



Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası*

Beşîr M. Nâfi'***

Çev. Hayati SAKALLIOĞLU***

Muhammed Tâhir b. Âşûr, hem İslamî reform hareketinde hem de Tunus 'Ulemâ' Konseyi'nde yarım yüzyıldan fazla seçkin ve saygın bir figür olarak rol oynamıştır. İslami ilimler ve Arap edebiyatı gibi geniş bir alanda entellektüel birikimiyle seçkinleşen İbn Âşûr, en çok Kur'ân tefsiri olan *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı yapıtıyla tanınır. Modern Kur'ân tefsiri çalışmaları alanında oldukça göz ardı edilen *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, İslamın kurucu metni olan Kur'ân'ın, halihazırda Müslümanların yaşamlarındaki yerini belirleme çalışmalarına büyük katkıda bulunmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında yayımlanan Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın *Tefsîru'l-Menâr'ı*, modernitenin Müslüman'ın Kur'ân anlayışı üzerindeki etkisini yansıtan ilk önemli tefsir çalışması olarak değerlendirilirken, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in geleneğe olan bağlılığı sürdürdüğü, aynı zamanda hem moderniteyi içselleştirdiği hem de ona bir cevap niteliğinde olduğu söylenebilir.

Ne yazık ki, İngilizce'de; İbn Âşûr'un çalışmalarını ve yaşam öyküsünü olduğu kadar, modern İslami düşünceye olan katkısını ele alan bir tek eser bile bulunmamaktadır. *Encyclopedia of Islam*'ın yeni baskısında yer alan başvuru kaynağı da son derece yetersiz olup yalnızca ailesinin şecerisini dile getiren kısa bir makaleden oluşmaktadır.¹

* "Tâhir ibn Ashûr: The Career and Thought of a Modern Reformist âlim, with Special Reference to His Work of tafsir" isimli bu makale, Londra Üniversitesi hocalarından Beşîr M. Nâfi' tarafından kaleme alınmıştır. Bkz. Centre of Islamic Studies School of Oriental and African Studies, University of London, cilt: VII, sayı: I, 2005, ss. 1-32. İslâm dünyasındaki modernleşme hareketinin en önemli isimlerinden biri olan İbn Âşûr'un hayatı ve düşünce dünyası hakkında Türkçe'de derli toplu bir çalışmanın olmaması bizi bu makaleyi tercüme etmeye sevkettiği.

** Londra Üniversitesi.

***Vâiz, DİB, İzmit Müftülüğü (shayati@hotmail.com)

¹ M. Talbî, 'İbn Âşûr in Encyclopedia of Islam' adlı makale, II. Baskı, c. 3, s. 720.



İslâmî düşüncenin bu seçkin âliminin, modern İslâmî reform hareketleri alanındaki diğer etkin isimler arasındaki yerini belirleme zamanının geldiğini düşünüyoruz. Bu açıdan bakıldığında, bu makalenin çok ve çeşitli amaçlara sahip olduğu söylenebilir. Tûnuslu modern bir âlim olarak Tâhir b. Âşûr'un yaşamını ve eserlerini araştırmak ve İslâmî düşünceye olan entelektüel katkısının ana hatlarını vurgulamak bu amaçların başında gelmektedir. Bu doğrultuda, tefsirine özel bir önem verilecektir.

Makalede ayrıca; *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* ile Tahir b. Âşûr'un diğer büyük eserlerinde yer alan ve birbirleriyle örtüşen bağlamlar(contexts) yeniden kurulacak ve bunların oluşumuna katkıda bulunan sosyo-politik ve kültürel öğeler belirlenecektir.

Bu makale ile, Arap-İslam reform hareketinin Mısır ve Süriye'nin çok ötesine geçtiği(bu hareketlerin önde gelen reformcuları, modern İslâmî düşünce öğrencileri tarafından çok iyi tanınmaktadır), hareket kapsamındaki her figürün özgün niteliklere sahip olduğu ve yirminci yüzyılın büyük Kur'an yorumlarının, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın *Tefsîru'l-menâr'ı* ile Seyyid Kutub'un *Fî Zılâli'l-Kur'ân'*ında yer aldıklarının anlaşılacağı umulmaktadır.

Tunus Ulemâ Hareketinin Dönüşümü

Kısaca Tâhir bin Âşûr olarak bilinen Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr(1296-1394/1879-1973), Tûnus kentinin en seçkin ailelerinden birinin oğlu olarak dünyaya geldi.² Soyca Fas'ın İdrisiler hanedanından olan Âşûrlar, Endülüs'teki İslam egemenliğinin sonlarına doğru, dinsel baskı nedeniyle Fas'a göç etmek zorunda kalana kadar Müslüman İspanya'da yaşadılar. Ailenin Tunus tarihinde seçkin bir yer edinmesini sağlayan Muhammed b. Âşûr (1030/1621)'de Fas'ın Sale kentinde dünyaya geldi. Mutasavvıf olan Muhammed, Hicaz'a yaptığı hac seyahatinden sonra Tunus kentine yerleşti ve Şâzelî tarikatının bir kolunun şeyhi oldu.³ Ailenin Tunus'un dinsel yaşamına yaptığı katkı, beşinci nesilden üç kardeşin, Ahmed (1255/1839), Hamâde olarak da bilinen Muhammed (1265/1849) ve özellikle Muhammed et-Tâhir'in (1284/1868) Tunus'taki büyük İslami bilgi merkezi olan Zeytûne Camii'nde *ulemâ* olarak görev yaptıkları tarihe kadar, tasavvuf çevresiyle sınırlı kaldı. Üç kardeşin en ünlüsü olan Muhammed et-Tâhir, Mâlikî kadısı oldu. 1861'de müftülük makamına atandı, ardından pek itibarlı bir konum olan *nakîbü'l-eşrâf*'lık göreviyle bu konumunu pekiştirdi.⁴ 19. yüzyıl Tunus tarihinin çalkantılı döneminde Muhammed et-

² İbn Âşûr'un kısa biyografileri için bkz. Muhammed Mahfûz, *Terâcimu'l-Müellifîne'-Tûnisiiyin*, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1985, c. 3, ss. 304-309; es-Sâdik ez-Zimmerli, *A'lâm Tûnisiiyûn*, trc. Hammâdi es-Sâhili, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986, ss. 361-367.

³ Hüseyin Hûca, ez-Zeyl li Kitâb Beşâiri'l-İmân, Baskı: Et-Tâhir el-Ma'mûri, Tûnus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, ts., ss. 281-285.

⁴ Mahfûz, *Terâcim*, c. 3, ss. 300-304.



Tâhir, zorunlu olarak Muhammed es-Sâdık Bey (1859-1882) hükümetinin, reform karşıtı olan üyeleriyle birlikte aynı safta görünmek durumunda kaldı.⁵

Genç Tâhir b. Âşûr 1892'de ulemâ eğitimine başladığında, ailesi Tunus'un aristokratları arasındaki yerini çoktan almıştı. Babadan dedesi, önde gelen bir *âlim* ve devlet adamıyken anneden dedesi olan Muhammed el-Azîz Bû Attûr (1825-1907)⁶ hükümdâr III. Ali Bey'in (1882-1902) baş veziriydi. İbn Âşûr'un ilim dünyası, yalnız ailesinin gücü ve etkisiyle değil, aynı zamanda devrinin kültürel ve siyasal akımlarıyla, yönetimin ön ayak olduğu yapısal ve kültürel değişimlerle ve Tûnus'un Fransız işgaline uğrayışıyla da şekillenmiştir.

Tunus'ta yeniden yapılanma girişimi büyük ölçüde Mısır ve Osmanlı devletindeki modernleşme programları örnek alınarak Ahmed Bey'in (hükümdarlığı 1837-55)⁷ yönetimi sırasında başlatıldı. 1830'da Cezayir'in Fransızların eline geçmesi, Osmanlıların Cezayir'i korumadaki aczi Ahmed Bey'in politikasına yön veren noktalar oldu. Tûnus'un sınırlı kaynakları olduğunu ve dünyanın ekonomik yapısındaki temelden değişiklikleri göremeyen Ahmed Bey, ülkesini Cezayir'in akıbetinden koruma amacıyla öz kaynaklara dayanma politikasını seçti. Fransız askeri uzmanlarını ve deniz subaylarını çalıştırarak modern bir ordu ve donanma kurma arzusunu tutkuyla hayata geçirdi. 1840'ta kurduğu "Genç Subaylar İçin Bardo Askeri Kolej" inde Fransızlar ders veriyordu. Ahmed Bey, bunun yanı sıra Tunus'un parasal işlerini denetime almak için ulusal bir banka kurdu ve modern askeri ve genişleyen idari yapının ihtiyaçlarını karşılamak için, her iki alanda önemli pozisyonları ellerinde bulunduran Memlûklerin mallarına el koydu. 1846'da köleliğin kaldırılması ve benimsenen açık kapı politikası sonucu, ülkedeki Avrupalı nüfus sayısı 1800'de 1.000-2.000 dolayındayken 1856'da 8.000 dolayına çıktı.⁸ Bu yolla yabancı misyon sahiplerinin Tunus'un iç işlerine karışması mümkün oldu. Yönetim giderlerindeki artış, kaçınılmaz olarak, tarımdan alınan vergilerin artmasına yol açtı. Ancak, çiftçilik ve tarımsal üretimde iyileştirme yöntemlerine hiç yatırım yapılmadı.

Muhammed Bey'in kısa hükümdarlığı döneminde(1855-1859) güçlendirme politikası izlenmişse de Avrupa'nın baskısı altında reformcu politikalara geçilmiş, ahdü'l-emân' hazırlanmış, Eylül 1857'de Anayasa(el-Kânûnu'l-Esâsî) ilan edilmiştir. 1839 ve 1856 Osmanlı fermanlarını esas alan Anayasa, vatandaşlık ve nüfusun çeşitli grupları arasında siyasi eşitlik ilkesini

⁵ Muhammed b. Ebî Dıyâf, *İthâf-u ehli'z-zemân bi ahbâri mülûk-i Tûnis ve ahdi'z-zemân*, Tûnus: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 2001, c. 8, ss. 165-167.

⁶ Mahfûz, *Terâcim*, c. 3, ss. 355-358.

⁷ Ahmed Bey ve Reformcu Politikası Üzerine, bkz. Leon Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey*, Princeton: Princeton University Press, 1974.

⁸ Magali Morsy, *North Africa (1800-1900)*, London: Longman, 1984, s. 185.



getirmiştir.⁹ Gene Osmanlı uygulamalarının izinde 1858'de bir kent meclisi kurulmuş, iki yıl sonra da *er-Râidu't-Tûnusî* adında bir resmi gazete yayımlanmaya başlamıştır. Muhammed es-Sâdık Bey'in(hükümdarlığı 1859-1882)¹⁰ ilan ettiği anayasa ile reform projesi yeni bir şekil almış, kuvvetler ayrılığı ilkesi getirilmiş, Bey'in imtiyazlarına sınırlamalar konulmuş, yeni bir yargı sistemi uygulanmaya başlamış, hem parlamento hem de yüksek mahkeme olarak görev yapacak bir yüksek kurul oluşturulmuştur. Yüksek Kurul'un başkanlığına, 19. yüzyılın ünlü Tûnuslu reformcusu Hayruddîn et-Tûnusî olarak da bilinen Hayruddîn(1822-1889) getirilmiştir. O'nun Kurul'un anayasa tarafından kendisine verilen rolü yerine getirmesini sağlama çabası, buna hiç de olumlu bakmayan Bey'in ve çevresinin şiddetli karşı koymasıyla karşılaşmış, sonunda Hayruddîn 1862'de görevinden istifa etmek ve kamusal yaşamdan çekilmek zorunda kalmıştır. Hayruddîn, bu tarihi izleyen yedi yıl boyunca Tûnus, Avrupa ve İstanbul arasında seyahat etmiş ve bu arada *Akvemü'l-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* adıyla kaleme aldığı kitabını 1867'de bastırmıştır.¹¹ Hayruddîn'in kişisel çalışması olmaktan daha ziyade ortak bir çabanın ürünü olan bu kitap, bir yüzyılı aşkın süre Tûnus'ta hakim siyasi ve entelektüel tartışmalara değinmekte ve *ulemâ* da dahil olmak üzere Tûnus'un siyasi ve entellektüel çevrelerindeki bölünmenin sınırlarını çizmektedir.

Akvemü'l-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli'l-memâlik'te Hayruddîn, halihazırdaki müslüman devlet adamlarını ve etkili şahsiyetleri kaplayan özgüven eksikliğine ve bu devlet adamlarıyla nüfuzlu şahsiyetlerin Avrupalı güçlerle ilişkilerinde karşılaşmış oldukları krizlere çare aramaktadır. Hayruddîn kitabı kaleme almaktaki maksadını; "ilkin, azimli ve dirençli devlet ve din adamlarını, ellerinden geldiğince, İslâm toplumunun hayrına uygun ne varsa onları yapmaya ve ilmin sınırlarını genişleterek, selâmete giden yolları açıp medeniyetlerini geliştirmeye yöneltmek; ikinci olarak, müslüman çoğunluk içindeki aymazları, kendi dinimizin takdire değer uygulamalarına gözlerini kapatmalarından, diğer din müntesiplerinin eylem ve kurumlarında bizim dini kanunumuza uygun şeyler olmadığı şeklinde beyinlerine kazınan yanlış inançtan ötürü uyararak"¹² olduğunu belirtmektedir. Modern Avrupa'yla ilgili gözlemlerinden etkilenen Hayruddîn'in projesi, Avrupa devletlerinin ve toplumlarının güçlenmesine sebep olan hususları temel almakta ve Avrupa'dan ödünç alınan düşünce ve kurumların şerfata ters düşmediklerini savunmaktadır. Başka bir deyişle *Akvemü'l-mesâlik*, Hayruddîn

⁹ İbn Ebî Dıyâf, *İthâf-u ehli'z-zemân*, c. 3, ss. 240-244.

¹⁰ Jamil M. Abu-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 278.

¹¹ Hayruddîn et-Tûnisî'nin meslek hayatı ve kitabı üzerine, bkz. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1798-1939, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, ss. 84-95.

¹² Hayruddîn et-Tûnisî, *Akvenu'l-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli'l-memâlik*, Tunus: Official Press, 1867, s. 5.



ve beraber çalıştığı arkadaşları; insanın siyasal ve sosyal deneyiminde ortak ve evrensel olduğuna inandıkları, Avrupa'yı güçlü kılan, Müslüman devletlerce benimsendiğinde onları da eşit derecede güçlü kılabilecek, onlara canlılık kazandıracak ilkeleri dile getirmektedirler. Modern Avrupa sistemleriyle İslâm'ın altın çağını belirleyen hususları dile getiren Hayruddîn, şeriat ve *şûra* yoluyla hükümdarların güçlerinin sınırlanması gerektiğini dile getirmiş ve İslam toplumlarını canlandırmada adalet ve özgürlük değerlerinin önemini vurgulamıştır. Öngördüğü *şûra* seçkinlerin ve *ulemânın şûrasıdır*, muhtemeldir ki onun bu öngörüsü birlikte olduğu *ulemânın* çıkarlarını yansıttığı gibi projesinin İslamî yapısını da vurgular. Hayruddîn'e göre yeni bilgiler, düşünceler ve irfan, ancak adalet ve özgürlük ortamında gelişebilir ve İslamî dirilişi olanaklı kılar.

