



MUHAMMED OSMAN EL-MİRGANÎ (Sûfi Kişiliği ve Tefsirciliği)

*Adem YERİNDE**

MOHAMMED UTHMAN AL-MIRGHANI (His Sufi Personality and Scholarship as an Exegete)

Mohammed Uthman al-Mirghani (1873-1852) a famous Sufi scholar known as al-Khatim, was born into the Mirghani family in Mecca, which was one of the noblest (Shareef) families descending from the Prophet (peace be upon him). He received his religious education and mystic training and carried his missionary activities in the XIXth century when the Islamic world had remained under the obvious influence of the political and intellectual thoughts and progresses in the West. As well as he was the founder of the Khatmiyya order, which has played an important role for the establishment and formation of the socio-cultural, political and religious aspects of Modern Sudan. Al-Mirghani was prominent with his scholar personality specializing in essential Islamic disciplines alongside with his Sufi character being molded and formed by the teachings and practices of the largest and most broadcasted orders in Hicaz, Sudan and Upper Egypt during the XVIIIth century such as Naqshbandiyya, Qadiriyya, Shazaliyya, Junaidiyya and his chief teacher Ahmad b. Idris's order al-Idrisiyya. On the other side we see that as a spiritual leader and community teacher he always worked to establish good relationships with the Turku-Egyptian government which was the predominant ruling force in the region. So we think that a detailed study of al-Mirghani's life, his missionary activities, his works and his successes and outcomes that he managed to achieve, will help us to find out the impact and role of Sufi orders as structural social movements symbolizing the mysticism and challenging the rigid materialism and positivism which had already surrounded the West and began to impact the East in XIXth century, on formation and conduct of the socio-cultural life of Islamic societies in Africa and Hicaz. The article consists of three main chapters, in the first of which we will study in general the life of al-Mirghani and his Sufi personality. In the second chapter we will examine his scholarship and his scientific works and lastly in the third we will study and analyze in detail his exegesis of the Quran. His capacities of scholarship as a exegete will be examined through detailed critical study and analysis of his only commentary Taj al-Tafaseer, which as Mirghani said in his preface,

• Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Öğretim Üyesi, ayerinde_bg@hotmail.com

was written in an understandable and enjoyable method replying to the requests of his friends and fellows with whom he spent long time and applying on the tradition and the works of those inspired by the tradition.

Anahtar kelimeler: Mirganî, Hatmiyye, Tâcû't-Tefâsir, Hatm, Sudan.

Key words: al-Mirghani, al-Khatmiyya, Taj al-Tafaseer, al-Khatim, Sudan.

Giriş

Muhammed Osman el-Mirganî, İslam dünyasının yoğun biçimde Batılı devletlerin fikri ve siyasi etki alanına girmeye başladığı 19. asırda yaşayan, modern Sudan'ın dini, içtimai ve siyasi hayatının şekillenmesinde önemli rol oynayan Hatmiye tarikatının kurucusu âlim ve arif bir zattır. Bu çalışmada 19. asır Hicaz ve Afrika'sında önemli dini, siyasi ve kültürel etkiler bırakan sûfî ve geleneğe bağlı tefsirci kimliğiyle dikkati çeken Mirganî'nin hayatı, sûfî ve ilmî kişiliği, tefsirciliği, dini ve tasavvufî görüşleri, tebliğ ve irşat faaliyetleri ve eserleri incelenip değerlendirilecektir.

Zahirî ilimlere hâkim âlim kişiliği yanında, Hicaz, Sudan ve Yukarı Mısır bölgelerinde yaygın olan Nakşibendîlik, Kadirilik, Şazeliyye, Cüneydiyye ve Mirganiyye gibi büyük tarikatların öğretileriyle yoğrulmuş tasavvufî kişiliyle tarihe iz bırakan, aynı zamanda bölgede hüküm süren Türk-Mısır idaresiyle iyi ilişkiler içerisinde olma gayreti gösteren Mirgânî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve tebliğ ve irşat faaliyetlerinin tanınması, Batıda katı materyalist ve pozitivist düşüncelerin egemen olduğu ve tüm dünyayı etkisi altına almaya başladığı 19. yüzyılda Hicaz ve Afrika coğrafyasında materyalizme meydan okuyan İslam tasavvufunu sembolize eden tarikat ve sûfî geleneklerin sosyal, siyasal ve kültürel hayat üzerindeki etkileri hakkında da bir fikir verecektir.

I. Hayatı

A. Adı, Nesebi, Doğumu ve Yetiştirilmesi

Ebû Abdullah Muhammed Osman b. Muhammed Ebû Bekr b. Aldullah el-Mahcûb el-Mirganî el-Mekkî el-Hüseynî el-Hanefî, 1208/1793-94'de Hicaz'ın Tâif şehri yakınındaki Selâme köyünde doğdu. İlim ve züht ile bilinen zengin bir şerif ailesine mensup olup Mekkeli sûfî Abdullah Mahcûb el-Mirganî'nin torunudur.¹

Ailesi, önce Hicaz'dan Türkistan'a (Buhârâ), oradan Hindistan'a, 18. asrın sonlarına doğru tekrar Mekke'ye dönmüştür. Ailenin Mirganî nisbesi

¹ R.S. O'Fahey, *Enigmatic Saint Ahmed Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, London 1990, s. 143.

Farsça'da "emîr ganî"den (zengin şerif) gelmekte olup bu lakapla ilk defa çok zengin ve cömert olan altıncı dedesi Ali el-Mirganî anılmıştır.²

Muhammed Osman, Mirganî ailesinin bir ferdi olması dolayısıyla Mirganî, Mekke'de yetişmesi sebebiyle Mekki, nesebinin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) torunlarından Hz. Hüseyin'e dayanması dolayısıyla Hüseyinî³ ve fıkıhta Hanefî mezhebine bağlı olması sebebiyle de Hanefî nisbeleriyle anılır.

Yedi yaşında annesini, on yaşında da babasını kaybeden Mirganî, züht ve takvasıyla tanınan Mekke'nin önde gelen âlimlerinden amcası Seyyid Muhammed Yâsîn'in himayesinde büyüdü. Muhammed Yâsîn, çocuğu olmadığı için onunla kendi çocuğu gibi ilgilendi, ona hocalık yaparak onun fıkıh, hadis, tefsir, nahiv, lügat vb. temel İslam bilimlerini çok erken yaşta tahsiline vesile oldu. Bu sayede Mirganî, keskin zekâsı, güçlü hafızası ve ilmî merakı sayesinde henüz on beş yaşına ulaşmadan tefsir, hadis, fıkıh, akide, nahiv ve lügat gibi dini ve edebi ilimlerde üstün bir derece elde etti.⁴

B. Tasavvufî Terbiyesi

Aile geleneğine bağlı kalarak önce dinî ilimlerde sağlam bir eğitim gören Mirganî, ardından tasavvufa yönelir ve bölgede yaygın olan Nakşibendiyye, Kâdirîyye, Şâziliyye ve dedesi Abdullah el-Mirganî'ye (ö. 1206/1792) nispet edilen Mirganiyye'yi öğrenir. Ayrıca Yemen'in Zebîd müftüsü Seyyid Abdurrahman'dan da Hind Nakşibendiliğini öğrendiği söylenir⁵.

Yaşadığı yörelerin meşhur ve saygın sûfilerinden icazetler alan Mirganî'nin asıl tasavvufî terbiyesinde etkili olan ve onun manevî kişiliği üzerinde derin izler bırakan İdrisiyye'nin kurucusu Ahmed b. İdris'tir (ö. 1253/1837).⁶ Bu sebeple Mirganî icâzetnâmesinde, ilmi ve terbiyevî kişiliği

² Abdülmünim el-Hıfni, *el-Mersû'atü's-sâfiyye; a'lâmü't-tasavvuf ve'l-münkirîne aleyb ve't-turukî's-sâfiyye*, Kahire 1412/1992, s. 383.

³ Mirganî'nin Hz. Peygamber'e kadar uzanan soy ağacı için bkz. Ahmed Muhammed Ahmed Celî, "Tâifetü'l-Hatmiyye ve sılatühâ bi't-tâvâifi'l-kelebiyyeti'l-uhrâ", *ed-Durâsâtü'l-İslâmiyye*, 26/4, İslâmâbâd 1991, s. 37.

⁴ Muhammed Osman el-Mirganî, *Tâcü't-tefâsîr* (nşr. Muhammed el-Hüseyinî), Beyrut 1399/1979, Naşirin mukaddimesi, I, 2.

⁵ J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Oxford 1965, s. 232. krş. Mirganî, *Tâcü't-tefâsîr* Naşirin mukaddimesi, I, 2.

⁶ Mirganî, *Tâcü't-tefâsîr* Naşirin mukaddimesi, I, 2. krş. Ali Salih Karrâr, *Sufî Brotherhoods in the Sudan*, London 1992, s. 56, 53 nolu dipnot.

üzerindeki derin etkisine işaretle Ahmed b. İdrîs'den övgüyle bahseder; onu, kendisinin sığınağı, önderi (umde) ve ârifbillah bir kutup olarak nitelendirir⁷. Ayrıca hayatının sonuna kadar onun hizmetinde bulunur, ondan, daha evvel bölgenin bazı tanınmış ve saygın mürşitlerinden öğrendiği Nakşibendîlik, Kâdirilik, Şâziliyye, Cüneydiye ve Mirganiye'yi alır.⁸

C. İrşat Seyahatleri

Dini ilimlerin tahsilinden sonra seyrü sülûkünü de tamamlayarak tasavvufî terbiyesinde üstün bir paye elde eden Mirgânî, tebliğ ve irşat faaliyetlerine başlar. Bu amaçla Eritre, Yukarı Mısır ve Sudan bölgelerine irşat seyahatleri gerçekleştirir.

Yirmi yaşında iken Ahmet b. İdrîs tarafından İdrisiyye'yi yaymak üzere 1228 (1813) yılında Eritre'ye (Etiyopya) gönderilen Muhammed Osman, önce Balgha bölgesinde yaşayan Ceberte Müslümanları arasında tebliğ ve irşat faaliyetlerinde bulunur. Onun kısa zamanda kaydettiği başarılar, otoritesinin sarsıldığı endişesine kapılan Balgha sultanının tepkisini çeker ve kendisini zehirletmeye teşebbüs eder. Bunun üzerine Mirgânî, daha fazla orada kalamaz ve gizlice Eritre'den ayrılarak Mekke'ye şeyhinin yanına döner.⁹

Mirgânî'nin ikinci önemli seyahati, 1228 (1813) yılında mürşidi Ahmed b. İdris ile birlikte gittiği Yukarı Mısır'adır (Saîd). Burada önce Luksor yakınlarındaki Zeyniye'ye yerleşir. Bir süre sonra şeyhi tarafından irşat ve tebliğ faaliyetlerinde bulunmak üzere daha güneydeki Menfelût ve Asyût'a gönderilir. Yukarı Mısır'da ilk defa bu vesileyle tanınan İdrîsiyye, bölgedeki yayılmasını sürdürerek bugüne kadar gelebilmiştir.¹⁰

Eritre ve Yukarı Mısır'da beklediği sonucu elde edemeyen Mirgânî, 1815'te, o sırada Zeyniye'de ikamet eden şeyhinin de iznini alarak Sudan'a geçer. Önce Nûbe bölgesine gider. Burada Kunüz, Sukkût ve Mehas'ta birçok mürit edinir. Sonra güneyde Dongola'ya geçer. Orada aralarında Sivârû'z-Zeheb şerif ailesine mensup Salih Sivârû'z-Zeheb'in de bulunduğu pek çok kişi onun müridi olur. Ardından Dâbbe'ye geçer. Şaykıyye'ye bizzat

⁷ Muhammed İbrahim Ebû Selim, *Buhûs fî tarihî's-Sûdan*, Beyrut 1412/1992, s. 131-132.

⁸ Ali Salih Karrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrîsiyye fî's-Sudân*, Beyrut 1411/1991, s. 48. krş. Mirgânî, *Tâci'ü'l-tefâsîr* Naşirin mukaddimesi, I, 2.

⁹ Ali Salih, *İdrîsiyye*, s. 48.

¹⁰ Ali Salih, *İdrîsiyye*, a.y.

gitmese de orada züht ve takvasıyla meşhur olmuş bazı şahsiyetlere icâzet-nâmeler göndermek sûretiyle bölge halkın önemli bir kesimini kendisine bağlamayı başarır.

Daha sonra Kordofan'da bölgesindeki Bâre şehrine gider (Şevvâl 1231/Eylül 1816). Üç yıl ikamet ettiği Bâre'de şerif ailelerinden birine mensup Rükıyye bint Cellâb ile evlenir. Bu evlilikten, daha sonra kuracağı Hatmiyye tarikatının Sudan kolunun temsilciliğini yapacak olan oğlu Muhammed Hasan doğar. Burada Mirganî'ye, aralarında Hammad el-Beytî ve Mısır-Türk idaresi tarafından Kordofan'a kadı tayin edilen Arabî el-Hatîb el-Havvârî'nin de bulunduğu 200 kadar kişi mürit olur. 1816'da Kordofan'ın başşehri Ubeyyid'de, kendisine intisap ettikten sonra 1826'da¹¹ ayrılarak kendi adına nispetle İsmâiliyye tarikatını kuran İsmail el-Velî (ö. 1280/1863) ile tanışır. Yine Kordofan'da, Hatmiye'nin Şaykıye bölgesinde yayılmasında önemli görevler üslenecek olan bazı şerifleri kendisine bağlar. Bütün bu olumlu gelişmelere rağmen Mirganî, Kuzey ve Doğu Sudan'da elde ettiği başarıyı Kordofan'da yakalayamaz. Bunda müntesiplerinin bir kısmını tutuklayan Dârfûr Sultanlığı'nın Kordofan valisi Mahdûm Musellem'in, Mirganî ve müritlerine karşı takındığı olumsuz tavrın etkisi olabilir.¹²

Daha sonra Cezire bölgesine giden Mirganî, orada bir süre Şazeli bir köyde kalır, ardından 1232'de (1817) Funj Sultanlığı'nın başşehri Sinnâr'a geçer. Burada ulemâ ve idarecilerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşır.¹³ Ulemâ ve idarecilerden şiddetli tepkisine rağmen Mirganî, aralarında Ahmet İsa gibi önemli şahsiyetlerin de bulunduğu bölge halkından pek çok kimseyi kendi tarafına çekmeyi başarır.

1820'de Sudan'ın kuzeyinde önemli bir ticaret merkezi olan Metemme'ye geçen Mirganî orada yaklaşık bir yıl kalır. Bu sırada bir cami inşa ettirir. Sonra Şindi'ye, ardından Dâmer'e gider ve orada pek çok mürit edinir.

Berber ve Kuzey bölgelerini de ziyaret etmek isteyen Mirganî, Mısır-Türk ordusunun 1821'de Ebûhamd'e ulaştığı haberini alınca doğuda Tâka'ya

¹¹ O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 178.

¹² Ali Salih, *Şifî Brotherhoods*, s. 61.

¹³ Hatta Vezir el-Arbâb Dayfullah, dönemin Sibeveyh'i diye bilinen İbrahim el-Bekâdî'ye haber göndererek Mirganî'yi imtihan etmesini ister, ancak Bekâdî, Sinnâr'a gelemeden vefat ettiği için bu buluşma gerçekleşmez. Ali Salih, *Şifî Brotherhoods*, 61.

gider. Orada Kesela yakınında bugün Hatmiye ismiyle bilinen Seniye köyünü kurar ve müritlerine Mısır-Türk ordusunun yaklaşmasından endişelenmelerini söyler. Bu köyde bir süre kaldıktan sonra Mekke'ye şeyhi Ahmed b. İdris'in yanına dönmeye karar verir. Ancak Mekke'ye dönmeden önce dönemin Mısır valisi Hurşit Ahmet Paşa'ya (1826-1838) iletmek üzere köylülere bir mektup bırakır. Hurşit Paşa Tâka'ya ulaştığı zaman Mirganî'nin müritleri şeyhlerinin mektubunu kendisine verirler. Mirganî'nin mektubunu okuyan Hurşit Paşa, bölge halkına iyi davranır, onlara özel statü tanır. Seniye köylüleri, Sudan'da Mısır-Türk hâkimiyetinin sona erdiği 1885'e kadar bu statülerini korurlar.¹⁴

Sudan'ına muhtelif tarihlerde üç ziyaret daha gerçekleştiren Mirganî, bu ziyaretleri sırasında Sevâkin'de bir kaç zaviye, üç mescit ve Sudan'da türünün ilk örneği olarak kadınların eğitimi için bir okul açar.¹⁵

D. İrşat Amaçlı Seyahatlerinin Değerlendirmesi

Muhammed Osman İdrisiye davetçisi olarak çıktığı Eritre ve Yukarı Mısır seyahatlerinde kısmi bir başarı elde etmiş olsa da bölgenin sosyal ve siyasal yapısından dolayı umduğu başarıyı elde edememiştir.

İrşat amaçlı seyahatlerinde en büyük başarıyı Sudan'da, özellikle de Funj Sultanlığı'nın tam hâkimiyet kuramadığı kuzey ve doğu bölgelerinde elde etmiştir. Bu bölgelerde kendine bağlamayı başardığı müritleri genellikle orta sınıfı teşkil eden tüccarlar, *halvet* (Kur'an kursu) hocaları, şerif aileleri, diğer dindar aileler ve bazı kabile liderlerinden oluşmaktadır. Özellikle halk ve yöneticiler üzerinde etkili olan *halvet* hocalarını kendisine çekebilmesi, İdrîsiyye'nin bölgede yayılmasında büyük rol oynamıştır.

Mirganî'nin ailevî arka planı, ilmî ve sûfî kişiliği, öğretilerinin niteliği ve insanları eğitmedeki üstün kabiliyeti onun Sudan coğrafyasında başarılı olmasını sağlamıştır. Özellikle ilim, züht ve takvasıyla bilinen bir aileden gelmesi ve Hz. Peygamber'le güçlü kan bağına sahip olduğuna inanılması, birçok seyit ve dinî önderin kendisine bağlanmasına sebep olmuştur.

¹⁴ Ali Salih, *Sûfî Brotherhoods*, s. 63.

