünde olduklarını aktarır. İbn Âşûr’un bu görüşe yer verirken ayetin zahirinin, ay hâli olmaktan ümidi kesilmiş kadının iddetini üç ay olarak tespit etmesi sebebiyle ayrıca illet konusunda ay hâlinden kesilme yaşından sonra kadının hamile kalma durumunun nadir olması, ayetin indiği mesele ile bağlantılı olmayan kadının gebe olduğundan şüphe duyulması durumunda onun bu şüphesinin de ayrıca dikkate alınan bir konu olması gerekçeleriyle kan kesildikten sonraki üç aylık süre zarfında kadının hamile olup

⁸⁰⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 284-285.

⁸⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 285.

olmadığının açıkça anlaşılmış olacağı açıklamalarıyla bu görüşün muhtemel gerekçelerini ifade ettiğini görmekteyiz.⁸⁰⁸

İbn Âşûr, ilim ehlinin çoğunluğu ve İmam Mâlik'in, ay hâli kanı görmesi kesilmiş fakat kanın neden kesildiğini bilmeyen şüphe içerisindeki kadının istibrâsı (hamile olup olmadığının anlaşılması) için mutat hamilelik süresi olan dokuz ayı, iddet süresi için ise ayrıca üç aylık süreyi beklemesi gerektiği şeklinde bir görüşü benimsediklerini söyler. İbn Âşûr zikrettiği İmam Malik'in bu görüşünü benimsemiş olacak ki kendisi de yaptığı açıklamasıyla konuyu ayrıca detaylandırmaktadır. Nitekim 25 Ekim 1917 tarihli Aile Hukuku Karanamesi de “genc-i mu'teddenin hayızdan inkıtaı” başlığı altında bu konuya yer vererek İmam Malik'in bu konudaki görüşüne “bu durumdaki mu'tedde için iddetin lüzumu zamanından itibaren dokuz ay bekledikten sonra üç ay iddet beklemek kafidir” ifadeleriyle yer verirken son dönem Hanefi alimlerinin bu meselede İmam Malik'in bu görüşüyle fetvayı tecviz ettiklerini, bu kararnamenin de bu görüşü kabul ederek 140. maddesinin bu esas üzerine kaleme alındığını ifade etmiştir.⁸⁰⁹ Ayrıca bu görüşün bir Kur'an'da iddet süresi hamilelik süresi olan dokuz ayın geçmesinden sonra üç ay bekleneceği şeklinde belirlendiğinden bu süreyi teabbudi olarak kabul etmeleri nedeniyle bunu bekleme süresine ilave ederken, dokuz ay konusunu ise diğer sahabiler tarafından da itiraz edilmemiş olan Ömer b. Hattâb'ın içtihadının ayetteki mutlak ifadeyi takyit eden (kayıtlayan) vacip bir görüş olarak kabul etmelerinden hareketle bu şekilde görüşlerini belirlemiş olabilecekleri şeklinde onların bu görüşünü gerekçelendirdiğini görüyoruz.⁸¹⁰ Buradan hareketle müfessirimiz açısından da bir hükmün taabbudi olması herşeyden önceliklidir

⁸⁰⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 285.

⁸⁰⁹ Mahmud Esad ve Komisyon, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Karanamesi*, Mehir Vakfı Yayınları, (Yayına Hazırlayan ve Notlar Ekleyen Prof. Dr. Orhan Çeker), Mehir Vakfı Yayınları, 9. Baskı, Konya, 2021. s. 101.

⁸¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 285-286.

prensibi benimsenen yukarıda yer verdiği görüşü benimsediği; ultrason gibi teknolojik imkanlar olsa bile emrin aynen uygulanacağı düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz.

Müfessirimiz, Nehaî, Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin ise boşanan kadının bir ya da iki defa ay hâli kanı gördükten sonra, iyas yaşına gelmeden ay hâli görmemeye başlayarak şüpheyi düşmesi durumunda böyle bir kadının kur'larının önceki hâli nasılsa öyle devam edeceği ve ay hâlinden kesilme yaşına kadar böyle kalacağı, bekleme süresi dokuz ayı bulsa bile önce hayız kanı olup olmadığından emin olması gerektiği, bu dokuz aylık süreyi beklemesi gerektiği, şüphe duymayacağı iyas yaşına ulaştığında ise bu yaşından sonra üç ay iddet bekleyeceği görüşünde olduklarını söyler.⁸¹¹

İbn Âşûr bu görüşleri aktardıktan sonra bir ya da iki defa ay hâli kanı gördükten sonra, ay hâlinden kesilme yaşına gelmeksizin ay hâli görmemeye başlayan kadın hakkındaki görüşe ilave olarak bu konuyu kendisi gibi düşünenlerin şöyle te'vil ettiklerini söyler: “Bu kadınların iddeti, dokuz ay geçtikten ya da taabbudi olan hayız görmeme yaşına (yani iyas yaşına) geldikten sonra, şüphenin son bularak gebeliğin olmadığına anlaşıldığı, kadına da evlilik teklifi götürmenin bekletilme süresinin uzatıldığı üç aydır.”⁸¹² İbn Âşûr'un bu süre hakkında kendisi gibi düşünenlerin te'vili dediği bu te'ville yapmak istedikleri şeyin bu durumda bulunup iyas yaşına da ulaşmamış kadına ön görülen üç hayız dönemi süresini tamamlama mecburiyetinin ona verdiği sıkıntıyı ve beraberindeki bu süre zarfında başka biriyle evlenmekten yasaklı olmanın bu kadınlara verdiği zararı ayrıca iddetini tamamlayana kadar ona nafaka veren boşandığı kocaları aleyhinde oluşan maddi zararı engellemeye dönük bir te'vil şekli olduğunu söyleyebiliriz.

⁸¹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVIII, 286.

⁸¹² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVIII, 286.

İbn Âşûr Kurtubî tefsirinden de aktarımda bulunarak İkrime ve Katâde'nin ay hâli kanı doğru dürüst bir âdete bağlı olmayan, istihâza kanı gören kadının hâlini de şüpheli hâllerden gördüklerini, böyle bir kadının ay hâlinin düzensiz oluşundan aybaşı hâlinde birkaç defa kan görmekle birlikte, bazen birkaç ayda bir defa kan görür şeklinde görüşlerini⁸¹³ aktardıktan sonra Taberî'nin de Zührî'den ve İbn Zeyd'den bu görüşün benzerini naklettiğini belirtir. Ayetin yorumunda bu anlama şeklinin bulunmasının da gerektiğini ifade ettiğini kadının iyas yaşına yaklaştığında hayız kanının bir defada kesilmediğini, menopoz döneminin aylarca düzensiz kalıp daha sonra tamamen kesildiği bilgisine de yer verdiğini görüyoruz.⁸¹⁴

İbn Âşûr, وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ cümlesinin atfedilerek Talak suresinin 1. ayetinde, وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ: *İddetlerini sayın.* şeklinde mücmel olarak beyan edilen kadınların hâllerinin tamamlanarak boşanan hamile kadınların iddetinin yüklerini indirmeleri yani doğumlarını yapmaları şeklinde ifade edilerek bu ayetin kendisinden önceki bahsettiğimiz Talak suresinin 1. ayeti ve Bakara suresi 234. Ayetinde anlatılan boşanmış kadınlar hakkındaki ahkâmının böylece tafsil edilerek tamamlandığını belirtir.⁸¹⁵

Müfessirimiz İbn Âşûr iddet konusunda birinci derecede asıl amaçlananın boşanan kadının rahminin boşayan erkeğin çocuğundan, uzak olduğunun anlaşılması ya da kadının hamilelik sürecinde olduğunun bilinmesinin olduğunu ifade eder. İkinci derecede amaçlananın ise erkeğin boşamadan pişman olmasının beklenerek kendi durumunu değerlendirip eşine geri dönmeyi düşünmesi için imkân vermek olduğunu belirtir. Bu ayetle birinci derecedeki asıl amacın gerçekleşmesiyle birlikte kadının ayrıca ayrılma hâlinde oluşacak fazladan bekleme süresinin ona vereceği zorluktan dolayı kadının hakkını gözetmek üzere diğer amaçların ilga edildiğini, Ali b. Ebî Tâlib'e

⁸¹³ Kurtubî, *Câmi' u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXI, 48.

⁸¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 286.

⁸¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 286.

ve İbn Abbas’a nispet edilen kocası ölmüş kadına tağlib kaidesi ile öngörülen iki süreden en uzununu bekler görüşünün tersine, boşanmış gebe kadının iddetinin doğumunu yapmasına bağlandığını söyler.⁸¹⁶

İbn Âşûr, ayetin bu şekilde tefsir edilmesinin Bakara suresinin 234. ayetinde geçen kocası ölen kadının iddet süresinin dört ay on gün olacağı hükmü ile çelişmediğini söyler. Kur’an’daki bekleme süreleriyle ilgili ayetlerin durumları birbirinden çok farklı kişilerle ilgili olduğunu, şeriatın ön gördüğü dört ay on günlük sürenin Cahiliye dönemindeki gibi kasıtlı bir şekilde kadına eziyet etmek için ölen kocasına yas tutması için değil beraet-i rahm maksadıyla olduğunu belirtir. Müfessirimizin şeriatın bazı konularda Cahiliye anlayışını iptal ve nehyetme yönüne gittiğini zannetmenin ötesinde fitrat ve vakiya uygunluk çizgisinde hareket ettiğini bu ayet bağlamında bir kez daha ifade ettiğine şahit oluyoruz.

İbn Âşûr, ayetin gerek talak iddeti bekleyen hamile kadın olsun gerekse de vefat iddeti bekleyen hamile kadın olsun bu kadınların doğumunu yapmakla iddetlerinin bittiğini ifade ettiğini belirtir. Sahabenin ve onlardan sonraki ilim adamlarının çoğunluğunun kocası ölmüş hamile kadının iddeti hakkındaki görüşlerinin “*Hamile olanların iddetleri ise yüklerini bırakmalarıdır.*” ayetinin hükmü gereği boşanan hamile kadınla aynı olduğu şeklinde olmakla birlikte sadece iki umum ifade arasında tearuz görenlerce bu tearuz görüşünün sonra nazil olan umum ifadenin öncekini nesh ettiği fikrini netice verdiğini, bu görüşün de mütekaddiminin görüşü olduğu bilgisine yer verir.⁸¹⁷

Müfessirimiz usul ehlinin müteahhirin kısmının ise umum ifade eden ve tearuzun meydana geldiği bu iki ifade şekli konusunda farklı düşündüklerini, bu kısmın çoğunluğunun iki umumdan birini tercih etmeye eğilimli iken Hanefilerin ise

⁸¹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 287.

⁸¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII, 287.

mütekaddiminden farklı olarak umum ifadenin ikincisini nesh edici kabul ettiklerini belirtir ve kelime tahliline girer. Âlimlerin çoğunluğunun **أُولَاتُ الْأَحْمَالِ** umum ifadesini Bakara suresi 234. ayetteki **وَيَذُرُونَ أَزْوَاجاً** şeklindeki umum ifadesine üç yönden tercih ettiklerini belirtir. Hanefilerin ise tercih değil de **أُولَاتُ الْأَحْمَالِ** ifadesindeki umurun **وَيَذُرُونَ أَزْوَاجاً** ifadesini nesh ettiği görüşünden hareket ettiklerini sonuçta iki görüşün ulaştığı neticenin aynı şey olduğunu yani ister talak sebebiyle iddet bekleyen hamile kadın olsun ister vefat sebebiyle iddet bekleyen kadın olsun bunların iddetlerinin hamlini vazetmeleriyle son bulduğu şeklinde bir anlama ulaştıklarını söyler.⁸¹⁸

2.1.2.3. Hülle

Hülle diğer adıyla *tahlîl*, üç talakla boşanmış bir kadının boşandığı kocasına tekrar dönebilmesi için gerekli görülen bir başka erkekle evlenmesini ifade eden fıkhi terimdir. Üç talakla boşanan bir kadının aynı erkekle evlenebilmesi için iddetini tamamladıktan sonra bir başkasıyla sahih bir evlilik yapması, bu evliliğin de ya ölümle veya boşama ile sona ermiş olması ve tekrar iddet beklemesi şeklinde gerçekleşmelidir. Ancak dinen doğru bulunmasa bile teamülde bu şartların sunî bir şekilde yerine getirilip kadını kocasına helal kılmak amacıyla şekli bir evliliğin yapıldığı da bilinmektedir. Bu tür evliliğe Türkçede *hülle*, Arapçada ise *tahlîl* denilmektedir. “Helal kılma” anlamına gelen oluşan bu adlandırmada, şüphesiz ki üç talaktan sonra her iki taraf için dönüşü olmayan bir ayrılığın ve evlenme yasağının doğması, başka biriyle yapılan ikinci evliliğin de önceki boşanılmış eşle evlenme yasağını kaldırma, haramı helal yapma işlevini görmesi etkili olmuştur.⁸¹⁹

Konu, Bakara suresinin 230. ayetinde, “*Eğer (koca) kadını bir daha boşarsa (üçüncü defa) bundan sonra kadın başka bir kocaya varıncaya kadar ilk kocasına helal*

⁸¹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVIII, 288.

⁸¹⁹ Saffet Köse, “Hülle”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, XVIII, 475.

olmaz. Eğer ikinci koca da o kadını boşarsa Allah'ın hududunu sağlam tutacaklarını ümit ettikleri takdirde öncekilerin birbirlerine dönmelerinde her ikisine de günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın tayin ettiği hudutlardır. (Allah) bunları, bilen bir kavim için açıklıyor.”⁸²⁰ şeklinde olup üç boşamadan ve “bir başka kocayla evlenmekten” söz edildiği için “üç talak” ve “hülle” meselesi de tefsirlerde bu ayet açıklanırken tartışılmıştır.

İbn Âşûr ayetin ya Cahiliye döneminde boşama konusunda sınırlama olmadığından bu durumun erkekler tarafından istismar edilmesi sebebiyle bu durumu iptal ederek İslami yeni bir teşri faaliyeti ya da İslam'ın ilk yıllarında evlilik ve boşama konusunda bu konunun erkekler tarafından istismar edilmiş olması sebebiyle ayetin bu anlayışı nesh ederek boşamadan sonra kadına dönme hakkının nihayetini açıkça beyan ettiğini söyler.⁸²¹

Üç talakla boşanan bir kadının bir başkasıyla nikâhlanıp ondan da boşanmadıkça eski kocasına helal olmayacağı hükmünü bildiren bu ayette yer alan *nikâh* kelimesi etrafında hülle konusu delillendirilmeye çalışılmıştır. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ayette yer alan *nikâh* kelimesi mücerret nikâh akdi şeklini değil fiilî evliliği ifade etmektedir; bu sebeple de helalliğin oluşabilmesi için cinsî münasebet şarttır. Ancak yedi fakihten biri olan Saîd b. Müseyyeb, cinsî münasebetin bulunmadığı mücerret nikâh akdiyle helalliğin meydana geleceği görüşünü ifade etmiş, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) ile Şia fakihleri de bu görüşü benimsemiştir.⁸²²

İbn Âşûr ayetteki *زَوْجًا غَيْرَهُ* kaydından hülle veya tahlili delillendirmeye giden yaklaşımları radikal anlamda eleştirir ve Arap keliminde *nikâh* kelimesinin kullanım şeklinin gerçek anlamda zevc ve zevce arasında yapılan akit şeklinde olduğunu, bunun dışında başka bir kullanımına ne hakikaten ne de mecazen

⁸²⁰ el-Bakara, 2/230.

⁸²¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 394.

⁸²² Köse, “Hülle”, *DİA*, XVIII, 476.

rastlanmadığını özellikle vurgularken *nikâh* kelimesi için verilen iştirak anlamı yani bu âmm bir ifade olup bunda cima şartı yoktur şeklinde yine mecazî anlamda dokunma yani iki tenasül uzvunun birbirine teması kadını eski kocasına helal kılar şeklinde bir anlam vermeye kelimenin Arap kelimesindeki kullanımının müsaade etmediğine, bu tarz kelime hakkındaki bu yaklaşım şekillerinin Arap kelimelerinden gaflet edilmesi sonucu ortaya çıkan yaklaşımlar olduğuna dikkat çeker.⁸²³

İbn Âşûr, bu büyük teşri faaliyetinin gerçekleştirilme sebebini kocaların eşlerinin haklarını hafife almalarını, onlarla adeta oynar gibi hareket etmelerini reddetmek hikmetiyle gerçekleştirildiğini belirtir. Bu hükümle kocanın ilk boşamasının hata, ikinci boşamasının tecrübe, üçüncüsünün ise ayrılık kabul edildiğini, bu hükümle üçüncü boşamayla birlikte eşine dönme hakkının erkekten, başka bir kocayla evlenmek dışında kocasının ona tekrar dönmesine rıza gösterme hakkının da kadının elinden alınmak suretiyle iki hüküm öngörüldüğünü ifade eder. Üçüncü boşama neticesinde ikinci bir erkekle evlenmeyi şart koşmanın kocayı iyi düşünüp taşınmaya sevk edeceği ve boşama gerçekleştikten sonra başka bir erkekle evlilik dışında eşine dönmenin haram olduğunu bileceğinden üçüncü talakta acele etmekten bir sakındırma ve boşamanın üç kere tekrar etmesi durumunda kadının hukukunu hafife alan kocaları karısına başka bir erkeğin yaklaşacağı düşüncesiyle bu durumdan şiddetli nefret etmesi ve vicdan azabı çekmesi şeklinde kadınların haklarını korumayan kocalara cezalandırma kastının bulunduğunu ifade eder.⁸²⁴

Müfessirimiz, bu ayetin erkeğin karısına dönmek için başka bir erkekle evlilik şartının getirildiğini duyanların eşlerinin hakkını gözetmeden onları olur olmaz hâllerde boşayan erkekleri terbiye etmek üzere getirildiğini belirtir. Buradaki *nikâh* kelimesiyle kastedilenin de hakikî anlamı yani cinsel birleşmeye vesile olan akd anlamı olduğunu

⁸²³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 395.

⁸²⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 395.

ifade ile “*bir başka koca ile nikâhlanmadıkça*” ifadesinde nikâh kelimesinden akit manasına ve aynı zamanda cinsel ilişki manasına karine bulunduğu işaret eder.

İbn Âşûr, eşiyile cinsel birliktelik içermeyen evlilik akdinin mutata olarak nikâhla kastedilen bir şey olmadığını, başka bir kocanın nikahı ile kadına dokunulmayan bir akitte üç talakı vermiş koca için bu şekildeki mücerret nikâhın onun için önemsiz bir şey olduğunu belirtir. Bu konuda Useyle hadisi diye bilinen rivayete yer verir. Bu rivayette, Rifâa b. Semev’el Kurazî’nin karısı Temîme binti Vehb’i boşadıktan ve Temîme’nin Abdurrahman b. Zübeyr Kurazî ile evlendikten sonra Allah Rasûlü’ne gelerek, “Rifâa beni üç talak ile boşadı ben de Abdurrahman b. Zübeyr el-Kurazî ile evlendim. Fakat Abdurrahman’ın erkekliği (elbisesinin eteğine işaret ederek) şu elbise saçağı kadar gibi (gevşek)dir, (erkeklik vazifesini yapamıyor) demesi üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Rifâa’ya dönmek istiyor musun?’ Kadın, ‘Evet’ deyince Hz. Peygamber, ‘*Sen Abdurrahman’ın, o da senin balcığından tatmadıkça bu olmaz.*’”⁸²⁵ buyurmuştur. Bu rivayetle onun, yukarıda açıkladığı görüşü yani üç talakla boşanan kadının, ikinci bir erkekle evlenince, bu evlilikte cinsel birlikteliğin meydana gelmesinin şart olduğu, aksi hâlde bu ikinci evliliğin herhangi bir şekilde sona erse bile kocayı terbiye etme ve vicdan azabı duyma kastı gerçekleşmediği için kadının eski kocasına dönemeyeceği görüşünü bu hadis ile delillendirdiğini görmekteyiz.⁸²⁶

İbn Âşûr, İslam âlimlerinin tahlîl (hülle) konusunda yukarıda belirttiğimiz nikah şekli üzerinde fikir birliği içinde olduklarını, bu konuda fasih Arap kelimelerini anlayıp bilenler için delil olarak şeriatın maksadının ne olduğuna bakmanın yeterli olacağı şeklinde düşüncesini ifade eder. Dolayısıyla bu ayette ifade edilen nikâh kelimesinin dokunmak anlamında mı veya Rifâa hadisinden çıkarımda bulunarak haber-i vahidle ayeti kayıtlamak ya da bu konudaki ihtilaftan dolayı nassa bir ilavede bulunmak için bu

⁸²⁵ Buhârî, “Talâk”, 7,37; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 49; Nesâî, “Talâk”, 9; İbn Mâce, “Nikâh”, 32.

⁸²⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 396.

konuda nesh gerçekleşmiş mi gerçekleşmemiş mi, haber-i vahidle kitabı nesh etmek caiz mi değil mi diye sorular sorarak araştırmaya girişmeye gerek olmadığını, bu konuda sahabeyle birlikte bu lafızla neyin kastedildiğini anlayan dil erbabının icmalarının yeterli olduğunu belirtir.⁸²⁷ İbn Âşûr'un bu ayetin hükmü konusunda haber-i vahidle ayeti takyid etmek ya da nesh araştırmalarına gitmektense icma delilini öne çıkarması ve bu delile sahabilerin icmasıyla birlikte Arap dil alimlerinin fikir birliğini de bu icmanın bir parçası olarak zikretmesi onun Arap diline verdiği önemi gösteren önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tahlîl (*hülle*) konusunda ilim adamları arasındaki bahsini ettiğimiz bu fikir birliğinden farklı olarak Saîd b. Müseyyeb'in şaz bir görüşle cinsî münasebetin bulunmadığı ikinci kocayla gerçekleşen mücerret nikâh akdiyle helalliğin meydana geleceği yönünde görüşü olduğunu, Nehhâs (ö. 338/950)'ın da bu görüşü Saîd b. Cübeyr'e nisbet ettiği bilgisini verdikten sonra İbn Âşûr, bu görüşü Saîd b. Müseyyeb ile muhtemelen bir yanlışlık sonucu Saîd b. Cübeyr'e nispetinin isimlerin karıştırılmasından kaynaklanmış olabileceğini söylemekle yetinir.⁸²⁸

İbn Âşûr, üçüncü boşamanın gerçekleşmesinin bir sonucu olarak Allah Teâlâ'nın kadının başka bir erkekle evlenmesini emrettiğine dikkat çekerek bu emri yerine getirmenin gerekli olduğu, hükmün hikmetinin de hiç şüphesiz ulaştığı şekliyle anlaşılması gerektiği üzerinde durur. Ayetteki bu hükmün Rasûlullah'ın, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemindeki uygulamanın sadece yukarıda yer verdiğimiz ittifak edilen görüş üzerinde devam ettiğini belirtir.⁸²⁹

İslam toplumunda hülle âdetinin dönem ve bölgelere göre farklılık göstererek belli ölçüde yaygınlaşmasında, yukarıdaki ayetin böyle bir imkândan söz etmiş olması ihtimalinden daha çok Hz. Ömer devrinde başlayan "tek celsede üç talak" hükmü ve

⁸²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 396.

⁸²⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 396-397.

⁸²⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 397.

uygulamasıyla klasik doktrindeki talak anlayış farklılığının, ayrıca muâmelât hukukunda ölçü alınan şekil ve lafız unsurunun yemin ve nezir gibi talak alanında da fazlaca işletilmesinin etkisi vardır.⁸³⁰

Hz. Ömer'in hilafetine kadar kadının bir temizlik dönemi içerisinde yapılan, talaklar sayısı ne olursa olsun bir talak, yani eşlere tanınan üç defa boşanabilme hakkından sadece birinin kullanılması şeklinde kabul edilirken kural olarak erkeğe ait olan boşama hakkının bir tehdit vasıtası şeklinde mübalağalı sayı ve ifadelerle kullanılmaya ve kadınlar da bundan zarar görmeye başlayınca Hz. Ömer'in ashapla istişare etmesi sonucu aynı anda yapılan üç boşamayı hukuken üç boşama olarak geçerli saydığı, yani üç talak hakkının tamamının kullanılmış olduğu hükmünü vermiştir. Hz. Ömer'in bu ictihadî hükmü hakkında sahabenin de susması sonucunda sükûtî bir icma oluşmuştur. İbn Âşûr İslam âlimlerinin bu ictihad konusunda değişik gerekçelerle ihtilaf ettiklerini söyler ve bu ihtilaf gerekçelerini ana hatlarıyla altı başlık altında özetler.⁸³¹

Biz, tahlîl (*hülle*) konusuna delil olarak getirilen bu ayet hakkındaki İbn Âşûr'un net yaklaşımına yukarıda yer verdiğimiz için bu konuda bu kadar açıklamayla yetinmeyi uygun görüyoruz.

2.1.3. Nafaka

Nafaka sözlükte, “harcamak, tüketmek” anlamındaki *infâk* masdarından türetilmiş olup “azık, ihtiyaçların karşılanması maksadıyla harcanan para vb. maddî değerler” manasına gelir. Fıkıhta kişinin başka varlıkları görüp gözetme yükümlülüğü köle, hayvan ve cansızlara karşı sorumlulukları da içine alacak şekilde nafaka kapsamında değerlendirildiğinden İslam hukukçuları tarafından nafaka için değişik tarifler yapmışlardır. Tüm bu sorumlulukları içine alan nafakanın terim anlamı,

⁸³⁰ Köse, “Hülle”, *DİA*, XVIII, 476.

⁸³¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 397-399.

“hayatiyetin ve yararlanmanın devamlılığını sağlamak üzere yapılması gerekli asgari düzeydeki harcamalar” şeklinde ifade edilebilir.⁸³²

İslam hukukunda nafaka kavramı ve yükümlülüğüne baktığımızda bu kavramın aile hukukuyla sınırlı olmayıp aile hukuku ilişkisinden evlilik ve hısımlık nafakası, mülkiyet ilişkisinden de kölelerin, hayvanların ve cansız varlıkların nafakası olmak üzere kısımlara ayrıldığını görmekteyiz. Biz burada aile hukuku ilişkisinden doğan nafaka türünü inceleyeceğiz. Bu anlamda aile hukuku ilişkisinden doğan nafaka, “kadının, yaşadığı toplumda normal hayat standartlarında ihtiyaç duyduğu ve kocanın da temin etmekle sorumlu olduğu her şey” diye değerlendirilmektedir.⁸³³

Nafakanın meşruluğu konusunda Kur'an-ı Kerim'de, “*Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisi için doğurulanın (babanın) borcudur. Hiç kimse gücünü aşan bir şeyle yükümlü kılınamaz. Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de çocuk kendisi için doğurulan çocuğundan dolayı zarar görsün. Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır.*”⁸³⁴ şeklinde mutlaka anne ile çocuğun nafakalarının temin edilmesi istenmiş, ayette yer alan, “*Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır.*” kaydı ise her durumda anne ve çocuğun nafakasının temin edilmesini gerekli hâle getirmiştir.

İbn Âşûr konumuzla ilgili ayetin öncesinde talak ile ilgili hükümlerin açıklandığını, bu ayetle de çok önemli bir konuya yani çocuk emzirme ahkâmına geçildiğini ifade eder. Konu bütünlüğü açısından ayetin önemli bir konumda bulunduğuna dikkat çeker. Çünkü süt emzirme hâlinin boşanan kadınlarla evlenmeye olan rağbeti azalttığını dolayısıyla bu durumun kadını nafakasını temin etme konusunda büyük bir problemle karşı bırakırken neslin hayatiyetinin çocukların emzirilmesine

⁸³² Celal Erbay, “Nafaka”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2006, XXXII, 282.

⁸³³ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku* (1-3), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, 14. Baskı, II, 98.

⁸³⁴ el-Bakara, 2/233.

bağlı olduğu düşünüldüğünde toplumsal açıdan daha büyük bir problemi açığa çıkardığına dikkat çeker. Bu aşamada teşri faaliyeti açısından boşanan ve çocuk emziren kadınların nafakaları ile ilgili ahkâmın açıklanmasının zorunlu hâle geldiği yönündeki kanaatini ifade ederek konuya girer.⁸³⁵

İbn Âşûr konumuzla ilgili ayetin öncesindeki ⁸³⁶ **وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ** şeklindeki boşanan kadınlardan bahseden ayete atıfla getirildiğini, bu atıf sebebiyle iki ayet arasında bu anlamda gayet açık bir münasebet bulunduğunu ifade eder. İbn Âşûr'un tefsirinde takip ettiği ve ayetleri açıklarken sürekli kullandığı bir usûlü ayetler arasında bulunan bu münasebete burada da değinmekte ve bu münasebetin bazen burada olduğu gibi gayet açık olduğunu ifade ederek değinmekte bazen de ilk bakışta hemen fark edilmeyen bu münasebeti açıklatarak değinmesi ayetlerin getirdiği ahkâmı daha iyi anlama noktasında okuyucuya yardımcı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Müfessirimiz ayetteki **وَالْوِلْدَاتُ** kelimesiyle kastedilen kadınların farklı anlaşılması gerektiği düşüncesindedir. O, bu ayetteki anneler kelimesini “süt emzirme yaşında çocukları varken boşanan anneler” olarak anlar. Gerek Araplar gerekse başka milletler arasında olsun annenin boşanıp başka biriyle yeniden evlenme durumunun bulunması hariç çocuk emzirmeyle konusunda emzirme süresinin ne kadar olacağı konusunda ebeveyn arasında herhangi bir ihtilafın olmamasının kadının yeniden evlilik teklifi alma hali ile karşı karşıya olması dışında annelerin zaten çocuklarını emzirme konusundan kaçınmadıkları yönündeki genel durumu delil olarak getirir. Bu kelimenin te'vili hakkında aralarında Kurtubî⁸³⁷ ve Beydâvî'nin⁸³⁸ de bulunduğu, yine İbn'ül-Feres'in *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde⁸³⁹ İmam Mâlik'in görüşü olarak aktardığı ve

⁸³⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 408.

⁸³⁶ el-Bakara, 2/232.

⁸³⁷ Kurtubî, *Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 335.

⁸³⁸ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y., I-IV, I, 144.

⁸³⁹ Ebû Muhammed Abdülmü'min b. Abdürrahim İbnü'l-Feres el-Endelüsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut/Lübnan, 2006, I-III, I, 337.

ister evlilik akdi üzere olsunlar isterse boşanma durumu üzere bulunsunlar herhangi bir fark gözetmeden وَالْوَالِدَاتُ kelimesini umum üzere tüm anneler olarak açıkladıklarını belirtir. Mâlikî bir fakih olan İbn Rüşd'ün ise وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ayeti hakkında *el-Beyân ve't-Tahsîl* adlı eserinde⁸⁴⁰ İmam Mâlik'e nispet etmeden babaya bir zorluk olmakla birlikte umum üzere tüm anneler şeklinde aynı görüşü ifade ettiğini, bu sebeple İbn Atiyye'nin ayette haber şeklinde varid olan ama emir ifade eden يُرْضِعْنَ kelimesindeki emzirme emrinin bazı annelere vücutbiyet bazı annelere de mendubluk ve muhayyerlik ifade etmekle birlikte genel hüküm noktasında bir farklılık olmak üzere tüm annelere genel bir ifade şekli olarak anladığını, Beydâvî'nin de İbn Atiyye'nin bu görüşünü benimsediğini aktarır.⁸⁴¹

İbn Âşûr yukarıda belirttiğimiz gibi ayetteki “anneler” ifadesini konunun hem anneler hem de çocukları noktasından toplumun hayatiyetine verebileceği zarar açısından evli anneleri de içerecek şekilde tüm anneler olarak anlamayı benimsemez. Evli bir kadının yeme ve giyimini temin etmenin asaleten zaten evlendiği günden itibaren çocuk olsun veya olmasın babanın üzerine farz olduğu hükmünü hatırlatarak bu ayette ayrı diğer bir grup annelerin hükmünün getirildiğini, bu grubun da süt emzirme yaşında çocukları varken boşanmış anneler olduğunu ısrarla savunur.⁸⁴²

Müfessirimiz emzirme süresi konusu üzerinde de durarak حَوْلَ kelimesinin tahlilini yapar. Bu kelimenin Arap kelimasında ayın veya güneşin kendi yörüngelerinde tam bir dönüşünün kastedildiği *tahavvül* kelimesinden türediğini ve bu kelimenin bir tam dönüşün gerçekleştiği sene anlamında olduğunu, Araplarda ayın dönüşünün esas alınması anlayışının ise İslam'da iyice yerleştiği tespitinde bulunur.

⁸⁴⁰ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, 1-20, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut/Lübnan, 1988, V, 147-148.

⁸⁴¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 409-410.

⁸⁴² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 410.

“حَوْلَيْنِ: İki yıl” ifadesinin كَامِلَيْنِ sıfatıyla sıfatlandırılmasının vakıada Araplar arasında zaman ve seneler hakkında ikil ve çoğul kelimelerin bazı ifadelerin delaletiyle küsuratlı kullanımının ve anlamalarının yaygın olduğunu gösterdiğini, bu sebeple حَوْلَيْنِ kelimesinin bir yıl ve diğer yıldan da bazı aylar şeklinde oluşacak bir zannı ortadan kaldırmak için كَامِلَيْنِ sıfatının tekit için burada getirildiğini belirtir.⁸⁴³

İbn Âşûr ayetin, “لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ الرَّضَاعَةَ: emzirmeyi tamamlamak isteyenler için” kısmının tefsirinde, bebeğin emzirilme ahkâmı hakkında ayetteki iki yıl kaydının bebeğin emzirilmeye duyabileceği ihtiyacın en üst seviyesi olduğunu, ilk iki yıldan sonra süt emmenin çocuğun gelişimine fayda sağlamadığını, anne babanın süt emzirme süresi hakkında yaşadıkları anlaşmazlıkların, çocuğun mizacının fazla emzirilmeye ihtiyacının olup olmadığı konusundaki bakış açılarının farklılıklarından ortaya çıktığını, Allah Teâlâ’nın da bu ayette çocuğun sağlığının korunması için süt emzirme süresinin fazla olmasını isteyen taraftan yana süreyi tespit ettiğini söyler. O, bebeğin emzirilmeye duyabileceği ihtiyacın en üst seviyesinin gözetilmesinin isabetli olduğunu bilimsel açıklamalar getirerek izah etmeye çalışır. Bu bağlamda müfessirimizin bilimsel veriler ışığında izahlar getirerek ahkâm ayetlerinin ifade ettiği gerçeklik boyutunu muhatabın dikkatine sunarak onda ayrı bir bakış açısı geliştirmesi değerlendirilmesi gereken özellikli bir husus olarak karşımızda durmaktadır.

İbn Âşûr, önceki milletlerin bu konudaki tecrübelerinin az olması, süt emmenin çocuğun sağlığı açısından öneminin takdir edilememesi sebebiyle çocukların erken yemek yemeğe başlatılması, bunun ise bazı çocukların bünyelerine hazım noktasında uygun gelmediğinden başka problemleri beraberinde getirdiğini, günümüzde kimi çocukların yapay beslenmeye alıştıklarını, ancak doktorların yapay beslenmenin çocuğun bünyesine anne sütü derecesinde faydalı olmadığı konusunda görüş birliği içinde olduğunu ifade eder. Yine konunun önemini ifade etmek açısından ayetteki tam

⁸⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 410.

iki yıl ifadesiyle nüzul ortamındaki çocukların sağlığı arasında bir bağlantı kurarak, yılın büyük bir kısmında Arap ülkelerinin çok sıcak olması ve bekletmeleri sebebiyle yiyeceklerini bozulmaktan koruyamamaları göz önünde bulundurulduğunda ayetteki tam iki yıl kaydıyla çocukların süt emmekten erken kesilerek bir yıl içinde bozuk yiyecekleri yemeğe başlatılmasının çocukların bağırsaklarına zarar vermesinin de önüne geçen koruyucu bir faydanın gözetilmiş olabileceğine dikkat çeker.⁸⁴⁴

İki yıl süt emzirme İbn Abbas'tan yapılan rivayete göre annesinin karnında altı ay kalan çocuk içindir. Anne karnında durma süresi uzadıkça süt emzirilme süresi artmaktadır. Yani yedi ay kalacak olursa süt emzirilme süresi yirmi üç aydır, sekiz ay kalırsa süt emzirilme süresi yirmi iki ay, dokuz ay kalırsa süt emzirilme süresi yirmi bir aydır. Çünkü Yüce Allah, “*Onunla gebe kalınması ve süttten kesilmesi de otuz aydır.*”⁸⁴⁵ diye buyurmuştur. Bu görüşe göre hamilelik süresi ile süt emzirme süresi birbiriyle iç içe girmekte ve biri ötekinden süre alabilmektedir. Âlimlerin çoğunluğu ise bu görüşün aksi yönünde fikir belirterek iki yıl emzirmenin her doğan çocuk için geçerli olduğu, muteber emzirme şeklinin de bu şekilde olduğu, iki yıldan sonra emzirmeye ihtiyaç kalmadığı gibi bu süreden fazla emme isteğine de karşılık verilmeyeceği görüşündedirler.⁸⁴⁶

Müfessirimiz, *وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ* kaydı hakkında da *الْوَالِدِ* yerine *الْمَوْلُودِ لَهُ* kavramının seçilmesinde hüküm açısından bir değişiklik olmamakla birlikte çocuğun doğumuyla birlikte babaya sağladığı faydalar ve milletlerin ıstılahları açısından çocukla gurur duymanın babaya döndüğünü ifade etmek için bu kavramın burada tercih edildiğini, bu sebeplerden ötürü bu kişinin çocuğun beslenme görevine ve çocuğa bunların sağlıklı bir

⁸⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 410-411.

⁸⁴⁵ el-Ahkâf, 46/15.

⁸⁴⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 411.

şekilde teminine bu kişinin daha layık olduğuna bu tabirde bir işaret olduğu şeklinde konuyla bağlantılı bir nüansı bu tabir üzerinden gösterir.⁸⁴⁷

İbn Âşûr, konumuzla ilgili ayette ifade edilen رِزْقُهُنَّ kelimesini nafaka, كِسْوَتُهُنَّ kelimesini elbise, بِالْمَعْرُوقَاتِ kelimesini de babanın emsallerinin bildiği ve babaya karşılaması zor gelmeyen şeyler olarak açıkladıktan sonra çocuğu emziren kadının emzirmesine karşılık olmak üzere ücret konusunu kadına yiyecek ve giyecek verilmesi şeklinde izah eder. Bu açıklamasını da o günün Arap kabilelerinin çoğunun altın ve gümüş sahibi olmamaları sebebiyle aralarında gerçekleştirdikleri kiralama teamüllerinin çoğunlukla eşya alıp verme şeklinde yaptıkları, ücret karşılığı çalışanların da aynı şekilde dirhem ve dinara rağbet göstermeyip zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak olan yiyecek ve giyecek türü şeylerden talep ettiklerini toplumda cari olan bu durumun toplumsal bir gerçeklik olması sebebiyle çocuk emziren kadınlara da aynı şekilde zaruri ihtiyaçları için kullanıp tüketecekleri temel gıda ve giyecek türü şeyler verildiğinden bahisle ayetteki kayıtları açıklarken bunları nüzul ortamı ile ilişkilendirerek açıklar. Allah Teâlâ'nın da ayetteki bu iki şeyle kastının o zamandaki insanlar arasında babaların ve emsallerinin bildiği, babaya zor gelmeyen şeyler şeklinde belirlenmesine bıraktığını belirtir.⁸⁴⁸

İbn Âşûr, konumuzla ilgili ayetin لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا kısmıyla ilgili olarak *tekliif* ve *vüs* kavramları üzerinde durur. Teklifin şer'î bir ıstılah olarak içerisinde meşakkat barındıran külfet anlamına geldiğini, vüs'ün ise takat, güç anlamlarına geldiğini belirttikten sonra konunun önemine binaen dilsel bir tahlilde bulunur. Ayette لَا وُسْعَهَا kaydının getirilmesiyle bu konunun maddi gücünün yetmesi hâli hariç nafaka konusunun tek bir kişiye vacip olması değil ümmete teşri kılınması faaliyeti olduğunu gösteren bir kayıt olarak değerlendirir. Aynı zamanda bu ayetin yine İslam şeriatında

⁸⁴⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 411.

⁸⁴⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 411-412.

güç yetirilemeyen şeylerin kişilere teklif edilmesinin vuku bulmadığına delalet eden bir ifade olduğunu söyler.⁸⁴⁹

Ayetin **لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا** kısmı hakkında bu kısmın bizzat gözetilen bir konu ve başlı başına bir teşri faaliyeti olduğunu göstermek için önceki kısma atıf yapılarak getirilmediğini, bu kısmın kendisinden bir parça olduğu için babaya bu zorluğun yüklenmesinin ve ondan beklenmesinin o kişinin gücünü kesmesi sebebiyle adeta bu konunun insan gücünün dışına çıkmasına ve babaya fayda sebebi olmaktan çok, elem sebebi hâline gelmemesi gerektiği için kendinden önceki kısım için ta‘lil (illet gösterme) değil tam tersi önceki cümlelerin, **لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا** cümlesine tefri makamında getirildiğini söyler. Delil olarak da, **يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ** ve **وَلَا مَوْلُودَ لَهُ يُولَدُ لَهُ** cümlelerinde ahkâmın genelini içine alacak şekilde ifadelerle getirilmelerinde olduğu gibi burada da **الْأُمُّ** kelimesi yerine **وَالِدَةٌ** kelimesinin getirilmesinin gücünün yetmesi durumu hariç tek bir kişiye değil ümmete yönelik bir teşri kılma faaliyeti olduğunu gösterdiğini ve bu hükmün gerek evlilik hâli olsun gerekse ayrılık hâli olsun tüm durumlarda geçerli olduğu şeklinde bir açıklama getirdiği görülür.⁸⁵⁰

Müfessirimiz *Müdevvene* adlı eserde anneye çocuğu sebebiyle zarar verilmesin ayetiyle ilgili anneden çocuğunun alınıp başkasına verilmesi ve kendisi çocuğunu emzirmek isterken başkasına emzirilmesi şeklinde anneye zarar verilmemesinin istendiği yönünde bir rivayete yer verir ve bu rivayetin kendisinin söylediği konuları teyit ettiğini söyler.⁸⁵¹

İbn Âşûr nafaka konusunu, konunun önemine binaen **وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ** kaydını **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ** kaydına yapılan atıf bağlamında inceler ve vârisliğin anlamı üzerinde de durur. Ölen kişinin geride bıraktığı malın genetik kalıtım bağının verdiği hak sebebiyle bu kalıtsallığın intikal ettiği kişinin malı hâline dönüştüğünü ifade eder.

⁸⁴⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 412.

⁸⁵⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 413.

⁸⁵¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 413.

Vârisin ölen kişinin bakmakla yükümlü olup geride bıraktıklarının haklarından maddî anlamda sorumlu olmasının yanında nafaka konusunda ayetin bu ifadesinde bir kısaltmanın yapıldığını belirtir. Bu kısaltmayı açarak anlamın tam olarak işte (babanın ölümü durumunda, ona) vâris olan üzerine de, (sağlığında babanın yapması gereken) o şeyin bir misli gerekir (bundan dolayıdır ki, annenin yiyecek ve giyeceğini babanın malına mirasçı olanlar temin edecektir) şeklinde ayette vârisle ilgili yapılan kısaltmayı açıklarken bu konuda getirilen ahkâmın atıf şeklinde vârisi de bağladığını söyler.⁸⁵²

İbn Âşûr İslam âlimlerinin bu ayetin zahirinin çocuğun babasının vefatı durumunda mirasçılara kefenleme masrafları, borçlarını ödeme ve varsa vasiyetinin yerine getirilmesi durumları hariç geriye kalan malda süt emen çocuğun da mirasta payı olması sebebiyle emzirenin nafakasının vârise vücubiyetinin olmadığını söyleyerek âlimlerin bu konuda ayetin zahirini te'vil yoluna gittiklerini belirtir.⁸⁵³

İbn Âşûr, aralarında Ömer b. el-Hattâb, Katâde, Süddî, el-Hasen, Mücâhid, Atâ, İshâk, İbn Ebî Leyla, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu İslam âlimlerinin çoğunluğunun Allah Teâlâ'nın, "*Mirasçıya düşen de bunun gibidir.*" emrindeki çocuğun mirasçısını, çocuğun ölmesi hâlinde ondan miras alacak kimse şeklinde açıklarken; vacip olan nafakasının da süt emen çocuğun babasının birinci derece akrabalarına yani çocuğun babası ölüp de geride herhangi bir mal bırakmadığı durumda çocuğun nafakasından öncelikli olarak sorumlu olacak kişilerin olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Bu anlama şeklinde kalıtım dikkate alınmışken bu görüşün aksi yönünde küçüğün nafakası ve süt emzirilmesi kendisiyle evlenilmesinin haram olduğu müfessirimizin ifadesiyle zî-rahm mahrem olan akrabalarına ait bir görevdir şeklinde bir anlayışın olduğunu da ifade eder. Bu görüşü benimseyenlerin de diyet ödeme örneğinde olduğu gibi yani yakın akrabaya vacip olan ölenin ailesine diyet

⁸⁵² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 414.