Avrupalıların Tunus'un işlerine karışmaları yoğunluk kazandığında Hayruddîn devlet katında görev almış ve 1869'da Uluslararası Mâli Kurulu'na başkan olmuştur. Dört yıl sonra reformların şiddetli muhalifi Başbakan Hazendâr(Haznedâr) Mâli Kurul'un Avrupalı üyelerinin ısrarıyla görevinden alınmış, yerine Hayruddîn geçmiştir.¹³ 1873'ten 1877'ye kadar Hayruddîn, hükümette güven tesis etmek ve Avrupalıların saldırılarını önlemek amacıyla *Akveümü'l-mesâlik*'te savunduğu düşünceleri hayata geçirmeye çalışmıştır. Bu süre içinde Tûnus'un yönetici eliti, ileri gelenleri ve *ulemâsını* ayıran çizgiler belirgin hale gelmiştir. Eserinin ilk yayımlanışında Hayruddîn, bir grup *ulemâ* tarafından kaleme alınan ve dinin etkisini ve *ulemâ* sınıfının gücünü gösteren lehte görüşlerin(takrizler) metne eklenmesini sağlamıştı.¹⁴ Başbakan olduktan sonra da yeni yönetim kurumlarına dinsel özellikler vermeye, *ulemâyı* bu kurumların yönetimine getirmeye ve ilk İslamî ilkelere dönmek için reformlar yapmaya çalışmıştır. Yeni halk kütüphanesinin yönetimi *ulemânın* iki yaşlı ve kıdemli kişisi olan Muhammed Bayram V ile Mahmûd b. el-Hûca'ya verilirken yeni yayımlanmaya başlayan *er-Râidu't-Tûnusî* gazetesinin yönetimi de *ulemânın* bir başka grubunun eline bırakılmıştır. *Ulemâ* modern Sâdikiyye Koleji'nin ve yeniden örgütlenen ve artan bir şekilde devletin kontrolüne giren dini vakıfların bünyesinde de söz sahibidir. Öğretim ve müfredat konularında devletin yetkilerini genişletmeyi öngören Eğitim Bakanlığının yönetimine *âlim* olmayan bir kişi getirilmekle beraber, üniversite camisi *ulemâ* sınıfının kalesi olarak kabul edildiğinden, Zeytûne'nin eğitim yapısında pek az değişikliğe gidilmiştir.¹⁵ *Ulemâ* sınıfını usta bir şekilde yönetmesi ve yerleşik geleneksel yapı ile değişim ihtiyacı arasında orta bir yol bulması Hayruddîn'in çok sayıda Tûnuslu *ulemânın* desteğini kazanmasına yol açtı. *Er-Râidu't-Tûnusî* gazetesi reform yanlılarının

¹³ Jamil M.Abu-Nasr, *A History of the Maghrib*, ss. 285-289; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, ss. 85-87.

¹⁴ Tûnusî, *Akveümü'l-mesâlik*, Ek.

¹⁵ Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama: 1873-1915*, Leiden: Brill, 1978, ss. 111-117.



sözcüsü olmuş, gazetede Sâlim Bû Hâcib, Muhammed es-Sunûsî ve Muhammed Bayram V (Hâmis) gibi önde gelen *Ulemâ* tarafından kaleme alınan ve Hayruddîn'in politikalarını savunan yazılar yayımlanmıştı. 1875'te Şeyhülislâm Muhammed es-Sunûsî ölünce resmi *Ulemâ* kurumunun en itibarlı mevkii sayılan bu göreve Hayruddîn'in desteklediği Muhammed Bayram V (Hâmis) getirildi.¹⁶ Hayruddîn'in reformlarıyla özdeşleştirilen *Ulemâ*'nın birçoğu taşra kökenliydi ve bu konumda kalmaya hiç niyetleri yoktu. Başkentli köklü *Ulemâ* ailelerine mensup reformcular genellikle Hanefi mezhebindendi veya doğrudan ya da dolaylı olarak modern Avrupa kültüründen etkilenmişlerdi. Örneğin, Sâlim Bû Hâcib (1828-1924)¹⁷ altı yılını resmi bir görevle İtalya'da geçirmiş(dönüşünde İtalyan gelinini de beraberinde getirmiş), Paris'e gitmiş, Hayruddîn'in 1871'deki İstanbul seyahatinde ona refakat etmişti.

Bütün bunlara rağmen Hayruddîn'e muhalefet hiç de küçümsenmeyecek derecedeydi. Hâkim Mâliki mezhebinden önde gelen *Ulemâ* aileler, reformcu politikaları eğitim ve evkaf alanlarındaki müktesep ve köklü çıkarları için bir tehdit olarak görüyorlardı. Öte yandan, Tunus ekonomisine yabancı saldırısının kısılcacında kalmış tüccar sınıfı da yeni reformların Batılı eğilimlerini geçim imkanlarına yönelen gittikçe ciddileşen bir Avrupa tehditi olarak değerlendiriyordu. Yabancı saldırılarının önüne geçmek Hayruddîn'in ana maksadı olmakla birlikte reformcu programını yerel ölçekte kabul ettirmeyi başaramadı. Sonunda yabancı ve yerel düşmanların koalisyonuyla mücadele etmek zorunda kaldı. Politikalarının kamudaki algılanışı, Bey'in iktidarını sınırlama girişimi ve rekabet halindeki İngiliz, Fransız ve İtalyan taleplerini yerine getirmede zorlanması kendisinin dışlanmasına neden oldu. 1877'de görevden alınan Hayruddîn, gittiği İstanbul'da Padişah Abdülhamid tarafından Aralık 1878'de bir yıldan az bir süre kalacağı sadrazamlık makamına getirildi. Tûnus'un, Cezâyir'in Fransızların eline geçmesinden sonra başlayan bağımsızlığını sürdürme çabası 1881'de Fransız askeri güçlerinin bu ülkeyi Fransız protektorası(himayesi) ilan etmeleriyle son buldu. Modernleşme ve değişim hareketlerinin yanı sıra, Tûnus tarihindeki bu esaslı kırılmaların İbn Âşûr'un önemli bir kişi olarak öne çıktığı *Ulemâ* kurumu üzerindeki etkileri derin oldu.

Zeytûne camisi/üniversitesi çok sayıda *Ulemâ*'nın yetiştiği ve mezun olduğu Tûnus'taki İslâmi öğretimin temel kurumuydu. Başlangıçta devletin hiç müdahalede bulunmadığı bu kurum, 1842'de Ahmed Bey'in çıkardığı eğitim ve öğretimle öğrenci alma konularında reformları amaçlayan fermanla resmi reform hareketinin kapsamına girdi.¹⁸ Zeytûne'yi devletin kontrolüne

¹⁶ Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama*, s. 121.

¹⁷ Mahfûz, *Terâcim*, c. 2, ss. 77-81.

¹⁸ İbn Ebî Diyâf, *İthâf-u ehli'z-zemân*, c. 4, ss. 65-74.



alan ferman, idari bir kurulla (*nizâra ilmiyye*) otuz müderrisin görev aldığı bir fakültenin kurulmasını öngörüyordu. İdari kurul Hanefî Şeyhülislâm'dan, Mâlikî Başmüftü'den ve Hanefî ve Mâlikî kadılardan oluşurken, fakülte biri Mâlikî öteki Hanefî mezhebinden olmak üzere eşit sayıda iki müderris grubundan meydana gelmekteydi. Zeytûne'den mezun olan biri, camide görev almak isterse, önce ücretsiz yardımcı müderris (*mütetâvi'*) oluyordu. 1849'da ikinci sınıf müderrislerinden ibaret oniki kişilik bir grup, fakültenin otuz kişilik aslı birinci sınıf müderrisleri grubuna eklendi.¹⁹ Zeytûne'den mezun olanlar İslami yargı sisteminde de görev alabiliyorlar, önce noter ardından kadı olabiliyorlardı. Tûnus kentinde; biri çoğunluktaki Mâlikî mezhebinden, öteki Hanefî mezhebinden olmak üzere iki kadı bulunmaktaydı.²⁰ Resmi müftüler de, hem Mâlikî hem Hanefî olmak üzere, Zeytûne'nin üst düzey 'Ulemâ'sından seçilip atanıyorlardı. Her iki mezhepten olan *Ulemâ* devlet katında eşit muamele görmekteyse de, Ahmed Bey'in kararlarında Hanefî mezhebinin üstünlüğü farkedilebiliyor, Şeyhülislâm rütbesi en kıdemli Hanefî müftüye²¹ verilirken, kıdemli Mâlikî müftüsü Başmüftü olarak kalıyordu. Ancak, 1931'de bir kere olmak üzere Şeyhülislâm rütbesi Mâlikî müftüsüne de verilmiş, bu kararı protesto etmek için Hanefî Şeyhülislâm'ı Ahmed Bayram görevinden istifa etmişti.²² Sâdıkiyye Koleji'nin kuruluşuna kadar geleneksel İslâmî eğitim Tûnus halkı için tek eğitim biçimiydi ve *Ulemâ* toplumun en etkili grubuydu. *Ulemâ* yargıyı, eğitimi ve vakıf sistemini kontrolünde bulunduruyor, devlet yapısının en önemli konumlarında yer alıyor ve müftü, kadı, öğretmen ve cami vâizi olarak sosyal söylemi biçimlendiriyordu. Ancak bu durum Fransız işgaliyle çok ciddi ve değiştirilemez biçimde sekteye uğradı.

Bir avuç mutasavvıf şeyh bir kenara bırakılırsa, Tûnuslu ulemânın çoğunluğu işgal güçlerini kararsızlıkla veya aktif bir direnişle karşıladı. Taşra kökenli ulemâ'dan birçoğu Fransızlara karşı silahlı direniş mücadelesine katıldı, bir kısmı da çareyi İstanbul'a veya Osmanlı topraklarının çeşitli yerlerine göçte aradı. İşgalin başlangıcında bir kısım ulemâ Sâdıkiyye Koleji'ndeki görevinden istifa etti, bir kısmı da Fransız yetkililerle birlikte çalışıp idari ve yargısal görevlerini sürdürdü. Fransızlar eski devletin yapısına

¹⁹ Muhammed b. el-Hüca, *Târîhu meâlimi't-tevhîd fi'l-kadîm ve fi'l-cedîd*, Tunis: el-Matbaatü't-Tûnisiyye, 1934, s. 40.

²⁰ Green, *The Tunisian Ulama*, ss. 33-34.

²¹ Başlangıçta Şeyhülislâm Osmanlı devletinin en yüksek müftü-âlim derecesiydi. Ahmed Bey'in Tûnus ulemâ hiyerarşisini yeniden yapılandırması Tûnus'un bağımsızlığının bir göstergesidir. Tûnuslu Şeyhülislâm konusunda bkz. Mohamed Bel Khodja, 'Le Cheik el İslam a Tunis' in Congrès de l'Afrique du Nord tenu à Paris du 6 au 10 Octobre, compte rendu travaux, Paris: Depince, 1909, c. 2 ss. 405-412.

²² Mâlikî mezhebi Tûnus'un hâkim mezhebidir. Tûnus kentinin önde gelen aileleri ve sahil bölgesinde yaşayan öne çıkan aileler ise Hanefî mezhebindedirler. Bu mezhebin yayılışı Osmanlı imparatorluğu sayesinde olmuştur. Mâlikî mezhebinin Tûnus'ta ve genel olarak Kuzey Afrika'daki yayılışı konusunda bkz. Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries* C.E., Leiden: Brill, 1997, ss. 156-163; ve David S. Powers, *Law, Security and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ss. 11-12.



dokunmadıkları için, resmi *ulemâ* kendilerini Fransızların değil de, Bey yönetiminin hizmetinde sanıyordu. Ne var ki, çok geçmeden Fransızlar *ulemâ* alanına da el atmaya başladılar. Mayıs 1883'te; Cezayir'deki Fransız okul sisteminin bir görevlisi olan Louis Machuel, Tunus halk eğitimi yöneticiliğine atandı. Machuel'in ilk icraatı Sâdıkiyye Koleji'ni kendi denetimine almak oldu. Kolej, yapı ve müfredat açısından temel nitelikte yeniden düzenlemelere konu olacaktı.²³ Eğitimde geleneksel İslami kurumlarla çatışmayan bir politikayı tercih etmekle birlikte Machuel'in amacı Fransız Cumhuriyeti'nin amacından farklı değildi: Eğitim alanında laik düzenlemeler yapmak ve devlet denetimini sağlamak. Machuel'in politikası kapsamında Fransız-Arap ilkokullarını geleneksel İslami ilkokullara(*ketâtib*) eklemek ve eski Aleviyye Medresesi'ni Fransız-Arap okulları için modern öğretmenler yetiştiren bir okula dönüştürmek yer alıyordu. Ardından tüm Kur'an okulları, kamu eğitimi başkanlığının yetkisi altına alınacak, hepsi devlet okulu olacaktı. Zeytûne'yi kontrole alma çabası *Ulemâ*'nın şiddetli tepkisiyle karşılaşan Machuel, 1892'de devletin elindeki güçleri kullanarak Zeytûneye bağlı din okullarını (*medreseleri*) kontrolüne almayı başardı. Zeytûne'nin yardımcı yöneticilerinin ve idari işler için müderris seçiminde artık söz sahibi olmuştu.²⁴ Machuel'in bu tedbirli yaklaşımı, uyguladığı politikalara karşı direnci oldukça azaltmıştı.

Eğitim alanındaki girişimlerin benzeri protektora(himaye) yönetiminin kontrolündeki İslami yargı sisteminde de görüldü. Temmuz 1884'te çıkarılan bir ferman, Avrupalılarla Tûnuslular arasında arazi davalarının dışındaki davaların Fransız mahkemelerinde görüleceğini öngörüyordu. Şubat 1885'te Tûnus ticaret ve ceza mahkemelerinin yeniden yapılandırılması ve genişletilmesi kararı şer'iyeye mahkemeleri aleyhine alınan kararların en önemlisiydi. 1896'da taşra merkezlerinde İslami mahkemelerin yerini çok sayıda bölgesel ilk derece mahkemeleri alırken, yerlerine yenilerini ikame etmeme siyasetiyle(non-replacement) İslâmî yargı sistemindeki önemli makamlar aşama aşama tasfiyeye uğradı. Aileyle ilgili hassas İslâmî hukuk kurallarına müdahale edilmemekle birlikte, Tûnuslu yargıçların Fransız sömürgecilerinin arzuları hilafına kararlar vermesi Fransız yetkilileri bir gayri menkûl yasası hazırlamaya yöneltti. Avustralya'daki İngiliz Torrens yasasını örnek alan yeni yasa, işbirlikçi Müslüman âlimlerin yardımıyla hazırlandı. Avrupalı sömürgecilerin zaferi olarak görülen bu yasayla 1888'de Menkûl ve Gayri Menkûl Mülkiyet Mahkemesi kuruldu.²⁵

İbn Âşûr'un Önem Kazanması

Muhammed et-Tâhir bin Âşûr Tûnus'un geleneksel bir okulunda(*küttâb*) aldığı temel eğitimi sırasında Arapça ve Kur'an'ın yanısıra

²³ Green, *The Tunisian Ulama*, ss. 129-35.

²⁴ Green, *The Tunisian Ulama*, ss. 142.