¹⁵ Abdülmünim , *el-Mensû'atü's-sûfîyye*, s. 382. Mirganî'nin bu faaliyetlerini Sevâkin'e ikinci veya yine oğlu Muhammed Hasan ile geldiği üçüncü ziyaretinde gerçekleştirdiği, sonuncu ziyaretinde Muhammed Hasan'ı kendi kurduğu Hatmiye tarikatının Sudan temsilcisi olarak tayin ettiği de belirtilir. Bkz. Ali Salih, *Sûfî Brotherhoods*, s. 64.

Mirganî'nin ne varlıklı insanlar gibi lükse ne de dervişler gibi katı mistisizme kaymayan tasavvuf anlayışının da bunda büyük payı olduğu söylenebilir.¹⁶

O dönemde Sudan'da tarikat ve cemaatlerin güçlü olmayışı, mevcut tarikatların ya merkezî bir idareden yoksun oluşları ya da ihtilaflar sebebiyle dağılıp parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış olmalarının da bu başarıda payı vardır. Özellikle siyasî, içtimai ve ruhî buhranların yaşandığı Şaykıye'de, Mirganî'nin değişik etnik azınlıklara kimlik kazandıracak, bölgeye istikrar getirecek tarafsız bir dinî önder olarak telakki edilmesi tebliğinin başarıya ulaşmasında etkili olmuştur.¹⁷

Bütün bu başarılarına rağmen Mirganî, Sudan'da, özellikle belli bölgelerde bir kısım ulemâ ve mahallî idarecilerin baskısı ve sert tepkisiyle de karşılaşmıştır. Öyle ki şeyhi Ahmet b. İdrîs Sudanlılara yazdığı bir mektupta¹⁸, başlarına gelen savaş, kıtlık, esaret gibi felaketlere Mirganî'ye yaptıkları kötülüklerin sebep olduğunu söyler.

Mirganî'nin Mısır ve Sudan'da yaymaya çalıştığı tarikat, kurucusu olduğu Hatmiyye değil, İdrîsiyye idi. Sudan'a yaptığı ilk ziyareti sırasında şeyhi Ahmet b. İdrîs ile arasında geçen bir çok yazışma da bunu gösterir.¹⁹ Bazı mektuplarında şeyhi ona, ısrarla Mekke'ye yanına gelmesini ister. Mirganî ise müntesipleri ve aile fertlerinin arttığını, Hicaz'da onların nafakalarını teminde sıkıntılar yaşayabileceğini gerekçe göstererek başta davete icabet konusunda isteksiz davranmış olsa da sonunda şeyhinin çağrısına icabet edip Mekke'ye döner.

Mirganî'nin Sudan seyahatleri kurucusu olduğu Hatmiyye için hazırlık aşaması olarak değerlendirilebilir. Daha sonra oğlu Muhammed Hasan'ın Hatmiyye'yi Sudan'ın önemli bir kısmında çok kısa sürede yaygın bir tarikata

¹⁶ Mirganî'nin üst düzey temsilcilerine *kaftan* adıyla bilinen ipek veya pamuk işi, uzun yenli bir iç elbise, *cübbe* denilen sıradan bir dış kıyafet, kışın giyilmek üzere yünden bir *abâ* ve *feraciye* denilen bir başka elbise hediye etmeyi gelenek haline getirdiği söylenir. Bkz. Ali Salih, *Sûfî Brotherhoods*, s. 69.

¹⁷ Bölgede yaşanan sosyal ve siyasal keşmekeşlik öyle bir noktaya gelmişti ki bazı seyitlerin Mirganî'nin Sudan'a geleceğini önceden sezip haber verdikleri ve herkesi ona tabi olmaya davet ettikleri bile söylenir. Bkz. Ali Salih, *Sûfî Brotherhoods*, s. 70.

¹⁸ O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 149.

¹⁹ Bugün değişik münasebetlerle Ahmet b. İdrîs tarafından Mirganî'ye yazıldığı tespit edilen 17 mektuptan bahsedilmektedir. O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 142)

dönüştürmesindeki başarının gerisinde de Mirganî'nin oralarda önceden tanınmıyor olması yatmaktadır.

E. Mirganî ve Hatmiyye Tarikatı

Senûsiyye gibi esasta Ahmed b. İdris'in öğretilerine dayanan Hatmiyye, zamanla Sudan'da kitlesel harekete dönüşerek gerçek anlamda bir ekonomik-siyasî güce kavuşan en büyük tarikattır.²⁰

Ahmet b. İdris'in 1837'de (h.1253) ölümüyle birlikte İdrisiyye'de hilafet meselesi tartışmalara yol açar. Hilafet makamına Ahmed b. İdris'in oğullarından başka üç güçlü adayı daha vardır. Bunlar Muhammed Osman el-Mirganî, Muhammed Ali es-Senûsî (ö. 1276/1859) ve İbrahim er-Reşîd'dir (ö. 1291/1874). Bu üç aday aralarında hilâfet meselesini halledemeyince ayrılırlar ve sırasıyla Senûsiyye, Hatmiyye (Mirganiyye) ve Reşidiyye'yi kurarlar. Esasen İdrisiyye'nin birer kolları durumunda olan bu tarikatlar, zamanla kendi sistemlerini oluşturarak İdrisiyye ile birlikte yaşamayı sürdürürler.

Hatmiyye'ye ilk referans, Mirganî'nin tasavvuf terbiyesinde yetişen ve yine onun izniyle ayrılıp İsmailiyye'yi kuran İsmail el-Velî'nin (ö. 1280/1863) 1239'de (Mayıs 1824) yazdığı *el-Uhûdi'l-vâfiyye* adlı eserinde yer alır. Orada İsmâil el-Velî Hatmiyye'yi (Mirganiyye) Mirganî'den öğrendiğini belirtir.²¹ Eğer bu bilgi doğru ise, bunu, Mirganî'nin Sudan seyahatleri sırasında Hatmiyye'nin alt yapısını hazırladığına bir işaret olarak görmek gerekir. Değilse Hatmiyye'nin ayrı bir tarikat olarak ilanı Ahmed b. İdris'in vefatının hemen sonrasına aittir.

Mirganî'nin "velilerin mührü" anlamına gelen *hatm* lakabına işaretle nebevî tecelliye icabet ederek kurduğu Hatmiyye²², dediğine göre daha evvel şeyhi Ahmed b. İdris'den öğrendiği Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Şâzeliyye, Cüneydiyye ve dedesi Abdullah el-Mirganiyye'ye nispet edilen

²⁰ Alexandre Popovic-Gilles Veinstein, *İslam Dünyasında Tarikatlar* (trc. Osman Türer), İstanbul 2004.

²¹ Ali Salih, *Sufi Brotherhoods*, s. 64. krş. Popovic, a.g.e, s.361.

²² Ali Salih, *İdrisiyye*, s. 50. krş.Kadir Özköse, "Başlangıçtan Günümüze Afrika'da İslam ve Tasavvuf" *tasavvuf* (İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi) yıl: 3 eylül-aralık 2001/7, Ankara, s.170-171.

Mirganiyye'yinin bir sentezidir. Bu yüzden sembol olarak bu beş tarikatın baş harflerinden oluşan “NKŞCM (نقش جم)”i seçmiştir.²³

Hatmiyye kısa sürede Arabistan'ın her tarafına yayıldı. Mekke'de Dîrü Kızrân adıyla bir merkez zâviye kuran Mirganî, daha sonra Medine, Cidde ve Tâif gibi önemli şehirlerde şubelerini açarak tebliğ alanını genişletti. Bir taraftan zaviyeler aracılığıyla buralarda kendi sûfi öğretilerini yayarken diğer taraftan tarikatını daha geniş coğrafyalarda tanıtmak amacıyla oğullarını Güney Arabistan, Mısır, Sudan, hatta Hindistan gibi memleketlere gönderdi²⁴. Büyük oğlu Muhammed Sırrü'l-Hatm'i davetçi olarak Yemen ve Hadramevt'e gönderirken Sudan asıllı eşinden doğma ikinci oğlu Muhammed Hasan'ı da Sudan temsilcisi olarak atadı. Hatmiyye'yi Sudan'da asıl yayan, oğlu Muhammed Hasan'dır.

Mirganî 1853'de vefat ettiğinde Mirganî ailesinin hâkimiyetinde merkezi bir yönetim özelliği kazanan ve ilke olarak müntesiplerine başka tarikatlara bağlanmayı yasaklayan Hatmiyye, Batı ve Güney Arabistan ile Sudan ve Eritre'ye sağlam bir şekilde yerleşmiş vaziyette idi. Fakat Hatmiyye'nin tam bir kitle hareketine dönüştüğü yer Sudan'dır.²⁵

F. Ölümü

Şeyhi Ahmed b. İdris'in ısrarı üzerine Mekke'ye dönen Mirganî, 1243'de (1827-28) şeyhi ile birlikte, şeyhinin zorunlu ikamete tabi tutulduğu Yemen'in Asîr bölgesindeki Sabya şehrine gider. Şeyhinin 21 Receb 1253'de (21 Ekim 1837) ölümünden sonra tekrar Mekke'ye döner ve fakat tasavvufî görüşleri nedeniyle ulemânın şiddetli muhalefeti ile karşılaşır. Daha önce şeyhinin de maruz kaldığı bu baskılar nedeniyle doğum yeri olan Tâif'e çekilmek zorunda kalır ve 22 Şevval 1268 (9 Ağustos 1852) tarihinde orada vefat eder.

Tâif'de dedesi Abdullah Mahcûb'un mescidinde namazı kılındıktan sonra naaşı Mekke'ye nakledilir. Kâbe kapısında oldukça kalabalık bir cemaat tarafından ikinci kez namazı kılındıktan sonra Mu'alla Mezarlığının Nûr bölümüne defnedilir.

²³ Ali Salih, *İdrîsiyye*, s. 50.

²⁴ J.S. Tringham, *Sufî Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 117.

²⁵ Hatmiyye'nin Mirganî'nin ölümünden sonraki gelişmesi ve Modern Sudan'ın dini, siyasi, sosyal ve kültürel hayatı üzerindeki rolü ve etkileri için bkz. Popovic, a.g.e., ss. 347-360.

II. İlmî Kişiliği

A. Dinî ve Tasavvufî Görüşleri

Mirganî'nin tasavvufî görüşleri üzerinde Şeyh-i Ekber olarak nitelendirildiği Muhyiddin İbn Arabî (ö. 628/1240)²⁶, Afrika ve bilhassa Hindistan'daki düşünürlerle bağlantısı olan dedesi Abdullah el-Mirganî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258), Kadiriyye tarikatına mensup ve *el-İnsanü'l-kamil* adlı eseriyle tanınan Abdülkerim el-Cilî (ö. 832/1428) ile kendisinden sürekli kutup olarak bahsettiği şeyhi Ahmed b. İdris etkili olmuştur. Fakat onun tasavvufî eğitiminde en büyük etkinin Ahmet b. İdris'e aittir. Öyle ki *el-Huẓûr fi's-salât...* adlı risalesinde Mirganî kendisini Ahmed b. İdris'in öğrencisi olarak tanıtır ve bu risalesinde müritlerin, şeyhlerin huzurunda takınmaları gereken edep kurallarını ele alırken daha evvel şeyhi Ahmed b. İdris'in *el-İkedü'n-nefs*²⁷ adlı risalesinde yer alan görüşlerinin dışına çıkmadığı görülür.

Ahmed b. İdris mezhep taklitçiliğini reddeden, Kur'ân ve Sünnet'i referans alan, fikre önem veren, bu yüzden gelenekçi âlimlerin şiddetli tepkilerini çeken, içtihat ve yeniliğe açık ıslahatçı biri idi.²⁸ Mirganî de şeyhi Ahmed b. İdris gibi dinî görüşlerinde katı bir mezhepçilik sergilemekten çok Kur'ân ve Sünnet'i esas alan, klasik dini ilimlerle tasavvufu uzlaştırmaya çalışan ıslahatçı bir yaklaşıma sahiptir. Kendisi Kur'ân ve Sünnet'i referans kabul ettiği gibi müritlerine de sürekli Kur'ân ve Sünnet'e bağlı kalmayı, bu iki esastan ayrılmamayı tavsiye ederdi.

Mirganî, itikatta Ehl-i Sünnet anlayışına bağlı kalmakla birlikte ulemâ tarafından, özellikle de hadisçilerce şiddetli tenkide uğrayan Nûr-ı Muhammedî²⁹ fikrini önemle savunur. Kurucusu olduğu Hatmiye tarikatının mihverinde, ilk olarak Şii çevrelerde ortaya çıkan, sonra Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) tarafından seslendirilen ve Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1239) tarafından felsefî düşünce içerisinde işlenen ve daha sonra da tasavvuf çevrelerinde

²⁶ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, II, 120-121, 146.

²⁷ Kahire 1953.

²⁸ Ebû Selîm, *Üdebâ ve ülemâ*, s. 125.

²⁹ Nûr-ı Muhammedî veya Hakikat-i Muhammediye düşüncesine göre Allah'tan başka hiçbir varlık yokken ilk defa hakikat-i Muhammedî var olmuş, bütün yaratıklar bu hakikatten ve onun için yaratılmıştır. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye" *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi) XV, 179-180, İstanbul. 1997.

yaygınlaşan Nûr-ı Muhammedî fikri vardır. Sudan'da daha çok mevlitler kanalıyla yayıldığı söylenen³⁰ Nûr-ı Muhammedî fikrine³¹ göre Allah önce Hz. Muhammed'in nurunu yaratmıştır. Bu nur peygamberler vasıtasıyla nesilden nesle geçerek kâmil şekliyle Hz. Muhammed'de tecelli etmiştir³².

Mirganî'nin tasavvuf felsefesinde Mehdi düşüncesi de önemli bir yer işgal eder. Fakat o, genel kanının aksine Mehdi'nin mutlaka ahir zamanda ortaya çıkacağı kanaatini taşımaz. Mehdi'nin Doğu'da zuhur edeceğine³³ ve Allah katındaki makamının sırasıyla Hz. Peygamber, Fatıma, oğulları Hasan ile Hüseyin ve Mehdi'den sonra altıncı sırada yer aldığına inanır.³⁴

Bir sûfî olarak Mirganî'nin birçok kerametinden bahsedilir. En büyük kerâmeti olarak ise onun uyanık halde iken Resûlullah ile birlikte bulunması ve kendisinden vasıtasız ilim alması gösterilir.³⁵ Bazı kaynaklara göre Mirganî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzuruna girip mezarının karşısında durduğunu, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) de kendisine müsaade edip sırr-ı maksûdu verdiğini Pazar gecesinin son saatlerinde Allah Resûlü'nün (s.a.s.) huzuruna girdiğini ve o gece Hz. Peygamber'in kendisine, "Sen benim mahbûbunsun, matlûbunsun, mergûbunsun" dediğini belirtir.³⁶

³⁰ Trimmingham, *Islam*, s. 210.

³¹ Abdülmünim, *el-Mensû'atü's-süfîyye*, s. 383.

³² Trimmingham, *Islam*, s. 210.

³³ Muhammed Osman'dan sonra da Hatmiye şeyhleri Mehdi inancını yüceltmeye, tebliğ ve irşat faaliyetlerinde yoğun biçimde işlemeye ve taraftarları arasında yaymaya çalışmışlardır. Ancak söz konusu inancı istismar ederek siyâsî bir hareket olarak ortaya çıkan Mehdiliğe şiddetle karşı çıkmışlardır. Mehdiğin Sudan'da tamamen hâkim duruma geldiği yıllarda Hatmiye şeyhleri Mısır'da İngiliz himayesinde faaliyetlerini sürdürmüşler, daha sonra Mısır-İngiliz hâkimiyeti sırasında Sudan'da başka hiçbir tarıkata tanınmayan bir toleransla önemli sosyal ve siyasal kazanımlar elde etmişlerdir. Bkz. Gabriel R. Warburg, *Egypt and the Sudan*, London 1985, s. 13, 15.

³⁴ Mirganî, kendi makamının Mehdi el-Muntazar'ından sonra gelmesini, Arşın yanında kendi kürsüsünün Mehdi'nin kürsüsünün hemen gerisinde yer almasına bağlar. Bkz. Ali Salih, *Sufi Brotherhoods*, s. 97. Bazı eserlerde ise Mehdi'nin Hz. Peygamber'den sonra ikinci, Mirganî'nin ise üçüncü merteye yer aldığı söylenir. Bkz. Ebû Selim, *Üdebâ ve ulemâ*, s. 127

³⁵ Yusuf, b. İsmâil en-Nebehânî, *Cami'u kerâmâtü'l-evliya* (nşr. İbrahim Atve), Beyrut 1409/1989, I, 365.

³⁶ Nebehânî, a.g.e., I, 365-366. Mirganî 10 Safer 1240'da (5 Ekim 1824) kaleme aldığı *Risâletü'l-Hatm fî ba'zî'l-mübeşşirât* adlı risalesinde Resûlullah'ın, kendisine söylediği söz-

B. Eserleri

Kendisinden sonra telif eser bırakmayan ve görüşlerini yaymak için genellikle öğrencilerinin bellekleri ve kendisinden derledikleri eserlere dayanan şeyhi Ahmet b. İdrîs'in aksine, Muhammed Osman, dinî ve tasavvufî görüşlerini yaymak amacıyla şerh ve telif türünde 50'ye yakın eser kaleme almıştır. Özellikle dini kültürü zayıf halkı ve müritlerini eğitmeye yönelik olan eserlerinde daha çok tasavvuf konusunu işler. Bununla beraber tefsir, hadis, kelim ve lügat gibi din ilimlerine dair eserleri de mevcuttur. Eserlerinden özellikle nazım ve nesir türünde mevlit, methiye, naât, kaside, münâcât, zikir ve virtlere dair olanları risâle hacminindedir.

Başlıca eserleri şunlardır:

1. *Tâcü't-tefâsîr*³⁷

Bu çalışmada, Mirganî'nin *Tâcü't-tefâsîr li kelâmil'meliki'l-kebir* diye isimlendirdiği tefsirinin Beyrut 1399/1979 tarihli Muhammed el-Hüseynî neşri esas alınmıştır. Müellife ait kısa bir mukaddime ile başlayan eser, toplamı 540 büyük boy sayfa tutan iki cüzden müteşekkil olup kenarında Mushaf ilavesi yer alır.

