



ilahiyat

SAYI: 3 ARALIK 2019



ilahiyat Dergisi

Yıl: 2019 Sayı: 3

Sahibi/Owner:
Dr. Muhammet Sacit KURT

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:
Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör/Editor:

Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör Yardımcısı/Editor Assistant:

Dr. Muhammet Sacit KURT

Alan Editörü/Field Editor:
Arş. Gör. Osman Curuk

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ

Prof. Dr. Fahrettin ATAR

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

Doç. Dr. Sinan YILMAZ

Doç. Dr. Ayhan AK

Doç. Dr. Yasin YILMAZ

Doç. Dr. Halim GÜL

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

Doç. Dr. Harun SAVUT

Dr. Tuğrul TEZCAN

Dr. Muhammet Sacit KURT

Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU

Dr. Harun ABACI

Dr. Hasan YÜCEL

Danışma Kurulu:

Prof. Dr. Mehmet OKUYAN

Doç. Dr. Faruk SANCAR

Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI

Doç. Dr. Mustafa KARA

Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI

Sayının Hakemleri:

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN

Doç. Dr. Mehmet KAYA

Doç. Dr. Halim GÜL

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

Doç. Dr. Harun SAVUT

Doç. Dr. Recep DEMİR

Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR

Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ

Doç. Dr. Yasin YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Şükrü MADEN

Dr. Öğr. Üyesi Abdussamet VARLI

Dr. Hasan YÜCEL

İÇİNDEKİLER

MAKALELER/ARTICLES

AYDIN KUDAT – KHALED DUGHIM

البعد النفسي للعمى والعزلة في شعر أبي العلاء المعري وأدبه العربي

EBÜ'L-ALA EL-MA'ARÎ'NİN ŞİİR VE ARAPÇA EDEBİYATINDA KÖRLÜK VE
İNZİVANIN PSİKOLOJİK BOYUTU

87-109

THE PSYCHOLOGICAL DIMENSION OF BLINDNESS AND ISOLATION IN
THE POETRY AND ARABIC LITERATURE OF ABU ALA EL-MAARI

ESMA ATIŞMAN – ESRA ÇINAR

ABDULLAH SALÂHADDİN UŞŞÂKÎ VE AHZAB SURESİ 72. AYETİNE DAİR
TEFSİR RİSÂLESİ -İNCELEME VE METİN-

111-123

THE LIFE OF ABDULLAH SALAH AL-DIN USHSHAQI AND HIS
EXEGETICAL TREATISE ON AL-AHZAB 33/72 : TEXT AND REVIEW

ESRA KELEŞ – NURULLAH DENİZER

MEVDÛDÎ'YE GÖRE YAHUDÎ VE HİRİSTİYANLARIN KAYNAKLARI VE
KAYNAKLARININ TAHRİFİ MESELESİ

125-140

RESOURCES OF THE JEWS AND CHRISTIAN ACCORDING TO MAWDÛDÎ
AND THE ISSUE OF THE FALCIFICATION OF THEIR RESOURCES

FATİH ÇARDAK

FÂTİHA SURESİ BAĞLAMINDA SADREDDİN KONEVÎ VE MOLLA
FENÂRÎ'NİN TEFSİRLERİNE KAVRAMSAL BAKIŞ

141-157

CONCEPTUAL VIEW OF THE TAFSIR OF SADREDDIN KONEVÎ AND
MOLLA FENARÎ IN THE CONTEXT OF SURAT AL-FATİHAH

GÜLSÜM AKMAN

DİRAYET TEFSİRİNDE ESBÂB-I NÜZÛLÜN YERİ; MEDÂRİKÛ'T-TENZİL
ÖRNEĞİ

159-177

THE PLACE OF ASBÂB AL-NUZÛL IN DIRÂYAH TAFSİR; THE EXAMPLE OF
MADÂRIK AL-TANZİL



البعد النفسي للعمى والعزلة في شعر أبي العلاء المعري وأدبه العربي

EBÜ'L-ALA EL-MA'ARÎ'NİN ŞİİR VE ARAPÇA EDEBİYATINDA KÖRLÜK VE
İNİZVANIN PSİKOLOJİK BOYUTU
THE PSYCHOLOGICAL DIMENSION OF BLINDNESS AND ISOLATION IN THE POETRY
AND ARABIC LITERATURE OF ABU ALA AL-MAARI

AYDIN KUDAT – KHALED DUGHIM

ÖĞRETİM GÖREVLİSİ – ÖĞRETİM GÖREVLİSİ DR.

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ – İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ

İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

aydinkudat@hotmail.com - khaled.dughim@izu.edu.tr



ملخص:

كثيراً ما تؤثر العاهات الجسدية و الابتلاءات التي تصيب الإنسان على عقله وتفكيره وسلوكه وإضافته للحياة الدنيا سلباً أو إيجاباً ولعلنا نقف على إبداعات إيجابية عند البعض منهم تكون بمثابة عبر و حكم ومن هؤلاء الناس أبو العلاء المعري (المتوفى ٤٤٩ هـ / ١٠٥٧ م) الشاعر المعروف الذي ابتلي بالعمى واعتزل الناس في عصره هرباً من الفتن حيث يظهر ذلك واضحاً في شعره في ديوانه سقط الزند و لزوم ما لا يلزم وكان لأثر العمى والعزلة اتجاهات مختلفة على الواقع والحياة كالحزن و السخرية وربما المشاؤم واليأس في بعض الأحيان ولكن غالباً ما تتجلى الحكمة في آثار عزله لعلنا نطلع عليها و ربما نفاذ منها في هذا الزمن في البعد عن الفتن و أهل السوء ما أمكن . ثم نتائج البحث والخاتمة ومصادر البحث ومراجعته.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية الأدب والنقد الأدبي، المعري، العمى، العزلة، البعد النفسي

Öz:

Bedenî rahatsızlıklar ve karşılaşılan müsibetler, genel anlamda insanın dünya hayatını olumlu veya olumsuz şekilde etkiler, fikir ve düşüncesinin şekillenmesinde izler bırakır. Bazı örnek şahsiyetler vardır ki, bu gibi olaylar, ibret ve hikmetlerle dolu hayatlarında daima olumlu yönde yansımaları olmaktadır. Bu şahsiyetlerden biri de meşhur şair Ebü'l-Alâ Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Ma'arrî (ö. 449/1057)'dir. Çocukluk yaşlarında iken (çiçek hastalığına yakalanarak) gözlerini kaybeden Ebü'l-Alâ, yaşadığı dönemde meydana gelen bazı fitnelere kaçarak inzivaya çekilmiştir. "Saktü'z-zend" ve "Lüzümü mâ lâ yelzem" adlı iki şiir divanında bu durumu görmek mümkündür. Körlüğünün ve münzevi olarak yaşamının onun hayatı üzerinde değişik tesirleri olmuştur. Hayata karşı karamsarlığı, bazen ümitsizlik bazen de alay ederler endişesiyle başkalarının kendisini görmesini istememesi ve daima hüzünlü olması gibi münzevi hayatında ve kaleme aldığı şiirlerinde izleri görmek mümkündür. Diğer yandan çalışmamızda görüleceği üzere kör-lügün ve münzevi hayatın kendisine bahşettiği veya kazandırdığı birçok ibret ve hikmetler edebi eserlerinde tezahür etmiştir. Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin hayatı, edebiyatı ve özellikle divanının incelenmesi, fitnelerin yaygınlaştığı dönemlerde kötülük ve kötü insanların şerrinden uzaklaşmak amacıyla inzivanın yeri ve önemini kavramak bağlamında önem taşımaktadır. Bu makalede Ebü'l-Alâ Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Ma'arrî'nin edebi eserleri ile şiirlerinde körlük ve inzivanın psikolojik boyutu üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Arap Edebiyatı ve Eleştirisi, Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî, Körlük, İnziya, Psikoloji.

Abstract:

Physical discomfort and encountered calamities, in general affects people's minds and thoughts and affects world life positively or negatively. There are some exemplary personalities that such events always have positive reflections in their lives full of signs and wisdom.

One of these personalities is the famous poet Abu Ala Ahmed b. Abdullah b. Süleymân al-Maarrî (d. 449/1057).

Abu Ala, who lost his eyes when he was a child (with smallpox), fled from some mischief that occurred during his life and secluded himself. It is possible to see this situation in his two poetry divisions called "Saktü'z-zend" and "Lüzümü mâ lâ yelzam".

Her blindness and secluded life had different effects on her life. It is possible to see the traces of these effects on his life and his poems such as and his poetry, such as pessimism towards life, not wanting people to see himself in fear of mocking and being always despair and sad.

On the other hand, as it will be revealed in our study, many lessons and wisdom, which is granted or earned to himself by blindness and hermit life, manifested thanks to blindness and hermit life.

The investigation of the life and divan of Abu Ala al-Maarrî is important in the context of understanding the place and importance of the seclusion in order to get away from the evil and evil people's evil during the times of mischief.

In this article, the psychological dimension of blindness and seclusion in the poetry of Abu Ala Ahmed b. Abdullah b. Süleyman al-Maarrî, will be emphasized.

Keywords: Arab Literature and It's Criticism, Abu Ala al-Maarrî, Blindness, Seclusion, Psychology.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	09.06.2020	19.06.2020	24.07.2020	0000-0002-8153-8181 0000-0003-0705-0740
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.				
ATIF/CITE AS				
Kudat, Aydın-Dughim, Khalid. "Ebü'l-Ala el-Ma'arrî'nin Şiir ve Arapça Edebiyatında Körlük ve İnziyanın Psikolojik Boyutu/The Psychological Dimension of Blindness and Isolation in the Poetry and Arabic Literature of Abu Ala al-Maari". <i>ilahiyat</i> 3 (Aralık/December 2019): 87-109.				



المدخل

يعد الشاعر أبو العلاء المعري من أبرع الشعراء العرب في العصر العباسي وبعده النقاد شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء و تميز شعره بالحكمة تارة و بالتشاؤم والنقد تارة أخرى وقد أثر على نفسيته و شعره ع مجموعة من العوامل أهمها:

العمى الذي أصابه وهو في سن مبكرة من عمره والعزلة التي التزمها في بيته هرباً من فساد الناس في عصره كما يصرح بذلك في أكثر من موضع كانت حياته مليئة بالأطوار ظهرت واضحة في شعره . تعرّض أبو العلاء المعري لمصاعب كثيرة طول حياته. كان أشدها تأثيراً على نفسه ما تعرض من المشاكل وخاصة الأذى من الناس. بسبب طوله القصير وضعفه وقبحه ، لم يستطع أحمد بن عبد الله بن سلمان المعري التوخي الهروب من الشعور بالنقص طوال حياته. إن عدم الثقة بالآخرين ، والتشاؤم تجاه الحياة والتواضع المفرط في جميع أعماله هي مظهر من مظاهر علم النفس. على الرغم من أنهم كانوا يعرفون أنه أعمى ، إلا أنه لا يريد أن يراه الآخرون. كان شخصاً متغطراً وحساساً وسريع الغضب ، لكن كان لديه خجول وحب العزلة. فهذه الميزات منعت من كسب حياته بالشعر كما صرح بهذه الميزات في بعض أبياته. على الرغم من أنه كان يعاني من مشاكل مالية ، فإن أحمد بن عبد الله بن سلمان المعري لم يقم بواجب رسمي حتى توفي في معرة النعمان.

١. نسب أبي العلاء ومولده، ووفاته

١.١ نسبه:

اسمه "أحمد بن عبد الله بن سلمان المعري التوخي من أهل معرة النعمان، العالم المشهور صاحب التصانيف الكثيرة، ولد يوم الجمعة عند مغيب الشمس لثلاث بقين من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وستين وثلاثمائة بالمعرة"^١.

وعُرف بالمعري نسبة الى بلده معرة النعمان، وقد كره اسمه هذا لأنه رأى أنه من الكذب وضرب من النفاق أن يشتق اسمه من الحمد، ويرى أن اشتقاق اسمه من الدم كان أولى فيمثل لذلك بقوله:

وأحمدُ سمانِي كِبيرِي، وقَلَمَا
فعلتُ سَوِي ما أَسْتَحِقُّ به الدَمَا^٢

وقد ذهب بصره وهو في سنته الرابعة من العمر حيث "اعتلَّ علَّةُ الجدري التي ذهب فيها بصره سنة ٣٦٧ هـ"^٣.

أما أمه فهي "بت محمد بن سبيكة، وأظنَّ أن أباهَا من أهل حلب، وخاله علي بن محمد بن سبيكة، وتوفيت والدته وهو غائب عنها حين رحل إلى بغداد في سنة أربعمئة وقد رثاها بأبيات هي في سقط الزند"^٤.

^١ عبد الرحيم بن عبد الرحمن، أبو الفتح العباسي، معاهد التنصيص على شرح شواهد التلخيص، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، إشراف د. طه حسين، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٤)، ٣٣٥.

^٢ أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان، أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، (بيروت: دار صادر، ٢٠١٢)، ط. ٣، ٢٣٣/٢.

^٣ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣/١٤١٤)، مح. إحسان عباس، ط. ١، ٦٧.

^٤ عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي، كمال الدين ابن العديم، كتاب الإنصاف والتحرري في دفع الظلم والتحرري عن أبي العلاء المعري، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، (د. م. د. ن. د. ت.)، ٥١١.