²⁵ Green, *The Tunisian Ulama*, ss. 143-6.



biraz da Fransızca öğrendi. 1310/1892'de girdiği Zeytûne'de içlerinde Muhammed Attûr, Sâlihü's-Şerif (1869-1920), Sâlim Bû Hâcib, Ömer b. Şeyh (1822-1911), Muhammedü'n-Nahlî (1860-1924), Mahmûd b. Hûcâ (1854-1911), İbrahim el-Mîrğanî (1863-1930) ve Muhammed b. Yûsuf'un (1863-1939) bulunduğu dönemin en seçkin ulemâsından ders aldı.²⁶ 1900-1911 yılları arasında Şeyhülislâm olan Mahmûd b. Hûcâ dışında ders aldığı bütün hocaları Mâlikî alimleriydi.²⁷ İbn Âşûr'un Zeytûne'ye girdiği Fransız işgalinden on yıl sonra Tunusluların işgale gösterdikleri tepki zayıflamış, Tunus kentinde bile silahlı direnişe rastlanmaz olmuştu. Hem *ulemâ* hem de yeni gelişen entelijansiya işgal öncesi tartışmaların çok sayıda özelliğini yansıtan bir iç değerlendirme(soul-searching) çabasına girişmişti. Yeniden gruplara ayrılan reformcu kanat sosyal düzensizliklere dikkat çekiyor, eğitimde yeniden yapılanmanın gerekliliğini vurguluyordu. 1887'de bir grup Fransızca eğitim görmüş Tunuslu tarafından kurulan ve Sâlim Bû Hâcib ve Muhammed es-Sunûsî gibi *ulemâ* tarafından desteklenen *el-Hâdira* adlı gazetenin yayımlanması reform tartışmalarında canlanmanın ilk işareti oldu. İçlerinde Beşîr Sefîr, Muhammed b. Hûcâ ve Muhammed Efram gibi isimlerin bulunduğu *el-Hâdira*'yı çıkaran grubun 1896'da kurduğu el- Cem'iyetü'l-Haldûniyye, Muhammed Nahlî, Ali Şenûfî ve Sâlim Bû Hâcib gibi *ulemâ* zihniyetinde olan kişilerce desteklendi.²⁸ el-Cem'iyetü'l-Haldûniyye'nin temel amacı Zeytûne'deki eğitimi 19. yüzyıl Tunuslu reformcuların manevi babası sayılan Mahmûd Kabadu'nun (1812-1871)²⁹ öncülüğünü yaptığı "evrensel bilimler" olarak adlandırılan eğitimle bütünleştirmekti. Hem *el-Hâdira* hem de el Cemiyetü'l-Haldûniyye Fransız sömürge yönetiminin liberal kanadı tarafından desteklendi. Müslüman dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi, Tunuslu reformcu *ulemâ* ve entellektüelleri de "aydınlanmacı" sömürge yöneticilerini reformların yapılmasında ve hızlandırılmasında bir müttefik olarak görmekteydi.³⁰ Bu sırada(1890'lı yıllar) İbn Âşûr'un anne tarafından dedesi olan Şeyh Muhammed Attûr işbirlikçi yapıda başbakanlık görevini yürütmekteydi.

Buna karşılık İbn Âşûr'un diğer hocaları reformcu fikirlere karşı tavırdaydılar. Başlangıçta Hayruddîn'le birlikte olan Şeyh Mahmud bin Hûcâ giderek daha katı bir muhafazakâr yapıya bürünmüştü.³¹ Değişime ve Fransızlarla işbirliğine karşı çıkan Şeyh Sâlih eş-Şerif et-Tûnusî ise sonunda

²⁶ Mahfûz, Terâcim, c. 3, s. 304; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, Tûnus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-neşr, 1967, ss. 9.

²⁷ Muhammed en-Neyfer, *Unvânu'l-arîb ammâ neşee bi'l-memâlikî't-Tûnisiyye min âlim edîb*, Tûnus: el-Matbaatü't-Tûnisiyye, 1932, c. 2, ss. 187-191.

²⁸ Haldûnilik ve Tûnus'un kültürel ve milliyetçi hareketleri üzerindeki rolü hakkında bkz. Green, *The Tunisian Ulama*, ss. 165-168; İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, ss. 101-113; et-Tâhir Abdullah, *al-Hareketü'l-vataniyyetü't-Tûnisiyye: ru'ya şa'biyye kavmiyye*, 1830-1956, Süse: Dâru'l-Meârif, 1990, ss. 32-33.

²⁹ Zimmerli, *A'lâm Tûnisiyyûn*, ss. 63-70; Mahfûz, Terâcim, c. 4, ss. 41-44.

³⁰ Lord Cromer, *Modern Egypt*, London: Macmillan, 1908, c. 2, ss. 179-80.

³¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, s. 247.



Osmanlı topraklarına göç etmiş, İstanbul ve Suriye'deki reform ve değişim konularındaki hararetli tartışmalarda dikkat çekici bir rol oynamıştı.³² İbn Âşûr'a gelince; o yaşamının başlarında seçimini yapmış görünüyordu. 1896'da Zeytûne'deki temel eğitimini tamamlamış, çok geçmeden de aynı kurumda yardımcı müderrislik görevine getirilmişti. Yetenekli genç bir âlim olmakla birlikte kariyer basamaklarındaki bu olağan dışı hızlı tırmanışı ailesinin sahip olduğu güce ve etkiye bağlanabilir. 1900'da Sâdıkiyye Koleji'ne öğretim görevlisi olan İbn Âşûr üç yıl sonra, 24 yaşında, sözlü sınavı verip Zeytûne'nin birinci sınıf müderrisi oldu. Bir yıl sonra da, Zeytûne eğitimini reformdan geçirmeye odaklanan ve yaşam boyu sürecek projesinin ilk adımlarını atacağı resmi bir göreve getirildi.

İbn Âşûr'un Tunuslu *ulemâ*'nın reformcu kanadına bağlılığı Muhammed Abduh'un 1903 Eylülünde Tûnus'u ziyaretinde belirgin hale geldi. Abduh ilk defa Cemâluddîn Afgânî ile çıkaracağı *el-Urvetü'l-Vüskâ* gazetesine mali destek sağlamak için 1884'te Paris'ten Tûnus'a gelmişti.³³ Tûnuslu *ulemâ* çevresinde iyi tanınan ve İslâmî reform hareketinin büyük ustası olarak adlandırılan Abduh ikinci gelişinde çok sıcak karşılandı.³⁴ *Ulemâ* ve bir bölümü kendi görüşünde olan Tûnuslu seçkinlerle görüşmelerinde eğitimde yapılması gereken reformları savundu, eski İslâmî eğitim yöntemlerini ve ders kitaplarını eleştirdi, ondördüncü yüzyılın büyük Selefî âlimi Takıyyuddîn b. Teymiyye'nin (Ö. 728/1328) mirasının önemini vurguladı.³⁵

Abduh'un İbn Teymiyye'nin mirasında ön plana çıkarmaya çalıştığı husus, şüphesiz, *ictihad* prensibine yaklaşımı ve dînî düşüncenin yeniden yapılandırılmasında Kur'ân ve Sünnetin rolüydü. Ne var ki, Abduh'un İbn Teymiyye savunusu reformcu mesaj içerdiğinden Tûnuslu muhafazakâr *ulemâ*'nın öfkelerini çekti ve onlar tarafından Vehhâbilikle suçlanmasına yol açtı.³⁶ Abduh'un fikirlerine itirazlar onun meşhur Transvaal fetvası**** ve buna

³² Mahlûf, Şeceratu'n-nûr, s. 1687. Aynı zamanda bkz. David D. Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in late Ottoman Syria*, New York: Oxford University Press, 1990.

³³ Muhammed Reşid Rızâ, *Tarîku'l-iistad el-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Kahire: Matbaat ü'l-Menâr, 1931, c. 1, ss. 380-381.

³⁴ Abduh'un ikinci Tûnus seyahati için bkz. Green, *The Tunisian Ulama*, ss. 183-185; Muhammed el-Fâdil b. Aşur, *el-Hareketü'l- edebîyye ve'l-fikriyye fi Tûnis*, Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusîyye li'n-Neşr, 1970, ss. 74-76.

³⁵ İbn Teymiyye üzerine, bkz. Henri Laoust, *Essai sur le doctrines sociaux et politiques de Takiddin ibn Tâimîya*, Kahire: Institut Français d'Archeologie, 1939; Muhammed Ebû Zehrâ, *İbn Teymiyye: hayâtuhu ve asruhu ve fikruhu*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991.

**** Muhammed Abduh, "Transvalya" adıyla meşhur olan fetvasında; şapka vb. kıyafetleri giymenin, kesim şekli kendi dinlerine uygun olduğu sürece Ehl-i kitabın kestiklerini yemenin ve farklı mezhebe mensup imamın arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu ifade eder. Abduh'un bu tür fetvalarında mezhepler üstü veya onları uzlaştıran bir yaklaşım ortaya koyması zamanındaki bazı muhafazakâr âlimlerin tepkisini çekmiştir. Bkz. M. Said Özerverli, "Muhammed Abduh" mad., DİA, XXX, 484; Muhammed Abduh, el-A'mâlul-Kâmile, nşr. Muhammed İmâre, Beyrût 1979-80, II, 78-79, 107-132. (ç.n.)

³⁶ İbn Aşur, *Eleyse's-subhu bi karîb*, s. 249.



bağlı olarak Şâfiî Müslümanların bir başka fıkıh mezhebine mensup imam arkasında namaz kılmasına izin veren fetvası öğrenilince daha da yoğunlaştı.³⁷ Abduh'un öğrencisi Reşid Rızâ tarafından çıkarılan *el-Menâr* gazetesindeki imzasız yazısıyla İbn Âşûr, büyük Mısırlı reformcuğu hararetle savundu.³⁸

İbn Âşûr'un görüşlerini *el-Menâr'da* imzasız olarak yayımlaması, modern âlim Arnold Green'in belirttiği gibi, muhafazakâr çevrelerin³⁹ gücünü yansıttığı gibi, İbn Âşûr'un çatışmayı sevmeyen karakterinden de kaynaklanabilir. İlim hayatında sıkça görüldüğü gibi, İbn Âşûr kendini eylemci olmayan(non-activist) bir reformcu, bir anlamda bağımsız bir entelektüel olarak ön plana çıkarır. Aristokratik arkaplanı, sosyal ortamını (Fransız veya Tûnuslu) güç merkezleriyle bağlantılı kılan karmaşık menfaat ve ayrıcalıklar ağı, görüşlerini belirlemede ve tercihlerini sınırlamada belirleyici olmuştur. Siyasi anlamda aktif olan Reşid Rızâ'nın ve Cezâyirli Cem'iyetü'l-*ulemâ*'dan Abdülhamîd b. Bâdis'in⁴⁰ çağdaşı olan İbn Âşûr siyasi açıdan tedbirli ve sosyal açıdan karışık duygulara sahip bir kişiydi. 20. yüzyıl Tûnus ulusalcı hareketini doğuran Genç Tûnuslular hareketinin (1905-1909) başlangıcında İbn Âşûr, tıpkı aynı düşünceyi paylaşan diğer *ulemâ* gibi, Fransız eğitiminden geçen aktivistlerin yanında yer aldı.⁴¹ Ancak sonraları, Genç Tûnusluların ve Düstûr Partisi'nin ulusalcı eğilimleri ağır bastığında, siyaset alanıyla arasına mesafe koydu. Zeytûne'de reform konusunda bile belirgin bir tavır ortaya koymadı. 1907'de Zeytûne öğrencileri örgütlenerek daha sonra Cem'iyetü'z- Zeytûniyye adıyla anılacak Zeytûne Câmisi Öğrencileri Birliği'ni kurdular ve camideki eğitim süreci ve programına ilişkin acil yapılandırılmaya gidilmesi talebinde bulundular.⁴² Derneğin başkanı olmasına rağmen İbn Âşûr, hükümetin onayını almadan kurulduğu için Başbakan Mahmûd Cellûlî'nin derneğin kapatılmasına ilişkin kararına karşı net bir tavır koymadı. 1910 Nisan'ında öfkeli öğrenciler caminin çevresini sarıp müderrislerin içeriye girmelerini engelleyince, Zeytûne reformuna ilişkin tartışmalar Genç Tunuslular'ın teşvikiyle yeniden alevlendi. Meslektaşları Muhammed bin Hûcâ ve Tûnus Belediye Başkanı'yla olay yerine gelen İbn

³⁷ Abduh'un fetvasının yankıları üzerine bkz. Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Riza*, Berkeley: University of California Press, 1966, s. 145.

³⁸ Bkz. *el-Menâr* 6 (1904), ss. 927-938; Rızâ, *Tarîku'l-Üstâd el-İmâm*, c. 1, s. 717.

³⁹ Green, *The Tunisian Ulama*, s. 185.

⁴⁰ İbn-i Bâdis ve Cezayir Cem'iyetü'l-Ulemâ'sı hakkında bkz. Ali Merad, *Le Reformisme Musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris: Martan, 1967, s. 338; Türkî Rabîh, *eş-Şeyh Abdülhamîd b. Bâdis*, Algiers: eş-Şeriketü'l-Vataniyye li't-Tevzî', 1970; Türkî Rabîh, *et-Ta'limü'l-kavmî ve'ş-Şahsiyyetü'l-Vataniyye*, Algiers: eş-Şeriketü'l-Vataniyye li't-Tevzî', 1975.

⁴¹ Genç Tunuslular konusunda bkz. Leon Carl Brown, *Stages in the Process of Change*, in Charles A. Macaud, L.C. Brown and C.H. Moore, *Tunisia: The Politics of Modernization*, London: Pall Mall Press, 1963, ss. 22-37; Nicola Ziadeh, *Origins of Nationalism in Tunisia*, Beirut: American University of Beirut, 1962, ss. 73-83; İbn Âşûr, *el-Hareketü'l-edebiyye*, ss. 88-90.

⁴² İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, ss. 249-53; Green, *The Tunisian Ulama*, ss. 211-212 ve ss. 214-217.



Âşûr eylemde bulunan öğrencileri kınadı ve tutuklananları korumak için hiçbir çaba göstermedi.

İbn Âşûr'un *ulemâ* hiyerarşisinde tırmanışı hızını kesmeden Tûnus'un bağımsızlığını ilan ettiği 1956'ya kadar sürdü. 1908-1912 arasında eğitimin her kademesinde reform yapmakla görevlendirilen resmi kurula katıldı.⁴³ Bir yıl sonra en üst düzeyde Mâlikî kadısı oldu ve ardından Zeytûne'nin yönetim kurulu olarak işlev gören Zeytûne Akademik Denetim Bürosu'nun re'sen üyesi oldu. 1923'te yargı sisteminden ayrılıp Zeytûne ve Sâdıkiyye'deki öğretim üyeliğine döndüğünde yardımcı Başmüftü ünvanını taşımaktaydı. 1932'de Mâlikî Şeyhülislâm'ı olan İbn Âşûr bu ünvanı alan ilk Mâlikî oldu. 1930'ların başlarında Zeytûne Camisi şeyhliği gibi etkili ve itibarlı bir makamın sahibi olmakla birlikte çok geçmeden bu görevinden ayrılmış, Mâlikî büyük müftülüğü konumunu sürdürmüştür. Ancak, 1944 Kasım'ında kendisine yeniden Zeytûne şeyhliği görevi verilmiş, 1951'e kadar bu makamın sahibi olmuştur.

1920'de, sömürge halklarının özerklik beklentisi ortamında, Arap-İslam reformcusu Abdülaziz Seâlibî(1875-1944) önderliğinde Tunus Düstür Partisi kuruldu.⁴⁴ Düstür, devrimci ve sömürgeciliğe karşı olmayan, daha çok yönetimde reformu ve Tunus halkının Arap-İslâmî kimliğini vurgulayan meşrutiyetçi bir partiydi. Bu partinin liderlik kadrosunu oluşturan çok sayıda kişi Zeytûne mezunu olmasına rağmen, Seâlibî, tartışmalı kişiliğiyle, önde gelen Tunus *ulemâ*'sının desteğini kazanmada yetersiz kaldı. Habîb Bûrgîba Düstür Partisi'nden ayrıldıktan ve çoğunluğunu Sâdıkiyye mezunlarının oluşturduğu bir grupla 1934 Mart'ında Yeni Düstür Partisi'ni kurduktan sonra⁴⁵ İbn Âşûr ulusalcı hareketin siyasi tavrıyla arasındaki mesafeyi sürdürdü. Ancak, 1932'de Mâlikî müftülüğüne yükselmesinden hemen sonra ulusalcı şöhreti ciddi bir darbe aldı. 1929'da katı tutumlu Fransız sömürgeciler, Tûnus'un Arap-İslâmî kimliğine karşı yeni bir düzen oluşturmak, Fransız işgalini Tûnusluları Hıristiyan-Roma köklerine döndürmek için girişilen hayırlı bir hareket olarak göstermek için Katolik Misyoner Kongresi düzenlediler. Tûnus halkında büyük öfke uyandıran kongre, başını Hanefî Şeyhülislâm Ahmed Bayrâm'ın çektiği yaygın bir muhalefet hareketine yol açtı.⁴⁶ Mâlikî Büyük Müftüsü olduğunda İbn Âşûr'a Şeyhülislâmlık ünvanı verilmesi Ahmed Bayrâm'a karşı bir memnuniyetsizlik gösterisi olarak algılandı. Bunun üzerine Ahmed Bayrâm, yerleşik *ulemâ*

⁴³ İbn Âşûr, el-Hareketü'l-edebyiyye, s. 98; Ziadeh, Origins of Nationalism in Tunisia, s. 78; Green, The Tunisian Ulama, ss. 217-218.