⁸⁵³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 415.

ödeme şeklinde başsağlığı verme görevi gibi çocuğun nafakasıyla yakın bir ilişki görerek akrabaların mallarında çaresiz akrabaya infakta bulunma hakkına benzer çocuğun nafakasıyla ilgili bir görev anlamı gördüklerinden böyle bir yaklaşımı benimsediklerini belirtir.⁸⁵⁴

Dahhâk (ö. 105/723), Kabîse b. Züeyb (ö. 86/705 [?]), kadı Beşîr b. Nasr, kadı Ömer b. Abdülazîz'in bu konuda farklı düşündüklerini ve burada sözü geçen mirasçının bizzat küçüğün kendisi olduğunu söylediklerini aktarır. Ayetin bu kısmının anlamının da çocuğun babası mal bırakarak öldüğünde onun nafakası kalıtımı bulunan çocuğundan karşılanır. Bu anlama şekline göre *veled* (çocuk) tabirinden *vâris* tabirine anlam genişlemesi olduğu, burada çocuğun malı olmadığı için çocuğun babasının malı dışında çocuğun kazandığı bir malı bulunmadığı için, babasından kazandığı bu mala işaret için babası öldüğünde babasından intikal eden maldan yani aslında akrabalarına intikal edecek mirastan değil hakkı bulunan kendi malından bizzat çocuğun süt emzirme masrafını karşılama yükümlülüğü vardır. Yani ayetteki “*mirasçıya düşen*” buyruğunu çocuğa düşen tıpkı babaya düşen gibidir şeklinde te'vil ettiklerini söyledikten sonra İbn Âşûr ayetin, malı olmayanların hükmünü bu konuda açıklamayı terk etmesi sebebiyle yapılan bu yorumu ayetten çok uzak bir yorum olarak gördüğünü ifade eder.⁸⁵⁵

Müfessirimiz bir başka görüşte de Hicr suresinin 23. ayetindeki وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ ifadesinden hareketle burada vâris tabiriyle mecazî anlamın kastedildiğini, –yani mirasçı ile anne babasından birisi öldüğü vakit hayatta kalan diğeri– şayet baba ölse ve çocuğun kendi malı yoksa çocuğa yeterli gelecek ihtiyacını karşılamak annesinin görevidir şeklinde Süfyân'a ait bir yaklaşıma da ayetin tefsirinde yer verir. İbn Âşûr'un buraya kadar yaptığı tefsirinden bu ayetin mensuh değil muhkem bir ayet olduğu görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. O, ayetin مِثْلُ ذَلِكَ kısmından anlaşılan şeyin rızk ve kisve

⁸⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 415.

⁸⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 415.

yani yiyecek ve giyecek olduğunu belirtir. İbn Atiyye'nin rivayetine göre aralarında İmam Mâlik, bütün arkadaşları, Şa'bî, Zührî, Dahhâk ve bir grup ilim adamının **مِثْلُ ذَلِكَ** kavlini ayetteki nehiyle bağlantılı gördüklerini söyler. Yani “Bunun gibidir.” emrinden kastın “zarara sokulmasın” şeklindeki nehiy olduğunu, bunun da yiyecek ve giyecekten herhangi bir şey karşılaması icap etmez şeklindeki görüş olduğunu söyler ve bu görüşe burada yer verir.⁸⁵⁶

Burada görüş ayrılığı olan yiyecek ve giyecek karşılama yükümlülüğü var mıdır, yok mudur konusu ile ilgili İbn'ül-Kâsım'ın *Müdevvene* adlı eserinde İmam Mâlik'ten bir rivayete göre ayet-i kerimede ifade edilen yiyecek ve giyecek yükümlülüğünün mirasçıya düştüğü yönündedir. Bu görüş mirasçının zarar görmemesi gerektiğine dair ümmetin icmaı ile neshedilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin “Asıl olan da budur.” şeklinde tercihini ifade ederken Kurtubî'nin İbnü'l-Arabî'nin, bu sözünden kastını zikredilen zamirin zikrolunan en yakın kişiye döneceği kuralını kastettiğini yani zamirin zarar vermenin yasaklığına atfedildiğinin delilidir demek istediğini ve bunun da doğru bir yaklaşım tarzı olarak gördüğünü belirtir. İbn Atiyye'nin ise, ümmetin, mirasçının zarar görmeyeceğine dair bu icmasının üç hükmün kendisinde cem olduğu görüşe yani mirasçıya zarar vermemekle birlikte yiyecek ve giyeceğin mirasçıya düştüğü şeklindeki görüşe ters düştüğü yönünde bir görüşünün bulunduğunu burada kaydeder.⁸⁵⁷

2.1.4. Evlat Edinme ve Hükmü

Cahiliye döneminin bir uygulaması olan bu uygulama Kur'an-ı Kerimde *Allah, hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır. Kendilerine zihâr yaptığınız eşlerinizi de anneleriniz yapmamıştır. Yine evlatlıklarınızı da öz çocuklarınız (gibi) kılmamıştır. Bu, sizin ağızlarınızla söylediğiniz (fakat gerçekliği olmayan) sözünüzdür. Allah ise gerçeği*

⁸⁵⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 416.

⁸⁵⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 416.

söyler ve doğru yola iletir.⁸⁵⁸ *Evlâtlıklarınızı babalarının soy adlarıyla anın. Bu Allah katında adalete daha uygun bir davranıştır. Eğer onların babalarını bilmiyorsanız o zaman kendileri sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Yanıldığınız hususta size günah yoktur, fakat bilinçli ve kasıtlı olarak yaptıklarınızdan sorumlusunuz. Allah çok bağışlayıcı ve ziyadesiyle esirgeyicidir.*⁸⁵⁹ şeklindeki ayetlerde ele alınarak konuyla ilgili ahkâm bu ayetler çerçevesinde teşri kılınmıştır. Nesebi belli olsun olmasın başkasına ait bir çocuğu kendi çocuğu olarak kabul etme anlamındaki evlat edinme geçmişte ve günümüzde rastlanan sosyal ve hukukî bir vakıadır. Arapçada evlat edinme karşılığında kullanılan “tebennî”, “oğul” anlamındaki *ibn* kelimesinden türemiş olup “oğul edinme” demektir. Evlat edinme kurumunun mevcut olduğu tüm toplumlarda görüldüğü gibi eski Arap toplumunda da sadece erkek çocuklar evlat edinildiğinden bu vakıa tebennî kelimesiyle ifade edilmiştir. Kız çocuklarının evlat edinilmesi ise sonraki dönemlerde görülmeye başlanmıştır.⁸⁶⁰ Evlatlık kurumuna İslamiyet öncesi Arap toplumunda da rastlanmaktadır. Araplar aynı Sâmi kökten gelen Yahudiler gibi evlatlık kurumunu reddetmemişlerdir. Hz. Peygamber, nübüvvetten önce eşi Hatice’nin kendisine hediye ettiği Zeyd b. Hârise adlı köleyi azat etmesi onun da ailesi ile gitmeyip Rasûl-i Ekrem’in yanında kalmayı tercih etmesi sebebiyle Rasûlullah onu evlat edinmiştir.⁸⁶¹

Cahiliye döneminde evlat edinenle evlatlığın birbirlerine mirasçı oldukları bilinmektedir. İslam’ın ilk yıllarında eski geleneğin devamı olarak bir süre muhafaza edilen evlatlık kurumu Medine döneminde nazil olan, “*Allah evlatlıklarınızı öz oğullarınız olarak tanımadı.*”⁸⁶² mealindeki ayetle evlat edinme uygulaması kaldırılmış,

⁸⁵⁸ el-Ahzab, 33/4.

⁸⁵⁹ el-Ahzab, 33/5.

⁸⁶⁰ Mehmet Akif Aydın, “Evlât Edinme”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1995, XI, 527.

⁸⁶¹ Aydın, “Evlât Edinme”, *DİA*, XI, 528.

⁸⁶² el-Ahzâb, 33/4.

ardından gelen ayette de evlatlıkların evlat edinenlere değil asıl babalarına nisbet edilmesi emredilmiştir.

İbn Âşûr bu konunun **وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ** şeklinde ayetin bir parçası olarak diğer konulara atıf şeklinde öncesinde yer alan iki konuyla aynı amacı taşıyan üçüncü bir konu olarak ayette yer aldığını belirtir. Ayetin evlat edinme konusunu o günkü toplumda yer alan ilerde birlikte açıklayacağımız iki yanlış anlayışla birlikte ele alarak bu konudaki yanlış anlayışı gidermek ve bu konuda ayrıntılı bilgi vermek suretiyle bu konuda yeni bir hüküm getirmek üzere ilk bakışta sözün uzadığı hissi oluşsa da bu üslubun özellikle tercih edilerek aslında önemli bir ahkâm konusuna ayette yer verildiğine dikkat çekici bir üslup şekli olduğuna değinir. O, ayetin gerçekliği olmayan yersiz iddiaları açıkça ifade etmek ve bu anlayışı reddetmek üzere her iki konuyu ifade etmesinin ardından evlatlık konusunun üçüncü bir konu olarak burada yine aynı hedef ve amaçla ayette yerini aldığı düşüncesini zikreder.⁸⁶³

Bu ayet Cahiliye anlayışında yerleşmiş üç batıl şeyi iptal etmektedir. Birincisi, bir adamın içinde iki kalp olabileceği inancıdır. Oysa hakikatte böyle bir şey yoktur ve mümkün değildir. İkincisi, zihâr yapılan kadını anneleri gibi ebediyyen haram kabul etme inançlarıdır. Üçüncüsü ise, evlatlıklarını bütün hükümlerde öz evlatları gibi kabul etmeleridir. İşte bu üç şeyden hakikatten en uzak olanı bir adamın iki kalbe sahip olabileceği inancıdır. Allah Teâlâ bu sebeple ilk olarak gerçekten en uzak olanı zikrederek zihâr ile evlat edinmenin de gerçeğe olan bu apaçık uzaklığını bu örnek üzerinden göstermiştir. Sanki ayet, bir kimsenin iki kalbi nasıl olmazsa zihâr yapılan kadın da öz anne, evlat edinilen çocuk da öz evlat olamaz demektedir.⁸⁶⁴ Müfessirimiz de “ **وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ**: Allah evlatlıklarınızı öz oğullarınız olarak tanımadı.” şeklindeki ayetin bu kısmının yukarıda belirttiğimiz konulardaki hedefle, –yani Cahiliye

⁸⁶³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXI, 186.

⁸⁶⁴ Sâbûnî, *Revâi 'ül-Beyân*, II, 272.

toplumuna hitap ederek siz nesebi kendisine ait olmadığı hâlde kimilerini kimilerine o falan oğlu falandır şeklinde bir iddia ile evlatlık olanları öz evlatlar yerine koyuyorsunuz ifadeleriyle– İslam’ın ilk yıllarında eski geleneğin devamı olarak bir süre devam eden bu şekildeki evlatlık kurumunun bu ayetle birlikte artık kaldırıldığını ifade eder.⁸⁶⁵

İbn Âşûr, *ed’iyâ* kelimesinin, *deiyy* kelimesinin çoğulu olarak iddia maddesinden türetilen müştak bir kelime olduğunu; iddianın anlamının da birinin her hangi bir mal, bir nesep veya buna benzer bir şey üzerinde doğru veya yanlış olsun hakkının bulunduğunu iddia etmesi anlamında kullanılan bir kelime olduğunu, bu kelimeyle o günkü Cahiliye toplumunda babasından başkasına nisbet ile çağrılan ya da kendisini babasından başkasına iddia ile nisbet eden kimse şeklinde vasıf anlamında daha çok kullanıldığını aktarır. Müfessirimiz kişinin kendi sulbünden gelmeyen bir çocuğu evlat edinme ve oğulluğa kabul etme uygulamasını yani Cahiliyet döneminde Arapların yabancı bir çocuğu evlat edinerek onun kendi oğlu olduğunu söyleyip öz oğulları gibi kendilerine vâris yaparak kendi mallarına vâris kılmalarını ve öz çocuğun hakkı olan irsiyet, nikâh, talak ve müsâheret hükümleri gibi bütün hükümleri evlatlıklar için de icra etmelerini iptal etmek amacıyla bu ayetin indirildiğini belirtir.⁸⁶⁶

İbn Âşûr, *ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ* bunlar sizin ağzınızla söylediğiniz karşılığı olmayan iddianızdır mealindeki ayetin bu kısmını bu cümleden önce geçen ve konuya giriş olarak kabul ettiği, *وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ* kısmıyla, sonra gelen ve asıl teşri hükmünü ifade eden, *أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَبِأَخْوَانِكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا* şeklindeki ayet arasında üç cümleyi özetleyen bir parantez cümlesi olarak görür. O, ayetin bu kısmının fezleke bir cümle olarak gerçekte böyle bir şey yoktur anlamını

⁸⁶⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXI, 186.

⁸⁶⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXI, 186.

açıkça ifade ederek gerçek duruma hiçbir etkisi olmayan her üç konu hakkında öne sürülen şeylerin o günkü toplumda iddia edilen ve realitedeki gerçekliklerle uyumlu olmayan bu sözlerin kuru bir sözden öteye geçmeyen ifadeler olduğunu belirten bu ifadeyi bir ret ifadesi olarak değerlendirip yeni bir başlangıç cümlesi şeklinde anlamak gerektiğini söyler. Bu ifadenin bir ret ifadesi olarak değerlendirilmeyip sadece vakıayı haber veren bir ifade şekli olarak anlamanın cümleler arasındaki anlam bütünlüğünü sağlamayı da imkansız hale getireceğini ifade eder. İbn Âşûr, ayette tercih edilen bu ifade biçiminin Kur'an-ı Kerim'deki aynı anlamı kuvvetli bir şekilde ifade eden başka ayetleri⁸⁶⁷ de hatıra getirecek şekilde ve evlat edinme konusuyla ilgili bir sonraki ayet olan beşinci ayette getirilecek ahkâmın kabul edilmesini ve uygulanmasını hem teşvik etme hem de bu ahkâmı uygulamaları konusunda muhataplara güç kazandırma mahiyeti taşıyan asıl amaca bir ön giriş özelliğinde olduğu düşüncesindedir.⁸⁶⁸

Müfessirimiz Ahzâb suresinde yer alan ve önceki ayetin ahkâmının devamı mahiyetinde olan, *“Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Hata ile yaptığınız bir işte size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığınız şeylerde size günah vardır. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”*⁸⁶⁹

mealindeki beşinci ayetin evlatlık edinme hakkındaki yanlış inanç ve uygulamayı iptal eden, teşri faaliyetini gerçekleştiren yeni bir başlangıç cümlesi olduğunu belirtir. Bu ayetin Müslümanlar için bu durumdaki kişinin evlatlık edinen şahsın nesebinden olduğu iddia ve inancı iptal edilerek o günkü toplumun hak ettiği doğru inancı uygulayabilmelerini sağlayan, kişilerin babalarının onların dünyaya gelmesine sebep olan biyolojik babaları olduğu gerçeğini öne çıkararak konuya detay

⁸⁶⁷ el-Mü'minûn, 23/99-100.

⁸⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, 187.

⁸⁶⁹ el-Ahzab, 33/5.

getiren bir ayet olduğunu belirtir. O, ayetin **لَا بِأَبَائِهِمْ** ifadesinde yer alan (ل) *lam* harfinin aslının istihkak lamı olduğunu, burada falan falanıdır yani oğludur anlamında nesep için kullanılan intisab lamı şeklinde kullanıldığını belirtir.

İbn Âşûr, beşinci ayetteki **أَفْسَطُ** kelimesinin evlat edinilenlere niçin “Oğlum, çocuğum!” gibi laflar söylemeyelim şeklindeki mukadder bir soruya cevap olmak üzere istinâf-ı beyânî olarak üzere onları gerçek babalarına nispet ederek çağırmanız Allah katında pek doğrudur çünkü bunun dışındaki çağırma şekli hem öz babalara hem de evlatlıklara bir zulümdür şeklinde mukadder olan soruya icabet edilen cevabi bir ifade şekli olduğuna dikkat çeker. O, bu şekille gözetilen asıl hedefin hem sözün delalet ettiği şeyi hem de onların içi boş sözlerinin anlamsızlığını göstermekle birlikte “Allah, hakkı söyler ve kendisi o (dosdoğru) yola hidayet eder.” şeklindeki ifadenin hem öncesindeki hükmü bir kere daha sağlamlaştırarak Cahiliyeye mahsus evlatlık anlayışını ve itikadını iptal etmek hem de Allah Teâlâ’nın insanlara bu konuda olan inayetini bildirmek üzere bu ifade şeklinin seçildiğini söyler. Bununla birlikte bu yeni teşri faaliyetiyle gerek evlat edinenlerle evlatlık edinilenlerin gerekse de bu şahıslarla ilgili Müslümanların alışık oldukları durumu terk etmenin onlara yaşatacağı zorluk karşısında nefislerine tatminiyet duygusunu kazandırmak üzere bu istinâf-ı beyânî’nin geldiğini ifade eder. Ayetin devamındaki, “*Eğer babalarını bilmiyorsanız, artık (onlar) sizin dinde kardeşleriniz ve dostlarınızdır.*” ifadeleriyle de bu ince mananın ayrıca detaylandırılması yolunu gidildiğini söyler.

İbn Âşûr, Kurtubî tefsirinde “Bir kimse evlatlığı evlat edinen babasına nispet edecek olursa ve bunu hata ile yapmış ise –ki bu da kasıt olmaksızın dilinden kaçırırvermesi ile olur– günah ya da sorumluluk söz konusu değildir. Çünkü ‘*Hata etmenizden dolayı size bir günah yoktur, ama kalplerinizin kastettiği müstesnadır*’⁸⁷⁰ diye buyrulmaktadır.” şeklindeki açıklamaya ilave olarak “Aynı şekilde birinin dilden

⁸⁷⁰ el-Ahzâb, 33/5.

kaçıverme şeklinden ayrı olarak bir kimseyi babasının o olduğu zannı ile babasından başkasına nispet ederek çağıran kişi için de bir mahzur söz konusu değildir.”⁸⁷¹ şeklindeki görüşü eleştirerek ayete muhalefet anlamındaki böyle bir kişinin bir kimseyi babasının o olduğu zannı ile babasından başkasına zanla mı yoksa kasten mi nispet ederek çağırdığını bilmenin imkânının olmaması sebebiyle ayetin sarih nehyine muhalif olan bu görüşün kritikten geçirilmesi gereken tartışmalı bir görüş olduğunu belirterek konunun ahkâmı bağlamında yapılan bu ilave görüşe de yer vererek dikkat çeker. Ayetin devamında gelen, “وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا” *وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ*: Yanılarak yaptıklarınızda size vebal yok; fakat kalplerinizin bile bile yöneldiğinde günah vardır. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.” şeklinde ifade edilen kısmın öncesinde geçen *أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ* emir kalıbında olan ve vücut ifade eden hükme atıf olması sebebiyle *وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ* kısmının da hükümde kendisine atfedilen ve haramlık ifade eden hükmün karşılığı olmak üzere hüküm ifadesi şeklinde anlaşılması gerektiğini dolayısıyla bu ifadede yer alan *جُنَاحٌ* kelimesinin suç anlamını ifade ettiği düşüncesindedir. *فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ* kaydında ifade edilen hatanın ise yanılmayla yahut dil sürçmesi veya ağız alışkanlığı ile başkasının çocuğuna “Oğlum, evladım!” gibi sarf edilen sözlerin ise burada zikredilen hata kelimesi kapsamına girdiğini *جُنَاحٌ* (suç) kapsamına girmeyeceğini belirtir. Bu kaydın mukabilinde getirilen *وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ* kaydının ahkâm açısından inanarak ve iradeyle kasıtlı bir şekilde bilerek sarf edilen sözleri istisna eden bu ifadenin getirilmesiyle hem evlat edinme uygulamasını iptalin hem de bu anlamda kullanılan sözlerin sarf edilmemesi gerektiği anlayışını ayrıca evlat edinilenlere bu konuda miras hükümlerinin geçerli olmadığı hükmünü iyice sağlamlaştırmak üzere ayette düşülen bir kayıt olarak değerlendirir. İbn Âşûr, sadece Ebû Hanîfe’nin, bir kişinin mirasını vasiyeti esnasında, “Falan kişiyi çocuğum yerine

⁸⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi’u li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVII, 58.

koydum, çocuğumun vâris olduğu şeye o da vâristir.” şeklindeki sözüne fıkhen itibar ettiğini, bu vasiyet şeklinde bu şahsı evladı yerine değil sadece mirasçılarının yerine koymanın söz konusu olduğunu ifade eder. Ayrıca bu durumda Hanefilerce kabul edilen görüşe göre vasiyetin kapsamına bu şekilde girip sonradan şartlardan birine sahip olmadığından yahut ehliyetin zevalinden dolayı vasiyetin dışına çıkan bu kimsenin payının gerçek mirasçılara geri döneceği⁸⁷² şeklinde tebennî konusuna benzer bir uygulamayla karıştırılabilecek diğer bir konu olan “istilhak” konusuna da yer vermektedir. Tebennî konusuyla bağlantılı gibi görünen ve nesebin ispatında diğer bir yol olan, bizzat kişinin kendisinin başkasıyla kendisi arasında neseb bağı bulunduğunu ikrar etmesi ki özellikle Mâlikîlerin “istilhak” terimiyle ifade ettikleri “di‘ve” diye de anılan⁸⁷³ İslam’ın mubah kıldığı istilhak uygulaması ile ilan etmesi durumunda istilhak yoluyla yapılan bu nisbetin geçerli olması için nispet edilen bu kişinin gerçekten nesebi tam olarak bilinmiyor olması ve kendisine nispet eden kişinin de bu şahsı taltif etme veya kendine yaklaştırma gibi bir niyeti olmaması şartıyla yapacağı vasiyetine de katmasının geçerli olacağını söyler. Bu konuda Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının ise istilhak yoluyla ilan edilen bu çocuk, ilan eden kişiden yaş bakımından küçükse ve nesebi de meçhulse bu yolla o şahsın nesebinin sabit olacağı görüşünde olduklarını söyler. Eğer kölesi konumundaysa –her ne kadar sahibeyn yani Ebû Yusuf ve İmam Muhammed kabul etmese de– tebennînin doğurduğu birtakım sonuçlardan biri olarak bu kölenin azat edilmesi gerektiği şeklinde İmam-ı Azam’ın bir fetvasının olduğundan bahseder.⁸⁷⁴

2.1.5. Kadınlarla İlgili Çeşitli Meseleler

İslam’da kadın ve erkek iki ayrı cins olarak gerek fiziksel gerekse duygusal bazı farklılıklarla yaratıldıkları için şari tarafından bunlara farklı haklar verilerek sorumluluklar yüklenmiştir. Bunlardan bazıları; kadının mirastaki durumu, şahitliği,

⁸⁷² Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, VIII, 69.

⁸⁷³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Nesep”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2003, XXXII, 574.

⁸⁷⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXI, 191.

dövülmesi ve örtünmesi meseleleridir. Biz burada bu durumlarla ilgili ayetleri ve müfessirimizin bu ayetler hakkındaki yorum ve yaklaşımlarını inceleyeceğiz.

2.1.5.1. Kadınların Mirastaki Durumu

Mîrâs kelimesi sözlükte “kök, temel; birinin diğerinden devraldığı eski durum, bakiye” anlamlarındaki *irs* (*virâse*) kökünden türeyen, “bir şeyin bir kişi veya topluluktan diğerine geçmesi, başkasından kalan, tevarüs edilen şey” anlamlarında kullanılır. Fıkıh terimi olarak irs ve miras, ölen bir kimsenin (*mûris*) mal varlığının akıbetini düzenleyen kurallar bütünüdür ifade eder.⁸⁷⁵ Miras hukuku içerisinde günümüzde özellikle daha çok itiraza konu olan ve tartışılan miras paylaşımında kadına erkeğin yarısı kadar pay verilmesi konusunun yer aldığı Nisâ suresinin 7. ayeti ile 11-12. Ayetlerini bu bağlamda ele alacağız.

Bu konu Kur'an-ı Kerim'de, ⁸⁷⁶ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ şeklinde ayette yer almaktadır. Bu ayette miras payları belirtilmeksizin kadınların da mirasçı olduğu ilk etapta görülmektedir. Mirasçılar ve payları ile ilgili ayrıntılı açıklama surenin 11 ve 12. ayetleriyle, çocuğu olmadan vefat eden kimselere (kelâle) kimlerin mirasçı olacağı ile ilgili açıklama ise aynı surenin 176. ayetinde getirilmiştir.⁸⁷⁷

İbn Âşûr bu ayetin hem yetimlerin mallarını onlara verme konusunda hüküm ifade eden yeni bir başlangıç cümlesi hem de “Allah onun (o ölüm döşeğinde bulunan kişinin), kendisini vasiyette bulunacağı bir vasiyet(in yerine getirilmesi) yahut bir borç (bırakmışsa onun edası)dan sonra, çocuklarınız(in miras paylaşımı) hakkında size (şu hükümleri emir ve) vasiyet etmektedir.”⁸⁷⁸ şeklindeki ifadeleriyle mirasçılarla ilgili hükümler konusunda yeni bir başlangıç ayeti şeklinde bahsederek konuya giriş

⁸⁷⁵ Hamza Aktan, “Miras”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2003, XXX, 143.

⁸⁷⁶ en-Nisâ, 4/7.

⁸⁷⁷ Aktan, “Miras”, *DİA*, XXX, 143.

⁸⁷⁸ en-Nisâ, 4/11.

yapar. Cahiliye devrinde çocuklar ve kadınların mirastan mahrum edildiklerine İslam'ın ise bu ayet-i kerimelerle onların zararını giderdiğine dikkat çeker.⁸⁷⁹

Müfessirimiz öncelikle bu ayetin geçen ayetle münasebeti üzerinden şunları söyler: Cahiliye insanı mirasları konusunda güçlüleri kişileri vâris kılmayı, zayıf kişileri akrabaları bile olsa mirastan mahrum bırakmayı, aynı zamanda bu güçlü kişileri ve ailenin yaşça büyüklerini diğer aile fertlerinin malları üzerinde harcama yapabilme, gerektiğinde onları mirastan mahrum bırakma hakkına da yetkili kılmayı alışkanlık hâline getirdiklerini söyler. Zayıfların özellikle de kadınların güç noktasındaki bedenî zafiyetlerinin olması ve utanma duygularının yoğun olması ayrıca bu toplumsal baskı karşısında insanlara muhtaç olmamak ve aileden uzaklaştırılmamak bir de eşlerinin kendilerinden uzaklaşmamaları için mecburi olarak velilerinin rızasını kendilerine bir sığınak hâline getirebilmek için güçlü akrabalarının minneti altında yaşamayı kabullenmek zorunda kaldıklarından olgusundan bahseder. Kur'an-ı Kerim'in böylesi bir ortamda velilere yetimlerin mallarını sahiplerine vermelerini emrederken ölen ana-baba ile en yakın hısımların geride bırakmış oldukları miraslarından hem erkek hem de kadın mirasçılara düşen paylarını gündeme getirerek hak sahiplerine verilmesini emrettiğini, bu ayetin mirasın teşrii konusunda kadınların da hak sahibi olduklarına bir giriş mahiyetinde olduğu yönündeki tespitini ifade eder.⁸⁸⁰

İbn Âşûr Nisâ suresi 7. ayetin tefsirinde miras hakkında getirilen hükümlerin İslam'ın en önemli şer'î konularından birisi olduğunu, Cahiliye döneminde mallar vasiyet edilirken kabilenin büyüklerini ve düşmanla savaşılabilen ve ganimet almaya gücü yeten erkekleri mirasçı kıldıklarından bahseder. Herhangi bir vasiyet edilmemesi durumunda malların erkek çocuklara bırakıldığını kabul ettiklerini, ölenin erkek çocuğu da yoksa malların asabe yoluyla ölenin erkek kardeşlerine ve amca çocuklarına

⁸⁷⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 37.

⁸⁸⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 37.

kaldığına hükmettiklerini söyler. Bu durumda ölenin kızlarına bu mallardan hiçbir şey verilmediği gibi ölenin karılara da vâris olduklarını belirtir.⁸⁸¹

Cahiliye döneminde mirasın ancak erkek evlat olduğunda söz konusu olduğuna vurgu yapar. Tebennî yoluyla da mirasçı olunabiliyordu ki bunun da adamın başkasının çocuğunu kendisine evlat edinmesi şeklinde gerçekleştiğini bu şekilde tüm babalık haklarının bu evlat edinilen çocuğa geçtiği kabul ediliyordu. Aynı şekilde karşılıklı kardeşlik antlaşması şeklinde de birbirlerine vâris olabildiklerini belirtir. İslam geldiğinde iki Müslümanın arasındaki miras ahkâmının onların ahkâmına muhalif olması ve o an için bu ahkâmın uygulanmasının imkânsızlığı sebebiyle herhangi bir ahkâm değişikliğine gidilmediğini belirtir. Hicretin ardından muhacirler birbirlerine yeminle, karşılıklı sözleşme (*muvâlât*) ile (Nisâ suresinin 33. ayeti bu geçici durumla ilgilidir) ve Hz. Peygamber'in muhacirle ensarı birbirine kardeş yapmasıyla (*muâhât*) mirasçı olduklarını, bu konuyla ilgili olarak, “*Anne, baba ve akrabaların geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik. Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin. Bilin ki Allah her şeyi görmektedir.*”⁸⁸² şeklindeki ayetin indiğini söyler. Allah Teâlâ'nın Müslümanlara, anne baba ve yakın akrabalar için de vasiyet etmeyi “*Birimize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.*”⁸⁸³ şeklindeki ayetle meşru kıldığını söyler. İbn Âşûr'a göre bu ayetle birlikte vasiyet etmenin gerekliliği ifade edilmiş ve Müslümanlar ileride gelecek miras hükümlerine hazırlanmıştır. Buradaki miras hükmüne mü'min olmak şartıyla babalar, anneler evlatlar ve akrabalık bağı bulunan mirasçı diğer mü'minler de dahil edilirken, getirilen bu ahkâmın ardından Allah

⁸⁸¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 37-38.

⁸⁸² en-Nisâ', 4/33.

⁸⁸³ el-Bakara, 2/180.

Teâlâ'nın karabet yani nesep üzerinden kadınlara da mirastan bir pay belirleyerek bu ayette hem ahkâmı hem de bu konudaki nimetini tamamlamıştır.⁸⁸⁴

İbn Âşûr bu ayetle mirasın hikmetine yani mirasın sarf edilmesi gereken yerin karabet tarikiyle yakın akrabadan başlayarak uzak akrabaya doğru olması gerektiğine ima edildiği kanaatindedir. Yine ayetin, وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ şeklindeki kısmının mirastan ilk pay verilmesi gerekenlerin kadınlar olduğunun ifade edilerek kadınlar hakkında muhatapların nefislerine ağır gelebilecek bir taksime, tafsilatı ileride getirilecek yeni bir ahkâm konusuna tedricilik tarikiyle icmalî bir başlangıç yapıldığı düşüncesini ifade eder.⁸⁸⁵

2.1.5.1.1. Çocukların Miras Payları

İbn Âşûr Cahiliye devrinde çocuklar ve kadınların mirastan mahrum edilmelerine karşın İslam'ın Kur'an'da yer alan miras payları hakkındaki ayet-i kerimelerle onların bu alandaki zararlarının giderildiğini beyan eder. Bu bağlamda esbâb-ı nüzûl açısından Vâhidî'nin Nisâ suresinin yedinci ayeti,⁸⁸⁶ Taberî'nin ise on birinci ayeti bağlamında⁸⁸⁷ aktardığı (İbn Âşûr'un ise Nisâ suresinin yedinci ayetinde on birinci ayetin nüzulüne sebep olduğunu söylediği), ensardan Evs b. Sâbit'in üç kız çocuğu bırakarak vefat etmesi anında iki amcaoğlunun malın tamamını alıp hanımına ve çocuklarına bir şey vermemeleri ve hanımı Ümmü Kûhhe'nin bu hususu Rasûlullah'a şikâyet etmesi üzerine Rasûlullah'tan, “*Hele şimdi dön bakayım, Allah ne buyurur?*” cevabını aldığı rivayeti üzerinde durur. İbn Âşûr bunun akabinde surenin yedinci ayetiyle kadınların da mirastan payı olduğunun beyan edilmesi üzerine, Rasûlullah'ın vefat eden Evs b. Sâbit'in amcaoğullarına malı bölüşmemelerini emrettiği, ama kızlara ayrılan mirasın hisse miktarını açıklayan bir vahiy beklediğini de iletmesi ve bunun

⁸⁸⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 38.

⁸⁸⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 37-38.

⁸⁸⁶ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 148.

⁸⁸⁷ Taberî, *Camîu'l-Beyan*, c. 6, s. 458.

üzerine bu surenin on bir ve on ikinci ayet-i kerimelerinin indiğini, Rasulullah'ın bunun üzerine “*Evs'in bıraktığından sekizde birini hanımına, üçte ikisini kızlarına bırakın, geri kalanı sizindir!*” diye Evs'in amcaoğullarına emrettiği şeklindeki rivayeti aktarır.

Kadınların mirastaki payları hakkında Kur'an-ı Kerim'de, “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.”⁸⁸⁸ şeklinde belirlenen miras taksimiyle İslam'ın kadınlara tanıdığı hakları görmeyerek, mirastan erkeğin tam, kızınsa yarım hisse alması konusuna günümüzde kadın hakları savunucusu bazı grupların itirazları olmaktadır. İbn Âşûr, bu ayeti miras konusuna başlangıç mahiyetinde, bu surenin detaylandırılması gereken yedinci ayetini açıklayan bir ahkâm ayeti olarak değerlendirir. O, ayete **يُوصِيكُمُ اللَّهُ** ifadesiyle yani “Allah tavsiye eder” şeklinde başlanılmasını bu ahkâmı amel ederken özenli bir şekilde amel edilmesi gerektiğine, bu ahkâma riayet edildiği takdirde gerek fertlere gerekse topluma çok faydalı olacağına işaret eden bir ifade şekli seçilerek başlanıldığına dikkat çekerek ayetin fert ve topluma yönelik maslahat boyutuna vurgu yapmaktadır.⁸⁸⁹

İbn Âşûr bu ayetlerde mirasçıların payları açıklanırken mirasçıların tamamının ya nesep yönünden ya da evlilik bağı yoluyla birinci derece akrabalarından olacak şekilde mirasçıların belirlenmesi yoluna gidildiğini, hisse sahiplerinin kimler olduğu ve

⁸⁸⁸ en-Nisâ', 4/11.

⁸⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 44.

paylarının belirlenmesi yapıldıktan sonra mirastan geriye kalan miktarın kime verileceğinin açıklanmadığını, bunun sebebinin ise İslam'dan önceki toplumlarda uygulanan kalan mirasın ölen kişinin asabeden en yakınına verilmesi şeklindeki bilinen örfe bırakıldığı şeklinde ayetten tespitlerde bulunur. Hz. Peygamber'in ayette hisse sahiplerinin paylarını aldıktan sonra mirastan kalan kısmın nasıl paylaşılacağı ile ilgili uygulaması hakkında, “*Miras paylarını sahiplerine veriniz. Bu paylardan geri kalan herhangi bir şey baba tarafından en yakın olan erkeğe aittir.*”⁸⁹⁰ şeklindeki hadisiyle ayette belirtilmeyerek benimsenen taksim şeklini hadislerle teyit eder bir şekilde açıklayarak konuyu tefsirinde bu şekilde açıklar.⁸⁹¹

İbn Âşûr, *فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ*: *Eğer miras bırakanın çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir.*” şeklindeki ayetin içeriğinde anne baba birlikte zikredilmişken sadece annenin payının üçte bir şeklinde belirlenmesine ve babanın payından söz edilmemesine dikkat çeker. Babanın mirastaki payının o günkü toplum tarafından önceden belirlenmiş bilinen bir konu olduğunu, ayetin burada babanın payı hakkında başka bir miktarı belirlemeyerek önceden bilinen bu miktarda bırakırken, ayetin asıl toplumda o an için önemli olan bir şeye yani mirastan hakkı verilmeyenler arasında bulunan kadınlara ve bir kadın olarak annenin payına odaklandığını gösteren bir üslupta geldiğini belirtir. Ayetin bu anlamda belirsiz olan ve beyan edilmesine ihtiyaç duyulan böylesi bir konuya yöneldiğine dikkat çeker.⁸⁹² Müfessirimiz yine ayette pay sahiplerinin belirlendiğini, bu belirlemeye mirası bırakanın birinci derecede yakını olan çocuklarından başlanıldığını dikkat çeker. *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ* ifadesinde *فِي* harfinin zarf anlamı içermesi ve evlatların vasiyete zarf olamayacağının açık bir şey olması sebebiyle fıkıh usulü kurallarından ed-delâletü'l-

⁸⁹⁰ Buhârî, “Ferâiz”, 5, 7, 9, 15; Müslim, “Ferâiz”, 2, 3; Tirmizî, “Ferâiz”, 8; *Müsned*, I, 325.

⁸⁹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 45.

⁸⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 45.

iktizâ kuralıyla tıpkı حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ⁸⁹³ ayetinden hüküm çıkarılırken takdir edilen mahzûf bir muzaf olan *nikâhu* kelimesinin takdiri gibi burada da hükmün anlaşılabilmesi için إِرْثٍ فِي أَوْلَادِكُمْ şeklinde “irs” kelimesinin muzaf olarak takdir edilmesi gerektiğini belirtir. Vasiyetin evlatlarla olan kuvvetli ilgisini ve hükmün irsiyeti açıkça içerdiğini göstermek üzere böyle bir cümle yapısıyla yani mazrûf mecrurun hafz edilerek muzafun ileyhin bu mahzûfun yerini aldığı Arapçadaki bu cümle yapısıyla konuya itina gösterildiğini söyler.⁸⁹⁴

İbn Âşûr ayetin devamında gelen, “لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ: Erkek için, iki dişinin payı kadar vardır.” cümlesinin bu cümlelerin miras ahkâmını ifade etmek için zikredilen يُوَصِّيْكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ cümlesini beyan eden bir cümle olduğunu belirtirerek⁸⁹⁵ cümleyi dil felsefesi açısından değerlendirir. Cümlelerin yapısı üzerinden مِثْلُ kelimesinin muahhar mübteda şeklinde getirilerek Cahiliye toplumunda erkek çocuğun mirasın tamamını alması ve kız çocuğuna mirastan pay verilmemesi uygulaması karşısında bu ifade üzerinden her şeyden önce kız çocuğunun evlat olarak miras konusunda erkek çocuğa ortak olduğunun tembih edildiğini söyler. Erkeğin payının iki dişinin payı ifadesiyle beyan edilmesinde mirastan hakları yenen kadınların paylarının şeriatta itibar açısından erkeğin payının belirlenmesinden daha ön planda olduğunu gösteren ince bir nükteyi içerdiğini beyan eder. Bu ifade üzerinden İslâm’ın aynı zamanda mirası paylaşırken erkek ve kız çocuklarının birlikte dikkate alınarak taksim edileceğinin ilan edildiğine, bu ifadenin hukukî ve sosyal ihtilafı ortadan kaldırmakla adalet ve hak dengesini tespit ederek ortaya koyan bir ifade şekli olduğuna dikkat çeker.⁸⁹⁶

⁸⁹³ en-Nisâ’, 4/23.

⁸⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 45.

⁸⁹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 47.

⁸⁹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 45-46.

فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ: Çocuklar ikiden fazla kadın iseler, ölünün bıraktığının üçte ikisi onlarındır.”⁸⁹⁷ ayeti mucibince eğer ölen kişinin erkek çocuğu olmayıp ikiden fazla kızı varsa bu kızlar mirasın üçte ikisini alırlar. “وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا”: Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur.”⁸⁹⁸ ifadesi gereğince de ölen kişinin oğlu olmaksızın yalnız tek kızı varsa mirasın yarısının kıza verildiğine dikkat çeker.

İbn Âşûr ayetin, “فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ: Eğer o (ölüden geriye kala)n (çocuk)lar ikiden fazla kadınlarsa, onun bıraktığı şeylerden üçte ikisi kendilerine aittir.” şeklindeki ifade için bu ifadenin mirasın taksiminde belirlenen bir ölçüden diğer bir ölçüye intikal edilmesi yani üçte ikilik kısmın mirasçılara verilebilmesi için ancak üç ve daha fazla kişi söz konusu olduğunda bunun gerçekleşeceğini ayetin bu anlamla birlikte geldiğinin açıkça anlaşıldığını belirtir. Bu ifadeye, “وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ”: Fakat o (dişi çocuk), bir tek ise onun için (kalan malın) yarı(sı) vardır.” hükmünü de ilave ederek Yüce Allah’ın tek bir kıza mirasın yarısını, ikiden fazla olanlara da üçte iki payı verdiğini; ancak iki kız çocuğuna ayette herhangi bir payın zikredilmediğine dikkat çeker. Âlimlerin çoğunluğunun ayette hükmü bildirilmeyen iki kız çocuğunun payı hakkında bu çocuklar bir kişiden fazla oldukları için mirasın üçte ikilik kısmını alanlar sınıfına dahil edildiklerini söylediklerini belirtir. İbn Âşûr iki kız çocuğuna üçte ikilik payı vermenin delilinin ne olduğu hususunda farklı açıklamaların bulunduğunu,. O, kendisinin bu konuda Kâdî İsmail b. İshâk tarafından yapılan ve ayet-i kerimenin erkek kardeşi ile birlikte bir kız çocuğunun üçte bir almasının üçten az iki kız çocuğunun da üçte ikiyi alacaklarını gösteren bir delil yönünün bulunduğunu yani ölen, geriye iki kız çocuğu ile bir erkek çocuğu bırakacak olursa, kız çocukları yarısını alır (üçte ikisini

⁸⁹⁷ en-Nisâ, 4/11.