Aşağıda Mirganî'nin tefsirciliği ele alınırken tefsiri üslup ve muhteva bakımından daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

2. *Rahmetü'l-Abad fî iktifâi eseri'r-Resûli's-samed*. İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Camî'l-usûl li ebâdîsi'r-Resûl* adlı eserinden derlenerek hazırlanmış ibadetlere dair bir hadis koleksiyonudur. Mekke'de 1238 yılı içinde 30 Receb Cumartesi ile 26 Ramazan Cuma günü (12 Nisan – 6 Temmuz 1823) arasında yazılmış olan eser bugün hâlâ yazma olarak durmaktadır.³⁸

3. *el-Esrâri'r-Rabbâniyye fî mevlidi Eşrafî'l-halâiki'l-insâniyye. el-Mevlidü'l-Usmâni* adıyla da anılan eser, Mirganî'nin Dongola'da bulunduğu sırada ne-

lerden bahseder. Risâlenin devamında ise Mirganî'nin 1816 ve 1838 yılları arasında Resûlullah ile yaptığı görüşmelerden bahsedilir.

³⁷ Kahire, 1313/1895, 1375/1955-56 (nşr. Abdüsselâm b. Muhammed), 1392/1972-73 (Muhammed el-Ubeyd, Yusuf et-Türâbî ve Muhammed Abdullah el-Umarâbî tarafından yazılan bir mukaddime ile başlamaktadır), Beyrut 1399/1979, (nşr. Muhammed el-Hüseynî).

³⁸ Bkz. London Üniversitesi, SOAS kütüphanesinde (nr. 380285).

bevî işaretle yazdığı söylenen³⁹ mevlit türünde yegane eseri olup *es-Sırrı'r-Rabbânî* adıyla birçok defa basılmıştır⁴⁰.

4. *en-Nefehâtü'l-Mekkiyye ve'l-lemehâtü'l-hakkiyya fî şerhi esâsi't-tarikati'l-Hatmiyye*⁴¹

5. *en-Nûru'l-berrâk fî methi'n-Nebiyi'l-misdâk*⁴². Mirganî'nin 28 naattan oluşan en meşhur divanını oluşturan eser, oğlu Muhammed tarafından *Fethü'l-Hallâk bi şerhi'n-Nûri'l-berrâk fî methi'r-Resûli'l-misdâk*⁴³ adıyla şerh edilmiştir.

6. *en-Nefehâtü'l-Medeniyye fî'l-medâibi'l-Mustafiyye*⁴⁴

7. *el-Fuyûzâtü'l-ilâhiyyetü'l-mütezzammine li'l-esrâri'l-bikemiyye*. Daha sonra Mirganî bu eserine *el-İmdâdâtü's-seniyye min hazarâti'l-kemâliyye li halli'l-Fuyûzâtü'l-ilâhiyyetü'l-mütezzammine li'l-esrâri'l-bikemiyye* adıyla bir şerh yazmıştır.

8. *Menâkibü'l-Kutbi'l-Evhad... es-Seyyid Ahmed b. İdrîs*⁴⁵ Ahmet b. İdrîs'in ölüm yıl dönümünü kutlamalarında okunması adet hale gelen bu eserin sadece ilk 33 sayfası Mirganî'ye aittir.

9. *Misbâbü'l-esrâr fî'l-keâm alâ mişkâti'l-envâr fî sîreti'n-Nebiyi'l-mubtâr*⁴⁶ Eser, dedesi Abdullah el-Mirganî'nin *Mişkâtü'l-envâr fî ensâfi'l-mubtâr*⁴⁷) adlı eserinin şerhidir.

Mirganî'nin eserlerinin önemli bir kısmı ise genellikle tasavvuf ve tarikata ilişkin risâlelerden oluşmaktadır. Bunlar da genellikle muhtelif koleksiyonlar içinde neşredilmiş olup belli başlıları şunlardır:

1. *er-Resâilü'l-Mirgâniyye*⁴⁸ Hatmiyye tarikatı hakkında yazılan 12 risâleden oluşan bu koleksiyonda Mirganî'ye ait risâleler şunlardır: *el-Fethü'l-mebrûk fî*

³⁹ J.O. Hunwick- R.S. O'Fahey, *Arabic Literature of Africa; The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*, Leiden 1994, I, 188.

⁴⁰ Kahire 1312/1894-95, 1319/1901-2, 1331/1912-13, 1343/1924-25, Hortum 1967.

⁴¹ Kahire ts.

⁴² Kahire 1306/1888, 1330/1911-12, 1335/1936, 1372/1952-53.

⁴³ Kahire 1396/1976.

⁴⁴ Kahire 1306/1888). Eser ayrıca *en-Nûru'l-berrâk* (Kahire 1335/1936). ile birlikte de basılmıştır.

⁴⁵ Hortum 1357/1937-38.

⁴⁶ Kahire ts.

⁴⁷ Kahire 1322/1903.

⁴⁸ Kahire 1399/1979.

*kesîrin min âdâbi's-sulûk; el-Hibâtü'l-muktebese li izhâri'l-mesâili'l-hamse ve'l-atâya'd-dekâka fî esrâri't-tarika; el-Huzûr fî's-salât li's-su'adâ min ehli hazreti Allâb ez-Zubûrü'l-fâika fî hukûki't-tarikati's-sâdika*⁴⁹; *Risâletü'l-Hatm fî ba'zi'l-mübeşşirât.*

2. *Mecmû'âtü fethi'r-Resûl*.⁵⁰ Tamamı Mirganî'nin kendisine ait risâlelerden oluşan bu koleksiyonda yer alan risâleleri ise şunlardır: *Bâbü'l-feyz ve'l-meded min hazreti'r-Resûli's-sened; Fethü'r-Resûl ve miftâbü'd-dübâl li men erâde'l-vusûl li hazreti'r-Resûl; Hablü'l-visâf*⁵¹; *el-Cevâhirü'l-mustazhara mine'l-kunûzi'l-alîyye fî ba'zi evsâfi'l-bizâne'l-ülâbiyye; Cevâhirü's-sath fî's-salât alâ sûreti'l-Feth; Nûrü'l-envâr fî's-salât ala'n-Nebîyyi'l-muhtâr; Salâtü's-şubûdi'l-Muhammedî; Münciyetü'l-abîd min hevli yevmi'l-va'di ve'l-va'îd*.⁵²

3. *Mecme'u'l-garâibi'l-müteferrikât min letâifi'l-burâfâti'z-zâhibât*⁵³. Muhtelif konularda söylenmiş 47 kasideden müteşekkil bu eseri Mirganî, 15 Receb 1227 (23 Temmuz 1812) tarihinde henüz 15 yaşlarında iken yazmıştır. 1335/1936 baskısında esere ayrıca, yine Mirganî'ye ait şu risâleler de eklen-

⁴⁹ Bkz. s. 47-54. Risâle ayrıca 1316'da (1898) Kahire'de müstakil olarak da basılmıştır.

⁵⁰ Kahire 1367/1948.

⁵¹ Bkz. s. 170-177. Ayrıca *er-Râtib ve't-tevessül bi esmâi Allâbi'l-hüsnâ ve't-tevessül bi esmâi'r-ricâl el-müsemmâ bi Hablü'l-visâl* adıyla Kahire'de 1287/1870-71 ve 1300/1882-83 yıllarında müstakil olarak da basılmıştır. Yine *Râtibü'l-Mirganî* (Kahire ts.) adlı derlemede *Tevessülü Hablü'l-visâl bi esmâi'l-hüsnâ* (s. 34-39), *Terâkümü'l-envâr* (s. 39-46) ve *Tevessülün bi esmâi'r-ricâl* (s. 46-50) adlarıyla ayrı ayrı basılmıştır.

el-Envârü'l-müterâkime adıyla da bilinen risâle 3 Receb 1253'de (23 Eylül 1837) Medine'de yazılmış manzûm bir eserdir. *Râtib* adıyla bilinen bu risâlesini Mirganî, bazı müritlerinin isteği üzerine 27 Zilhicce 1231'de (20 Ekim 1816) *el-Esrâri'l-müterâdife mine'd-devâvini'l-ilâbiyye* adıyla şerh etmiştir. Bu şerhi de *en-Nefehâtü'r-rabbâniyye* içerisinde basılmıştır (Kahire 1400/1979, s. 93-114). Yine müellife ait olan *Fuyûzü'l-buhûri'l-mütelâtime* (Kahire ts.) adlı çalışma da *Râtib*'inin şerhidir.

⁵² Bkz. s. 212 vd. Ehl-i sünnet esasları çerçevesinde ilm-i tevhit konusuna dair 52 beyitten oluşan ve cebr, hulûl ve ittihâd gibi düşüncelerin reddedildiği risale, ayrıca *Münciyetü'l-abîd fî ilmi't-tevhid* adıyla, Ahmet Salih b. Muhammed tarafından yapılan şerhi *Bulûgu'l-mürûd fî şerhi Münciyâti'l-abîd*'le birlikte el-Mektebetü'l-İslamiyye tarafından basılmıştır (London 1410/1990). Yine aynı adla bk. *Râtibü'l-Mirganî*, s. 61-64.

⁵³ Kahire 1332/1913-14, 1355/1936.

miştir: *el-Hemzîyyetü'l-ma'rûfe*⁵⁴; *es-Surrü'z-zâbir ve'n-nûru'l-bâbir fî ba'zî ahvâli'l-ekâbir ve adâbi't-turuki's-sûfiyye*.⁵⁵

Mirganî'nin şerh ve telif türünde kaleme aldığı diğer eserleri de şunlardır: *Cevâb ilâ Ahmed b. İdrîs*⁵⁶; *el-Hizânetü'l-kudsîyye*; *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye fî keyfiyyeti halveti't-tarîkî'l-Hatmiyyeti'l-Muhammedîyye*⁵⁷; *Nefahâtü'l-Hayyi'l-Kayyûmi'l-Bârr*; *Nûru'l-Îlâh fî's-salât bi ta'rifî'l-Mustafa nafsîbi ve Mevlâhü*⁵⁸; *el-Kasîdetü'l-mübtahicetü'l-muslîba li'n-nufûsi'l-mu'vecce*⁵⁹; *Terâkümü'l-envâr li neyli'l-keşd ve ref'i'l-estâr*⁶⁰; *Kasîde Tâyye*⁶¹; *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*; *Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî*; *el-Fevâidü'l-behiyye fî halli elfâzî'l-Âcurrûmiyye*⁶²; *Gunyetü's-sûfiyye fî ilmi'l-Arabîyye*; *Şerhu'l-Beykûniyye*⁶³; *et-Teveşsül bi esmâi'n-Nebî*⁶⁴; *el-Va'zû's-semin fî ta'miri a'sâri Ramazânî's-selâsin*; *İcâzetü senedi tarikati hatmi'l-evliyâ ve dürrretü'l-ekvân el-üstâzû'l-a'zam es-seyyid Muhammed Osman ve hüve an şeyhinâ Ahmed b. İdrîs*.⁶⁵

⁵⁴ Mirganî'nin 25 Safer 1233'de (1 Ocak 1818) tarihinde halifeleriyle birlikte Sinnâr'dan Kordofan'a dönerken bir Cuma gecesinde Ümmü Talha'da nazım türünde yazdığı bu risale İbn Fâriz'in *Tâyye*'si üzerine bir şerhtir.

⁵⁵ Bir *kasîde-i nûniyye*'den ibaret olan eser tarikat adâbiyla ilgilidir.

⁵⁶ Mirganî tarafından şeyhi Ahmed b. İdrîs'e cevaben yazılan tek mektup olup yazılış tarihi bilinmemektedir. Bir kısmının İngilizce tercümesi için bk. O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 152.

⁵⁷ Yazması için bkz. Dımaşk, Dârü'l-kütübî'z-zâhiriye (nr. 10349) istinsah tarihi, 1287 Zilhicce (1871 Şubat-Mart).

⁵⁸ Bkz. *Mecmû'u'l-evrâdi'l-kebir*, Kahire 1358-1939, s. 75-100.

⁵⁹ Bkz. *Mecmu'u'l-evrâd*, s. 57-59. Bu eseri oğlu Ca'fer es-Sâdık tarafından *el-İzâbâtü'l-münbece li def'i'n-nufûsi'l-mun'avice adıyla şerhedilmiştir*. Bkz. *er-Resâilü'l-Mirganîyye*, s. 87-92

⁶⁰ Bkz. *Mecmu'u'l-evrâd*, s. 28-32.

⁶¹ Bkz. Ca'fer es-Sâdık, *el-Ukûdü'l-fâikatü'd-dürriyye fî beşi kassati'l-İsrâ bi seyyidi veledi Adnân*, Kahire 1369/1950, s. 128-131.

⁶² Eser, İbn Âcurrûm künyesiyle tanınan Abdullah b. Muhammed es-Senhâcî'nin (ö. 723/1323) *el-Mukaddimetü'l-Acurrûmiyye* adlı eserine şerhtir.

⁶³ Eser, 17. asır âlimlerinden Tâhâ b. Muhammed ed-Dımeşkî el-Beykûnî'nin *el-Manzûmetü'l-Beykûniyye fî mustalabi'l-badîs* (Bk. Brockelmann, GAL, II, 307, GAL Suppl. II, 419) adlı esere şerhtir.

⁶⁴ Bkz. *el-Müsebbea'l-Mirganîyye*, Kahire 1377/1957, 122-128.

⁶⁵ Eser, adından anlaşılacağına göre Hatmiye şeyhi ve tarikat silsilesi hakkındadır müritleri tarafından derlenen bir risâleden ibarettir.

Mirganî'nin bütün eserleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. J.O. Hunwick-O'Fahey, *Arabic Literature of Afrika*, I, 188-198). Muhammed Osman el-Mirganî ve eserleri hakkında en temel bilgiler Muhammed Hasan el-Mirganî ile teyze çocukları olan Ahmet b.

III. Mirganî ve Tefsirciliği

Mirganî'nin tefsirciliği hadis, tefsir, fıkıh, akâid ve Arap dili gibi ilimlerdeki bilgi ve birikimini aktardığı yegane tefsiri olan *Tâcü't-tefâsir* çerçevesinde ortaya konmaya çalışılacaktır.

A. *Tâcü't-tefâsir*'in Yazılış Nedeni

Mirganî mukaddimesinde, yaklaşık bir yıl beş ay gibi kısa sayılabilecek bir sürede tamamladığı tefsirini yıllarca birlikte olduğu bazı değerli ahbab ve dostlarının arzusu üzerine, gelenek ve gelenekten feyz alanların kitaplarından istifadeyle avam ve havasın anlayabileceği zevkli ve anlaşılır bir üslûpla oldukça muhtasar olarak kaleme aldığını söyler.

B. Kaynakları

Kur'ân âyetlerinin zâhir, bâtın, had ve matla' gibi geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu söyleyen Mirganî⁶⁶, zahirinden âlimlerin şerî ahkâmı, batınından kulların akılları ve idraklerince batınî anlamları, haddinden havâssı sûfiyenin envârı ve matla'ından da havas-sü'l-havâs olan Melâmiyye'nin esrarı istinbat ettiğini söyler. Bu kesimlerden her birinin de Kur'ân'ın sırrı ve seçilmiş Peygamberin ilminden ancak bir kuşun gagasıyla denizden aldığı su miktarınca bilgi alabileceğini belirtir. Kur'ân'ın böyle engin anlam kategorilerine sahip olduğu düşüncesine rağmen o, avam ve havastan herkesin istifade etmesi için en büyük cennet ve en yüce lütuf olarak nitelendirdiği Kur'ân ve Sünnet ilmine özel bir önem verdiğini belirtir. Bu yüzdendir ki tefsiri yakından incelenirse genellikle lafızların sözlük (zâhirî) ve şerî anlamlarına vurgu yaptığı ve bu anlamları teyit için rivayeti öne çıkardığı görülür.

Bunun yanında çok fazla olmamakla beraber bazen, müstakil eserlerde geniş olarak yer verdiği tasavvufî düşünceleri ve işârî yorumları için ancak

İdrîs tarafından kaleme alınan *el-İbânetü'n-nûriyye fî şe'ni sabibi't-tarikati'l-Hatmiyye* (nşr. Muhammed İbrahim Ebû Selim, Beyrut 1991) adlı kitapta yer almaktadır. Eser, 2 Recep 1307'de (22 Şubat 1890) yazılmıştır (O'Fahey, I, 212). Mirganî'nin eserleri konusunda toplu halde en yeni bilgiler ise Hunwick ve O'Fahey tarafından derlenen *Arabic Literature of Africa* adlı eserde yer almaktadır (c. 1, s. 187-198). Ayrıca bkz. Adem Yerinde, "Mirganî, Muhammed Osman" DİA, XXX, 152-154, İstanbul 2005; amlf. "Mirganiyye", a.y. s. 154-156.

⁶⁶ Mirganî, *Tâcü't-tefâsir*, I, 2.

tasavvuf çevrelerinde itibar edilen ve fakat sübjektiflik özelliğinden kurtulamayan bilgi kaynaklarını kullandığı da olmuştur.

Mirgâni'nin tefsir kaynakları özetle şöyledir:

1. Naklî Kaynakları

Filolojik açıklamalarla ve müphematin tafsili gibi hususlar nazar-ı dikkate alınmazsa rivayet ve nakilleriyle dikkati çeken bu muhtasar tefsirinde Mirgâni, müritlerini de sürekli teşvik ettiği Kur'ân ve Sünnet'e ayrı bir önem atfeder.

Şayet bir âyetin tafsil, tavzih, tahsis, takyit, nesh bakımından bir başka âyette açıklaması varsa, mümkün mertebe o âyete âyete atıfta bulunur. Bütüncül yöntem olarak tanımlanan bu tefsir tarzı, özellikle ahkâma dair açıklamalarında daha bariz olarak göze çarpmaktadır. Mesela “*Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç ay beklerler*”⁶⁷ âyetini tefsir ederken âyette geçen “*boşanmış kadınlar*” ifadesini “gerdeğe girmiş evli kadınlar” olarak tahsis ederek gerdeğe girmemiş, hamile ya da hayızdan kesilmiş kadınların iddeti ile ilgili âyetlere atıfta bulunur.⁶⁸

Bundan başka, zulümleri sebebiyle Yahudilere bazı yiyeceklerin haram kıldığını belirten Nisâ sûresinin 160. âyetinin açıklaması olarak En'âm sûresinin 246. âyetiyle,⁶⁹ haram yiyeceklerden icmal üzere bahseden Mâide sûresi 1. âyetini, haram kılınan yiyecekleri tafsil eden aynı sûrenin 3. âyetiyle tefsir etmesi⁷⁰ Mirgâni'nin şeriatın ahkâmı konusunda bütüncül yöneme ve uygulamayla teyit edilen zahir ilmüne bağlılığının açık göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber ahkam dışında Mirgâni'nin bazen sûfi kişiliğinin etkisinde kalarak bu genel yaklaşımından ödünler verdiği de olmuştur. Meselâ, Fatıha sûresinin 7. âyetinde geçen “*kendilerine nimet verilenler*” ifadesini, bir başka âyet “*peygamberler, siddikler, şehitler ve salih kişiler*”⁷¹ olarak açtığı

⁶⁷ el-Bakara 2/228.