⁴⁴ Düstür Partisi'nin kuruluşu için bkz. Abu-Nasr: *A History of the Maghrib*, ss. 355-356; Brown, Stages in the Process of Change, ss. 38-45. Seâlibî için bkz. a.g.e. ve Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-Melâyin, 1989, c. 4, ss. 12-13.

⁴⁵ Norma Salem, *Habîb Bourguiba, Islam and the Creation of Tunisia*, London: Croom Helm, 1984, ss. 93-97.

⁴⁶ Abdullâh, el-Hareketü'l-Vataniyye, ss. 57-58.



otorite sisteminde kırılma yaşandığını ileri sürerek müftülük görevinden istifa etti.

Büyük Müftü olduktan hemen sonra İbn Âşûr'un Fransızlar karşısındaki tavrı eleştirilere konu oldu. Fransız sömürgeci yönetimiyle Tûnus halkı arasındaki tartışmalı konulardan biri, talepte bulunan Tûnuslulara Fransız vatandaşlığı verilmesini öngören Ekim 1910 tarihli Fransız Vatandaşlık Yasası'ydı. Tûnuslulara mâli imkanlar tanıyarak onları Fransız vatandaşı yapan bu yasa, 1920 Aralık ayında yürürlüğe girdi. Ancak, çok sayıda Tûnuslu vatandaşlık yasasını ülkelerinin İslâm-Arap kimliğini tasfiyeye yönelik bir Fransız planı olarak görüyordu. Bizerte(Binzert) müftüsü 1932 Aralık ayında Fransız vatandaşı olan Tûnusluların şeriat gereğince imandan çıkacağını belirten bir fetva verince bu konu yeniden su yüzüne çıktı.⁴⁷ Fetva, ayrıca, Fransız vatandaşlığına geçen Tûnusluların İslam mezarlığına gömülemeyeceğini de öngörüyordu. Protektora(himâye) yönetimiyle açıktan çatışmaya girmemek amacıyla Tûnus kentinin Hanefi *ulemâ'sı* bu fetvaya onay vermekten kaçındı. Mâlikî Büyük Müftüsü olduğu için Tunus halkı nezdinde görüşleri büyük önem taşıyan İbn Âşûr ise soruna dengeli bir tavırla yaklaştı ve ölmeden önce imandan çıkan ve bundan nâdim olan kişilerin İslâmî mezarlıklara gömülebileceği yolunda görüş bildirdi.⁴⁸ Her ne kadar bu fetva yayımlanmasa da, İbn Âşûr ve diğer Tûnus *ulemâ'sı*, vatandaşlık tartışmaları kapsamında halkın gözünde Fransız yanlısı olarak nitelendirildiler.

Tûnusluların vatandaşlık yasasına tepkisi o derece şiddetli oldu ki, Fransız vatandaşlığına geçen Tûnusluların cesetleri müslüman mezarlıklarından çıkarılıp başka yerlere gömüldü. Bunun üzerine 1933 yılı başlarında Fransız yetkililer yumuşayıp Fransız vatandaşlığına geçenlerin ayrı mezarlara gömülmeleri konusunda karar aldılar. Fransızlara ve Tûnus *ulemâ'sına* muhalefetin başını Düstûr Partisi'nden ayrılp Yeni Düstûr Partisi'ni kuran grubun çıkardığı *L'Action Tunisien* gazetesi çekiyordu. Vatandaşlık konusundaki tutumuna tepkiler İbn Âşûr'un başını uzun süre ağrıttı. 1944-1955 yılları arasında ikinci defa Zeytûne şeyhliği görevini üstlenen İbn Âşûr reformcu görüşlerini hayata geçirme çabasına girişti. Planlı hareket ederek modern bilimleri camide verilen temel dersler arasına almış, modern İslâmî eğitimle ilgisiz olduğunu düşündüğü geleneksel konuları eğitim müfredatından çıkarmıştı. Ne var ki, bu kararı camideki muhafazakâr çevrenin tepkisini çekmiş, 1951 sınavlarından önce kendisine karşı açıkça bir başkaldırıya yol açmıştı. Başkaldıranlar İbn Âşûr'un cami yönetimindeki yetkisini eleştiriyorlar, Fransız vatandaşlığına geçenlerin imandan çıkacağı konusundaki görüşleri yeniden ortaya sürüyorlardı.

⁴⁷ Abu Nasr, *A History of the Maghrib*, s. 361; Salem, *Habib Bourguiba*, London: Croom Helm, 1984, ss. 81-93.

⁴⁸ Muhtâr el-Ayyâşî, *ez-Zeytûniyye*, Tûnus: Dâr-u Türkî, 1990, ss. 270-273.



Vatandaşlık konusundaki bu tartışmalara rağmen İbn Âşûr'un önde gelen Mâlikî âlimi olarak önemi daha da arttı. *Ulemâ*'nın 1932'deki ihanetini Tûnus halkının asla unutmamasını isteyen Bûrgîba, İbn Âşûr'la özel bir ilişki kurmanın yollarını arıyordu.⁴⁹ Bağımsızlığın hemen ardından Bûrgîba'nın çağrısına uyan İbn Âşûr Zeytûne'nin dekanı oldu. Bu şekilde Zeytûne ile kendi yönetimi arasındaki güvensizliği yumuşatmaya çalışan Bûrgîba'nın yanında yer almış oldu. Bûrgîba ertesi yıl tartışmalı Aile Hukuku Yasası'nı (Mecelletü'l-Ahvâli's-Şahsiyye) yürürlüğe koyduğunda İbn Âşûr'un yanında yer alacağından emindi.⁵⁰ Diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi, Tûnus'un reformcu müslüman *ulemâsı* da sömürge sonrası ulus devletin çağdaş seçkinleriyle ittifak kurmaya hazırlanıyordu. Ancak, Bûrgîba 1961'de İslam ülkeleri içerisinde en radikal eğitim reformlarını uygulamaya giriştiğinde (bu konuda Türkiye Cumhuriyeti hariç tutulabilir) İbn Âşûr reformcu İslam anlayışıyla modern dünyayı uzlaştırma yolunun sonuna gelmişti.⁵¹ Gerçekten de, her zaman Zeytûne'ye karşı kuşkulu davranan Bûrgîba, bu kadim İslâm okulunu Tûnus Üniversitesi'ne bağlı bir Şeriât Yüksek Okulu'na dönüştürerek Tûnus'taki reformcu projenin sonuçsuz kalmasına yol açmıştı. İslâm kültürüne karşı başlattığı kampanyanın en yoğun olduğu 1961'de Bûrgîba, Ramazanda tutulan orucun üretkenliğe sekte vurduğunu ileri sürmüştü, Tûnus halkına oruç tutmamaları yolunda çağrıda bulunmuştu. Tûnus radyosunda kendisiyle yapılan röportajda İbn Âşûr Bûrgîba'nın bu çağrısına karşı çıkmış, İslâmî kurallara göre Ramazan orucunun zorunlu olduğunu, ancak gene bu kurallara göre orucun tutulmayabileceğini (hastalık, sefer vb. nedenlerle) belirtmişti. Ona göre İslâm'da reformların bir sınırı vardı. İlerleyen yaşında İbn Âşûr, artık kamu önünde yer almamaya, yalnızca ülke içinden ve dışından gelen sorulara yazılı cevaplar vermekle yetinmeye karar verdi.

Eğitim ve Sosyal Düzen

1950'lerin başlarında İbn Âşûr'un âlimliği, İslâmî ilimlere ve Arap edebiyatına katkısı, Tûnuslu ve Tûnuslu olmayan *ulemâ* tarafından büyük ölçüde tanınır olmuştu. 1951'de Kâhire Arap Akademisi ortak üyesi oldu; aynı payeyi 1955'te Dimeşk(Şâm) Arap Akademisi'nden aldı. İbn Âşûr, Arabî ve İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında kaleme aldığı kırkı aşkın kitap ve incelemeyle, sayısız deneme ve görüş bildirileriyle (fetvalarıyla) belki de

⁴⁹ Habib Bûrgîba, *Hayâtî, ârâî, cihâdî*, Tûnus: Ministry of Information, 1978, s. 72.

⁵⁰ Vatandaşlık Yasası ile ilgili, bkz. Charles A. Micaud, 'Social and Economic Change' in C. H. Micaud, L. C. Brown and C. H. Moore, *Tunisia: The Politics of Change*, ss. 145-149; Abdürrezzâk el-Hamâmî, *Cedeliyyâtü't-taklidiyyîn ve't- tahdîsiyyîn havle mecâlâtî'l-ahvâli's-sahsiyye*, in Abdülcelîl et-Temîmî (ed.), *el-Habib Bourçüba ve inşâu'd-devleti'l-vataniyye: Kıraetün ilmiyyetün li'l-Burgîbiyye*, Zegvân: Müessesetü't-Temîmî li'l-bahsi'l-ilmî, 2000, ss. 75-86, özellikle s. 77.

⁵¹ Micaud, 'Social and Economic Change', ss. 149-59, özellikle s. 156; Alî ez-Zeydî, *İslâhu't-talîmî't-Tûnisî âm 1958: mine't-tarîb ilâ nâqidihî in 'Abdülcelîl et-Temîmî (ed.), el-Habib Burgîba ve inşâu'd-devleti'l-vataniyye*, ss. 101-22, özellikle s. 119.



dönemindeki ulemâ'nın en aktif yazarlarından biriydi.⁵² Fıkıh, İslâm hukuk kuramı ve tefsir alanlarındaki derin bilgisinin yanı sıra Arap dili ve edebiyatına da büyük ilgi duyuyor, şiirler kaleme alıyordu. İbn Âşûr'un dünya görüşünün belirgin çizgilerini eğitim reformu, hukuk kuramı, modern İslâm toplumunun yapısı ve Kur'an tefsiriyle ilgili dört büyük eserinde izlemek mümkündür.

İbn Âşûr'un eğitim reformuna ilişkin görüşlerini izlemek için *ulemâ* içindeki etkinliğinin başlangıcına dönmek gerekir. Öğretmenleri arasında Hayruddîn et-Tûnusî'nin Zeytûne'yi reformdan geçirmek ve ülkeye yeni eğitim kurumları kazandırmak için gösterdiği çabayla özdeşleştirilebilecek bir çok isim sayılabilir. Ayrıca, Abduh ve el-Menâr tarafından dile getirilen Mısır kaynaklı İslâmî reformist vurgudan da etkilenmiştir.⁵³ Diğer Arap-İslamcı reformcular gibi İbn Âşûr da geleneksel sosyal yapılarda eksik olduğu ileri sürülen dinamizm ve yenilikçiliği, merkeziyetçilik ve denetimin sağlayacağını ileri süren 19. yüzyıl Avrupa-Osmanlı modernleşme kültürünün bir ürünüdür. Bu nedenle, İbn Âşûr'a göre eğitim reformunda atılacak ilk adım, zamanın ihtiyaçlarını ve bilginin amaçlarını kavrayan *ulemâ*'nın tasarladığı bir planı içermeli ve bu plan bilinçli bir denetim ve gözetim sistemiyle katı bir şekilde hayata geçirilmeliydi. İbn Âşûr bu modele en uygun yapının Kardinal Richelieu tarafından 1634'te kurulan Fransız Akademisi olduğunu düşünüyordu.⁵⁴ Geleneksel İslâmî eğitimi belirleyen serbestlik zararlıydı; öğretmenler kullandıkları kitapları serbestçe seçmemeliydiler. Bu bakımdan İbn Âşûr'un eğitimi devletin bir işlevi ve sorumluluğu olarak görmesi, onun herkese açık olması gerektiğini düşünmesi son derece doğaldı.⁵⁵ Eğitim yöntemi ve temel bilgiler konusuyla da ilgilenen İbn Âşûr, eğitimin alt basamaklarında ezberlemenin gerekli olduğunu savunuyor, üst basamaklarda ise analitik ve eleştirel yetilerin geliştirilmesini öngörüyordu.⁵⁶ Geleneksel İslâmî bilginin önemli alanlarını sistematik olarak gözden geçiren, İslâmî eğitimde gerilemeyi genel olarak Müslüman *ümmet* yapısındaki gerilemeyle ilişkilendiren İbn Âşûr İslâmî kültürdeki krizin ana nedenlerini şu şekilde sıralıyordu: a) Abbâsî devletinin parçalanmasına yol açan ve İslâmî bilgi merkezlerini derinden etkileyen iç çatışmalar; b) İslâmî kültürde temel bilgilerden çok, gereksiz bilgilere önem vermeyi amaçlayan hedef sapması; c) uzmanlık eksikliği; d) *taklîd*'in yaygınlaşması ve *ictihâd*'in gerilemesi; e) çeşitli İslâmî bilgi okulları arasındaki çatışma ve ayrışmalar.⁵⁷ Bu yaklaşım, şüphesiz, 20. yüzyılın başlarındaki Arap-İslam reformcularının başat (hâkim)

⁵² Eserlerinin listesi için bkz. Mahfûz, Terâcim, ss. 307-309; İbn Aşûr, *al-Hareketü'l-edebiyye*, ss. 202-203.

⁵³ Bkz, örneğin, Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, Kahire: Matbaatü'l-Menâr, 1353 h.

⁵⁴ İbn Aşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, s. 117.

⁵⁵ İbn Aşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, s.121.

⁵⁶ İbn Aşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, s. 127.

⁵⁷ İbn Aşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, ss. 177 vd.



söyleminden büyük ölçüde etkilenen İslâm'ın zihinsel tarihine anakronik bir bakıştır ve İslâm tarihini doğru olarak kavrayıştan uzaktır. Ancak, aynı zamanda, İslâmî ilimlerin spesifik olarak ele alınmasını sağlayan tutarlı bir önerme özelliği de taşır.