⁸⁹⁸ en-Nisâ, 4/11.

almaz). O hâlde bu, onların farz hisselerinin bu kadar olduğunun delilidir şeklinde getirdiği izahı en güzel açıklama şekli olarak ifade eder.⁸⁹⁹

2.1.5.1.2. Anne ve Babanın Miras Payları

Anne ve babanın miras payı, *وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ*: Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasından her birinin altıda bir hissesi vardır.⁹⁰⁰ ayeti gereğince ölen kişinin bir veya birden fazla erkek veya kız çocuğu olması durumunda anne ve babadan her biri, mirastan tam olarak altıda bir oranında pay alır. İbn Âşûr bu konudaki hisse oranının açık olması sebebiyle sadece ayetteki *يُوصِيكُمُ* *وَلِأَبَوَيْهِ* *اللَّهُ فِي أَوْلَائِكُم* kaydının mirasın taksimi konusunda olduğunun anlaşılması sebebiyle kelimesindeki müfret zamirin de meyyit olan şahsa ait olduğunun anlaşıldığını ifade eder. Ayetin miras taksimi konusunu başlıklar hâlinde açıkladığı için konunun icmal sonrasında tafsil şeklinde, tıpkı önce evlat sonrasında erkek ve kız kelimelerinin zikredildiği gibi ebeveyn den her biri için altıda bir hisse vardır demeyip ebeveyn şeklinde bir icmalden sonra hisselerinin ortak olduğunun tafsil edildiği şekilde ayetin bu kısmını değerlendirir.⁹⁰¹

فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ: Eğer onun için bir çocuk bulunmuyorsa ve (sadece) ana-babası kendisine vâris olmuşsa, o zaman annesi için üçte bir vardır.”⁹⁰² ayetinin bahsettiği şekil üzere anne ve baba, ölen kişinin hiç çocuğu olmaksızın vâris olurlarsa bütün terikeye sadece ikisi mirasçı olur. Bir kadın olarak anne tüm terikenin üçte birini alırken baba da asabe olarak geri kalan üçte ikilik kısmı alır. Babanın asabe olarak geri kalan üçte ikilik kısmı alacağının bilinmesine rağmen *وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ* ifadesinin

⁸⁹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 46.

⁹⁰⁰ en-Nisâ, 4/11.

⁹⁰¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 47.

⁹⁰² en-Nisâ, 4/11.

anne için üçte bir hisse olduğu hükmünü vurgulamak için ifadeye eklendiği fikrini ifade eder.⁹⁰³

“فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ: Eğer ölenin (erkek ve kız, ana-baba bir veya ayrı) kardeşleri mevcutsa, o vakit altıda bir annesine aittir.” İbn Âşûr, kardeşlerin annenin payını üçte birden altıda bire hacb⁹⁰⁴ ettiklerini belirtir. Ayette **إِخْوَةٌ** şeklinde getirilen cemi sigasının annenin payını cemaat hâlinde ancak ister erkek, ister kız olsunlar iki ve daha yukarı kardeşlerin, üçte bir olan payını hacb ederek altıda bire indirecekleri hükmüne bir işaret olarak zikredildiğini söyler. Cemi sayılmayan sayıdaki kişilerin hacb etmesi konusuyla kardeşlerin kız olması durumunda hacb olup olmayacağı konusunda ihtilafa düştüğünü ifade eder. İbn Abbâs'ın ayetteki **إِخْوَةٌ** kelimesinin zahirini alarak en az üç kardeşi ifade ettiğini; âlimlerin çoğunun iki kız veya iki erkek kardeşin annenin hissesini hacb edeceklerini, tek bir erkek veya kız kardeşin ise hacb etmeyecekleri görüşünü benimsediklerini söyler. Kardeşlerin anneden hacb ettikleri bu altıda bir hisseden kardeşlerin mi yoksa babanın mı pay alacağı konusunun da ihtilafı olduğunu ifade eder. Bu konuda İbn Abbas'ın, kardeşlerin anneden hacb ettikleri altıda bir hissenin kardeşlere ait olduğu şeklindeki görüşünün daha açık olduğunu belirtirken âlimlerin çoğunluğunun altıda bir hisseyi babanın alacağı yönünde görüş belirttiklerini söyler.⁹⁰⁵

2.1.6. Vasiyet

Sözlükte “bitiştirmek, bağlamak, önermek” anlamlarındaki *vasiyyet* fıkıhta kişinin, malını ölüm sonrasına bağlayarak bir şahsa veya hayır yoluna harcanmak üzere teberru yoluyla temlik etmesini ifade eder.⁹⁰⁶ Hukukî bir işlem olarak vasiyetten söz

⁹⁰³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 48.

⁹⁰⁴ Hacb: Başka varis bulunması sebebiyle bir şahsı tamamen veya kısmen mirastan mahrum bırakmaktır. (Mehmet Erdoğan, “Hacb”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.164.)

⁹⁰⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 48.

⁹⁰⁶ Abdüsselam Arı, “Vasiyyet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2012, XLII, 552.

eden ayetlerin bir kısmında vasiyetin yerine getirilmesi gerektiği, değiştirilmesinin büyük bir vebal sayıldığı vurgulanırken,⁹⁰⁷ bir kısmında ise mirasın ölenin borçları ödenip vasiyeti yerine getirildikten sonra taksim edilmesi ve vasiyet sebebiyle mirasçılarının zarara uğratılmaması istenir⁹⁰⁸ ve vasiyet yapılacağı zaman iki adil kişinin bulundurulması⁹⁰⁹ tavsiye edilir.⁹¹⁰

İbn Âşûr, “مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ: Yapacağı vasiyetten ve borçtan sonra.”⁹¹¹ ayet-i kerimesinde miras payları açıklanırken burada bu kaydın düşülmesiyle vasiyetin önemine ve önceliğine dikkat çekildiğini söyler. Borç kavramının burada yer almasıyla ayetin hükmünü işitenlerce miras taksim edilirken bilinen bu öncelik sırasından daha önce zikredilen borç mefhumunun başkasının hakkı olduğu, ölenin malı olmadığı, miras bırakmış gözükse bile bu malda vasiyet edemeyeceğini, hisse taksimi yapılmadan önce borcun öne alınması gereken bir hak olduğuna dikkat çeken ve ayeti tamamlayan bir kayıt olarak yer aldığını, yine bu konuya özen gösterilmesinin istendiğinin bu kaydın ayette dört defa tekrar edilmesiyle anlaşıldığını belirtir.⁹¹²

Vasiyetle ilgili, “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması –Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak– size farz kılındı.”⁹¹³ ayetinin mensuh olup olmadığı yönünde farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Âşûr aralarında el-Hasen, Katâde, en-Nehaî, eş-Şa‘bî, İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, Evzâî, İmam Şâfiî, İmam Ahmed ve Câbir b. Zeyd’in bulunduğu âlimlerin çoğunluğuna göre feraiz (miras hukukuna dair) ayetinin bu ayeti bütünüyle neshettiği, vasiyetin mendub olarak kaldığı görüşünde olduklarını belirtir. Dahhâk, Tavus (ö. 106/725) ve el-Hasen’e

⁹⁰⁷ el-Bakara, 2/181.

⁹⁰⁸ en-Nisâ’, 4/11-12; ayrıca bkz. el-Bakara, 2/182.

⁹⁰⁹ el-Mâide, 5/106.

⁹¹⁰ Arı, “Vasiyyet”, DİA, XLII, 553.

⁹¹¹ en-Nisâ’, 4/11.

⁹¹² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 49.

⁹¹³ el-Bakara, 2/180.

ait olup Taberî tarafından da tercih edilen görüşe göre ise onların bu ayeti muhkem kabul ettiklerini söyler. İbn Âşûr, zahiri umum ifade ettiği hâlde manası itibarıyla kâfir olmaları sebebiyle miras alamayan anne baba, miras alma hakkı bulunmayan köle ile yine miras alamayan akrabalar hakkında husus (özel hüküm) ifade ettiği görüşünde olduklarını belirttikten sonra İbn Âşûr en doğru görüşün aktarılan ilk görüş olduğu değerlendirmesinde bulunur.⁹¹⁴ Müfessirimize göre aralarında Tavus, Dahhâk ve Taberî'nin yer aldığı ve bu ayetin hükmünün mensuh olmadığı görüşünde olanlara göre buradaki hüküm vâris bırakılmayan akrabalar hakkında da geçerlidir. İbn Abbas, Mesrûk, Müslim b. Yesâr, Atâ b. Yesâr (ö. 103/721) gibi âlimlerin çoğunluğunun görüşünün bu ayetin nesh edildiği yönünde olması sebebiyle bu ayetin hükmü akrabalar ve yabancılar için mendubiyet ifade etse de akrabası olmayanlara vasiyette bulunup akrabasını muhtaç bırakanın yaptığı işin kötü görülmesinden dolayı bu şekilde vasiyetin kimsenin vasiyetinin geçerli ve caiz olduğu görüşünde olduklarını aktarır.⁹¹⁵

Müfessirimiz İbn Âşûr sünen sahipleri tarafından Ebû Umâme'den rivayet edilen, *“Allah her hak sahibine hakkını vermiş bulunmaktadır. Artık mirasçı herhangi bir kimseye vasiyet yoktur.”*⁹¹⁶ hadisi sebebiyle sünnetin de bu ayeti neshettiği konusunda ittifak hâlinde olduklarını belirtir.⁹¹⁷ İbn Âşûr yine âlimlerin çoğunluğunun Sa'd İbn Ebî Vakkâs'tan rivayet edilen meşhur hadis⁹¹⁸ sebebiyle malın üçte birini aşan vasiyetin de batıl olduğu görüşüne yer verir.⁹¹⁹

Vasiyette bulunanın hayatta iken bir mirasçıya yaptığı vasiyetini kabul eden diğer mirasçıların onun vefatından sonra bu kabullerinden vazgeçmeleri hâlinde verilecek hükmün ne olacağı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Âşûr,

⁹¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 148.

⁹¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 148.

⁹¹⁶ Tirmizî, “Vesâyâ”, 5; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 6; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 6.

⁹¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 149.

⁹¹⁸ Buhârî, “Cenâiz”, 37; “İmân”, 41; “Vesâyâ”, 2, 3; “Menâkibu'l-Ensâr”, 49; “Meğâzî”, 77; “Nafakat”, 2; “Merdâ”, 13, 16; “Deavât”, 43; “Ferâiz”, 6; Müslim, “Vasiyet”, 1628; “Vasiyet”, 1629.

⁹¹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 149.

ulemâi'l-emsârın yani görüşleri fetva ve kazaya esas teşkil eden belli sayıdaki müctehidin, vâris bu vasiyeti uygun gördükten sonra bu vasiyetten geri dönme taleplerinin dikkate alınmayacağı ve vasiyetin uygulamaya konulacağı şeklinde görüş belirttiklerini söyler.⁹²⁰

İbn Âşûr, Allah Teâlâ'nın miras ayetiyle ölenin geriye bıraktığı malın taksiminin nasıl yapılacağı konusunu belirlemesi sebebiyle Müslümanların bu ayetin bundan sonra zahiriyle amel edilemeyeceği konusunda görüş birliği içinde olduklarını söyler. O, miras paylarının beyan edildiği ayetle bu ayetin hükmünün nesh olduğunu söyleyenler olduğunu, bu neshle de vârisin vasiyet ettiği birinci derece şahıslar üzerinde seçim yapmasının nesh edildiğini, mirasçılar dışındaki vasiyetin ise devam ettiği görüşünde olanlar olmakla birlikte, ayetin hükmünün vaciplikten mendubluğa dönüştüğünü söyleyenlerin de bulunduğunu ve bu görüşte olanların farklı deliller üzerinden konuyu temellendirmeye çalıştıklarını belirtir.⁹²¹

2.1.6.1. Vasiyette Şahitlik

Vasiyette şahitlik konusu bireyler arasında daha sonra anlaşmazlık ortaya çıkmaması açısından önem arz etmektedir. İbn Âşûr, tefsirinde izlediği ayetlerin bir önceki ayetle bağını kurma yöntemini konumuzla ilgili olan, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَاصَابَتْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَاصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ: Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çattınca vasiyet esnasında içinizden iki adalet sahibi kişi aranızda şahitlik etsin. Yahut seferde iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan, başka iki kişi (şahit olsun).”⁹²² ayetinde de uygular. O, ayetin önemini göstermek için bu ayetlerde yeni bir konuya geçildiğini, buradaki düzenlemenin, İslami hükümlerin tamamlanması çerçevesinde Mâide suresinin içerdiği

⁹²⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 149.

⁹²¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 149-150.

⁹²² el-Mâide, 5/106.

müstakil hükümlerden olduğunu belirterek ayete hükümlerin tamamlanması perspektifiyle farklı açıdan yaklaşır.⁹²³

İbn Âşûr'a göre bu ayette yer alan “*sizden iki adil kişi*” ifadesindeki “*sizden*” kelimesinden maksadın, ayetin başında, “*Ey iman edenler!*” diye hitap edilmesi ve mü'minler topluluğuna seslenilmesi, bahsedilen vasiyetin de mü'minin vasiyeti olması sebebiyle sizin dininizden olan mü'minlerden ölünün vasiyetini daha iyi belleyen ve daha iyi tespit ederek aktaracak adalet vasfıyla vasıflanmış iki kişinin kastedildiğini söyler. İbn Âşûr, bu görüşün müfessirlerin çoğunluğunun eserlerinde yer aldığını, aynı zamanda İbn Abbâs, Saîd b. el-Müseyyeb, Katâde ve dört mezhep imamının da görüşü olduğunu, Kur'an'da yer aldığı şekliyle itimat edilmesi gereken görüşün de bu görüş olması gerektiği şeklinde kendi düşüncesini belirtir. İbn Âşûr, Zührî, Hasen ve İkrime'ye göre “*sizden*” kelimesinin aşiretinizden ve yakınlarınızdan anlamına geldiğini, bu sebeple bir grubun verilen ilk anlamla amel edebilmek için Müslümanın bulunmaması şartıyla zaruret dolayısıyla özel olarak yolculuk hâlinde gerçekleşen vasiyette, gayri müslimin ve zimmet ehlinin Müslümanlar hakkındaki şahidliğini caiz gördüklerini söyler. Buna karşın aralarında İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu diğer bir grubun ise “*İçinizden adalet sahibi iki kişiyi şahid bulundurun.*”⁹²⁴ ayetinin, “*yahut içinizden olmayan başka iki kişi (şahit olsun)*” kaydıyla amel etmeyi nesh ettiği görüşünde olduklarını söyleyerek konuyu özetler.⁹²⁵

2.1.7. Kadınların Şahitliği

Kadınların şahitliği konusu Bakara suresinin 282. ayetinde borçlanma kuralları belirtilirken, bu kurallardan birisi olan şahit tutma kuralı bağlamında, “*وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ*” *مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا*

⁹²³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 243.

⁹²⁴ et-Talâk, 65/2.

⁹²⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 246.

الأُخْرَى: Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle –biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için– iki de kadın olsunlar.”⁹²⁶ ifadeleriyle yer almaktadır.

İbn Âşûr, فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ ifadesini, “Yapılan malî işlem sırasında iki erkek şahit hazır bulunmuyor bir erkek şahit bulunuyorsa bu durumda bir erkek ve iki kadın şahitlik eder.” şeklinde anlamlandırır. Müfessirimiz eğer iki erkek bulunmazsa iki kadının şahit getirilmesi, ancak erkeklerin bulunmaması hâlinde caiz olabilir şeklinde yanlış anlamının önüne geçmesi açısından bu ifadenin önemli olduğunu belirtir. Bu şekildeki yanlış anlamının âlimlerin çoğunluğunun görüşüne de uymadığını, çünkü Şari’nin bu ifadeden kastının karşılıklı işlemlerde şahitlik müessesesini genişletmek olduğunu belirtir. Bu yolla bir erkek bulunuyorsa kadınların tanıklığının kabul edileceği hükme bağlanmış olmaktadır. Ayetin ayrıca kadınların Cahiliye döneminde günlük hayatın içerisine sokulmaması sebebiyle erkeklerin yerini alabileceğini göstermek üzere böyle bir hüküm içerdiğini söyler. أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ifadesini ise kadınların yaratılış itibarıyla çoğu zaman erkeğe göre zayıf ve nahif olduklarından şahitlik yaparken şüphe ve tereddüde düşme ve unutma hâli korkusu ile yanlış şahitlikte bulunma durumuna karşı tetikte bulunma hâli ve bir tedbir olarak değerlendirir.⁹²⁷

2.1.8. Kadının Dövülmesi

Nüşûz kelimesi sözlükte “yükselmek, ayağa kalkmak, geçimsiz davranmak” gibi anlamlara gelir. Fıkıhta ise “kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde geçimsizlik sorunu oluşturması” demektir. Bu kadına nâşize denir.⁹²⁸

⁹²⁶ el-Bakara, 2/282.

⁹²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 574.

⁹²⁸ Hacı Mehmet Günay, “Nüşûz”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2007, XXXIII, 303.

İslam'a göre, usulüne uygun kurulmuş evlilik akdi karı ve koca için şahsî ve malî birtakım hak ve sorumluluklar doğurur. İbn Âşûr Nisâ suresini 34. ayetinin bu anlamda erkeklerin, kadınların ve küçük bir toplumu temsil eden aile kurumunun haklarını düzenleyen başlı başına bir ayet olduğunu belirtir.⁹²⁹ Ailede kurucu unsur karı kocadır. Aile kurumunu oluşturan dinî, ahlakî, hukukî kurallar vardır. İslam'da aileyi kurucu unsurlar olan tarafların kuralları bozması, birbirinin haklarını çiğnemesi durumunda düzeni sağlamak ve adaleti gerçekleştirmek üzere çeşitli tedbirler ve müeyyideler öngörülmüştür. Nisâ suresinin 34. ayetinde hanımın hukuku, Bakara suresinin 228. ayetinde ise kocanın hukuku çiğnemesi ve düzene baş kaldırması (*nüşûz*) ele alınmıştır. İlgili ayetlerden de anlaşıldığı üzere İslam, ailedeki erkeğin ve kadının görevlerini belirlemiş ve erkeği, ailenin yönetiminden ve korunmasından sorumlu tutmuştur. Bazen kadının kocasının bu sorumluluğunu kabullenmeyip kocasına karşı gelmesi durumunda kocanın ne yapması gerektiği, kocanın uygulayabileceği tedbirlerin neler olabileceği, “وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ” (*Evlilik hukukuna*) baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövin.”⁹³⁰ ayetiyle açıklandığı görülmektedir. İbn Âşûr bu ifadelerle her üç uygulamanın aynı anda yapılmasının değil sıralamanın kastedildiği şeklindeki görüşün Saîd b. Cübeyr'in görüşü olduğunu, Hz. Ali'den de benzer bir görüşün nakledildiğini belirtir. Buna göre hukuka baş kaldıran, meşru aile düzenini bozmaya kalkışan (*nâşize*) kadına karşı erkeğin yapabileceği şeyler; öncelikle öğüt vermek, öğüdü kabul etmemesi durumunda ikinci yol olarak yatakta yalnız bırakmak, bunların da fayda vermemesi hâlinde son çare olarak dövmek şeklinde sıralandığının bilinmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca o, burada getirilen tedbirlerin atıf harfi olan vav harfiyle getirilmesi ve Arapçada bu harfin mugayeret/farklılık gerektirmesi sebebiyle bu

⁹²⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 112.

⁹³⁰ en-Nisâ, 4/34.

ifadelerde kadınların ve gösterdikleri naşizeliğin durumuna göre taksim yapılmasının gerekliliğinin ifade edildiği düşüncesindedir.⁹³¹

Bu tedbirlerden dövme tedbiri çağımızda özellikle kadın hakları ve insanlık haysiyeti yönlerinden önemli bir tartışma konusudur. İbn Âşûr ikinci nesil âlimlerden Atâ'nın, “*Erkek, namusu lekeleyecek bir davranışta (fahişe) bulunmayan, yalnızca nâşize olan karısını dövmez, ancak ona karşı öfkesini ortaya koyabilir.*” şeklindeki görüşüne yer verir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, Atâ'nın bu görüşünü, ayette yer alan dövme hükmünü ibaha olarak anladığı şeklinde beyan ettikten sonra İbnü'l-Arabî'nin ise bu konuda genel olarak erkeğin karısını dövmesini yasaklayan hadislerden yola çıkarak kadınların dövülmesine kerahet (mekruh ve çirkin görme) hükmü getirdiği şeklinde anladığını söyler.⁹³² Sonuç olarak her ikisinin, “Koca, karısını dövmez.” hükmüne ulaştıklarını, âlimlerin çoğunluğunun da bu görüşü onayladıklarını söyler.

İbn Âşûr'a göre Atâ bu konuda ayet ve hadislerden farklı durumlara göre farklı hükümler getirildiğini anlamıştır. İbn Âşûr kendisi ise ayetin zahir anlamından kocaya verilen dövme izninin eşler arasındaki ince hâllerin gözetilmesini sağlamak için verildiğinin anlaşıldığını, dolayısıyla öğüt verme ve küsme hakkının kocaya, tecavüzün şiddetine göre sopa vb. müeyyide uygulamanın ise eşler arasındaki geçimi sağlamak şartıyla kısmen kocaya, genel olarak ise yönetim ve ulü'l-emre (yargıya) ait olduğu sonucuna varmıştır. Müfessirimiz İbn Âşûr realitede gerçekleşmemiş nüşûz ihtimali düşüncesinden hareket ederek kadını yatağında yalnız bırakma ve dövmenin ittifakla caiz olmadığını söyler. Nüşûz hâlinde ise nüşûzun derecesine ve eşlerin arasının bozulma durumuna göre bu üç durumdan biriyle kocaya iyi niyetle (ıslah etmek ve aileyi korumak maksadıyla) ve sınırı aşmadan, kadına zarar vermeden –nâşize eşine– birkaç sopa vurması hâlinde buna izin verilir. Sınırın aşılması ve bu iznin kötüye

⁹³¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 116-117.

⁹³² Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 420.

kullanılması durumunda ise ulü'l-emrin kocaların eşlerini sopalamasını kesin olarak yasaklayabileceği şeklinde kendi düşüncesini ifade eder.⁹³³

2.1.9. Tesettür (Kadınların Örtünmesi)

Hem manevî hem maddî anlamı ve boyutuyla örtünme tamamen insanî bir eylemdir. Giyinmenin örtünme ile yakın ilgisi ve bir bakıma iç içe oluşu, örtünmenin bir ölçüde giyinmeye yansımaya ve giyim kuşamla ilgili bazı kelimelerin örtünme anlamını da içerecek biçimde kullanılmasına yol açmıştır.⁹³⁴ Örtünme, kadın erkek, tüm insanlar için geçerlidir. Kur'an'daki ilgili ayetlerde de bu durum vurgulanmaktadır. Ancak günümüzde örtünme deyince akla hemen kadınların örtünmesi gelmektedir.

Kadınların örtünmesi, örtünmenin çağdışı olduğu, siyasete alet edildiği gibi birtakım söylemlerle tartışılan konular arasında güncelliğini koruyan bir konu olarak karşımızda durduğu için örtünme konusuna kadınların örtünmesi başlığı altında yer verdik. Kadınların örtünme konusu Kur'an'da üç ayrı ayette yer almaktadır. Bunlar; ziynet yerlerinin örtülmesinin emredildiği Nûr suresinin 31. ayeti, sokağa çıkarken üzerlerine ek bir giysi olarak dış elbise giymelerinin emredildiği Ahzâb suresinin 59. ayeti ve baş örterken boyun ve boğazın açılabilmesi şeklinde hafifletilerek ruhsat getirilen Nûr suresinin 60. ayetidir.

Kadınların örtünmesini emreden Ahzâb suresinin 59. ayetinde, “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا: Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler. Bu, onların tanınıp incitilmemelerine daha uygundur. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.” buyrulmaktadır.

⁹³³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 118-119.

⁹³⁴ H. Yunus Apaydın, “Tesettür”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2011, XL, 538.

İbn Âşûr buradaki asıl hedeflerden birinin küçük düşürme, aşağılama ve eziyet verici şeylerden ve sebeplerinden sakındırmak olduğundan bu ayetten sonra mü'min kadınlara eziyet etmekten nehyedilme konusunun getirildiğine dikkat çeker.⁹³⁵ Ona göre ayete en mükemmel kadınlar olan Peygamber'in hanımları ve kızlarının zikredilerek başlanması, ardından ayetteki hitabın genelleştirilmesi konuya verilen önemi göstermesi açısından dikkat çekici bir ifade tarzıdır. Bu ayette geçen *nisâ* kelimesi ile kastedilenlerin mü'minlerin eşleri değil mü'min kadınların bizzat kendileri olduğunu, *nisâ* kelimesinin *mü'min* kelimesine izafe edilmesinin bu anlamı ifade ettiğini söyler.⁹³⁶

İbn Âşûr, *يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ* ifadesinde geçen cilbabın rıdadan daha küçük, himardan ve peçeden daha büyük bir elbise olup kadının bu kıyafeti başına koyarak uçlarını yanlarına doğru sarkıttığı, kalan kısmını ise omuz ve sırtı üzerinde bulundurduğu, dışarıya ya da yolculuğa çıkarken kullandığı bir (dış elbise) kıyafet olarak tanımlar. Cilbabın giyilme şeklini kullanıldığı toplumun âdetlerinin belirlediğini, kadınların hallerine göre farklılık arz ettiğini belirtir. Cilbab giyilmesi emrinden kastın ise onların tanınmalarını ve eziyet edilmemelerini sağlamak olduğuna dikkat çeker. İbn Âşûr, o günkü toplumda cilbabın hür kadınlara özgü bir kıyafet olduğunu, cariyelerin cilbab giymediklerini, hür kadınların da bu kıyafeti gündüzleri gezmelere çıktıklarında giydiklerini, geceleri ihtiyaç gidermeye çıktıklarında ise bu kıyafeti kullanmadıklarını belirtir. Sefih gençlerin onları cariyeye sanarak sözlü tacizde ve/ya münafıkların onları utandıracak sözlerle tacizde ve eziyette bulunmamaları ve onların hür kadınlar olduğunu anlamaları için hür kadınların dışarı çıkarken dış giysilerine bürünerek çıkmalarının emredildiğini açıklar. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde hür kadınları cariyelerden

⁹³⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, 328.

⁹³⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, 328.

ayırarak asayişî korumak maksadıyla cariyelerin cilbab kullanmalarının yasaklandığını, daha sonraki dönemlerde bu yasağın kalktığını da söyler.⁹³⁷

Tesettürle ilgili olarak Nûr suresinin 31. ayetinde geçen, “ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ ” *جُوبِهِنَّ*: Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar.” şeklindeki kayıt hakkında İbn Âşûr *ضَرْبٌ* kelimesinin anlamından hareketle bu kaydın başörtüsü konusunda gevşek davranılmasını nehyeden bir kayıt olduğunu belirtir. Hımarın tanımını kadının saçını, boynunu ve kulaklarını örtmek için başına giydiği giysi olarak tanımlar. İbn Âşûr burada geçen başörtüsünün önceden kullanılan ve omuza kadar sarkıtılan ve bu kıyafetin kapatamadığı, açıkta kalan kısımlar olan boyun, boğaz ve kulakları örterek tamamlamak üzere emredilmiş olabileceği fikrini ön plana çıkarır. İbn Âşûr, *وَلْيَضْرِبْنَ* *بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُوبِهِنَّ* ifadesini boyun bölgesindeki cilt kısmından en ufak bir yer bile görünmeyecek şekilde başörtülerini örtsünler şeklinde açıklar.⁹³⁸

İbn Âşûr, aynı ayette yer alan “ *زِيْنَتُهُنَّ* ” ifadesi hakkında müfessirlerin çoğunluğunun bu ayette kapatılması istenen ziyneti bedenın tümü şeklinde anladıklarını belirtir. İstisna edilen ve kendiliğinden görünen kısım olarak ifade edilen kısmın ise – zayıf da olsa– yüz ve eller olduğunu, diğer bir tefsire göre de iki ayak ve saç kısmının da bu kısma dahil edilerek tefsir edildiğini söyler. Ziynetın zahir (görünen) ve bâtin (görülmeyen) şeklinde tefsir edildiğini, bu tefsir şekli açısından ziynetın zahir (görünen) kısmının miktarı hakkında farklı görüşler ileri sürüldüğünü belirtir. Birbirinden farklı yukarıdaki görüşlere yer verdikten sonra imamların ekseriyetinin görüşü olarak bahsettiği, kendisinin de benimsediği anlaşılan görüşe göre ise ister mahrem ister yabancı olsun bütün insanlara mubah olması ve farz kabul edilmesi durumunda örtünmesinde zorluk yaşanacağı için tüm durumlarda ziynetten istisna edilen kısmın sadece yüz ve eller olduğu görüşüne yer verir. İmam Şâfiî'nin yüz ve ellerin sadece

⁹³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXI, 328-329.

⁹³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 166-167.

namaz kılma esnasında istisna edildiği şeklindeki te'vilini de delili olmayan bir tahsis şekli olarak nitelendirir.⁹³⁹

Kadınların, bu gizli ziynetlerini, sayılanlar dışındaki kişilere göstermemeleri gerekir. *لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ* ifadesinin öncesinde geçen nehyi tekit etmek ve *لَا يُبْعَوْنَهُنَّ* şeklindeki istisnadan sonra sayılacak olan ve çoğu vakitlerde gizli olan ziynetlerini gizlemede zorluk çekilen kendi ve eşinin akrabalarından kişileri belirlemek üzere *zînet* kelimesinin burada da tekrar edildiğini belirtir. İbn Âşûr ayette kadınların yanına çoğu zaman girebilecek (kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kadınları, hizmetlerinde bulunan köleleri ve cariyeleri, cinsel arzusu bulunmayan erkek hizmetçiler, kadınların cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar)⁹⁴⁰ on iki kişinin buradaki nehiyden istisna edildiğini, kadınların bu kişilerle ya kan ya da nikâh gibi kuvvetli bağlarının bulunduğunu, ayette bunların dışındaki kişiler hakkında anlam itibarıyla herhangi bir istisnai hüküm yer almadığını belirtir.⁹⁴¹

İbn Âşûr, ayetin istisna kısmında yer alan ve “نِسَائِهِنَّ: kendi kadınları” kaydıyla mü'min kadınların kastedildiğini, bu şekilde zamire izafetle gelme sebebinin de ayetteki diğer zamirlerle uygunluk arz etmek için olduğu şeklinde açıklar. Fukahanın bu ifade şekli sebebiyle mü'min bir kadının Müslüman bir kadına göstermesi caiz olan yerlerine müşrik kadınlarla, kitap ehlinden kadınların bakmasının caiz olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiklerini, Mâlikîlerin bu konuda hür kadının avretini yüz ve eller hariç tüm bedeni olduğunu kabul ederlen, Müslüman olmayan kadınları da tıpkı Müslüman olmayan erkekler gibi olduğu şeklinde görüş birliği içinde olduğunu söyler.⁹⁴² Bundan anlıyoruz ki Müslüman kadın Müslüman olmayan kadına tüm vücudu dahil hiçbir yerini

⁹³⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 166-167.

⁹⁴⁰ en-Nûr, 24/31.

⁹⁴¹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 167.

⁹⁴² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 168.

gösteremez. Müfessirimiz, Şâfiîlerin bu konuda iki görüşü olduğunu belirtir. Begavî (ö. 516/1122), Beydâvî ve Fahrüddîn Râzî'nin tercih ettiği ve Ömer b. Hattâb ve İbn Abbas'tan da nakledilen birinci görüşe göre Müslüman olmayan kadın Müslüman olan kadının sadece yüz ve ellerine bakacağını;⁹⁴³ Şâfiîlerden Gazâlî'nin tercih ettiği ikinci görüşe göre ise Müslüman olmayan kadının bu konuda Müslüman kadın gibi olduğu şeklindeki görüştür. Hanefî mezhebinde de bu konuda iki görüş bulunduğunu, en sahih görüşün Müslüman olmayan kadının, Müslüman olmayan erkek hükmünde olduğu ve bu konuda gayri müslim bu kadının Müslüman kadının el, yüz ve ayaklar dışında başka yerlerine bakamayacağı şeklinde olduğunu belirtir.⁹⁴⁴ Nehiyden istisna edilen diğer bir grup olan ve ayette ellerinin altında bulunanlar (köleleri) şeklinde ifade edilenlere karşı verilen cevazın da kadının kendi kölesinden ziynetini örtmelerinin yanlarına çok girip çıkmaları sebebiyle bir meşakkat oluşturması sebebiyle ruhsat ifade eden bir kayıt olduğu görüşündedir. Ayetteki erkekliği kalmamış hizmetçiler kaydı hakkında ise erkeklerden olan bu sınıfın iki özelliğinin olması gerektiğini belirtir. Bu özelliklerin birincisi; iktidarsızlık, erkeklik veya kadınlıkları belli (yani belirgin, işlevli) olmamak gibi bir durumla veya şehvetten kesilme derecesinde yaşlılık gibi belirtilerin görülmesi sebebiyle cinsel arzuyla (irbe) ilgisi kalmamış olmak; ikincisinin de karnını doyurmak ya da evin bazı işlerini görmek için aileye her gün uğrayıp hizmet etmek üzere kadının evi, ailesi ile yoğun bir ilişki içinde bulunan (tabi) kişilerden olmaktır. Bu konuda tabi kişilerden sayılmayan hadım kişilerin zikredilen tabi kişilere dahil olup olmayacağı konusunda farklı görüşlerin olduğu, seleften bu konuda iki görüş rivayet edildiğini, İmam Mâlik'ten rivayet edilen bu iki görüşten sahih olan görüşe göre bu kişilerin tabi olmak ve cinsel arzuyla (irbe) ilgisi kalmamış olmak şartıyla bu gruba dahil

⁹⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 168-169.

⁹⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 169.

edilebilecekleri şeklinde olduğunu, İbn Âşûr bu görüşün ayrıca Süfyân b. Muâviye'den de rivayet edildiğini söyler.⁹⁴⁵

İbn Âşûr, bu konu bağlamında hünsa bir kişi olan Hit olayıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in hanımlarına bu şahsı gördüklerinde perde arkasına geçmelerini emretmesinin bu şahsın kadınların özelliklerini erkeklere anlattığını işitmesinden sonra gerçekleştiğini, öncesinde nehyetmemiş olduğunu, dolayısıyla bu emrin bu özel durum ile ilgili olarak anlaşılması gerektiği yönündebu konuda dikkat çekici bir ifade kullanır.⁹⁴⁶

Kadınların mahrem yerlerinin henüz farkında olmayan ifadesinin de kinayeli bir ifade olduğunu, bu kinayenin de kadınlara şehvet duyma konusunda zihninde herhangi bir düşünce bulunmayan, ergenlik çağına girmemiş küçük çocuklar olarak açıklamaktadır. Mâlikîlerin bu konuda herhangi bir görüşünü bilmediğini belirttikten sonra bu konuda sünnetin de ilavede bulunduğunu göstermek açısından “*Nesep yoluyla evlenilmeleri haram olanlar, süt yoluyla da haramdır.*”⁹⁴⁷ şeklindeki hadise istinaden Hasen'in, süt kardeşlerin de bu ayetteki nehiyden istisna edilenler arasında olduğu görüşünde olduğunu belirttikten sonra kendisi hadisin zahiri itibariyle ruhsat hükmü ifade ettiği yorumunu da ayrıca ilave eder.⁹⁴⁸

İbn Âşûr, yaşlı kadınların tesettürünü ifade eden, “*وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ* Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların ziynetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur.”⁹⁴⁹ ayetinin Nisâ suresindeki 31. ayeti tahsis ederek yaşlı kadınların örtünmesiyle ilgili istisna edilenler arasında olduklarını zikreder. İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'ın ثِيَابَهُنَّ kelimesini cilbab şeklinde açıklayarak bu

⁹⁴⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 169.

⁹⁴⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 169.

⁹⁴⁷ Buhârî, “Şehâdât”, 7; Müslim, “Radâ”, 1, 9; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 6.

⁹⁴⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 170.

⁹⁴⁹ en-Nûr, 24/60.

ayetin evlenme ümidi kalmamış, oldukça yaşlı bu kadınların bu kıyafetleri üzerlerine almama ruhsatını ifade ettiğini söylediklerini, Süddî'nin bu kıyafetlere başörtüsünü de ilave ettiği bilgisine ayrıca yer verir. Ayette sedd-i zerâi olarak erkeklerde kadınlara karşı rağbet uyandırabilecek ziynetlerini kapatmalarının emredildiğini; bu kadın grubunda bu anlamdaki sedd-i zerâinin geçerliliğini yitirmesi sebebiyle ayette bu hükmün getirilerek zaruretin kalkmasıyla bu konudaki meşakkatin de kaldırarak yaşlı kadınlara şarta bağlı bir ruhsat hükmü getirildiğini ve bu ruhsatın bir rahmet olduğunu söyler. Hemen ardından gelen **وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ** ifadesinin yani bu yaşlı kadınların töhmetten uzak kalmaları için iffetli olmaya çalışmalarının daha iyi ve daha faziletli olduğunun belirtilmesiyle bu durumun esas olduğuna ayrıca dikkat çeker.⁹⁵⁰

2.2. BORÇLAR HUKUKU (MEDENİ HUKUK)

İnsanların birbirleri ile malî ilişkilerini düzenleyen borçlar hukuku, daha çok akitler, alışveriş, karz-ı hasen, rüşvet gibi malî konulardan oluşmaktadır. Biz bu konuları tezimizin sınırlarını zorlamayacak şekilde ve müfessirimizin yaptığı açıklamalar ekseninde incelemeye çalışacağız.

2.2.1. Akitler

A) Akdin Tarifi ve Meşruiyeti

Akit, insanlar arasında en yaygın hukukî işlemi ve borç kaynağını ifadede kullanılan hukuk terimidir. Hukuk tarihinde, mülkiyetin sebepleri arasında “sahipsiz mala el koyma”dan sonra ikinci sırada yer almaktadır. İnsanlığın kullandığı en eski hukukî müesseselerden birini teşkil eden akit, İslam'ın ilk muhatabı olan Cahiliye Arapları tarafından da bilinmekte ve kullanılmakta idi. Bu sebeptendir ki Kur'an-ı Kerim

⁹⁵⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII, 237-238.

ve hadislerde tarif edilmeden doğrudan zikredilmiş, bilindiği var sayılarak bu hukukî tasarrufla ilgili hükümler getirilmiştir.⁹⁵¹

Akitlerin meşru olması gerektiği konusu ayet-i kerimede, “*Ey iman edenler! Ukûdlerinizi (akitlerinizi) yerine getiriniz.*”⁹⁵² şeklinde yer almaktadır. İbn Âşûr ayetteki şekliyle geçem *ukûd* kelimesinin *akdin* çoğulu olduğunu belirtir. Akdi, karşılıklı iki tarafın yapmaya karar verdikleri bir konuda anlaşarak üzerlerine düşen sorumluluğu birbirlerine gerekli kılmaları şeklinde tarif eder. O, akdin gerçekte bir ipi bir kulp veya benzeri başka bir şeye sağlam şekilde bağlayan bağ ve düğüm anlamına geldiğini, sonradan mecazî anlama gelecek şekilde yükümlülük ve sözleşme anlamında kullanıldığını ifade eder.⁹⁵³ İbn Âşûr, *akd* kelimesinin masdar anlamında kullanılmasıyla karşılıklı yapılan ahid ve antlaşmaların akd anlamını kazandığını belirtir. Allah Teâlâ’nın Müslümanlar için teşri kıldığı ahkâmın da akd kavramına dahil olduğunu ve Allah Teâlâ’nın kendisine ibadet etmeleri ve şirk koşmamaları şeklinde insanlardan aldığı konuların bu akdin içinde öncelikle yer aldığını söyler.⁹⁵⁴

İbn Âşûr, *akid* kavramının bey’ gibi peşin para ile bir şeyi teslim etmeyi inşa etmek veya selem, kıraz (mudarebe) gibi borçla inşa edilen şeyin sorumluluğunu yüklenmek anlamına geldiğini, bunun nikâh gibi eşlerden her iki tarafın diğerinin hukukunu koruma karşılığında bir yüklenme olduğunu ve fukaha tarafından konunun bu şekilde açıklandığını söyler. Bu anlamda karşılıklı her akdin iki taraf arasında ancak icap ve kabulle gerçekleşebileceğini belirtir.⁹⁵⁵

İbn Âşûr ayette akitlerin yerine getirilmesinin emir şeklinde getirilmesinin akdin konuşulduğu şekliyle yerine getirmenin vacip olduğunu gösterdiğini; akitlerin ümmetin ihtiyaçlarını gidermek amacıyla teşri kıldığını belirtir. Bu teşri türünü toplum

⁹⁵¹ Hayreddin Karaman, “Akid”, *DİA*, II, 251.

⁹⁵² el-Mâide, 5/1.

⁹⁵³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 9-10.

⁹⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 10.

⁹⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 10.

düzeninin sağlanması açısından zaruri yararları tamamlayan haci yararlar (maslahat) – yani gözetilmediği takdirde toplum düzenini bozup aksatacağı için ümmete yararlar sağlamak ve işlerinin düzgün gitmesini sağlamak için ihtiyaç duyulan yararlar– sınıfında değerlendirir. İster zaruri, ister haci, isterse tahsini yararlar olsun her üç kısmın mükemmel hâlinin bu tür maslahatların tamamlanmasıyla mümkün olduğunu söyler.⁹⁵⁶ Bu bağlamda *Helali haram haramı helal kılan bir şart olmadıkça, Müslümanlar şartlarına (riayet ederler) bağlıdırlar.*⁹⁵⁷ şeklindeki hadisi munâsibu'l-hâcî bağlamında nazara verir.⁹⁵⁸

İbn Âşûr şeriatın geçerli kabul ettiği akitleri, karşılıklı irade beyanını gösteren icap kabul içerikli nikâh ve bey' akitlerinde olduğu gibi, iki taraf (borçlu-alacaklı) arasında icap ve kabul sigasıyla veya sözsüz ve lafızsız, sadece iki taraflı bir fiille veya dilsizin işareti gibi bir işaretle gerçekleşen akitler, cü'l (bir işi yapan insana verilmesi vaat edilen şey) ve kırâz (mudarebe) gibi tek taraflı iradeyle iltizam edilerek geçerlilik şartlarını kazanan akitler ve ictihad alanına giren iki türün parçalarından birini diğer türün parçasından ayırmak suretiyle geçerlilik kazanan ve ictihadın sahasına giren akitler şeklinde sıralar.⁹⁵⁹

Müfessirimiz, akitte olması gereken asıl özelliğin bağlayıcılık olduğunu, bununla birlikte müctehidlerin bazı akitleri, gerektirdiği hakkı kazandırmaması ve garara götürmesi şüphesiyle lazım akitler ve feshi mümkün olan akitler şeklinde değerlendirmeye tabi tuttuklarını belirtir. Bu bağlamda Mâlikîlerin mugârese, muzâraa ve şirket akitlerini bağlayıcı olmayan lazım ve tarafların ittifakıyla karşılıklı anlaşarak ilgayı kabul eden akitler arasında gördüklerini söyler.⁹⁶⁰ Yine o, Karâfî'nin meclis

⁹⁵⁶ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Mekâsidu's-Sheriati'l-İslâmiyye*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 2001, 2. Baskı, s. 283-291.

⁹⁵⁷ Buhârî, "İcâre", 14; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 12; Tirmizî, "Ahkâm", 17; İbn Mâce, "Ahkâm", 13.

⁹⁵⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 10.

⁹⁵⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 10.

⁹⁶⁰ Karâfî, *el-Furûk*, IV, 1128.

muhayyerliği konusunda delil olarak ortaya koyduğu farktan⁹⁶¹ bahsederek Mâlikîlerin, “Akitlerinizi yerine getirin.” (el-Mâide, 5/1) ayetindeki bağlayıcılık hükmünü meclis muhayyerliğini kabul edenlerin tersine sözsel bağlayıcılık olarak anladıklarını belirtir. “Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler.”⁹⁶² hadisini de ayetteki hükümle telif ederek ayetin maksadının şer’î bir esas olan akitlerin mutlaka tamamlanması hükmünü kararlaştırdığı anlamından yola çıkarak bu hadisi Şari’nin bu maksadını merkeze alarak şer’î (hükmî) muhayyerlik kazandırması hükmünü tarafların birbirlerinden sözlü ayrılması olarak anlama yoluna gittikleri tespitinde bulunur.⁹⁶³

İbn Âşûr, akitlerin şart muhayyerliği gibi bazı farklı muhayyerlikler üzerine kurulabileceğini, fukahanın bu ve benzeri muhayyerliklere ihtiyaç olması sebebiyle satın alınan şeyin durumuna göre bu tür akitlerdeki farklı muhayyerliklerin sürelerini belirleyerek muhayyerlikler konusunu netleştirdiklerini belirtir.⁹⁶⁴

İbn Âşûr, Hz. Peygamber’in, “*Cahiliye dönemine ait anlaşmalara riayet edin. İslam’da yapılan bir anlaşmayı bozmayın.*”⁹⁶⁵ hadisine yer vererek Cahiliye döneminde Hilfu’l-Fudûl gibi mazlumlara yardım üzerine anlaşılması, Hudeybiye’de de sulh anlaşmasına gidilmesi ve buna riayet edilmesini örnek vererek yerine getirilmesi istenen akitler arasında savaşlardaki ateşkes içerikli anlaşmalarla, zulüm görenlere yardım etmek üzere yapılan anlaşmalar ayrıca haram olmayan durumlar için yapılan anlaşmaların ifa edilmesi şeklindeki akitlerin gerekli akitler arasında yer aldığını belirtir. İbn Âşûr Müslümanların tek bir beden gibi olması sebebiyle akitlere bağlı kalınmasının istenmesi arasında bu iki durum arasında bir uyumluluk ve ahenk bulunduğu şeklinde akit konusuna farklı bir açıdan bakarak ayetteki emri yorumlar.⁹⁶⁶

⁹⁶¹ Karâfî, *el-Furûk*, III, 1059.