⁶⁸ Bkz. Mirgâni, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 44. Yine iddet ve zina konularına dair âyetleri nüzul sırasına göre bütüncül yaklaşımla tefsiri edişi için bkz. I, 86.

⁶⁹ Bkz. Mirgâni, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 110.

⁷⁰ Mirgâni, *Tâcü't-tefâsîr* I, 112. Yine En'âm sûresinin “*Oysa Allah haram kaldığı yiyecekleri size ayrıntısıyla açıklamıştır*” mealli 119. âyetini tefsir ederken de Maide 5/3'e atıfta bulunur. Bk. Mirgâni, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 145.

⁷¹ En-Nisâ 4/69.

halde Mirgânî bunları “enbiya, evliya ve sûfiye ile onların yolunu izleyen etkiya” olarak açıklar⁷².

Kur’ân’da genellikle kitapla birlikte geçen “hikmeti”⁷³ Hz. Muhammed’in kalbine ilham edilen Sünnet’e yoran ve Sünnet’i de bir tür vahiy olarak değerlendiren⁷⁴ Mirgânî, tefsirinde Sünnet’e de geniş yer verir.⁷⁵ Meşar-i Harem’de Allah’ın adının anılmasını emreden Bakara 198. âyetini tefsir ederken Allah’ı zikir gibi son derece geniş bir alanda “Burada Sünnet’te varit olan zikirlerle Allah’ın anılması gerekir” demesi⁷⁶ onun özellikle uygulamaya dönük konularda Sünnet’e bağlı kaldığını gösterir. Aynı şekilde namaz, oruç, hac, zekât, abdest, gusül vb. ibadetlerle vasiyet, hudûd, cihat, ferâiz gibi daha pek çok alanla ilgili ahkâmı fıkıh mekteplerinin, özellikle de mensubu bulunduğu Hanefîliğin görüşlerine doğrultusunda ele alan Mirgânî, fikhî tercihlerini muteber hadis kaynaklarından naklettiği hadislerle teyit eder.

Hadisleri genel olarak *Kütüb-i tis’a* gibi meşhur hadis koleksiyonlarından nakletmekle beraber özellikle faziletler konusunda rivayet tefsirleri yanında Ebû Nuaym, Taberânî⁷⁷, Deylemî⁷⁸ gibi sahih ve hasen hadislerin yanında pek çok zayıf ve uydurma rivayetleri de barındıran kaynaklardan da yararlanır. Bunlar içerisinde özellikle Ebû Nuaym’ın *Hilye*’si dikkati çekmektedir.⁷⁹

Mirgânî tarihi rivayetler hariç, sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn (selef) kişisel görüşlerini yansıtan rivayetlere pek yer vermez, daha ziyade Hz. Peygamber’e (s.a.s.) dayandırılan rivayetlerle yetinir.

⁷² Bkz. Mirgânî, *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 4.

⁷³ el-Bakara 2/231; el-Ahzab 33/34. el-Mâide sûresi 110. âyette geçen ve yüce Allah’ın Hz. İsa’ya Kitap, Tevrat ve İncil ilmine ilave olarak verdiğini belirttiği “hikmet”i ise “gizli ledün ilmi” olarak açıklar. Bk. Mirgânî, *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 130.

⁷⁴ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 153.

⁷⁵ Sünnet’e dair rivayetlerin kaynaklarına genellikle işaret eder. Örnek olarak bkz. *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 4., 7, 8, 26. Ancak her zaman bu ilkeye bağlı kaldığı söylenmez. Mesela, “Eğer Musa hayatta olsaydı, bana uymaktan başka çıkar yol bulamazdı” hadisinin kaynağına işaret etmemiştir. Bkz. *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 9-10.

⁷⁶ Mirgânî, *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 39.

⁷⁷ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 89.

⁷⁸ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 99.

⁷⁹ Örnek olarak bkz. Mirgânî, *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 91

Diğer yandan rivayet veya dirayet türünde tefsiri bulunan klasik dönem müfessirlerinden İbn Cerir et-Taberî (ö.310/923)⁸⁰ ve Kadı Beyzâvî (ö.685/1286) dışında hiçbirine atıfta bulunmaz. Bunlardan özellikle Kadı Beyzâvî'yi bir kaç kez zikreder, hatta bazı rivayetleri doğrudan ondan nakleder⁸¹ ki bu onun Beyzâvî'den çokça yararlandığını gösterir.

2. Tasavvufi Kaynakları

Mirgânî'nin özellikle işârî yorumlarında yararlandığı sûfî kaynaklarının başında Muhyiddin İbn Arabî (ö. 628/1240)⁸², Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî (ö. 656/1258), Abdülkerim el-Cilî (ö. 832/1428), dedesi Abdullah el-Mirgânî (ö. 1207/1792) ve şeyhi Ahmed b. İdrîs gelir. Bütün dini düşüncelerinde en büyük etkiyi sahip, arifbillâh, hakikatlerin tercümanı, varlığın bereketi ve evliyanın imamı olarak nitelendirdiği şeyhi Ahmed b. İdrîs'den birkaç kez alıntı yapar.⁸³ Hatta “*Onlar Allah'ı haklarıyla tanıyıp bilemediler*”⁸⁴ âyetinin faziletine dair, İbn Kesir'in “oldukça garib” dediği⁸⁵ bir hadisi doğrudan şeyhinden nakleder. Söz konusu âyetten başlayarak sûrenin sonuna kadarki kısmı şeyhinin bir grup ihvana okuduğunu ve mecliste bulunan herkesi ağlattığını söylemesi⁸⁶ onun Ahmed b. İdrîs'in sohbetlerini ilgiyle takip ettiğini gösterir.

Mirgânî, dedesi Ahdullah Mahcûb'un ise özellikle *Zebriü'r-reyâbîn (min Riyâzi's-sâlihîn)*'inden yararlanır.⁸⁷ Yine kendisinden nübüvvet esrarının varislerinden biri olarak söz ettiği Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî⁸⁸ ile Abdükerim el-Cilî'den (*el-İnsanü'l-kamil*'inden) nakillerde bulunur.⁸⁹

⁸⁰ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsir*, II, 21.

⁸¹ Mesela bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsir*, I, .225; II, 7, 75, 117.

⁸² Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsir*, II, 120-121, 146.

⁸³ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsir*, II, 120-121. Yine Mirgânî, Rabbini görmek isteyen Hz. Musa'nın, Rabbin dağa tecelli etmesiyle birlikte baygın düşmesi olayını açıklarken müşşidi Ahmet b. İdrîs'in hiziplerinden geniş bir alıntı yapar.⁸³

⁸⁴ ez-Zümer 39/67.

⁸⁵ İbn Kesir, İsmail b. Ömer b. Kesir ed-Dimeşki, *Tefsir*, Beyrut 1401, IV, 64.

⁸⁶ Mirgânî, *Tâcü't-tefâsir*, II, 128.

⁸⁷ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsir*, I, 3, 139, 157, 189; II, 15, 18, 35, 46, 82, 92, 96. Bir yerde ise dedesinin *Haşiyetü'l-mücezz* adlı eserinden nakilde bulunur. Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsir*, II, 91

⁸⁸ Mesela bir yerde Allah'ın “vehhâb” ismini “Yani nübüvveti ve velayeti kullarından istediğine verir” diye açıkladıktan sonra Şâzelî'den şu sözünü nakleder: “(Ey insanlar) Sizler mekasibde (dünyevi kazanç yolları) bize ortak olduysanız, görelim bakalım acaba

3. Keşif ve İlham

Tasavvuf çevrelerinde muteber bilgi kaynağı olarak değerlendirilen keşif ve ilham bir sūfi olarak Mirgânî'nin de tefsir kaynakları arasında yerini almıştır. Mirgânî'nin en büyük kerameti olarak uyanık haldeyken Resûlullah ile birlikte bulunması ve ondan vasıtasız ilim alması gösterilir. Mirgânî tefsirinde de bu fikri teyit edencesine rüyet yoluyla doğrudan Allah Resûlü'nden (s.a.s.) bilgi aldığını söyler ve bu bilgileri kullanır. Bundan da öte, bir tefsir yöntemi olarak Hz. Peygamber'in kendisine yol göstererek bazı müteşabihleri yorumunda önceki âlimlerden nakledilen görüşlerden çok Allah'tan kalbine doğan ilhama dayanmasını emrettiğini belirtir. Bu sebeple tefsirinde bazen keşif ve ilham yoluyla kalbine doğan bilgilere dayandığını bazen de yaşadığı bazı vakialarda doğrudan Allah Resûlü'nden bilgiler aldığını ima eder.⁹⁰ Meselâ, “*dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan (fakir Müslümanlardan) çevirme*”⁹¹ âyetini açıklarken şöyle der: Bir keresinde Hz. Peygamber'i (s.a.s.) rüyamda (veya uyanık halde) beni dünya ile meşguliyetten men ederken görmüştüm de sözünü şöyle bağlamıştı: “*Zira dünya ile meşguliyet, kalbi öldürür.*”⁹² Yine, Meryem sûresinin son üç âyetini latif bir işaretle Hz. Peygamber'den (s.a.s.) dinlediğini belirtir.⁹³

Yine, Hz. İdris'le (a.s.) ilgili “*Onu yüksek bir makama çıkardık*”⁹⁴ âyetinde ifade edilen makamı melekût âleminde dördüncü sema olarak yorumlayıp ardından “Bu, keşif ehli nezdinde sabit bir bilgidir” demesi⁹⁵ işârî yorumlarında keşif bilgiye yer verdiğini gösterir.

Mirgânî, keşif ve ilham kaynağı olarak bazen kendi yaşadığı tecrübelerle bazen de meşhur mutasavvıfların tecrübelerine dayanır.⁹⁶

mevahibde de (vehbi sırlar) bize ortak olabilecek misiniz?”. Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr* II, 115. Ayrıca bkz. a.e., II, 28, II, 164.

⁸⁹ Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, II, 121.

⁹⁰ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 57. Ayrıca bkz. a.e., I, 146, 263.

⁹¹ el-Kehf 18/28.

⁹² Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 263.

⁹³ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, II, 8.

⁹⁴ Meryem 19/57.

⁹⁵ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, II, 6.

⁹⁶ Mesela, bir peygamber temennide bulunduğu zaman şeytanın onun temennisine katmak istediği şeyi (el-Hac 22/52) tefsir bağlamında zikrettiği “*Bazen kalbime sis perdesi iner ve ben günde yetmiş kere Allah'tan mağfiret dilerim*” (Müslim “Zikir” 41, Ebû Davud, “Vitr”

C. Mirgânî ve İşârî Tefsir

Kur'ân'ın sûfîlerin kalbine doğduğu kabul edilen işaretlere dayanarak tefsir edilmesine işârî tefsir denir.⁹⁷

Elbette ki zaman içerisinde bir kitle teşkilatına dönüşerek modern Sudan'ın dini, içtimai ve siyasî hayatının şekillenmesinde önemli bir rol oynayan Hatmiye tarikatının kurucusu Mirgânî'nin tefsirine bu sûfî kişiliği hiç yansıtmaması beklenemezdi. O, müteşabih âyetler konusunda Hz. Peygamber'in kendisine, öncekilerin görüşlerinden çok Allah'tan kalbine doğan ilhama dayanmasını emrettiğini söylemesi⁹⁸, ayrıca şeyhi Ahmed b. İdris'in âyetleri batınî bir yöntemle tefsir etme kudretinden övgüyle bahsetmesi, bu kabiliyetinin onun azameti ve derecesinin üstünlüğüne delâlet ettiğini söylemesi ve yine iftiharla şeyhinden, "İstersem, bütün şer'i hükümleri Fatihâ sûresinden istinbat edebilirim" sözünü nakletmesi⁹⁹ Mirgânî'nin tefsirde işârî yöntemi yücelttiğini gösterir. Bundan da öte o, Hızır ile Musa kıssası ve Musa'nın başta hikmetini kavrayamadığı mantıksız görünen olağanüstü hadiselerden hareketle batın ehlinin akıl dışı gibi görünen bazı hal ve davranışlarda bulduklarını gördükleri zaman. zâhir ehlinin susup onlara ilişmemeleri gerektiğini söyleyerek¹⁰⁰ keşif ehlinin zaman zaman zahir ehline hikmeti anlaşılabilir davranışlar dahi sergileyebilecekleri ima eder.

Bütün bunlara rağmen tefsirinde Mirgânî, mukaddimesinde de açıkladığı gibi daha çok rivâyet ve nakle dayanmış, pek az yerde işaret kabilinden yo-

26) hadisini Ebü'l-Hasan eş-Şazeli'nin rüyasında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) öğrendiği şerhe göre açıklar. Dediğine göre Şazeli yaşadığı bir vakıada Allah Resûlü'ne (s.a.s.) bu hadisin anlamına sorar. O da şöyle cevap verir: "Bu esrar (sır) ve envar (nur) anlamında bir sis perdesidir. Yoksa ağbar (toz) ve ekdar (bulanıklık) anlamında değil". Bkz. Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, II, 28. Ayrıca bkz. a.e., II, 164.

⁹⁷ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, XXIII, 424, İstanbul 2001.

⁹⁸ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 57.

⁹⁹ Ali Salih, *İdrisiyye*, s. 115. Hatta tefsirinde Mirgânî, bazı işârî yorumları doğrudan şeyhi Ahmet b. İdris'ten nakleder. Meselâ, "Ne güneş aya yetişebilir ne de gece gündüzü geçer" (*Yâsîn* 36/40) âyetinin tefsirinde hocası Ahmet b. İdris'e ait bir dua hizbinden işârî bir yorum nakleder. Ayetin zahiri anlamını verdikten sonra hocasından şöyle nakleder: "Ne hakikatimin güneşi şeriatımın ayına yetişir ki böylece (bu iki alanı birbirine) karıştırmaya sisleri kaybolur. Ne de vücûd ve şuhûd âleminde gaybimin gecesini ruhumun gündüzünü geçer. Her biri ilahi kibriyânın bahrını oluşturan hakikatler hakikatinin feleğinde yüzer." Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, II, 105

¹⁰⁰ Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 268.

rumlar yapmıştır¹⁰¹. Özellikle müteşabihlerden addettiği hurûf-ı mukattaa'yı sûfî geleneğe¹⁰² uyarak işârî bir yöntemle yorumladığını kendisi belirtir.

Mirgânî sûfî kişiliğini yansıtan işârî tefsire genellikle nassın zahirini verdikten sonra “veya” bağlacıyla işaret eder. Mesela, “*Ey iman edenler Allah'tan korkun ve O'na yakın olmak için vesile arayın*”¹⁰³ ayetinde yer alan “vesile”yi, ilk anda akla gelebilecek geniş anlamına göre “Allah'a yaklaştıracak ameller” olarak açıkladıktan sonra, rivayeti esas alarak âhirette Hz. Peygamber'e (s.a.s.) verilecek olan “vesile” olarak açıklar. Daha sonra ise ilaveten “ilmiyle amel, âlim ve kâmil velî” olarak yorumlayarak şeyhi, Cenab-ı Hak katına yükseltecek en büyük vesile olarak nitelendirir. Bu yorumunu teyit için batıl olduğunda kuşku bulunmayan “*Kavmi içinde şeyh, ümmeti içinde peygamber gibidir*”¹⁰⁴ şeklinde bir de hadis nakleder.¹⁰⁵ Yine muteber tefsir kitaplarında genellikle “iyilik ve kötülükleri müsavi olan kimseler” olarak açıklanan A'raftakileri¹⁰⁶ Mirgânî, görüşlerden bir görüş olarak kutsî irfana ve yakın şuhûd mertebelerine ermiş evliyanın büyükleri olarak da yorumlar.¹⁰⁷ Yine Tûr sûresinde geçen “Beyt-i mamûr”¹⁰⁸ kavramını müfessirlerce yaygın olan zahiri anlamına göre açıkladıktan sonra “Ya da Beyt ile velinin, Hakkın

¹⁰¹ Bk. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 5, II, 105, 141.

¹⁰² Hurûf-ı mukattaa'nın işârî bir yöntemle açıklanması geleneğinin ilk sûfîlerle başladığı söylenir. Bkz. Uludağ, a.g.m., XXXIII, 425.

¹⁰³ el-Mâide 5/35.

¹⁰⁴ İbnü'l-Arrâk, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Tenzihü's-şeriatü'l-merfua mine'l-abbari's-şeni'ati'l-mevzû'a* (thk. Abdülvehhab Abdüllatif ve Abdullah Mmuhammed Sıddik el-Ğumârî), Beyrut 1399, I, 207.

¹⁰⁵ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 119.

¹⁰⁶ el-A'râf 7/46.

¹⁰⁷ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 157. Yine Saf sûresinin “*Saf saf dizilmişlere, kesinlikle engel olanlara, zikir okuyanlara yemin ederim ki ilahımız birdir*” şeklindeki ilk âyetlerini müfessirlerin yaygın görüşünü dikkate alarak melekler olarak tefsir ettikten sonra işârî bir yöntemle şöyle der: Ya da saf saf dizilenler, evliyadır ki bütün parçaları Hak'ka yönelerek saf tutar. Kesinlikle engel olanlardan maksat, ariflerin kalpleridir. Bunlar seyru sülûk erbabının gönüllerini Allah'tan başkasına nazardan uzaklaştırırlar. Zikri okuyanlar da ariflerin ruhlarıdır ki bunlar huzuru temkinde âlemlerin Rabbinin esranını okurlar. Bkz. *Tâcü't-tefâsîr*, II, 108.

¹⁰⁸ et-Tûr 52/4.

tecelliyat nurlarıyla mamur kalbi kastedilmiştir” diyerek işârî bir yorum yapar.¹⁰⁹

Genel olarak ahkâm konusunda işârî tefsire yer vermeyen Mirgânî, bazen bu alanda da işârî yöneme meylettiği olmuştur. Meselâ, “*Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır.* (Allah’ın rızasını gözeterek) *Yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar...*”¹¹⁰ âyetinde geçen “yakınlar” sözcüğünü “maddi akrabalık veya manevi akrabalık olarak ehlullah” şeklinde, “yolda kalmışları” “yolcu veya samimiyetle Allah’a yönelen, dünyanın geçici nimetlerine takılıp kalmayan kişi” şeklinde, “miskinleri/yoksulları” de “güçsüzler veya kalpleri Allah ile huzur bulunlar” diye açıklar¹¹¹.