İbn Âşûr'un belli başlı hedeflerinden biri İslâm ilâhiyâtı yani *kelâm*dır. *Kelâm*'a yaklaşımı çeşitli müslüman ilahiyat okullarının konu ve öğretilerini karşılaştırmaya dayanan klasik yaklaşım değil, bütüncül bir yaklaşımdır. *Kelâm*'ın birleşik bir terminoloji sistemi oluşturmada başarısız olduğunu, bu nedenle özünde retorik çatışmalara sürüklendiğini düşünür. İbn Âşûr'a göre *Kelâm* bilginleri ifrâta kaçmışlar, Allah'ı, Allah'ın kendisini ifade ettiği gibi vasıflandırmamışlar, İslâm inanç sistemine birtakım anlaşılması güç inanç öğeleri katmışlardır.⁵⁸ İslâm ilâhiyâtının yeniden yapılandırılmasında daha basit ve anlamlı bir yolu savunan İbn Âşûr, Mâlikî çevrelerde hakim olan Eş'arî ilâhiyât geleneğini eleştirmekten kaçınmaz. Bunun yanı sıra, 'abartılı aşkınlaştırma' eğilimi olarak adlandırdığı İslâmî yaklaşımları da aynı şekilde eleştirir.⁵⁹ Ne var ki, daha sonra değineceğimiz üzere, Kur'an tefsirinde Eş'arî ilâhiyâtının etkisi altında kalır. Müslüman yenilikçilerin izinde yürüyüp felsefe ve mantığı onaylarken bu alanlara ilişkin İslâmî öğretim geleneğini eleştirir. Grekçe felsefi eserlerin kötü çevirilerinin felsefi araştırmaları önemsiz kıldığını, daha önemlisi, ulemâ'nın felsefe ile mantığın tam olarak İslâmî çalışmalarla ilintisini kavramakta yetersiz kaldığını düşünür.⁶⁰ Felsefeye olan bu faydacı yaklaşımı, aynı zamanda tarihe olan bakışını da belirler. Tarihi, genel kuralları ve özgül yöntemleriyle tam olarak gelişmiş bir bilim olarak gören İbn Âşûr, gerçeği efsaneden kurtarmak için İslâm'ın tarihi mirasının yeniden ele alınması gereğini vurgular.⁶¹ Esas itibarıyla tarihi, siyasal tarih olarak görür ve onun İslâmî siyasal görüşün ilerlemesine ve kavrayışına büyük katkı yapacağını düşünür.

İbn Âşûr'un 1977'de ilk defa yayımlanan *Usûlü'n-nizâmî'l-i ictimâî fi'l-İslâm* adlı eseri *fikhu*, ahlâkî ve manevî İslâmî gelenekleri modern düşüncelerle ve sosyal sistemlerle birleştirme yolundaki sürekli çabasının bir başka örneği olarak görülebilir. İbn Âşûr gibi seçkin bir çevreye ait bir yazarın, böyle bir kitabı kaleme almasının nasıl bir motivasyondan kaynaklandığını anlamak kolay değildir. Ancak, bu dönemde Tûnus'un Arap dünyasının diğer ülkeleri gibi İslâmî bir canlanma gösterdiğini, bu canlanma hareketinde İslâm toplumuna ilişkin tartışmaların oldukça öne çıktığını görmek mümkündür.⁶² *Ümmet* kavramına yaptığı vurgu, belki de, Bûrgîba'nın Tûnus'un Arap ve

⁵⁸ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, ss. 205 vd.

⁵⁹ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, s. 209.

⁶⁰ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, s. 225-226.

⁶¹ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, s. 227.

⁶² Sosyal adalet konusuna İslâm'ın bakışı hakkındaki en erken çabalardan biri olarak bkz. Seyyid Kutub, el-Adâletü'l-ictimâ'iyye fi'l-İslâm, Kahire: Lecnetü'n-Neşr li'l-Câmiyyîn, 1949.



Müslüman dünya ile bağlantısını zayıflatma çabasına karşı geliştirdiği bir maskeli başkaldırı hareketidir. Eserinin başlangıç sayfalarında İbn Âşûr, amacının Müslüman genç nesillere İslâm'ın inanç konularını ve fıkıh kurallarını aşan bir yönünün bulunduğunu göstermek için dinle sivil yaşam arasındaki ilişkileri ortaya koymak olduğunu belirtir.⁶³ Eser üç bölüme ayrılır: İlk bölümde dini bir sistem olarak İslâmın doğası (yapısı) ele alınır; ikinci bölümde bireyin reformdan geçmesinde İslâmın rolü tartışılır; kitabın yarısından çoğunu kapsayan üçüncü bölümde ise, İslâmî sosyal reform hareketi kapsamında İbn Âşûr'un görüşleri yer alır. Genel olarak ele alındığında kitap ölçülü, dikkatli ve temkinli bir dil kullanır; ancak verdiği mesaj açıktır: Modern bir devlet ve toplum, İslâmî değerlerden yalıtılmış olarak inşa edilemez. İbn Âşûr'a göre, İslâmın özü insan doğasının (*fitratının*) özünü tam bir uygunluk gösterir.⁶⁴ Bu nedenle İslâm, hem bireysel hem toplumsal açıdan iyiye ulaşmayı amaçlayan ılımlılık (ölçülü olma) ve hoşgörü dinidir. İbn Âşûr, daha önce Mısırlı Seyyid Kutub'un⁶⁵ ileri sürdüğü Peygamber dönemi İslâm'ının Mekke ve Medîne olmak üzere iki önemli ve belirleyici döneme ayrıldığını belirtir.⁶⁶ Mekke döneminde Peygamberin amacı, bireyi reformdan geçirmek ve Müslüman olmaya hazırlamaktır; Medine döneminde ise, İslâmî toplumun inşasına başlanmış, Müslüman bireyler bir araya getirilmiştir. Ancak bu görüş birliği İbn Âşûr'un, Peygamber döneminden sonra on dört yüzyıl sürecek İslamlaşma sürecinin, birlikte hareket eden ve kendilerini davaya adayan Müslüman aktivistlerinin çabası olduğunu ileri süren Seyyid Kutub'un siyasal görüşünü benimsediği anlamına gelmez. O, daha çok, bireysel ve sosyal dönüşümün birbiri içine geçen ve birbiriyle eş zamanlı olan iki süreç olduğunu ileri sürer.

İbn Âşûr'a göre; bireysel düzlemde İslâm, insanın inanç sistemini ve çalışma tarzını (mode of work) yeniden düzenlemeyi, bunun yanı sıra insanın hayattaki tercihlerini, iç bünyesindeki (iç sistem) ahlak standartları ve motivasyonlarıyla ilişkilendirmeyi amaçlar.⁶⁷ Toplumsal düzlemde ise İslâm'ın birinci görevi kan bağının ve bir arada bulunmanın ilkel (primordial) formlarının yerine İslâmî birliğini (*el-câmiatiü'l-İslâmiyye*) geçirmektir,⁶⁸ ancak o zaman İslâmî siyasal sistem oluşabilir. Toplumsal-siyasal sistemler belli başlı iki kategori içinde toplanabilirler: İlk kategori; sosyal faaliyetleri kontrol eden yasalarla ilişkilidir. Yasaların başlıca amacı ahlâkî toplumu, sosyal adaleti ve insanlar arasında işbirliğini tesis etmektir. İkinci kategori; toplumun esenliğini sağlayan yasalarla ilişkilidir. Bu yasalar eşitlik ve özgürlük temelinde toplumu

⁶³ Muhammed et-Tâhir b. Aşûr, *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâi fi'l-İslâm*, 2. Baskı, Tûnus: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye li't-Tevzî', 1985, ss. 1-2.

⁶⁴ İbn Aşûr, *Usûl ü'n-nizâmi'l-ictimâi*, s. 22.

⁶⁵ İbrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany: State University of New York Press, 1966, pp. 172-179.

⁶⁶ İbn Aşûr, *Usûl ü'n-nizâmi'l-ictimâi*, s. 103.

⁶⁷ İbn Aşûr, *Usûl ü'n-nizâmi'l-ictimâi*, ss. 45-90.

⁶⁸ İbn Aşûr, *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâi*, ss. 104-115.



çöküşten ve sapmadan korurlar ve *cihad*, ticaret, uluslararası anlaşmalar ve İslâm'ı yayma yoluyla İslâm dünyasının varlığını sürdürürler.⁶⁹ İlk kategori (İbn Âşûr'un deyişiyle siyasal sanat) içsel motivasyonlarla ve bireyin değerleriyle bağlantılıdır. İkinci kategori ise devletin ve devlet aygıtlarının görev sahasına girer. İbn Âşûr'un İslâm toplumuna bakışının Peygamber deneyimi kavrayışından kaynaklandığı açıktır. Oldukça idealist olan bu bakış, şeriat metniyle tarihsel gerçeklik arasındaki karmaşık etkileşimi hemen hemen hiç ele almaz. Mekke ve Medine dönemleri arasındaki farklılaşmayı vurgulamasına rağmen her iki dönemin özellik, amaç ve yapılarını bir süreç olarak değil, belirlenmiş bir durum olarak değerlendirir. Bununla birlikte İbn Âşûr'un bakışındaki en problematik yön, geleneksel devlet ve toplumla bunların modern şekillerini eşit görme çabasıdır. İbn Âşûr'un İslâm toplumunun moral değerlerine verdiği önemin bu toplumun temel kurum yapılarına verdiği önemden daha çok olması, belki de, Peygamber döneminin sosyo-politik sistemleri ile modern devlet ve toplum arasında gördüğü temel farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

İbn Âşûr'un entelektüel gücü en belirgin şekilde 1946'da ilk defa yayımlanan *Mekâsidü's-Şer'ati'l-İslâmiyye* (İslâm Hukukunun Temel Amaçları) üzerine kaleme aldığı verimli eserinde ortaya çıkar.⁷⁰ İslam hukukçularının ana konular veya fikhî hükümlerin fikhî kaynaklarından çıkarılmasında başvurulan kuramsal (teorik) çerçeve arayışlarının uzun bir tarihi bulunmaktadır. Bununla birlikte *mekâsid* üzerine en kapsamlı eser Endülüslü hukukçu Muhammed Ebû İshâk eş-Şâtıbî (Ö. 790/1388) tarafından kaleme alınmıştır.⁷¹ 19. yüzyılın sonlarında İslam dünyasında, özellikle Arap-İslam reformcu çevrelerde *Mekâsidü's-Şer'ati'ya* olan ilgi yeniden canlanmıştır. Abdullâh Draz (1894-1959), Muhammed Abduh'un teşviki üzerine *mekâsid* ile ilgili modern İslâmî tartışmaların önemli kaynağı olan Şâtıbî'nin *Muvâfakât*'ını yayına hazırladığını söyler.⁷² Daha önceki Arap-İslam reformcuları için *mekâsid* kuramı İslam toplumlarındaki modern oluşumlara daha duyarlı olan bir İslâmî hukuk bakışının gelişimine imkan sağlamıştı. Hukûkî görüşlerin genel amaçlarla irtibatlandırılması, *fikhî* süreçte akla daha büyük bir rol, modern hukukçuya da geleneksel *fikhî* hükümleri gözden geçirme ve onlardan ayrılma özgürlüğü verir.

⁶⁹ İbn Aşûr, *Usûl ü'n-nizâmî'l-ictimâî*, s. 122.

⁷⁰ Muhammed et-Tâhir b. Âşur, *Mekâsidü's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 3. Baskı, Tûnus: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye li't-Tevzî', 1988.

⁷¹ Şâtıbî ve *mekâsid* üzerine bkz. Muhammad Halid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1995; Wael bin Hallak, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, ss. 162-206. İbn Aşûr ile Şâtıbî metodolojilerinin kısmi karşılaştırması, Şeriat'ın amaçlarının ortaya çıkarılmasına yönelik yaklaşımları konusunda bkz. Abdülmecîd Umer en-Neccâr, *Fusûl fi'l-fikri'l-İslâmî bi'l-Mağhrîb*, Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1922, ss. 139-162.

⁷² Bkz. Drâz'ın Muhammed İshâk eş-Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ına yazdığı giriş bölümüne, ed. Abdullâh Draz, Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 1996, c. 1, s. 16.



İbn Âşûr'un *mekâsîd* hakkında girdiği tartışma, keskin ve radikal reformcu argümanların 20. yüzyıl ortalarına doğru hangi boyutlara eriştiğini göstermektedir. Fıkıh usûlünün yetersiz olduğunu ve büyük ölçüde *fikhî* sürecin teknik ayrıntılarla ilgilendiğini belirten İbn Âşûr, usûle ilişkin kuralların şeriatın bilgeliğini ortaya koymada başarısız kaldığını ileri sürmüştür. Fıkıh usûlünden vazgeçme gibi bir düşüncesi olduğunu söylemek yanlış olmakla birlikte, İbn Âşûr'un usûle ilişkin hükümlerin kesin(kat'î) olduğu iddialarını reddettiğini ve *fikhî* görüşlerin birbirinden farklı ve aykırı(çelişkili) yapısının kendisinde kaygı uyandırdığını da gözden uzak tutmamak gerekir.⁷³ *Mekâsîd* kuramını savunurken İbn Âşûr, İslam hukuku alanında daha çok kesinlik ve uygunluk aramakta, başka bir deyişle, *fikhî* hükümlerin geçerliliğinin kendisiyle sınındığı şeriatın belirli amaçlarını tanımlama arzusundadır.

İbn Âşûr'un *mekâsîd* hakkındaki eseri üç bölüme ayrılır: İlk bölümde; *mekâsîd* kuramına temel dayanak oluşturulmaya çalışılır ve hukukçuların şeriat tarafından yerine getirilmesi beklenen özel amaçları bilmelerinin neden gerekli olduğu sorgulanır. İkinci bölümde; şeriatın amaçları ve bu amaçların kategorileri incelenir. Üçüncü bölümde ise, *mekâsîd*'in uygulama(*muâmelât*) alanındaki işleyiş şekli ele alınır. Eserin *mekâsîd* kuramına yaklaşımı Şâtıbî'nin *Muvâfakât*'ındaki yaklaşımından daha karmaşık, daha ayrıntılı bir yapıdadır. İbn Âşûr'un yaklaşımında üç önemli nokta dikkati çekmektedir: İlkinde; şeriatın amaçlarını, başlıca İslam kaynaklarını temel alarak belirlerken, Kur'an'daki ve Peygamberin sünnetindeki hemen hemen tüm hükümlerin akıl yürütmeye dayandığını, ancak Kur'an'da belirtilen ibadete ilişkin sınırlı sayıda hükmün (*ahkâmü't-taabudiyye*) bunun dışında kaldığını düşünmektedir.⁷⁴ Şeriatla ilgili zâhiri görüşe taban tabana zıt olan bu bakışta söylenmek istenen, şeriatı belirlemede nihâi sorumluluğun insan aklına ait olduğudur. İkinci nokta; şeriatın itidâl, düzenin sağlanması, eşitlik, özgürlük ve *ümmet* birliği gibi belirli amaçlarının araştırılmasında İbn Âşûr, şeriatın kaynaklarına aklıcı bir yaklaşımın yanı sıra modern dünya kültürünün etkilerini de yansıtmaktadır. Örneğin; ne eşitlik ne de özgürlük Kur'an'da şeriatın başlıca amaçları arasında sayılır.⁷⁵ Bu iki kavram 20. yüzyıl başat kültürünün önemli unsurlarıdır. Üçüncü nokta; her ne kadar İbn Âşûr'un *mekâsîd*'daki başlıca amacı *fikhî* uygulamalara kesinlik ve uygunluk kazandırmak istemesi olmakla birlikte, ortaya koyduğu *mekâsîd*, insan gözlemi ve çıkarımıyla (deduction)

⁷³ İbn Âşûr, *Mekâsîd*, ss. 5-8. İbn Âşûr'un *Mekâsîd*'i son zamanlarda giderek büyüyen entelektüel bir ilginin odağı olmuştur. Eser, Muhammed et-Tâhir Misâvî'nin *eş-Şeyhî Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve kitâbuhi Mekâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye* adlı uzunca bir giriş yazısıyla yeniden basılmıştır (el-Besâir: n.p., 1998). Bununla birlikte İbn Âşûr'un *Mekâsîd*'i üzerine en bilimsel araştırma İsmâil el-Hasen'in *Nazariyyâtü'l-mekâsîd inde İnâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr* adlı kitabıdır, Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1995.

⁷⁴ İbn Âşûr, *Mekâsîd*, ss. 44-48.

⁷⁵ İbn Âşûr, *Mekâsîd*, ss. 95-100 ve ss. 130-135.



belirlenmekte, bu durum *mekâsîd*'ı diğer *fikh usûlü* ilkelerinden daha kesin kılmamaktadır. Kesinlik ve standardizasyon, şüphesiz, 20. yüzyıl insan davranışının ana özellikleridir. İbn Âşûr da, tıpkı daha önceki Arap-İslâm reformcuları gibi, İslâmı modern değerler aynasından görmeye eğilimlidir. Bu noktada gözden kaçırdığı husus *fikh* özünde çeşitlilik ve çoğulluk bulunduğu gerçeğidir.