فيا ركب المنون أما رسولٌ يلبغ روحها أرح السـلام
سألت: متى اللقاء؟ فقيـل: حتى يقوم الهامدون من الرجـام
فليت أذين يوم الحشر نادى فأجشست الزمام إلى الزمام °

لقد ولد المعري مبصراً كسائر الناس، ولكنه بعد إصابته بمرض الجدري تسبب في تشويه وجهه بحفر، وبذهاب بصره فكان يؤكد دائماً أن بينه وبين مناظر الدنيا حجاباً لا أمل في إزالته مدى الحياة ولا يدرك إلا اللون الأحمر من ألوان الطبيعة، حيث يقول "لا أعرف من الألوان إلا الأحمر فإني ألبست في مرض الجدري ثوباً مصبوغاً بالصُففر، فأنا لا أعقل غير ذلك وكل ما أذكره من الألوان في شعري ونثري، إنما هو تقليد الغير واستعارة منه"^٦.

أما أجداده فيرجعون إلى تنوخ من القبائل العربية ويُعرف هذا من نسبه فهو "أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان بن أحمد بن سليمان بن داود بن المطهر بن زياد بن ربيعة بن الحارث بن أنور بن أسحم بن أرقم بن النعمان بن عدي بن غطفان بن عمرو بن بريح بن جذيمة بن تيم الله بن أسد ابن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة التنوخي المعري، وتنوخ قبيلة من اليمن"^٧.

"وتوفي أبو محمد عبد الله بن سليمان والد أبي العلاء بمعة النعمان سنة خمس وتسعين وثلاثمائة"^٨.

وقال فيه أبو العلاء قصيدة يرثيه فيها:

نقمت الرضى حتى على ضاحك المزن فما جادني إلا عبوس من الدجن
أبي حكمت فيه الليالي ولم تزل رماح المنايا قادات على الطعن
مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى وسهد المنى والجيب والذليل والرذن
فيا ليت شعري هل يخف وقـتـاره إذا صار أحد في القيامة كالعهن؟
وهل يرد الحوض الروي مبادراً مع الناس أو يأبى الزحام فيستأني؟^٩

حيث توفي والد أبي العلاء المعري وهو في الرابعة عشرة من عمر أبي العلاء، وهو في أشد الحاجة إلى حنوه وعطفه إذ كانت منزلته عظيمة لدى أبي العلاء فهو الأب والأستاذ معاً.

° أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان، أبو العلاء المعري، *سقط الزند*، (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧)، ص ١٧.

٦ جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. ١، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٢/١٤٠٦)، ص ٣٠.

٧ محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي، أبو محمد بدر الدين العيني، *عقد الحماني في تاريخ أهل الزمان*، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، (د. م. د. ن. د. ت. ت.)، ص ٣١٩.

٨ ابن العديم، *الإنصاف والتحرري في دفع الظلم والتحرري عن أبي العلاء المعري*، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، ص ٤٩٣.

٩ أبو العلاء المعري، *سقط الزند*، ص ١٣.





أما موطنه فهو بلدة معرة النعمان من أرض الشام "وهي مدينة كبيرة قديمة مشهورة من أعمال حمص بين حلب وحماة مأوهم من الآبار وعندهم الزيتون الكثير والتين. ومنها كان أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري" ^{١٠} القائل:

فيا برقاً ليس الكرخ داري وإنما رمانى إليه الدهرُ منذ ليالٍ

فهل فيك من ماء المعرة قطرةٌ تغيث بها ظمآن ليس بسالٍ ^{١١}

ووردت أنباء كثيرة ومتعددة عن تسمية المعرة بهذا الاسم فقال ابن العديم:

"كان اسمها - يعني المعرة - قديماً ذات القصور فنسبت إلى النعمان بن بشير من الصحابة رضي الله عنهم لأن ابنه مات بها. وبلغني من غيره أنّ التي تعرف بذات القصور هي معرة مصرين والأول أصح" ^{١٢}.

وقال ابن فضل الله العمري: "والصحيح أنها تنسب إلى النعمان بن بشير الأنصاري، وكان والياً على حمص وقنسرين في ولاية معاوية وابنه يزيد ومات للنعمان بها ولد وجدّ عمارتها فنسبت إليه وكانت تسمى ذات القصور" ^{١٣}.

أما ما قد قيل في معنى المعرة أنها بمعنى الجرب فهذا مستبعد وحين قال المعري:

يعبرنا لفظ المعرة أنها من العرّ، قومٌ في العلا غرباء

وهل لحقّ الشريبُ سكان يشرب من الناس لا بل في الرجال غباءً

وذو نجبٍ إن كان ما قيل صادقاً فما فيه إلا معشرٌ نجباءً ^{١٤}

فلا دلالة على صحة التعبير للمعري بالجرب. وهذا ما يؤكد الدكتور طه حسين حيث يقول: "نحن لا نعرف أن قوماً غيره بهذا اللفظ وإنما ذهب بهذه القصيدة كلها مذهب الاستهزاء بالذين تخدعهم الأسماء فيتفألون أو يتطيرون" ^{١٥}.

وأرجح هذا الرأي حيث أي من سكان المعرة وقاطنيها، ولم يتوارث ثقافياً واجتماعياً عند أبائنا وأجدادنا ارتباط المعرة أو اقترانها بالجرب على الإطلاق.

١٠٢. مرض عمي المعري

وعمي المعري في صغره من الجدري "وهو ابن ثلاث سنين. وقيل ولد أعمى ودخل بغداد سنة تسع وتسعين وثلاثمئة وأقام بها سنة وسبعة أشهر واستفاد من علمائها ولم يُتلمذ أبو العلاء لأحد أصلاً ثم عاد إلى المعرة ولزم بيته وطبق الأرض ذكره ونقلت عنه أشياء

^{١٠} ياقوت الحموي، *إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، ٥٨٥.

^{١١} أبو العلاء المعري، *سقط الزند*، ٢٤٧.

^{١٢} عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي، كمال الدين ابن العديم، *بغية الطلب في تاريخ حلب*، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، مح. سهيل

زكار، (دار الفكر، د. م. د. ت.)، ١/١٢٨.

^{١٣} أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي، شهاب الدين العمري، *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، (أبو ظي: المجمع

الثقافي، ١٤٢٣)، ٤٣٤/١٥.

^{١٤} أبو العلاء المعري *لرؤم ما لا يلزم*، ٢٨/١.

^{١٥} طه حسين، *تجدد ذكرى أبي العلاء*، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣)، ط. ٦، ٩٦.





وأقول علم بها فساد عقيدته ونسب إلى التمدد بملذبه الهنود لتركه أكل اللحم خمساً وأربعين سنة وكذلك البيض واللبن وكان يحرم إيلام الحيوان^{١٦}.

وتوفي سنة ٤٤٩ هـ بمعرة النعمان من الشام حيث يقول ابن الأثير: "وفيها في ربيع الأول توفي أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري الأديب وله نحو ست وثمانين سنة"^{١٧}.

حيث سبقت وفاته شكوى ومرض "وكان مرضه ثلاثة أيام ومات في اليوم الرابع ولم يكن عنده غير بني عمه فقال لهم في اليوم الثالث: اكتبوا! فتناولوا الدوي والأقلام فأملوا عليهم غير الصواب. فقال القاضي أبو محمد: أحسن الله عزاءكم في الشيخ فإنه ميت فمات في غداة غده"^{١٨}.

ويروى أنه لما مات المعري أنشد على قبره أربعة وثمانون شاعراً مراثي فيه من جملتها لعلي بن همام:

إن كنت لم تُرقِ الدماء زهادةً فلقد أرتقت اليوم من جفني دماً^{١٩}

٢. العمى عند المعري، أسبابه وآثاره على نفسيته

عند دراسة شخصية أي فرد فإنه من الصعب إتمام هذه الدراسة بعيداً عن البيئة التي تحيط به "فالشخصية لا تتكون من فراغ ولا تنمو من تلقاء نفسها بصورة تلقائية عفوية أو ارتجالية، إنما لا بد لها من عوامل تؤثر فيها وتصقلها وتكونها"^{٢٠}.

وأن من هذه العوامل ما يرتبط بكيان الشخص ذاته، وبتفاصيل كينونته الجبلية والمكسبية، وهنا لا بد لنا عندما ندرس شخصية المعري أن نتناول العمى في بصره وكعامل مهم ابتلي به في حياته منذ الصغر وكان له أثر كبير في نفسيته وتفصيل أدبه وحياته ككل.

ومنذ فجر التاريخ وقدم البشرية "نظر المجتمع إلى المكفوفين، وعاملهم على أنهم عبء ومسؤولية عليه أو كقصر تحت وصايته، فاتبع المجتمع إثر ذلك موقفاً، يُصنّف في خمسة أنواع هي: القبول وإنكار وجود أي أثر للعاهة والتدليل والحماية المسرفة والإعراض المقنع والنبذ الظاهر"^{٢١}.

أبى المعري الانصياع وراء أهواء مجتمعه وآثر مفارقتهم فما كان له إلا أن يشتري نفسه منهم بالعزلة، والانقطاع عنهم لأنه كان سئ الظن بهم، كثير الريبة بنواياهم، و"بعد أن أحس نفسه بأنه شقي في هذا الوسط الاجتماعي الذي قسا عليه كل القسوة، بينما هو ضعيف غير قادر على دفع أذاهم عنه"^{٢٢} ولذلك واجه الناس بحقيقة ذم نفسه أولاً، لئلا يتهمونه أو يتناولون عليه وينقصونه، وذلك من باب الإنصاف والعدل فيقول:

^{١٦} عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، أبو الفداء صاحب حماة المختصر في أخبار البشر، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، (المطبعة الحسينية المصرية، د. م. د. ت.)، ١٧٦/٢.

^{١٧} علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكرم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، أبو الحسن ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، مح. عمر عبد السلام تدمري، ط. ١، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٧/١٩٩٧)، ١٥٠/٨.

^{١٨} جمال الدين أبو الحسن القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، ١١٧/١.

^{١٩} أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، أبو الفضل ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، مح. الهند - دائرة المعارف النظامية، ط. ٢، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠/١٩٧١)، ٢٠٦/١.

^{٢٠} عبد الرحمن العيسوي، مشكلات الطفولة والمراهقة، (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٩٣)، ٣٨٩.

^{٢١} مختار حمزة، سيكولوجية المرضى وذوي العاهات، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦)، ١٠٤ - ١٠٥.

^{٢٢} يسري سلامة، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، (الإسكندرية، دار المعرفة، د. ت.)، ١٧٠.





ولكن الصحيح أبو النزول^{٢٣}

دعيت أبا العلاء وذاك ميين

قالها منكرًا ذاته ومنصفًا نفسه قبل أن يتوجه إلى الناس بالحكم والنقد.

ومهما حاولنا الدفاع عن مكابرة أبي العلاء واعتداده بذاته، إلا أن شعوره بمأساة العمى كان أقوى، فلم يكن تعليله ومكابرته إلا تصبرًا ورضىً بواقع مفروض، ولا يمكن تغييره، ولعلنا نلمس هذا صراحة وبشكل صادق حين عدّ العمى سجنًا حيث قال:

وإن تقن راح، فهي لا ريب تُبزل^{٢٤}

أيسجنني رب العلاء وهو منصف

حيث يشكو إلى الله الخالق البارئ العدل عجزه وسجنه بلسان المعترف المفتقر إلى رحمة الغني الحميد.

فالمعري يعاني عجزاً خلقياً، وهو فقدان البصر، ومعلوم أن العوامل الجسمية والعضوية تؤثر على سلوك الإنسان، وهذا يؤكد "أن عجز الكفيف عن الرؤية ينشأ عنه اختلاف في أنماط سلوكه، وعجز عن الرؤية يجعله في مجال الإدراك أقل خطأ من المبصر فيكون عالمه بسبب ذلك عالمًا ضيقاً محدوداً، لنقص خبراته في العالم الذي يعيش فيه. كما يجعله في مجال الحركة حذراً ويقظاً حتى لا يصطدم بعقبات أو يقع على الأرض نتيجة تغره بشيء ما أمامه"^{٢٥}.

إن الكفيف يتباه شعور دائم بالخروج من عالمه الضيق للاندماج والتماشي مع عالم المبصرين، وهذا ما يسبب له القلق المستمر والذي ينتج عنه صراع مرير بين عالمه المحدود الخاص به وعالم المبصرين المجهول إلى حد ما بالنسبة له. وربما سلك الكفيف سلوكاً تعويضياً متحدياً عاهته، ومحاولاً الاندماج في عالم المبصرين أو ربما يلجأ إلى العزلة التي تشعره بالهدوء النفسي نوعاً ما، والانشغال بعالمه الخاص بما يناسب توجهاته وقبوله.

وهذا ما سلكه المعري في بداية حياته، حيث يقول الحموي نقلاً عن النعالبي: "رأيت شاعراً ظريفاً يلعب بالشطرنج والورد، ويدخل في كل فن من الجد والهزل، يكنى أبا العلاء، وسمعته يقول: أنا أحمد الله على العمى، كما يحمده غيري على البصر"^{٢٦}.

"وقد يتخذ الكفيف موقفاً مغايراً ومعاكساً من المساعدة المقدمة إليه فيرفضها رافضاً بذلك عجزه فينمو باتجاه الشخصية القسرية أو يقبلها قبولاً خاضعاً للمساعدة، فينمو باتجاه الشخصية الانسحابية وكلا الموقفين يؤديان إلى سوء التكيف"^{٢٧}. وهذا ما يلاحظ -وبشكل واضح- في شخصية أبي العلاء، لاسيما في حوار مع تلميذه التميمي الذي عرض عليه السفر معه إلى مصر للقاء واليها "رغبتي فيه يا إسماعيل التميمي، وزينت لي لقاءه لو أني لم أكن في قيدين، وقيده واحد منهما كاف: العمى والطبع. العمى يا تميمي مصيبة إذا رافقها

^{٢٣} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ٢ / ١٩٦٦.