⁹⁶² Buhârî, “Büyû’”, 44, 45; Müslim, “Büyû’”, 43, 44.

⁹⁶³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 10-11.

⁹⁶⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 11.

⁹⁶⁵ Tirmizî, “Siyer”, 30.

⁹⁶⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 11.

İcap ve kabul ile kurulan akitler üzerine herhangi bir ihtilafın vuku bulmaması için Allah Teâlâ, taraflardan, akdi ve akdin gerektirdiklerini yazmalarını emretmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Ey iman edenler! Belli bir vade ile karşılıklı borçlandığınız zaman onu yazın. Hem aranızda doğruluğu ile tanınmış biri yazsın...*”⁹⁶⁷ İbn Âşûr Kur’an-ı Kerim’in Müslümanların malları konusuna önem verdiği için toplumun genelini kapsayacak şekilde hem toplumun fakir olanlarını teselli etmek hem de özentî içerisinde olanlara yardım etmek üzere borçlanma konusuna yer verdiğini belirtir. Muhtaç insanların mala ve para borçlanmaya olan ihtiyacını istismar ederek toplumu ifsat edici muamelelerle birlikte faizciliğe de yönelerek toplumun bu kesimini taciz etmekten sakındırmak üzere konunun ayetlerle açıklığa kavuşturulduğunu söyler. Borçlanma yapılırken bu işlemi belgelendirmenin borç alışverişinde bulunan taraflar arasında güvenin oluşmasında en büyük vesile olduğuna, ticarî işlemleri ve birikimleri canlandırması açısından bu güvenin önemli bir konu olduğuna dikkat çeker.⁹⁶⁸

İbn Âşûr, müdâylene (borçlanma) ayetinin özelde selem uygulaması hakkında nazil olmasıyla birlikte nüzul sebebinin özel olmasının, ayetin hükmünün umumi olmasını engellemediğini belirtir. İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’in de aralarında olduğu cumhur ulemaya göre ayetteki, “فَاَكْتُبُوهُ: Onu yazın!” emrinin mustehablık ifade ettiği görüşünde olduklarını; İbn Cüreyc, Şa‘bî, Atâ ve Nehaî’nin ise buradaki emrin vücut ifade ettiği görüşünde olduklarını söyler. Bu ikinci görüşün aynı zamanda Ebû Saîd el-Hudrî’den de rivayet edildiğini, Dâvûd ez-Zâhirî’nin görüşünün de bu yönde olduğunu, Taberî’nin bu görüşü tercih ettiğini belirtir. Borçlanma işleminin iki şahitle birlikte yazılmasının vacip olduğunu savunanların delillerinin muhtemelen *وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ* ayeti olduğunu, çünkü gelen bir

⁹⁶⁷ el-Bakara, 2/282.

⁹⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru ‘t-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II, 564.

sonraki ayette de “فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا: birbirinize güveniyorsanız...”⁹⁶⁹ ifadeleriyle aynı konunun tekrar edildiğini, dolayısıyla tekit edilen bu konunun burada emir şeklinde gelmesinin ancak vücubiyet için olabileceği şeklinde anlaşılmasına sebep olabileceğini ifade eder.⁹⁷⁰

İbn Âşûr borç işlemlerinde işlemin yazıyla kayıt altına alınmasının ayetle istenmesindeki maksadı karşılıklı hakları belgelendirmek, düşmanlığa sebebiyet verecek şeyleri ortadan kaldırmak, ümmetin birbirleriyle işlemlerini düzenlemek ve olabilecek fasit akitlerden haberdar olunması olarak izah eder. Bu bağlamda kendisi de tercih edilmesi gereken görüşün tekit edici karineler bulunması sebebiyle muamelenin yazılmasının alacaklının alacağını borçludan alması konusunda zorluğu gidermek için vacip olması şeklindeki görüş olarak ifade eder. Bu hükümle ilgili olan, “فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا: birbirinize güveniyorsanız...”⁹⁷¹ şeklinde ayette getirilen kayıta iki taraf arasında bulunan güven hâlinin karşılıklı olarak birbirini inkâra ve düşmanlığa götürmesinden uzak bir hâl olması sebebiyle güven hâline özgü bir ruhsatın da burada ifade edildiği yönündeki kanaatini de ayrıca ifade eder.⁹⁷²

B) Karşılıklı Rıza

Borçlunun borcunu ödememesi hâli ile ilgili uyarı mahiyetinde olan, “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl/haksız yollarla yemeyin. Ancak kendi aranızda yaptığınız ticaretle yemeniz helaldir.” ayet ticaretle ve diğer alanlardaki muamelelerde rızanın ne derece önemli olduğuna göstermektedir. Bu bağlamda İbn Âşûr, burada birbirinin malını yeme ifadesinin mecaz olarak bir şeyden tam manasıyla faydalanmak yani maldan asıl mal sahiplerine ulaşmayacak şekilde faydalanmak anlamında kullanıldığını; sonradan bu ifadenin kullanılan bir şeyi zulümle ele geçirmek anlamını

⁹⁶⁹ el-Bakara, 2/283.

⁹⁷⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 566.

⁹⁷¹ el-Bakara, 2/283.

⁹⁷² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 566.

kazandığını belirtir. Buradaki batıl kelimesiyle Allah Teâlâ'nın izin vermediği ve meşru kılmadığı yolların kastedildiğini nazara verir. “*Ancak kendi aranızda yaptığınız ticaretle yemeniz helaldir.*” ifadesiyle gönülden gelerek yapılan bağışlarla, ticarî alışveriş kapsamı dışında takas usulü ile yapılan alışveriş akitlerinden farklı olan batıl alışveriş şekilleriyle başkasının malını yemek helal değildir. Helal olmayan ticaretle başkasının malını yeme yollarının helal olan alışveriş çeşitlerine en çok benzeyen yolu meşru ticaret şekline benzeyenler olması sebebiyle ticaretin istisna cümlesi şeklinde getirilmesi ya bunun batıl yolların dışında olduğunu göstermek veya ticaretin batıl yollardan olmadığını muhatapların iyice anlamasını sağlamak için bu cümle şeklinin tercih edildiğini, bu ticaret şeklinin de iki taraf arasında rızaya delalet eden ya bir söz veya toplumda buna karşılık gelecek şekilde geçerli bir örf uygulamasının bulunması gerektiğine dikkat çeker.⁹⁷³

2.2.2. AKİT ÇEŞİTLERİ

A) REHİN

Sözlükte “devamlı ve sabit olma; elde tutma, hapsetme” anlamlarındaki *rehn* kökünden türeyen *rehin* kelimesi terim anlam olarak bir alacak karşılığında teminat olması ve gerektiğinde bedelinden bu hakkı tahsil etmek üzere bir malın alacaklı tarafından alıkonulmasını sağlayan akdi veya teminat işlevi gören malı ifade eder. Rehinin meşruiyeti kitap, sünnet ve icma delillerine dayandırılır. Rehinin Kur'an'dan dayanağı, “*Eğer yolculuk hâlinde iseniz ve kâtip bulamazsanız o takdirde borç karşılığında kabzedilmiş rehinler alırsınız.*”⁹⁷⁴ mealindeki ayettir.⁹⁷⁵

İbn Âşûr öncelikle rehin ile ilgili bu ayetin bir önceki müdâyene (borçlanma) ayetine atıfla geldiğine dikkat çeker. Rehin ayetinden önceki bu konuyla ilgili ahkâmın tümünün yolcu olmama hâli ve güç yetirebilme hâlleri ile ilgili olduğunu,

⁹⁷³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 100-101.

⁹⁷⁴ el-Bakara, 2/283.

⁹⁷⁵ Halit Çalış-Hasan Hacak, “Rehin”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2007, XXXIV, 538.

bu ayetin ise insanların yolculuk hâlinde yaşaması muhtemel durumlardan biri olan borç alma muamelesi hâlinde ve bu muamele yapılırken borcu yazacak, bu işleme şahitlik edecek kişilerin bulunmaması durumunda borcu yazı ile belgelendirmenin mümkün olmadığı sefer hâli için bu ayette rehin alma hükmünün teşri kılındığını söyler.⁹⁷⁶ Müfessirimizin ayetler arasında bu tür münasebetleri kurarak konuları izah etmesinin ahkâm açısından dikkate değer olduğunu bu konu bağlamında burada bir kez daha ifade etmemiz gerekir.

İbn Âşûr bu ayetin sarîh ifadesinin sefer hâlinde rehin almanın meşru olduğunu ifade ederken bu konuyu sadece sefer hâliyle kayıtlamadığını yani hadar hâlinde rehin almanın meşru olmadığı anlamına gelebilecek bir ifade tarzı içermediğine dikkat çeker. Diğer taraftan Mücâhid, Dahhâk ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin hadar hâlinde Allah Rasûlü ve sahabesinden rehin uygulamaları olduğu yönünde sabit sünnet rivayetleri olduğu hâlde ayetin zahirini esas alarak rehnin sefer hâliyle kayıtlı bir uygulama olduğu yönünde görüş belirttiklerini beyan eder.⁹⁷⁷

İbn Âşûr da kabzın rehin akdinde tamamlayıcı unsurlar arasında olduğuna ayetin delil olduğunu, âlimlerin bu konuda herhangi bir ihtilaf içinde olmadıklarını, sadece kabzın terk edilmesi hâlinde oluşacak hükümler konusunda farklı görüşler beyan ettiklerini söyler. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre rehinde kabz bağlayıcı bir şarttır. Nitekim İmam Şâfiî'nin kabzı rehnin sıhhat şartı kabul ettiğini; kabzla tamamlanmayan rehin akdinin fasit olduğunu söylediğini belirtir. Hanefilerden İmam Muhammed'in de kabz olmadan rehin akdi yapılmasını caiz görmediğini ifade eder. Son dönem Hanefî fukahasının ise ayetin ifade şekli nedeniyle bu konuda tereddüt ettiklerini, bir grup fukahanın İmam Şâfiî'nin görüşü yönünde fikir belirttiğini, diğer bir grubun ise İmam Mâlik'in görüşü yönünde yani kabzın lüzum şartı olduğu yönünde

⁹⁷⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 584.

⁹⁷⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 585.

fikir beyan ettiklerini ve kabzı, rehnin tamamlayıcı şartları arasında kabul ederek rehnin mücerret akit ile bağlayıcılık kazandığı şeklindeki görüşü benimsediklerini söyler. Kabzın rehinde bağlayıcılık şartı kabul edilip edilmemesinin sonuçları, rehin verilen şeyin tesliminden önce, rehin verenin rehin ehliyetini yitirmesi, iflası, ölümcül hastalığa yakalanması ya da ölmesi gibi durumlarda ortaya çıkar. İbn Âşûr, alimlerin çoğunluğuna göre bu durumlarda rehin akdi infisah olurken, Mâlikîlere göre rehnin devam ettiği yönündeki üzerinde durur. İbn Âşûr ayette ayrıca Allah Teâlâ'nın rehin alınan şeyi, hem şhadetin hem de borcu belgelendirmek üzere bedelin yerine koyması sebebiyle ayetin rehin alınan şeyden faydalanmanın da batıl olduğuna delil olduğuna dikkat çeker.⁹⁷⁸

B) VEDÎA AKDİ

Sözlükte “bırakmak, terk etmek” anlamındaki *vd'a* kökünden türeyen *vedîa*, terim olarak bir kimseye koruması için bir malın bırakılmasını ve bu şekilde bırakılan malı ifade eder. Fıkıh literatüründe kelimenin ikinci anlamda kullanımı daha yaygındır. Vedîa, fıkıhın muâmelât bölümünde güvene dayalı olan emanet akitleri sıralaması içinde ayrı bir akit türü olarak ele alınmıştır.⁹⁷⁹ Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ, “Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.”⁹⁸⁰ şeklinde buyurmuştur.

Emanet kavramı genel bir tabir olup çeşitleri vardır. Mesela *vedîa*, ariyet, lukata denilen şeyler birer emanet olduğu gibi kiracının kiraladığı şey, ortakların ellerindeki şirket malı, mütevellî heyetinin elindeki vakıf malı, velinin veya vasinin elindeki yetim malı, vasinin elindeki *musa bih* olan mal, komşunun bahçesine düşen herhangi bir mal

⁹⁷⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 585.

⁹⁷⁹ Mustafa Yıldırım, “Vedîa”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2012, XLII, 596.

⁹⁸⁰ en-Nisâ, 4/58.

da birer emanettir. Mutlak emanetle bunlardan her biri arasında umum ve husus ilişkisi vardır. Mesela her vedâ bir emanettir, fakat her emanet bir vedâ değildir.⁹⁸¹

Yukarda örnek olarak saydığımız şeylerden de anlaşılacağı üzere emanet kavramı içerisine pek çok şey girmektedir. İslam âlimleri bu emanetlerin en büyük ve kapsamlı olanlarını vedâ ve karz akdi başlıkları altında değerlendirmişlerdir.

Müfessirimiz İbn Âşûr, bu ayetin aynı zamanda içerisinde yer aldığı surenin de hedeflerinden olan büyük teşri faaliyetlerinden olan adalet, hüküm ve itaat düzeni konuları beyan eden büyük teşri amaçlarını hedef edinen yeni bir başlangıç cümlesi olduğunu söyler. Ayetin öncesiyle olan münasebetine bakıldığında bu münasebetin ilk planda anlaşılmadığını söyler. Kendisi bu münasebeti ayetin öncesinde ifade edilen ehl-i kitabın ayetleri tahrif etmeleri, kendi dilleriyle uydurdukları küfür içerikli şeyleri ayet diye insanlara söylemeleri, yalanlar söyleyerek Allah’a iftira etmeleri, Allah Teâlâ’nın elçisine ve ona inanan müminlere verdiği faziletleri inkar etmek suretiyle onlara olan hasetlerinin manevi emanetler olan din, ilim, hak ve nimet emanetlerine olan hıyanetlerinin ifade edilmesinin ardından münasebetin hissi emanetlerin ehli olan insanlara ulaştırılması gerekliliğinin ifade edilmesine geldiğini -gayeleri farklı da olsa- bir teşrii faaliyetinden başlı başına farklı olan diğer bir teşri faaliyetine intikal edilmesi olarak açıklar.⁹⁸²

Ayetin, **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ** şeklinde başlamasını sebebiyle ayetin açıkça emir ve vucup ifade ettiğini söyler. Ayetteki hitabın herhangi bir şey konusunda kendisine güven duyulan ve duyulan bu güveni eda etmeye imkanı olanlara ve insanlar arasında hukuk konularında yetkili kılınan herkese içine alan kapsamlı bir hitap şekliyle geldiğini belirtir.⁹⁸³

⁹⁸¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, 1980, IV, 146.

⁹⁸² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 159-160.

⁹⁸³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 160.

İbn Âşûr, bu konuda emanetin tanımını vermeden önce ayetin hitap şekline ve ayette ifade edilen emanet kavramının geniş bir anlamı içine alacak şekilde çoğul sigada kullanımına dikkat çekerek bu ayetin ahkâmıyla amel edecek kişilere ve aynı zamanda insanlar arasında hüküm verme yetkisini üstlenen yetkililere, görevlilere kendilerine hangi şey emanet edilmişse o emanete dikkat etmeleri gerektiği mesajını içeren bir mefhum içerdiğine vurgu yapmaktadır. İbn Âşûr, buradaki emanet kavramını sahibinin almak üzere bir başkasına verdiği, verdiğini geri isteyene kadar verileni alan kişinin koruması gereken şey olarak tanımlar. İbn Âşûr'un burada verdiği emanet tanımının Hanefilerin dışında kalan başta Malikiler olmak üzere fakihlerin çoğunluğunun yaptığı emanet tanımı olduğunu görüyoruz.⁹⁸⁴ Müfessirimiz ayrıca emanet kavramının din, ilim, karşılıklı anlaşmalar, komşuluk, nasihat, vb. özel olsun genel olsun mecazi bir anlamının da olduğunu, bu mecazi şeylerle sorumlu olan mükellefin, erbabına ve hak eden kişiye ulaştırmakla sorumlu şeylere de kullanıldığını söyler.⁹⁸⁵

İbn Âşûr, *emânet* kelimesinin ayette umum ifade eden bir siga ile gelmesi sebebiyle âlimlerin çoğunluğunun emin bir kişi olarak görülerek yanında emanet bırakılan kişinin o emaneti kendisine emanet edene eksiksiz teslim etmekle sorumlu olduğunu ve bu emaneti alıp korumasına karşılık olmak üzere bir bedel almasını caiz görmediklerini söyler. İbn Âşûr aksi durumda emanet bırakanın bırakan kişiye hıyanet etmiş olacağı yönünde emanetin karşıt anlamı olan hıyanet anlamı⁹⁸⁶ üzerinden konuya açılım getirdiğini görmekteyiz.⁹⁸⁷ Ayrıca Taberi'nin İbn Abbas'tan rivayetinde, Zeyd b. Eslem, Şehr b. Havşeb ile Mekhûl'un bu ayette emanetleri koruması istenen muhatapların yöneticiler ve devletin işlerini görmek üzere sorumluluk alan görevliler olduğu görüşünde olduklarını söylediklerini aktarır. Ayetin nüzul sebebinden de

⁹⁸⁴ Mahmud, Abdurrahman, Abdulmünim, "Emanet", *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazi'l-Fıkhiyye*, III, 470.

⁹⁸⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 160.

⁹⁸⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 586.

⁹⁸⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 160-161.

bahseden müfessirimiz bu ayette geçen emanet kavramının gerçek anlamında kullanıldığını da ayrıca belirtir.⁹⁸⁸

C) KARZ AKDİ

Karz, sözlükte bir şeyin parçası, bir şeyin bir parçasını kesip koparmak gibi anlamlara gelirken şer'i ıstılahta ise “ bir malı kendisiyle faydalanacak kişiye yardımcı olmak için bedelini geri ödemek şartıyla vermek” demektir.⁹⁸⁹ Ödünç verilen bu şey para olabileceği gibi mislî bir mal da olabilir.⁹⁹⁰

Karz Allah'a yakınlaşma (*kurbet*) anlamı içeren bir işlem olup karz alan açısından dünyevî, karz veren açısından uhrevî faydalar içerir. Ayetlerde, Allah yolunda ve uhrevî ecir beklentisiyle yapılacak harcamaların bir bakıma dünyada Allah'a borç verme niteliğinde olup karşılığının ahirette kat kat fazlasıyla alınacağı belirtilir.⁹⁹¹ Burada “güzel” nitelendirmesiyle geçen karz tabiri, ödünç işlemi de dahil hayır niyetiyle ve Allah rızası için yapılan her türlü malî fedakârlığı kapsar. İhtiyaç sahibi bir kimseye ödünç vermenin karz-ı hasen adıyla yaygınlık kazanması Kur'an'da yer alan bu teşvik ve nitelendirmeden kaynaklanır.⁹⁹² Kur'an-ı Kerim'de karz ve türevleri on üç yerde geçmektedir.⁹⁹³

İbn Âşûr, karzın hem gerçek hem mecaz anlamda kullanıldığını, gerçek anlamının mal ve benzeri veya dengi sayılacak şeylerin misliyle geri döneceği niyet ve düşüncesiyle ödünç veya faizsiz borç şeklinde bir başkasına verilmesi anlamına geldiğini, mecaz anlamının ise sevap kazanmak için cömertçe ve karşılıksız olarak vermek, harcamak ve sevap ümidiyle kendini feda ve kurban etmek anlamında

⁹⁸⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 161.

⁹⁸⁹ Mahmud, Abdurrahman, Abdulmünim, “Karz”, *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazi'l-Fıkhiyye*, II, 81-82.

⁹⁹⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 293.

⁹⁹¹ el-Bakara, 2/245.

⁹⁹² H. Yunus Apaydın, “Karz”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2001, XXIV, 520.

⁹⁹³ Bkz. el-Bakara, 2/245; el-Mâide, 5/12; el-Kehf, 18/17; el-Hadîd, 57/11, 18; et-Tegâbün, 64/17; el-Müzzemmil, 73/20.

kullanıldığını söyler.⁹⁹⁴ Ayette karz akdinin Allah’a yakınlaşma (kurbet) anlamı “*Kim Allah’a güzel (karşılık beklemeden) bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah’tır ve O’na döndürüleceksiniz.*”⁹⁹⁵ Şeklinde yer almaktadır. İbn Âşûr, ayette yer alan “*kim Allah’a güzel (karşılık beklemeden) bir borç verirse...*” kaydıyla mecazî anlamda hayırla vasıflanmaya bir teşvik ve yönlendirme ifade edecek şekilde insanlarda heyecan uyandırma anlamının anlaşıldığını söyler.⁹⁹⁶ Müfessirimiz ayette maddî anlamda yapılacak karz işleminin hasen olma özelliğini taşıyabilmesi için Allah Teâlâ’nın kabul ettiği gösteriş ve eziyet şaibesinden uzak olması gerektiğinin ifade edildiğini belirtir.⁹⁹⁷

İbn Âşûr ayetlerde geçen *karz* kavramını, Mâide suresinin 12. Ayetinde geçen vacip olmayan sadakalar şeklinde yapılan yorumun dışına çıkarak tefsir alanına has bir yorum olacak şekilde mal ve benzeri dengi şeyleri sadece Allah yolunda harcamaya teşvik edici ifadeler olarak tarif eder. Bu nedenle o, bu ayeti tefsirinde *karz* akdi ve ilgili meselelere değinmemiştir.

Karz akdi, Ebû Yusuf’un ictihadı dışında diğer akitler gibi karşılıklı irade beyanı ile kurulur. Müctehidlerin çoğunluğu kabul şartını karz akdinin sonu itibarıyla ıvazlı olması (karşılığının sonunda ödeneceği) sebebiyle kuruluş şartları arasında görmüşlerdir. Karz akdi uygulamada süreli olarak yapılır; yani ödünç alan ödeyeceği zamanı bildirir, ödünç veren de ödeme zamanını kabul eder.⁹⁹⁸

⁹⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 459.

⁹⁹⁵ el-Bakara, 2/245.

⁹⁹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 459.

⁹⁹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru ’t-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, II, 460.

⁹⁹⁸ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, III, 316.

D) RİBA

Riba sözlükte “fazlalık” anlamındadır.⁹⁹⁹ Mal kelimesiyle birlikte kullanıldığında malın nemalanması ve artması anlamlarına gelir.¹⁰⁰⁰ Riba kelimesi bu anlamlarıyla hem bir şeyin kendi içinde bulunan hem de iki şey arasında mukayeseden doğan fazlalığı ifade eder.¹⁰⁰¹ Klasik kaynaklarda riba, günümüzde genellikle faiz şeklinde ifade edilen şey, malın mal ile değişimi mahiyetindeki bir akitte taraflardan biri lehine şart koşulan ve karşılığı bulunmayan bir fazlalıktır.¹⁰⁰² Şart koşulan ve karşılığı bulunmayan bu fazlalık mekîlat, mevzûnât, emvâl ve nukûd cinsinden olabilir.¹⁰⁰³ Ribanın haram oluşu Kur’an-ı Kerim, sünnet ve icma ile sabittir. Ayet-i kerimede, “Faiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hâl onların, ‘Alım satım tıpkı faiz gibidir.’ demeleri yüzündendir. Hâlbuki Allah, alım satımı helal, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, geçmişte olan kendisinindir ve artık onun işi Allah’a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar.”¹⁰⁰⁴; “Allah faizi tüketir (faiz karışan malın bereketini giderir), sadakaları ise bereketlendirir. Allah küfürde ve günahıta ısrar eden hiç kimseyi sevmez.”¹⁰⁰⁵; “Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve eğer gerçekten mü’minler iseniz artık ribanın peşini bırakın.”¹⁰⁰⁶; “Halkın, mallarında çoğalsın diye verdiğiniz riba Allah katında artmaz.”¹⁰⁰⁷; “Ey iman edenler! Kat kat artırılmış ribayı yemeyin. Allah’tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.”¹⁰⁰⁸ buyrulmuştur. İslam’da ilk faiz yasağı 3. hicri yılda “katlanmış faizin

⁹⁹⁹ Cürcânî, *Ta’rîfât*, “Riba” s. 178.

¹⁰⁰⁰ Mahmud, Abdurrahman, Abdülmünim, “Riba”, *Mu’cemu’l-Mustalahat ve’l-Elfazi’l-Fıkhiyye*, II, s. 114.

¹⁰⁰¹ İsmail Özsoy, “Faiz”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1995, XII, 110.

¹⁰⁰² Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, III, 317.

¹⁰⁰³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 480.

¹⁰⁰⁴ el-Bakara, 2/275.

¹⁰⁰⁵ el-Bakara, 2/276.

¹⁰⁰⁶ el-Bakara, 2/278.

¹⁰⁰⁷ er-Rûm, 30/39.

¹⁰⁰⁸ Âl-i İmrân, 3/130.

yasaklanması” ile başlamıştır. Bundan sonra Hayber’in fethi yılında inen Bakara suresinin 275-279. ayetleriyle bu yasak genelleştirilmiştir. Hz. Peygamber’in hadisleri faiz ile ilgili yasağın kapsamını genişletirken ve uygulama şartlarını da belirlemiştir.¹⁰⁰⁹ Müfessirimiz bu bağlamda faizin haram kılınmasındaki teşri faaliyetinin maksatları üzerinde de durmaktadır. İbn Âşûr, bu hikmetlerden birini ümmetin zenginleriyle muhtaçları arasında zekât, sadaka veya borç verme şekillerinden biriyle yoksul kesimi teselli etmeye sevk etmek ya da Müslümanları mal sömürücülüğü yaparak tembellikten uzaklaştırıp mal sahiplerini dünya işlerinde ortaklık ve yardımlaşmaya yönlendirmek şeklinde açıklar.¹⁰¹⁰ Nitekim faiz konusuyla ilgili, “*Allah alışverişi helal, ribayı haram kıldı.*”¹⁰¹¹ ayetini açıklarken de bu hikmete mebni olarak bu ayette bahsedilen riba muamelesinin zenginlerin muhtaçların mallarını ellerinden alma araçları arasında olan ve Hz. Peygamber’in Cahiliye faizi olarak nitelendirdiği faiz olduğunu, ayetin bu sömürü yolunu iptal etmek üzere indirildiğini söyler.¹⁰¹²

İbn Âşûr Kur’an’daki riba (faiz) yasağı hakkında Mekke döneminde inen ilk ayetin, “*İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz. Allah’ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte zekâtı veren o kimseler, evet onlar (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır.*”¹⁰¹³ mealindeki ayet olduğunu, Mekkî bir sure olması sebebiyle burada ilk muhatapların müşrikler olduğuna dikkat çeker.¹⁰¹⁴

İbn Âşûr faiz konusuyla ilgili diğer bir ayet olan Âl-i İmrân suresinin 130. ayetinde geçen “kat kat” ifadesini borç ilişkisinden doğan, Cahiliye ribası da denilen riba çeşidi ile ilişkili olarak açıklar.¹⁰¹⁵ Bu riba çeşidinde gerçekleştirilmiş ödünç verme

¹⁰⁰⁹ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 629.

¹⁰¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III, 218.

¹⁰¹¹ el-Bakara, 2/275.

¹⁰¹² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 546.

¹⁰¹³ er-Rûm, 30/39.

¹⁰¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 548.

¹⁰¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III, 217.

işleminde veya vadesinde ödenmeyen borca yeni bir vade tanınırken ana paraya eklenerek oluşturulan fazlalığın ayette kat kat kelimeleriyle ifade edildiğini söyler. Bu ayetin muhatap kitlesinin ve içeriğinin her ne kadar Cahiliye ribasını uygulayan ve Kur'an-ı Kerim'i inkâr edenler ve yaptıkları kötü uygulamaların beraberinde onlara vereceği zararları tehdit içerikli haber vermek olsa da ayetlerin aynı zamanda mü'minlere mesaj verme tarzlarından birinin de kâfir, müşrik ve münafıklar üzerinden anlatılan şeylerden Müslümanları da korkutmak ve onları bunlardan engellemek ve sakındırmak şeklinde olduğunu söyler. Nitekim bu bağlamda konunun devamında gelen, “*Ey iman edenler! Allah'tan gereği gibi sakının.*”¹⁰¹⁶ ayetinde hitabın Müslümanlara yöneldiğine dikkat çeker.¹⁰¹⁷

İbn Âşûr, “*Halkın, mallarında çoğalsın diye verdiğiniz riba Allah katında artmaz.*”¹⁰¹⁸ ayetine konu olan riba ile bilinen anlamdaki faizin anlaşıldığını, bu ribanın artmamasıyla kastedilen anlamın kinayi olarak tahkir ve zemmetme anlamını verecek şekilde kullanıldığını ve temiz olmayan, eksik amel anlamına gelecek şekilde ifade edildiğini ifade eder. Bu anlamın aynı zamanda Bakara suresinin 286, Âl-i İmrân suresinin 130. ayetlerinin anlamlarıyla da örtüştüğünü, yine bu anlamın Süddî ve Hasen'den de rivayet edildiğini ifade eder. Bu ayetteki riba lafzının birilerine yaklaşmak, onları pohpohlamak için mal sahiplerine verilen mal cinsinden hediyeler anlamına gelmesinin de caiz olduğunu, sevap hibesinde bulunmanın bu kelimenin anlamı içinde bulunan fazlalık anlamında kullanılmış olmasının mümkün olduğunu belirtir. Bununla kastedilen anlamın da bu tür muamelenin Allah'ın rızasını kazandıracak bir hareket şekli olmadığını, bu şekilde başkasına verilen malların ise sadece kendi nefislerine faydasının olabileceğine dikkat çeker. O, müfessirlerin büyük

¹⁰¹⁶ el-Bakara, 2/278.

¹⁰¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II, 548-549.

¹⁰¹⁸ er-Rûm, 30/39.

çoğunluğunun bu ayeti açıklarken belirtilen anlama tefsirlerinde yer verdiklerini belirtir.¹⁰¹⁹

Hadis literatüründe riba konusunda Kur'an'da yer alan borç faizi ve sadece sünnetin koyduğu alışveriş faizi olmak üzere iki ayrı faiz hakkında hüküm bulunmaktadır. Borç faizi hakkındaki hadisler çok azdır. Bu durum borç faizinin bilindiğini göstermektedir. Alışveriş faizi Arapların daha önce bilmedikleri, ilk defa Hz. Peygamber tarafından açıklanan bir faiz çeşididir. Peşin alışverişlerde ortaya çıkan faize “fazlalık faizi” (*ribe'l-fadl*), vadeli alışverişlerde ortaya çıkan faize de “veresiye faizi” (*ribe'n-nesîe*) denilmiştir. Konuyla ilgili Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği hadis, alışveriş faizinin iki çeşidini de açıklamakta ve bu konudaki hadislerin bütünlük ve mükemmellik açısından en önemlisi olarak görülmektedir. Hadisin mealı şöyledir: “*Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz, cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın.*”¹⁰²⁰ Bu altı eşyada faizin cereyan ettiği ittifakla benimsenmiştir. Ancak mezhep imamları ve fakihler, bu altı maddenin o günün şartlarında en çok mübadele edildiği ve diğer mallar için ölçü olabilecek özellikler taşıdığı için örnek olarak mı zikredildiği, yoksa faizin sadece bu altı maddenin mübadelesinde mi söz konusu olduğu hususunda farklı görüşlere sahiptir. Dört mezhebin de dahil olduğu fakihlerin büyük çoğunluğa göre faiz bu altı maddeye münhasır olmayıp başka mallarda da cereyan eder. Ancak bu altı maddede ve bunlara kıyasen diğer mallarda faizin cereyan etmesine sebep teşkil eden özelliğin ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir.¹⁰²¹ Hanefîler ribanın illetini, cins ve miktar (ölçü birliği) olarak açıklarken,¹⁰²² Şâfiîlere göre altın ve gümüş gibi şeylerde

¹⁰¹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, 60-61.

¹⁰²⁰ Müslim, “Müsâkat”, 81; Tirmizî, “Büyu’”, 23; Özsoy, “Faiz”, *DİA*, XII, 113.

¹⁰²¹ Özsoy, “Faiz”, *DİA*, XII, 114.

¹⁰²² Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, V, 502.

“semen olabilme”, diğer şeylerde ise “yenilebilir olma” ribanın illeti olarak görülmüştür. Mâlikîler ise altın ve gümüş gibi şeylerde nakdiliği (semen olabilme), diğer şeylerde ise “yenilebilir ve saklanabilir olmayı” ribanın illeti olarak kabul etmişlerdir.¹⁰²³ Bunlar neticesinde şunlar söylenebilir: Hadiste zikredilen altı mal kendi cinsleri arasında karşılıklı değiştirilecekse bedellerinin hem peşin hem de eşit olması gerekir. Eğer tartı ile tartılanlarla ölçekle ölçülenler kendi aralarında değiştirilecekse eşitlik değil peşin olma şartı vardır. Biri tartılan diğeri ölçülen iki mal değiştirilecekse bu durumda ne eşitlik ne de peşinlik şartı aranmaz.¹⁰²⁴

2.3. İKTİSADİ VE MALİ HUKUK

Kur'an'da devletin gelir ve giderlerinin tespiti, devlet birey ve zengin fakir arasındaki malî ilişkileri düzenleyen ayetler bulunmaktadır. Bu bölümde İbn Âşûr'un bu ayetlere getirdiği yorumları ele alacağız.

2.3.1. Vergiler ve Kullanımı

Günümüzde vergi, devletin kamu harcamalarını finanse etmek üzere vatandaşlardan kanuni yolla ve meccanen topladığı doğrudan ya da dolaylı ekonomik değeri ifade eder. Kur'an'da zekât, fey, haraç, cizye gibi çeşitli vergi türlerini belirten kelimeler bulunmakla birlikte bir bütün halinde vergiyi ifade eden bir kelime yoktur.¹⁰²⁵

İslam şariatında vergiler genel olarak Müslümanlardan alınan vergiler ve gayri müslimlerden alınan vergiler olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır. İslam devletinde Müslümanların vermek zorunda oldukları zekât, öşür ve sadaka, ibadet özelliği de taşıyan vergilerdir. Biz bunları ibadât bölümünde ele aldığımız için burada bu konular üzerinde durmayacağız. Müslüman olmayanların ödemeleri gereken vergiler

¹⁰²³ Zuhaylî, *İslam Fıkıhı Ansiklopedisi*, V, 509-514.

¹⁰²⁴ Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, III, 318-319.

¹⁰²⁵ M. Macit Kenanoğlu, “Vergi”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2013, XLIII, 52; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 604.

ise cizye ve haraç olarak adlandırılır. Ayrıca fıkhıta dışmandan elde edilen maddi kazançlar için nefel, ganimet ve fey kavramları da kullanılır. Dışmanla savaş sonucu elde edilen maddi kazana ganimet veya magnem,¹⁰²⁶ savaşmaksızın ele geçirilene ise fey denilmektedir.¹⁰²⁷ Nefl veya nefel kelimesi ise hem ganimetin tamamını hem de ganimetin belli bir parçasını ifade edebilmektedir.¹⁰²⁸

2.3.1.1. Fey

Fey sözlükte hem masdar ve hem de isim olarak iki anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Masdar olarak, “geri dönmek, şekil değiştirmek”, isim olarak ise “gölge, öğle vaktinden sonraki gölge” anlamlarına gelmektedir.¹⁰²⁹

İşlam hukukçuları fey’in terim anlamının ister taşınır isterse taşınmaz türünden olsun barış yoluyla Mşlman olmayanlardan alınan mallar şeklinde olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Yine savaş yoluyla elde edilen taşınmazlarla ilgili olarak ta devlet başkanı bu taşınmazları ganimet olarak dağıtmayıp eski sahiplerine bırakır, bunun karşılığında vergi alma yoluna giderse alınan bu vergiyi de fey kapsamı içerisinde değerlendirmektedirler. Ayrıca hukukçuların geneli zekât ve ganimet dışında kalan devlet gelirlerini de fey kapsamında değerlendirme eğilimindedirler.¹⁰³⁰

Bu açıklamalar ışığında fey’in gayri mşlimlerden alınan vergiler olan haraç, cizye, ayrıca ticari mal vergisi (*uşr*) ve diğer bazı devlet gelirlerini ifade edecek şekilde anlaşılabileceğini söyleyebiliriz. *Fey* terimine, ganimet de dahil olmak üzere gayri mşlimlerden alınan her türlü malı ifade edecek şekilde kapsamlı anlam verenler olmuşsa da yaygın görüşe göre ganimet *feyin* kapsamı içine girmemektedir. *Fey*

¹⁰²⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 153.

¹⁰²⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 143.

¹⁰²⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 451.

¹⁰²⁹ Crcni, *Ta’rifât*, “Fey” s. 249.

¹⁰³⁰ İbrahim Paçacı, “Fey”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 183-184.

kelimesi fiil olarak Kur'an-ı Kerim'de iki ayrı ayette üç defa¹⁰³¹ “geri dönmek, vazgeçmek” anlamında, üç ayette de¹⁰³² “ganimet olmak üzere vermek” anlamında yer almaktadır.¹⁰³³

İbn Âşûr, fey kavramının gazve konusu ıstılahlarından biri olduğunu belirtir. Ona göre fey harplerde ve akınlarda askerlerin kendi gayretleriyle düşmanların mallarından savaşıarak veya savaşmadan elde ettikleri şeylerdir. *Fey* ganimete göre daha genel anlamlı bir kavramken, ganimetin savaşıarak elde edilen şeyleri ifade eden bir kavram olduğunu ifade eder.¹⁰³⁴

İbn Âşûr fey ile ilgili Haşr suresinin 6 ve 7. ayetleri ile Enfâl suresindeki ayetlerin aynı anlamı mı, yoksa farklı anlamı mı ifade ettikleri konusunda ileri sürülen görüşlere yer verdikten sonra Haşr suresinin 7. ayetinin cizye ve haraç arazileri gibi bir konuda özel bir hüküm ifade ettiğini, dolayısıyla farklı bir anlam içerdiğini bildirir.¹⁰³⁵

2.3.1.1.1. Cizye

Cizye, “karşılığını vermek, ödemek” anlamına gelen *cezâ* masdarından türetilmiş bir isim olup İslam literatüründe İslam ahd ve emanını almış gayri müslimlerden (zimmîlerden) canlarının ve mallarının korunması karşılığında alınan vergiye denir.¹⁰³⁶ Zimmîlerin erkeklerinden alınan bu vergiye baş vergisi de denmiştir.¹⁰³⁷ Zimmîlerden alınan bu vergi gayri Müslimlerin harbî olanlarından ayrı tutulmalarına, can ve mal güvenliğine kavuşturulmaları karşılığında alındığı için bu isimle isimlendirilmiştir.¹⁰³⁸

İbn Âşûr Kur'an-ı Kerim'de Tevbe suresinin 29. ayetinde, “*Ehl-i kitaptan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Rasûlü'nün yasakladığını yasak*

¹⁰³¹ el-Bakara, 2/226; el-Hucurât, 49/9.

¹⁰³² el-Ahzâb, 33/50; el-Haşr, 59/6, 7.

¹⁰³³ Mustafa Fayda, “Fey”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1995, XII, 511.

¹⁰³⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 70.

¹⁰³⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 75.

¹⁰³⁶ Râgib el-İsfahânî, “Cizye” *Müfredât*, I, 121.

¹⁰³⁷ Mahmud, Abdurrahman, Abdulmünim, “Cizye”, *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazi'l-Fıkhiyye*, I, s. 530.

¹⁰³⁸ Mehmet Erkal, “Cizye”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1993, VIII, 42.

saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.” şeklinde ifade edilen cizyeyi bir kavmin erkeklerinin hayatlarını sürdürmeleri ya da bir yerde yaşamalarına karşılık ödedikleri mal cinsinden olan şeyin ismi şeklinde açıklar. Müfessirimiz *cizye* kelimesinin Farsça haraç anlamına gelen *kizyet* kelimesinden Arapçaya geçtiğini, kelimeye Cahiliye Araplarının sözleri arasında rastlamadığını, kelimenin Râgıb el-İsfahânî’nin *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân* isimli eserinde ya da i’râbu’l-Kur’ân gibi eserlerde yer almadığını, fakat Kur’an’ın indiği toplulukça bu anlamın önceden bilinmesi sebebiyle kelimenin rahatlıkla anlaşıldığını söyler. İlim adamları cizyenin kimden alınacağı hususunda farklı görüşlere sahiptir. İbn Âşûr, fukahânın cumhurunun görüşünü benimseyerek Mecusîleri kitap ehli olanlara dahil eder ve cizyenin bunlardan da alınacağı fikrini benimser. Bu konuda İbn’ül-Münzir’in, “Ben, Mecusîlerden cizye alınacağı hususunda görüş ayrılığı olduğunu bilmiyorum.” görüşünü nakleder. Mâlikîlerden İbn Vehb’in cizyenin Arap Mecusîlerinden kabul edilmeyeceğini, ama Arapların dışındaki Mecusîlerden kabul edileceği görüşünde olduğunu, çünkü Araplar arasında Mecusî kalmadığını, hepsinin İslam’a girdiğini, onlardan Müslüman olmayan bir kimse bulunacak olursa onun ancak mürted olacağını, İslam’a girmeyecek olursa, her hâlükârda öldürüleceğini ve onlardan cizyenin kabul edilmeyeceği görüşünü aktarır. Nitekim önceki ayetlerde müşriklerle savaşılacağı konusu yer aldığı için cizye Hristiyanlar ve müşrik olmayan Araplardan alınır.¹⁰³⁹

2.3.1.1.2. Haraç

Haraç kelimesi sözlükte “ürün, mahsül, semere gibi toptaktan çıkan tahıl, topraktan elde edilen mahsül ve toprağın geliri” anlamına gelen **الغلة** (galle) kelimesiyle

¹⁰³⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X, 68.

açıklanır.¹⁰⁴⁰ İslam fütuhâtından önce Arapça’da yer aldığı bilinen kelimeye toprak, bina, hayvan, köle gibi kaynakların ürün, kira, ücret türü getirileri ve devlet gelirleri olmak üzere birbiriyle alâkalı çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Genel olarak tebaanın mal varlığından alınan vergileri ifade eden harâc zaman içinde özellikle toprak vergisi için kullanılmıştır.¹⁰⁴¹ Haraç aslında, savaşarak fethedilmiş ve gayri müslimlerin elinde bırakılmış araziden alınan verginin adıdır.