İbn Âşûr'un Kur'ân Tefsiri

İbn Âşûr'un modern İslâmî kültüre en büyük katkısı başyapıtı sayılabilecek 30 ciltlik Kur'an tefsiridir. Bu devasa eserin giriş bölümüyle *Fâtiha Sûresi* tefsirini ve Kur'an'ın ilk cüz'ünü içeren ilk cildi 1956'da yayımlanmış,⁷⁶ eserin bütün olarak yayımlanması ancak 1970'de gerçekleşmiştir.⁷⁷ Kısaca *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (özgür kulma ve aydınlanma)⁷⁸ adıyla bilinen tefsir, İslâmî bilgi, eğitim, öğretim ve hukuk alanında edinilen ve uzun yıllara dayanan bir deneyimin ürünüdür. Her ne kadar ileri bir yaşta Kur'ân tefsiri kaleme alma nedenini açıklamasa da, İbn Âşûr, 1950'lerin ortalarında tarihi ve bizzat Kur'ân'ı esas alarak reformcu İslâm bakışını tam ve tutarlı bir şekilde ortaya koyabileceğini düşünmüş olmalıdır. Tefsirine verdiği *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adı bile İslâm'ın kurucu metnine yeni bir yaklaşımla modern Müslüman zihnini aydınlatma girişimi olarak görülebilir. Eserini kaleme alırken çok sayıda tefsir kitabına⁷⁹ baş vurmakla birlikte, İbn Âşûr, önceki devirlerde kaleme alınan tefsirlere körü körüne bağlı kalan yorumcuları eleştirir. İbn Âşûr'un eserinin başlığında belirttiği amaçları ne derecede yerine getirdiği cevaplandırılması gereken önemli bir sorudur.

Et-Tahrîr ve't-Tenvîr'in ilk cildi on giriş bölümünden oluşur. Bu bölümde İbn Âşûr bir İslâmî bilgi alanı olarak tefsir hakkındaki görüşünü dile getirir ve Kur'an metnine yaklaşımının dayanaklarını açıklar. Ona göre tefsir "söylemlerin anlamını ve onlardan kısaca veya ayrıntılı olarak, neyin çıkarılabileceğini araştırma ilmidir".⁸⁰ Ancak bunu yaparken ilmin sınırlarını zorlamak zorunda olduğumuzu da vurgular. Müslüman bilginlerin uygulamasında tefsir; kelimeleri, kelimelerin anlamlarını ve kısmi kapsamda

⁷⁶ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr: el-Mukaddime ve Sûretü'l-Fâtiha ve Cüz'ü Amme*, Tûnus: Dâru'l-Kütübî's-Şarkîyye, 1956.

⁷⁷ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (30 cilt), Tûnus: eş-Şeriketü't-Tûnusîyye li't-Tevzî', 1970. Buradaki referans, eserin daha sonra ed-Dâru't-Tûnusîyye li'n-Neşr(Tûnus) ve ed-Dâru'l-Cemâhîriyye li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-I'lân (Tripoli, Libya) tarafından yapılan tarihsiz baskısında da kullanılmıştır.

⁷⁸ Bu kısa adlandırma bizzat bin Âşûr tarafından yapılmıştır. Orijinal adı; *Tahrîru'l-ma'ne's-sedîd ve't-Tenvîru'l-aklî'l-cedîd min tefsiri'l-kitâbi'l-mecîd* dir. (Doğru Anlamın Ortaya Çıkışı ve Yüce Kitâb'ın Tefsirinden Hareketle Modern Aklın Aydınlanması). Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 1, ss. 8-9.

⁷⁹ Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını, İbn Atiyye'nin *el-Muharrarü'l-vecîz*'ini, Fahrüddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ını, Beydâvî'nin *Tefsîr*'ini ve Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî*'sini içermektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, s. 7.

⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, s. 11.



bilgiyi ele alır. Sorun, bütüncül bir kavrayış(*tasavvur killi*) veya yüksek derecede kesinlikte(*tasdik*) bilgi anlamına gelen arapça *ilm* kelimesinin çağrıştırdığı anlamlardan(yan anlamlardan) kaynaklanır.⁸¹ İbn Âşûr'un tefsir kavrayışında ilginç olan metinle alıcısı(receiver) arasındaki dilsel ilişkiye yaptığı vurgudur. Kur'an, 20. yüzyılın ikinci yarısındaki 'modern' Müslüman bilginleri arasında moda olduğu üzere, bütüncül bir anlam yapısı olarak değerlendirilemez,⁸² daha çok, katı ve geleneksel tarzda, kelimeler ve anlatımlar olarak görülebilir. Kur'ana bu yaklaşım eserin bütününi şekillendirir, İbn Âşûr'un Arap diline ve bu dilin içsel işleyişinin sınırlarına hâkimiyetini ortaya koyar. İbn Âşûr'un Kur'an'ın dilsel yönüne yaptığı vurgu, onun Kur'an müfessirlerinin ihtiyaç duyduğu gereçleri kısıtladığı anlamına gelmez. Kur'an Arapçası ilahi kaynaklı olduğundan, onunla bağlantımızı kuran Peygamber olduğundan, tefsiri Peygamberin sünneti hakkında bilgimiz olmadan yapamayız.⁸³ Ancak bu durum İbn Âşûr'u dar anlamda gelenekçi bir müfessir yapmaz. İbn Âşûr'un, tefsirinin bir diğer önemli yönü olan vahiy nedenlerini (*esbâbu'n-nüzûl*) ve bağımsız düşünmeyi (*re'y*) ele alış şekli, gerçekliğe bakışı konusunda bize ipuçları verir. Her ne kadar bazı durumlarda *esbâbu'n-nüzûl* bilgisini Kur'an anlatımını kavramamız ve çıkarımlarını yakalayabilmemiz açısından gerekli görse de, İbn Âşûr bunun tefsir âlimlerince serbestçe kullanılmasına karşı çıkar.⁸⁴ *Esbâbu'n-nüzûl*'ün metni kavrama ile ilişkisi konusunda İslâm hukuk kuramının yerleşik ilkesinin yanında yer alır: "Sebebin özel oluşu değil lafzın umûmu dikkate alınır". Daha da ileri gider ve tefsir geleneğinde yer alan *esbâbu'n-nüzûl* açıklamalarının çoğunun icat edilmiş (sonradan oluşturulmuş) olduğunu ileri sürer.

Tefsir konusunda yüzyıllardır süren İslami tartışmalarda ön plana çıkan bir sorun da *re'y* konusudur: Yorumcuya *re'y*ini (görüşünü) kullanma izni verilmeli midir? Kur'an'a ilişkin bütün görüşler Peygamber hadisleriyle (*ehâdis*) mi sınırlı kalmalıdır?⁸⁵ *Ehâdis/re'y* tartışmasının Kur'an tefsiri alanındaki öneminin bilincinde olan İbn Âşûr *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in üçüncü giriş bölümünü bu tartışmayla ilgili görüşlerine ayırır. Sıklıkla başvurduğu *Rûhu'l-me'ânî* adlı eserin yazarı Âlûsî gibi *re'y*'i Kur'an tefsirinin bir aracı olarak kabul eder.⁸⁶ Ancak, *re'y*'in kullanılışıyla ilgili çok sayıda çekincesini

⁸¹ Alî Muhammed b. eş-Şerîfî'l-Cürcânî'nin *Kitâbu't-Ta'rifât*'ına göre, ed. Abdü'l-Mun'im ül-Hıfni Kâhire: Dârü'r-Reşâd, 1991, s. 199, 'ilm gerçekliği yanstan kesin bilgidir'.

⁸² Mustansîr Mîr, 'The Sura as a Unity': A Twentieth Century Development in Qur'an Exegesis, in G.R.Hawting and Abdul Kader A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur'an*, London: Routledge, 1993, ss. 211-24.

⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 1, ss. 19-27.

⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 1, ss. 46-50.

⁸⁵ Kur'an tefsirlerinde bağımsız görüşün kullanılmasına ilişkin ilk İslâmî tartışmalar için bkz. Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Beyrût: Dârü İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, c. 1, ss. 255-287.

⁸⁶ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrût: Dârü İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1985, c. 1, s. 39. Âlûsî ve Kur'an tefsiri için bkz. Basheer M.Nafi, *Ebu's-Senâ el-Âlûsî: 'Bir Âlim, Osmanlı Müftüsü ve Kuran Müfessiri*, International Journal of Middle East Studies 34, 2002, ss. 465-494.



ileri sürmekten de geri kalmaz. Ona göre, re'ye dayalı tefsir insan tahminlerini esas almamalı, Arap dilinin ve şeriatın kurallarını göz önünde tutmalı, âyetleri ve âyetlerin bağlamını incelemeli, ideolojik öğretiyi veya bir önyargıyı haklı çıkarmaya araç olmamalıdır. Her zaman için Kur'ân metninin çeşitli yollarla anlaşılabilceğini akıldan çıkarmamak gerekir.⁸⁷ Özellikle bu son nokta İbn Âşûr'un tefsirini yaygın Selefi Kur'ân metni görüşünden ayırmaktadır. Kur'ân'la ilişkili Selefi görüşleri iki ana akım arasında yer alır. Bu akımlardan ilki Endülüslü hukukçu İbn-i Hazm(Ö. 456/1064) önderliğindeki Zâhiri okulla, ikincisi İbn-i Teymiyye akımıyla ilişkilendirilir. İbn-i Hazm ve Zâhiriler için Kur'ân anlatımı her zaman için tek boyutludur; tek bir anlamı içerir ve tek bir göstergeye(indicant) yani belirgin göstergeye dayanır.⁸⁸ Öte yandan İbn-i Teymiyye, Kurân'ın tek bir anlatımının olmadığını, çeşitli anlamları içerdiğini ileri sürer.⁸⁹ Ona göre, Arap dili çeşitli anlamlara elverişli olmakla birlikte çeşitlilik mutlak olmayıp her zaman için metnin bağlamıyla belirlenir.

İbn-i Hazm ve İbn-i Teymiyye'nin tersine İbn Âşûr, Arap dilinin anlam açısından doğası gereği zengin bir dil olduğunu, bu nedenle müfessirlerin Kur'ânî anlatıma, çok anlamlılık, her birinin görece doğru olduğu noktasından bakmaları gerektiğini ileri sürer.⁹⁰ Dahası, Kur'ân anlatımının birden fazla olası anlamı içerebileceğini düşünerek Kur'ân hakkındaki sünnî olmayan yaklaşımların geçerli olabileceğini kabule meyillidir. Sünnî âlimlerin re'y'in, Kur'ân'ın kutsallığı açısından nasıl tehlike oluşturduğunu ileri sürmelerinin açık bir kanıtı Kur'ân'a sufilerce getirilen işârî yaklaşımdır(*tefsîr bi'l-işârât*).⁹¹ Rasyonalist/reformcu alt yapısına rağmen İbn Âşûr'un sufilere tefsir yaklaşımı konusundaki tutumu uzlaşmacı niteliktedir. Ona göre, sufiler Kur'ân'a yaklaşımlarının tam bir tefsir sayılamayacağını ileri sürmüşlerdir.⁹² Kur'ân'ı anlam olarak değil, işaret olarak değerlendiren sufiler Kur'ân'da zihinsel yolculuklarının, ahlakî ve manevî amaçlarının bir kıssasını veya temsilini aramışlardır. Ancak, burada belirtilmesi gerekir ki, İbn Âşûr'un sufi tefsirine uzlaşmacı yaklaşımı, bütünüyle reddettiği *bâtınî* yorumu kapsamaz.

Arapça'nın gücüne ve surlarına hayranlık, gerçekliğin göreceli oluşuna inanç ve sufilere Kur'ân yaklaşımını uzlaşıcı açıdan değerlendiriş *et-Tahrîr*

⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, ss. 29-30.

⁸⁸ İbn Hazm ve Zâhirî ekol için bkz. I.Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, çev. Wolfgang Behn, Leiden: E. J. Brill, 1971; Enver Hâlid ez-Zu'bi, *Zâhiriyyâtü İbn Hazm el-Endelusi*, Ammân: el-Ma'hadü'l-A'lemî li'l-Fikrî'l-İslâmî ve Dâru'l-Beşîr, 1996.

⁸⁹ İbn-i Teymiyye'nin dil ve metin anlayışı hak. Bkz. İbrâhîm Ukaylı, *Tekâmülü'l-menheci'l-ma'rifi inde İbn Teymiyye*, Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994, ss. 127-174. Ayrıca bkz. M. A. S. Abdel Haleem, 'Context and Internal Relationships: Keys to Qur'anic Exegesis', in G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur'an*, London: Routledge, 1993, ss. 71-98.

⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, ss. 93-100

⁹¹ Tefsirle ilgili mutasavvıfların metodolojisi üzerine bkz. Şehhâte es-Seyyid Zağlûl, *el-İctihâdu'l-fikriyye fi't-tefsîr*, İskenderiye: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975, ss. 230-236; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, c. 2, ss. 238-278.

⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, s. 34.



ve't-Tenvîr'i 20. yüzyılda kaleme alınan tefsirlerin ideolojiye en az yer veren tefsiri yapmıştır. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın *Tefsîru'l-menâr* ve Seyyid Kutub'un *Fi Zılâli'l-Kur'ân* gibi 20. yüzyılın önemli tefsirleriyle karşılaştırıldığında İbn Âşûr'un eseri bütünüyle bilgilendirici, ölçülü, tarafsız ve nesnedir. *Tefsîru'l-menâr*'ın en önemli özelliklerinden biri, Kur'ân'ı toplum yaşamına yaklaştırmak ve modernitenin etkisiyle sarsılan İslâmî özgüveni yeniden inşa etmektir.⁹³ Öte yandan İslami uyanış ideoloğu olan Seyyid Kutub, Kur'ân'ı bağımsızlık sonrası Arap-İslâmî siyasal yapısında radikal sosyo-politik ve kültürel değişimler için nihai başvuru metni olarak gören, keskin ve uzlaşmaz siyasal duruşu olan bir aktivisttir.⁹⁴ İbn Âşûr bunların hiçbirini değildir. Arap diline hayranlığıyla bu dilin zenginliği içinde yorumculuğunu sağlamlaştırmış, siyâsî tarafsızlığıyla yalnızca bilginin peşinde arayışını sürdürmüştür. Modern zamanların akımlarından derinden etkilendiği açıktır; ancak modernlik onun için içinde (Abduh'un elli yıl önce yaptığı gibi) seçeceği veya reddedeceği şeyler olan maddileşmiş bir nesne değil, bilinçaltında yer alan içselleştirilmiş bir etkidir. Bu durumunu ve Kur'ân tefsirine yaptığına inandığı katkıyı gösteren en iyi örnek, Kur'ân yorumlarının amaçları konusunda yaptığı açıklamadır.⁹⁵ Ulaşmayı planladığı bir iki önemli amacı vurgulamak yerine İbn Âşûr, hicretten sonra 3. yüzyılda şekillenmeye başlayan Tefsir geleneğinin tüm amaçlarını içeren eserinin, ulaşmak istediği en az sekiz hedefi olduğunu belirtir: İslâmî eğitim sisteminde reform yapma, doğru inançlara ışık tutma, şerîatı tanımlama, *ümme*t politikasını belirginleştirme, kadîm tarihi yorumlama, müslümanları delil ve çıkarıma dayanan sağlam Kur'ân yöntemleriyle eğitime, ahlâkî öğütler vererek uyarılar yapma ve Kur'ân'ın mucizevi özelliklerini açıklama.