^{٢٤} المصدر نفسه، ٢ / ١٤٩.

^{٢٥} سيد خير الله، سيكولوجية الطفل الكفيف وتربيته، (القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٦٧)، ٢٦.

^{٢٦} ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ضمن تعريف القدامى بأبي العلاء، ١ / ٣٠٧.

^{٢٧} خير الله، سيكولوجية الطفل الكفيف وتربيته، ٣٢ - ٣٣.





طبع سوداويّ كطبعي. ما أنا أول أعمى ولكني أول رجل من العميان في هذه الغريزة آنف أن أفاد كالكبش، ولا أغفر لنفسي ذلة أو تقصيراً^{٢٨}.

وهنا نلاحظ رفض أبي العلاء مساعدة الآخرين له، ورفض في الوقت ذاته عجزه، مع الأنفة والكبرياء والعفة في نفسه.

لقد عانى المعري في زمانه ما عاناه ويعانيه كثير من المكفوفين من ازدراء الناس وسخريتهم وإهانتهم في بعض الأحيان، وما وقع فيه المعري من العذاب كان شديداً وذلك بالتوفيق والمواءمة بين أموره الحياتية وبين أمور المجتمع وأوضاعه "آلمه أشدّ الألم فأصبح أكثر حياءً مبتعداً عن الناس يسيء الظن بهم، لأنهم إليه كالمجهولين يسمع أصواتهم ولا يراهم، ويحس أعمالهم ولا يراها أيضاً فيفهم ما يستطيع تفسيره ويعجز عن فهم أكثره"^{٢٩}. فيصاب بقلق مصحوب بخيبة أمل فيمن حوله ولذلك يشير المعري بقوله:

إذا فرغنا فإنّ الأمن غابتنا وإن أمتاً فما نخلو من الفرع^{٣٠}

وربما يشعر المعري بأنه شخص غير مرغوب فيه "ويلمس الشقاء في أي موقف يجد نفسه فيه بين المبصرين؛ وقد يتندرون عليه بإشارات الأيدي، وغمز العيون، وهزّ الرؤوس وليس له من ذلك إلا ألم يكتمه وحزن يخفيه، مؤثراً العزلة ليهرب من موقف المنافسة"^{٣١}.

إن الإنسان الطبيعي يرفض نسبة النقص والعاهة إليه - وإن قبل ذلك في الظاهر أحياناً - فإنه في داخل أعماقه ووجدانه يتصور امتعاضاً واستياءً ورفضاً لأن "أثر هذه المصيبة من الحزن عظيم يلزم صاحبه في جميع أطوار حياته لا يفارقه ولا يعدوه، لأنه يذكر بصره كلما عرضت له حاجة وكلما ناله من الناس خيراً أو شر بل كلما لقيهم في مجتمع عام أو خاص"^{٣٢}.

ومن الملاحظ أن هذا ما دفع أبا العلاء إلى تحدي عاهته ومحتته، وسلك أسلوب المكابرة والتحدي للواقع المرير الذي يعيشه، ومضى يشق عباب بحر من المصاعب والتحديات ليبلغ مراده وهدفه في نمو المعرفة وطلب العلم ولم يقف فقده لبصره عائقاً ومثبطاً لبلوغ هذا الهدف السامي والنبيل.

فابتعاده عن ملذات الحياة المختلفة من الطعام والشراب واللباس ربما "لم يفعل ذلك عن كراهية لها وإنما كان تعبيراً عملياً صارماً عما آلت إليه إرادته العاقلة من إيمان مطلق بعيشة الحياة"^{٣٣}.

إن المعري كان عبقريةً متفوقاً على أقرانه المبصرين، مبدعاً في فنون العلم والأدب، وعلى الرغم من ذلك واجه رفض واضطهاد المجتمع له في كثير من الأحيان "سواء أكان مقصوداً أم عفويّاً، وأقسى ما واجهه كان الاستخفاف والاستهانة المقصودين، إذ كانا يشكلمان كارثة وإحباطاً له"^{٣٤}.

^{٢٨} أحمد بن محمد، أبو العباس ابن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، مح. إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، د.ت.)، ١/١٢٣.

^{٢٩} طه حسين، *مع أبي العلاء في سجنه*، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣)، ٦٠.

^{٣٠} أبو العلاء المعري، *لرؤم ما لا يلزم*، ٢ / ٨٣.

^{٣١} حسين، *تحديد ذكرى أبي العلاء*، القاهرة، ١١٢.

^{٣٢} المصدر نفسه، ١١٢.

^{٣٣} صالح البطي، *الفكر والفن في شعر أبي العلاء*، (الإسكندرية: دار المعارف، ١٩٨١)، ٢٢.





ومع هذا كله فلم ييأس المعري، وربما لجأ إلى التعويض كأسلوب لحل مشاكله النفسية، وللحد من قوة التوتر الداخلي الذي كان ينتابه وصاحب العاهة عموماً - ولاسيما العمى - قد يلجأ إلى هذه الأساليب والحيل التعويضية لينتقل إلى وضع أكثر أمناً واستقراراً، فيجد نفسه من خلالها أنه انتصر على عاهته، وتفوق على شعوره بالنقص معوضاً عنه الشعور بالأمن والاستقرار، ومن هنا كان التعويض نتيجة الشعور بالنقص الناجم عن العاهة، وقد تأتي محاولة التعويض بصورة واعية وإرادية، أو بصورة غير واعية.

وعلى هذا ربما تكون المحاولة إيجابية تعود بالنفع على صاحب العاهة أو ربما تكون سلبية تدفع صاحبها إلى سلوك يضر بعلاقاته الحياتية والاجتماعية فينجم عنه اضطرابات نفسية وسلوكية تعيق عملية التكيف مع البيئة المحيطة. ولكن أبا العلاء سلك المسلك الإيجابي في التعويض إذ حاول بكل إمكاناته السليمة الأخرى، التخلص من العمى وأثره.

وعلى الرغم من عدم تكيفه مع البيئة المحيطة به، إذ أكب على العلم ينهل منه وعلى مصادر المعرفة يغرف منها وتكبد مشاق السفر والرحلات في سبيل هذا وبذل مجهوداً لا يستطيع المبصرون بذله، حتى ذاع صيته في الأصقاع وأصبح علماً من أعلام الأدب والثقافة العربية.

وقد بالغ المعري في بعض الأحيان في مسألة التعويض على حاسة البصر التي فقدها، فقد نطق شعره بما يدل على هذا الشأن فأخذ يعوض حاسة الإبصار بالاعتماد على حاسة السمع تارة وحاسة الشم تارة أخرى، فكان المعري يتلذذ بسماع أحاديث الآخرين حين يتبادلونها، وكان يتعرف على شخصيات المتكلمين واتجاهاتهم، وربما حفظ أحاديثهم كاملة، يقول:

لا تعرف الوزن كفي بل غدت أذني وزانة ولبعض القول ميزان^{٣٥}

وأما تعويضه عن طريق حاسة الشم فتجلى في "سقط الزند" وهو يصف ليلة زفاف ممدوحة، وقد أسخغ على تلك الليلة ألواناً وضروباً من المشمومات والعطورات الزكية وقد بالغ في وصفها، مما يعجز عن وصفه الأذكاء من المبصرين يقول:

للطيب في جندسها سؤورة
وانتشرت في الأرض ريح له
عطر لمن شم ولكنه
من آخر البدر به ثقعم
يسوقها المنجد والمتمهم
غير الذي جاءت به منشم^{٣٦}

أراد بسورة الطيب انتشار الرائحة، ومنشم: هي امرأة جاهلية عطارة ضرب المثل بشؤم عطرها، ويقول:

وتسوف رائحة الخزامى أئني فتقودها ذلاً بغير خزائم^{٣٧}

حيث يصف هنا الخزامي كيف تصير وعطرها مقام الخزائم التي توضع في أنف الأنيق التي يمتطيها ويسير في ركبها أبو العلاء.

^{٣٤} عدنان عبيد العلي، شعر المكفوفين في العصر العباسي، (عمان: دار أسامة، ١٩٩٩)، ٢٤.

^{٣٥} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ٢ / ٢٧٩.

^{٣٦} أبو العلاء المعري، سقط الزند، ١٣٨-١٣٩.

^{٣٧} المصدر نفسه، ٢٥١.





إن كبرياء المعري وعناده وقدرته وإبداعه في الكثير من فنون العلم والمعرفة جعله يتناسى عماه ويفخر بالبصيرة التي يمتلكها، لأن العمى الحقيقي عنده هو الذي يصيب البصيرة لا البصر، ويرى أن تلف البصيرة أفجع وأمر من فقد الإبصار يقول:

تَلَفُ البصائرِ والزمانُ مُفَجِّعٌ أدهى وأفجعُ من تَوَى الأبصارِ^{٣٨}

يلمح المعري إلى أن فقدان البصيرة ونور القلب عند الإنسان أكبر مصيبة من هلاك بصره عماه.

٣. العزلة عند أبي العلاء المعري

لقد تعرض أبو العلاء في حياته إلى ظروف صعبة ألحقت به الأذى وجعلته يهرب من الحياة بشكل أو بآخر، أو ربما يبغضها ويمقتها في كثير من أحيانه.

إن في طبيعة المعري ميولاً إلى العزلة وحب الخلوة، ومن جملة الأسباب أيضاً ذهاب بصره ثم فقدته لوالديه في أصعب أوقات حياته، يضاف إلى ذلك شدة فقره وسوء معاملة الناس له ببغداد، لذلك اختار المعري العزلة والبعد عن الناس، يقول ياقوت الحموي: "ولما فاتني المقام بحيث اخترت، أجمعت على انفراد يقطع ما بيني وبين الناس إلا من وصلني الله به وصل الذراع باليد والليللة بالغد"^{٣٩}.

كان المعري عفيفاً قنوعاً، لا يتكسب بشعره، حتى حسبه بعض الناس غنياً، فقد تم أورد في ذلك الرحالة الفارسي ناصر خسرو يقول عن المعري: "كان واسع الثراء، وعنده كثير من العبيد والخدم، وكان أهل البلد كلهم خدم له.

أما هو فقد تزهد، فلبس الخشن، واعتكف في البيت وكان قوته نصف من خبز الشعير، لا يأكل غيره، وقد سمعت أن باب قصره مفتوح دائماً، وأن نوابه وملازميه يدبرون أمر المدينة، ولا يرجعون إليه إلا في الأمور المهمة"^{٤٠}، ويقول شوقي ضيف: "وربما كان هذا الدخل القليل من أسباب تركه لأكل اللحم ومستخرجاته من البيض واللبن، لا أخذاً بمذاهب الحكماء ولا اتباعاً لمذهب البراهمة الهندي، كما قيل، بل لضيق ذات يده واشفاقاً على الحيوان، ولعله صنع ذلك مبالغة في الزهد ورفض طيبات الحياة"^{٤١}.

ويرى الباحث أنها آراء متضاربة حول فلسفة المعري للحياة وطريقة تعاطيه لأمر الدنيا بطريقة جدلية تزيد غموضاً وحيرة.

لقد زهد المعري متاع الدنيا واعتزل الناس لا يسأل أحداً عطاءً ولا مالاً يقول:

إذا مدحوا آدمياً مدحُتْ مولى الموالي وربُّ الأُممِ^{٤٢}

فيقين المعري بالله تعالى كبير، ولا يتكسب ولا يتذلل أو يتزلف لبشر، إنما يلجأ لرب الكرم والوجود.

^{٣٨} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ١/٣١٦.

^{٣٩} ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، ١/٣١٨.

^{٤٠} ناصر خسرو الحكيم القبادياني المروزي، أبو معين الدين، سفرنامه، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، مح. يحيى الخشاب، ط. ٣، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣)، ٤٦.

^{٤١} شوقي ضيف، عصم الدول والإمارات الشام، (القاهرة: دار المعارف، ط. ٢، ١٩٩٠)، ١٦٨.

^{٤٢} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ٢ / ٢٧٢.





ويشير إلى عزلته ومنهجه الجديد في الحياة في رسالته إلى أهل بلدته المعرة: "هذا كتاب إلى السكن المقيم بالمعرة، شملهم الله بالسعادة، من أحمد بن عبد الله بن سليمان، خصّ به من عرفه وداناه، سلم الله الجماعة ولا أسلمها، ولم شعنها ولا آلمها.

أما الآن فهذه مناجاتي بعد منصرفي عن العراق مجتمع أهل الجدل وموطن بقية السلف، بعد أن قضيت الحداثة فانقضت ووَدَّعت الشبيبة فمضت، وحلبت الدهر أشطره، وجربت خيره وشره؛ فوجدت أقوى ما أصنعه أيام الحياة أن اخترت عزلة تجعلني من الناس كبار الأروى من سانح النعام"^{٤٣}. والنعام: موطنه السهل والصحاري والأروى موطنه الجبال الوعرة المرتقى ومتى سرت أنت سانحاً فالمتجه إلى الجانب الآخر بارح بالنسبة إليك ولا يتلاقى من الأروى والنعام سانح أو بارح. لقد بلغ المعري في زهده وتقشفه مبلغاً عظيماً فقد "بقي خمساً وأربعين سنة لا يأكل اللحم ولا البيض ولا اللبن ويقتصر على ما تبت الأرض ويلبس خشن الثياب ويدم الصوم ولقيه رجل فقال: مالك لا تأكل اللحم؟ قال: أرحم الحيوان! قال: فما تقول في السباع، لا غذاء لها إلا الحيوان؟ فإن كان ذلك من جهة الخالق فما أنت بأرأف منه، وإن كان من جهة الطبيعة فما أنت بأحدق منها ولا أتقن عملاً"^{٤٤}.