Mirgânî, İşârî tefsir örneklerinde olduğu gibi Arap edebiyatının şaheseri olarak mecazın bolca kullanıldığı Kur’ân’da¹¹² ibret, uyarı, tembih ve nasihat anlamı taşıyan evrensel nitelikli bazı âyetlere mecâzî çıkarımlarla yorum zenginliği de getirir. Mecâzî yorumları da lafzın zahiri anlamına ek olarak yapılan çeşitleme türünden yorumlardır. Mesela: “*Ölüden diriyi çıkarır, diriden de ölüyü çıkarırsın*”¹¹³ âyetini zahiri manasına uygun düşebilecek biçimde “sperm ve yumurtadan insan ve kuş yaratılması ve bunun tersine sperm ve yumurtanın da insan ve kuştan çıkması” şeklinde açıkladıktan sonra mecazi olarak “müminin kafirden, kafirin de müminden doğması” şeklinde de yorumlar. Çünkü manevi olarak mümin diri, kâfir ise ölüdür.¹¹⁴

¹⁰⁹ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’-t-tefâsîr*, II, 178. Daha fazla işârî tefsir örnekleri için bkz. a.e., II, 188, 239.

¹¹⁰ el-Bakara 2/177.

¹¹¹ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 34. Ayrıca bkz. a.e., I, 53, 119.

¹¹² Ebû Ubeyde Ma’mur b. Müsenna *Mecâzî’l-Kur’ân* adlı eserinin mukaddimesinde Kur’ân’da 38 tür mecazî kullanıma işaret eder. Bkz. Beyrut 1401/1981.

¹¹³ Al-i İmrân 3/26.

¹¹⁴ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 60. Yine Kitap ehli kitapla ilgili “*Eğer onlar (ehli kitap) Tevrat’ı, İncil’i ve Rablerinden onlara indirileni (/Kur’ân’ı) doğru dürüst uygulasalardı, şüphesiz hem üstlerinden hem de ayaklarının altından yerlerdi?*” (el-Mâide 5/66) âyetini zahiri anlamına göre gökten inen bereket ve topraktan çıkan ürünler olarak açıkladıktan sonra mecazi bakımdan “kalplere vehbi olarak doğan ilahi esrar ve sevilen davranışların neticesi olarak doğan esrar” olarak açıklar. Bkz., *Tâcü’-t-tefâsîr*, I, 124.

D. Bazı Tefsir Meselelerine Yaklaşımı

Bu bölümde Mirgânî'nin İslam düşünce tarihinde tartışma konusu yapılan ve farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açan bazı konulara yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

1. Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı

Mana bakımından birden fazla ihtimali bulunduğundan anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya ifade anlamına gelen müteşâbih âyetlerin yorumu konusunda genellikle iki anlayış vardır: Biri, Evzâî (ö.157/774), Süfyan-ı Sevri (ö.161/778), Malik b. Enes (179/795) ve İmam Şâfi'nin (ö.204/820) yanı sıra muhaddisler ve Selefiyyenin çoğunluğunun temsil ettiği müteşâbihlerin yorumunu/tevilini reddeden yaklaşımdır. Diğeri ise Hasan el-Basri'den (ö.110/728) itibaren mütekadimûndan bazı âlimlerin yanında, müteahhirûndan bütün kelimacılar ve Halefiyyenin savunduğu yaklaşımdır ki bu da manaları ancak Allah tarafından bilinenler hariç müteşâbih âyetlerin belli usul ve kurallar çerçevesinde tevilini savunur.¹¹⁵

Allah'ın sıfatları, rü'yetullah, kader, şefaât, keramet gibi itikada ilişkin hususlarda bidat ehlini eleştirip Ehl-i Sünnet anlayışını savunan Mirgânî¹¹⁶, müteşâbihata yaklaşımını âyetleri muhkem ve müteşâbih olarak iki gruba ayıran ve muhkemleri Kur'ân'ın esası olarak tavsif eden Al-i İmran sûresinin 7. âyetinin tefsiri sırasında ortaya koyar. Konu hakkında, biraz evvel işaret edilen iki temel yaklaşıma işaret ettikten sonra kendi görüşünü şöyle açıklar: “Bana göre müteşâbihler iki türdür. Bir kısmının künhü idrak edilemez. Bunların gerçek bilgisi Hak'a aittir. Yed, vech, ayn ve diğer ilahi sıfatlar böyledir. Bir kısmı ise tevil edilebilir. Mesela, *ما فرطت في جنب الله* (*Allah hakkında kusurlu davrandığım için bana yazık olsun*)¹¹⁷ âyeti gibi.¹¹⁸ Mirgânî hurûf-ı mukaataayı tevil edilebilecek müteşâbihattan sayarak işârî bir yöntemle tevil eder.

Mirgânî her ne kadar Allah'ın yed, vech, ayn gibi beşerî özellikleri andıran ilahi sıfatların tevilini ancak Allah'ın bileceğini belirtse de bazen bu sıfatları teccim ve teşbihe kaymaksızın yüce Allah'ın şanına yaraşır biçimde tevil eder. Meselâ, Rıdvan biatiyle ilgili “*Allah'ın yedi (eli) onların yedlerinin/ellerinin*

¹¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih” DİA, XXXII, 206. İstanbul 2006.

¹¹⁶ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 166.

¹¹⁷ ez-Zümer 39/56.

¹¹⁸ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 57.

üzerindedir.”¹¹⁹ âyetinde geçen yed kelimesini Allah’ın rızası olarak açıklar.¹²⁰ Yine “*Rabbin geldiği zaman...*”¹²¹ şeklindeki meleklerle Rabbin birlikte saf olup gelmesinden bahseden âyeti Allah’ın yüce kudretinin (sultanı) tecellisi ve kahrının büyük eseri olarak açıklar.¹²² Aynı şekilde “*Sonra semâya istiva etti*”¹²³ âyetinde yer alan ve selefi anlayışa göre zahiri üzere inanılıp tevildinden sakınılan istivayı “Allah’ın murat etmesi” olarak açıklar.¹²⁴ “*Sonra arşa istiva etti*”¹²⁵ âyetindeki istivâ hakkında ise selefi anlayış çerçevesinde kalarak “mahiyetini Allah’ın bildiği ve şanına yarasır bir şekilde istiva etti” demekle yetinir.¹²⁶

Yine kible hakkındaki “*Nereye dönerseniz Allah’ın vechi oradadır*”¹²⁷ âyetinde geçen “vech”i “Şari’in emri ve hükmü”¹²⁸, “*Yapacağımız hayırları ancak Allah’ın vechini kazanmak için yapmalısınız*”¹²⁹ âyetindeki “vech”i “Allah’ın rızası ve sevabı”¹³⁰ olarak yorumlarken “*O’nun vechinden başka her şey yok olacaktır*”¹³¹ âyetinde geçen “vech”e “kerim/yüce” kelimesini eklemekle yetinir.¹³² Aynı şekilde “(Ey Musa! Sevilmem) *ve benim aynımda (nezaretimde) yetiştirilmem için sana kendimden sevgi verdim*”¹³³ âyetinde geçen “ayn/göz” kelimesini bağlamı esas alarak “terbiye ve nezaret”,¹³⁴ Allah’ın Nuh’a gemi yapmasına ilişkin buyruğuna dair “*Gözlerimizin önünde (a’yünina) ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap...*”¹³⁵ âyetindeki “a’yün(gözler)” kelimesini de “gözetimimiz ve korumamız altında” şeklinde açıklar.¹³⁶

¹¹⁹ el-Fetih 48/10.

¹²⁰ Bkz. Mirgâni, *Tâcü’l-tefâsîr*, II, 167.

¹²¹ el-Fecr 89/22.

¹²² Mirgâni, *Tâcü’l-tefâsîr*, II, 257.

¹²³ el-Bakara 2/29.

¹²⁴ Mirgâni, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 8.

¹²⁵ el-Araf 7/54.

¹²⁶ Mirgâni, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 159. Ayrıca bkz. a.e., I, 196, 225. II, 8, 49, 85, 195.

¹²⁷ el-Bakara 2/115.

¹²⁸ Mirgâni, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 25.

¹²⁹ el-Bakara 2/272.

¹³⁰ Mirgâni, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 53.

¹³¹ el-Kasas 28/88.

¹³² Mirgâni, *Tâcü’l-tefâsîr*, II, 71.

¹³³ Tâhâ 20/39.

¹³⁴ Mirgâni, *Tâcü’l-tefâsîr*, II, 10.

¹³⁵ Hûd 11/37.

¹³⁶ Mirgâni, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 208. Ayrıca bkz. a.e., II, 32.

Mukaddimesinde belirttiği gibi¹³⁷ Mirgânî, sûfi geleneğe ve tefsirini yazarken yaşadığı bir vaktada Allah Resûlü'nün kendisine yaptığı tavsiyesine uyarak¹³⁸ müteşâbihattan addettiği hurûf-ı mukattaayı da geçtiği her yerde işârî bir yöntemle yorumlar.

Mirgânî, الم ve حم gibi birden fazla yerde geçen harufu her zaman aynı şekilde yorumlamaz, bilakis o anda kalbine doğan ilham ve fethe göre yorumlar. Bakara sûresinin başında yer alan الم harflerini şöyle yorumlar: Elif ulûhiyete, lam, lütuf sıfatına, mim de Muhammed'e işaretler. Buna göre bu harflerden maksat şudur: Lütuf sahibi Allah, büyük lütfunun bir sonucu olarak Muhammed'i (s.a.s.) âlemlere rahmet olarak göndermiştir. Ki onlara, kendilerini Allah'ın yüce makamına ulaştırarak amelleri göstereceklerini, onları Allah'ın yüksek divanına katacak işlere davet etsin, onları en yüce Koruyucunun izzet hicabı altında koruyacak söz ve davranışlara sevk etsin.¹³⁹ Al-i İmrân sûresinin başında yer alan الم'i "Elif ulûhiyete, lam lahûta, mim de melekûta işaretler"¹⁴⁰, Yunus sûresinin başında yer alan الم'i "Ben Allah'ım. Mülk bana aittir. Muhammed benim resulümdür. Ben onu rahmet olarak gönderdim"¹⁴¹, Ankebût suresinin başındaki الم'i "Ben Allah'ım. Benim hiç ortağım yoktur. Ben Muhammed'in bir benzerini daha yaratmadım"¹⁴², Rum sûresinin başındaki الم'i "Bizim en yüce sevgilimiz Muhammed'dir"¹⁴³, Lokman sûresinin başındaki الم'i "Ben Allah'ım. Gaybın ilmi bendedir. Ben gayb bilgisini Muhammed'e de verdim".¹⁴⁴ Secde sûresinin başındaki الم'i "Mülk Allah'ındır. Muhammed onun krallığının gözüdür" şeklinde yorumlar.¹⁴⁵

Mirgânî birden fazla sûrenin başında tekrarlanan الم ve حم gibi harufu da aynı şekilde geçtikleri yere göre farklı şekillerde yorumlar. Genellikle ekseninde Allah, Muhammed ve Kitap bulunan yorumları daha çok

¹³⁷ Bkz. Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 3.

¹³⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tavsiyesi şudur: "Sen bu tefsirinde önceliklerden naklettiğin yorumlardan çok Allah'tan kalbine doğan manayı esas al". bkz. Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr* I, 57.

¹³⁹ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 4.

¹⁴⁰ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 56.

¹⁴¹ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 196.

¹⁴² Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, II, 71.

¹⁴³ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, II, 77.

¹⁴⁴ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, II, 81.

¹⁴⁵ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, II, 84.

Allah'ın kudreti, rahmeti, lutfu ve hidayeti; Muhammed'in ilahi bilginin tecelligahı, rahmet kaynağı ve dürüstlüğü; Kitab'ın korunmuşluğu gibi hususları içerir.¹⁴⁶ Bununla beraber tamamen farklı bir tarzda yorumladığı harfler de vardır. Meselâ, Taha sûresinin başında yer alan طه harflerini Muhammed'in isimlerinden bir isim olarak açıklar ve anlamıyla ilgili olarak “Ey adam” manasına geldiği yönünde bir görüş nakleder.¹⁴⁷ Yine Yâsîn sûresinin başındaki يس harfleriyle nida kastedilmiş olabileceğini belirtir.¹⁴⁸ Kaf sûresinin başındaki ق harfine “Muhammed adına yemin ederim” anlamı verir.¹⁴⁹ Nûn sûresi olarak isimlendirdiği Kalem sûresinin başındaki ڤharfiyle, bir rivayetten esinlenerek “Yahmut isimli balık veya hece harfi veya divit” kastedilmiş olabileceğini söyler.¹⁵⁰

Görüldüğü gibi Mirgânî bazı sûrelerin başında yer alan huruf-ı mukattaayı yorumlamadan geçmemiş, onları kendi tasavvufî zevkine uygun olarak işârî bir yöntemle açıklamıştır. İşârî yöntemle yapılan yorumlar temelde sübjektif olduğundan bunları bilimsel tahlil ve tenkide tabi tutmak da mümkün değildir.

2. Ahkâm Âyetlerini Tefsiri

Ahkâm âyetleri dinin uygulamaya dönük kurallarını düzenler. Mirgânî, ahkâm konusunda Ehl-i Sünnet'in bilinen fıkıh ekollerinin anlayışına bağlı kalır,¹⁵¹ mümkün olduğunca işârî yorumdan kaçınır. Lafız açıklamalarında sözcüklerin genellikle bağlama uygun sözlük anlamlarına yer vermekle birlikte salât, zekât, savm... gibi terimleşmiş lafızlarda Kur'ân ve Sünnet'le belirlenen şerî anlamları esas alır, başka yorumlara yer vermez. Mesela, “Eğer

¹⁴⁶ Bkz. Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 205, 215, 229, 234; II, 50, 64, 130, 137, 147, 152, 155, 158. Diğer huruf-ı mukataa yorumları için bkz. a.e., I, 152, . 225; II, 2, 57, 114, 142.

¹⁴⁷ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, II, 8.

¹⁴⁸ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, II, 103.

¹⁴⁹ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, II, 173.

¹⁵⁰ Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, II, 220.

¹⁵¹ Mirgânî namaz, zekât, oruç ve hac gibi temel ibadetlerin yanında nikah, miras, ferâiz vb. gibi medenî hukuk ve sosyal alanlara dair meselelere ilişkin âyetleri de hadislerin ışığında geniş biçimde ele alır. Örneğin, son derece muhtasar olan tefsirinde hadisler ekseninde ele aldığı namaz bahsine, dinin temeli ve direği olduğu gerekçesiyle bir kaç sayfa ayırmıştır. (Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 20-23) Aynı şekilde abdest, gusül (Bkz. Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 114-115), zekât konularını da hadislerle geniş biçimde ele alır (Bkz. Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 23-24).

erkek kadını üçüncü defa boşarsa ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helal olmaz¹⁵² âyetinin tefsirinde üçüncü talaktan sonra “kadının evlenmesi” hususunu mücerret evlilik akdi olarak değil, Nebevî beyanı esas alınarak “evlenip gerdeğe girmek” olarak açıklar.¹⁵³ Yine Bakara sûresinin 173. âyetinde mutlak olarak geçen “دم (kan)” lafzını, En’âm sûresinin 145. âyetindeki “دما مسفوحا (akıtılmış kan)” ifadesiyle takyit eder.¹⁵⁴ Aynı şekilde leş ve kanı haram kılınan yiyecekler arasında zikreden söz konusu âyetin umumundan, Sünnet’i esas alarak çekirge ve balık ölüsü ile dalak ve karaciğerde kalan kanı çıkarır.¹⁵⁵

Mirgânî, ahkâm âyetlerinin tefsirinde mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin yorumlarına bağlı kalmaktan çok serbest bir yaklaşımla Kur’ân, Sünnet ve rivayeti ön plana çıkarır. Bunda o dönemde Hicaz’da egemen olan Vehhâbîlik hareketi ve dini yorumlarında mezhep tahakkümünü reddedip Kur’ân, Sünnet ve sahabe icamını esas alan şeyhi Ahmed b. İdris’in¹⁵⁶ ıslahatçı yaklaşımının etkisi olduğu açıktır. Meselâ, zina suçu işlediği ispat edilen bekâr kişi, Hanefilere göre sadece ilgili âyette¹⁵⁷ belirtilen 100 sopa ile cezalandırılır. Bu konuda nakledilen bir hadiste işaret edildiği gibi ayrıca bir yıl sürgün cezası almaz.¹⁵⁸ Mirgânî ise zina suçu işleyen cariyeye uygulanacak cezayı beyan eden Nisâ sûresinin 25. âyetini açıklarken, söz konusu hadisi esas alarak zina suçu işleyen köle ve cariyelere, bekâr zânilere uygulanacak cezanın yarısı olarak 50 sopa ve 6 ay sürgün cezası verileceğini belirtir.¹⁵⁹ Aynı şekilde zina suçunun cezasını beyan eden Nur sûresinin 2. âyetini tefsir ederken de ilgili hadise telmihen bekâr zânilere uygulanacak cezayı 100 sopa ve bir yıl sürgün olarak zikreder.¹⁶⁰

¹⁵² el-Bakara 2/230.

¹⁵³ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 45.

¹⁵⁴ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 33. Haram kılınan yiyeceklerden basheden Mâide sûresinin 3. âyetinde mutlak olarak geçen “dem/kan” ifadesini En’âm sûresinin 145. âyetinde mukayyed olarak yer alan “akıtılmış kan” ifadesiyle takyit etmesi, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirine güzel bir örnektir. Bk. Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 113.

¹⁵⁵ Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 33.

¹⁵⁶ Azamat, a.g.m., II, 93.

¹⁵⁷ En-Nur 24/2.

¹⁵⁸ Bkz. Cessâs, Ahmet b. Ali Ebû Bekir, *Abkâmü’l-Kur’ân* (thk. Muhammed Sadık Kamhâvî), Beyrut 1405, V, 95.

¹⁵⁹ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 89.

¹⁶⁰ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, II, 36.