Fıkıh kaynaklarında sulh yoluyla ele geçen topraklar iki kategoride ele alınmaktadır. Birincisi mülkiyeti Müslümanların ortak malı olmakla birlikte, bir haraç karşılığında gayri müslim ahaliye bırakılan topraklardır. Diğer ise, yapılan anlaşma sonucu mülkiyeti ile birlikte bir haraç karşılığında, mülkiyeti ile birlikte gayri müslim ahaliye terk edilen topraklardır. Birincisi, araziden alınan haraç, ücret hükmünde olduğundan, halkı Müslüman olmakla bu vergi türü kalkmaz. Bu şekilde barış yoluyla haraç vergisine bağlanan veya savaşla fethedildiği halde gazilere dağıtılmayıp yerli gayri müslim ahaliye bırakılan yerlere arazi-i haraciyye (haraç arazisi) adı verilmiştir. Bu tür arazi, mülk arazi olup sahibi, üzerinde istediği gibi tasarruf yetkisine sahiptir. Ancak bu araziden, haraç isimli bir vergi alınır. Bu vergi de, yerin durumuna göre arazinin mahsulünden 1/10 ile ½ arasında vergisi alınan harâc-ı mukâseme ve ücret şeklinde vergisi belirlenerek alınan harâc-ı muvazzaf olmak üzere ikiye ayrılır. Bu tür arazinin sahibi Müslüman da olsa aynı statüsünü korur ve haraç düşmez.¹⁰⁴²

İbni Aşur, Mü’minûn suresinin 72. ayetinde haraç kavramının kıraat alimlerce *harc* ve *harac* şeklinde iki farklı şekilde okunduğundan bahisle *harc* kelimesinin vergi gibi kişilere veya topraklara belirlenmiş olan şeyi vermek şeklinde tarif eder. İbn Arabî’nin kelimenin *harc* ve *harac* şeklindeki okunuşu hakkında *harcın* kişilere, *haracın*

¹⁰⁴⁰ Mahmud, Abdurrahman, Abdulmünim, “Haraç”, *Mu’cemu’l-Mustalahat ve’l-Elfazi’l-Fıkhiyye*, II, s. 18-19.

¹⁰⁴¹ Cengiz Kallek, “Haraç”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1997, XVI, 71.

¹⁰⁴² İbrahim Paçacı, “Haraç”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 231-232.

ise topraklara belirlenen vergi olduğu şeklinde kendi düşüncesini açıkladığını söyler. Yine bu iki kelime hakkında haracın, veren kişinin bağış şeklinde verdikleri, haracın ise, sorumlu tutulan kişinin ödemesinin kendisine gerekli olan şey şeklinde açıklandığını belirtir. Kelimenin Arapçada eş anlamlısı bulunmadığından bu açıklamalara güvenmek gerektiğini söyler. Cumhurun ayetteki bu kelimeyi, iki kelimededen anlaşılan şeyin aynı anlamda olması sebebiyle başka ayetlerde aynı anlama gelen iki kelimeyi farklı şekilde kıraat etmemeye yönelmeleri sebebiyle kelimeyi harac şeklinde okumayı tercih ettiklerine vurgu yapar.¹⁰⁴³

İbn Âşûr konuyu kısaca bir tanımlama ve kısa bir açıklama getirdikten sonra konuyla ilgili detaylı başka herhangi bir açıklamaya yer vermez. Muhtemelen daha önce yer yer kendisinin de ifade ettiği üzere¹⁰⁴⁴ kaleme aldığı eserin bir tefsir eseri olması nedeniyle tefsirin sınırlarını koruma ve fıkıh ilmini ilgilendiren ayrıntılı konulara girmeme prensibi gereği bu konunun da furuat konularına burada yer vermediğini düşünüyoruz. Biz de sadece haraç sayılan arazilerin isimlerini ve bu vergiler ve kullanımı başlığı etrafında fıkıh kitaplarında oluşan genel müktesebatın kısa bir özetini burada vermekle yetindik.

2.3.1.2. Ganimet

Sözlükte *Ganîmet* kelimesi “kâr ve fazlalık” demektir.¹⁰⁴⁵ *Ganîmet* fıkıh ıstılahında ise “kafirlerin harbi olanlarıyla yapılan savaşta gazilerin gücü ile düşmandan zorla ele geçirilen her türlü mala verilen isim” şeklinde tanımlanır.¹⁰⁴⁶

Ganîmet kelimesi ve türevleri Kur'an-ı Kerim'de altı yerde geçmektedir. Ayrıca Kur'an'da “ganimet” anlamında *nefelin* çoğulu *enfâl* de kullanılmış, özellikle ganimetle

¹⁰⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 79.

¹⁰⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 183; XVIII, 135.

¹⁰⁴⁵ Mahmud, Abdurrahman, Abdülmünim, “Ganimet”, *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazi'l-Fıkhiyye*, III, s. 24.

¹⁰⁴⁶ Cürcânî, *Ta'rîfât*, “Ganimet” s. 241.

ilgili hükümlerin açıklandığı Kur'an-ı Kerim'in sekizinci suresine bu ad verilmiştir. *Nefel* kelimesinin “fazlalık” anlamından dolayı, savaş sırasında ele geçirilen mal veya esirler savaşın amaçlarını gerçekleştirdikten sonra fazladan elde edildikleri için bu şekilde adlandırılmıştır. *Nefelin* ganimet anlamındaki bu genel kullanımına bazı âlimler, ganimetlerden Allah ve Peygamber hakkı olarak ayrılan beşte birlik hisseye, bazıları müşriklerden elde edilen her türlü gelir ve vergiye, bir kısmı ise devlet başkanı veya kumandanın savaşta üstün başarı gösterenlere vadettiği mallara da bu adı vermişlerdir.¹⁰⁴⁷

Ganimetlerin nasıl paylaşılacağı ve kullanım yerleri ile ilgili ayet-i kerimede şöyle buyrulmuştur: “*Şunu da biliniz ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyden beşte biri (humusuhû) mutlaka Allah içindir. O da Peygamber’e, ona yakınlığı olanlara, yetimlere, miskinlere ve yolda kalmışlara aittir.*”¹⁰⁴⁸

İbn Âşûr, ganimetle ilgili olan bu ayetin yer aldığı surenin başında zikredilen *enfalden* bahseden ayetin hükmünü, –bazılarının iddia ettiği gibi– nesh etmediğini, bilakis icmali tafsil eden bir ayet olduğunu söyler. Müfessirlerin ganimetlerle ilgili bu ayetin hükmü hakkındaki açıklamalarının farklılık arz ettiğini belirtir. Kimisinin bu ayetin ahkâmı hakkında Haşr suresinin 6. ayetinin hükmünü nesh ettiğini, aksi yönde görüş beyan edenlerin de bulunduğunu bunun yanında bu ayetlerin ya ganimetin hisse oranları veya ganimetin çeşitlendirilmesi konusunda birbirini tahsis ettiği yönünde görüşlerinin bulunduğunu ifade eder. Bu ihtilaf sebebiyle gayri müslimlerden alınan malların isimlendirilmesi konusunda tereddüt oluştuğunu, bu sebeple bu konuyu nefl, ganimet ve fey şeklinde üç farklı başlık altında topladıklarını söyler.¹⁰⁴⁹

İbn Âşûr bu ayetin Enfâl suresinin 1. ayetiyle bağlantılı olduğunu, bu ayette ifade edilen ganimetin düşman askerlerinin eşyalarından elde edilen ganimetleri ifade

¹⁰⁴⁷ Mehmet Erkal, “Ganimet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1996, XIII, 351.

¹⁰⁴⁸ el-Enfâl, 8/41.

¹⁰⁴⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 101.

ettiğini, bu tür ganimetin surenin başında ganimetle eş anlamlı olan enfal kavramıyla ifade edildiğini; burada kastedilen ganimetin enfal şeklinde ifade edilmesini de dilsel kullanım açısından anlaşılır bulduğunu ayrıca belirtir. Nitekim İbn Abbas, Mücâhid, Dahhâk, Katâde, İkrime ve Atâ'nın da enfali, ganimetler olarak açıkladıklarına dikkat çeker. *Nefl* kelimesini geniş bir anlama sahip olması sebebiyle açıklanmaya muhtaç bir kavram olarak görür. Konunun surenin başında enfal, bu ayette de ganimet şeklinde zikredilmesini aynı konunun devamı mahiyetinde konunun detayını açıklayan bir ayet olarak değerlendirmektedir. Bu durumu ayetin nüzulünden sonra ordu komutanının harbe teşvik etmesi üzerine iki savaşçıdan birinin gösterdiği başarıya ona verilen ödülün ister seleb olarak ifade edilen düşman askerinin teçhizatı kısmından, ister 1/5'lik genel hisse kısmından, isterse de ganimetin aslından fazladan verilen hissenin nefl şeklinde yaygınlaşarak kullanılan bir ıstılah olarak isimlendirilmesinden kaynaklı bu konuda oluşan bir anlam kargaşasına neden olduğunu söyler. Sonra gelen tabirleri sadece ganimetin intikal biçimini beyan eden ifadeler olarak değerlendirir.¹⁰⁵⁰

İbn Âşûr, bu ayetin hükmüyle surenin başındaki ayetin hükmü hakkında İmam Mâlik'in, Müslüman askerlerin düşmanın savaş teçhizatında (celeb) değil sadece ganimet ve *feyden* hakkı olduğunu belirtir. *Neflde* ise bizzat bir hükümle müstakil bir hakkının olmadığını, sadece ulü'l-emrin ganimetten bazı savaşçılara kendi ictihadına uygun olarak taksim edilen beşte birden yapacağı bağış şeklinde fazladan vereceği, miktarı belirli olmayan hisselerinin bulunduğu şeklinde görüşe sahip olduğunu söyler.¹⁰⁵¹ Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî ile İbnü'l-Müseyyeb'in ise enfal olarak dağıtılacak şeylerin beşte birin beşte birinden olacağı görüşünün rivayet edildiğini;¹⁰⁵² Evzâî,

¹⁰⁵⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 101.

¹⁰⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, IX, 444.

¹⁰⁵² Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, IX, 444.

Mekhûl ve ilim adamlarının cumhurunun ise üçte birden fazla dağıtılamayacağı yönünde görüş belirttiklerini söyler.¹⁰⁵³

İbn Âşûr, **فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ** kaydındaki lam harfinin ya mülkiyet lamı ya da istihkak lamı olduğunu, bu ifade şeklinin de elde edilen ganimetin ancak 1/5'inin dağıtılabileceğini, 4/5'inin gazilere verileceğini gösteren bir ifade olduğu yönünde dilsel bir tahlile yer verir. İbn Âşûr, bu ayetin ganimetin 1/5'ini Allah Teâlâ'ya tahsis ederek başlamasını Allah hakkı olarak onun istediği yerlere harcanması gerektiğine bir işaret olarak yer aldığını, buna da Allah Rasûlü'nün ve onun ardından onun makamına getirilen imamların vekil kılındığını ve bu şekliyle ganimetin 5 hisseye bölündüğü fikrinin tâbiînden olmayan Ebu'l-Âliye dışında İslam âlimlerinin genelinin görüşü olduğunu söyler.¹⁰⁵⁴ İbn Âşûr Peygamber'in bu pay konusunda ya ümmete faydalı olacak diğer işlere ya da kendisi ve ailesinin nafakası gibi faydalanmasından hoşlandığı işlere harcamak şeklinde tasarrufta bulunduğunu belirtir.¹⁰⁵⁵

İbn Âşûr, **وَلِذِي الْقُرْبَىٰ** ifadesindeki elif lam takısının başında getirilen ve ganimetten kendilerine verilecek yakınlık sahibi kişilerin Hz. Peygamber'in baba tarafından yakınları olduğunu; **ذِي** kaydının da cins ifade etmesi sebebiyle herhangi bir tahsis olmadan cins anlamında genellik ifade ettiğini belirtir. Ayetteki yakınlık sahibi kişilerin kimler olduğu konusunda dede üzerinden en yakın kişilerin Haşimoğulları ve onlardan da Peygamber'in dönemine yetişen Abdulmuttalib'in çocukları olduğunu söyler. İbn Âşûr bu konuda en tercih edilen görüşün ayetteki genellik ifadesine uygunluğu açısından Haşimoğulları görüşünün olduğunu, İmam Mâlik'in ve Mâlikîlerin çoğunluğunun, iki rivayetinden birinde Ahmed b. Hanbel'in, İbn Abbas'ın, Hüseyin b. Ali'nin, Hasen b. Abdillâh'ın, Mücâhid, Evzâî ve Sevrî'nin de bu görüşte olduklarını

¹⁰⁵³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 102.

¹⁰⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 103.

¹⁰⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 103-104.

söyler.¹⁰⁵⁶ İmam Şâfiî ile bir rivayetinde Ahmed b. Hanbel'in, İshâk ve Ebû Sevr'in ise burada kastedilen peygamber yakınlarının hem Haşimoğulları hem de Abdulmuttaliboğulları olduğu görüşünde olduklarını ifade eder.¹⁰⁵⁷

Ebû Hanîfe'nin ise bu konuda dört halifenin de uygulamasına uygun olarak fakir olmak şartıyla kendilerine zekât ve sadaka almak haram olan Hz. Ali'nin, Hz. Abbas'ın, Hz. Ca'fer ve Âkil'in aileleriyle Hâris b. Abdulmuttalib'in çocukları oldukları görüşünde olduğunu söyler. Ayete Hz. Peygamber'in yakınlarıyla ilgili böyle bir kaydın girmesini ise Allah Teâlâ'nın Peygamber nesline zekât ve sadakayı haram kılması sebebiyle onlara bir ikram olmak üzere bu şekilde bir paye verilmesi ve Allah Teâlâ'nın onlara bu verdikleriyle onları zenginleştirmesi olarak izah eder.¹⁰⁵⁸

2.4. DEVLETLER HUKUKU

Arapçada *devlet* veya *dûlet*, “değişmek, bir hâlden başka bir hâle dönmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak, üstün gelmek, zafer kazanmak” anlamlarına gelir. Bazı dilciler, kullanım bakımından iki kelime arasında fark bulunmadığını söylerken bazılarına göre devlet savaşla, dûtlet ise malla ilgili olarak kullanılır ve devlet kelimesi zaferin taraflar arasında el değiştirmesini, dûtlet ise servet ve zenginliğin elden ele dolaşımını ifade eder.¹⁰⁵⁹ İbn Âşûr *dûlet* kelimesini elden ele dönen şey olarak tanımlar ve bu kelimenin özellikle malların tedavülü için tercih edildiğini belirtir. *Devlet* kelimesini ise üstün gelmekte ve yönetimde nöbetle değişim olarak tanımlar.¹⁰⁶⁰

İslam siyasî düşünce tarihinin en önemli kaynaklarını, İslam hukukunun metodolojisi çerçevesinde devleti ve siyasî yapılanmaları yorumlayan eserler oluşturmaktadır. “el-Ahkâmü's-sultâniyye” ve “es-siyâsetü's-şer'îyye” gibi isimler

¹⁰⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, X, 22-23.

¹⁰⁵⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 104.

¹⁰⁵⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 104-105.

¹⁰⁵⁹ Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1994, IX, 234.

¹⁰⁶⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 76-77.

altında toplanan bu eserlerde İslam hukuku açısından devlet anlayışı, siyasî gerçekliğin yorumlanması ve yönlendirilmesi şeklinde ortaya konmuştur.¹⁰⁶¹

Biz bu başlık altında müfessirimizin, devletin yapısına ve devletlerarası münasebetlere ilişkin ahkâm ayetlerini nasıl tefsir ettiğini inceleyeceğiz. Burada bizim devletten kastımız İslam esaslarına göre kurulan ve yönetilen İslamî devlet olacaktır.

2.4.1. Egemenlik Hakkı, İslam Yönetiminde En Yüksek Teşri (Yasama) Otoritesi

Müslümanlar arasında emir ve yasakları da içeren tüm teşri (yasama) otoritesinin kaynağının Yüce Allah olduğu konusunda görüş ayrılığı yoktur. Teşrii hükümlerin neler olduğunu anlamanın yolu ise Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerim'inde indirdiklerini yahut onun elçisi olan Hz. Muhammed'e (a.s.) vahyettiklerini bilmekten geçer. Allah Teâlâ'nın teşrii hükümle hakkındaki, bu otoriteye tek başına bağımsız olarak sahip olduğunu gösteren birçok ayet-i kerime bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: *"Hüküm (koyma yetkisi, hâkimiyet) ancak Allah'ındır."*¹⁰⁶² *"De ki emir bütünüyle yalnız Allah'ındır."*¹⁰⁶³ *"... Aralarında Allah'ın sana indirdiği ile hükmet! Sana gelen haktan uzaklaşıp onların hevalarına uyma!"*¹⁰⁶⁴

2.4.1.1. Teşri (Yasama) Otoritesinin Uygulanmasında Ümmetin Sorumluluğu

Allah Teâlâ'nın teşri kıldığı hükümler insanları ilgilendiren konularda olduğu için bu hükümlerin ulaştırılması, açıklanması, uygulanması ve denetimi konusu Allah Teâlâ'nın yeryüzündeki vekilleri olan insanlara tevdi edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de konular detaylandırılmadığı için insanlara bu hükümleri esas alarak ictihad yapma yetkisi verilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de birtakım rasûl ve peygamberlerin

¹⁰⁶¹ Davutoğlu, "Devlet", *DİA*, IX, 238.

¹⁰⁶² el-En'âm, 6/57; Yûsuf, 40, 67.

¹⁰⁶³ Âl-i İmrân, 3/154.

¹⁰⁶⁴ el-Mâide, 5/48.

halifelik makamına getirildiği gibi onlardan sonra da insanların yeryüzünün halifeleri olduklarına delalet eden ayetler¹⁰⁶⁵ bulunmaktadır. İbn Âşûr, “*Hani Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.’ demişti.*”¹⁰⁶⁶ ayetinin tefsirinde *halife* kelimesinin mecazî ve hakikî anlamlarda kullanılan bir kelime olduğunu belirttikten sonra bu ayetin bir yönüyle halifelik makamı olmaksızın insanlığın toplumsal düzende doğru bir çizgiyi yakalayabilmesi, ihtilaflı meselelerini çözebilmesi için kendi aralarında halifelik makamının ikame edilmesine bir ima bulunduğunu söyler. Nitekim Allah Teâlâ’nın son şeriatı ve muradının son şekli olan İslam dini gelinceye ve risaletle hilafet makamı birleştirilinceye kadar insanlığın tarihî süreci içerisinde Allah Teâlâ’nın bazen birtakım peygamberlerin risalet göreviyle halifelik makamını birleştirerek, bazen de hilafet makamını risalet makamından ayırarak muradını icra ettiğine dikkat çeker. O, bu ilahî iki planın birbirini tamamlayan en mükemmel yansıma şekli olan diyanet müessesesiyle devlet müessesesinin İslam dininde tam manasıyla birleştirilmediğini söyler.¹⁰⁶⁷

İbn Âşûr, “*Biz her bir peygamberi, Allah’ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik.*”¹⁰⁶⁸ ayetinde genel olarak ifade edilen şeriatın faydasının ancak peygamberlere itaatle açığa çıkacağını, nitekim bu anlamda peygamberlere itaat edenlerle etmeyenlerin bulunduğu, Hz. Musa gibi peygamberlere bazı yerlerde veya Hz. İsa gibi peygamberlere de birçok meselede itaatsizlik edilirken, müminlerin Uhud Savaşı’ndaki emrini te’vil etmeleri dışında Hz. Peygamber’in emirlerine isyan etmediklerini, Allah Teâlâ’nın da başkasına ihtiyaç kalmaması için Hz. Peygamber’in şahsında saltanatla nübüvveti birleştirdiğievurgu yapar.¹⁰⁶⁹ Bu ayetin uygulaması olarak sahabenin Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra dinden irtidat edenler,

¹⁰⁶⁵ el-Bakara, 2/30; el-A’râf, 7/69; Yûnus, 10/15; el-En’âm, 6/165.

¹⁰⁶⁶ el-Bakara, 2/30.

¹⁰⁶⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 385.

¹⁰⁶⁸ en-Nisâ’, 4/64.

¹⁰⁶⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 175.

bedevî Araplar, fitnelerin başını çekenlerle bunlara tabi olanlar dışında Müslümanların ümmetin düzeninin korunması ve şeriatın uygulanmasının devamlılığı için halifenin belirlenmesi fikrinde birleşmelerini ve sahabeden has olsun âmm olsun hiçbir sahabenin karşı koymamasını zikreder. Burada anlatılan halifelik makamına seçilecek kişi için belirli bazı şartların olduğunu, bu şartların beyanının fıkıh ve kelam kitaplarında bulunduğunu belirtip ayrıntılı bilgiyi bu kitaplara havale eder.¹⁰⁷⁰ Konuyla ilgili bir diğer ayet ise, “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin, sizden olan ulü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz –Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız– onu, Allah’a ve Peygamber’e götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.*”¹⁰⁷¹ mealindeki ayettir.

Konuyla ilgili bu ayette iman edenlerden Allah Teâlâ’ya itaat etmeleri ve anlaşmazlığa düşüldüğünde teşri kaynaklarının başında gelen Kur’an-ı Kerim’e müracaat edilmesi istenmektedir. İbn Âşûr’a göre Yüce Allah’a itaat etmek demek O’nun kitabında yer alan hükümlerin uygulanmasını istemek anlamına gelir. Anlaşmazlığa düşülmesi halinde ayette ikinci kaynak olarak Allah’ın ayetlerini açıklayan Peygamber’in sahih sünneti gösterilmektedir. Peygamberin sözlü sünneti olan bu hadislerle amel etmekle de Allah’ın Rasûlü’ne itaat gerçekleşir. İbn Âşûr, Allah Teâlâ’nın şeriatı indirenin ve elçisini bu şeriatın tebliğcisi olarak görevlendirenin böylelikle de onun şahsında şeriatla hükmedenin bizzat kendisi olması sebebiyle bu ayette kendisine ve elçisine itaati emretmesinin şeriatına itaat edilmesini istemesi anlamında olduğunu ve buradaki bu ifade tarzının bu anlamı kastedecek şekilde seçilerek kullanılan bir ifade olduğunu belirtir. Peygamber’e itaat etme emrinin atıf şeklinde Allah’a itaat emrinden sonra tekrar edilmesinin teşri içerikli olmasa dahi Peygamber’in emirlerinin tümünün hayır olduğuna ve bu emirlere itaatin vacip

¹⁰⁷⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 385-386.

¹⁰⁷¹ en-Nisâ’, 4/59.

olduğunu göstermek dikkat çekmek amacıyla emrin bu üslupla tekrarlandığına dikkat çeker. Bu hikmete binaen ayetteki, “*Onu, Allah’a ve Peygamber’e götürün.*” ifadesindeki فَرِّدُوهُ fiilinin tekrarlanmamasının ve ayetin devamında atıf içeren bir ifadenin de getirilmemesinin insanlar aralarında hüküm verirken Allah’ın Rasûlü’ne ve onun sünnetine gitmenin, bizzat Allah Teâlâ’nın şeriatına gitmekle eş değer olduğunu gösteren bir ifade şekli olduğunu ifade eder.¹⁰⁷² Ayette anlaşmazlığa düşülmesi halinde müracaat edilecek üçüncü kaynak olarak şeriat ve adalet hükümlerini yerine getiren ulema ve ümera sınıfı şeklinde ifade edebileceğimiz emr sahipleri (ulû’l-emr) gösterilmektedir. Bu sınıf toplu ictihad yahut insanların işlerini ve genel maslahatları görüp gözetmekte yetkin, dinî ya da dünyevî meseleleri idrak etmekte uzmanlaşmış, bilgi ve tecrübe sahibi kimselerin icmasına işaret edilmektedir. Yalnız bu icmaya itibar edilebilmesi için şer’î bir dayanağın bulunması gerekir.

İbn Âşûr, ayetteki وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ “*Ey iman edenler! ... Sizden olan ulû’l-emre de itaat edin.*” şeklindeki kaydı açıklarken ulû’l-emr’i; insanların, idarelerini kendilerine bıraktığı ve bu konuda kendilerine güvendiği bu kişilerin de bu işleri yapmak bunların fitratına uygun olduğu kişiler şeklinde tanımlar.¹⁰⁷³ Ayette geçen ulû’l-emre itaat ifadesinden bu kişilerin şeriat nazarında ümmete örnek olan, ümmetin güvendiği belli bir grubu ifade ettiğinin anlaşıldığını; sorumluluk altına girerek yapacakları işlerinde şer’î alanın dışına çıkmayacaklarının dikkate alınarak ifadedeki ulû’l-emr sıfatının şer’î anlamda onlarda sabit görüldüğünün bu kayıttan anlaşıldığını söyler. Müfessirimiz onların bu sıfatları hangi şer’î yolla kazandıkları konusu üzerinde de durur. Bunun ya halifelik ve benzeri bir yolla ya da bir yönetici bulunmaması durumunda Müslüman bir cemaatin onlara verdikleri sorumlulukla veyahut Müslüman, ilim ehli ve adaletli olmaları sebebiyle ayette bu vasfın onlarda sabit olduğunun ayette kabul edildiğinin

¹⁰⁷² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 165.

¹⁰⁷³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 165.

anlaşıldığını söyler. Bu kişilerin adalet sahibi ve ilim ehli olmakla bu özelliklerinin onların sürekli vasfı olduğuna, yönetim yetkileri olmasa bile buna ihtiyaç duymadan ümmet içerisinde fetvalarıyla ve ümmete öğrettikleri ilimleriyle bu vasıflarda mükemmel kişiler oldukları tecrübe edilmiş yetkin kişiler olması gerektiğine dikkat çeker. İmam Mâlik'in ulü'l-emri Kur'an ve ilim ehli ve bunlarla ictihad edebilen kişiler olarak tanımladığını söyler.¹⁰⁷⁴

2.4.1.2. Teşri (Yasama) Yetkisi ve Kuvvetler Arası Dayanışma

İslam devletinin yasama, yürütme ve yargı şeklindeki üç organdan birisi olan teşri (yasama) organı, şeriatın nasslarından ictihad etme yetkinliğine sahip kişiler anlamına gelen “hall ve akd ehli” tarafından temsil edilir. Yürütme organı, en üst yönetici, onun yardımcıları ve bakanlarla müşahhas ifadesini bulurken yargı organı ise hâkimlerle müşahhas ifadesini bulur. Bu üç organ arasında ne tam bir ayrılık ilkesi ne de fonksiyon kaynaşması ilkesi yoktur. Her bir organ çalışma alanında diğer kuvvetten ayrı olmakla birlikte, diğer organlarla dayanışma ve yardımlaşma içerisindedir.¹⁰⁷⁵

İbn Âşûr, ulü'l-emr kavramının halifenin elçisinden alt dereceye doğru ordu komutanları, sahabenin müctehid ve fakih olanları, sonraki dönemlerde gelmiş ilim ehli olanlarına kadar bu sınıfları içine alan bir kavram olduğunu söyler. Ulü'l-emrin aynı zamanda ehlü'l-hal vel akd¹⁰⁷⁶ denilen kişiler için de kullanıldığını belirtir. Ümmetin üzerinde ahengi sağlamak, yöneticilerle halk arasındaki samimiyet ve güvenliği temin etmek için adalet ve emaneti ehline vermek gerektiğine vurgu yapar. O, bu iki emirden sonra işleri ulü'l-emre götürmenin emredildiğine dikkat çekerek yöneticilerle halk arasında çözülemeyen problemlerde Allah'ın kitabına ve hayattayken Peygamber'in bizzat kendisine, vefatından sonra ise sözlerine ve uygulamalarına müracaat edilmesi

¹⁰⁷⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 166.

¹⁰⁷⁵ Zuhaylî, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, VIII, 388.

¹⁰⁷⁶ Ehlü'l-Hal ve'l-Akd: Devlet başkanını seçme ve azletme yetkisine sahip güç, kudret, rey ve tedbir sahibi kimseler; ulemâ ve ümera (Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü/Mehmet Erdoğan)

gerektiğini belirtmekle binananların düzene girmeleri konusunda ayetin onlara yol gösterdiğini söyler.¹⁰⁷⁷

2.4.1.3. Teşri (Yasama) Hakkının Sahibi

İslam'da gerçek anlamıyla yasama hakkı yalnızca Allah'ındır. Kur'an-ı Kerim teşri faaliyetinin yalnızca Yüce Allah'a ve O'nun izin ve yetki vermesiyle Rasûlü'ne ait olduğunu bu anlamda teşri faaliyetinin doğrudan ya da dolaylı olarak ona bırakılması gerektiğini özellikle vurgular: *“Allah ve Rasûlü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mü'min bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur. Allah'ın ve Rasûlü'nün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır.”*¹⁰⁷⁸; *“Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.”*¹⁰⁷⁹; *“Rasûl'ün çağrısını aranızda, birinizin diğerini çağırması gibi görmeyin. Aranızdan gizlice sıvışıp gidenleri Allah elbette bilir. Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belanın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarpılmaktan korksunlar!”*¹⁰⁸⁰

Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere kanun koyucu olan Allah Teâlâ'dan yasama yetkisi alanlar yetkilerini ancak nasslara uygunluk çerçevesinde kullanabilirler. İbn Âşûr, *“Allah ve Rasûlü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mü'min bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur. Allah'ın ve Rasûlü'nün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır.”*¹⁰⁸¹ ayetinde kendinden bir önceki ayette belirtilen özelliklere sahip olmaları hâlinde müminlerin kendilerine vadedilen affedilme ve büyük bir mükâfata erişebilmelerinin ancak Allah'a ve Rasûlü'ne itaat

¹⁰⁷⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 166.

¹⁰⁷⁸ el-Ahzâb, 33/36.

¹⁰⁷⁹ en-Nisâ, 4/65.

¹⁰⁸⁰ en-Nûr, 24/63.

¹⁰⁸¹ el-Ahzâb, 33/36.

etmekten geçtiğini ve ayette bu konuda kadın erkek ayrımının yapılmadığına dikkat çeker. Bu ayetin özellikle Peygamber'e, onun serbestlik tanımayarak emrettiği konularda bu emirlere göre hareket etmenin gerekliliğine ve bu şekliyle Peygamber'e itaatin Allah'a itaat konusuna dahil olduğunu gösterdiğini belirtir.¹⁰⁸²

İbn Âşûr, konuyla ilgili Nûr suresinin 63. ayetini de yukarıda yer verdiğimiz Ahzab suresi 36. ayete verdiği anlam doğrultusunda anlar. Ayetin, insanların Rasûl'ün toplumu ilgilendiren çağrılarına –özür hâlinde ondan izin alma durumu hariç–icabet etmelerinin vacip olduğunu gösterdiğini, Peygamber'in toplumun genelini ilgilendiren konulardaki emir ve çağrılarında serbest bırakılmadıklarını, bu sebeple bu çağrıyı birbirleri arasındaki sıradan çağrılara benzetmemeleri konusunda ayette özellikle uyarıldıklarını söyler.¹⁰⁸³

2.4.2. Uluslararası İlişkilerde Temel İlkeler

Devletler, insanlar gibi kendi aralarında birçok ilişki kurar. İslam'a göre devletlerarası ilişkiler insanlar arasında olduğu gibi birbirine güven ve barış temelinde kurulmalı ve devam ettirilmelidir. Ancak bazen devletlerin istekleri ve çıkarları diğer devletlerin istek ve çıkarları ile çatışır, dostluk ilişkileri yerini hasmane ilişkilere bırakır. Biz bu başlık altında İslam devletinin diğer devlet veya devletlerle ilişkilerinin olumsuz bir atmosfere girmesi hâlinde uygulanması gereken savaş hukukunu ve savaşın neticelerini tezimizin sınırları ve amaçları doğrultusunda sunmaya çalışacağız.

2.4.2.1. Uluslararası İlişkiler Barış Temelli Kurulmalıdır

İbn Âşûr, konu başlığımızda yer verdiğimiz barış kavramı ile ilgili olarak Bakara suresi 208. ayetindeki *silm* kökü¹⁰⁸⁴ üzerinde durur. Kelimenin *selm* ve *silm* şeklinde

¹⁰⁸² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, 257-258.

¹⁰⁸³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII, 247.

¹⁰⁸⁴ el-Bakara, 2/208.

okunmasını dikkate alarak *selm* şeklinde okunması hâlinde harbin terki ile sulh yapmak, *silm* şeklinde okunması hâlinde elemden, zorluktan veya inattan selamette olmak anlamına geldiğini söyler. Bununla birlikte dil âlimlerinin iki okuyuşun birbiri yerine kullanılabileceğine hükmettiklerini, bu anlayışın İbn Abbas, Mücâhid ve Katâde'ye dayandırıldığını da belirtir. Bu anlamın yanında dil âlimlerinin ayetteki bu kelimenin İslam dini anlamına geldiğini söylediklerini de ifade eder. Kelimenin kökeninin ifade ettiği anlam ile İslam anlamı beraber düşünüldüğünde ayetten her iki anlamın kastedilmiş olabileceğini, hitabın iman edenlere yapıldığı da dikkate alındığında *silm* kelimesinin mü'minlerin bir özelliği olarak, "Onların durumu, İslam dinine ayetteki emre mutabık olarak, savaşmadan İslam'la barışık bir şekilde girenlerdir." şeklinde anlaşılacağını söyler.¹⁰⁸⁵

İbn Âşûr bu konuda bu surenin 190. ayetinde, "*Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın.*" şeklinde getirilen emirle Bakara suresi 208. ayetteki emir arasında bir bağlantı kurar ve Hudeybiye Antlaşması öncesinde müşriklerin Müslümanları Beytullah'tan engellemeleri ve Müslümanlarla savaşmak için hazırlanmaları, umre talebiyle elçi olarak gönderilen Hz. Osman'ı da öldürdükleri söylentileri karşısında müşriklerle savaşa hazırlık mahiyetinde olan savaş emrinin de dikkate alındığında bu ayette mü'minlere durduk yere müsâlemeye (barış yapmaya) yönelmelerinin emrolunmadığını, aksine kendileriyle savaşılırsa müşriklerle savaşmalarını, barışa meyletmeleri hâlinde de barışa meyletmelerinin ifade edildiğini belirtir.¹⁰⁸⁶

İbn Âşûr burada yer verdiği ayetler üzerinden İslam'da asıl olanın barış olduğunu, isteyenlerle barış yapılması gerektiği sonucunu çıkarırken; gerektiğinde Müslümanlara kastedenlere, düzeni bozmak isteyenlere karşı savaşa girişilebileceğini, barış emrinin tuzağa düşmek anlamına gelmeyeceğini iki ayet bağlamında belirtir.

¹⁰⁸⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 260.

¹⁰⁸⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 260.

Müfessirimiz İslam’da savaşın amacının ne olduğu üzerinde de durmakta ve “Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah’ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz. Allah yolunda ne harcarsanız size eksiksiz ödenir, siz asla haksızlığa uğratılmazsınız.”¹⁰⁸⁷ ayetini bu konu bağlamında ele almaktadır. Ayetin aynı surenin 57 ve 59. ayetlerinde geçen ayetlere atıf şeklinde getirildiğini hatırlatarak bu ayetlerin bir yandan müşriklerin içinde bulundukları durumun zayıflığını gösterirken diğer taraftan onların Allah’ı ve Elçisi’ni aciz bırakamayacaklarını bildirmesi sebebiyle Müslümanların düşmanlarının güçlendiği gibi bir düşünceye girmeden onlara karşı dikkatli olarak, caydırıcı güç hazırlama şeklinde önlem alınmasının emredildiğini, onlarla savaşacak şekilde gerekli tüm hazırlığın yapılmasını gerekli kılan bir ifadeyle konunun ifade edilmesi üzerinden söyler. Ayette caydırıcı güç olarak alınacak bu tedbirlerin kuvvet kelimesiyle ifade edildiğini, caydırıcı kuvvetin iki vasıtasının asker ve silah türünden güçlü etki yapacak şeyler olduğunu, içinde bulunduğumuz modern asırda ise bu hazırlıkların tank, uçak ve füze gibi modern silahlar hazırlamakla mümkün olduğu şeklinde kuvvet kelimesi üzerinde güncel bir yorum getirerek, çağdaş modern dönem silah ve donanımları dikkatlere sunarak ayetin anlaşılmasında çağdaş dönemi dikkate aldığını görüyoruz.¹⁰⁸⁸

İbn Âşûr, Nisâ suresinin 94. ayeti bağlamında Allah yolunda savaşa çıkıldığında hoşgörülü davranılması geren hâllerde ya da şüpheli buldukları durumlarda Müslümanların birbirlerini tartışmaya, kavgaya, birbirleriyle savaş yapmaya ve katle götürebilecek konulara girmemeleri hususunda ayette mü’minler şeklinde hitap edilerek onları içine düşülebilecekleri bu durumlara karşısında birbirlerini iyi anlayıp dinleme ve selam verenin selamını yanlış yönde yorumlayarak kafirlik gibi ağır bir ithamla

¹⁰⁸⁷ el-Enfâl, 8/60.

¹⁰⁸⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX, 144-145.

karşısındakini öldürme gibi uç örnek olay anlatımı üzerinden mü'minlerin birbirini öldürmelerinden sakındırıldıklarına dikkat çeker. *تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا*: *Dünya hayatının geçici menfaati*" kaydıyla da dünya malı hakkında tahkir içeren böyle bir nitelemeyle de iman etmiş Müslümanların bu tür yanlışlara gitmemesi gerekliliğinin ayetteki bu kayıtla vurgulandığını belirtir.¹⁰⁸⁹

Müslümanlar diğer inanç sahipleriyle mücadele hâlinde olduklarında -kendileri ile alay bile etseler- dinî inançlarından dolayı onlarla ferdi olarak adi çekişmelerden nehyedilmişlerdir. İnanmayanların cezalarının ahirette Allah tarafından verileceği ifade edilmiştir. İbn Âşûr, Câsiye suresindeki, "*İman edenlere söyle: Allah'ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanları bağışlasınlar. Çünkü Allah her toplumu, yaptığına göre cezalandıracaktır.*"¹⁰⁹⁰ mealindeki ayetin nüzul sebepleri arasında Mekke dönemindeki güçsüzlükten dolayı bir süreliğine kâfirlere karşılık vermeme anlamını ön plana çıkardıktan sonra, Kur'an-ı Kerim'de ara ara tekrarlandığı gibi¹⁰⁹¹ mü'minlerin müşriklere eza etmemeleri konusunun bu ayetle emrolunduklarını ifade eder.¹⁰⁹²

İbn Âşûr, ahkâm açısından Mümtehine suresinin 8. ayetinin yine aynı surenin 1. ve 2. ayetlerinde Müslümanları, Allah düşmanlarını dost edinmekten nehyeden getirilen genel hükümden bir istisna getirdiğini söyler. Önceki ayetlerde getirilen nehyin illetinin Müslümanlarla din hususunda savaşmak ve Müslümanları yurtlarından çıkarmak şeklinde açıklandığını, bu ayette ise müşriklerden bu anlamda zarar verme durumuna girmemiş bir sınıfın vasıflarıyla istisna getirildiğine dikkat çeker. Müslümanların ehli zimme yani İslam ülkelerinde vergi vererek barış içinde yaşayan gayri müslim tebaa ile aralarındaki muameleler konusundaki onlarla güzel geçinilmesi konusundaki hükmün bu ayetten alındığını ifade eder. Ayette aynı zamanda Müslümanların karşı tavır

¹⁰⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV, 225-226.

¹⁰⁹⁰ el-Câsiye, 45/14.

¹⁰⁹¹ Âl-i İmrân, 3/186.

¹⁰⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXV, 360.

almayan müşriklerle karşı da iyi davranma hususunda bir ruhsat verildiği düşüncesinde olanların da bulunduğunu ifade eder. Kimilerinin bu hususun İslam'ın ilk dönemlerinde barış antlaşması yapıp savaş durumunun olmadığı zamanlarda söz konusu olduğunu, daha sonra bu hükmün neshedildiği görüşünde olanların bulunduğunu, Taberî'nin bu görüşü ehl-i İslam'a zarar verdiğine dair herhangi bir işaret bulunmadıkça mü'minin aralarında yakınlık bulunsun bulunmasın insanlara iyilik yapmasının neshedilecek bir konu olmayacağını ifade ederek bu görüşü kabul etmediğini belirtir.¹⁰⁹³

İbn Âşûr Bakara suresinin 193. ayetinde, “*Fitne kalmayıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse artık zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur.*” şeklinde bahsedilen fitnenin yani küfür ve ona bağlı olarak mü'minlere (müşriklerin) verdikleri eziyetin ortadan kalkmasının ya müşriklerin İslam'a girmesiyle ya da hepsinin öldürülmesi ile mümkünken, İslam'a girmelerinin ise ancak müşriklerin Müslümanların kuvveti karşısında zayıf olmalarıyla mümkün olduğunu, aksi hâlde inançlarına ve şirklerine olan katı bağlılıkları sebebiyle bu fitnenin ortadan kalkmayacağına, dolayısıyla da fitnenin önünün alınamayacağına dikkat çeker.¹⁰⁹⁴ Ümmetin âlimlerinin çoğunluğunun bu sebeple cizye vermemeleri durumunda ehl-i kitapla, onlardan cizye alınamadığı durumda da müşriklerle Müslüman olana kadar savaşı vacip gördüklerini söyler.¹⁰⁹⁵ Ayetteki, “... *Eğer vazgeçerlerse artık zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur.*” kaydı hakkında da savaşmaktan vazgeçerler, bu konuda bir uğraşın içine girmezler, bu konuda onlardan öyle bir intiba da edinilmez ve herhangi bir belirti de görülmezse zaman artık zalim olmayacakları için onlarla barış içerisinde ilişki kurulması gerektiğini ifade eder.¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 136.

¹⁰⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 204.

¹⁰⁹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 99.

¹⁰⁹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 206.

2.4.2.2. Antlaşmalara Sadık Kalınmasının Gerekliliği

Devletler, aralarındaki ilişkilerini anlaşmalar yaparak yürütürler. İslam, yapılan anlaşmalara uyulmasını ve anlaşmaların bozulmamasını ister. Aksi durumu hainlik olarak niteler. Yapılan anlaşmaların bozulması durumunda izlenecek yol Kur'an-ı Kerim'de şöyle açıklanmıştır: “(Antlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik yapmasından korkarsan, sen de (onlarla yaptığın ahdi) aynı şekilde bozduğunu kendilerine bildir. Çünkü Allah, hainleri sevmez.”¹⁰⁹⁷

Karşı tarafın anlaşmayı ihlal etmesi durumunda aldanmamak adına anlaşmanın artık geçersiz olduğunun ilan edilmesi gerekir. İbn Âşûr, sözünde durmama bayağılığının ve yaptığı anlaşmayı bozmanın tüm hoşgörü sahipleri ve Araplar arasında güvenirliliği kaybettirmesi sebebiyle toplumun geneli tarafından hoş karşılanmayan bir durum olarak kabul edildiğine işaret eder. Toplumun bu tür insanları izole ederek bu insanları kendilerinden uzaklaştırırken anlaşmalarına sadık kalmayan bu insanların herhangi bir kayıp yaşamaları hâlinde de bunu hak ettikleri düşüncesinin toplumlarda hâkim olduğuna dikkat çeker. Bir defa anlaşmayı bozanın gelecekte de bozabileceğinin beklenen bir şey olması sebebiyle başkalarının da aynı şekilde anlaşmayı bozmalarının önüne geçilmesi için ceza olarak bu durumlarının teşhir edilmesi veya düşmanlığının belirlenip tespit edilmesinin istendiğini belirtir.¹⁰⁹⁸ Karşı tarafın anlaşma kurallarını açıktan değil de gizlice ihlal ettiğinin tespit edilmesi hâlinde anlaşmayı gizlice bozduklarına veya bozmaya yeltendiklerine dair elde güçlü deliller de mevcutsa, siyaset ve harp kuralları gereği anlaşmanın yine geçersiz olduğunun ilan edilerek bu durumun gerçekleşmesini beklemeden karşı tarafa anlaşmayı bozduklarını bildirip, anlaşmaya

¹⁰⁹⁷ el-Enfâl, 8/58.