لزم أبو العلاء المعري داره لا يبرحها من سنة ٤٠٠ هـ. معتزلاً للناس ومعاشهم منسجماً في عالم خاص اختاره لنفسه، بل صنعه إن صح التعبير. وفي هذا يقول:

أراني في الثلاثة من سحوني فلا تسأل عن الخير النيث
لقلدي ناظري ولزوم بيتي وكون النفس في الجسم الخيث^{٤٥}

النيث: الشريد، وهو أيضاً من نبث التراب: أخرجته. ونبث عن السر: بحث عنه^{٤٦}.

لقد أحاطت به ثلاثة سجون: "سجن روحه في جسده وسجن داره وسجن فقدده لبصره، وظل يفرغ نحو خمسين عاماً لنظم لزومياته ولتأليف كتبه الكبرى، ومنذ حبس نفسه في داره أصبح ملاذاً لطلاب العلم في العالم العربي، فهم يفتنون عليه ويروحون يأخذون عنه كتبه وشروحها، وبالمثل دواوينه وشروحها"^{٤٧}.

ومنذ سن الثلاثين من العمر اختار المعري لنفسه صوم الدهر ما عدا أيام الأعياد، واختار لنفسه حياة الزهد، والتقشف والعزلة وكان طعامه العدس والتين رافضاً غيرهما من لذائذ الطعام وطيباته ويقول:

تقنعني بلسنٌ يمارس لي فإن أتتني حلاوة فبلسن^{٤٨}

والبلسن: هو العدس، والبلس: هو التين.^{٤٩}

^{٤٣} ابن العديم، الإنصاف والتحري، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، ٥٤٦ - ٥٤٧.

^{٤٤} ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء، ٢٠٦/١.

^{٤٥} أبو العلاء المعري، لزوم مالا يلزم، ١ / ١٤٠.

^{٤٦} المعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين، (دار الدعوة، د. م. د. ت.)، ٨٩٦/٢.

^{٤٧} ضيف، عصر الدول والإمارات الشام، ١٦٧.

^{٤٨} أبو العلاء المعري، لزوم مالا يلزم، ٢ / ٤٧.





و "كان أبو العلاء يحس بعمق آلام الإنسان في دنياه، ولعل ذلك ما جعله يعزف عن الزواج حتى لا يبرزق بولد يكابد من دنياه ما كابدته وصرح بذلك قائلاً:

هذا جناه أبي عليٍّ وما جنيت على أحد

ويقال: إنه أوصى بكتابه هذا البيت على قبره حين أوشك على مفارقة الدنيا ٤٩ هـ "٥٠.

كان المعري يحس ويعاني ما يعانيه مجتمعه من تناقضات فكرية وثقافية وفلسفية، ومن أوهام وضياح تشبث بها البعض مبتعدين عن الحقائق وجوهر الأشياء في هذا الوجود، فكبرت الهوية بينه وبين الناس، ونأى بنفسه عنهم، يلجأ إلى نفسه يتفكر واختار العزلة كسبيل لوصوله إلى مبتغاه، وكان يقول:

بُعدي من الناس برء من سقامهم وقرّبهم للحجى والدين، أدواء^{٥١}

إنه حين يخلطهم بنفسه، يضيف عليها أدواءهم على حدتها وشبوبها، ولذا بدأ بمقتهم، وهو يمقت، بمقتهم، الجهل الشامخ والإيمان المكابر والعقل المريض.

نعم، هو شقي من نوع شقاوتهم، ولكن بحسبه أنه يكافح في الإعصار دون هواده، مطمئناً إلى أن البارقة الهادية لا تلبث أن تنقذ، ولم يطل الصراع به كثيراً حتى انكشفت عقابيله عن خيوط النور تعترض الأفق الجديد، الذي استوى المعري عليه في كون الفكر...

انطلق يخفّ بما تتورّ في نفسه يحاذر سُحْب الناس وغيومهم الحالكة أن تمرّ عليه، فانزوى مجافياً ونأى مباعداً، عن سنن حياتهم وأفكارهم، وتوحد نتيجة فكرة مطلقة بهذه الرغبة التي غدت جزءاً من منهج السلوك التأملي عنده على ما انتهت به فلسفته: ^{٥٢}

وماذا بيتغي الجلساء عندي أرادوا منطقي، وأردت صممتي
ويوجد بيننا أمد قصي فأمؤا سمتهم وأممت صممتي^{٥٣}

وقف النقاد والباحثون مواقف مختلفة ومتضاربة في بعض الأحيان إزاء عزلة المعري وزهده، فرأى بعضهم "أن المعري ليس زاهداً ولكنه رجل عاجز عن تحقيق آماله، بمعنى أنه أعرض عن لذاته لا رغبة منه، بل قصوراً وعجزاً"^{٥٤}. وأما آخرون فقد كانوا يرونه "مريضاً نفسياً، فغريزته الجنسية ظلت أسيرة في جسمه الأسير في منزله، فهو بذلك يخالف القياس الاجتماعي"^{٥٥}.

فهم يرون أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الألم والإحساس باللذة، والتفرد واللذة، والمعري بنظرهم استسلم لهذا الشعور بالتفرد وتخلّى عن ذاته وانطوى على نفسه بعيداً عن اللذائذ مكتفياً بالعزلة تعويضاً.

^{٤٩} المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، ٦٩/١.

^{٥٠} ضيف، عصر الدول والإمارات الشام، ١٦٨.

^{٥١} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ٣١ / ١.

^{٥٢} عبد الله العلايلي، المعري ذلك المجهول، (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٥)، ط. ٣، ١٩.

^{٥٣} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ١٢٩/١.

^{٥٤} عبد الكريم الخطيب، أبو العلاء المعري بين الإيمان والإلحاد، (الرياض: دار اللواء، ١٩٨٠)، ٤٣.

^{٥٥} زكي المحاسني، أبو العلاء المعري ناقد المجتمع، (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٣)، ٥١ - ٥٢.





أما طه حسين فيرى: "أن مزاج أبي العلاء هو الذي حملته على الوحدة ولزوم البيت، لأن ما لقيه من أذى الدهر ولؤم الناس بغض إليه الاجتماع وحبب إليه الانفراد إضافة إلى طبيعته الوحشية"^{٥٦}.

لكن من الإنصاف القول بأن المعري لم يفلح بالعزلة التامة التي كان يصبوا إليها بعد عودته من بغداد، لأن طلاب العلم بدؤوا يتوافدون عليه من كل صوب ينهلون من معينه الثري، حيث انتشرت شهرته العلمية في كل مكان، فلم يلبث أن أصبح منزله مقصداً للطلاب ومهوى أفئدة أهل المعرفة والعلم.

إن من يتعمق في دراسة أدب وعلوم المعري وحياته الشخصية يكتشف أن هذه العزلة التي انتهجها كسبيل في حياته نابعة من صدق في مصارحة الذات والنفس الإنسانية ومن هدف سام يصبو إليه المعري، يترفع فيه عن الصغائر التي من حوله، وقد علق بها أكثر الناس من حوله، فأراد أن يعلو في نفسه محاكياً عالم القيم والمثل لا حياً في الدنيا ولا طمعاً في شهواتها.

ومن هنا يلاحظ أن عزلة المعري وزهده ما هي إلا تعبير صادق يعكس نفسيته الصادقة وشخصيته الواثقة.

٤. البعد النفسي في شعره

٤.١. الحزن والهروب:

كانت حياة المعري مليئة بالهموم والأحزان، والنظرة السوداوية تجاه الحياة والوجود تجلت نفسه الحزينة في أكثر شعره، حيث أخذ طابع الحزن والتشاؤم، ولكن نفسيته الحزينة تجلت بمواضع متعددة ولا سيما عندما توفي والده ورثاه رثاء شديداً يقول:

فليتك في جنفي موارئ نراهةً بتلك السجايا عن حشاي وعني ضني لجسمك
ولو حفروا في درّة ما رضيتها إبقاءً عليه من الدّفن^{٥٧}

إنه لا يستسيغ الموت لوالده ولا يريد حتى ولو كان في الدرة الثمينة، ويتمنى لو أنه استطاع أن يواريه في جفنه. وتجلت نفسه الحزينة في موقف آخر عندما رجع من بغداد وأخبر بأن والدته قد رحلت عن الدنيا، وتركته وحيداً، يقول:

فيا ركب المنون أما رسولّ يبلغ روحها أرج السلام
سألت: متى اللقاء؟ فقبل: حتى يقوم الهامدون من الرجّام
فليت أذيين يوم الحشر نادى فأجهشت الزّمام إلى الزّمام^{٥٨}

نلاحظ إحساس العميق بالحزن وامتلاء نفسه بالأسى حداداً وتأثراً على فراق أمه التي لن يراها إلى يوم القيامة. وربما حاول المعري مراراً أن يخفي حزنه وتأثره بموقف معين ولكن سرعان ما تكشف المواقف بعضها. فهو يكابر أحياناً ويدعي

^{٥٦} حسين، تحديد ذكرى أبي العلاء، ١٥٢ - ١٥٣.

^{٥٧} أبو العلاء المعري، سقط الزند، ١٧.

^{٥٨} المصدر نفسه، ٤.





مجارته للمبصرين وتفوقه عليهم لكننا إذا أمعنا النظر سنلاحظ الحزن العميق يطفو على سطح الحقيقة، المرة تلو الأخرى يقول:

ودنياك سارت بالأيام مُغدَّةً فلا فرق فيها بين سيري وسيركا^{٥٩}

ولعل المعري يجد في تعاقب الليل والنهار وانصرام الأيام ما ينبئ بدنو الأجل وانقضاء حياة الإنسان يقول:

بكيته له إذ فاتته ما يريده وما شوقه شوقي ولا وجدته وجدتي
كذاك الليالي لا تجُذَنَ بمطلبٍ لخلق ولا بيقينٍ شيئاً على عهد^{٦٠}

إنه لا يأبه لظلام أو ضياء أو تعاقب ليل أو نهار، ويدعو نفسه والآخرين إلى الحزن والانطواء على الذات.

في ذلك الوسط الثقافي المكتظ بالضجيج المعرفي والفتن والمذاهب، والمعتقدات المتناحرة، يتحرك فكر المعري للمعرفة، ويطلبها بجميع الوسائل المتاحة "والمعري لم يكتفنا هذه الناحية من نفسه فقد تحدث إلينا بها على نحو واضح صريح في رسالته على أهل المعرفة، إنه يتقله ما قد أثقل عقل المجتمع حينذاك، ويشقيه أيضاً ويعيا بحمله في عناء شديد، ولقد أحس بما يزيد ثقله أكثر وأكثر، قرب الناس المتصايحين بحميات الفكر والهاذين بخيالات هلاسهها. فاشتد به استنكاره لهم وشعر بما يقصيه عنهم في عنف وقَسْر، إنهم تائهون مستسلمون يزيدون في معنى حيرته وفي ألوانها"^{٦١} فيعبر عن هروبه قائلاً:

بعدي من الناس بُرَّةً من سقامهم وقربهم للحجى والدين أدواء^{٦٢}

إنه حين تختلط نفسه بقومه إنما تزداد مرضاً وبعداً عن الحقيقة والمعرفة فهو يمقت جهل قومه وإيمانهم المكابر وعقلهم المريض.

وكيف أقضي ساعة بمسرة وأعلم أن الموت من غرمانى؟^{٦٣}

يبعد المعري نفسه عن دائرة اتهامه بالكآبة والحزن الناتجان عن فقدته لبصره ويطلعنا على أسباب هروبه من الحياة تتعدى العمى والحزن، فيشير إلى المنغصات اليومية والظروف المحيطة به.

هرب المعري من أمراض المجتمع الفتاكة والنفاق المنتشر بين الناس وأقام في منزله بالمعرة معتزلاً بها بعد عودته من بغداد ودعا كل عاقل إلى هذا السلوك:

إذا انفرد الفتى أمننت عليه دنايها ليس يؤمنها الخلاط
فلا كذبٌ يقال ولا نميمٌ ولا غلطٌ يُخاف ولا غلاط^{٦٤}

^{٥٩} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ١٣١/٢.

^{٦٠} أبو العلاء المعري، سقط الزند، ٢٠٤.

^{٦١} العاليلي، المعري ذلك المجهول، ص ١٨-١٩.

^{٦٢} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ٣١/١.

^{٦٣} المصدر نفسه، ٤٠/١.

^{٦٤} المصدر نفسه، ٦٣/٢.





فالمعري يريد أن يأمن على عقله وسلوكه الصادق في قوم كثر فيهم الكذب والنفاق والغش والمتاجرة بالمبادئ والأخلاق. فهو لم يستسلم للتيار الفاسد الجارف إنما تصدى له، وبكل قوة ناصحاً ومبيناً الفاسد من الصالح في القول والفعل.

٤.١.٢. السخرية والتهكم:

ينظر المعري إلى هذا الوجود وكأنه حكاية ساخرة، تقص لنا أفانين الفناء والزوال بمشهد خلودي درامي يقول:

نـزول كـمـا زال آباؤنا
ويبقى الزمان على ما ترى
نهارٌ يضيء وليل يجيء
ونجم يغور ونجمٌ يُرى^{٦٥}

ماذا مضى قبلنا؟ وماذا عساه أن يأتي بعدنا؟ وأي شيء يختلف عن توالي العصور من أطوار الحوادث التي تدرك لها بداية ولا نستطيع أن نتوقع نهايتها.