Bununla beraber bazı ihtilafli konularda Mirgânî'nin Hanefîlerin görüşünü tercih ettiği görülür. Mesela, namaz kılmaya mani hallerden bahseden Nisâ sûresinin 43. ayetinde geçen “او لامستم النساء” ifadesini Hanefî yorumuna uygun olarak “kadınlarla cinsel ilişkiye girmek” manasına almıştır.¹⁶¹ Yine hırsızlık haddi uygulanabilmesi için hırsızlığın tanımı, çalınan malın niteliği ve miktarı, cezanın tatbik yeri gibi hususlarda da Sünnet verileri çerçevesinde Hanefî geleneğine göre tefsir yapmıştır.¹⁶²

Mirgânî, bazen de tercihte bulunmaksızın âyetlerin farklı yorumlarını zikretmekle yetinir. Meselâ, hem hayız hem de temizlik halini ifade eden “قروء”¹⁶³ lafzının bu iki anlamına da işaret ettiği halde kendi tercihini belirtmemiştir.¹⁶⁴ Yine “*Üzerine Allah'ın adı anılıp kesilenden yememenize sebep nedir?*”¹⁶⁵ âyetini tefsir ederken, hâkim tutumunun aksine besmelesiz kesilen hayvanın yenip yenmeyeceği konusunda üç ayrı görüş zikretmekle yetinir.¹⁶⁶

3. Nesih Anlayışı

Önceki şerî bir hükmün sonraki şerî bir hükümlerle yürürlükten kaldırılması anlamına gelen neshi Mirgânî, usul kitaplarında yer aldığı şekliyle, lafızla birlikte hükmün veya sadece hükmün veyahut sadece lafzın/tilavetin ilgası gibi en geniş biçimiyle benimser¹⁶⁷ ve uygular. Meselâ, müşriklerin/putperestlerin yakalandıkları yerde öldürülmesini emreden Berâe sûresinin 5. âyetiyle barış, özgürlük, merhamet, hoşgörü, af, diyalog ve iyi ilişkiler kurmaya esas teşkil edebilecek birçok âyetin nesh edildiğini söyler.¹⁶⁸ Yine, Al-i İmrân sûresinde Kitap ehli ve müşriklere tebliği emreden, yüz çevirirlerse, peygambere düşenin tebliğ olduğunu ifade eden 20. âyetin “*Fitne tamamen yok edilinceye... kadar onlarla savaştın*”¹⁶⁹ âyetiyle nesh edildiğini belirtir.¹⁷⁰

¹⁶¹ Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 92. Oysaki Şafîî geleneğine göre âyet “kadınlarla tensel temas” anlamına gelmektedir. Bkz. Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîrü'l-kebir*, I-XXXII, Beyrut 1421/2000, X, 91.

¹⁶² Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 119.

¹⁶³ el-Bakara 2/228.

¹⁶⁴ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 44.

¹⁶⁵ el-En'âm 6/119.

¹⁶⁶ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 145.

¹⁶⁷ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 19.

¹⁶⁸ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 42, 99, 113, 151-152.

¹⁶⁹ el-Bakara 2/193, el-Enfâl 8/39.

Sûfi kimliğiyle öne çıkan Mirgânî'nin tefsirinde, belli tarihsel dönemde ve özel şartlarda nazil olmuş kılıç âyetini, kültürel çoğulculuğun egemen olduğu toplumlarda sosyal barışın esasını teşkil eden hoşgörü, diyalog, merhamet, af ve sevgi esasına dayalı iyi ilişkilerin istinat ettiği onlarca âyetin yerine ikame edecek biçimde nesh teorisini işletmesi düşündürücüdür. Bu paradoks Mirgânî'nin yaşadığı coğrafyada egemen olan düşünce tarzı ve ahkâm konusunda sergilenen katı gelenekçi yaklaşımın etkisinde kalmasıyla izah edilebilir. Değilse sosyal ve toplumsal hayatta barış esastır. Savaş ise arızı bir durumdur. İslami disiplinler içinde sevgi, hoşgörü ve barışa en fazla vurgu yapıldığı disiplin ise tasavvuftur. Dolayısıyla tartışmalı olan nesih konusunda bazı abartılı yorumlara kapıldığı ya da meseleyi etraflıca değerlendiremediği anlaşılan Mirgânî'nin, savaş durumuna ilişkin bir kaç âyetle toplumsal hayatın esasını oluşturan onlarca rahmet, hoşgörü ve barış âyetinin yürürlükten kaldırıldığı yönündeki görüşüne katılmak mümkün değildir.

4. Müşkilü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı

Kur'ân'da çelişkinin varlığı gibi bir sorunu tartışma konusu dahi yapmayan Mirgânî, ilk bakışta aralarında ihtilaf ve tenakuz varmış gibi görünen müşkil âyetlerden akâid ve benzeri alanlara girenlerini, genellikle çelişkili durumlarına işaret etmeksizin kendi bağlamlarına uygun biçimde tevîl ederek, ahkâma ilişkin olanlarını ise nesih bahsinde verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi, nâsihine işaret etmek suretiyle nesih yöntemiyle açıklama cihetine gider.

İstisnai olarak bir iki yerde âyetler arasındaki işkâl durumuna işaret eder ve işkâl oluşturan âyetleri tevîl yöntemiyle uzlaştırır. Meselâ, “*Sonra (bütün işler) siz’in hesabınıza göre bin yıl tutan bir günde O’nun nezdine çıkar*”¹⁷¹ âyetini açıklarken bir başka âyette bu günün “*elli bin yıl*”¹⁷² olarak geçmesine işaret eder. Görünürdeki ihtilafı görecelikle izah eder. Ona göre bu zaman dilimleri

¹⁷⁰ Bkz. Mirgânî, *Tâcü'l-tefâsîr*, I, 59. Bunlardan başka, kocası ölen kadınların iddetleri (Bkz. Mirgânî, *Tâcü'l-tefâsîr*, I, 47) miras hukuku (Bkz. Mirgânî, *Tâcü'l-tefâsîr*, I, 90) ve Kitap ehli hakkındaki davalara bakma (Bkz. Mirgânî, *Tâcü'l-tefâsîr*, I, 120) gibi hususlarda da nesihten bahseder ki bunlar, Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi cümlesindedir. Kur'ân'ın Sünnet'le neshine Mirgânî'den verilebilecek örnek ise recm cezasıdır. Zira Mirgânî'ye göre zina suçu işleyen evli erkek ve kadına uygulanan sopa cezası nesh edilmiş olup yerine recm cezası konmuştur (Bkz. Mirgânî, *Tâcü'l-tefâsîr*, II, 36).

¹⁷¹ es-Secde, 32/5.

¹⁷² el-Meâric 70/4

kiyamet günüyle ilgilidir. Kıyamet günü kulların içinde buldukları hal ve durumlara göre farklılık arz edecektir. Bir millete söz konusu süre uzun gelirken, başka bir millete kısa gelecektir.¹⁷³ O bu yorumunu bir hadisle de teyit eder.

Yine, “*O gün insana da cine de günahı sorulmaz*”¹⁷⁴ âyetini tefsir ederken “*Rabbin hakkı için onların hepsine yaptıklarından hesaba çekeceğiz*”¹⁷⁵ âyetiyle karşılaştırır. Birinci âyette belirtildiği gibi soru sorulmayacak makamı, kıyamet günü insanların kabirlerinden kalkıp mahşer yerine gidecekleri ana kadarki süre olarak açıklar. Diğer âyette belirtilen sorgulamanın ise hesap günü/anı olacağını söyler.¹⁷⁶

5. Müphemâtı Açıklaması

Müphematla kastedilen, Kur’ân’da açık adlarıyla değil de ismi işaret, ismi mevsul, zamirler, cins isimleri, belirtisiz zaman ve yer zarflarıyla yer alan insan, cin ve melek gibi varlıklar yahut bir topluluk, millet, kabile ve yerlerdir. Kıssalarında yer, zaman ve kahramanlardan çok evrensel mesaj üzerinde duran Kur’ân’da kapalı biçimde işaret edilen yer ve şahıs isimlerinin belirlenmesinde tarihi bilgi ve rivayet esastır. Müphematin tavzihinde istinat edilen tarihi bilgi ve rivayetlerde Kur’ân, sahih Sünnet, Arap dili ve edebiyatı ile akla uygunluk özelliği aranmalıdır. Fakat uzak geçmişe ait tarihi bilgi ve rivayetlerin daha ziyade Kitap ehline ait ve otantikliğinde her zaman kuşku bulunan kutsal kitaplara dayandığı da bir gerçektir.

Mirgânî, gerek geçmiş milletler gerekse vahiy toplumuyla ilgili olsun müphemata özel bir ilgi gösterir, tarihi olayların yaşandığı köy, kasaba ve sair yerleri, olayın kahramanlarını, melekleri, kabile ve milletleri, hatta Kur’ân’da ismi geçen peygamberlerin babalarının isimlerini dahi zikretmeden geçmez. Bunları yaparken de genel yaklaşımının aksine rivayetlerin senet ve kaynaklarına işaret etmez. Mesela ona göre İsrail oğullarının girmekle emrolunduğu kasaba (karye) Kudus veya Eriha’dır.¹⁷⁷ Yine “*Yine sana iyilik yolunda ne harca-yacaklarını soruyorlar*”¹⁷⁸ âyetinde işaret edilen soruyu soran zat Amr b.

¹⁷³ Bkz. Mirgânî, *Tâcî’-t-tefâsîr*, II, 85. krş. a.e., II, 267.

¹⁷⁴ er-Rahman 55/39.

¹⁷⁵ el-Hicr 15/92.

¹⁷⁶ Bkz. Mirgânî, *Tâcî’-t-tefâsîr*, I, 189.

¹⁷⁷ Bkz. Mirgânî, *Tâcî’-t-tefâsîr*, I, 11.

¹⁷⁸ el-Bakara 2/219.

Cemûh¹⁷⁹, Bakara sûresinin 222. âyetinde belirtilen hayız durumu ile ilgili hükmü soran zat Ebü'd-Dehdâh¹⁸⁰, Bakara sûresinin 258. âyetinde geçtiği üzere Hz. İbrahim'le tartışan kişi Nemrut, bir sonraki âyette işaret edilen yıkık kasabaya uğrayan kişi de Üzeyir'dir.¹⁸¹ Yine Musa dönemi Firavun'un adı Velid b. Mus'ab'dır.¹⁸² Aynı şekilde Ashab-ı kehfın isimleri, köpeklerinin ismi ve olayın yaşandığı şehrin adını da bütün ayrıntısıyla zikreden Mirgânî'ye göre bu olayın geçtiği şehir Tarsus,¹⁸³ Musa ile ilmi ledün sahibi Hızır'ın uğradıkları şehir ise Antakya'dır.¹⁸⁴

Yine Mirgânî'ye göre İbrahim (a.s.) kalben tatmin olmak için Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini istediğinde Allah'ın bunu ispat için alıp kesmesini emrettiği dört kuş; tavus, horoz, doğan ve kargadır.¹⁸⁵

6. Nüzul Sebeplerini Dikkate Alması

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde vuku bulan ve Kur'ân'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay, durum ya da Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yöneltilen soru literatürde nüzûl sebebi olarak tanımlanır. Âyetlerin inişiyle birebir irtibatlı bulunduğu nüzûl sebeplerinin bilinmesi âyetlerin daha iyi ve doğru anlaşılmasına yardımcı olur. Hz. Aişe'ye zina isnadı yapıldığı ifk hadisesi ve zihar töresine dair âyetlerde olduğu gibi özellikle tarihsel olaylar ve dönemin yaygın gelenekleriyle sıkı irtibatı bulunan âyetlerin tarihsel bağlamından kopuk olarak ele alınması doğru olmaz.

Mirgânî, son derece muhtasar olan tefsirinde, özellikle de tarihsel arka planlarıyla sıkı irtibatı bulunan âyetlerin tefsirinde tarihi bilgilere ve nüzul sebeplerine ayrı bir önem atfeder. Âyetlerin iniş sebeplerine mümkün merete işaret eder ve dönemin tarihsel olaylarıyla irtibatlı âyetleri, bilhassa kitleler halinde yaşanan Bedir, Uhud, Hendek, Huneyn gibi savaşlar, Kitap ehli ve Münafıklarla ilişkiler ve vahiy çağında yaşanan sair olaylara dair tarihi bilgiler çerçevesinde tefsir eder.¹⁸⁶ Meselâ, "*Sana baram ayı, yani onda savaşma-*

¹⁷⁹ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 42.

¹⁸⁰ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 43.

¹⁸¹ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 50.

¹⁸² Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 163.

¹⁸³ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 260 vd.

¹⁸⁴ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 268.

¹⁸⁵ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 51.

¹⁸⁶ Örnek olarak bkz. Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 19, 174.

*nın hükmünü soruyorlar... ilh.*¹⁸⁷ âyetinin sebebi nüzulüne işaret ederken konuyla ilgili Abdullah b. Cahş seriyesinin Receb ayında Kureyş kervanına saldırarak kervandan bir kişiyi öldürmelerine yer verir.¹⁸⁸ Yine, “*Dinde zorlama yoktur*” âyetini¹⁸⁹ tefsir ederken iniş sebebi olarak bazı Ensarlı ailelerin müşrik çocuklarını İslam’ı kabule zorlamalarına işaret eder.¹⁹⁰

Genellikle âyet yorumlarıyla kendi döneminin olayları arasında bağlantı kurmayan Mirgânî, bir yerde tebliğ ve irşat faaliyetlerinin en önemli muhatap kitlesini oluşturan Sudanlıların cahiliye dönemi adetlerine işaret eder. “*Namuslu kalmak isteyen cariyelerinizi fuhsa zorlamayın*”¹⁹¹ âyetini tefsir ederken der ki: “Hiçbir mümin, cariyesinin fuhuş yapmasına müsaade etmemelidir. Sudanlılar bu konuda son derece umursamaz bir tavır gösterirler. Hatta pek çokları sırf bu amaçla cariyeler edinirler¹⁹².”

E. Tefsirine Yönelik Tenkit Noktaları

Muhtasar ve kolay üslubuyla her kesimin istifade edilebileceği el kitabı niteliğindeki *Tâcî't-tefâsîr*'in bu umumi faydası yanında muhakkak işaret edilmesi gereken zayıf ve uydurma rivayetler, Kitap ehline ait kuşkulu bilgiler (isrâiliyât), bazı şaz ve aşırı sayılabilecek işârî yorumlar içermesi gibi zaaf yönleri de vardır. Bunları birkaç başlık altında biraz açmakta yara vardır:

1. Zayıf ve Mevzu Rivayetlere Yer Vermesi

Zayıf ve mevzu rivayetlerin yoğun biçimde yer aldığı kaynaklar, gece odun toplayıcısı gibi rivayetlerin ciddi bir tenkit süzgecinden geçirilmeden, aralarında herhangi bir tercihin yapılmadan tahkiksiz ve senetsiz olarak zikredildiği bazı rivayet tefsirleridir.

Mirgânî, son derece muhtasar olan tefsirinde mümkün mertebe sahih hadis kaynaklarını esas almaya çalışmış olsa da özellikle peygamber kıssaları, geçmiş kavimler, tarihi olaylar, faziletler, müphemler ve nüzul sebeplerine dair hususlarda rivayete haddinden fazla bağlılığının bir sonucu olsa gerek, zaman zaman zayıf ve mevzû rivayetlere de yer verdiği olmuştur. Örneğin,

¹⁸⁷ el-Bakara 2/217 vd.

¹⁸⁸ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 42.

¹⁸⁹ el-Bakara 2/256.

¹⁹⁰ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 50.

¹⁹¹ En-Nur 24/33.

¹⁹² Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, II, 40.

rivayet tefsirindeki birbirini izleyen tahkiksiz nakil geleneğine uyarak Kur’ân’da yer alan “Ra’d”ı (Gök gürültüsü) “müvekkel melek”, “Berk”i (Şimşek) de bulutları sevk eden meleğin kırbaç parıltısı olarak açıklaması¹⁹³ bu cümledendir. Aslında filolojik bakımdan kelimenin anlaşılmasında bir sorun yoktur. Sözlükte “ra’d” gök gürültüsü, “berk” de şimşektir. Fakat özellikle rivayet tefsirlerinde Hz. Ali, İbn Abbas ve Mücahit gibi sahabe ve tabiin nesli bazı müfessirlere dayandırılan bir görüşe göre “ra’d” bir melektir. Hatta İmam Şafî bile bu yorumun âyetin zahirine ne kadar da uyduğunu söyler.¹⁹⁴ Tirmizî’nin Ra’d sûresinin tefsirinde hasen garib hükmüyle naklettiği, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) dayandırılan bir rivayette de ra’d melek, sâikalar (yıldırım) ise meleğin kırbaç sesleri olarak açıklanır. Ancak bu konudaki merfû ve mevkûf rivayetler, hem akıl hem de nakil bakımından tartışmalı olup¹⁹⁵ tarihsel bir metni anlamada dilin önüne geçecek güçte değildir.

Rivayet tefsirlerinin en dikkat çekici zaaf noktalarından biri de zikredilen rivayetlerin bilimsel tenkit süzgecinden geçirilmeksizin nakledilmesidir. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, tamamen sünnetullah (tabii yasalar) çerçevesinde tekrarlanan bir tabiat olayı, hem senet hem de metin bakımından tartışmalı olan bir rivayetle nasıl da metafiziksel bir karaktere büründürülerek zihni karışıklığa yol açılmakta, dil bakımından gayet anlaşılır olan bir âyet, içeriğinden tecrit edilerek nasıl da anlamsız bir hale getirilmekte! Maalesef özellikle rivayeti esas alan hadis ehli ve müfessirlerin ekserisi apaçık Arapça olan Kur’ân’ı yorumlarında Arap dili ve edebiyatını bir tarafa bırakıp kaynağı kuşkulu rivayetleri dikkate alarak, bir vecih olarak dahi olsa “ra’d”a melek anlamı vermek suretiyle Kur’ân yorumlarının gizemli hale gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Diğer yandan İslam filozoflarının “Ra’d, (gök gürültüsü) gökteki parçalı bulutların birleşmesinden doğan ses” şeklindeki dönemin akıl, astronomi ve dil bilimi verilerine uygun yorumunu ise reddetmişlerdir.¹⁹⁶

Mirgânî’nin tefsirinde rivayete hak ettiği kadar fazla değer vermesi, “ra’d” yorumunda olduğu gibi filolojik açıdan sorunsuz ve gayet anlaşılır olan daha

¹⁹³ Bkz. Mirgânî, *Tâcî’-l-tesfîr*, I, 6. Yine bkz. a.e., I, 226.