Mekâsîd kuramının İbn Âşûr'un şerîat ve fıkıh anlayışındaki önemli rolü göz önüne alındığında bu anlayışın; Kur'ân'ı, özellikle hukûkî çıkarımlar yapan Kur'ân ayetlerini tefsir edişindeki etkileri de inceleme konusu yapılmalıdır. Bunun bir örneği İbn Âşûr'un Mâide, 5/6 ayetinin⁹⁶ tefsirinde görülmektedir. Bu ayetten fıkıhçılar teyemmüm(*kuru bir şeye vurarak yüzü ve kolları mesh*)⁹⁷ yaparak yolcu ve hastaların *abdeste*(*ibadetlerin ifâsı için yapılan temizlik hazırlığı*), başvurabilecekleri çıkarımını yapmışlardır. İbn Âşûr'a göre

⁹³ Abdullâh Mahmûd Şehade, *Menhecû'l-İmân Muhammed Abduh fi tefsîri'l- Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhîre: Kâhîre University Press, 1984, ss. 173-176; M. W. Watt, *Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, s. 73.

⁹⁴ Kutub ve Kur'ân'a yaklaşımı konusunda bkz. Abu-Rabi, *Intellectual Origins*, ss. 92-219.

⁹⁵ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, c. 1, ss. 38-45.

⁹⁶ "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi, başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp olduğunuz ise, boy abdesti alın. Hasta, yahut yolculuk halinde bulunursanız, yahut biriniz tuvaletten gelirse, yahut da kadınlara dokunmuşsanız(cinsi birleşme yapmışsanız) ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister; umulur ki şükredersiniz."

⁹⁷ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, c. 5, s. 65.



ise *teyemmüm*, şerâatta sembolik olan ve maddesel⁹⁸ olarak ele alınmaması gereken tek hükümdür. Teyemmüm yoluyla temizlenme gerçek bir temizlenme eylemi değildir. Bu nedenle teyemmümün anlamı ve amacı hem temizlenme ritüeline vurgu yapmak hem de namazın İslâm'ın ibadet sistemindeki önemli yerini belirtmektir. Mâide, 5/6'daki tefsirinde ise; bağlam analizi, iç ilişkiler değerlendirmesi ve şerâat'a toplu bakışıyla Kur'ân'ın bu emrinin amacı olduğuna inandığı şeyi çıkarsamak zorunda kalır. Diğer örneklerde *mekâsîd*'i bizzat Kur'ân metninin içinde belirler. Örneğin, Ankebût, 29/45'te, "*Sana vahyedilen Kitab'ı oku ve namazı kıl*" emrinin gereği olan namazın amacının bir sonraki anlatımın içinde yer aldığını belirtir: "*Muhakkak ki, namaz hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar.*"

Teyemmüm yoluyla temizlenme ve namaz şerâat'ın küçük amaçları(minor purposes) olarak adlandırılabilir veya kimi fıkıhçıların genellikle söyledikleri gibi emrin *illeti* olarak ele alınabilecek hususlardır. Ancak, İbn Âşûr'un ve diğer *mekâsîd* alimlerinin araştırma konusu yaptıkları *mekâsîd* kuramı İslâm hukuk sisteminin büyük amaçlarını ve yönergelerini ele alır ve tanımlar. Buna rağmen *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de ancak birkaç yerde *mekâsîd* metodolojisinin tam olarak işletildiğini görürüz. Mâide, 5/97 (Allah, Kâbe'yi, o saygıya lâyık evi...) ayetinin tefsirinde İbn Âşûr, Kâbe'yi bütün Müslümanlar için ibadet merkezi kılan ilâhi amacın İsmail'den gelenlerden, yani Araplardan, şerâati almaya layık özellikleri hâiz bir millet oluşturmak olduğunu söyler⁹⁹ ve Arapçılık duygularını çok açık göstererek¹⁰⁰ bu özellikleri şöyle sıralar: Üst seviyede bir zeka, ezberleme yeteneği, basit bir hukuki sistem, basit ve iddiasız bir yaşam tarzı ve etnik açıdan katıksızlık. Kâbe, öte yandan, İslâmî birliğin, hayrın(iyilik) tarihsel olarak ete kemiğe bürünmesinin ve Müslümanların ilâhi davete verdikleri cevabın sembolüdür.

İbn Âşûr'un *mekâsîd*'la ilgili eserinin bir çok yerinde görülür: Çok eşliliğe Kur'ân'ın izin vermesini Müslümanların nüfusunun artmasına, *ümme*tin genişlemesine ve toplum içindeki kadınların korunmasına bağlar.¹⁰¹ Öte yandan, sorunlu bir evlilik yaşam kalitesini azaltacağından ve aile kurumunu yok edeceğinden boşanmaya izin verildiğini ileri sürer.¹⁰²

İbn Âşûr'un sosyal konulara bakışını yaptığı kimi yorumlardan çıkarmak mümkündür: Ona göre Kur'ân, ekonomik kaynakların sürekli dolaşımında olduğu, tekellülüğe yer verilmediği ve yasa dışı olarak görüldüğü bir toplum yapısını öngörür. Toplumsal dayanışma ahlâkî dokunun esaslı bir ögesidir ve *ümme*t, bütün olarak, ortak zenginlik ve refahı korumakla

⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 6, s. 132.

⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 7, s. 57.

¹⁰⁰ Abbâsî dönemi başlarında İslâm kültürü üzerindeki Pers etkisi hakkında bkz. İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, ss. 29-30.

¹⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 4, s. 227.

¹⁰² Hasenî, *Nazariyyâtü'l-mekâsîd*, s. 166.



yükümlüdür.¹⁰³ Bu örneklerin ne dereceye kadar *mekâsıd* kuramını öngördüğü, yerine getirdiği sorusunu cevaplandırmak güç olmakla birlikte, daha önceki çok az sünî tefsir âliminin insan aklını, Kur'ân metninin hukûkî çıkarımlarını kavramada İbn Âşûr kadar başarılı kullandığını söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında *Et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in, temelinde *ta'lîl*(sebeup bulma) yönteminin veya insan aklının Kur'ân metninin hukûkî anlam çağrışımlarını(connotations) kavrama yetisinin bulunduğu bir eser olduğu söylenebilir.¹⁰⁴ Gerçekten de İbn Âşûr'un insan aklını kucaklayışı ve ona duyduğu güven o derece belirgindir ki, eserinin giriş bölümünde *re'y* hakkında ileri sürdüğü çekinceler büyük ölçüde konu dışı görülebilir.

Buna karşılık İbn Âşûr'un ilâhiyâta ilişkin görüşleri, akıl hakkındaki İslâmî tartışmaların neresinde durduğunu net olarak gösterecek kadar açık değildir. Allah, insan ve takdiri ilâhi algılamalarında İbn Âşûr'ın düşünsel dünyası son derece şartıcı zıtlıklar gösterir. Şerîat ve hukuk hakkındaki görüşlerinin şekillenmesinde Selefî ve akılcı etkilerin hatırı sayılır katkıları olsa da onun teolojik görüşleri Eş'arî ve Mu'tezilî öğretilerin büyük ölçüde açıklanması güç sentezini temsil eder. *Et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de İbn Âşûr'un görüşleri özellikle hatırı sayılır Mâlikîlerden İbrâhîm b. Hasen el-Lekkânî (Ö. 1041/1631) ve Ebû Abdillâh es-Sunûsî (Ö. 895/1489) tarafından formüle edilen geç Eş'arî öğretisiyle karşılaştırıldığında, onun ılımlı bir Eş'arî olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰⁵ Mu'tezile'ye eğilimi ise sıklıkla ortaya çıkmaz; bu eğilimin görüldüğü yerlerde bile İbn Âşûr onlara Eş'arî gömleği giydirmeye çalışır. Teolojik görüşü; "Tanrı Birdir, O, evrenin sahibidir ve O'nun gücü her şeye kâdirdir;¹⁰⁶ O tüm varlığın ilki ve sonuncusudur" şeklinde özetlenebilir. Selefî ekol, genellikle anlamı belirsiz müteşâbih ayetleri(*müteşâbihât*) yorumlamaktan kaçınırken İbn Âşûr bunları mecâzî anlamda yorumlamaktan çekinmez. Örneğin, Hadîd, 57/3'teki *zâhir* ve *bâtın*'ı(açık ve gizli olan); "Allah'ın niteliklerinin kavranabilirliği, özünün ve fiillerinin kavranamazlığı" olarak açıklar.¹⁰⁷ Eş'arî ve Seleflerin çoğunluğu gibi(varoluş ve bilgi gibi) ilâhî varlığın niteliklerini, (yaratma ve rızık verme gibi) amel niteliklerini, (duyma ve görme gibi) anlam niteliklerini olumlarken Seleflerin tersine Allah'ın kulağı ve eli gibi cismâni nitelikleri (*es-sifetü'l-haberîyye*) olumsuzlamaktan kaçınır. Zâriyât, 51/47 (*Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişletiyoruz*) ayetini tefsir ederken "el'in güç, kudret anlamında mecâzî olarak kullanıldığını belirtir.¹⁰⁸ Benzer şekilde Nûr,

¹⁰³ Örneğin, bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 3, ss. 46-47; c. 4 s. 235; c. 15, s. 78; c. 28, s. 85.

¹⁰⁴ Krş. *Alûsî, Rûhu'l-Meânî*, c. 26, ss. 89-90. Burada Alûsî ta'lîl ilkelerini Selefî bakışla tanımlar.

¹⁰⁵ Örneğin bkz. Ebû Abdillâh es-Sunûsî, *Şerhu Ummî'l-berâhîn fî ilmî'l-Kelâm*, Mustafâ el-Cemerî, Algiers: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, 1989; İbrâhîm el-Bâcûrî, *Şerhu cevheratit-tevhîd*, baskı. Muhammed el-Kilânî ve Abdulkerîm Tattân, Damascus, n.p., 1971.

¹⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 30, ss. 609-621.

¹⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 27, ss. 359-363. Farklı İslâmî tanrı kavramlaştırılmaları için bkz. L. Gardet, 'Allah' maddesi, *Encyclopadia of Islam*, 2. baskı, c. 1, ss. 406-417.

¹⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 27, ss. 15-16. Ayrıca bkz. c. 1, ss. 682-683; c. 26, ss. 157-160.



24/35'teki (*Allah, göklerin ve yerin nûrudur*) ayetinin tefsirinde nûr'un cismânî ve sınırlı maddenin göstergesi(indicative) olduğunu ve mecâzî anlamda Allah'ın yarattığı her şeyin nûr olarak ifade edilebileceğini ileri sürer.¹⁰⁹

İslam ilahiyâtında belki de ilk bölünmeyi meydana getiren ve İslam ilahiyâtına adını veren ilâhî konuşma(kelâm) sorunu çok uzun süren tartışmalara konu olmuştur.¹¹⁰ Bunun bir örneği İbn Âşûr'un Şûrâ, 42/51 ayetini tefsirinde görülmektedir. Bu âyet şöyledir: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakimdir.” Âyetin İbn Âşûr tarafından yapılan tefsiri ise şöyledir: Âyet, Allah'ın elçisine ulaşabileceği üç yolu anlatmaktadır: Bu yollardan ilki vahiy yoludur. İkincisi, bir perde arkasından konuşma yoludur ki, anlatılmak istenen, konuşmanın dinleyicinin perdelenmediği bir nesnede meydana gelişidir; üçüncü yol ise, vahyedilene peygambere bildirmek için bir meleşin gönderilmesi yoludur ki Allah ile Peygamberleri arasında en yaygın iletişim yoludur. Bu tartışmada İbn Âşûr'un temel amacının *kelâm*'ın Allah'ın bir sıfatı olduğunu reddetmek olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, Kur'ân ve Sünnet Allah'tan konuşan(*mütekellim*) olarak söz etmez, ona *kelâm* sıfatını atfetmez. Bütün Eş'arîler gibi Kur'ân'ın Allah'ın *kelâmı* olduğunu, ancak bu *kelâm*'ın Allah'ın özü(essence) olmadığını, daha çok yaratılmış (*hâdis*) olduğunu ileri sürer. İbn Âşûr'un ilâhî birlik ve aşkınlık kavramları için yıkıcı nitelikte bulunduğu Hanbelî/Selefi görüşüne itirazı açıktır; ancak kendi görüşünü Ebu'l-Hasen Alî El-Eş'arî'nin görüşüyle bir kılma¹¹¹ ve Mu'tezile görüşünden kendisini ayırma çabası açıkça dayanaksız kalmaktadır.

İbn Âşûr'un Eş'arî ilahiyâtına sıkıca bağlı olduğu konu ilâhî irade ve takdir konusudur. “Sizler ancak Rabbinizin dilemesi (izin vermesi) sayesinde (bir şeyi) dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir” (*İnsân*, 76/30) âyetini “herhangi bir konumda ve herhangi bir zamanda insanın (bir şey) dilemesi bütünüyle Allah'ın izin vermesine bağlıdır” şeklinde yorumlar.¹¹² Kaderci olarak görülmekten kaçınmak için âyetin iki ayrı iradeden, insan iradesi ve Allah iradesinden söz ettiğinin altını çizer. O'nun kaderci olarak görülmekten kaçınma çabası Eş'arî'nin *kesb*(edinim, iktisap) kavramını kucaklayışında görülür. Kaldı ki Selefler, Eş'arî'nin *kesb* kavramını şiddetle reddetmiş ve onu gizli kaderci(*Cebriyye*) olmakla itham etmişlerdir.¹¹³ İbn Âşûr'un insanın sorumluluğu ve ilâhî irade konusundaki görüşü, Eş'arî'nin

¹⁰⁹ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, c. 18, ss. 230-233.

¹¹⁰ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, c. 25, ss. 140-150. Yüce Allah'ın bir sıfatı olan “kelâm” üzerine yapılan ilk İslâmî müzakere hakkında bkz. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 2. baskı, Oxford: Oneworld, 1998, ss. 242-245 ve ss. 280-285.

¹¹¹ İlahî kelâm sorusu hakkında Eş'arî'nin konumu, geç dönemdeki formülasyonda bile, Selefi/Hanbelî görüşlerine yakındır. Örneğin, bkz. Sunûsî, Şerhu ummi'l-berâhîn, ss.37-38. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin İbn Hanbel'in görüşlerini benimseyişini ifade eden açıklamasına dair bkz. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-âdiyâne*; basıma hazırlayan F.H. Mahmûd, Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1977, c. 2, ss. 20-21.

¹¹² İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, c. 29, ss. 412-415. Ayrıca bkz. c. 25, ss. 38-39.



eleştirilen *kesb* anlayışı kadar karışık ve incedir. *Kesb* kavramından tam olarak ne anladığını hiçbir zaman açıklamayan İbn Âşûr, bir süre geç Eş'arî kaderciliği, Mu'tezile'nin insanın amellerinde özgür olduğu ve amellerinden sorumlu olduğu görüşü ile insanın kendi kaderinden ve amellerinden sorumluluğunun Allah tarafından kendisine bahşedilen güçten kaynaklandığını ileri süren ılımlı Selefi görüşü arasında bocalamıştır.