"إنه رجل استخف بالحياة جمعاء، وهانت عليه الدنيا بما وسعت، فما من دعوى من دعاوي الناس تنتزه عن الغرور في اعتقاده، وما من غاية من غايات الناس لا تنتهي في تقديره إلى عبث فارغ وخديعة ظاهرة، كلهم مغرور وكلهم عابث ولكنه متعلق من الأقدار بمثل تلك القبضة التي يعييه أن يفض إصبعاً منها، حتى إذا فضها أو خطر في وهمه أنه فضها لم يجد ثم شيئاً، أو وجدها ملامى بما يشبه الفراغ سخية بما ليس يختلف عن الحرمان، وكلهم محتقب عدة لا تنجح، ومتقلد سلاحاً لا يصيب"^{٦٦}.

وهذه الأنجم التي تغور وتطلع في سماء الناس ما شأنها في ذلك الفضاء الفسيح وما نهاية دورانها؟ أتسري أم تقف فجأة؟ بل إن أجلها آت وإنها لفانية ولا تخلف وراءها إلا الأشلاء الكونية يقول:

زحل أشرف الكواكب داراً
من لقاء الردى على ميعاد
ولنا المريخ من حدثان الدهر
مطفي وإن علت في اتقاد
والثريا رهينة فافتراق الشمل
حتى تعبد في الأفراد^{٦٧}

إن هذه الدنيا التي يسخر منها المعري لا تستحق في نظره البناء والنصب "وأى عناد فيها يجل عن السخر؟ أي خطر لمهمة من المهام بين مصارع أكوان ومشاهد آباد وأزمان؟ أليس من ينشد ملكاً أو ثراءً في هذه المدرجة العائرة. كذلك الهالك الذي يفتقد حليته أو ساعته في السفينة الهاوية إلى قاع اليم؟ كلاهما مضحك! بل ما من شيء إلا هو مضحك في هذا الكون العامر بالخراب الثابت على التداعي والزوال!"^{٦٨}.

تنزاحم الأضداد عند المعري وتشابه الأشياء، فإن الهزل كالجد والحلم كالعيان كما في قوله:

^{٦٥} المصدر نفسه، ١ / ٤٨-٤٩.

^{٦٦} عباس محمود العقاد، *مطالعات في الكتب والحياة*، (القاهرة: مؤسسة هندواي، ٢٠١٢)، ٩٢.

^{٦٧} أبو العلاء المعري، *سقط الزند*، ١٢.

^{٦٨} العقاد، *مطالعات في الكتب والحياة*، ٩٢.





وشبيه صوت النعي إذا قيس بصوت البشير في كل ناد^{٦٩}

الأمر تساوت عند المعري وأصبح الهدى كالضلال والحسن كالقيح يقول:

وقد زعموا الأفلاك يدركها البلى فإن كان حقاً فالنجاسة كالطهر^{٧٠}

يريد أن الأفلاك طاهرة وليست كالأرض نجسة ليدركها البلى. فلماذا إذن الكفاح والسعي؟ ولماذا الاجتهاد في التدبير والتغيير؟ فحياتنا عبث وسعينا عبثٌ يقول:

تقفون والفلك المحرك دائر ويقدرّون فتضحك الأقدار^{٧١}

"نعم تضحك الأقدار وحق لها أن تضحك ولئن ضحكت الأقدار، لقد سمعنا من خلل ضحكاتها العالية رواعد فهقتها التي تغمر الأرض والسماء جميعاً، تهاتف ذلك الشيخ الساخر المكتئب عن طريق الدنيا العابرة في زاوية من زوايا المعرفة. ففي المعري ملكة السخر التي في الأقدار، وهو يضحك حين تضحك، ويسخر مما تسخر هي منه؛ لأنه ينظر بعينها، ويقرأ خطوطها الغامضة في كتابه، ويطل معها على ساحة واحدة.

فالسخر هو ملكة المعري حقاً، لا التجميل ولا الخيال، وإنه لمن سخر الأيام أن يكون المعري أو يكون المتشائمون عامة من أطع الناس على السخر، وأفطنهم إلى مواطن الضحك، فقد يلوح أن ذلك من التناقض الغريب والتماجن المكذوب، أيكون أقرب الناس إلى الشكوى أقربهم إلى الضحك والسخرية؟ هذا عجيب، ولكنه مع ذلك هو الحقيقة المطردة والقياس المستقيم"^{٧٢}.

تصل نفس المعري الساخرة شأواً كبيراً في التصور حتى وصلت سخرية المعري بالمعتقدات الدينية والطقوس في الديانات، ويسخر من الأحكام الشرعية ويعتبرها غير مقنعة، ومبينة على رعونة ذكورية ولا علاقة لها بالخطاب الإلهي العادل:

تزوِّج بعدَ واحدةٍ ثلاثاً وقال لعرسه يكفيك رُبعي

فيرضيها إذا اقنعت بقوتٍ ويرجمها إذا مالت لتبُع^{٧٣}

وتبع المرأة هو عاشقها. فيسخر المعري من تعدد الزوجات وتحكم الرجل بالمرأة بهذه الطريقة ويعتبرها من قبيل الظلم والذكورة البحتة والمصادرة لحكم العقل والإنسانية والإنسان.

السخرية سلاح استخدمه المعري لمواجهة الواقع الفاسد ومحاولة إصلاحه للوصول إلى حياة كريمة عادلة، يقول:

^{٦٩} أبو العلاء المعري، سقط الزند، ٧.

^{٧٠} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ١/٢٤٨.

^{٧١} المصدر نفسه، ١/٢٤٨.

^{٧٢} العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، ٩٤.

^{٧٣} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ٢/٨٤.





يَحْسُنُ مَرَأَى لِنَبِيِّ آدَمَ
وكلهم في الذوق لا يَعْدُبُ
ما فيهم برٌّ ولا ناسك
إلا إلى نفع له يجذبُ
أفضل من أفضلهم صخرة
لا تظلم الناس ولا تكذب ٧٤

لقد اجتمعت في نفسية المعري الساخرة عوامل عديدة: حسه المرهف بالواجب الاجتماعي وحسه النقدي لثقافة البيئة والاستخفاف بالدنيا وهي من دواعي الشؤم والسخرية بأن واحد. فكانت ملكة السخر متجلية في نفسيته واسترعت انتباه الدارسين لشعره ومؤلفاته.

٤.١.٣. التشاؤم واليأس:

لم يكن المعري قادراً على التكيف والانسجام مع بيئته الاجتماعية وثقافة زمانه لأنه "لم يستطع تعديل ذاته التشاؤمية، تلك الذات التي نظرت إلى المجتمع نظرة بغض وكراهية لأن الشر هو الذي يجذب أخلاق ساكنيه" ٧٥، ويربي فيهم أفعاله، هكذا كان يرى المعري، فاعتقد أن الدهر قائم على الغدر والخيانة والفساد، ويبحث عن الخطيئة في الكون ذأب غيره من الفلاسفة فيجدها في آدم يقول:

سعى آدم جد البرية في أذى
لذرية في ظهره تشبه الذرا ٧٦

وهناك فرق بين الشكوى والتشاؤم، فربما يظن البعض أن الشكوى العارضة تشاؤماً فلسفياً، لأن التشاؤم يختلف عن الشكوى والتذمر. "فالشاب يشكو، ولكنه قل أن يتشاءم، والشيخ يرضى ولا يلزم من ذلك أن يكون متفانلاً، فربما قنع المرء لقللة ما يطلب وضعف ما يحرك نفسه من بواعث الحياة ويثير سخطه من ثوابها، ولربما شكاً ونفسه مكتنظة بالشعور طافحة بالحياة لكثرة مطالبها في قلبه، وشدة دفعتها في عروقه، وقوة اضطرابها في عواطفه. فهل يسمى هذا متشائماً وإن حسب نفسه كذلك؟ كلا ليس هذا تشاؤماً بالمعنى الصحيح، وما أجدر التشاؤم أن يكون دليلاً على نضوب في معين الحياة، وشح في نصيب صاحبه من التخيل والشعور" ٧٧.

يتشاءم المعري من العدوى الفكرية وحتى الشعور في المجتمع الذي يعيش فيه والذي يراه موبوءاً فاسداً، يقول متشائماً وقد أعلن العزلة:

بُعدى من الناس برء من سقامهم وقربهم للجبي والدين أدواء ٧٨

ويقول:

تمنيت أني بين روض ومنهل
مع الوحش لا مصراً أحلٌ ولا كفراً ٧٩

٧٤ المصدر نفسه، ٢/٦٢-٦٣.

٧٥ حسين، مع أبي العلاء في سجنه، ٦٠-٦١.

٧٦ أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ١/٢٦٧.

٧٧ العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، ٨٤.

٧٨ أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ١/٣٩.

٧٩ المصدر نفسه، ١/٢٦٥.





يصور رعبه وتشاؤمه من الحياة الاجتماعية ويتمنى الحياة مع الوحش والعودة إلى الطبيعة، وألا ينزل أرضاً ولا قرية. فكره المعري الوجود والحياة وآثر العدم وتمنى للوليد ألا يولد وللحي أن يفنى يقول:

وليت وليداً مات ساعة وضعه ولم يرتضع من أمه النفساء^{٨٠}

التشاؤم عند المعري دفعه إلى تشبيه الناس بالكلاب والدنيا بالميتة فيقول:

أصاح! هي الدنيا تشابه ميتةً ونحن حوالها الكلاب النوايح^{٨١}

حتى أنه لم يستثن نفسه من هذه السبة الناتجة عن نفسه المتشائمة من الدنيا والعيش فيها. يقول متشائماً:

وشبيه صوت المعى إذا قيس بصوت البشير في كل ناد^{٨٢}

المعري يرى أن الحياة غير جدية بأن يحيها الإنسان ويسعد فيها ما دامت تنطق بالشورور والعذاب، الدنيا في نظره منظومة من الآثام والشورور فأحزانها وأفراحها سواء. والتَّعْيُ: هو المُخبر بالموت.

وتتجلى نفس المعري المتشائمة في اعتباره الحياة الدنيا سر الهلاك وعلّة الشقاء، فإذا رغب أحد في تجنب الشقاء والمعاناة والهلاك فعليه أن يعلن رفضه للحياة بكل أشكالها يقول:

إن شئت أن تلقى الحمام فلا تعش هذي الحياة إلى المنيّة سلّم^{٨٣}

والدنيا عنده دار الرزايا والمصائب والشورور، وقد ينس الإصلاح فيها وطباع أهلها قد استحالت على التهذيب والتقويم يقول:

وردت إلى دار المصائب مجبراً وأصبحت فيها ليس يعجيني النقل

أعاني شوروراً لأقوم بمثلها وأدناس طبع لا يهذب الصقل^{٨٤}

ويرحب بالموت خلاصاً من الحياة يقول:

أهلاً بغائلة الردى وإيابها كيما تسترني بفضل ثيابها^{٨٥}

ويرحب بالموت الذي يأخذ الإنسان من حيث لا يدري ويعده المخلص له من الآلام والمصائب والشورور.

ويعتقد المعري لو تخلص من هذه الدنيا ويستقر في حياته الآخرة، وتزداد نفسه البائسة تعثراً ليقن بأنه في النحس قائم منذ أن وجد على هذه الدنيا يقول:

^{٨٠} المصدر نفسه، ٣٩/١.

^{٨١} المصدر نفسه، ١٥٧/١.

^{٨٢} أبو العلاء المعري، سقط الزند، ٧.

^{٨٣} أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، ٢ / ٢٢٨.

^{٨٤} المصدر نفسه، ١٤٨ / ٢.

^{٨٥} المصدر نفسه، ٩٧/١.





لم أدر ما نجمي ولكنه في النحس مذ كان جرى واستقام^{٨٦}

ويقول يائساً من الحياة ومن معاشرّة المفسدين والظالمين:

فأفّ من الحياة وأفّ مني ومن زمن رئاسته حساسة^{٨٧}

ويلجأ إلى الله شاكياً وداعياً بيأس وحرقة قلب يقول:

يا رب أخرجني إلى دار الرضى عجلاً فهذا عالم منكوس^{٨٨}

يراه عالماً مقلوباً على رأسه حيث ضاعت القيم والمعايير الصحيحة.

وكان المعري "يخرج التشاؤم مخرج التفاؤل، ويعرض اليأس في ثوب الأمل؛ ويتسم من آمال الناس في الدنيا والآخرة، ثم يعود فيبتسم من ابتسامه ويعبث بالكافرين ويعرض بهم في ظاهر القول وهو بالمؤمنين أشدّ عبثاً وأبلغ تعريضاً"^{٨٩}.

لقد تمحورت فلسفة المعري ونظرته للحياة حول اليأس والتشاؤم والجحود، واستعار لهذه الأغراض عبارات كثيرة ومتنوعة الدلالات ليصل إلى هدفه فيقول:

طفونا ونرسو الآن لا سرّ أسودي بملك البرايا ما العراق وما الترس؟^{٩٠}

ويشير بأسودي إلى شخصه والتّرس قرية في العراق "ويرمز به أن التسود أي تجوهر البشري بالعقل الكلي، يبدأ بالجمود المطلق لكل ما يعد واقعاً فكرياً"^{٩١}.