¹⁰⁹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IX, 139.

yeniden dönmeleri için belli bir süre tanınır. Müslüman kendisini korumak için anlaşmanın geçersiz olduğunu ilan ettikten sonra harekete geçmelidir.¹⁰⁹⁹

İbn Âşûr, gayri müslim ülkelerle yapılan anlaşmalar çerçevesinde yabancı ülkelerde yaşayan Müslümanların haklarının korunması konusuna da değinir. Konuyla ilgi olarak “*İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velileridir. İman edip hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar, onların velayetleri size ait değildir.*”¹¹⁰⁰ şeklindeki ayette geçen *velâyet* kavramının herhangi bir kayıtlı kayıtlanmaması sebebiyle velayetin kavram olarak en ileri anlamda yani Müslümanların din kardeşleri olmaları sebebiyle her konuda birbirlerine yardım etmeleri anlamında anlaşılması gerektiğini söyler.¹¹⁰¹ Ancak İbn Âşûr’a göre gayri müslimler arasında azınlık olarak yaşamayı tercih eden Müslümanlar da bu velayetin kapsamındadır. Bununla birlikte bu tür Müslümanlarla ilgili farklı bir durum söz konusu olabilir. O da, gayri müslimler arasında azınlık olarak yaşamayı tercih eden Müslümanlara ihtiyaç halinde yardım edilebilmesi için karşıdaki devlet veya toplumla Müslümanların bunu engelleyen bir anlaşmasının bulunmaması gerekir. Eğer Müslümanların azınlık olarak yaşadıkları devlet veya toplumla yaptığı bir saldırmazlık anlaşması varsa böyle bir durumda orada yaşayan Müslüman azınlığın haklarını korumak için bu devlet veya toplumla olan anlaşma ihlal edilemez.¹¹⁰²

2.4.2.3. Savaş Hazırlıklı Olunmasının Gerekliliği

Devletlerarası ilişkilerde barışın devamlılığını sağlayabilmek için güçlü ve caydırıcı bir güçle savaşa hazırlıklı olmak gerekir. Kur’an-ı Kerim’de savaşa hazırlık konusunda Nisâ suresinin 71. Ayetinde “*Ey iman edenler! Tedbirinizi alın da savaşa*

¹⁰⁹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX, 141-142.

¹¹⁰⁰ el-Enfâl, 8/72.

¹¹⁰¹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX, 170.

¹¹⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX, 172.

ya ayrı bölükler halinde çıkın veya hep birlikte çıkın.” ifadeleriyle bu konuda yapılması gerekenlerin öncelikli olanları ifade edilmiştir. İbn Âşûr, bu ayetle cihada teşvik konusuna intikal edildiğini, bu konuya intikalinde latif bir münasebetle yani peygambere itaat ve bu itaat sayesinde Allah Teâlâ’nın nimetine nail olan sınıfların zikredilmesiyle gerçekleştirildiğine dikkat çeker. Müfessirimiz bu ayetin nüzul sebebi konusundan bahisle bu ayetin iddia edildiği gibi hiçbir savaşın öncesinde inmesiyle bağlantısının olmadığını, Müslümanlara düşmanla savaşa hazırlık kurallarına dikkat çekmek, gizli ve düzenbaz düşmandan zarar görmemek konusunda bir sakındırma işlevi görmek üzere bu içerikle ayetin indirildiği düşüncesini zikreder. Bu ayetin sadece Mekke’nin fethi olayına bir hazırlık yapmalarını ifade etme ihtimali olduğunu çünkü hem ayetin içinde yer aldığı surenin nüzul tarihiyle Mekke’nin fethinin aynı yılda gerçekleştiğini söyler.¹¹⁰³

İbn Âşûr, düşmanın hilelerinden sakınmak için savaş kurallarının en büyüğünün düşmana karşı tedbir alma işi olduğunu, ayetin daha konuya başlarken hemen bu kurala dikkat çekerek savaşa hazırlıklı olunmasının gerekliliğinin ne kadar ön planda tutulması gereken bir konu olduğuna vurgu yapmaktadır.¹¹⁰⁴

Enfâl suresinin 60. ayetinde ise Müslümanların savaşa hazırlıklı olunması konusu *“Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz. Allah yolunda her ne harcarsanız karşılığı size tam olarak ödenir. Size zulmedilmez.”* mealindeki ayetle savaş araç ve gereçlerinin hazırlanması şeklinde izah edilmektedir. İbn Âşûr, ayette verilen kuvvet ve savaş atları hazırlama emrinin muhataplarının Müslüman cemaat ve onların kendi içlerinden işlerini yönetmeyi üstlenmiş yöneticileri olduğunu söyler. Özellikle cemaat

¹¹⁰³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 182-183.

¹¹⁰⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV, 183.

ifadesiyle kastedilen ümmetin maslahatlarına vekil kılınan yöneticilerin kastedildiğini belirtir. Ayette ifade edilen kuvvet kelimesinin organların kendilerinden beklenen görevlerini beklenen seviyede yapabilmesi anlamını ifade ederken mecaz anlamda da tesirli bir şeyin şiddetli tesir etmesi ya da bir şeyin tesir etmesinde etken olan şeyler için de kullanıldığını söyler. Mesela askerin maddi kuvvetinin yine silah ve mühimmatın düşman üzerinde yıkıcı etki yapması gibi. Bu ifadenin mecazı Mürsel olarak geçmiş asırlarda askeri teçhizatın kılıç, ok, yay, okçu edinme şeklinde olması sebebiyle bunları edinmeyi ifade ederken asrımızda ise bunun tank, savaş topu ve uçağı, füze, roket vb. şeylerin ordunun envanterine eklenmesini ifade ettiği şeklinde açıklar ve buna dikkat çeker. Bu açıklamalarını konuyla ilgili “*Kuvvet atmaktır.*”¹¹⁰⁵ şeklindeki hadisi hadisin anlamını sınırlandırmadan bu asırda askeri kuvvetin en mükemmel teçhizatının atış yapma kabiliyeti olan savaş aletleri olduğu şeklinde yorumlayarak hadisle ilişkilendirir.¹¹⁰⁶

Ribat kelimesinin burada mübalağa anlamı içeren savaşlarda kullanılmak üzere çok sayıda atı hazırda bekletmeyi ifade ederken; daha sonra İslam toprakları için tehlikeli gedikler arasında sayılan deniz limanlarını bekleyen muhafızlar için de bu kelimenin kullanılmaya başlanıldığını söyler. Dolayısıyla ribat kelimesinin düşmanın hücumuna açık, güvenlik açığı oluşturabilecek her türlü noktayı muhafaza ve müdafa etmek üzere beklemenin ayette savaşa hazırlıklı olunması gereken önemli konulardan bir olarak izah eder.¹¹⁰⁷

¹¹⁰⁵ Müslim,” İmare”, 167; Ebu Davud, “Cihad”, 23; İbn Mace, “Cihad”, 19.

¹¹⁰⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 144-145.

¹¹⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 145.

2.4.3. Gayri Müslimlerle İlişkiler

Yeryüzünde farklı dinlere mensup insanlar bulunmaktadır. Böyle bir ortamda Müslümanların gayri müslimlerle ilişkilerini düzenlemeleri gerekir. Bu bölümde bu konuyla ilgili konuları alt başlıklar hâlinde inceleyeceğiz.

2.4.3.1. Gayri Müslimlerle Dostluk

Devletler hukukunda farklı inanışlara sahip milletler arasındaki ilişkiler dostane ve hasmane ilişkiler çerçevesinde yürür. İslam, gayri müslimlerle ilişkilerde bazı hükümler getirmiştir. Bu konuyla ilgili ayetlerden birinde konu şöyle hükme bağlanmaktadır. *“Mü'minler, mü'minleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır. Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Çünkü dönüş Allah'adır.”*¹¹⁰⁸ İbn Âşûr, Allah Teâlâ'nın mü'minlere dinlerini ve hoşgörülerini hafife almakla kendilerine muhalefet eden ve kendilerinden yüz çevirenlerin yaptıkları bu haksız durum ve zulümlerinin açığa çıkmasından sonra Müslümanları bırakıp onları dost edinmelerini din konusunda bir zafiyet ve mütecavizleri tasvip etmek olarak kabul ettiğini, bu sebeple de gayri müslimleri dost edinmekten nehyettiğini söyler. İbn Âşûr kâfirlerle dostluğun ya hem zahir hem bâtın şeklinde ya da sadece zahir şeklinde olabileceğini belirttikten sonra farklı durumlarda gelişen bu dostluk muamelelerinin de farklı hükümler doğurduğunu söyler. İbn Âşûr'a göre gayri müslimlerle dostluk sekiz durumda oluşur.

Birinci Durum: Bir Müslümanın kâfir bir cemaati ya da grubu gizli işlerinde dost edinmesidir ki bu dostluk onların küfrüne olan meylinden kaynaklanır. Bu, küfür hâli olarak münafıkların hâlidir.

¹¹⁰⁸ Âl-i İmrân, 3/28.

İkinci Durum: Dinlerine meyli olması sebebiyle değil de ya bir akrabalık bağı ya da sevgi sebebiyle kâfirlerin Müslümanlara düşmanlıklarını aleni bir şekilde gösterdikleri bir zamanda kişinin bir kâfir grubuna meyletmesi ve onlara yardım etmesi şeklinde olur ki gösterilen bu dostluk, sahibinin küfrünü gerektirmese de bu kişi İslam hamiyetini ve gayretini göstermesi gerektiği bir sırada İslam'a zarar verenleri dost edinmiş olduğu şüphesi sebebiyle büyük günah işlemiş olur.¹¹⁰⁹

Üçüncü Durum: İslam zuhur ettiği sırada gayri müslim Hristiyan Araplar ve Habeşliler gibi Müslümanlara aleni düşmanlık yapmayan ve eziyet etmeyenlere karşı dostluk göstermek ki bu da küfrü gerektirmeyen fakat onların içinde bulundukları durumu hoş görmek ve Müslümanlara karşı desise kurmaya zemin hazırlama anlamına geldiği için bu durumda nehyedilen dostluk grubunda yer alır.¹¹¹⁰

Dördüncü Durum: Müslümanlardan belli bir gruba zarar vermek için kâfirlerden bir gruba mesela yardım etmek şeklinde bir dostlukta bulunulması ki bu şekildeki dostluk hakkında farklı hükümler söz konusudur. İbn Âşûr bu konuyu casusluk örneği üzerinden açıklar. İmam Mâlik'in, Müslümanlar aleyhinde kâfirlere casusluk yaparak yardım eden kişi hakkındaki görüşünün bu kişinin amacının farklılık arz edebileceği ihtimalinin bulunması nedeniyle duruma göre ictihad edilmesi gerektiği yönünde olduğunu söyler. İbn Kâsım'ın bu durumu zındıklık, dinsizlik olarak kabul ettiğini ve bu durumdaki kişinin tevbesinin kabul edilmeyeceğini ve bu şahsın öldürülmesi gerektiği görüşünde olduğunu, İbn Vehb'in ise bunu ridde yani dinden dönme olarak gördüğünü söyledikten sonra bu iki görüşün zayıf olduğunu belirtir ve kendi düşüncesini dile getirir.¹¹¹¹

Beşinci Durum: Mü'minlerin, düşmanlarına galip gelmeleri amacıyla Müslümanlara karşı dostluk gösteren, onlara yardım edebilme ihtimali bulunan

¹¹⁰⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 72.

¹¹¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 73.

¹¹¹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 73.

kâfirlerden bir gruba dostluk göstermeleri ki âlimler dostluğun bu türü hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda İbn Kâsım'ın savaş zamanı kâfirlere yardım edilemeyeceği düşüncesinde olduğunu, bir rivayette İmam Mâlik'in ihtiyaç anında bu durumdaki gayri müslime yardım etmenin bir sakıncası olmadığı görüşünde olduğunu, Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, Leys, Evzâî ve bir kısım Mâlikî âlimlerinin ise Müslümanların onlardan yardım talep edemeyecekleri, bu grubun bu konuda izin istemeleri halinde onlara izin vermenin de bu gruptan bir çeşit talepte bulunma anlamına gelmesi sebebiyle buna da izin verilemeyeceği, sadece kendiliklerinden Müslümanlarla birlikte savaşmaya çıkarlarsa bu grubun engellenmeyecekleri görüşünde olduklarını aktarır. İbn Rüşd'ün Tahâvî üzerinden aktardığı Ebû Hanîfe'nin müşrik olmamak şartıyla ehl-i kitaba yardım edilebileceği şeklinde bir görüşünün olduğunu söyledikten sonra İbn Rüşd'ün bu görüşü reddettiğini ifade eder.¹¹¹²

Altıncı Durum: Müslümanlara herhangi bir zarar vermeden bir Müslümanın kendisiyle iyi geçinen ya da akrabası olduğu için bir gayri müslimi kendisine dost edinmesi ki İbn Âşûr bu durumun yasaklı bir durum olmadığını söyler ve Kur'an'dan ve sünnetten gayri müslim anne baba örneğini verir.¹¹¹³

Yedinci Durum: Ticaret, antlaşma, barış görüşmeleri yapma gibi dünya hâllerıyla ilgili muamelelerdir. İbn Âşûr bu konuyla ilgili farklı ahkâmın bulunduğunu belirtir ancak konunun ayrıntısına girmedikçe görüyoruz. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgiyi fıkıh kitaplarına havale eder.¹¹¹⁴

Sekizinci Durum: Kâfirlerin çoğunlukta bulunduğu ortamlarda onlardan zarar görmeyi önlemek için gayri müslimlere dostluk göstermektir. İbn Âşûr bu duruma da Mekke'de kendilerine henüz hicret izni verilmemişken, işkencelerden kurtulmak için imanlarını gizleyen Müslümanlarla; Hıristiyanların küfre zorlamalarıyla karşı karşıya

¹¹¹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 73-74.

¹¹¹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 74.

¹¹¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 74.

kalan Endülüslü Müslümanların yakalandıklarında kendilerini sanki İslam ülkelerine gitmek için Müslümanlardan kaçarak onlardan ayrılmış gruplar şeklinde kendilerini göstermeleri hâli ki bu sakinme hâlinin bu durumu sürekli kılmadığını, aksi hâlde Müslümanların, sakinmanın gerekliliği düşüncesiyle bu uygulamayı devam ettirmeleri halinde fert planında da olsa küfre girmeye sebep olacağını söyler.¹¹¹⁵

İbn Âşûr'un konuyla ilgili buraya kadarki açıklamalarından Müslümanların du durumlar karşısında İslam dininin istediği hassas dengeyi dikkatle korumaları gerektiği, iyi niyetli yaklaşımlarını amacı dışında karşı tarafa istismar ettirmeden ilişki kurulan karşı tarafın da niyetinin değerlendirilmeden geçirilerek bilinçli hareket etmelerinin önemine vurgu yaptığını görmekteyiz.

2.4.4. Savaşla İlgili Kurallar

Devletlerin kendi aralarında alışveriş, dostluk anlaşmaları da dahil farklı birçok alanda ilişkileri bulunur. Bununla birlikte hayatın bir gerçekliği olarak bazen devletlerin çıkarları birbirleriyle çatışabilmektedir. Bu durumda da dostluk ilişkilerinin yerini başta savaş olmak üzere çatışma hâlleri alabilmektedir. Biz bu başlık altında İslam devletinin diğer bir devlet ya da devletlerle bu türden ilişkiler içine girmesi durumunda takınılması gereken tavrır ile uyulması gereken savaş hukukunu ve savaşın neticelerini –tezimizin sınırları ve amaçları doğrultusunda– incelemeye çalışacağız.

Uluslararası ilişkilerde krizlere yol açan anlaşmazlıklar diplomatik girişimler, ara buluculuk ve tahkim başta olmak üzere barışçıl yollarla aşılabileceği gibi misillemeye bulunma, ablukaya alma, ekonomik ambargo uygulama gibi yaptırımlarla da giderilebilir. Bu yollardan biriyle giderilememesi halinde söz konusu olan en şiddetli ilişki biçimi savaş hâlidir. Arap dilinde silahlı çatışmayı ifade eden diğer kelimeler yerine daha çok cihad terimi kullanılmış ve bunu savaş kelimesinin çağrıştırdığı istila,

¹¹¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 74-75.

sömürü, baskı ve zulüm gibi olumsuz amaçlarından ayırmak için cihad kelimesi “Allah yolunda ve uğrunda” (*fi sebîlillâh*) nitelemesiyle birlikte ifade edilmiştir. Silahlı çatışmalar dahil olmak üzere uluslararası ilişkilere ait normatif düzenlemelerin fıkıh literatüründe genellikle cihad veya siyer terimi altında toplanmış olması da bu bakış farklılığının bir sonucudur. Bununla birlikte gerek dinî metinlerde gerekse fıkıh literatüründe “iki topluluk arasında meydana gelen silahlı çatışma” anlamındaki savaş karşılığında harp ve kıtal gibi kelimelerle bunların türevleri de kullanılmıştır.¹¹¹⁶ Bununla birlikte savaşla ilgili tanımlamalara bakıldığında cihad kâfirlere/düşmana karşı Allah yolunda yapılması ve Müslümanların elinden gelen tüm gayretlerini ortaya koyması özellikleri ile öne çıkmaktadır.¹¹¹⁷

İbn Âşûr savaş emri ile ilgili ilk ayet olduğu yönünde genel kabul gören Bakara suresinin 190. ayetinin tefsirinde Hz. Peygamber’in Hudeybiye anlaşması gereği Medine’ye geri döndükten sonra ertesi sene kaza umresi yapmak üzere hazırlıklarını yaptığı, Müslümanların ise kâfirlerin sözlerinde durmayacaklarından korktukları ve haram ayda Harem dahilinde kafirlerle savaşmaktan da hoşlanmadıkları bir esnada bu ayetin indiğine dikkat çeker. Ayetteki emrin düşmanın saldırmasına karşı savunma savaşı yaparak kendilerini savunmalarına izin veren bir ayet olduğunu söyler. Müslümanların bu ayetin emri doğrultusunda kendileriyle savaşanlarla savaşmaya ve kendilerine ilişmeyenlere de ilişmemeye başlamışlardır. İbn Âşûr bu ayetin anlamının nesh edilip edilmediği yönündeki görüşlere yer verdikten sonra sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğini engellemeyeceği kuralından hareketle müşriklerden Müslümanlara karşı her zaman bu anlamda bir saldırının olabileceğine dikkat çekerek

¹¹¹⁶ Ahmet Yaman, “Savaş”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2009, XXXVI, 194.

¹¹¹⁷ et-Tevbe, 9/7-16; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuku*, I, 276; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddül Muhtâr alâ’d-Dürri Muhtâr*, Ter: Ahmet Davutoğlu, Şamil Yayınları, İstanbul, 1993, I-IX, VIII, 369; Zuhayli, *İslam Fıkıhı Ansiklopedisi*, VIII, 178.

bu ayet hakkındaki nesh görüşünü benimsemez.¹¹¹⁸ Müfessirimiz, bu ayette özellikle savunma amaçlı savaşın emredilmesiyle beraber, Tevbe suresinin 36. ayetinde yer alan topyekün savaşma emrinin Bakara suresi 190. ayetindeki savunma savaşı yapma emrini neshedici değil savaş mefhumuna genel bir ilavede bulunarak yaşlılar, kadınlar ve çocuklar gibi gruplar hariç savaşılması gereken herkesle savaşılacağını gösteren bir ayet olarak anlamak gerektiği düşüncesini benimser. Bu konuda İbn Abbas, Ömer b. Abdülazîz ve Mücâhid'in de bu ayeti böyle anladıklarını, ayetin muhkem olduğunu söylediklerini belirtir.¹¹¹⁹

2.4.4.1. Haram Aylarda Savaş

Haram aylar kendilerinde savaşın haram kılınması yine kendilerinde işlenen sevap veya günahlara başka zamanlarda yapılanlardan daha fazla mükâfat veya cezanın verilmesiyle yılın diğer aylarından farklı bir önem ve saygınlığa sahip bulunmaları sebebiyle bu isimle isimlendirilmişlerdir. Müslümanlar açısından ahkâm noktasında haramlık ve helallik büyük önem arz ettiğinden bu ayda savaş konusunun ahkâmını ifade etmek açısından bu konuya yer vereceğiz.

Cihada çıkılacağı sırada veya sefer hâlinde iken haram ayların girmesi durumunda ya da tersi durumda yani haram aylarda düşmanın saldırması hâlinde uyulması gereken usul konusuna bu başlık altında yer vermeye çalışacağız.

Cahiliye devri Arapları, ay takvimi esaslı tespit ettikleri yılın aylarını ikiye ayırmışlardır. İkiye ayırdıkları yılın bu aylarından dördünü Haram aylar olarak belirlemişlerdir. Bu aylar zilkade, zilhicce, muharrem ve receb aylarıdır. Cahiliye döneminde de hürmet edilen bu aylar muhterem kabul edilmiş ve bu aylarda savaşmak haram kılınmıştır. Sadece düşman tarafından saldırıldığı durumlarda müdafa

¹¹¹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 197.

¹¹¹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 197.

mahiyetinde savaşa müsaade edilmiştir.¹¹²⁰ Kitaplarda, haram aylarla ilgili hükümlerin hac ibadetiyle birlikte Hz. İbrahim zamanında haramlığının tesisi edildiği, insanların bu aylarda sağlanan güven ortamında hac ibadetini rahatça yaptıkları, Mekke ve civarında oturanların da bu güven ortamında geçimlerini sağladıkları bilinmektedir. Bu uygulama Hz. İbrahim ve İsmail'in şeriatından Cahiliye devri Araplarına intikal etmiş, haram aylar girdiği zaman bunların kutsallığına bir işaret olarak savaştan ve her türlü saldırıdan kaçınmışlardır; öyle ki bir kişi babasının veya kardeşinin katiline dahi rastlarsa ona saldırmaz, kötü bir söz bile söylemezdi. Bütün bunlar, geçimlerini kervanlardan haraç alarak, su ve otlak bulmak için zaman zaman birbirleriyle çarpışarak sürdüren bedevîler için de geçerliydi. Araplar bu aylara olan saygılarını nesi denen uygulamayı ortaya çıkarıncaya kadar sürdürmüşlerdir.¹¹²¹

Kur'an-ı Kerim'de, *“Ey iman edenler! Allah'ın alametlerine, haram aya, kurbanlık hediyelere... sakın saygısızlık yapmayın.”*¹¹²²; *“Sana haram aylarda savaş yapmayı soruyorlar. De ki: ‘O aylarda savaş yapmak büyük günahdır.’*¹¹²³; *“Doğrusu, Allah katında ayların sayısı on iki aydır. Gökleri ve yeri yarattığı günkü Allah yazısında (böyle yazılmıştır). Bunlardan dördü haram aylardır. Bu da doğru olan dinin hükmüdür. Bu sebeple bunlar hakkında nefislerinize haksızlık yapmayınız.”*¹¹²⁴ gibi ayetlerde haram ayların hürmetine saygısızlık yapmanın ve bu aylarda savaşmanın hükmü açıkça indirilmiştir. Ancak düşman tarafından gelebilecek bir saldırı ve bu bağlamda cihad ayetlerinin içerdiği emirler düşünüldüğünde haram aylarda savaş konusunda ihtilaf edilmiştir.

¹¹²⁰ İbrahim Paçacı, “Eşhuru'l-Hurum”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 163.

¹¹²¹ Hüseyin Algül, “Haram Aylar”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1997, XVI, 105.

¹¹²² el-Mâide, 5/2.

¹¹²³ el-Bakara, 2/217.

¹¹²⁴ et-Tevbe, 9/36.

İbn Âşûr, “*Sana haram aylarda savaş yapmayı soruyorlar. De ki: ‘O aylarda savaş yapmak büyük günahdır.*”¹¹²⁵ ayetinin, bu ayetin bir öncesinde yer alan “*Savaş, üzerinize (farz olarak) yazılmıştır.*”¹¹²⁶ ayetiyle emredilerek farz kılınan savaşın o günkü toplumda haram aylar olarak bilinen ve savaşın farz kılındığı hükmü verilen bu ayların Araplar arasında eskiden beri yasak sayılan, İslam’ın da bu yasağı kaldırmadığını gösteren bir ayet olarak konuyla ilgili temel hükmü ifade eden bir ahkâm ayeti olduğuna dikkat çeker. O, bu ayeti öncesinde inen ve cihadı emreden ayetleri ikmal eden bir ayet olarak değerlendirir.¹¹²⁷

İbn Âşûr haram ayların hac ve umre ibadetlerine hazırlık zamanları olduğunu, bu aylarda savaşmanın haram kılınmasındaki hikmetin hac ve umreyi iptal edecek savaş gibi durumların yaşanmasının önüne geçmek olduğunu söyler. İslam’ın bu haramlığı Müslümanların ve hac ibadetinin faydasına olacak şekilde önce ayetlerle¹¹²⁸ belirli şartları belirleyerek tahsis edip devam ettirdiğini, sonrasında haram aylarda savaşmama hükmünü yine ayetle¹¹²⁹ nesh ettiğini söyler. Haksız yere savaş çıkarmanın her zaman haram olması, hak için cihad etmenin ise ibadet sınıfında yer alması sebebiyle haram ayların hürmetinin devam ettiğini, fakat suçların toplumda işlenmesinin devam etmesi sebebiyle haram aylarda savaşmama hükmünün nesh edildiğini söyler. İbn Âşûr, Hz. Ebûbekir’in hac emirliği sırasında müşriklerin hac etmelerinin yasaklanması, hac ve umre yolunun Müslümanlar tarafından fetihlerle güven altına alınması, Müslümanlar arasında da haram aylarda bu anlamda bir savaşın çıkmayacağının aşikâr olması sebebiyle tıpkı müellefe-i kulub sınıfının kalmamasıyla onların zekâtta hisse hakları hükmünün mensuh olması gibi bu konuda müşriklerle de savaşmama hükmünün nesh edilmiş olduğu yönünde izah edilmesinin en güzel izah şekli olduğu düşüncesini

¹¹²⁵ el-Bakara, 2/217.

¹¹²⁶ el-Bakara, 2/216.

¹¹²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru ‘t-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II, 307.

¹¹²⁸ el-Bakara, 2/191, 194.

¹¹²⁹ et-Tevbe, 9/1, 5.

belirterek fukahanın haram ayda savaş yapılması konusundaki ihtilaflarına bir anlamda cevap vermektedir.¹¹³⁰

2.4.4.2. Savaş Kuralları

Her ortamın kendine özel kuralları vardır. Barış ortamının kuralları farklı, savaş ortamının kuralları ise çok daha farklıdır. Konu başlığımızın kapsamı dahilinde savaş kurallarını burada özetlemeye çalışacağız.

2.4.4.2.1. Tarafsızların Dokunulmazlığı Kuralı

İslam hukukuna göre savaşta tarafsız kalan kimselerin öldürülmeleri yasaktır. Bu anlamda kadınların, çocukların, akıl hastalarının, yaşlıların, ibadethanelere sığınmış din adamlarının, hastaların, çiftçi, esnaf, tacir gibi savaşa iştirak etmemiş kimselerin öldürülmeleri caiz olmadığı gibi zaruret bulunmadıkça zirai mahsullerin, ormanların yakılması ve harap edilmesi de caiz görülmemiştir.¹¹³¹ İbn Âşûr, “(velâ ta’tedû): Sınırı aşmayın.”¹¹³² ayet-i kerimesini tefsir ederken İbn Abbas, Ömer b. Abdilazîz ve Mücâhid’in bu ayeti açıklarken Müslümanlara karşı savaş hazırlığı yapmamış yaşlı, kadın ve çocukların savaş esnasında öldürülmeyeceği konusuna özellikle değindiklerini belirtir.¹¹³³ İbn Âşûr, “*Ey iman ederler! Allah yolunda cihada çıktığınız zaman, mü’mini kâfirden ayırmak için iyice araştırın. Size selam veren kimseye dünya hayatının menfaatini gözeterek ‘Sen mü’min değilsin.’ demeyin. Allah katında çok ganimetler var.*”¹¹³⁴ ayet-i kerimesinde yer alan hükmün genel olduğunu, ben “Müslüman oldum.” vb. sözler söyleyen ve ondan sonra bu iddiasının gereklerini ifa eden ümmetin tüm

¹¹³⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 310.

¹¹³¹ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuku*, I, 283-284; Zuhaylî, *İslam Fıkı Ansiklopedisi*, VIII, 184-187.

¹¹³² el-Bakara, 2/190.

¹¹³³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 197.

¹¹³⁴ en-Nisâ’, 4/94.

fertlerinin malını ve canını böylelikle mü'minlerden korumuş olduğunun ayette beyan edildiğine dikkat çeker.¹¹³⁵

2.4.4.2.2. Savaşta Müşriklere Yapılacak Davranış Şekli

İbn Âşûr, Tevbe suresinin 5. ayetinin tefsirinde müşriklere tanınan sürenin tamamlanıp sona ermesinden sonra müşriklerin varlıklarını sürdürmeye çalışmaları hâlinde bu durumun savaşı tercih etmeleri anlamına geldiğini, tevhid inancının bir gereği olarak öldürülmeleri dahil serbest dolaşımlarının engellenmesi gerektiğini; onları yakalayıp esir almak, Müslümanların izni vermesi hariç İslam topraklarına girmelerine engel getirmek, düşmanların İslam beldelerine girme ihtimali olan yerlerde gözetleme yapmak üzere nöbet tutmak gibi tedbirler alınarak onlara engel olunmasının gerekliliğine dikkat çeker. Yine bu ayetle cihada izin verildiğine, İslamiyet dışında bir inancın kabul edilmeyeceğine işaretle bulunulduğuna, ayetin bu anlamda tüm müşrikleri ve tüm bölgeleri kapsayan genel bir hüküm ortaya koyduğuna dikkat çeker.¹¹³⁶

İbn Âşûr, ayette kabul edilecek tevbenin, şirk koştuktan vazgeçip pişman olmaya, her ne kadar imandan bir cüz olmasa da sahibinin yalancı olmadığını gösteren namazı kılmalarına ve niyetin doğruluğunu gösteren Müslümanlar için malını harcamak anlamına gelen zekâtı vermelerine bağlandığını söyler. Bu şartlar gerçekleştiğinde artık zararlarından emin olunduğu, dinde de kardeşler haline geldikleri için yollarının açılarak, hapis ve esaret hayatlarına son verileceğini belirtir.¹¹³⁷

¹¹³⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 226.

¹¹³⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 22-23.

¹¹³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 24.

2.4.4.2.3. Savaş Esirleriyle İlgili Hükümler

Savaş hukukunun önemli hususlarından birisi savaş sonucunda esir alınanlara ne yapılacağı, nasıl davranılacağı konusudur. Bu konuyla ilgili düzenleme büyük ölçüde Muhammed suresinin 4. ayetiyle yapılmıştır.

İbn Âşûr, Muhammed suresinin 4. ayetinde küfür ehli ile savaşta karşılaşıl ması durumunda boyunlarının vurularak öldürülmeleri suretiyle, dirençlerinin kırıldığı, kalanlarının ise sıkıca bağlanarak esir edilmeleri ile Müslümanların güvenli bir şekilde rablerine ibadet etme ortamlarının sağlanmasının esirlerden maddî fidye alma şeklindeki menfaatten daha büyük öneme sahip olduğunu belirtir. Bu durumun aynı zamanda kâfirlerin durumunu Müslümanların kalplerinde tahkir ederek din tamamen Allah’a ait oluncaya, müşriklerin hepsinin sonu gelinceye kadar müşriklere karşı cihad etmeye cesaret kazandırmaya dönük bir maksadının olduğunu söyler.¹¹³⁸

İbn Âşûr, ayetin müşriklere üstün gelme anlamı ya da onları çokça öldürme anlamı şeklinde ayrı ayrı tefsir edilebileceğini belirtir. Ayetteki hükmün üstün gelme anlamında anlaşılması durumunda esirleri azat etmenin veya fidye karşılığı salıvermenin caiz olacağı hükmünün, çokça öldürme şeklinde anlaşılması durumunda ise savaş sonunda kalacak az sayıdaki esirin savaş esiri olarak tutulmasının gerekliliği hükmünün anlaşılacağını belirtir. İbn Âşûr ayetin nazımının her iki anlamı da verecek bir şekilde olduğunu söylemekle birlikte kendisi ayetteki en açık görüşün ilk anlam yani müşriklere üstün gelme anlamının olduğunu söyler.¹¹³⁹

Müfessirimiz, ayette esirlerin azat edilmeleri ile fidye karşılığı salıverilmeleri konusunda muhayyerlik bulunmakla birlikte esirlerin azat edilmelerinin fidye karşılığı salıverilmelerinin önüne geçirildiğini, her iki durumun Hz. Peygamber’in Hevazin Gazvesi’nden sonra yaptığı gibi maslahata uygun düşeni tercih etme şartına

¹¹³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI, 66.

¹¹³⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI, 67.

bağlandığını ifade eder. O, ayetin açık anlamının bu şekilde anlaşıldığını belirtir. Alimlerin çoğunluğu ile fıkıh imamlarının ve fikir ehlinin ayette herhangi bir neshin sözü konusu olmadığı görüşünde olduklarını da ayrıca söyler.¹¹⁴⁰

İbn Âşûr, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Sevrî, Evzâî, Ebû Hanîfe'nin Tahâvî'den rivayet edilen iki görüşünden birinde ve seleften İbn Ömer, Atâ, Saîd b. Cübeyr'in ayetin savaşta esirleri azat etme veya fidye karşılığı salma konusundaki ahkâmı hakkında ayet-i kerimeyi muhkem olarak değerlendirerek bu ayetin iki durum arasında devlet başkanına seçme hakkı tanıdığı görüşünde olduklarını söyler.¹¹⁴¹

Müfessirimiz, bu ayet-i kerimenin, *“Yeryüzünde çokça savaşır zaferler kazanmayıncaya kadar esirlerinden fidye alması hiçbir Peygamber'e yaraşmaz.”*¹¹⁴² şeklindeki ayetin hükmünü nesh edicidir diyenlerin görüşüne benzemekle birlikte devlet başkanına devlet başkanına seçme hakkı verdiği şeklindeki görüşün, mütareke ve muharebe zamanlarının bilindiği dönemlerde uygulanmasının, *“Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.”*¹¹⁴³ ayetini nesh ettiği şeklindeki yaklaşımdan daha uygun olacağı kanaatindedir.¹¹⁴⁴

İbn Âşûr, zikrettiği görüşünü destekler mahiyette olan Hasen ve Atâ'nın, *“Sonra ya lütfederek karşılıksız salın yahut fidye alın.”* buyruğu uyarınca savaş esirlerinin öldürülmesini hoş karşılamayarak esirlerin ancak ya karşılıksız, ya da fidye karşılığında –Yüce Allah'ın buyurduğu gibi– serbest bırakılacağı görüşünde olduklarını, ayetin zahir anlamının da bu görüşü desteklediğini belirtir. Katâde, Dahhâk, Süddî, İbn Cüreyc ve Avfi'nin nakline göre İbn Abbas'ın, meşhur görüşüne göre Ebû Hanîfe'nin de içinde olduğu bir grup ilim ehlinin ise bu konuya derinlikli bir bakış açısı getirerek bu ayetin

¹¹⁴⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 68.

¹¹⁴¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 68.

¹¹⁴² el-Enfâl, 8/67.

¹¹⁴³ et-Tevbe, 9/5.

¹¹⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 68.

neshedildiğini ve, “*Artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün.*”¹¹⁴⁵ ayetinin hükmü gereği müşriklerin hiçbir şekilde fidye karşılığında ya da karşılıksız olarak serbest bırakılmalarının caiz olmadığı yönünde görüşe sahip olduklarını ifade eder. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in ise bu konuya farklı bir açıdan bakarak müşriklerin elindeki Müslüman esirleri geri almak için mübadele etmek üzere elde tutulacak müşrik esirleri bu hükümden istisna ettiklerini belirtir.¹¹⁴⁶

2.4.4.3. Haramlar ve Helaller

2.4.4.3.1. Yiyecekler

a) Haram Olan Yiyecekler

İslam dininde insan hayatını ilgilendiren her önemli konuda olduğu gibi yiyecek konusunda da haram helal hükmü getirilerek Müslümanın neler yiyebileceği konusu ayetlerde açıklığa kavuşturulmuş, insanların kendilerini şari yerine koymaları kabul edilmemiştir.

Bu konuya ayetlerde, “*قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ*” *De ki: Allah’ın, kulları için yarattığı ziyneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?*”¹¹⁴⁷, “*وَلَا تَقُولُوا لِمَا*”¹¹⁴⁸, “*تَصِفُ السُّنَّتُكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ*” *Dillerinizin yalan vasfetmesi ile ‘Şu helaldir, şu haramdır.’ demeyin; aksi halde Allah’a iftira etmiş olursunuz.*”¹¹⁴⁸ şeklinde yer verilmiş ve haram-helal kılma yetkisinin Allah’a ait olduğu bildirilmiştir. Bununla birlikte Allah Teâlâ bu yetkisini, “*وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ*” *Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar.*”¹¹⁴⁹ ayetinin hükmü gereğince ya bizzat kendisi vahiy ile açıklamış ya da elçisine açıklatarak göstermiştir.

¹¹⁴⁵ et-Tevbe, 9/5.

¹¹⁴⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI, 69.

¹¹⁴⁷ el-A’râf, 7/32.

¹¹⁴⁸ en-Nahl, 16/116.

¹¹⁴⁹ el-A’râf, 7/157.

İlgili ayetlere bakıldığında konunun *tayyibât* kavramıyla birlikte ifade edildiği görülmektedir. Bu kayıt ayetlerde hem genel anlamda hem de iman edenler özelinde karşımıza çıkmaktadır. Konu ayetlerde, “يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا” *Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin!*”,¹¹⁵⁰ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ” *Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin.*”,¹¹⁵¹ “يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتُ” *(Ey Muhammed!) Sana, kendilerine nelerin helal kılındığını soruyorlar. De ki: “Size temiz ve hoş olan şeyler, ... helal kılındı.*”¹¹⁵² şeklinde ifade edilmektedir.

İbn Âşûr Bakara suresinin 168. ayetindeki “*Yâ eyyühennâs!*” hitabından dolayı konunun muhataplarının müşrikler olduğunu belirtir. Öncelikle imanla sorumlu olan kâfirlerin, şeriatın fûru meseleleriyle sorumlu tutulmadıklarını, bu hitabın devamında gelen yiyin emrinin vücut ve mubahlık değil azarlamaya dönük bir ifade şekli olduğunu ifade eder. Bu bağlamda o, *حَلَالًا طَيِّبًا* ifadesinin Allah Teâlâ’ya ait olan helali ve haramı beyan etme yetkisi hakkında O’na atılan iftiraya cevap niteliğinde olduğunu, dolayısıyla onların bu konudaki ahmaklıklarına tarizde bulunma özelliği taşıdığını söyler. İbn Âşûr, ayrıca *حَلَالًا طَيِّبًا* ifadesinde İslam’da bir şeyin mubahlığının tespitinde delil alınması gereken şeyin eşyanın vasıf özelliği olduğunun Müslümanlara talim edilmesine bir işaret bulunduğunu belirtir.¹¹⁵³ *حَلَالًا* kelimesiyle şer’î bir hüküm ortaya konulurken, *طَيِّبًا* kelimesi ile de konulan şer’î hükmün illetinin yani tayyib olma vasfının sabit olmasıyla helallığın sabit olacağı hükmünün beyanı olduğuna dikkat çeker. Selim ve müstakim anlayış sahipleri ayetteki *طَيِّبًا* kelimesini insana bedensel veya ruhsal zararlar verecek türden yiyecekleri yemekten uzak durmak ve kendisinden iğrenilmeyen yiyeceklerin bir

¹¹⁵⁰ el-Bakara, 2/168.

¹¹⁵¹ el-Bakara, 2/172.

¹¹⁵² el-Mâide, 5/4.

¹¹⁵³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 100.

vasfı şeklinde açıklarken, burada vasıf delilinin helal haram konusunda itibar edilmesi gereken kaidelerden biri olduğunu tekrar ifade eder.¹¹⁵⁴

İbn Âşûr, Bakara suresinin 172. ayetindeki “*Yâ eyyuhellezîne âmenû!*” hitabının Allah’ın yarattığı şeyler ve yiyecekler konusunda hüküm verirken müşriklerin düştüğü hatadan Müslümanları sakındırmak amaçlı getirilen bir ifade olduğu kanaatini ifade eder.¹¹⁵⁵

İbn Âşûr, Mâide suresinin 4. ayetindeki *tayyibât* vasfını açıklarken selef âlimlerinin bu konuda farklı görüşler ifade ettiklerini belirtir. İmam Mâlik’in bu konuda *يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلُّ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ* ayetindeki *tayyibâtı* helal kelimesi şeklinde anladığı, bu izah şeklinden mubah kabul edilen yiyeceklerde tayyiblik vasfının ancak helal olup olmadığına bakılarak tespit edilmesiyle ancak mümkün olabileceğinin anlaşıldığını söyler. Müfessirimiz, İmam Mâlik’in kelimeye bu şekilde anlam vermesini de kendisi şöyle yorumlamaktadır: “Tayyibât vasfının tespiti bazen zor bir hâl alabildiği için ayette *tayyibât* kelimesi üzerinden helal olma vasfının olup olmadığı şeklinde izin verilip verilmediğine bakılmasını zorunlu hâle getirmiştir. Dolayısıyla kelimeyi bu şekilde anlamak zaruri bir ihtiyaç halini aldığı için *tayyibât* kelimesine bu şekilde anlam vermiş olabilir” der. İbn Âşûr, bu ifadenin helali tüm ayrıntısıyla izah etmeye dönük değil şirk zamanında, haram olmasını gerektiren herhangi bir neden yokken helal bazı şeylerin haram, helal olmadığı hâlde habis bazı şeylerin de helal olduğunu iddia etmelerine sebep teşkil eden onların batıl itikatlarını iptal ettiği için insanların yaratıcıya minnettarlık duymalarını ifade ederken ayrıca helal şeylerin ancak Allah Teâlâ’nın helal kıldığı şeyler olduğunu açıklayan bir ifade tarzı olduğunu söyler.¹¹⁵⁶

Müfessirimiz, İmam Şâfiî’nin, tayyibâtı yenilmesinden tiksinti duyulmayan ve helal olan şeyler olarak izah ederken kertenkele gibi yenilmesinden tiksinti duyulan

¹¹⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 101.

¹¹⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 113.

¹¹⁵⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 37.

şeyleri ise habis ve haram olarak kabul ettiğini,¹¹⁵⁷ Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu aktarır. Hatta Ebû Hanîfe'nin yukarıdaki prensibine ters düşerek at etini mubah kabul ettiği için İmam Şâfiî'yi eleştirdiği bilgisine ayrıca yer verir.¹¹⁵⁸

İbn Âşûr haram yiyecekler konusunda kendi yaklaşımını da ifade etmektedir. Ona göre de Allah Teâlâ yiyeceklerin mubahlığı konusunu yiyeceğin tayyiblik vasfına bağlamıştır. Bu vasfın tespiti de yiyeceğin kendisine bakılarak yapılabilir. Bu tespitte kıstas alınacak şeyin, o şeyin zararlı, tiksindirici ve dine münafi bir şey olmamasıyla birlikte insanların mutedil olarak vasıflandırılan sınıfının çoğunluğunun o şeyin pis olmadığı ve yenilen yiyecek cinsinden olduğu konusunda fikir birliği etmiş olmaları şartını bu şarta dahil eder. İbn Âşûr'a göre bu şartlar bağlamında bir şey değişik sebeplerle farklı kültürlerde yiyecek olarak tüketilse bile bu ölçülere uymuyorsa ayete muhalif olduğu için tayyib kabul edilmez.¹¹⁵⁹

Müfessirimiz, Kur'an-ı Kerim'de, “ **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ** ” **لِغَيْرِ اللَّهِ** Allah size leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesilenleri haram kıldı.”¹¹⁶⁰ şeklinde ifade edilerek ayette haram olduğu açıkça ifade edilen, İslamdan önce tüketilen dört yiyecek türü hakkında açıklamalarda bulunur. Öncelikle ayetteki hasr ifadesine dikkat çeker. Bu ifadenin haram şeylerin çok az olduğunu göstermek, bunun yanında kendilerine birçok tayyibâtı haram kılan, ölü etini ve kanı ise helal sayan müşriklere tarizde bulunularak onların yanlış görüşlerini reddetmek için burada seçilerek getirildiğini söyler.¹¹⁶¹

İbn Âşûr, İslam âlimlerinin ayetteki *meyle* kelimesinin *elif lam* takısıyla getirilmesi sebebiyle genel bir anlam ifade ettiğini, bununla birlikte *meyle* konusunun tayyibât konusundan hemen sonra getirilmesi ve ayete haram kıldı ifadesiyle başlanması

¹¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 468.