¹⁹⁴ Bkz. eş-Şâfî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut 1393, II. bsk. I, 254.

¹⁹⁵ Bkz. Şehabeddîn Ahmed b. Muhammed el-Misrî, *et-Tıbyân fî tefsiri garibi’l-Kur’ân* (thk. Fethi Enver), Mısır/Tanta, 1412/1992, I, 62.

¹⁹⁶ Bkz. Ali b. Sultan el-Kârî, *Mirkâtü’l-mejâtib şerhu Mişkâti’l-mesâbih* (thk. Cemal Aytânî), Beyrut 1422/2001, III, 568.

pek çok kelimeyi yorumlarken tutarsız görüşlere kaymasına sebep olmuştur. Meselâ, “*İman edip iyi işler yapanlara ne mutlu!* (طوبى لهم)”¹⁹⁷ âyetinde geçen “tûbâ” kelimesini yorumu böyledir. Filolojik açıdan gayet tabii ve anlaşılır bir anlamı bulunan bu âyeti, “tûba” sözcüğünü İbn Merdeveyh’in Hz. Peygamber’e (s.a.s.) dayandırarak naklettiği bir haberi esas alarak “cennette bir ağaç” olarak yorumlayarak mucip bir sebep yokken bağlamdan uzaklaşmıştır.¹⁹⁸ Yine, Arapçada “ikaz, uyarı ve azarlama” edatı olan “veyl” kelimesini, kaynağına işaret etmeksizin Hz. Peygamber’den (s.a.s.) naklettiği bir rivayeti esas alarak geçtiği birçok âyette “cehennemde bir vadi” olarak açıklar ki¹⁹⁹ bu da filolojik açıdan kabul edilemez. Bazen ise bu yaklaşımını değiştirip *veyl*’i sözlük anlamı ve dilsel fonksiyonuna göre açıklar.²⁰⁰

Mirgânî yine “...*Bu yüzden ileride sapkınlıklarının cezasını (غى) çekecekler*”²⁰¹ âyetinde yer alan “ğayy” sözcüğüne de zayıf bile olsa rivayeti esas alarak “cehennemde bir vadi” anlamı verir.²⁰² Oysaki kelime, dilde “sapkınlık, batıl inanış vb.” anlamına gelmektedir. Âyette ise sebebin zikriyle sonucun kastedilmesi babından “sapkınlığın cezası” anlamı verilebilir²⁰³ ki bu anlam, hem bağlama uygun hem de daha mantıklıdır. Yine Felak sûresinde geçen ve müfessirlerce genel olarak sabah aydınlığı olarak açıklanan “felak” kelimesini²⁰⁴ de Mirgânî, yine rivayeti esas alarak kelimenin filolojik anlamına işaret etmeksizin “cehennemde bir vadi” olarak açıklar.²⁰⁵

Mirgânî’nin bu kısa tefsirinde rivayete gereğinden fazla bağlılık göstermesi onu, zaman zaman mevzu/uydurma rivayetleri nakletme yanlısına da

¹⁹⁷ Er-Ra’d 13/29.

¹⁹⁸ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 228.

¹⁹⁹ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, I, 14-15. Ayrıca bkz. a.e., II, 137, 151, 155, 349, 267, 268.

²⁰⁰ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, II, 178, 240.

²⁰¹ Meryem 19/59.

²⁰² Bkz. Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, II, 6. Ğay’ın cehennemde bir vadi olduğu yönündeki rivayetler ve değerlendirmesi için bkz. Muhammed el-Emin b. Muhammed eş-Şankî, *Edvâi’l-beyan fi izâhü’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* (thk. Mektebü’l-bühûs ve’d-dirâsât), Beyrut 1415/1995, III, 445-446.

²⁰³ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrut ts. s. 369.

²⁰⁴ Nitekim İbn Cerir et-Taberî, ilgili rivayetleri zikrettikten sonra kendisi de “Felak” kelimesinin Arap dilinde “sabah aydınlığı” anlamına geldiğini belirterek bu manayı tercih eder. Bkz. Taberî, *Tefsirü’l-Taberî*, XXX, 351.

²⁰⁵ Bkz. Mirgânî, *Tâcü’l-tefâsîr*, II, 270.

düşürmüştür. Meselâ, riba âyetini açıklarken Hakim'in *Müstedrek*'inde yer almasına rağmen İbn Arrâk'ın *Tenzihü's-seria*'da (nr. 22) mevzu olarak değerlendirdiği²⁰⁶, “*Riba yetmiş iki türdür. En hafîfi kişinin annesi ile zina etmesi gibidir... Ribanın en ağırı ise kişinin kardeşinin namusuna dil uzatmasıdır.*” meallî hadise yer verir.²⁰⁷ Maide sûresinin 35. âyetinde geçen “vesile”yi Mirganî ilk akla gelen anlamına uygun olarak “Allah’a yaklaştıracak ameller” şeklinde tefsir ettikten sonra ilaveten “ilmiyle amel âlim ve kâmil velî” olarak yorumlar. Şeyhi Cenab-ı Hak katına yükseltecek en büyük vesile olarak niteler ve bu yorumunu teyit için de hadis eleştirmenlerince batıl ve mevzu olduğu ifade edilen²⁰⁸ “*Kavmi içinde şeyh, ümmeti içinde peygamber gibidir*” şeklinde bir hadis nakleder.²⁰⁹

Mirganî tefsirinde bazı bitki ve meyvelerin fazileti ve sağlık açısından yararlarına dair zayıf veya uydurma rivayetlere de yer verir. Bunlardan en fazla dikkat çeken zeytinyağı ile ilgili şu rivayettir: “*Bu mübarek ağaç sizden eksik olmasın. Zeytinyağı ile tedavi olun; zira o basuru iyileştirir.*” Ebû Hatim tarafından uydurma olarak değerlendirilen bu rivayete²¹⁰ Mirganî, zeytin kelimesinin hemen her geçtiği yerde işaret eder.²¹¹

Mirganî, bazen hadislerin kaynağı konusunda da yanılır. Örneğin, muhtemelen rey ekolü karşıtlarınca uydurulmuş olan “*Bu ümmet bir müddet Allah'ın kitabı ile amel eder. Sonra bir süre Resûlullah'ın (s.a.s.) sünneti ile amel eder. Sonra rey ile amel etmeye başlar. Rey ile amel edince de hem sapıtır hem de saptırır*”²¹² hadisine kaynak olarak Buhârî, Müslim ve başka hadis kitaplarına işaret eder. Oysaki bizim araştırmamıza göre hiçbir tahrir kitabında Sahihayn'a isnat

²⁰⁶ İbnü'l-Arrâk Ali b. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Kinânî, *Tenzihü's-seriati ani'l-abbâr'ış-şeniati'l-mevzu'a* (thk. Abdüvvehhab Abdüllatif v.dğr.), Beyrut 1399., II, 194.

²⁰⁷ Bkz. Mirganî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 54, 255.

²⁰⁸ İbnü'l-Arrâk, *Tenzihü's-seria*, I, 207. hadis no: 73.

²⁰⁹ Bkz. Mirganî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 119.

²¹⁰ Bkz. Abdurrahman b. Muhammed er-Razî, *İlelül-hadis* (thk. Muhibbüddin el-Hatib), Beyrut 1405, II, 279; el-Münavi, *Tabricü'l-ehâdis ve'l-âsâr* (thk Ahmed Mücteba), I-IV Riyad, Darü'n-neşr, ts., II, 446.

²¹¹ Bkz. Mirganî, *Tâcü't-tefâsîr*, II, 262.

²¹² Ebû Ya'lâ, *Müsned*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dimeşk, 1404/1984, 1. bsk. X, 240.

edilmeyen bu hadis Ebû Ya'la tarafından zayıf bir senetle rivayet edilmiştir. Hatta hadisin uydurma ve yalan olduğu dahi söylenir.²¹³

Yine bazı âyet yorumlarını teyit bağlamında hadis olarak zikrettiği bir takım sözler, muteber hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Mesela, Al-i İmran sûresinin “*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın*” mealindeki 31. âyetini, adetâ “*yakîn derecesine ulaşıldığında ibadet düşer*” anlayışını çağrıştırdığına “Siz Allah'ı severseniz, o da sizi sever. Allah bir kere sizi sevdi mi, artık günah sebebiyle sizi cezalandırmaz” şeklinde bir yorum yapar ve yorumunu teyit için de muteber hadis kaynaklarında yer almayan: “*Allah bir kulu sevdi mi, ona günah zarar vermez*” şeklinde bir hadis nakleder.²¹⁴ Aynı şekilde, “*Tefekkür gibi ibadet yoktur*”²¹⁵ sözü gibi bazı tefsirlerde yer alsa da muteber hadis kaynaklarında geçmeyen ve zayıf olarak değerlendirilen kelimelerden bazı sözlerle de, özellikle terhib ve terğib (uyarı ve teşvik) konularında yer verir.²¹⁶ Bu konuda verilebilecek en güzel örneklerden biri de: “*Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünün, ama Allah'ın Zat'ı üzerinde düşünmeyin*” hadisidir. Ancak, kaynaklarda bütün senetleri zayıf olarak değerlendirilen²¹⁷ bu hadis, anlam bakımından doğrudur.

Mirgani'nin bilhassa, hadisçilerin nispeten mütesahhil davrandıkları faziletler konusunda da genellikle zayıf veya uydurma olarak nitelendirilen son derece abartılı mantık dışı rivayetlere yer verir. Mesela “*Allah mümin erkek ve mümin kadınlara içinde ebedi kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde güzel meskenler vaat etti*” mealindeki Tevbe sûresinin 72. âyetini açıklarken dedesi Abdullah el-Mirgani'nin *Zebri'r-reyâhîn* isimli kitabından iktibasla zikrettiği ve genellikle rivayet tefsirlerinde İmran b. Husayn ve Ebû Hüreyre kanalıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırılan bir rivayet bu cümledir. Rivayete göre âyette söz konusu edilen ecirden maksat cennette inciden yapılmış bir saraydır. Sarayda her biri kırmızı yakuttan yapılmış yetmiş

²¹³ Ahmet b. Hanbel Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *el-İlel ve marifetü'r-ricâl*, (thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas), Beyrut 1408/1988, I, 470.; Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Ömer, *ed-Duafâü'l-kebir* (thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acı), Beyrut 2404/1984, I, 207.

²¹⁴ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 61.

²¹⁵ Hadisin değerlendirmesi için bk. el-Münavi, *Tabricü'l-ehâdis*, I, 163.

²¹⁶ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 81.

²¹⁷ Bkz. Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Mekasidü'l-Hasene fi beyani kesir mine'l-ehadisi'l-müştehireti ale'l-elsineti* (thk. Muhammed Osman), Beyrut 1405/1985, I, 261.

yurt, her yurttta yeşil zebercedden yapılmış yetmiş ev, her bir evde yetmiş divan, her divanda her neviden yetmiş yatak, her yatakta yetmiş huri...ilh.²¹⁸ Hep yetmiş, yetmiş olarak giden son derece abartılı ve dinin mantığıyla da bağdaşmayan bu nimetleri normal bir insanın havsalasının alması mümkün değildir.

Ülkelerin fazileti konusunda da son derece gevşek davranan Mirgânî, mesela, Süleyman'ın (a.s.) emrindeki rüzgârın estiği mübarek beldeyi “Şam” olarak açıklar ve Şam'ın faziletine dair Taberanî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'ini kaynak göstererek daha çok zayıf ve mevzu haberlere dair yazılan eserlerde geçen²¹⁹ şöyle bir hadis nakleder: “Şam'dan ayrılmayın. Zira orası Allah'ın seçkin beldesidir... Zira Allah Şam ve Şam halkı konusunda bana güvence verdi”.²²⁰ Hadis ilk dönemlerde Şam ve Kufe halkları arasında yaşanan siyasî olayların sonucu Şam yönetimi lehine uydurulmuş bir söz olabilir.

Yine Hac sûresinde geçen “yalan sözden sakının”²²¹ âyetini açıklarken Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırarak naklettiği “Yalancı şabit ve vergi memuru cebennemliktir” hadisi²²² İbn Hibban'ın değerlendirmesine göre batıldır.²²³

Mirgânî'nin tenkit edilebilecek yönlerinden biri de tarihsel gelişmeleri dikkatli okumaksızın yine garib ve tartışmalı rivayetleri esas alarak âyetlerin anlamını daraltmasıdır. Mesela, “Eğer yüz çevirirseniz, yerinize sizden başka bir toplum getirir, onlar sizin gibi olmazlar”²²⁴ âyetini tefsir ederken bir rivayeti esas alarak lafızca bir yaklaşımla Arapların yerine getirilecek kavmi Selman'ın milleti Farisiler olarak açıklar.²²⁵ Oysaki âyet umumi olup uyarı niteliğindedir.

²¹⁸ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, I, 190.

²¹⁹ Bkz. Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-Leâli'l-masnâa fi'l-ebâdîsi'l-mevzûa* (thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed), Beyrut 1417/1996, I, 423; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ebâsi'l-vâhiye* (thk. Halil el-Mîs), Beyrut 1403, I, 311; İbnü'l-Arrâk, *Tenzîbü's-şeria*, II, 49.

²²⁰ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, II, 21.

²²¹ el-Hac 22/30.

²²² Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, II, 26.

²²³ İbn Hibban, Muhammed b. Hibban et-Temîmî, *Kitâbü'l-mecrûhîn min'l-muhaddîsin ve'l-duafâ ve'l-metrûkîn* (thk. Mahmud İbrahim Zayid), Halep 1396, II, 269.

²²⁴ Muhammed 47/38.

²²⁵ Bkz. Mirgânî, *Tâcü't-tefâsîr*, II, 166. Rivayetin değerlendirmesi için bkz. İbn Kesir, *Tefsîr*, IV, 183.

Kaldığı tarihte de hissedilir derecede böyle bir değiştirme söz konusu olmamıştır.

Mirgânî'nin, rivayeti esas alarak bazen âyetin bağlamını ve devamını bile unuttuğu olur. Mesela, Burûc sûresinde bahsi geçen ashab-ı uhdûdun (Hendeklerde yakılarak öldürülenler) öldürülme sebebi bir sonraki âyette “*Allah'a iman etmiş olmaları*” olarak açıklandığı halde, o bu konuda Mecûsi hükümdarlarından birinin sarhoş olup kız kardeşiyle cinsel ilişkiye girmesi ve sonra da bunun dinen helal olduğunu halka kabul ettirmeye çalışmasını anlatan bir rivayet nakleder²²⁶. Oysaki bazı tefsir kaynaklarında söz konusu olayla ilgili birbiriyle çelişkili ve mana bakımından tutarsız olan üç farklı rivayet nakledilir²²⁷, ki bu esasen hiçbirinin sağlam bir temeli bulunmadığını gösterir.

2. İsrâiliyâta Yer Vermesi

Rivayet tefsirlerinin en çok tenkit edilen zayıf noktalarından biri, isrâiliyât içermesidir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dini geleneklerden İslam kültürüne, özellikle de Kur'ân tefsirine girmiş bulunan İslam dışı bilgileri ifade eden isrâiliyât, daha ziyade geçmiş milletlerle ilgili kıssaların detaylandırılması esnasında tefsire sokulmuştur.

Mirgânî, biraz evvel örneklerle gösterildiği üzere zayıf ve uydurma rivayetlerin yanında tefsirinde isrâiliyâta da bulaşmaktan kurtulamamış, özellikle geçmiş milletler, peygamberler ve kavimleriyle ilgili konularda isrâiliyâta yer verir. Mesela, Tevrat'tan alınmış olduğundan kuşku duyulmayan bir bilgiyle cennette Adem'in (a.s.) meyvesinden yediği ağacı buğday ağacı, onu aldatan hayvanı da yılan olarak açıklar.²²⁸

Yine Kur'ân'da kısmen ayrıntılı olarak nakledilen sığır kıssasına ek olarak anlatılan bir rivayetin İsrailiyattan olduğu anlaşılmaktadır. Rivayete göre İsrail oğulları arasında salih bir zat vardı. Bu zat buzağını küçük oğlu büyüyünceye kadar Allah'a emanet eder. Çocuk büyür ve annesine karşı iyi davranır. Ona itaat eder. Sonra bir melekle Allah onun annesine karşı itaatini imtihan eder vs... sonra bu buzağı Musa, cildi dolusu altınla satın alarak katili ortaya çıkarmak için keser.²²⁹

²²⁶ Bkz. Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, II, 252.

²²⁷ Rivayetler için bkz. Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, XXXI, 108.

²²⁸ Bkz. Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 9.

²²⁹ Bkz. Mirgânî, *Tâci'ü't-tefâsîr*, I, 13-14.

3. Temelsiz Münferit Yorumları

Tefsirinde genel olarak müfessirlerce dile getirilen tefsir ve yorumları esas alan Mirganî bazen kişisel tercih gibi görünen bir yaklaşımla şaz görüşlere meyleder. Mesela Yusuf ile Mısır Azîz'inin karısı arasında yaşanan olayla ilgili “*And olsun ki kadın ona meyletti. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına meyletmışti*”²³⁰ âyetinde anlatılan Yusuf'un meylini, peygamberin şanına yakışmadığı için müfessirlerden çoğunluğun tercihinin aksine bağlamdan da uzaklaşarak “kadını dövmeye meyil” şeklinde yorumlar.²³¹ Yine, Yusuf kıssası ile ilgili “(Kafile Mısır'a vardığında) *Onu değersiz pabaya, birkaç dirbeme sattılar. Onlar zaten ona değer vermemişlerdi*”²³² âyetinde Yusuf'a değer vermeyip az bir pahaya satanları, onun kardeşleri olarak açıklar²³³ ki bu hikâyenin bağlam ve akışına ters düşmektedir. Çünkü Yusuf'un kardeşleri onu satmadılar, kuyuya attılar. Onu satanlar ise kendisini kuyuda bulup çıkaran kafiledekilerdir. Bununla beraber Mirganî'nin tercih ettiği anlam da tefsir kitaplarında bir ihtimal olarak nakledilir.