فالمعري يرسم حقيقة نفسيته الجاحدة وخطوطها الفكرية في الحياة وكاشفاً عنها بالسواد، فالمعري "اشتق السواد من لون عزلته الحالكة بفقد حاسة البصر من وجهه، ومن وجه آخر أن الدجى رمز العدم الحيّ مثل السكون رمز العدم الإعرابي لفظاً، وهو علامة إعراب في الوقت نفسه. والجحود ذاته عدم حي، والصفير في الحساب عدم حي، أي اللا عدد، ولكنه رمز العددية ما شئت فيها في مكانه وخانته"^{٩٢}.

وهذا يشير إلى فلسفة المعري الدقيقة والعميقة حيث وظف اللغة واشتقاقاتها والعبارات ودلالاتها للتعبير عن نفسيته المتشائمة والجاحدة.

الخاتمة ونتائج البحث

^{٨٦} المصدر نفسه، ٢/٢٦.

^{٨٧} المصدر نفسه، ٢/٢٩.

^{٨٨} المصدر نفسه، ٢/٢٧.

^{٨٩} العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، ٩٩.

^{٩٠} أبو العلاء المعري، لزوم مالا يلزم، ٢/١٤.

^{٩١} العلايلي، المعري ذلك المجهول، ٧٠.

^{٩٢} العلايلي، المعري ذلك المجهول، ٧٦.





إن الإنسان عموماً كائن قابل للتأثر والتأثير وتلعب العوامل البيئية والظروف الشخصية دوراً مهماً في مدى قابلية الإنسان للتأثر وطبيعته والمعري ابن بينته التي كانت متقلبة وغير مستقرة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وقد ابتلي بالعمى وهو في سن الطفولة ومعلوم أن هذه العاهة قد أثرت على نفسيته وانعكس ذلك على تصرفاته ومواقفهم المجتمع حوله ثم لجأ إلى العزلة مبرراً بتبريرات شتى وظهر هذا في شعره في مواضع كثيرة كما مر سابقاً

ومما لا شك فيه يبقى المعري شخصية فذة تستحق الدراسة والتقدير على مر الزمان فرغم ما مرّ به من ظروف قاسية فقد ظل يكابد ويجهد في طلب العلم إلى آخر لحظة في حياته وقدم للتراث العربي ما يستحق الدراسة والاهتمام ومع التوصيات بإعادة

إنتاج مثل هذا التراث النادر من شعره وفلسفته وحكمته وتعليمها للأجيال في مختلف مراحل التعليم الخاتمة ونتائج البحث

إن الإنسان عموماً كائن قابل للتأثر والتأثير وتلعب العوامل البيئية والظروف الشخصية دوراً مهماً في مدى قابلية الإنسان للتأثر وطبيعته والمعري ابن بينته التي كانت متقلبة وغير مستقرة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وقد ابتلي بالعمى وهو في سن الطفولة ومعلوم أن هذه العاهة قد أثرت على نفسيته وانعكس ذلك على تصرفاته ومواقفهم المجتمع حوله ثم لجأ إلى العزلة مبرراً بتبريرات شتى وظهر هذا في شعره في مواضع كثيرة كما مر سابقاً

ومما لا شك فيه يبقى المعري شخصية فذة تستحق الدراسة والتقدير على مر الزمان فرغم ما مرّ به من ظروف قاسية فقد ظل يكابد ويجهد في طلب العلم إلى آخر لحظة في حياته وقدم للتراث العربي ما يستحق الدراسة والاهتمام ومع التوصيات بإعادة

إنتاج مثل هذا التراث النادر من شعره وفلسفته وحكمته وتعليمها للأجيال في مختلف مراحل التعليم.





المصادر والمراجع

- أبو الفتح العباسي، عبد الرحيم بن عبد الرحمن. معاهد التنصيص على شرح شواهد التلخيص، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء. إشراف د. طه حسين. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٤.
- أبو العلاء المعري، أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان. لزوم ما لا يلزم. ط. ٣. بيروت: دار صادر، ٢٠١٢.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله. إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري. مح. إحسان عباس. ط. ١. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣/١٤١٤.
- كمال الدين ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي. كتاب الإنصاف والتحري في دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري. د. م. د. ن. د. ت.
- أبو العلاء المعري، أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان. سقط الزند. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧.
- القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف. إنباه الرواة على أنباه النحاة، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. ١. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٢/١٤٠٦.
- بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي. عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري. د. م. د. ن. د. ت.
- كمال الدين ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي. بغية الطلب في تاريخ حلب، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء. مح. سهيل زكار. دمشق: دار الفكر، د. ت.
- شهاب الدين العمري، أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢٣.
- حسين، طه. تجديد ذكرى أبي العلاء. ط. ٦. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣.
- أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب. المختصر في أخبار البشر، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء المعري. مصر: المطبعة الحسينية المصرية، د. ت.
- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري. الكامل في التاريخ. مح. عمر عبد السلام تدمري. ط. ١. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧/١٤١٧.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. لسان الميزان. مح. الهند، دائرة المعارف النظامية. ط. ٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١/١٣٩٠.





- العيسوي، عبد الرحمن. مشكلات الطفولة والمراهقة. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٩٣.
- حمزة، مختار. سيكولوجية المرضى وذوي العاهات. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦.
- سلامة، يسري. النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري. الإسكندرية: دار المعرفة، د.ت.
- خير الله، سيد. سيكولوجية الطفل الكفيف وتربيته. القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٦٧.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد، أبو العباس. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. مح. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، د.ت.
- حسين، طه. مع أبي العلاء في سجنه. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣.
- البطي، صالح. الفكر والفن في شعر أبي العلاء. الإسكندرية: دار المعارف، ١٩٨١.
- العلي، عدنان عبيد. شعر المكفوفين في العصر العباسي. عمان: دار أسامة، ١٩٩٩.
- المروزي، ناصر خسرو الحكيم القبادياني. سفر نامه، ضمن تعريف القدماء بأبي العلاء. مح. يحيى الخشاب. ط. ٣. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣.
- ضيف، شوقي. عصم الدول والإمارات الشام. ط. ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠.
- المعجم الوسيط. مجموعة مؤلفين. د. م. دار الدعوة، د. ت.
- العاليلي، عبد الله. المعري ذلك المجهول. ط. ٣. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٥.
- الخطيب، عبد الكريم. أبو العلاء المعري بين الإيمان والإلحاد. الرياض: دار اللواء، ١٩٨٠.
- المحاسني، زكي. أبو العلاء المعري ناقد المجتمع. بيروت: دار المعارف، ١٩٦٣.
- العقاد، عباس محمود. مطالعات في الكتب والحياة. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢.





KAYNAKÇA

- Abü'l-Alâ, el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdullah b. Süleyman b. Muhammed b. Süleyman. *Saktü'z-zend*, Beyrut: Dar Sader, 1957.
- Akkâd, Abbas Mahmud, *Mütalaatün fi'l-kütübi ve'l-hayati*, Kahire: Müessesetü Hindawi, 2012.
- Alayilî, Abdullah, *el-Ma'arrî zalikel-mechul*, Beyrut: Darü'l-Hadid, 5. Bsk, 1995.
- Ali Adnan, Übeyd, *Şi'rü'l-mükeffifine fi'l-Asri'l-Abbasî*, Amman: Daru Üsame, 1999.
- Bazhi, Salih, *el-Fikru ve'l-fennu fi şiri ebi'l-Alâ el-Ma'arrî*, İskenderiye: Beyrut: Darü'l-Maarif.1981.
- Bedrüddin, el-Aynî Mahmud b. Ahmed b. Hüseyin el-Aytabî, *Akdü'l-ceman fi tarihi ehli'z-zaman, zımne tarifi'l-ulemai bi ebi'l-Alâ el-Ma'arrî*, Beyrut: ts. Beyrut: Dar Al-Ulum Al-Arabiya. 1993.
- Dayf, Şevkî, *İsamü'd-düveli ve'l-ımarat*, Kahire: Darü'l-Maarif. 2. baskı, 1990.
- Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdullah b. Süleyman b. Muhammed b. Süleyman. *Lüzumu ma la yelzem* Beyrut: Dar Sader, 3. bsk. 2012.
- Ebü'l-Fath, el-Abbasi, Abdü'r-Rahim b. Abd al-Rahman. *Maaihüdü't-Tansis ala-şerhi şavahidi' -Tahlis zımne tarifi'l-Kudemai bi-ebi'-Alâ el-Ma'arrî*, Mısır: Kahire Kitapevi, 1944.
- Ebü'l-Feda, İmadüddin İsmail b. Ali b. Mahmud b. Muhammed b. Ömer b. Şahinşah b. Eyyub, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, zımne tarifi'l-ulemai bi ebi'l-Alâ el-Ma'arrî, Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, ts.
- Hamza, Muhtar. *Saykolojiyyetü'l-Merdâ ve zevi'l-Ahâti*, Kahire: Dar Al-Maarif. 1956.
- Hatib, Abdulkerim, *ebü'l-Alâ el-Ma'arrî beyne'l-imani ve'l-ilhad*, Riyad: Darü'l-Vefa, 1980.
- Hayrüllah, Seyyid, *Saykolojiyyetü't-tiflii'l-kefifi ve terbiyyetuhu*, Kahire: el-Matbaatü'l-Fenniyyetü'l-Hadise, 1967.
- Hüseyin, Taha, *Zikra ebi'l-Alâ el-Ma'arrî* Kahire, Darü'l-Maarif, 6. Bsk, 1963
- İbn Halikan, Ahmed b. Muhammed ebü'l-Abbas, *Vefiyyatü'l-a'yân ve enbaü ebnai'z-zeman*, İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid eş-Şeyyanî, el-Cezerî, *el-Kamil fi't-tarih*, Ömer Abdusselam Tedmirî, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî 1. Bsk, 1997.
- İbnü'l-Hacer, el-Askalanî ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Lisanü'l-Mizan*, el-Hind, Dairetü'l-Maarifi'n-Nizamıyyeti 2. Bsk, Beyrut, Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbuat, 1991.
- İsevî, Abdurrahman, *Müşkilatü't-tüfületi ve'l-mürahekatı Süheyl Zekkar*, Dimeşk: Darü'l-Fikr ts.
- Kamalüddin, b. el-Adim Ömer b. Ahmed b. Hibetüllah b. ebi Ceradete el-Ukaylî, *Kitabü'l-İnsaf ve't-taharri fi-dafi'z-zülmi ve't-tecerrî an ebi'l-Alâ el-Ma'arrî, zımne tarifi'l-ulemai bi ebi'l-Alâ el-Ma'arrî*, Kahire: ts.
- Kamalüddin, b. El-Adim Ömer b. Ahmed b. Hibetüllah b. Ebi Ceradete el-Ukaylî, *Büğyetü't-talebi fi tarihi Haleb zımne tarifi'l-ulemai bi ebi'l-Alâ el-Ma'arrî*, Komisyon, *el-Mucamü'l-vesit*, Beyrut: Darü'd-Daveti, ts.
- Mahasini Zeki, *ebü'l-Alâ el-Ma'arrî nakidü'l-müctema'i*, Beyrut: Dar Al-Maaref, 1963.
- Marvazi, Nasir Khusraw el-Hakim el-Kubadiyani. *Safar Namah, zımne tarifi'l-ulemai bi ebi'l-Alâ el-Ma'arrî*, M. Yahya es-Sahhab, 3. Beyrut: Yeni Kitap Evi, 1983.





- Qafti, Cemalüddin ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf, *İnbahü'r-rüvvat ala enbahi'n-nühâti zimne tarifi'l-ulemai bi ebi'l-Alâ el-Ma'arrî*, Kahire: Darü'l-fikri'l-Arabi, 1. Bsk, 1982/1406.
- Selamet, Yüsrî, *En-Nakdü'l-İctimai fi Asari ebi'l-Alâ el-Ma'arrî*, İskenderiye: Darü'l-Marife, ts.
- Şihabüddin, el-Umrî Ahmed b. Yahya b. Fadlullah el-Kureşî el-Advî, *Mesalikü'l-Ebsar fi memaliliki'l-emsar, zimne tarifi'l-ulemai bi ebi'l-Alâ el-Ma'arrî*, Abu Dabi: Müessesetü's-Sakafe, 1423.
- Taha, Hüseyin, *Maa Abü'l-Alâ el-Ma'arrî fi sicnihi*, Kahire: Darü'l-Maarif. 1963.
- Yakut, el-Hamavî, Şihabüddin ebu Abdullah Yakut b. Abdullah, *İrşadü'l-erim ila-marifeti'l-edib, zimne tarifi'l-Kudemai bi-ebi'-Alâ, el-Ma'arrî*, İhsan Abbas, Beyrut: Darü'l-Ğarb el-İslami, 1. Bsk, 1414/1993.