¹¹⁵⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 38.

¹¹⁵⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 38-39.

¹¹⁶⁰ el-Bakara, 2/173.

¹¹⁶¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 114.

sebebiyle ayetin ölmüş hayvanın etini yemenin haramlığını açıkça ifade ettiği konusunda ittifak ettiklerini belirtir.¹¹⁶²

Müfessirimiz ölü hayvan konusuna, ihtilaf edilen konulardan biri olan yün gibi ölü hayvanın etinden sayılmayan parçalarından istifade edilip edilmeyeceği konusunda başlar. İmam Mâlik'in, ölen hayvanın boynuz, toynak, tüyleri ve dişleri gibi meyte ölmeden önce kendisinde canlılık bulunan parçaları dışında meyte hayatta iken postu alınmamışsa yününden istifade etmeyi caiz gördüğünü, İmam Mâlik'in bu konuda ed-delâletü'l-işâre kuralından hareket ederek sadece âc denilen fıl dişini bunların dışında sayarak ayetin zahir anlamının dışına çıktığını söyler. O, İmam Şâfiî'nin ise meytenin hiç bir parçasından faydalanmayı caiz görmediğini¹¹⁶³ belirttikten sonra bunun sebebi olarak gördüğü ayetteki haramlık ifade eden fiilin umum anlam ifade etmeyip ispat konumunda geldiğini gerekçe gösterdiğini belirterek İmam Şâfiî'nin haramlık hükmünü bu derece genelleştirmesini ayrıca eleştirir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünün ise istidlal şekli farklı olmakla birlikte İmam Mâlik'in görüşüyle aynı olduğunu ifade eder.¹¹⁶⁴

İlim ehli arasında meytenin derisinden istifade edilip edilemeyeceği konusu da ihtilafli konular arasındadır.¹¹⁶⁵ İbn Âşûr, Ahmed b. Hanbel'in meytenin derisinin tabaklanmak ile temizlenmeyeceği, Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî'nin ise domuz derisi – İmam Şâfiî buna ilave olarak köpek derisini de ekler– dışındaki diğer derilerin tabaklanmak ile temizleneceği görüşünde olduklarını, bu görüşün İmam Zührî'ye de nispet edildiği bilgisine yer verir. İmam Mâlik'in ise meytenin derisinin tabaklanmak suretiyle dışının temizleneceği; içinin ise temizlenmeyeceği görüşünde olduğunu, bu sebeple de bu posttan –üzerinde oturmak gibi– faydalanmaya cevaz verirken üzerinde

¹¹⁶² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 114-115.

¹¹⁶³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 402.

¹¹⁶⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 114-115.

¹¹⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 78.

namaz kılmaya cevaz vermediğini söyler.¹¹⁶⁶ İbn Âşûr bu görüşlere yer verdikten sonra konu ile ilgili değerlendirmelerini aktarır. O, Ebû Hanîfe'nin tercih sebebini sahih hadisler,¹¹⁶⁷ İmam Mâlik'in tercih sebebini ise diğer görüş sahiplerince sahihliği sabit olan iki hadisin ona ulaşmaması şeklinde izah eder. Bu konuda yapılan kıyası da tabaklama işleminin deri dışında bulunan kokuşmuşluk ve kirliliği gidermesi sebebiyle derinin temizliğini temin ettiği şeklinde izah eder.¹¹⁶⁸ Balık ölününün ise karada yaşamadığı için meyte genel başlığı altında değerlendirilmediğine ayrıca zikreder.¹¹⁶⁹

İbn Âşûr, ayette yer alan, “وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ” *Kesilirken Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen hayvanları size haram kılmıştır.*” kaydında haram kılınan dört yiyecekten birinin putperestlerin putları adına veya putun adını söyleyerek kestikleri hayvanın eti olduğunu belirtir.¹¹⁷⁰

İbn Âşûr başka bir ayette yer alan, “دَمًا مَسْفُوحًا” *akıtılmış kan*¹¹⁷¹ kaydından hareketle haram kılınan kandan muradın, kesilen hayvandan akan kan olduğunu söyler. Ayrıca ayette kanın akıtılmış sıfatıyla vasıflandırılmasıyla kesilmiş ve pişirilmek üzere olan etin içinde akıtılması mümkün olmayan, damarlarda kalmış kanın affedildiğine dikkat çekildiğini söyler.¹¹⁷² Ayrıca bu konuda müfessirler ve fakihler arasında kara domuzu ya da su domuzu şeklinde yapılan ayrımı kabul etmez ve domuzun haram kılındığını, denizde yaşayan balık çeşitlerine böyle bir isim verilmek suretiyle konunun başka bir alana çekilmesini şaşkınlıkla karşıladığını ifade eder.¹¹⁷³

¹¹⁶⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 115.

¹¹⁶⁷ Müslim, “Hayz”, 100, 102-104; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 38; Tirmizî, “Libâs”, 7; Nesâî, “Fera”, 5; Müslim, “Hayz”, 105; Tirmizî, “Libâs”, 7; Nesâî, “Fera”, 4.

¹¹⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 115.

¹¹⁶⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 116.

¹¹⁷⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 119.

¹¹⁷¹ el-En'âm, 6/145.

¹¹⁷² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 103.

¹¹⁷³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 119.

Ayetin devamında yer alan, *فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ*, Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur.”¹¹⁷⁴ kaydı ile yenilmesi haram bazı yiyeceklerin zaruri durumlarda yenilebileceği açıklanmıştır. Müfessirimiz bu ifadeyle aklıktan dolayı ölüm ya da hastalanma tehlikesiyle karşı karşıya kalan kişiye haram kılınan leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilenlerden yemesi durumunda bu kişi için zorluğun kaldırıldığı, bu sebeple bu kişi hakkında haram işlediği hükmünün verilemeyeceği, kendisi gibi zorda kalmış başka birine azgınlık etmeksizin ve yaşamak için haddi aşmadan bahsi geçen şeylerden herhangi birini şeyi yemeye mecbur bırakıldığında bu kişiye bir ceza öngörülemediği, ayetin bu anlamda verilen ruhsatın illetini zikrettiğini söyler.¹¹⁷⁵

Ayette yer alan, *غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ* ifadesinin anlamı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluk *bağy* ve haddi aşma vasıflarını, yemeğe tahsis ederken; İbn Âşûr, İmam Şâfiî’nin, “Müslümanların imamına başkaldırmayan, seferinde ise, isyan niyeti taşımayan...” şeklinde bu ifadeyi şahsın durumuyla bağlantılı olarak bir durum şeklinde açıkladığını, dolayısıyla sefer halinde asi olacak bir kimsenin böyle bir duruma düşmesi hâlinde bu ruhsattan faydalanmasının caiz olmadığı görüşünde olduğunu ifade eder. Mâlikîlerin, İmam Şâfiî’nin bu görüşüne karşı, seferinde isyan niyeti taşımakla birlikte zaruret hâline düşülmesi durumunda muharremattan yeme ruhsatını terk ettirerek en büyük günah olan canını telef etmeye götürme günahını kişiye işlemeyi emretmeyi gerektirmeyeceği şeklinde bu farazi görüşe karşı yine farazi karşı bir görüşle verdikleri cevapla bu ifadeye burada cevap getirir.¹¹⁷⁶

İbn Âşûr, İmam Mâlik’in kişinin ihtiyacı olan gıdayı alabilecek miktara kadar meyte yemesi mubahtır görüşü karşısında Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî’ye nisbet edilen, kişinin meyteden ancak kendisini ölümden kurtaracak kadarını yiyebilmesi caiz olur

¹¹⁷⁴ el-Bakara, 2/173.

¹¹⁷⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 119-120.

¹¹⁷⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 120.

şeklindeki görüşünün, ayetin sonundaki **إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** ifadesiyle affedildiğinin bildirilmesi sebebiyle ayetten ölmeyecek kadar yemenin emredildiğini söyleyerek bu konuda ihtilaf etmeyi hayret edilecek ihtilaflardan biri olarak gördüğünü belirtir. Dolayısıyla onun bu konuda yaptığı eleştirileriyle İmam Mâlik'in görüşünü benimsediği ortaya çıkmaktadır.¹¹⁷⁷

Müfessirimiz meyte konusunda ihtilaf edilen diğer bir konunun ise meyte ile tedavi olma konusunun zaruret hâlinde meyteden istifade etme konusuna kıyas edilmesi sonucu ortaya çıkan ihtilaf olduğunu söyler. İmam Mâlik ve cumhur ulemanın bu konudaki görüşünün açıklık halinde meytenin yerini tutacak başka bir şey varsa, meyte nasıl yenilemezse aynı şekilde şarap gibi haram bir şeyle tedavi de olunamaz şeklinde olduğunu¹¹⁷⁸ belirtir. İnsanların, hayatın muhafazasının gerekli olduğu durumlarda bu tür şeylerle tedaviyi kabul ettiklerine dikkat çekerek hangi hastalığa tam olarak neyin iyi geldiğinin tıp ilmi açısından henüz tespit edilemediğini, hatta aksi durumların da yaşandığını, dolayısıyla bu durumun tespitinin ancak denemeyle mümkün olduğunu ifade eder. Her ne kadar Fahreddîn Râzî bazı âlimlerden meytenin ilaç olarak yenmesini mubah gördükleri şeklinde bir görüş nakletse¹¹⁷⁹ de müfessirimiz haram bir şeyle tedavinin güvenilir doktorlar tarafından tespit edilmesi veya en azından deneme yoluyla tedavi ettiği zann-ı galibinin anlaşılması durumunda haram ile tedavi konusunun zaruret hâlinde meyteden istifade etme konusuna kıyas edilmesinin mümkün olabileceğini aksi hâlde bu kıyasın yapılamayacağını belirtirek bu konuya farklı bir bakış açısı getirdiğini görüyoruz.¹¹⁸⁰

¹¹⁷⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 120.

¹¹⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 43.

¹¹⁷⁹ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, V, 27.

¹¹⁸⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 120.

b) Kesilirken Allah'ın Adının Anılmadığı Hayvanlar

Hayvanlar hakkında Kur'an-ı Kerim'de, “وَدَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ” Biz, o hayvanları kendilerine boyun eğdirdik. Onlardan bir kısmı binekleridir, bir kısmını da yerler.”¹¹⁸¹ şeklinde buyrularak hayvanların yaratıcı tarafından insanların hizmetine verildiği belirtilmektedir. Bu bağlamda insanlardan yaratıcı tarafından boyun eğdirilen bu hayvanları kesecekleri zaman yaratıcının adını anarak kesmeleri istenmektedir. Ayrıca “فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ” Allah'ın ayetlerine inanıyorsanız, üzerine O'nun adı anılarak kesilenlerden yiyin.”¹¹⁸² ayetiyle de kesilerek eti yenebilecek hayvanların Allah Teâlâ'nın adının anılarak kesilen hayvanların etleri olduğu, “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ” Kesimi esnasında üzerine Allah'ın ismi anılmayan hayvanın etinden yemeyin.”¹¹⁸³ ayetiyle de kesilmeyen hayvanın etinin yenilmesinin helal olmadığı bildirilmiştir.

İbn Âşûr, bu ayet bağlamında kesim sırasında Müslüman kişinin besmeleyi kasıtlı veya kasıtsız terk etmesinin hükmü konusunda farklı görüşlere yer verir. Bu görüşlerden ilki, bir Müslüman kesim sırasında besmele çekmemeyi unutsa bile kestiğinin yenileceği yönündeki görüştür.¹¹⁸⁴ Ayetin zahir anlamı insanlardan unutmanın hükmünün kaldırıldığı kuralını işletmek üzere unutma olmaksızın kaydıyla hükmü tahsis ya da kayıtlamakla birlikte şayet besmele çekmeyi hafife alarak kasten terk eder veya söylemekten kaçınır da söylemezse bu durumdaki kişinin kestiğinin ise yenmeyeceği şeklindedir. Besmele çekmeyi hafife almak veya kaçınmak kastıyla değil de söylemek zor geldiği için bilerek terk eden kişinin kestiği de yenmez. Bu görüş, bir grup fakihe, Ebû Hanîfe'ye, İmam Mâlik'ten nakledilen meşhur görüşe ve Ahmed b.

¹¹⁸¹ Yâsîn, 36/72.

¹¹⁸² el-En'âm, 6/118.

¹¹⁸³ el-En'âm, 6/121.

¹¹⁸⁴ Mevsilî, el-İhtiyâr, V, 10.

Hanbel'den bir rivayete göredir.¹¹⁸⁵ İbn Âşûr bilgisizliğin de unutma gibi olduğunu söyler. Bu görüş sahiplerinin bu görüşü ayetin gidişat şekliinden değil lafzın zahirine odaklanarak ayetin anlam ihtimalleri arasında ihtiyata en uygun anlamla delillendirme yoluna giderek ortaya koymuş olabilecekleri şeklinde bir yorumda bulunur.¹¹⁸⁶

İkinci görüşe göre; İmam Şâfiî, bir grup fakih, diğer bir görüşünde İmam Mâlik'in besmele çekmeyi hafife almak veya kaçınmak kastıyla değil de söylemek zor geldiği için bilerek terk eden kişinin kestiği yenir.¹¹⁸⁷ İbn Âşûr bu görüşün delili hakkında da bir yorum getirir ve kesim sırasında besmele çekmek kurbetin yani taatin tamamlayıcı unsurudur, mubahlık hükmünü ifsat edici bir mertebede değildir der. Kimisinin bu ayette üzerine Allah'ın adının anılmadığı şeyi özellikle ölü ile yahut üzerine Allah'tan başkasının adının anıldığı şeyle te'vil ettiklerini, bu bağlamda *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli eserde İbnü'l-Arabî'nin İmâmu'l-Harameyn'den naklettiği, "Yüce Allah'ı anmak, Allah'a yakınlaştıracı ibadetlerde meşru kılınmıştır. Hayvan kesimi ise böyle yakınlaştıracı bir ibadet değildir." şeklindeki görüşüne yer verdikten sonra¹¹⁸⁸ İbn Âşûr bu konuda buraya kadar zikrettiği görüşler hakkında besmele çekmeyi kasten terk edenin günah işlediği, hafife alanın ise daha ağır günaha girdiğinin açıkça anlaşıldığı şeklinde bir sonuç ifadesi kullanır.¹¹⁸⁹

İbn Âşûr, Allah Teâlâ dışında başka birini razı etmek için kesim sırasında besmeleyi terk eden kişinin kestiğini yemenin hükmünü haram olarak açıklar. Bununla birlikte Eşheb ve Taberî'nin bu konuda kasten besmeleyi terk edenin kestiğinin besmeleyi hafife alan kişi olması hâli müstesna yenileceği yönünde olduğu,¹¹⁹⁰ Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Sîrîn, Nâfi', Ahmed b. Hanbel, Dâvûd b. Ali'nin ise

¹¹⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, 12.

¹¹⁸⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 31.

¹¹⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 407; Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, 12.

¹¹⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, 14.

¹¹⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 31.

¹¹⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, 13.

ayetin maksat ve siyakını düşünmeden zahir anlamını esas aldıklarını ve kasten ya da unutarak besmeleyi terk edenin kestiği şeyi yemenin haram olduğu¹¹⁹¹ şeklinde açıkladıklarını aktarır.¹¹⁹²

İbn Âşûr, konuyla ilgili görüşleri sıraladıktan sonra bu konuda tercihe şayan görüşün gasp edilen arazi üzerinde namaz kılındığında o yerin gasp edilmiş olmasının üzerinde kılınan namazı iptal etmemesi örneği üzerinden hareketle her ne kadar gasp edilmiş arazinin hükmü gibi bazen birçok karine ile Allah Teâlâ dışında başka birinin adının zikredildiğinin anlaşıldığı durumlar için açık bir şekilde haramlık hükmünü ayet ifade etse de besmeleyi terk eden kişiler için aleni olarak böyle bir hâlde olmadıklarından günahkâr sayılsalar da kestiklerinin yenileceğini söylemektedir. Bu durumla ilgili olarak İmam Şâfî ile diğer bir görüşünde İmam Mâlik'in kesim sırasında besmele kasten terk edilse bile kesilenin yenileceği şeklinde olduğunu söyleyerek bu konudaki tüm görüşlere yer verir.¹¹⁹³

c) Ehl-i Kitabın Kestiği Hayvanların Durumu

Kesim esnasında Allah Teâlâ'nın adının anılması Kur'an-ı Kerimde وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ *etinden yemeyin*¹¹⁹⁴ şeklindeki ayetle istenmiştir. Bu konuyla bağlantılı olarak gündeme gelen konulardan biri Müslüman olmayan kişilerin kestiği hayvanların etinin helal olup olmadığı konusudur.

İslam şeriatı kesim yapan insanları üç sınıfa ayırmıştır: kestikleri helal olanlar, kestikleri helal olmayanlar, kestikleri helal olup olmadığında ihtilaf bulunanlar. Bunlardan kestikleri helal olanlar ile kestikleri helal olmayanlar konusunda ittifak edilmiştir. Kestiklerinin helal olduğunda ittifak edilenler; –Müslümanlık, erkeklik,

¹¹⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, IX, 13.

¹¹⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 31.

¹¹⁹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 31-32.

¹¹⁹⁴ el-En'am, 6/121.

erginlik, namaz kılmak ve akıl sahibi olmak üzere– beş şartı kendisinde toplayan kimselerdir. Kestiklerinin helal olmadığında ittifak edilenler puta tapan müşriklerdir. Kestiklerinin helal olup olmadığında ihtilaf edilenler birçok sınıftan oluşmaktadır. Bu sınıflardan biri de başlığımızda yer verdiğimiz ehl-i kitap olanlardır.¹¹⁹⁵

Ehl-i kitabın kestiği hayvanlar hakkında Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: “**الْيَوْمَ أَجِلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ** Bugün size temiz ve hoş şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helal, sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir.”¹¹⁹⁶ İbn Âşûr ayetteki **طَعَامٌ** kelimesi ile ehl-i kitabın pişirdiği ya da kestiği şeylerin kastedildiğini belirtir. İbn Atiyye'nin ise bu kelimeyi buğday, meyve ve bu ikisinin benzeri gibi herhangi bir kimsenin bunları mülk edinmesinin bunlara bir zararı olmayan şeylerle, undan yapılan ekmek ve zeytinyağı gibi ayrıca bir çabayı gerektirmeyen yiyecekler kabilinden kişinin diniyle herhangi bir ilgisinin kurulamayacağı ve şer'î kesime gerek duymayan, kitap ehlinin yenilmesi caiz olan yiyecekleri şeklinde açıkladığı görüşüne yer verir.¹¹⁹⁷

İbn Âşûr, tezkiyede (şer'î kesim) dine ve niyete bakıldığını; bu anlamda kıyasa bakıldığında ehl-i kitabın kestiğinin caiz olmadığının anlaşıldığını, fakat bu konunun Allah Teâlâ tarafından bu ümmete ruhsat vermek suretiyle kıyasın konusu olmaktan çıkarıldığını ifade eder. Bu ayette haklarında herhangi bir tereddüt olmayan ve tezkiye işlemi görmeyen diğer yiyeceklerin kastedilmediği konusunda ittifak hâlinde olduklarını, bununla birlikte, onların hayvanı kesme sırasındaki hâllerinin bizim hâlimizle uygunluğunun kıyasa konu edildiğini, bu sebeple birçok âlimin buradaki taamla kastedilen şeyin ehl-i kitabın kestiğinin yenilmesinin mubah olduğunu ifade ettiğini belirtir.¹¹⁹⁸

¹¹⁹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 408.

¹¹⁹⁶ el-Mâide, 5/5.

¹¹⁹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 43.

¹¹⁹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 44; Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 317.

İbn Âşûr, ayet hakkındaki ihtilafın, ayetin umuma hamledilmesinin bir sonucu olduğunu¹¹⁹⁹ yani ayetin anlamının ehl-i kitabın tüm yiyeceklerini kapsadığı zannıyla onların tüm yiyeceklerinin haram olduğu noktasında ortaya çıktığına dikkat çeker. Bu noktada ayetin anlamının umuma hamledilmesi durumunda ehl-i kitabın avladıkları avlarının taam kabul edilmesinin tercihe şayan görüş olduğu kanaatini belirtir.¹²⁰⁰

İbn Âşûr bu ayet ile yiyecekleri helal kılınan ehl-i kitaptan muradın, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın davetine icabet etmiş veya sonraki zamanlarda kendi istekleriyle bu dinin müntesiplerine tabi olmuş, Tevrat'a ve İncil'e tabi olanlar olduğunu belirtir. Hz. Musa ve Hz. İsa'nın özellikle İsrailoğullarını dinlerine davet ettiklerini, fakat sonrasında Araplardan bir kısım Yemen ehlinin Yahudileşirken, yine Araplardan Tağlib, Behra, Kelb, Lahm, Necran, Rebia ve Gassanoğullarından bir kısmının ise Hristiyanlaştığını, cumhur ulemanın bunları da ehl-i kitaptan kabul ettiklerini söyler. Hz. Ali'nin Hristiyanlığın sadece içki içme âdetine sarılmaları, diğer uygulamalarıyla amel etmemeleri sebebiyle Tağliboğulları Hristiyanlarının kestiklerinin helal olmadığını söyleyerek kestiklerini yemeği yasakladığını belirtir. İbn Âşûr, Kurtubî'nin bu görüşü aynı zamanda İmam Şâfiî'nin de görüşü olarak aktardığını söyler.¹²⁰¹ İmam Şâfiî'nin aynı zamanda Tağliboğulları Hristiyanlarının kestiklerinde hayır olmayacağı görüşünde olduğunu; yine İmam Şâfiî'nin ehl-i kitap olarak Hz. Muhammed'in gönderilmesinden öncekileri ehl-i kitap kabul ettiğini, Kur'an'ın nüzulünden sonra ehl-i kitabın dinine girenlerden ancak İslam'a girmelerinin kabul edileceğini, dolayısıyla müşrikler gibi bunlardan cizyenin de kabul edilemeyeceği görüşünde olduğunu söyler.¹²⁰² İmam Şâfiî'nin bu görüşlerinden ehl-i kitap kimselerin kestiklerini yemeyi yasaklamadığı ortaya çıkmaktadır.

¹¹⁹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 409.

¹²⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 44.

¹²⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 318.

¹²⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 44.

Mecusîlerin kestiklerine gelince İbn Âşûr ilim adamlarının –şaz görüşler hariç– Mecusîleri icma ile kitap ehli kabul etmediklerini, dolayısıyla onların kestiklerinin de yenilmeyeceğini söylerken müşrikler ve puta tapıcıların ise ehl-i kitap olmadığı konusunda herhangi bir ihtilaf olmadığını belirtir.¹²⁰³

d) At, Eşek ve Katır Etleri

İnsanlık tarihinde uzun zaman teknik alet ve araçların olmadığı göz önünde bulundurulduğunda ehlî hayvanlar olarak adlandırılan at, eşek ve katır gibi hayvanları insanların binit, taşıma ve çift sürme işlerinde kullanageldikleri bir vakıadır. Bu sebeple bu hayvanların etlerinin yenilip yenilemeyeceği hususu tartışılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu hayvanlar hakkında, *وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ*: *Hem binesiniz diye hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı.*¹²⁰⁴ buyrulmaktadır.

İbn Âşûr, *هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا*: *O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.*¹²⁰⁵; *قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ*: *De ki: 'Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti – ki o şüphesiz necistir– ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum.*" ayetlerinde tahsis edici bir delil bulunmadıkça umumi mananın itibara alınmasının gerekliliği kuralından hareketle bu ayetlerde at, eşek ve katır etini yemenin haramlığı konusunda delil bulunmadığını söyler. Müfessirimiz at, eşek ve katır etini yenilmesi düşüncesinin bu hayvanların sayılarının azlığından dolayı nadiren insanların akıllarına gelen bir şey olduğunu hatırlatır. Bu hayvanların binilmek ve zinet olmak için yaratıldığını bildiren Nahl suresinin 8. ayetinin inişiyle Hayber yılına kadar yani iki yıl süreyle Müslümanların bu

¹²⁰³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 44.

¹²⁰⁴ en-Nahl, 16/8.

¹²⁰⁵ el-Bakara, 2/29.

ayetin anlamını bilerek okuduklarını, bu konuda Hz. Peygamber'in emrini inkâr da etmediklerini, bununla birlikte Müslümanların Hayber yılında Hz. Peygamber'in izni olmadan eşeklerin etlerini yemeleri durumunun zaruret halinden kaynaklanan bir sonuç olarak ortaya çıktığı bilgisine yer verir.¹²⁰⁶

İbn Âşûr, ayette at, eşek ve katırın etinin yenilmesinin hükümleri hakkında her üçünün de eşit şekilde delilinin olmadığını, yenilmesinin caiz oluşunun veya caiz olmayışının kaynağının ayet dışındaki delillere dayandığını ifade eder. İlim ehli arasında at etinin yenilmesinin caiz olup olmadığı hakkında çok güçlü fikir ayrılıkları bulunduğunu, aralarında İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasen ve Zâhirîlerin bulunduğu ilim ehlinin çoğunluğuna göre ayrıca İbn Mes'ûd, Esmâ b. Ebûbekir, Atâ, Zührî, Nehaî ve İbn Cübeyr'in at etini yemeyi mubah saydıklarını söyler.¹²⁰⁷ İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve İbn Abbas'tan gelen rivayete göre ise bunların at etini yemenin haram kılındığı görüşünde olduklarını, bu görüşlerine de, “وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ” وَالْحَمِيرَ لَتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً: *Hem binesiniz diye hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı.*¹²⁰⁸; وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ: *Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için ısınma ve birçok fayda vardır. Hem de onlardan yersiniz*¹²⁰⁹ şeklindeki ayetleri delil getirdiklerini söyler. Müfessirimiz delil olarak kullandıkları bu ayetlerden ikinci ayette en'âm diye bildirilen hayvanların etlerini yemenin mubah sayıldığı şeklinde açıkça ayette beyan edilirken atın bu hayvanlar arasında bulunmadığını; ilk ayette ise atın açıkça en'âm sınıfında olmayan hayvanlar arasında beyan edildiğini ayetten delil getirdiklerini söyler. Bununla birlikte İmam Mâlik'in at eti

¹²⁰⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 87.

¹²⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 87.

¹²⁰⁸ en-Nahl, 16/8.

¹²⁰⁹ en-Nahl, 16/5.

yemenin haram olduğu şeklindeki görüşünün yanında mekruh olduğu şeklinde görüşünün de bulunduğunu; Kurtubî'nin bu görüşü tercih ettiğini belirtir.¹²¹⁰

İbn Âşûr bu görüşü benimsemez ve peş peşe gelen ayetlerin ifade şeklinde bazı şeyleri topluma kabul ettirmek amacıyla toplumun âdetlerini göz önünde bulundurma usulünü dikkate almak gerektiğini, aksi hâlde toplumsal gerçeklikle uyumlu olmayan bir hüküm çıkarılması gibi bir duruma düşülebileceği, birçok hadis-i şerifte sabit olan ve bilinen gerçekliklerden biri olan Müslümanların Hz. Peygamber döneminde –az rastlansa da– at eti yedikleri gerçekliğiyle çelişkiye düşüleceğine dikkat çeker.¹²¹¹

İbn Âşûr, merkep etinin yenmesi konusunda ise Müslümanların Hayber günü merkep etini yedikleri, sonrasında bu eti yemelerinin onlara yasaklandığı, bu konunun kaynaklarda sabit olduğunu söyler. Fukaha ve hadis âlimlerinin çoğunun bu haramlık hükmünü doğrudan merkebin kendisiyle temellendirdiği; seleften bir grup ilim ehlinin ise bu durumu merkebin taşıma aracı olması sebebiyle etinden faydalanılmasına izin verilmesi hâlinde merkep sayısında ciddi azalma yaşanacağından insanların problemlerle karşılaşacağı, bunun için yasaklandığı şeklinde bir te'ville konuyu temellendirdiklerini belirtir. Ayrıca İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfî'nin de aralarında olduğu mezhep imamlarının çoğunluğunun bu yasaklığı ehlî merkeplere tahsis ederek vahşi eşek türünde mubahlığın devam ettiği şeklinde bir görüşe sahip olduklarını belirtir.¹²¹²

İbn Âşûr, hakkında farklı görüşlerin beyan edildiği bu konunun taabbudi bir konu olarak değerlendirildiğini, böyle bir konunun hükmü konusunda nassa itibar etmenin dışında bir ictihada gidilemeyeceği görüşündedir. O, ayrıntılı bilgi için İslam hukuk felsefesi alanıyla ilgili kaleme aldığı eserine göndermede bulunur. İlgili esere baktığımızda taabbudi olarak değerlendirilen hukuk normlarının ta'lili ve bazısının ta'lil

¹²¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, XII, 282; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 87.

¹²¹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 87.

¹²¹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 87.

edilmezliği başlığı altında, “Hukukçuların fıkhıta ve fıkıh usulünde istidlal konusunda kendileri için çizdikleri yol, onları ister istemez kitap ve sünnetin ifadeleri ile icmayı delil almaya mecbur bırakmıştır.”¹²¹³ şeklinde bir izah getirdiği görülmektedir. Dolayısıyla o, şeriatın ehli merkebin etini yemeyi haram, vahşi eşeğin etini ise mubah kıldığı şeklindeki yaklaşımı –izah ettiği bağlı kalınması gereken kayıtlar açısından– ihtilaf edilen taabbudi bir meselede te’vile gitmeden nassa bağlı kalınmasının gerekliliği yaklaşımıyla te’vile gidilmesini reddetmektedir.¹²¹⁴

Müfessirimiz, âlimlerin büyük çoğunluğunun katır etinin haram olduğu yönünde görüş bildirdiğini belirtir. At etinin yenilmesini haram görenler, katırın iki haram cinsten türeyen bir sınıf olduğu için etinin haramlığının kendiliğinden belli olduğunu kabul ederler. At etinin yenilmesini haram görenler göre ise katır, eti yenen ve yemeyen şeklinde iki hayvandan doğan bir hayvan olsa da iki türden haram hükmü taşıyan türün diğer türe tağlib ilkesi gereği haramlık hükmü kazandığını kabul ederek katır etini yemenin haram olduğunu söylemenin gerekliliğini ifade ederler.¹²¹⁵

2.4.4.3.2. Avlanma

Âlimler ayetteki “أَحَلَّ لَكُم صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُم صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا: Sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helal kılındı. Kara avı ise ihramlı olduğunuz sürece size haram kılındı.”¹²¹⁶ şeklinde ifadede yer alan avlanma emrinin ibaha için olduğu konusunda ittifak etmişler, avlanmanın mubah bir şey olduğunu söylemişlerdir.¹²¹⁷ Avlanmanın mubah oluşu, kitap ve sünnet ile sabittir.¹²¹⁸ Yüce Allah, “غَيْرَ مُجْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ:

¹²¹³ İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 239-247.

¹²¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 88.

¹²¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 88.

¹²¹⁶ el-Mâide, 5/96.

¹²¹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 412.

¹²¹⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V, 3.

ihramlı iken avlanmayı helal saymamanız kaydıyla”¹²¹⁹ buyurarak ihramlı olunmayan diğer zamanlarda avlanmanın helalliğine işaret etmiştir.¹²²⁰ İbn Âşûr bir sonraki ayette yer alan, “İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın.”¹²²¹ ifadesinin tefsirinde ise, bu ayetin bir önceki ayetin mefhumunu tekit ettiğini, buradaki yasaklık emrinin muvakkat bir yasaklık olduğunu, avın haramlık hâlinin, ihramlı olma durumu olduğunu, ihramlı olma hâlinin kalkmasıyla birlikte mubah olma hâlinin geri geleceğini belirtir.¹²²²

Yüce Allah, **أُجِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلْغِيَارَةِ**: Sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek helal kılındı.”¹²²³ buyurarak denizde avlanmanın izin verilen bir av türü olduğunu beyan etmektedir.

İbn Âşûr, bu ayette deniz avının hükmünün deniz ürünlerinin haram hayvanlar sınıfından olmaması, ihramlı iken avlanmanın yasaklığının asıl hikmeti olan Kâbe’nin hürmetini ve onun çevresinin haramlığını korumak olması, harem bölgesi sınırları içinde de deniz bulunmaması sebebiyle Allah Teâlâ’nın ayette ihramdan önce mubah olan bu avlanma şeklini mubahlığı üzere bıraktığını söyler.¹²²⁴

Ayette yer alan **وَطَعَامُهُ** kelimesi ile neyin kastedildiği konusunda çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. İbn Âşûr, **وَطَعَامُهُ** kelimesindeki zamirin **الْبَحْرِ** kelimesine ait olduğunu, burada atıf bulunması sebebiyle atfın mugayereti gerektirdiğini, kelimenin denizin yiyeceği şeklinde anlaşılması gerektiğini, denizin yiyeceği hakkında ise denizin kıyıya attığı ya da denizden avlananlar şeklinde iki farklı anlayışın bulunduğunu belirtir. Sahabeden büyük bir topluluğun denizin yiyeceğini, ölmeleri sebebi ile suyun yüzeyine çıkan ya da denizin kıyıya attığı, dolayısıyla avlayan kişi için özel olarak avlamadığı şey şeklinde anladıklarını söyler. İbn Âşûr konuyla ilgili kimi âlimlerce başka şeylerin de

¹²¹⁹ el-Mâide, 5/1.

¹²²⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 13.

¹²²¹ el-Mâide, 5/2.

¹²²² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 18.

¹²²³ el-Mâide, 5/96.

¹²²⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 219.

söylendiğini belirttikten sonra ayetin sıyakına uygun olmaması sebebiyle onların bu görüşlerini kabul etmez. Yine bu görüş sahiplerinin denizden ölü hâlde çıkan şeyleri yemeği haram saydıklarını belirttikten sonra onların bu görüşlerini de Hz. Peygamber'den rivayet edilen, “O, suyu temiz ve ölüsü helal olandır.”¹²²⁵ hadisi ile Câbir b. Abdullah yoluyla gelen, Amber diye bilinen ölü balıktan yeme ile ilgili rivayete¹²²⁶ ters düştüğü için kabul edilemez olarak ifade eder.¹²²⁷

Avlanma sırasında avı bulunduğu yerden getirme konusunda yetiştirilmiş avcı hayvanlardan destek alınabilmektedir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: “يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا”
اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ De ki: Size temiz ve hoş olan şeyler, bir de Allah'ın size verdiği yeteneklerle eğitip alıştırdığımız avcı hayvanların tuttuğu (avlar) helal kılındı. Onların sizin için tuttuklarından yiye. Onu (av için) salarken üzerine Allah'ın adını anın.”¹²²⁸ Bu ayette açık bir şekilde, “Alıştırıp öğrettiğiniz avcı hayvanların tuttuğu (avlar) helal kılındı.” buyrulmaktadır. مُكَلِّبِينَ (Alıştırıp öğrettiğiniz) kelimesinde, kelimenin kökü, köpek anlamına gelen *kelb* kelimesinden geldiği için yalnızca köpeklerin avladıklarının mubah olduklarına dair bir delil yoktur. İbn Âşûr, her ne kadar İbnü'l-Münzir'in İbn Ömer'den naklettiği, Dahhâk ile Süddî'den de rivayet edilen sadece köpeğin getirdiği avın mubah olduğu yönünde bir görüş bulunsa da ayrıca doğan ve benzeri avcılıkta kullanılan kuşların yakaladıkları konusunda da, “Bunların yakaladıklarını ölmeden önce yetiştirip kesebilecek olursan onu kes, onu yemek senin için helaldir. Aksi takdirde ondan yeme!”

¹²²⁵ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 41; Tirmizî, “Tahâre”, 52; Nesâî, “Tahâre”, 46; “Miyah”, 4; “Sayd”, 35; İbn Mâce, “Tahâre”, 38; “Sayd”, 18; Dârimî, “Vudû”, 53, 54; “Sayd”, 6; *Muvatta*’, “Tahâre”, 12; “Sayd”, 12; *Müsned*, II, 237, 361, 378, 393; III, 373; V, 365.

¹²²⁶ Müslim, “Sayd”, 17, 18; Buhârî, “Zebâih”, 12; “Megâzî”, 65; Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 46; Nesâî, “Sayd”, 35; Dârimî, “Sayd”, 6; *Müsned*, III, 309, 311.

¹²²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 221.

¹²²⁸ el-Mâide, 5/4.

şeklinde söylemleri olduğunu,¹²²⁹ مُكَلِّبٌ kelimesinin yaralı avın peşinde koşan hayvanın genellikle köpek olması nedeniyle kelimenin *kelb* kelimesinden türetildiği ve kelimenin cümlede عَلَّمْتُمْ ifadesinin hâli olarak yer aldığını, عَلَّمْتُمْ kelimesinin çita, şahin, doğan gibi köpek dışında avcılıkta kullanılan kuşları da içine alan genel bir anlam ifade ettiğini, dolayısıyla kelimenin tahsis edici bir anlam ifade etmediğini belirtir.¹²³⁰

İbn Âşûr, alıştırıp öğretilen köpeğin getirdiği avın mubah olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmadığını belirtir. Sadece Hasan (el-Basrî), Katâde ve en-Nehaî'nin “*Siyah köpek bir şeytandır.*”¹²³¹ şeklindeki isnadı zayıf ve namazla ilgili bir durum için varid olmuş olan hadislerle bu konuda delil getirerek onunla avlanmayı mekruh gördüklerini, ayrıca bu konuda yine Ahmed b. Hanbel’le İshâk b. Râheveyh’in, “Köpeğin simsiyah olması hâlinde avcılıkta kullanılmasına ruhsat veren kimse olduğunu bilmiyorum.” şeklinde bir ifadeyle bu konuda görüşlerini beyan ettiklerini söyler.¹²³²

Müfessirimiz görüldüğü gibi avcı hayvanlarla hangi hayvanların kastedildiği konusunda iki ayrı görüş zikretmiştir. Bu görüşlerden yaptığı dilsel tahlille o, kendisine avcılık öğretilip bu işi öğrenen her türlü yırtıcı kara hayvanı ve kuş olabileceği görüşünü benimserken; diğer görüş olan avcı hayvanlardan murat, sadece köpek cinsidir şeklindeki görüşü benimsememektedir. Buna göre köpek veya kuş cinsinden olan bu avcı hayvanların eğitimlerinden sonra tuttıkları av hayvanları helaldir.¹²³³

İbn Âşûr, avcı hayvanın eğitilmiş olduğunun kabul edilebilmesi için avcı hayvanın ava salındığında gitmesi, çağrıldığı zaman geri gelmesi, geri dönüp uzaklaşması istenildiğinde geri dönmesi, avı almaya gittiğinde av ile birlikte sahibine dönmesi konularında İslam âlimlerinin fikir birliği içinde olduklarını söyler. Avcılıkta

¹²²⁹ Kurtubî, *el-Câmi’u li-Ahkâmi’l-Kur’an*, VII, 301.

¹²³⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 40.

¹²³¹ Müslim, “Salât”, 265; Ebû Dâvûd, “Salât”, 109; Tirmizî, “Salât”, 136; Nesâî, “Kible”, 7; İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât”, 38; *Müsned*, V, 149, 151, 160; VI, 157, 280.

¹²³² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 40.

¹²³³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, 41.

kullanılacak kuşlar konusunda ise sadece ava gönderildiğinde gitme ve geri çağırıldığında geri gelmeleri yeterli görülmekle birlikte, bir hayvanın eğitilmişliğini anlama konusunu işin uzmanlarına havale ettiklerini, bu nedenle avcı hayvanın eğitilmişliği konusunda Ahmed b. Hanbel, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'den farklı olarak İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin iki ya da üç defa avdan yemeyi terk etmesini eğitilmiş olduğunun kabul edilebilmesine ölçü kabul etmeyerek bu konuda onu eğitenin görüşüne itibar edileceği görüşünde olduklarını aktarır.¹²³⁴

Müfessirimiz, av hayvanının yakaladığı avını avlanan için yakaladığının anlaşılmasını avcı hayvanın bağlıyken avcı tarafından ava gitmesi için salınması veya bilinen yakalama sözleriyle yakalama emrinin verilmesi sonucunda yakaladığı avı avcıya getirmesine bağlandığını söyler.

2.4.4.3.3. Kumar

İslam dininin yasakladığı temel haramlarından biri de kumar yasağıdır. “Şans ve becerinin birlikte veya tek başına söz konusu olduğu bir olay yahut yarışmanın ya da belirsiz bir olayın sonucu üzerine bahse girme ve kazanç elde etme” şeklinde tanımlanan kumar, türü ve şekli toplumlara ve dönemlere göre değişiklik gösterse de amaç olarak haksız kazanç, mal ve zaman israfı, irade zafiyeti ve toplumsal çözülme gibi bir dizi olumsuzluğa yol açtığı için dinler ve temel ahlak öğretileri tarafından yasaklanmış ve kınanmıştır.¹²³⁵ Bu konu Kur'an-ı Kerim'de, “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا” Sana içkiyi ve kumarı sorarlar, de ki: Onlarda hem büyük günah hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.”¹²³⁶ Şeklindeki ayette yer almaktadır.

¹²³⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 41.

¹²³⁵ Ali Bardakoğlu, “Kumar”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2002, XXVI, 364.

¹²³⁶ el-Bakara, 2/219.

İbn Âşûr ayette geçen *meysirin* Cahiliye Araplarının çokça meşgul oldukları Ad kavminden kalma bir kumarın adı olduğunu söyler.¹²³⁷ Meysirden asıl maksadın kazanç ve eğlence içerikli tüm kumar çeşitleri olduğunu ayrıca belirtir.¹²³⁸ O, ayette bahsi geçen meysirin –özel ve genel faydalar şeklinde– tamamının dünyevî olduğunu, bunun yanında düşmanlık, vakit kaybı, tembellik, eğlenceye alıştırma, Allah’ı zikirden, namazdan, dini anlamaktan ve medeniyetin direği olan ticaretten engellemesi gibi içerdiği günahlar sebebiyle insanın ahiretine zarar verici çok sayıda günahlar içerdiğini belirtir. Fukahanın, bu zararlara neden olması nedeniyle zarla oynanan tavla gibi kumar çeşitlerini de meysir kavramı kapsamında değerlendirdiklerini söyler. Kumar yoluyla olmaması şartıyla satranç ve benzeri oyunların caizliği hususunda ilim adamlarının farklı görüşleri vardır. İbn Âşûr Hz. Peygamber’den –zar ve tavlayı kastederek–, “*Şu öne atılarak oynanan şeyden uzak durun. Kuşkusuz ki bunlar Acemlerin kumarıdır.*”¹²³⁹ buyurduğunu, Hz. Ali’nin de, “*Tavla ve satranç meysirdir.*” Şeklindeki görüşünden bahseder. O, fakihlerin çoğunluğu ile İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfi’î’nin, rekabet ve çekişmeden uzak olması, dili isyana götürmemesi, namazı unutturmaması şartıyla satrancın haram olmadığını söylediklerini, ayrıca meysirin başkasına haksız kazanç sağlama yönünü de içermemesi şartıyla satrancı meysirin dışında gördüklerini ifade eder.¹²⁴⁰

2.4.4.3.4. İçki

İçki Cahiliye toplumunda kumarla birlikte en çok yayılan iki zararlı alışkanlıktan biridir. İçki konusu ile ilgili ayetlerden biri, “*وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّجِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا*” *حَسَنًا*: Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki hem de güzel bir rızık

¹²³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 329.

¹²³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 331.

¹²³⁹ İmam Ahmed, *Müsned*, I, 446; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ‘îl Buhârî, *Edebü’l-Müfred*, Daru’s-Sadik, Beyrut, 2000, 1270.