Yine, Allah'ın buzağıya tapan İsrail oğullarına yönelik “*فاقتلوا أنفسكم (Kendinizi öldürün)*”²³⁴ emrini, müfessirlerin genelinin aksine sûfi eğiliminin bir neticesi olarak “nefislerinizi öldürün” anlamına yorar ve bunu “nefsi isteklere karşı durarak ve şehvetleri terk ederek nefislerinizi öldürün” şeklinde izah eder. Bu yorumunu kaynak göstermeksizin Allah Resûlü'nden (s.a.s.), İbn Hacer'in hadis olmadığını belirttiği²³⁵ “*Ölmeden önce ölü*” mealinde bir hadisle desteklemeye çalışır.²³⁶ Bu yorum, İslam düşüncesi nazara alındığında hoş ve güzel bir yorum olmakla beraber söz konusu âyetin tarihsel bağlamına ve zahirine uygun düşmemektedir.

4. Bazı Sûfi Zevkleri Tefsire Karıştırması

Kuşkusuz Güney Afrika, Mısır ve Hicaz coğrafyasında yaygın olan büyük tarikatların öğretileri gölgesinde tarikat terbiyesi ile yetişen ve mutasavvıf

²³⁰ Yusuf 12/24.

²³¹ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 217.

²³² Yusuf 12/20.

²³³ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 216.

²³⁴ el-Bakara 2/54.

²³⁵ Mer'î b. Yusuf el-Makdisî, *el-Fevâidü'l-mevdûa fi'l-ebâdîsi'l-mevdûa* (thk. Muhammed Lütfi Sabbâğ), Riyad 1419/1998, I, 140.

²³⁶ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, I, 11.

kişiliğiyle tanınan, bundan da öte, Sudan coğrafyasında yayılma zemini bulabilen büyük bir tarikatın kurucusu durumunda olan Muhammed Osman el-Mirganî'nin tefsirine bir takım işâri yorumlar ve sûfî zevkler karıştırmaması düşünülemezdi. Nitekim öyle de olmuş ve yoğun olmamakla birlikte tefsirinde bazı tasavvufî düşüncelere ve esrara yer vermiştir. Bunlardan tespit edebildiğimize göre en önemlileri şunlardır:

a) Nûr-ı Muhammedî ve Nûr-i Hatm Fikirleri

Mirganî tefsirinde sûfî kimliğini asıl “*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebilecek bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?...*”²³⁷ âyetine gelince gösterir. Orada der ki:

“Tefsirimi yazarken bu yere ulaştığım gece Mustafa’yı (s.a.s.) yüce resul-lerin oluşturduğu bir mahfelde/mecliste gördüm. Bana diyordu ki: <Peygamberler benim nurumdan yaratılmışlardır.> Sonra kendisinden nokta kadar bir nur parçası uçtu. Ondan kurban edilen Efendimiz İsmail’in sureti yaratıldı. Buna işaretle <İşte (peygamberler) bu şekilde benim nurumdan yaratıldılar. Veliler de nur-i hatimden yaratıldılar> buyurdu. Sonra o gece ayrıca sağ yanında Cebrail’i, diğer yanında Mikail’i, önünde Siddîk’i (Ebû Bekir) ve arkasında imam Ali’yi gördüm. Ben Mustafa’ya (s.a.s.) yaklaşımından öpünce bana şöyle dedi: <Benden sonra Allah’ın dinine ve müminlere senin gibi hizmet eden olmadı. Allah sa’yini meşkur eylesin>...ilh.²³⁸

Görüldüğü gibi Mirganî burada Nur-ı Muhammedî ve nûr-ı Hatm (Hatm-i Evliya)²³⁹ görüşleri ile vâkıâ, rüya ve müşahede yoluyla peygamberle görüşüp kendisinden bir takım emir ve tavsiyeler aldığı düşüncelerine ...vs. yer vermiş, sözlerinin devamında kendisini eleştiren veya husumet besleyen muhaliflerini sûfî tecrübelerdeki müşahedelerle korkutmaya çalışır.

Yine, “*Rabbimiz Allah’tır deyip sonra da dosdoğru yaşayanlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir*”²⁴⁰ âyetinde söz konusu edilen kişileri, “Ubudiyette kemale ulaşmak için dosdoğru olanlar ve bütün hallerinde Muhammedî ha-

²³⁷ el-En’âm 6/122.

²³⁸ Bkz. Mirganî, *Tâcî’-t-tefâsîr*, I, 146.

²³⁹ Nûr-ı Hatm ile Hatm-ı-Nübüvve (Peygamberliği sona erdiren mühür-İslam risâleti) nurunu da kastediyor olabilir.

²⁴⁰ el-Ahkâf 46/13.

kikati izleyenler” diye açıklar²⁴¹ ki burada Muhammedî hakikat derken muhtemelen yine Nûr-ı Muhammedî düşüncesine işaret etmektedir.

b) Fena Fillah, Sülûk, Kemal, Şuhûd, Hicâb, Şeyh, Evliya, Mürid, Halvet vs. Kavramlar.

Tefsirinin muhtelif yerlerinde pek çok tasavvufî düşünce ve kavrama yer veren Mirgânî'nin, tasavvufta kısaca sâlikin kendi sıfat ve vasıflarından sıyrılıp Allah'ın sıfatlarıyla bezenmesi olarak açıklanan fena fillah²⁴² düşüncesine de rastlamaktayız. Fussilet sûresinin ”*Şühbesiz ki Rabbimiz Allah'tır deyip sonra dosdoğru yolda yürüyenlerin üzerine melekler iner. Onlara korkmayın, üzülmeyin, size vaat olunan cennetle sevinin! derler*”²⁴³ âyetinin tefsirinde tasavvuftaki fena fillah anlayışını andırırçasına der ki: “Rabbimiz Allah diyen ve fena fillah yoluna giren, sonra ubudiyet hakkı için fena fillah yolunda kemal mertebesine ermek üzere dosdoğru yürüyen evliyanın üzerine Hakkın huzurundan melekler inerek onları müjdeliler, onların kalplerine şöyle ilham ederler: Melik-i vehhâbî müşahedeye engel olan hicaptan korkmayın, üzülmeyin. Siz bazı kemal derecelerini kaçırmakla işlediğiniz kusur sebebiyle üzülmeceksiniz. Cennetle, mabudun gerçek dostları (evliya) olan şeyhlerinizin diliyle mürit olup dilediğinizde size vaat olunan şuhûd cennetiyle sevinin.²⁴⁴ Görüldüğü gibi Mirgânî, bu kısa yorumunda tarikat erbabınca iyi bilinen ve özel bir anlam yüklenen fena fillah, sülûk, kemal mertebeleri, şuhûd, hicâb, şeyh, evliya, mürid gibi kavramları tasavvufî muhtevalarıyla kullanmıştır.

Yine “*İnsanlara hem dış dünyada (âfâk) hem de kendi iç dünyalarında (enfüs) dellillerimizi (âyât) göstereceğiz*”²⁴⁵ âyetini, zahiri anlamı verdikten sonra işârî yönle şöyle yorumlar: “Âyetleri göstereceğiz, yani zevk ve envar-ı kudsiye ehline göstereceğiz. Ufuklarda, yani vaat edilen olaylar ve o olaylarda parılayan envarımızda. Nefislerinde göstereceğiz, bundan maksat hal ehlinin envar-ı sermediyemize dalmasıdır.”²⁴⁶ Burada da görüldüğü gibi âyet zevk, envar-ı kudsiye ve hal ehli gibi tasavvufta özel anlamlar yüklenen kavramlarla yorumlanmıştır.

²⁴¹ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, II, 159.

²⁴² H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2007, s. 244

²⁴³ Fussilet 41/30.

²⁴⁴ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, II, 139.

²⁴⁵ Fussilet 41/53.

²⁴⁶ Bkz. Mirgânî, *Tâcî't-tefâsîr*, II, 141.

Yine, “Eğer peygamberi melek kalsaydık, muhakkak onu insan suretine sokardık”²⁴⁷ âyetini açıklarken Mirgânî, meleğin insan suretinde gelmesini, sıradan insanların onu algılayabilmelerini sağlamak için olduğunun belirtir. Ancak Hazretin (huzur) büyükleri, ehli şühud hakiki suretiyle gelmiş olsa bile meleği Hakkın nurlarıyla müşahede edebileceğini belirtir.²⁴⁸ Burada da yine tasavvufta özel bir anlam yüklenen huzur, ehl-i şuhûd, müşahede gibi kavramlar dikkati çekmektedir.²⁴⁹

Mirgânî, tefsirinin bir yerinde sûfilerin süreli inziva hayatını ifade eden kırk günlük halvet (uzlet) uygulamasının da Musa’nın kırk günlük mikâtından esinlendiğini söyler.²⁵⁰

c) Cem’

Tasavvufta cem’, her şeyi Allah’tan bilerek halkı yok, Hâlık’ı var görme halidir. Bir tarife göre de Allah’ın kulu kendisiyle birleştirmesi anlamına gelen cem²⁵¹ düşüncesine Mirgânî, İbn Arabî’den yaptığı bir alıntıyla işaret eder. “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder”²⁵² âyetini, önce müfessirlerce bilinen zahiri anlamına göre tefsir eder. Ardından işarî yöntemle “Allah evliyasına ve has kullarına şunu öğretmiştir ki, aynı anda hem şuhûd hem de mükâleme gerçekleşmez” yorumunu yapar. Daha sonra aynı anlamda Arifbillah Şeyh-i Ekber nitelemeleriyle andığı İbn Arabî’den şu görüşünü nakleder: “Cem sırasında Hak nida etmez. Melik-i Ma’bûd huzurunda şuhûd ve cem’ aynı anda gerçekleşmez.”²⁵³

Görüldüğü gibi burada da Mirgânî, cem’, şuhûd, huzur, mükâleme gibi yine tasavvufî kavramlara yer vermiştir.

Bundan başka, ilgili yerlerde geçtiği üzere, bilhassa İbn Arabî ve üzerinde en büyük etkisi bulunan şeyhi Ahmed b. İdris gibi mutasavvıflardan bahsederken yine Tasavvufta özel anlamlar ifade eden kutup, şeyh, ârif gibi nite-

²⁴⁷ el-En’âm 6/9.

²⁴⁸ Bkz. Mirgânî, *Tâcî’-t-tefâsîr*, I, 133.

²⁴⁹ Müşahede ve ehl-i şühud kavramları için ayrıca bkz. Mirgânî, *Tâcî’-t-tefâsîr*, I, 136, 144.

²⁵⁰ Bkz. Mirgânî, *Tâcî’-t-tefâsîr*, I, 165. Mutasavvıflara göre halvetin dini temelleri hakkında bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 220 vd.

²⁵¹ Yılmaz, a.g.e., s. 245 vd.

²⁵² eş-Şûra 42/51.

²⁵³ Bkz. Mirgânî, *Tâcî’-t-tefâsîr*, II, 146.

lemelerde bulunur. Ayrıca çalışmanın muhtelif bölümlerinde ele alınan bahisler içerisinde geçtiği üzere temkin, huzur, hal ehli, kemal, kemal mertebeleri, veli, evliya, velayet gibi kavramları da tasavvufi içeriğiyle kullanır.

Diğer yandan Mirganî, ısrarla üzerinde durduğu Mehdî düşüncesine tefsirinde imalı bile olsa yer vermemiştir.

Sonuç:

Muhammed Osman el-Mirganî'nin sûfî kişiliği ve tefsirciliği üzerinde yapmış olduğumuz bu araştırmayla ulaşılan sonuçlar kısaca şöyledir.

1. Muhammed Osman el-Mirganî ilim, züht ve takvasıyla bilinen varlıklı bir şerif ailesine mensup âlim bir şahsiyet olmanın yanında sûfî kişiliğiyle de 19. yüzyıl Sudan toplumu üzerinde derin izler bırakan tarihi bir şahsiyettir. Kurucusu olduğu Hatmiye tarikatı bölgede genişlemesini sürdürerek başta Sudan olmak üzere Eritre ve Mısır coğrafyalarında da hale varlığını devam ettiren büyük kitle hareketine dönüşmüştür.

2. Mirganî'nin özellikle tasavvuf eğitiminde İdrisiye'nin kurucusu şeyh Ahmed b. İdris'in müstesna bir yeri vardır. Tasavvufun kendine has yorumları ve gelenekleri bir tarafa bırakılırsa, Ahmed b. İdris'in dini yorumlarında referans olarak Kur'ân, Sünnet ve sahabe icmasını esas alan ıslahatçı yaklaşımının izlerini Mirganî'nin yorumlarında da görmek mümkündür.

3. Mirganî, temel din ilimlerindeki tahsilini ve seyru sülûkünü tamamladıktan sonra tebliğ ve irşat faaliyetlerinde bulunmak üzere Eritre, Yukarı Mısır ve Sudan'ı kapsayan üç önemli seyahat gerçekleştirmiştir. İdrisiye davetçisi olarak çıktığı Eritre ve Yukarı Mısır seyahatlerinde, bölgenin sosyal ve siyasal yapısından dolayı umduğu başarıyı elde edememiş olsa da Sudan coğrafyasında ilmî ve tasavvufî kişiliği, ailevî arka planı ve hem bir sûfî hem de âlim bir kişi olarak insanları eğitmedeki üstün kabiliyeti ve öğretilerinin niteliğinin sonucu olarak büyük başarılar elde etmiştir. Özellikle ilim, züht ve takvasıyla bilinen bir aileden gelmesi ve Hz. Peygamber'le güçlü kan bağına sahip olduğuna inanılması birçok seyyid ve dinî önderin kendisine bağlanmasını sağlamıştır. Bu başarısında bölgede tarikat ve cemaatlerin güçlü olmayışı, mevcut tarikatların da ya merkezî bir idareye bağlı bulunmayışları veya iç karışıklıklar ve ihtilaflar sebebiyle dağılıp parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş bulunmalarının da etkisi olmuştur. Özellikle de sosyal ve siyasal çalkantıların, ruhî buhranların yaşandığı Şaykiye'de Mirganî'nin, değişik

etnik azınlıklara kimlik kazandıracak, bölgeye istikrar getirecek dışarıdan gelmiş tarafsız bir dinî önder olarak telakki edilmesi tebliğ faaliyetlerinin başarıya ulaşmasında önemli rol oynadığı anlaşılmıştır.

4. Şeyhi Ahmed b. İdris'in vefatından sonra nebevî tecellîye icabet ederek kurduğu Hatmiyye tarikatı, kendi ifadesiyle şeyhinden öğrenmiş olduğu Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Şâzeliyye, Cüneydiyye ve dedesi Abdullah el-Mirganiyye'ye nispet edilen Mirganiyye'nin bir hulasasını temsil etmektedir.

Modern Sudan'ın dini, siyasî ve içtimai hayatında önemli rol oynayan toplumsal bir harekete dönüşen Hatmiyye'nin tasavvuf sisteminin mihverinde Vahdet-i vücûd ve Mehdî-i Muntazar düşünceleri yanında, İslam ulemâsınca, özellikle de hadisçilerce şiddetli tenkide uğrayan Nûr-ı Muhammedî fikri yer alır. Nûr-ı Muhammedî fikrini Mirganî, tefsirine de yansıtmıştır.

5. Dinî düşüncesinde temelde Kur'an ve Sünnet'i referans alan Mîrganî müridlerine de sürekli Kur'ân ve Sünnet'e bağlı kalmayı, onlardan asla ayrılmamayı tavsiye ederdi. Ayrıca, tasavvufî terbiyesini yansıtan bazı sûfî zevkleri istisna edilirse, gerek dini yaşantısında gerekse itikâdî görüşlerinde Ehl-i Sünnet çizgisini korumaya çalışmıştır. Bunda tahsil hayatına dini ilimleri öğrenmeyle başlamasının rolü büyüktür.

6. Kendisinden sonra telif eser bırakmayan, dinî ve tasavvufî görüşlerini yaymak için öğrencilerinin bellekleri ve kendisinden derledikleri eserlerine dayanan şeyhi Ahmed b. İdris'in aksine Mirganî, dinî ve tasavvufî görüş ve düşüncelerini yaymak amacıyla şerh ve telif türünde başta tasavvuf olmak üzere tefsir, hadis, akide ve lügat gibi dini ilimlere dair 50'ye yakın eser kaleme almış ve eserlerinin tamamına yakını neşredilmiştir.

7. Mirganî âlim kişiliğini ve tefsirci kimliğini kendi ifadesiyle ahbap ve dostların talebi üzerine kaleme aldığı *Tacü't-Tefsîr* adlı eserinde ortaya koymuştur.

Kur'ân âyetlerinin zâhir, bâtın, had ve matla' gibi geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu düşünen Mirganî, tefsirinde Kur'ân ve Sünnet ilmine özel bir önem vermiştir. Tefsirinde lafızların filolojik ve dini anlamlarına bağlı kalmaya özen göstermiştir. Bunun yanında eserin hacmi dikkate alındığında çok fazla olmamakla beraber, sûfî kişiliğini yansıtan keşif, ilham, müşahede, rüyet ve işaret gibi mutasavvıflarca bilgi kaynağı olarak değerlendirilen, fakat her zaman sübjektiflik özelliği taşıyan bilgi kaynaklarını da kullan-

diğı olmuştur. Bunun sonucu olarak itikat ve ahkâmla ilgili konularda genellikle, Ehl-i Sünnet ulemasınca kabul edilen objektif kriterlere bağlı kalmakla beraber, bazen tasavvuf çevrelerinde ve sûfi geleneklerde ön plana çıkarılan işârî yorumlara da yer verdiği olmuştur. Tasavvuf kaynakları arasında başta şeyhi Ahmed b. İdrîs olmak üzere İbn Arabî, dedesi Abdullah el-Mirganî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ve Abdülkerim el-Cîlî gibi mutasavvıflar dikkati çekmektedir.

8. Tefsirinde Allah Resûlü'nden (s.a.s.) vasıtasız rivayette bulunması, eski ve yabancı kültür etkilerini yansıtan isrâiliyâtın yanında, zayıf ve uydurma rivayetlere de yer vermesi, rivayeti öne çıkaran yaklaşımının bir sonucu olarak bazı şaz yorumları yüceltmesi, Nûr-î Muhammedî gibi sağlam dini temelden yoksun bazı tasavvûfî kavramları özel içerikleriyle tefsire sokması tefsirciliğine yöneltilebilecek tenkitler cümlesindedir.

9. Hacim, üslûp ve muhteva bakımından *Tefsirü'l-Celaleyn*'i andıran *Tâcî't-tefâsir*, onun kadar meşhur olmasa bile, yukarıda zikredilen tenkit noktaları dikkate alınarak herkesin istifade edilebileceği, kelime açıklamalarıyla dikkati çeken muhtasar bir tefsirdir.