Et-Tahrîr ve't-Tenvîr ne bir fıkah ne de bir ilâhiyât eseridir; o yalnızca bir tefsirdir. İslâmî kültürün hemen hemen bütün dallarının kurucu metni olan Kur'ân'ın derin bilinç yapısını yansıtan *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ilahiyat ve fıkah konularını ele almaktan kaçınmaz. Ancak bunu kısa ve net şekilde yapar. İlgili noktası müfessirlerin yorumlarına değil, bizzat metnin bildirisine (*beyân*) odaklanmıştır.¹¹⁴ İbn Âşûr'un Kur'an metnine (*nass*) genel yaklaşımı Selefi metodolojisinin etkisindedir. Mutezilî Zemaşerî'nin *el-Keşşâf* ve Eş'arî Râzî'nin *Mefâtihi'l-gayb*¹¹⁵ isimli büyük tefsirlerinde müfessirler, Kur'ân'a ilişkin görüşlerini kendi felsefi ve ilâhiyât görüşleri açısından ortaya koyarlarken İbn Âşûr'un ilgi odağı; metin, metnin bildirisi (*beyân*) ve okuyucu ile *nass* arasında kurulabilecek köprüdür. Metodoloji açısından İbn Âşûr doğrudan doğruya *nass'a* gider, ancak çok nadir olarak onu gözden geçirir. *Et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in bütün sayfalarında rastlanan fıkha ve ilâhiyâta ilişkin tartışmalar tek bir mezhep veya düşünce okuluna bağlanamaz; *beyân*'ın doğal ve mantıki sonuçları olarak orada yer alırlar. İbn Âşûr, gene de, Selefi metodolojisini bütünüyle kabul etmiş sayılmaz. Bu metodolojinin İbni Teymiyye ve öğrencisi ünlü Kur'ân müfessiri İbni Kesîr tarafından geliştirilmiş şekliyle yararlanır.¹¹⁶ Kur'ân'ı anlamada *re'y*'in rolünü savunurken, erken dönem Seleflerin yaptığı gibi Peygamber ve sahâbîlere atfedilen rivayetlerden yararlanır ve bütün eseri boyunca bu tutumunu sürdürür.

Sonuç

Bir âlim olarak İbn Âşûr, üç etki alanının ürünüdür: Aristokratik aile yapısı, çalışma hayatının son günlerinde bağ kurduğu Tunus'un *ulemâ* kurumu ve emperyalizmin, modernleşmenin ve ulusal bağımsızlığın çalkantılı

¹¹³ Geç Eş'arî dönemi *kesb* kavramı için bkz. Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l- mevâkıf li Adududdîn el-İcî*, basıma hazırlayan: M.Badr, Kahire:Matbaatu's-Seâde, 1907, c. 8, s. 48; Sunûsî, *Şerhu ummî'l-berâhîn*, ss. 53-54 ve ss. 76-78. Ayrıca bkz. George Makdisî, *'Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religion History*, Studia Islamica, 17 (1962), ss. 37-80. Ve 18 (1963), ss. 19-39. *Kesb* kavramının önemli bir Selefi eleştirisi için bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifâu'l-alil*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts..

¹¹⁴ *Beyân* üzerine bkz. Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, ss. 56-57.

¹¹⁵ Zemaşerî ve Râzî ile şerh metotları hakkında bkz. Zağlûl, *el-İtticâhâtü'l- fikriyye*, ss. 144-216; Zehebi, *et-Tefsîr ve'l- müfessirîn*, c. 1, ss. 290-295, ss. 429-476; Muhammed el-Fâdil b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, Kahire: Macmeu'l-Buhûsî'l- İslâmiyye, 1970, ss. 46-88.

¹¹⁶ İbn Teymiyye'nin Kur'ân tefsiri ile ilgili görüşleri için bkz. Takiyyuddîn b. Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-Tefsîr*, Damascus: Matbaatu't-Tarakî, 1939. İbn Kesîr'in Kur'ân'a yaklaşımı hakkında bkz. Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, c. 1, ss. 45-53, ss. 242-247.

zamanları. Bu etki alanları her ne kadar kökenleri itibarıyla birbirinden ayrı ve farklı yapılar olsalar da nihayetinde örtüşürler ve İbn Âşûr'un hayatında etki yaratırlar. İçinde yetiştiği Tunus'un *ulemâ* kurumu, onun Zeytûne'ye katılmasından önce bile bir dönüşüm döneminden geçmekteydi. Bu değişim sürecinin hızlandığı dönemde İbn Âşûr sürecin ana elemanı oldu. Abduh ve Reşid Rızâ'da olduğu gibi, eski yöntemleri ve İslamî eğitimin özünü eleştirmesi, Avrupalı güçler ve sömürge yönetimi tarafından oluşturulan modernleşme tehlikesine karşı verilen bir cevap olduğu gibi, İslâm ve *ulemânın* değişen İslâm toplumlarıyla ilişkisini sürdürmeyi de amaçlamaktaydı. Ancak, Abduh ve Reşid Rızâ'nın tersine İbn Âşûr, sosyal konumu ve bağları *ulemâ* sınıfıyla iç içe geçmiş oldukça ayrıcalıklı bir aileden geliyordu.

Birkaç nesil boyunca Tûnus kentinin önde gelen *ulemâsını* yetiştiren Âşûr ailesi, çevresi geniş ve nüfuzlu bir aileydi. Bu nedenle İbn Âşûr reformcu tutumunu dile getirirken ailesinin konumunu ve ayrıcalıklarını da düşünmek zorunda kaldı. Aile çıkarlarını gözetme ve koruma ülkesindeki Osmanlı, Fransız veya bağımsızlık sonrası milliyetçiler gibi hâkim güçlerle işbirliğine gitmeden gerçekleştirilemezdi. Duygularındaki zıtlıklar, düşüncelerindeki belirsizlikler bu dengeli tutumundan kaynaklanıyordu. Arap Selefi reformcuların reform yanlısı sömürgecileri doğal müttefik olarak görmelerine daha önce değinilmişti. Ancak, gerçek durum biraz daha karmaşıktır: Arap-İslamî reform hareketi 20. yüzyılın başlarında çeşitli şekillerde ve tercihlerde ortaya çıkmıştır. Fas'ın kuzeyinde Rîf dağlarının olduğu bölgede Muhammed b. Abdülkerîm el-Hattâbî (Ö. 1964)¹¹⁷ ve Filistin'de İzzuddîn el-Kassâm (1883-1935)¹¹⁸ hem Selefi-reformcu hareketin yandaşları hem de radikal antiemperyalistlerdi. Reşid Rızâ bile iki dünya savaşı arasındaki dönemde İngiliz-Fransız işgalinin amansız bir muhâlifî olmuştu. İbn Âşûr'un Fransız ve Burgiba yönetimleriyle ilişkisini belirleyen zihinsel bir faktörden ziyade, sosyal bir faktör olmalıydı.

Gerçekten de İbn Âşûr'un sosyo-politik tercihleri, zihinsel tercihlerinin doğruluğuna ve meşruluğuna olan inancını sekteye uğratmış, Burgiba'nın ülkenin kaderine yön verdiği dönemde kendisinde başarısızlık ve hayal kırıklığı duygusu yaratmış olmalıdır. İbn Âşûr'un Zeytûne'de reform yapma girişimi yeterince cesur olmadığı gibi, reform sürecinin yıkıcı sonuçlarına katlanacak bir hazırlığa da sahip değildi. Âdil bir sosyal düzene olan inancı yeterince açık dille ifade edilmemiş, geleneksel İslâm ilahiyatına yaptığı

¹¹⁷ Bkz. Mohamed El Mansour, 'Salafis and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement' in John Ruedy (ed.), *Islamism and Secularism in North Africa*, New York: St. Martin's Press, 1994, ss. 53-71; C. R. Pennel, *A Country with a Government and Flag: The Rif War in Morocco, 1921-1926*, Cambridgeshire, England: MENAS Press, 1986.

¹¹⁸ Bkz. Beşîr M. Nâfi', 'Şeyh İzzeddin el-Kassâm: A Reformist and Rebel Leader', *Journal of Islamic Studies* 8:2, 1997, ss. 185-215.



eleştiriler ilâhiyât sorunlarına yaklaşımını yönlendirecek bir etkiye ulaşamamıştır. İbn Âşûr, devrimci bir çabayla canlandırdığı *mekâsîd* kuramıyla ne yapacağını bilemez bir hâdedir. Kur'ân tefsirine dair son ve büyük eserini kaleme aldığı meslek hayatının zıtlıkları içinde o kadar bunalmış bir hâle gelmiştir ki avunmayı sadece saf bilgi arayışında bulmuştur. 20. yüzyılda kaleme alınan hiçbir tefsir eseri dilsel özellikler açısından *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'den daha üstün niteliklere sahip değildir. Buna rağmen, yine 20. yüzyılda kaleme alınan hiçbir tefsir eseri, büyük ideolojilerin hâkim olduğu, değişim ve reforma ilişkin birbiriyle çatışan görüşlerin yer aldığı bir dönemde, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* kadar sosyo-politik veya entelektüel mesajlara az yer veren bir eser olmayı başaramamıştır. *Et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, bir anlamda, istenilmeyen nâhoş (tatsız tuzsuz) bir dünyadan uzaklaşma, tek avuntu olarak her şeyin kökeni olan kurucu metne (Kur'ân'a) sığınma çabasının ürünüdür.

Bununla birlikte, İbn Âşûr'un çevresinde ve kendi benliğinde yer alan geleneğin gücü önemsiz görülemez. Mezhep farklılıklarının ve Selefi akımların her zaman var olduğu Kâhire, Şâm ve Bağdat'la karşılaştırıldığında Tûnus'un İslâmî kültürel yapısında Mâlikî fıkhı ve Eş'arî ilahiyatı oldukça etkin bir rol oynar. Resmen tanınmış Hanefi varlığı bile bu yapıda marjinal sayılabilir. İbn Âşûr, yalnız yüksek derecede muhafazakâr bir kurumun (ulemâ kurumu) ürünü değil, aynı zamanda bu kurumun inançlı bir koruyucusudur da. Değişim rüzgarlarının hızla estiği 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başları Tûnus'unda muhafazakâr tutumlar, çelişkili bir şekilde, daha da korunmacı bir yapıya bürünmüş ve gerekli reform hareketlerinin icrası açıkça ihanet sayılmıştır. Bütün bunlara rağmen, İbn Âşûr'un Tûnus'un İslâmî entelektüel yapısı ve genelde modern İslâmî düşünce üzerindeki etkisi inkâr edilemez. Ona gösterilen ilginin artması bunun bir kanıtıdır. Bir çok Tûnuslu için o, İslâmî reformları içeriden gerçekleştirmede, modern zamanların gereklerine uygun bir İslâmî biçimi oluşturmada önde gelen bir kişidir. Modern Müslümanlarca o, uzun zaman bir kenara bırakılan *mekâsîd* konusundaki ilmi tartışmaları tek başına canlandırmada başarılı olmuş bir âlim olarak görülmektedir.¹¹⁹

¹¹⁹ **Çevirenin Notu:** 20. yüzyılın en büyük alimlerinden biri olan, tefsiri, ortaya koyduğu mekâsîd kuramı ve eğitim alanındaki yenilikleriyle bilinen Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, ülkemizde yapılan farklı akademik çalışmalara konu olmuştur. Bu akademik çalışmalar genel olarak incelendiğinde, bu çalışmalarda İbn Âşûr'un memleketi olan Tûnus'ta kendisi hakkında yapılan akademik çalışmalardan çok az istifade edildiği görülmektedir. İleride yapılacak akademik çalışmalar yön göstermesi açısından *Tûnus Zeytûniyye Üniversitesi'nde* bulunduğum esnada ulaşabildiğim İbn Âşûr hakkında yapılan akademik çalışmaların listesini burada zikretmekte yarar görüyorum. 1- Cemâl ed-Dimâsi, *et-Teccid fi't-Tefsîr min hilâli't-Tahrîr ve't-Tenvîr li Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, Câmîatu'z-Zeytûne el-Ma'hedü'l-A'lâ li'l-Hadâratil-İslâmiyye, Tez Danışmanı: Sâlih ed-Dâsi, 1413-1414/ 1993-1994; 2- Nûruddîn en-Nenâs, *Menhecû's-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr min hilâli kitâbihi 'Usûli'n-Nizâmî'l-İctimâi fi'l-İslâm*, Câmîatü'z-Zeytûne el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûliddîn, Dirâse muammeka, Tez Danışmanı: Muhammed et-Tâhir er-Rızki, 1995; 3- Munityü'l-Alemî, *Âyâtü'l-Ahkâm el-Müteallika bi'l-İbâdât min hilâli't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Câmîatu'z-Zeytûne el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûliddîn, Dirâse muammeka, Tez Danışmanı: Vesile Bel'îd, 1995; 4-



Muhammed b. Muhammed el-Âmirî, *en-Nesh min hilâli't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usulî'd-dîn, Doktora tezi, Tez Danışmanı: es-Sâdık el-Hûnî, 1996; 5- Muhammed el-Es'ad el-Hemâmî, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Kitâbuhu Mekasidu's-Şerîati'l-İslâmiyye: Dirâse ve Tahlîl*, Câmîatu'z-Zeytûne el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûliddîn, Dirâse muammeka, Tez Danışmanı: Muhammed er-Râyis, 1998; 6- Muhammed Tilicânî, *el-Fi'lu'l-İnsânî inde's-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, Câmîatu'z-Zeytûne el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûliddîn, Câmîatu'z-Zeytûne el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûli'd-dîn, Dirâse muammeka, Tez Danışmanı: Sâlim et-Tabâbî, 1422/2001; 7- Yûsuf Sefâdğû, *Raf'u'l-harac beyne's-Şâtibi ve'bni Âşûr Muhammed et-Tâhir*, Câmîatu'z-Zeytûne el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûliddîn, Dirâse muammeka, Tez Danışmanı: Hasen Mezyû, 1422/2002; 8- Nâsir b. Muhammed b. Âmir el-Hacerî, *Nemâzic min Islahî's-Sülûk fi'l-Kur'ân 'Sûratü'l-Hucurât min hilâli't-Tahrîr ve't-Tenvîr'*, Câmîatu'z-Zeytûne el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûliddîn, Dirâse muammeka, Tez Danışmanı: Hind Şelebi, 2003; 9- Ali Es'ad, *et-Teveccühü'l-Mekâsûdi inde'l-Müfessirayni İbn Âşûr ve Derveze*, Câmîatu'z-Zeytûne el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûli'd-dîn, Doktora tezi, Tez Danışmanı: Ahmîde en-Neyfer, 1425/ 2004; 10- Muhammed Hayr Hasen Muhammed el-Umerî, *el-Fi'lu'l-Akdiyyu min hilâli "et-Tahrir ve't-Tenvîr"*, el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usulî'd-dîn, Doktora tezi, Tez Danışmanı: Osman Betîh, 1425/ 2004; 11- el-Mehdî Bûkesir, *Menhecu's-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr fi'l-İstidlâli bi'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf min hilâli tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûliddîn, Mastır tezi, Tez Danışmanı: es-Sâdık Kurşîd, 2006; 12- Abdullâh b. Ahmed b. Hamdân ez-Zâhiri, *Âyâtü'l-hidâye ve'd-dalâl min hilâli tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr* li Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûli'd-dîn, Mastır tezi, Tez Danışmanı: Venîs et-Tâhir Âmir, 2007; 13- Muhammed el-Âmirî, *el-Bu'du'd-delâli fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm min hilâli tefsîrayi't-Tabersî ve İbn Âşûr*, el-Ma'hedü'l-Âlî li Usûli'd-dîn, Doktora tezi, Tez Danışmanı: es-Sâdık Kurşîd, 2009; 14- Muhammed el-Mednîni, *Nakdu'l-Fikri'l-Mekâsûdi inde's-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, el-Ma'hedü'l-Âlî li Usûli'd-dîn, Mastır tezi, Tez Danışmanı: Hişâm Garise, 2009; 15- es-Sahbi el-Atîk, *et-Tercihâtü'l-fikhiyye li'l-Allâme Muhammed et-Tâhir b. Âşûr min hilâli tefsîrihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûli'd-dîn, Mastır tezi, Tez Danışmanı: Hişâm Garise, 2009; 16- Halîl el-Vehîşî, *el-Müsteciddâtü'l-İlmiyye fi'l-fikri's-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr(et-Tahrîr ve't-Tenvîr)*, el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûliddîn, Mastır tezi, Tez Danışmanı: Ridâ Azûz, 2010.