ABDULLAH SALÂHADDİN UŞŞÂKÎ VE AHZAB SURESİ 72. AYETİNE DAİR TEFSİR
RİSÂLESİ - İNCELEME VE METİN-

THE LIFE OF ABDULLAH SALAH AL-DIN USHSHAQI AND HIS EXEGETICAL
TREATISE ON AL-AHZAB 33/72 : TEXT AND REVIEW

ESMA ATIŞMAN – ESRA ÇINAR

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ - YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ
esma.atisman@gmail.com - esracinar1994@gmail.com



Öz:

Osmanlı toplumunun ilim geleneğinde ayet tefsiri te'lifâtı önemli bir yer tutmaktadır. Osmanlı Döneminde birçok ayet tefsiri kaleme alınmıştır. Tasavvuf konusunda eserleri bulunan Abdullah Salâhaddin Uşşâkî'nin de bu konuda üç tane risalesi mevcuttur. Uşşâkî, "Osmanlı'nın İbnü'l-Arabi'si" diye tanınan, iki yüzden fazla eser telif eden, Türkçe, Arapça, Farsça şiir yazabilen bir Halveti-Uşşâkî şeyhidir. Bu çalışmada öncelikle Uşşâkî'nin hayatı ve tefsir alanındaki eserleri tanıtıldıktan sonra Ahzab suresi 72. ayetine dair tefsir risalesi incelenmiştir. Abdullah Salâhaddin Uşşâkî, işârî bir metod ile ayet tefsirini kaleme almıştır. Salâhî Efendi ayet tefsirinde klasik tefsir usulünde kullanılan usulü takip etmiştir. Bu risalede ayetler, hadisler, İbnü'l-Arabi'nin Fusûsü'l-Hikem'inden alıntılar, benzetmeler, kelime tahlilleri ve soru-cevap yöntemlerine başvuru olarak Ahzab suresi 72. ayet açıklanmıştır. Müfessir tefsirinde "emanet", "hilafet", "insan", "insan-ı kâmil" ve "Âdem" gibi kavramları Muhyiddin İbnü'l-Arabi düşüncesi temelinde izah etmiştir. Ayette geçen "emanet" kelimesini hilafet olarak tefsir eden müellif, ilgili ayetin meleklerin Hz. Âdem'in halifeliğine itirazını konu edinen Bakara suresi 30. ayet ile bağlantılı olduğunu belirtmiştir.

Abstract:

The interpretation of single Qur'anic verses commentary has an important place in the scientific tradition of the Ottoman society. Many works dealing with interpretation of single Qur'anic verses were presented during the Ottoman period. One of the Ottoman scholars who lived in the 18th century, Abdullah Salah al-Din Ushshaqi wrote three treatises in this genre. Known as 'Ibn al-Arabi of the Ottoman', Ushshaqi was a Khalwati-Ushshaqi sheikh who authored more than 200 works and composed poems in Arabic, Persian and Turkish. Following an introduction to the life and works of Ushshaqi, the present study examines his treatise on al-Ahzab 33/72. In the treatise, Ushshaqi referred to the other verses and the hadiths, and quoted from Fusus by Ibn al-Arabi. Abdullah Salah al-Din Ushshaqi, wrote the commentary on the verse with an illustrative method. Salah master followed the method used in the classical interpretation in verse commentary. Muhy al-Din İbn el-Arabi concepts such as "trust", "khilafah", "human", "human perfect" and "Adam" in his commentator explained on the basis of his thought. He also made use of simile and provided lexical explanations. Additionally, he at times utilised question-answer method. Interpreting trust in Ahzab, 33/72 with khilafah, the author mentioned a link between the said verse and Baqara, 2/30, which is about the objection of angels to the vicegerency of the Prophet Adam.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Ayet Tefsiri, Uşşâkî, Hilafet, Emanet.

Keywords: Ottoman, Interpretation of Single Qur'anic Verses, Ushshaqi, Khilafah, Trust.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	12.06.2019	16.06.2020	24.07.2020	0000-0003-1749-0424 0000-0002-7152-2928
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Atışman, Esma – Çınar, Esra. "Abdullah Salâhaddin Uşşâkî ve Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risâlesi - İnceleme Ve Metin- /The Life of Abdullah Salah al-Din Ushshaqi and His Exegetical Treatise on al-Ahzab 33/72 : Text and Review". <i>ilahiyat</i> 3 (Aralık/December 2019): 111-123.				



GİRİŞ

Allah tarafından Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân'ı anlama çabaları asr-ı saadetten günümüze kadar gelmiş ve bu alanda pek çok eser verilmiştir. Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nde de alimler tam tefsir, bazı ayet ve sure tefsirleri ile şerh ve haşiyeler yazarak birçok eser telif etmişlerdir. Günümüzde ise kütüphanelerde keşfedilmeyi bekleyen Osmanlı döneminde telif edilmiş eserler bulunmaktadır. Abdullah Salâhaddin Uşşâkî'nin *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi* adlı çalışması da bu telif eserlerden biridir.

Salâhaddin Uşşâkî hakkında yapılan çalışmalar araştırıldığında genellikle tasavvufi yönüne vurgu yapıldığı görülmüştür. Bu makalede Salâhaddin Uşşâkî'nin müphemliğini koruyan tefsir yönünü ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Ayrıca Salâhî Efendi'nin ayet tefsirinde kullanmış olduğu tefsir metodunu belirlemek amaçlanmıştır. Öncelikle eser okunup transkript edilmiştir. Müellifin tefsir yöntemi belirlenmiştir. Sonra hayatı ve eserleriyle ilgili araştırma yapılmıştır. Aşağıda XVIII. yüzyıl Osmanlı mutasavvıflarından ve Osmanlı'nın İbnü'l-Arabî'si diye tanınan Salâhaddin Uşşâkî'nin hayatı ve tefsir sahasındaki eserleri farklı kaynaklardan elde edilen bilgilerle aktarılmıştır.¹ Daha sonra müellifin üzerinde çalışma yapılmamış olan *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi* adlı eseri tefsir yöntemi, eserin te'lifi, kaynakları ve muhtevası bakımından incelenmiştir. Salâhaddin Uşşâkî'nin bu eseri ilim dünyasına kazandırılmaya çalışılmıştır.

1. ABDULLAH SALÂHADDİN UŞŞÂKÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Abdullah Salâhaddin Uşşâkî, 1117/1705 yılında bugün Yunanistan'da bulunan Kesriye'de aslen Bosna Hersekli bir aileden dünyaya gelmiştir.² *Osmanlı Müellifleri* sahibine göre Uşşâkî, Balıkesirlidir.³ Asıl adı Abdullah Salâhaddin, mahlası Salâhî'dir; Salâhî Uşşâkî diye tanınmıştır.⁴ Babası Mehmet Abdülaziz Efendi'dir. İlk tahsilini memleketi Kesriye'de yapıp yirmi yaşlarında İstanbul'a gitmiştir. Kâtip olan babası oğlunun da aynı mesleği daha ileri düzeyde ifa etmesini istediğinden babasının yönlendirmesi ve dil öğrenimine olan yeteneğinden dolayı İstanbul'da önce Bâbîâlî'de Tahvil Kalemî'nde çalışmaya başlamıştır. Bir süre sonra onun kabiliyetlerini sezen Hekimoğlu Ali Paşa (ö. 1171/1758)'nin mektupçuluğuna yükselmiştir.⁵ Uşşâkî ilk olarak Hekimoğlu Ali Paşa'nın vali tayin edildiği Bosna'ya gitmiştir. Ayrıca 1150/1737 yılında Hekimoğlu Ali Paşa ile birlikte Osmanlı ordusunun Avusturya kuvvetlerine karşı zafer kazandığı Banyaluka savaşına katılmıştır. Daha sonra 1153/1740 yılında Hekimoğlu Ali Paşa'nın Mısır'a vali olması üzerine Kahire'ye gitmiştir. Uşşâkî, Mısır'daki görevinin yanı sıra bazı zatlardan ilim tahsil etmiş ve muhtelif şeyhlerin meclisine katılmıştır. Burada Halvetî şeyhi Şemseddin Muhammed el-Hıfnî ile tanışmış, Nakşibendî şeyhi Hasan Demenhûrî (ö. 1192/1778)'den cifr, vefk ve ilm-i huruf gibi havas ilimlerini öğrenmiştir.⁶

Ali Paşa ile çıktığı Edirne seyahatinde eş-Şeyh Seyyid Cemâleddin Edirnevî ile tanışması hayatında bir dönüm noktası olmuştur. O andan itibaren devlet görevinden ayrılmış ve "küşenişin-i inziva"⁷

¹ Diğer eserleri çalışmanın amacını aştığı için makaleye dahil edilmeyip dipnotta gerekli çalışmalara atıfta bulunulmuştur.

² Mahmud Erol Kılıç, *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar-II Halvetî-Uşşâkîler*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016, s. 101.

³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333, c.1, s.104.

⁴ Semih Ceyhan, "Salâhî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları: İstanbul, 2009, XXXVI, 17.

⁵ Kılıç, *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar-II Halvetî-Uşşâkîler*, s. 101, Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, Hazırlayan: Nuri Akbayar, İstanbul, 1996, c.1, s.83, Mehmet Akkuş, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî) Hayatı ve Eserleri*, Ankara: MEB Yayınları, 1998, s.15-16.

⁶ Ceyhan, "Salâhî Efendi", *DİA*, XXXVI, 17, Akkuş, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî) Hayatı ve Eserleri*, s.20, Sâdık Vicdânî, *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-u Aliyye)*, nşr. İ. Gündüz, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995, s.246.

⁷ Küşenişin-i inziva: Küşenişin köşeye çekilen, insanlardan uzaklaşan demektir. İnziva "zuvviyy" ve "zeyy" kökünden türemiştir: 1. Bir köşeye çekilme, çekilip hiçbir işe karışmama. 2. Dünya işlerinden vazgeçme. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1970, s.353.531.





olmuştur. Cemâleddin Efendi'nin en gözde müridi, yedi senelik bir halvet, riyazat ve çileden sonra da baş halifesi olmuştur.⁸ Uşşâkî kırk yaşında iken şeyhi Cemâleddin Efendi'nin kızıyla evlenmiştir (1157/1744). Bu evlilikten Muhyiddin ve Muhammed Ziyâeddin adlı iki oğlu olmuştur.⁹ Muhyiddin yirmi beş yaşındayken vefat ettiğinden Uşşâkî'nin soyu diğer oğlu Muhammed Ziyâeddin'den devam etmiştir. Onun da Mahmud Rıza ve Muhammed Tefvik adında iki oğlu olmuştur. Mahmud Rıza babasından önce vefat etmiş, Muhammed Ziyâeddin'in vefatından sonra halife olarak yerine diğer oğlu Muhammed Tefvik geçmiştir. Ancak Muhammed Tefvik'in de vefatıyla Salâhaddin Uşşâkî'nin nesli kesilmiştir.¹⁰ Uşşâkî 1163/1750 yılında şeyhinin vefatından sonra Eğrikapı'daki tekkenin postnişini olarak 1178/1764 tarihine kadar irşad faaliyetlerine devam etmiştir. Bu tarihten sonra Cemâleddin Efendi'yi rüyasında görmesi üzerine Fatih semtinde bulunan Tahir Ağa Tekkesine geçmiştir. Bu tekkede 1196/1781 tarihine kadar tarikat hizmetini devam ettirmiştir. 1782 yılında burada yangın çıkınca Eğrikapı'daki şeyhinin tekkesi olan Hırâmî Ahmed Paşa tekkesine geçmiştir.¹¹ 1197/1783 tarihinde burada vefat etmiştir. Naşı müridleri tarafından yanmış olan Tahir Ağa tekkesine getirilerek tekkenin haziresine defnedilmiştir.¹²

Halveti-Uşşâkîliğin günümüze intikalini sağlayan Uşşâkî, tarikatın Salâhiyye kolunun pîri kabul edilmiştir.¹³ Uşşâkî'nin Uşşâkiyye'nin yanı sıra Celvetî-Bektâşi, Bayrâmî, Sâdî, Kâdirî, Nakşibendî, Mevlvî ve Gülşenî tarikatlarına intisabı bulunmaktadır. “*Celvetî, Bayramî, Sadî, Kadirî, Nakşibendî, Mevlvî, Gülşenî ve Uşşâkiyiz*” beytiyle de tarikatları şahsında toplamış bir zat olduğuna işaret etmiştir.¹⁴ Salâhaddin Uşşâkî, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye duyduğu muhabbetten dolayı onun eserlerini şerh etmiştir. Kendisine bir türlü bazı manaların açılmadığından şikâyet ettiği bir gün, rüyasında İbnü'l-Arabî'yi görmüş ve ona güzel ve muciz bir kelamla hitap etmiştir. Kalbinde onun feyzinden ilmî bir parlaklık belirmiş ve kendisini bütünüyle kaplamıştır. Böylece onun nurlarıyla aydınlanmış ve gizli sırlara vakıf olmuştur. Uşşâkî, bu rüyadan sonra keşfinin açıldığını ve eserler vermeye başladığını belirtmiştir.¹⁵ Uşşâkî geriye pek çok halife bırakmıştır. Kendi kolu ise Nazillili Şeyh Muhammed Zühdi Efendi yoluyla bugüne kadar ulaşmıştır. Uşşâkî'den sonra Nakşibendiyye kolu oğlu Muhammed Ziyâeddin Efendi tarafından devam ettirilmiştir. Onun vefatından sonra, yerine Muhammed Tefvik geçmiştir. Abdullah Salâhî'nin bir diğer halifesi de Sâdik Efendi'dir.¹⁶ Abdullah Uşşâkî, yaklaşık iki yüz kadar eser yazmıştır. Tasavvuf sahasındaki pek çok kitabın yazarı olduğu için Elif Efendi (ö. 1850/1927) gibi bazı alimler tarafından “Türklerin Muhyiddin Arabîsi” olarak adlandırılmıştır.¹⁷ Uşşâkî'nin düşüncelerinin temel kaynağı *Fusûsü'l-Hikem* ve *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin kitaplarıdır. İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Şebüsterî (ö. 720/1320), Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235), Mevlânâ (ö. 672/1273), Yunus Emre (ö. 720/1320[?]) gibi tasavvuf tarihinin önemli simalarının metinlerine dair şerh ve tercüme türü çalışmalar yapmıştır. Ayrıca Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70[?]), Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Mehmed Nasûhî Efendi (ö. 1130/1718) gibi Osmanlı tasavvufunun

⁸ Kılıç, Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar-II Halvetî-Uşşâkîler, s. 102.