¹²⁴⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 332.

edinirsiniz.”¹²⁴¹ şeklindedir. İbn Âşûr, bu ayette yer alan سَكْرًا kelimesini sarhoşluk veren şarap (içecek) şeklinde açıklar. Ayetin geneli hakkında ise hamrın Medine’de inen ayetle haram kılındığını, bu ayetin hamrın haram kılınmasından önce Mekke’de indiğini belirtir. Ayette سَكْرًا kelimesinin kullanılmasını ise makasîd açısından değerlendirerek bu kelimenin Cahiliye toplumundaki içkiye rağbet etme sebeplerini yani aldıkları lezzetten duydukları memnuniyeti ve toplumdaki yaygınlığı göstermek üzere kullanılan bir kelime olarak açıklar.¹²⁴²

Konuyla ilgili diğer bir ayette, “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا” Sana içkiyi ve kumarı sorarlar, de ki: Onlarda hem büyük günah hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.”¹²⁴³ buyrulmaktadır. İbn Âşûr, bu ayetin Cahiliye insanların müptela oldukları içki içme alışkanlıklarını ıslaha dönük bir ifade şekli içerdiğini, tedricilik usulü izlenerek kademeli bir şekilde içkinin yasaklandığını, bu ayetin kademeli olarak gerçekleşen bu yasaklamanın aşamalarından biri olduğunu, konuyla ilgili Mâide suresindeki 90. ayetin ise bu ayetten sonra nazil olduğunu söyler.¹²⁴⁴

İslam’da içkinin yasaklanma sürecinde izlenen tedricilik uygulamasına bakıldığında içkinin ilk dönemde –toplumdaki yaygınlık durumundan dolayı– hemen yasaklanmadığı, bir ara mubah olarak bırakıldığı görülmektedir. İbn Âşûr, bu süreçte Mekke’de nazil olan Nahl suresinin 67. ayetinde hurma ve üzümünden hem şarap hem de güzel bir rızık elde edildiğine dikkat çekilmekle yetinildiğini, içkinin haramlığının Ahzâb Gazvesi’nden sonra Medine’de h. 4. senenin sonunda gerçekleştiğini söyler. Bakara suresindeki bu ayetle haramlığın illetinin beyan edilerek içkinin haram kılınma süreci başlamıştır. O, müfessirlerin çoğunluğunun bu ayetin hem Nisâ suresindeki hem

¹²⁴¹ en-Nahl, 16/67.

¹²⁴² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIII, 163.

¹²⁴³ el-Bakara, 2/219.

¹²⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II, 321.

de Mâide suresindeki ayetlerden önce indiğini söylediklerini, bu görüşün aynı zamanda Ömer b. Hattâb ve İbn Abbas'ın görüşü olduğunu da belirtir. İbn Abbas'ın ise Mâide suresinin 90. ayetinin, Nisâ suresinin 43. ayeti ile Bakara suresinin 219. ayetini neshettiği görüşünde olduğunu, ayrıca bu görüşün İbn Ömer, Şa'bî, Mücâhid, Katâde, Rebî' b. Enes ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'e nispet edildiğini ifade eder.¹²⁴⁵

Müfessirimiz, İslam âlimlerinin “İçki önceki tüm şeriatlarda da yasaktı.” şeklinde bir ifadelerinin bulunduğu bahseder. Bu ifadenin önceki şeriatlarda delili bulunmadığı gibi tam tersi yönde birçok delilin bulunduğunu söyler. İslam âlimlerini bu sözü söylemeye cesaretlendiren şeyin şeriatlarda ittifak edilen konuları şeriat kitaplarından istihraç edip fıkıh usulünde kaideleştirdikleri dinin, nefsin, aklın, neslin, malın, ırzın korunması şeklindeki ana prensipler olduğunu belirtir. İbn Âşûr, bu sözün anlamını “Tüm şeriatlar teşri faaliyetini yukarıda bahsettiğimiz prensipleri korumak için yapmış olsa da İslam şeriatı dışındaki diğer şeriatlar bu prensipleri tam anlamıyla koruyacak teşri faaliyeti ortaya koyamadıkları gibi geçmiş peygamberlere şarap içmek gibi asılsız iftiralara da kitaplarına yerleştirmişlerdir.” şeklindeki ifadelerle belirterek bu görüş hakkındaki kanaatini İslam şeriatının teşri yönünün mükemmelliğini ifade etmek şeklinde ortaya koyar.¹²⁴⁶

İbn Âşûr , “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا”¹²⁴⁷ Sana içkiyi ve kumarı sorarlar, de ki: Onlarda hem büyük günah hem de insanlar için (bazı zahirî) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.”¹²⁴⁷ Ayetinde içki içmenin büyük bir günah olduğundan bahsedildiğine, bu ifadenin içkinin yasaklanma sürecinde izlenen tedriciliğin önemli adımlarından biri olduğuna dikkat çeker.¹²⁴⁸

¹²⁴⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 322.

¹²⁴⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 321.

¹²⁴⁷ el-Bakara, 2/219.

¹²⁴⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 323.

İbn Âşûr'a göre bu ayette yer alan *hamr* kelimesi, aklın yaratılışı gereği yerine getirdiği tasarruflarını örten ve onu bu görevinden engelleyen her türlü içecek anlamındadır.¹²⁴⁹ Müfessirimiz Arap kelimada şarabın farklı şeylere isim olarak verilmesinden kaynaklı olarak âlimlerin şarap kelimesi üzerinden içkiler hakkında ihtilaf ettiklerini belirtir. Âlimlerin tümünün kişinin üzümde elde edilen içkiden çok miktarda içmesinin haram olduğu konusunda, az içmesi hâlinde de âlimlerin çoğunun icma ettiklerini, ayrıca çok miktarda şarap içen kimseye ceza lazım geldiği konusunda da müttetik iken az miktarda içilen şarap konusunda farklı görüşler beyan ettiklerini söyler. İbn Âşûr, sarhoşluk veren diğerk içkilerin sarhoşluk vermeyecek kadar az olanlarında ihtilaf edildiğini, âlimlerin çoğunluğunun, “Çoğu sarhoşluk veren içeceklerin azı da haramdır, bunların hükmü şarap gibidir ve bunların hepsi içki diye isimlendirilir.” şeklindeki görüşü benimsediklerini ifade eder. Müfessirimiz bir fıkıh usulü kaidesi olan kıyas-ı celiden hareketle bu tür içkilerin haramlık hükmünün illeti olarak gösterilen sarhoş edicilik vasfının bu içkilerin tümünde sabit olduğunu, bu nedenle şarap dışındaki sarhoşluk veren içkilerin haram olduğu hükmünün açıkça anlaşıldığını, isabetli görüşün de bu görüş olduğunu belirtir.¹²⁵⁰

İbn Âşûr, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Süfyân Sevrî'nin üzüm suyundan yapılan şaraba haramlık hükmünü verirken bu türden şarap dışındaki içecekleri haram görmediklerini, ancak sarhoş edici miktarda olması durumunda bunların haram olduğunu kabul ettiklerini belirtir.¹²⁵¹

¹²⁴⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 323.

¹²⁵⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 324.

¹²⁵¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 324.

6. Selamlaşma

Kur'an-ı Kerim'de selamlaşma konusu “*Siz bir selam ile selamlandığınız zaman, siz de ondan daha güzeliyle karşılık verin veya verilen selamı aynen iade edin. Şüphesiz Allah her şeyin hesabını gereği gibi yapar.*”¹²⁵² şeklinde yer almaktadır.

Kur'an'da bazen *tahiyye* kelimesi ve türevleriyle ifade edilen selam, karşılaşan iki kişiden birinin diğerine “*selâmün aleyküm*” (*es-selâmü aleyküm*: Selam sizin üzerinize olsun, Allah sizi her türlü kaza ve beladan korusun) demesi, diğerinin de buna aynı manada olmak üzere “*aleyküm selâm*” (*ve aleykümü's-selâm*) diye hayır duada bulunmasıdır. İslam âlimleri selam vermenin sünnet, almanın farz olduğunu ve selam verenin alana göre daha fazla sevap kazanacağını belirtmiştir.¹²⁵³

İbn Âşûr, “*verilen selama daha güzeliyle veya aynısıyla karşılık verin.*” ayetinin emir sigası içermesi sebebiyle âlimlerin ekseriyetinin selama karşılık vermeyi ittifakla vacip kabul ettiklerini ifade eder.¹²⁵⁴

Selam verilenin bir cemaat olması hâlinde selam verilen cemaatin her birinin bu selamı almalarının gerekli olup olmaması konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Âşûr, İmam Mâlik'in, bu şekilde selamlanan cemaatten en az bir kişi tarafından vücûb-i kifâye olarak selamı almasının vacip olduğu, bu şekilde selam almanın cemaatten sorumluluğu düşüreceği görüşünde olduğunu belirtir. Ebû Hanîfe'ye göre ise cemaatten her bir şahsın selamı almasının farz-ı ayn olduğu görüşünde olduğunu ifade eder. O, detaylı bilgiye yer vermeksizin Ebû Hanîfe'nin bu hükme ulaşmasındaki delilinin bu konuda öne sürülen kıyas olabileceği düşüncesindedir.¹²⁵⁵ İbn Âşûr'un bahsini ettiği bu kıyas konusunu araştırdığımızda karşımıza onun da kaynaklarından biri olan Kurtubî'de şöyle bir kayda rastlamaktayız: “Ebû Hanîfe'nin arkadaşları da bu kabilden görüşlerini

¹²⁵² en-Nisâ', 4/86.

¹²⁵³ Mehmet Efendioğlu, “Selâm”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2009, XXXVI, 342.

¹²⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 206-207.

¹²⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 207.

belirtmiş ve şöyle demişlerdir: Buradaki *tahiyyeden* kasıt, Yüce Allah'ın, '*Veya aynısıyla karşılık verin.*' buyruğu dolayısıyla buradaki tahiyyeden kasıt hediyedir. Çünkü selamın aynısıyla geri verilmesine imkân yoktur. İfadenin zahiri de, *tahiyyenin* aynısıyla geri verilmesini gerektirmektedir ki, bu da hediyedir. Hediye kabul etmesi hâlinde, ya onun ivazını vermesi veya aynısını iade emrolunmuştur."¹²⁵⁶ Buradaki izahtan ve bu kıyasa mebni Ebû Hanîfe'ye göre selam verilen cemaatten her bir şahsın selamı almasının farz-ı ayn olmasının hediyeinin her bir şahıs tarafından bizzat alınarak geri çevrilmemesinin gerekliliği olarak gerekçelendirmiş olduğunu anlıyoruz.

İbn Âşûr'a göre, "*Siz bir selam ile selamlandığınız zaman, siz de ondan daha güzeliyle karşılık verin veya verilen selamı aynen iade edin...*" şeklindeki ayet her ne kadar selamı almanın vücbiyetine delalet ediyor olsa da selamlamaya başlamanın hükmü konusunda ayette herhangi bir delil bulunmadığından bu konunun terğib içerikli sözlü sünnette yer aldığını ifade eder.¹²⁵⁷

¹²⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 489-490.

¹²⁵⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 208.

SONUÇ

İbn Âşûr hem anne hem de baba tarafından ilim ehli ve yönetici olma vasıflarına sahip bir aile ortamında yetişme fırsatı bulmuş bir âlimdir. İlim tahsiline başladığı ilk döneminden itibaren devrinin en iyi hocalarından dersler alarak yetişmiştir. Yoğun bir akademik eğitim almış, yakın yüzyılda yaşamış bir ilim adamı olarak birçok ilmi eser telif ederek ilim dünyasına güçlü bir miras bırakmıştır. İbn Âşûr (ö. 1394/1973) sonradan *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr* şeklinde ismini kısalttığı *Tahrîrû'l-ma'ne's-sedîd ve tenvîrû'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd* isimli tefsir eseri ile ön plana çıkmıştır. Biz de bu tefsirde İbn Âşûr'un ahkâm ayetlerine olan yaklaşımlarını, açıklama yöntemini ele aldığımız bu çalışmamızda, amacımıza ulaşma noktasında yeterli olacak düzeyde ahkâm ayetlerine yer vererek konuyu tezimizde inceledik. Bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz;

İbn Âşûr, yaşadığı dönem itibarıyla kaleme aldığı tefsirinde kendince önceki müfessirlerin işaret etmedikleri, kendisinin ise önemli gördüğü izahlara ağırlık vererek hem klasik hem de yer yer çağdaş anlayışı ortaya koyacak bir üslupla tefsirini yazmaya gayret göstermiştir. O, tefsirinde önceki tefsirlerin içeriklerinde sistematik olarak sıralı şekilde yer verdikleri her konuya yer vermemiş, kendi ifadesiyle tefsir ilminin sınırlarını gözetmek amacıyla konularla ilgili teferruatı fıkıh kitaplarına havale ederek ele aldığı konuyu özlü bir biçimde ifade etme yolunu benimsemiştir. Öte taraftan diğer tefsirlerin ayrıntı vermediği kimi konularda ise fazlaca ayrıntıya girme ihtiyacı duymuştur. Müfessirimizin değindikleri konuları izah ederken muhatap kitlenin bilgi noktasında belirli bir seviyede bir alt yapı sahibi olanlara hitap ettiğini, eserinde konuları mümkün mertebe özet bir şekilde ifade etmeye gayret gösterdiğini söylememiz mümkündür.

İbn Âşûr'un tezimizin bölüm başlıkları altında yer vererek incelediğimiz ahkâm ayetlerindeki izah tarzında benimsediği usulün tefsirci kimliği ile tefsir ilmine sadık kalma çabası içerisinde konular hakkında verilen bilgileri bir ön elemeden geçirmek

suretiyle bu bilgileri okuyucunun önüne sistematize ederek ayet hakkında sağlam bir fikir sahibi olmasını sağlamak şeklinde bir yaklaşım tarzı sergilediğini söyleyebiliriz. Nitekim kendisi de bunu tefsirinde ara ara ifade etmiş, günümüz fıkıh problemleri de dâhil fıkıh konularının izah yerinin tefsir eserleri olmayıp, fıkıh ve hilaf kitaplarında izah edildiğini, bu konularda onlara müracaat edilmesinin gerekliliğini üzerinde durmuştur. Günümüz fıkıh problemlerine ara ara doğrudan bir ifade şeklinde olmasa da belli bazı kayıtlar üzerinden gördüğü lüzum üzerine temas ettiği de olmuştur. Mesela: “*sizden kim hasta veya yolcu olursa*” şeklinde oruç tutmama sebeplerden bahseden ayet bağlamında hastalık ve yolculuk hallerinde yaşanabilecek sapma durumlarından bahsetmiş, konu bağlamında mazeret olan hastalığın kapsamını belirleme, bu boşluğu sınırlama konusuyla, misafir ve hayızlı kadın için mazeret olarak öngörülen meşakkat konularını da içerecek şekilde bu konuların gerekçeleriyle araştırılarak bu ve benzeri konuları anlaşılır kılma görevinin fakihlerin önünde duran önemli bir görev alanı olarak onları beklediğini ifade etmiş, bu konuda kendisi tefsirinde herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Bu ifadeleriyle fıkıhçılar tarafından tartışılan tüm fıkıh tartışmalarından olmasa da ilgili ayetler bağlamında temel klasik fıkıh görüşlerine yer vererek bunları değerlendirmiş, gerekli gördüğü yerlerde de bu görüşler arasında kendi tercihini ortaya koyma üslubunu benimsediğini görüyoruz. Ana hedef olarak kendisine nass olan konuyla ilgili ayetin en açık şekliyle anlaşılmasını sağlamak şeklinde belirlemiştir.

Yaşadığı coğrafyada hâkim olan Malikî mezhebinin fûrû fıkıhı diyebileceğimiz konularda bazen ayrıntılı bilgilere yer vermiştir. Biz bunun sebebi olarak hem kendisinin hem de Tunus Müslüman nüfusunun çoğunluğunun amel ettiği mezhebin Malikî mezhebi olması olarak değerlendiriyoruz.

İbn Âşûr’un ahkâm ayetlerini ele alış tarzında dikkatimizi çeken birkaç önemli noktaya burada şöyle işaret edebiliriz:

İbn Âşûr, kendi tefsirinde diğer tefsircilerin kendi tefsirlerinde yaptığı gibi ahkâm konularını izah ederken hüküm noktasında ayetlerden mutlaka bir referans noktası bulup bu referans noktasını gösterme gayreti içerisine girmemiştir. Müfessirimiz, makâsıd düşüncesi anlayışına sahip bir âlim olduğundan ayetlerin daha çok teşri süreci içerisinde ne gibi bir maksatla sevk edilmiş olabileceğini tespit etmeye ve göstermeye çalışmıştır. Bu sebeptendir ki referans noktasında teşri sürecini esbâb-ı nüzûl ve siyer kaynakları üzerinden takip ederek, ayetlerin tefsirinde bu kaynakların verdiği bilgileri önceleyerek sık sık aktarmayı tercih etmiştir. Müfessirimiz, vahiy süreci içerisinde ahkâm ayetlerinin inzali ile teşri süreçlerini eş zamanlı incelemiştir. O, gayr-ı metlûv vahiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s) uyguladığı ahkâm konularının mevcut olduğunu gösteren bir izah tarzı üzerinden yürüyerek konuları açıklığa kavuşturma metodolojisini benimsemektedir. Bu metodu izah etme sadedinde abdest, gusûl, namaz gibi önemli ibadetlerle amel edilmeye ne zaman ve nasıl başlanıldığı konularını tarihî bilgiler ve yapılan nakiller üzerinden izah ederek ayetlere ve bu konularla ilgili ahkâm konularına dar bir kalıptan değil, geniş bir perspektiften bakılmasının gerekliliği mesajını yaptığı izahlarıyla okuyucularına vermeyi başarabilmiştir.

Ahkâm ayetleri esasen farzlık, mendupluk ve nehiy gibi hükümleri ifade eder. Müfessirimiz tefsirinde ahkâm ayetlerinin sadece bu yönüyle ilgilenmemiş ayrıca bu hükümlerin Müslümanlara ve Müslüman topluma ne gibi katkıları olduğunu da incelemiştir. Bu anlamda bazen fukahânın ahkâm konusunda benimsedikleri görüşe yer verirken bu görüşler hakkında açıklamalar yaparak o görüşe niçin yönelmiş olabileceklerini irdelemiş ve “*Bana açıkça görünen o ki,*” tarzında görüşleri destekleyici ve açıklayıcı mahiyette yaklaşımlarla konu hakkındaki genel kanaati güçlendirmeye dönük ek açıklamalarda bulunmuştur.

İbn Âşûr'un ayetleri izah tarzında destekleyici ve açıklayıcı bu yaklaşım tarzının yanında onun aynı zamanda ayetler hakkında kendi gerek genel kanaat gerekse

de kendi anlayış ve tespitlerine ters düşerek yanlış noktalardan yola çıkarak fikir beyan eden bu kişiler mezhep imamları da dahil olmak üzere açıkça eleştirmekten geri durmaması da onun tefsirinin önemli taraflarından biridir. Mesela İbn Âşûr, bazı ahkâm ayetlerinin hükmünün Hz. Peygamber'e has bir hükümmüş gibi gösterilmesine, ayetin kendi içindeki sentaksının görmezden gelinerek yorumlanmasına, fıkıh usulü kuralları ve Arap dili kullanımlarını dikkate almadan ayetlerin hükümleri hakkında anlamsız izahlara gidilmesine ayrıca ayetteki hitabının umumi oluşunun görmezden gelinerek ayet hakkında hususi ve yanlış yorumların yapılmasına karşı çıkmıştır. Müfessirimiz İbni Âşûr'un bu eleştirel bakışı hakkında fikir vermek üzere bazı örneklerden bahsetmek adına tezimizde de yer verdiğimiz bu anlamdaki eleştirel tespitlere burada kısaca değinmenin faydalı olacağına inanıyoruz. Şöyle ki İbni Âşûr, müfessir Taberi'yi Arapça dil kuralları ile cevaplandırılabilir bir konuda ayet dışında hariçten deliller getirerek izah etmesini eleştirmiş ve onun getirdiği bu izah tarzını açıkça merdud olarak niteleyerek onu eleştirebilmiştir. Ebu Bekir ibn-i Arabî'yi, İmam Şafiî'nin zihar kefareti ile ilgili bir yorumuna yer vererek farklı ve şaşılacak bir anlayışla açıkladığını belirterek onun bu açıklama şeklini ancak fıkıhtan nasibi olmayanların yapabileceği bir açıklama şekli olarak nitelemiş ve ağır bir dille eleştirmiştir. İmamı Şafiî'nin diğer mezhep imamlarından farklı olarak ayette köle ve cariyelerin salih olanlarının evlendirilmesi yönünde yer alan emri mübahlığa hamletmesini zayıf bir yorum olarak nitilemiş bu nitelemesiyle bir anlamda onu bu konuda tenkit etmiştir.

Yine İmamı Şafiî'yi meyenin hiçbir parçasından faydalanmayı caiz görmemesini temellendirirken gerekçe olarak kullandığı haramlıklık ifade eden fiilin ayette ispat için geldiği şeklinde açıklayarak bu konuyla ilgili haramlık hükmünü genelleştiresini eleştirmiştir.

Fıkıh âlimlerini bir konu hakkında sadece bir ayet varken ve bu tek ayetin nüzul zamanı hakkında da sadece bir nüzul zamanı bilgisi varken ayetin içindeki bazı

kelimeleri farklı kıraatler üzerinden yorumlama yoluna gitmelerini, tek ayetin iki ayrı ayet yerine konularak farklı iki anlama anlayışıyla izah etmelerini zayıf anlama şekli olarak ifade edip onları eleştirmiştir.

Usul âlimlerini kocası ölen kadınla, hamile kadınların iddetleri konusunda iki iddetten uzun olanıyla amel etmeyi her iki hükümle amel etmek (cem) olarak açıklamalarını eleştirmiştir.

Yine bir başka konu olan hacca güç yetirme şartı hakkında yedi kıraat imamından biri ve nahiv âlimi olan Kisaî'yi farzı genelleştirecek bir izah yaptığı için eleştirdiğini görmekteyiz.

Hülle gibi bir konuyu ayet üzerinden yapılan izahlarla delillendirmeye çalışanları çok ağır bir üslupla eleştirebilmiştir.

Kurtubi'nin tefsirinde Hristiyanların ay hali olan kadınlarla cima ettikleri şeklinde aktardığı bilgiyi kendi araştırmaları neticesinde teyit edecek herhangi bir delil bulamadığını belirterek hatta tam tersi yönde Arabistan'daki Hristiyan Araplar arasında Yahudilerin uygulamalarına benzer uygulamalarının bulunduğu tespitini yer vererek, Kurtubi'nin bu konuda aktardığı sözün isabetli ve yerinde bir tespit olmadığını ifade etmekten geri durmamıştır.

Bu konuya son bir örnek olarak İbn Âşûr'un, ayetleri dar bir söylem ve yaklaşımla yorumlayıp hüküm elde etmeye çalışanların görüşlerini “en garip olan görüş” şeklinde belirterek bazen de bizzat isimlerini vererek onları ilim ve bilgiden yoksun olmakla veya Arap dili ve edebiyatındaki edebî güzel sanatları anlamamakla ciddi anlamda eleştirmiştir. Bu bağlamda kendisi özellikle Arap dili kuralları ve fıkıh usulü kuralların ihmal etmeden bunlara çokça müracaat etmiş ve tefsirinde bu bilgiler ışığında yol almaya çalışmıştır.

Kur'an'ın zahir ve genel anlamına önem veren müfessirimiz, Hz. Peygamber ve sahabeden gelen görüşler doğrultusunda meseleye olan yaklaşımını şekillendirmiştir.

Kur'an'ın genel ilkeleri ve ayet bütünlüğünü dikkate alırken, incelediği ayetin öncesini ve sonrasını mutlaka değerlendirerek hareket etmeye ve ayetleri bir kompozisyon bütünlüğü içinde anlamlandırmaya çalışmıştır.

İncelemeye aldığımız tefsirimizde rivayetlere bolca yer verildiğini görüyoruz. Bu rivayetler üzerinden müfessirimiz kendi görüşlerini desteklemeye çalışırken bu rivayetlerle de yetinmemiş, konulara ikna edici izahlar da getirmiştir. Bu durum İbn Âşûr tefsirinin aynı zamanda güçlü bir dirayet tefsiri olduğunun gösteren göstergelerinden birisidir. Eserde geçen görüş ve rivayetler, müfessirimiz tarafından isnad zinciri verilmeden bu rivayetlerin sadece belli ravileri zikredilerek aktarılmış, alıntı yapılan kaynaklar hakkında ise açıklamada bulunulmamıştır. Bu şekil hareket ederek ayetler hakkında fikir verilmek hedeflenirken, okuyucu teferruatla meşgul edilmemiştir. O, eserini bu şekilde telif etmekle ilgisine de bu şekliyle konuları araştırması için adeta bir inceleme sahası bırakmıştır.

İbn Âşûr'un ahkâm ayetleri bağlamında âlimlerin çoğunun ittifak ettikleri görüşleri benimsediğini söyleyebiliriz. Farklı fikir beyan edilen noktalarda ise o, farklı fikir beyan eden bu kişi mezhep imamı bir kişi bile olsa mezhep imamının görüşünü deliller getirerek eleştirmeyi ihmal etmemiştir.

Müfessirimiz, farklı birçok ilimde bilgi ve donanımına sahip biri olduğu için tefsirini bu bilgilerle adeta donatmış, ahkâm ayetleri de bu bilgilerden payına düşeni almıştır. İbn Âşûr'un tefsirinde yer verdiği görüşler arasından kendi tercihini ya açıkça belirtmek suretiyle ya da tercihler ve tevilleri kendi anlayışına göre olacak şekilde gerekçelendirme üslubuyla konu hakkında tercihini açıkça belirtmese de konuyla ilgili düşüncesinin ne yönde olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Müfessirimiz, dilsel veya usûlî kurallar bağlamında izahlarla tercihler yapmasının yanında icma deliline de büyük bir önem atfederek bu anlamda tercihlerde bulunmuştur. Bu özellik, onun ahkâm ayetlerinin yorumunda kendini belirgin bir biçimde göstermektedir.

Çalışmamızda yer verdiğimiz konu başlıklarını incelerken müfessirimizin farklı konu ve izahlara yer vermekle birlikte ana konularının Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî'nin, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde konuları izahında izah ederken takip ettiği içeriklerin özeti mahiyetinde büyük oranda benzerlik gösterdiği yönünde bizde bir kanaat oluştu. Bunun sebebi olarak her iki müfessirin Mâlikî mezhebine mensup olması sebebiyle müfessirimizin meselelere öncelikli olarak Mâlikî mezhebi perspektifinden yaklaşmaya çalışmasının sonucunda ortaya çıkan bir durum olarak değerlendiriyoruz.

İbn Âşûr'un, birçok sahada bilgi sahibi bir müfessir olarak ayetlerin ahkâmı konusunda tercihlerinde Kur'an ve ayet bütünlüğünün, Arapların kullanımının, ayetlerin umum ve mutlak oluşunun ve ümmetin icmaı gibi kıstasların yaklaşımlarını şekillendirdiği gözlenmektedir. Ayetlerin ahkâm boyutuyla ilgili görüşlerinde aktardığı fûru fıkıh izahlarında ise sadece Mâlikî mezhebindeki furuata ayrıntılı bir şekilde açıklamaları yer vermesi dikkatten kaçmamaktadır. Bununla birlikte kendisinin birçok konuda delillerden hareket ederek ehl-i sünnetin ameli mezheplerinin görüşleri doğrultusunda izah ve tercihlerini yapmayı benimsediğini söyleyebiliriz. İbn Âşûr'un günümüzde tartışılan fikhî konulara pek yer vermediği, daha çok klasik mezhebi tartışmaları değerlendirdiğini de belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Abdulhamid, Muhyiddin, *el-Ahvâlu'sh-Şahsiyye fi'sh-Şerîati'l-İslâmiyye*, el-Mektebetü'ül-Hanifiyyeti, İstanbul, t.y.
- Abdilmünim, Mahmud, Abdurrahman, *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazi'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Fadile, I-III, b.y., 1419/1999, III, 470.
- Abdurraûf, Tâceddîn, *Makâsidu'l-Akâid İnde'sh-Şeyh Tâhir İbn Âşûr*, (Master Tezi), Câmiatu'l-Cezâir, Külliyyetu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Kısım'l-Akâid ve'l-Edyân, Cezayir, 2018.
- Acar, H. İbrahim, “İddet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2000.
- Acar, H. İbrahim, “Talâk”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2010.
- Adıvar-Arat-Ateş-Baysun-Yazıcı-Buluç-Kafesoğlu-Köprülü-Kütükoğlu-Furat-Hoca, Abdülhak-Adnan-Reşit Rahmeti-Ahmet-Cavit-Tahsin-Sadettin-İbrahim-Orhan Fuat-Bekir-Ahmet Suphi-Nazif, “Tunus”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1988.
- Ahmed, Ebû Hasan Cemal Mahmûd, *Tefsîru İbn Âşûr*, el-Camiatü'l-Ürdüniyye Külliyyeti'd-Diraseti'l-Ulya, Ürdün, 1991.
- Aktan, Hamza, “Miras”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2003.
- Algül, Hüseyin, “Haram Aylar”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1997.
- www.alukah.net > files > book_2481 > bookfile > tahrir wa tanweer
- Apaydın, H. Yunus Apaydın, “Tesettür”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2011.
- _____, “Karz”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2001.
- Arı, Abdüsselam, “Vasiyyet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2012.
- Âşûr, Muhammed Tâhir b., *Hâşiyetü't-Tavzîh ve't Tashîh li-Müşkilât-i Kitâbi't-Tenkîh*, Tunus, 1341/1922.
- _____, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, Prof. Dr. Vecdi Akyüz), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013.

- _____, *Mekâsidü's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 2001.
- _____, *Mûcezû'l-Belâğa*, el-Matbaatu't-Tunusiyye, Tunus, t.y.
- _____, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Edebiyye li'l-Merzûkî 'alâ Dîvânî'l-Hamâse li Ebî Temmam*, (thk. Yasir b. Hamid el-Mutayrî), Mektebetu Dari'l-minhâc, Riyad, 1431/2010.
- _____, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru's-Sahnûn, Tunus, 1997.
- _____, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü't-Târîh, Beyrut, t.y.
- _____, *Usûlü'l-İnşâ ve'l-Hitâbet*, thk. Yâsir b. Hâmid el-Mutayri Mektebetü'd-Dâri'l-Minhâc, Riyad, 2011.
- Atar, Fahrettin, “Nikah”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2007.
- Aybakan, Bilal, “Muâmelât”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2005.
- Aydın, Mehmet Âkif, “Evlât Edinme”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1995.
- _____, “Mehir”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2003.
- _____, “Liân”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2003.
- Bardakoğlu, Ali, “Kumar”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2002.
- _____, “Kurban”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2002.
- Berri, Havvas, *el-Mekâyisü'l-Belâgiyye fî Tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr li-Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât, Beyrut, 2002.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad, 1344.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî eş-Şafîî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, I-V, Daru ihyau't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, t.y.
- Bilmen, Ömer, Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, 1980.
- Boynukalın, Ertuğrul, “Yemin”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Edebü'l-Müfred*, Daru's-Sadik, Beyrut, 2000.

- _____, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- Bûzeyne, Muhammed, *Meşâhîru't-Tunusiyyîn*, b.y., 1992.
- Cemal, Ebû Hasan, “İmam Tâhir b. Âşûr”, *Mecelletü'l-Ürdüniyye fî Dirâseti'l-İslâmiyye*, Ürdün, 2009.
- Cennet, Mehmet Zülfi, *Tâhir b. Âşûr ve Nesh Anlayışı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Y.Y.Ü. S.B.E.), Van, 2010.
- Coşkun, Ahmet, “et-Tahrîr ve't-Tenvîr”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2010.
- _____, “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-asur-muhammed-tahir--1973>.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitabu't-Ta'rifât*, Daru'l-Fadile, Kahire, 1413.
- Çalış-Hacak, Halit-Hasan, “Rehin”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2007.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, Daru ibn Hazm, Beyrut, 2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- Davutoğlu, Ahmet, “Devlet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1994.
- Derâvil, Cemâleddîn, *Mes'eletü'l-Hürriyye fî Müdevveneti's-Şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr*, Dârü'l-Hâdî, Beyrut, 2006.
- Döndüren, Hamdî, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi-hali*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2010.
- Dönmez, İbrahim Kâfî, “Müt'a", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2006.
- _____, “Nesep”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2003.
- Duman, Ali, “Sadaka”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut, 2009.
- Efendioğlu, Mehmet, “Selâm”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2009.

- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, Mektebetü Nezar Mustafa'l Baz, b.y., t.y.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Beyrut/Lübnan, 1996.
- Enes, Mâlik b., *Muvatta*, İstanbul, 1992.
- Erbay, Celal “Nafaka”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2006.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Erkal, Mehmet, “Cizye”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1993.
- _____, “Ganimet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1996.
- Esad, Mahmud, Komisyon, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Karanamesi*, (Yayına Hazırlayan ve Notlar Ekleyen Prof. Dr. Orhan Çeker), Mehîr Vakfı Yayınları, 9. Baskı, Konya, 2021.
- Fayda, Mustafa, “Fey”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1995.
- Gâzâlî, Şuayb b. Ahmed b. Muhammed, *Mebâhisu't-Teşbîh ve't-Temsîl fî Tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Vizâretu't-Ta'lîmi'l-Âlî, Arap Dili Edebiyatı Fakültesi), Mekke, 2004.
- Göksoy, İsmail Hakkı, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2008.
- Güç, Ahmet, “Kurban”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2002.
- Günay, Hacı Mehmet, “Nüşûz”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2007.
- Ğâlî, Ebû'l-Kâsım, *Min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zâm Muhammed Tâhîr b. Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhu*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996.
- Hanbel, Ahmed b., *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, İstanbul, 1992.
- Hamini, Yusuf, Evkasin, Kemal, “el-Kavaidü'l-Fıkhiyye'l-Müstahrecc min Kitabi't-Tahrîr ve't-Tenvîr li't-Tahrîb ibn Âşûr er-Rub'u'l-Evvel min'el-Kur'an'il-Kerim”, *Mecelletü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye*, Cezayir, 2017.
- Harekât, İbrahim, “Mağrib”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2003.

- Harman, Ömer Faruk, “Hac”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1996.
- Hasenî, İsmail, *Nazariyyatü'l-Makâsıd İnde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, el-Ma'hedü'l-Alemiyyi li Fikri'l-İslâmî, U.S.A., 1995.
- Haşâişî, Muhammed b. Osman, *Târîhu Câmi'i'z-Zeytûne*, nşr. Cîlânî b. Yahyâ, Tunus, 1973.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki *Reddü'l-Muhtâr*, Şamil Yayınları, İstanbul, 1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sireti'n-Nebeviyye*, I-IV, Daru'l-Kitabi'l Arabi, Beyrut/Lübnan, 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2010.
- İbn'ül Hoca, Muhammed Habîb, *Cevheretu'l İslam Dergisi*, 1978, sy.3-4, 12.
- _____, *Mecelletu'z-Zeytûne*, VII, sy. 6-7, 507.
- _____, *Şeyhülislâm vel-İmâmi'l-Ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitab, Tunus, 2008.
- _____, *Şeyhülislâm el-İmâmi'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr ve Kitâbuhû Makâsıdû's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbnü'l-Feres, Ebû Muhammed Abdülmü'min b. Abdürrahim, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-III, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006.
- İfrîki, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, t.y.
- İyâzî, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfessirûn, Hayâtuhum ve Menhecuhum*, Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-İslâmî, Tahran, 1968.

- Kallek, Cengiz, “Müd”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2006.
- _____, “Haraç”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1997.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs, *el-Furûk* (tah. Merkezü'd-Dirâsâtu'l-Fıkhiyye ve'l-İktisâdiyye Muhammed Ahmed Serrâc- Ali Cum'a Muhammed), Kahire, 2001.
- Karagöz, İsmail, “Arafat”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- Karaman, Hayreddin, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku* (1-3), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- _____, “Akid” *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1989.
- Karaman-Çağrııcı-Dönmez-Gümüş, Hayrettin-Mustafa-İbrahim Kâfi-Sadrettin, *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Katar, H. Mehmet, “Kefâret”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2002.
- Kattân, Menna', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Nşr. Mektebe Vehbe, t.y.
- Kavas, Ahmet, “Tunus”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2012.
- _____, *İslam Dünyası*, DİB Yayınları, Ankara, 2021.
- Kenanoğlu, M. Macit, “Vergi”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2013.
- Kevser-Öğüt, Kâmil Ali-Salim, “Çok Evlilik”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1993.
- Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.
- Komisyon, *Mecelle*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Köse, Saffet, “Hülle”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998.
- Kureybî, İbrâhîm b. İbrâhîm, *Merviyâtü Gazveti Benî Mustalik ve Hiye Gazvetu'l-Müreysi*, Medine, t.y.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi ' li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin limâ Tezammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, Müessesetü'r-Risâle, (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), b.y., 2006.
- Kurtubî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, Thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1431/2010.
- Lapidus, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996.
- Mahfûz, Muhammed, *Terâcimü'l-Müellifi't-Tûnûsiyyîn*, I-V, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1984.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, Ahmed b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*, Daru't-Te'sil, Lübnan/Beyrut, 2012.
- Öğüt, Salim, "Tavaf", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2011.
- Öğüt, Salim, "İhram", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2000.
- Ömer, İmam Muhammed Razi Fahrüddin b. Allame Ziyauddin, *Tefsiru'l-Fahri'r-Razi*, 1-32 Daru'l-Fikr, b.y., 1981.
- Özsoy, İsmail, "Faiz", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1995.
- Paçacı, İbrahim, "Delâlet", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

_____, “Eşhuru’l-Hurum”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

_____, “Fey” *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

_____, “Haraç”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

_____, “Zekât”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

Pekcan, Ali, “Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1879-1973)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı].

Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtîhu’l-Gayb)*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi’ül-Beyân fî Tefsîr-i Âyâtî’l-Ahkâm mine’l-Kur’ân (Kur’an-ı Kerîm’in Ahkâm Tefsiri)*, çev. Mazhar Taşkesenlioğlu, Şamil Yayınevi, İstanbul, 2004.

Saint-Prot, Charles, *Hareketu’l-İslâh fî’t-Turâsi’l-İslâmî (Le Tradition Islamique de la Reformé)*, trc. Üsâme Nebîl, Kahire, 2006.

Sakr, Nebil Ahmed, “Menhecü’l-İmam et-Tahir ibn Âşûr fî’t-Tefsir et-Tahrir ve’t-Tenvir”, Daru’l-Mısriyye, 2001.

Seb’, Abdurrezzâk b., *el-Emîr ‘Abdu’l-Kâdir el-Cezâirî*, Müessesetü Câizeti Abdilazîz, Kuveyt, 2000.

Şener, Abdulkadir, “Abdest”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998.

Şener, Mehmet, “İ’tikâf”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2001.

Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed el-Hatîb, *Muğni’l-Muhtâc*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1997.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîrû't-Taberî, Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirasâtî'l-Arabîyyeti ve'l-İslâmiyye bi Dâri'l-Hicr, Kahire, 2001.
- Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Beyrut, 1414/1994.
- Tâlibî, Ammâr, *Âsâru ibn Bâdîs*, Şeriketu'l-Cezâiriyye, Cezair, 1997.
- Tevrat, Kitabı Mukaddes Şirketi, Kore, 2014.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Matbaatu Mustafa'l-Bani'l-Halebi ve Evladuhu, Kahire, 1937.
- Vâhidî, el-Îmâm Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Voll, 1 J. Obert, *İslam Süreklilik ve Değişim*, (çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan), I, 58, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1995.
- Vural, Faruk, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri* (Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E.), İstanbul, 2002.
- Yaman, Ahmet, "Savaş", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2009.
- _____, "Zihâr", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2013.
- Yaran, Rahmi, "Kefâret", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2002.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Namaz", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2006.
- Yesâr, Muhammed b. İshâk b., *Sîretü ibn İshâk Elmismah bi'l-Mübtedâ ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî*, Ma'hedü'd-Dirâsât ve'l-Ebhas ve't-Ta'rîb, Beyrut/Lübnan, 1396-1976.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebuzziya, İstanbul, 1935.
- Yıldırım, Mustafa, "Vedîa", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2012.
- Yiğit, İsmail, "Tunus", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2012.

- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, (nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1988.
- Zekerîyyâ, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b., *Mu'cemü mekayîsi'l-luga*, S-L-Y md. (Tahkik: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Daru'l-Fikr, Kahire, 1979.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut/Lübnan, 2009.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1985.
- _____, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, Risale yayınları, İstanbul, 1994.
- Zübyânî, Nâbiğa, *Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut/Lübnan, 1991.

ÖZET

FIRAT, Mustafa, “Tâhir B. Âşûr Tefsirinde Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımlar”, Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ) Ankara Üniversitesi, IX+400 sayfa.

Tâhir b. Âşûr son dönem âlimlerinin en önemlilerinden biridir. En meşhur eseri *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli 30 ciltlik Kur'an tefsiridir.

Bu çalışmamızda Tâhir b. Âşûr'un Kur'an-ı Kerim'in hukuk ayetleri üzerine yaptığı tefsirlerini sistematik olarak inceleyeceğiz.

Kendine özgü tarzla izlediği metotları ve kullandığı kaynakları, bu kaynaklarda yer alan bilgilerle aynı fikirde olduğu veya farklı düşündüğü konuları aktarıp çalışmamızın sonucunda konulara olan yaklaşımını açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Çalışma; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Tâhir b. Âşûr'un hayatını, yaşadığı dönemdeki İslam dünyasının ve Mağrib coğrafyasının durumunu; birinci bölümde, Tâhir b. Âşûr'un hayatı, hocaları, ilmî şahsiyeti ve eserlerini; ikinci bölümde ise Tâhir b. Âşûr'un tefsirinde ahkâm ayetlerine yaklaşımlarını, üçüncü bölümde ise muamelat hükümlerini inceledim.

Tâhir b. Âşûr açıklamalarında kendisinden önce yazılan tefsirlerden yararlanmışır. İbn Âşûr'un bu tefsiri hem rivayet hem de dirayet yönünden seçkin bir eserdir.

İbn Âşûr, ahkâm ayetlerini ehl-i sünnetin amelî mezheplerinin görüşleri çerçevesinde açıklarken ehl-i sünnet dışı görüşleride yer yer eleştirmiştir. İbn Âşûr'un tercihlerinde Kuran ve ayet bütünlüğü, Arapların kullanımı, ayetin zahir anlamı, umum ve mutlak oluşu, Rasûlullah'tan gelen sahih rivayetler, ümmetin icması gibi sebepler belirleyici olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, İbn Âşûr, Ahkâm Ayetleri

ABSTRACT

FIRAT, Mustafa, “Approaches To Ahkâm Verses In Tafsir Tahir B. Ashur”, Ph.D.Thesis, (Supervisor: Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ) Ankara Universty, IX+400 p.

Tahir b. Ashur is one of the most important scholars of the recent period. His most famous work is the 30-volume commentary on the Quran titled "et-Tahrîr ve't-tanvîr" (Registration and Explanation).

In this study, we will systematically examine Tahir b. Ashur's commentary on the legal verses of the Holy Quran.

We will try to clarify her approach to the issues as a result of our study by conveying the methods she followed in her unique style and the sources she used, the issues on which she agreed or disagreed with the information in these sources.

Study; It consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In the introduction, Tahir b. Ashur's life, the situation of the Islamic world and the Maghreb geography during his time; In the first part, Tahir b. Ashur's life, teachers, scientific personality and works; In the second part, Tahir b. In the commentary of Ashur, I examined their approach to the ruling verses, and in the third chapter, I examined the transaction provisions.

Tahir b. Ashur made use of the tafsirs written earlier in his statements. Ibn Ashur's tafsîr is a distinguished work in terms of Tafsîr al-Dirāyah and Rivāyah.

While Ibn Ashur explained the verses of the rules within the framework of the views of the practical sects of the Ahl al-Sunnah, he also sometimes criticized the views outside the Ahl al-Sunnah. Reasons such as the integrity of the Quran and the verses, the use of the Arabs, the apparent meaning of the verse, its general and absolute nature, authentic narrations from the Prophet, and the consensus of the ummah are decisive in Ibn Ashur's choices.

Keywords: Tafsir al-Tahrir wa'l-Tanwir, Tahir b. Ashur, Legal Verses