⁹ Vicdânî, *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-u Aliyye)*, nşr. İ. Gündüz, s.246.

¹⁰ İhsan Soysaldı, Salâhaddin-i Uşşâkî'nin Tasavvuf Felsefesi (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, s. 27-28.

¹¹ Semih Ceyhan, Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin Vücut Risaleleri (Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998, s. 22.

¹² Kılıç, Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar-II Halvetî-Uşşâkîler, s. 102.

¹³ Ceyhan, “Salâhî Efendi”, *DİA*, XXXVI, 18.

¹⁴ Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.104, Akkuş, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî) Hayatı ve Eserleri*, s. 30.

¹⁵ Kılıç, Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar-II Halvetî-Uşşâkîler, s. 102, Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.104.

¹⁶ Soysaldı, Salâhaddin-i Uşşâkî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 35, 36, Akkuş, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî) Hayatı ve Eserleri*, s.52.

¹⁷ Kılıç, *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar-II Halvetî-Uşşâkîler*, s. 111, Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, 2006, s. 429.





meşhur şahsiyetlerinin eserleri üzerinde çalışmalar yaparak Osmanlı tasavvuf düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁸

Abdullah Salâhî başta tasavvuf olmak üzere İslâmî Türk edebiyatı, Fars dili ve edebiyatı, Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, İslam hukuku ve usulü, mantık ve kelam alanlarında eserler kaleme almıştır. Türkçe, Arapça ve Farsça'yı eserlerinde mükemmel bir şekilde kullanmıştır.¹⁹ Uşşâkî'nin tefsir alanında kaleme aldığı Ahzab Suresi 72. ayetin tefsiri²⁰, Rum Suresi 1, 2, 3, 4 ve 5. ayetlerin tefsiri ve Kamer Suresi 1, 2, 8 ve 45. ayetlerin tefsiri olmak üzere üç tane risalesi bulunmaktadır.²¹

2. AHZAB SURESİ 72. AYETİNE DAİR TEFSİR RİSALESİNİN İNCELENMESİ

2.1. TE'LİFİ

Te'lif tarihi ve sebebi hakkında eserde herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Bu eserin yazma nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunmakla birlikte burada Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi, nr. 3211, vr. 19 nüshası kullanılmıştır. Uşşâkî bu nüshayı bir sayfada on beş satır olacak şekilde nesih-rika karışımı bir yazı ile yazmıştır. Ayrıca eserde yazı rengi olarak siyah kullanmakla birlikte ayetleri, hadisleri ve Arapça alıntıları kırmızı yazmıştır. Sayfanın rengi ise ahendi sarıdır.

Eserin diğer nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi Tahir Ağa Tekkesi, nr. 503, vr. 13a-20b; Halet Efendi, nr. 730 (I. Risale); Hacı Mahmut Efendi, nr. 2684 (VII. Risale), İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Tür., nr. 1620, vr. 9, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, Muzaffer Ozak II/7, vr. 29b-36b'de bulunmaktadır. Bu nüshaların hepsinin dili Osmanlıcadır.

2.2. KAYNAKLARI

Eserde genellikle İbnü'l- Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinden Ahzab suresi 72. ayet bağlamında alıntılarla açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca ayet tefsir edilirken Kur'ân-ı Kerim ve hadislere başvurulmuştur. Bunların dışında sadece bir yerde Muhammed el-Bûsirî'nin *Kasîdetü'l- Bürde* adlı eserinden alıntı yapılmıştır.

2.3. MUHTEVASI

Salâhaddin Uşşâkî, risalesinde Ahzâb suresi 72. ayeti tefsir etmiştir. Bu ayet ile Bakara suresi 30. ayet arasındaki irtibata işaret edip hilafet, insan-ı kâmil ve meleklerin Hz. Âdem'in halifelîği karşısında sergiledikleri tavır hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Risalede "hilafet/halifelik", "insan", "insan-ı kâmil" ve "Âdem" gibi kavramlar İbnü'l-Arabî düşüncesi temelinde izah edilmiştir. Aynı zamanda bu kavramlar ve konu çerçevesindeki bazı açıklamalar Şeyhu'l-Ekber'in *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinden iktibas yapılarak şerh edilmiştir.

2.3.1. EMANET VE HİLAFET

Müfessire göre ayette geçen "emanet" kelimesi ile kastedilen Allah'ın isimlerinin tamamını bilmeyi gerektiren hilafettir. Bu emanet yani halîfelik de insan-ı kâmilin hakkıdır. Halîfe, bir kimsenin yerine geçene denir. Halîfetullah olmak ise Allah'ın ilahi isimlerinin tamamını yani

¹⁸ Ceyhan, "Salâhî Efendi", *DİA*, XXXVI, 18.

¹⁹ Ceyhan, *Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin Vücut Risaleleri*, s. 26-27, Akkuş, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî) Hayatı ve Eserleri*, s. 95.

²⁰ Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.105.

²¹ Diğer eserleri için bakınız: Semih Ceyhan, *Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin Vücut Risaleleri (Yüksek Lisans Tezi)*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998; Süleyman Deliktaş, *Salâhaddin-i Uşşâkî ve Kaside-i Hamriyye Şerhi (Yüksek Lisans Tezi)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990; İhsan Soysaldı, *Salâhaddin-i Uşşâkî'nin Tasavvuf Felsefesi (Doktora Tezi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.105-107, Akkuş, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî) Hayatı ve Eserleri*, s. 149-151.





cemal ve celal sıfatlarını bilmek ve bunları kendisinde yansıtabilecek kabiliyeti kazanmak demektir.²²

2.3.2. EMANET YÜKLENİCİ OLARAK HZ. ÂDEM; İNSAN VE HALİFE

Müellif, Ahzab suresi 72. ayeti üçe ayırarak açıklamıştır. İlk olarak ayetin “*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler*” kısmı tefsir edilmiştir. Allah, bütün isim ve sıfatlarıyla emaneti yani hilafeti gökyüzündekilere ve yeryüzündekilere vermiştir. Fakat onlar yetenekleri, kabiliyetleri olmadığı için çekinip korkmuşlardır. Çünkü emaneti kabul ettiklerinde Allah’ın cemal ve celal sıfatlarını bilmeleri gerekecektir. Dolayısıyla buna kabiliyeti olan bir fert bulunmamıştır.²³ İkinci olarak ayetin “*ve insan onu yükledi*” kısmı açıklanmıştır. İnsan Allah’ın isim ve sıfatlarını bilmeye kabiliyeti olduğundan dolayı emanet olan hilafeti kabul etmiştir. Bu sebeple Âdem, insan ve halife olarak isimlendirilmiştir. İnsan olarak isimlendirilmesinin iki yönü vardır. Biri Âdem’in mertebesinin alemin mertebelerinin ve hakikatlerinin tamamını kapsadığı içindir.²⁴ Zira insan, “üns”den ya da “nisyan”dan alınmıştır. Üns olması insanda isimlerin tamamının toplaması ve hakikatlerin kendisinde görünür olması sebebiyledir. Yani insanın Allah’a yakınlık kesp etmesidir. Nisyandan olmasının sebebi ise insanın bir şeye yöneldikten sonra başka şeylerin araya girip onlarla meşgul olmasıdır. Yani Allah’tan başka her şey ile meşgul olmak ve O’nu unutmaktır. Hangisi olursa olsun isim ile isimlendirilen arasında uygunluk bulunmaktadır. Sonuç olarak ünsiyet kazanan insan, insan-ı kâmil; Allah’ı unutan insan ise insan-ı nâkis olmaktadır. “كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ”, “O, her gün bir iştedir.” (Rahman, 55/29) bu ayette Allah’ın sürekli yaratmasından bahsedilmektedir. İnsan-ı kâmil de Allah’ın sıfatlarını yansıtan bir ayna olması sebebiyle sürekli bir değişim içerisinde olduğundan bu ayetle vasıflanmaktadır. Allah’tan başka her şey ile meşgul olan insan-ı nâkis ise bu ayetle nitelenmemektedir. İkinci yön ise insanın Allah’ın göz bebeği mesafesinde olmasıdır. Arapça ona insanül-ayn denir ve basar şeklinde tabir olunmaktadır.²⁵ Aslında göz ile kastedilen göz bebeğidir.²⁶ Aynı şekilde alemin tamamından kasıt da aslında insandır. İlahi sırlar ve hakikati bilmek insanda tezâhür etmesi nedeniyle insanül-ayn menzilesinde olan insan, insan-ı kâmil olmaktadır. Burada insanın en mühim organının göz bebeği olmasından dolayı alemin insan için yaratılmasına ve insanın önemine vurgu yapılmak için Allah’ın göz bebeği şeklinde bir benzetme yapılmaktadır.²⁷

2.3.3. MUTLAK İNSAN; İNSAN-I NÂKIS VE İNSAN-I KÂMİL

Abdullah Salâhaddin, ayetin “*Doğrusu o çok zalim ve çok cahildir.*” kısmını şu şekilde açıklamıştır: Mutlak insan; insan-ı nâkis ve insan-ı kâmil olmak üzere iki kısımdır. İnsan-ı nâkısın zalim ve cahil olması ona verilen emaneti kendinin sanıp hakikati bilmediğinden kendine zulmetmesi ve cehalet vadisinde mahcup olmuş, şaşkın ve avare bir şekilde kalıp halifelikten mahrum kalması yönünden anlaşılmalıdır. Bundan dolayı Allah Teâlâ onlar hakkında Araf suresi 179. ayette “*وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَانُوا لِنِعْمِ رَبِّهِمْ أَصْلًا هُمْ أَصْلًا هُمُ الْعَاقِلُونَ*”, “*Andolsun ki, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla görmezler. Kulakları vardır, fakat*

²²Abdullah Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi, nr. 3211, vr. 1a, 1b.

²³Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 1b.

²⁴Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 2a, Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1365/1946, c.1, s.49-50.

²⁵İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, c.1, s.50.

²⁶Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 2b,3a.

²⁷Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 3a.





onlarla işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar da gafillerin ta kendileridir” buyurmuştur. Yoldan çıkmış, geri kalmış kimseler grubunda olduğundan dolayı çok zalim ve çok cahil olmuştur. Bu yönden insanın zalim ve cahil olması kınanmıştır. İnsan-ı kâmilin zalim ve cahil olması ise şöyle açıklanmıştır: İnsan-ı kâmil kendinde olan cevherin Allah’a ait ve kendisine bir emanet olduğunu bildiğinden dolayı gece gündüz riyazet ve mücahede ile nefsinin öldürüp zatını Hakk’ın zatında yok ederek nefesine zulmetmiş olmaktadır.²⁸

Kişi terbiye ve tezkiye ile nefesine zulmetmiş olur mu? Zulüm, bir şeyi konuluş amacının dışında kullanmaktır. Hayvani nefis ise insan bedenine kötülük için konulmuştur. Kötülüğü emreden yerilmiş olan ahlâkın yeridir. Hayvani nefse övülmüş olan ahlâkı yüklemek de onu amacının dışında kullanmaktır. Bu yönden insan-ı kâmil nefesine zulmetmiş olmaktadır. İnsan-ı kâmil nefsinin öldürüp Allah’tan başka hiçbir şeyi bilmediğinden dolayı ise cahil olmaktadır. Nitekim İbnü’l- Arabî de “Nefsini bilen Allah’ı bilir, Allah’ı bilen nefsinin bilmez.” demiştir. La ilahe illallah ibaresinin manası da insan-ı kâmilin cahil olmasını, yani Allah’tan başka hiçbir şeyi bilmemesini ifade etmektedir. Sufiler buna fenafillah makamı demektedirler. Bu makama kitaplardan okunarak değil ancak seyr-u sülûk veya bir mürid-i kâmilin sohbetine katılarak ulaşılmaktadır. Bu açıdan da insanın zalim ve cahil olması övülmüştür.²⁹

2.3.4. HZ. ÂDEM’İN “HALİFE” OLARAK İSİMLENDİRİLMESİNİN SEBEBİ

Salâhaddin Uşşâkî, Hz. Âdem’in halife olarak isimlendirilmesinin sebebinin alemde Âdem’i padişahın hazinesini mühürlediği yüzüğün nakışlı olan yerine benzeterek açıklamıştır. Allah-ü Teâlâ, Hz. Âdem’i halife olarak isimlendirmiş ve insanı bir yönden alemde bir parça diğer yönden de başlı başına bir alem olarak yaratmıştır. Yüzüğün de fassından yani kaşından başka bir yönü de nakışlı olan yeridir, onunla hazine mühürlenir. İnsan-ı kâmil de hem alemde bir parça hem de hayvandan bir tür olması itibarıyla yüzüğün nakışlı yerine benzetilmiştir. Bütün ilahi isimler ve yaratılış hakikatleri insan-ı kâmilde toplandığı ve kendisinde alemde başka bir yön daha olduğundan dolayı Allah-ü Teâlâ insanı halife olarak isimlendirmiştir.³⁰

Bir padişah hazinesini korumak istediğinde ve kimsenin onu kullanmasına izin vermediğinde mühürler. Padişahın izni olmadan hazineden kimse tasarruf edemez. Böylece mühür hilafetle hazinenin koruyucusu olmuştur. Aynı şekilde Allah-ü Teâlâ alemleri ve yaratılmışları korumak için insan-ı kâmil halife tayin etmiştir.³¹

Halifelik Hz. Âdem’e mahsus değildir. Hz. Âdem ile anlatılmak istenen aslında insan-ı kâmidir. Nitekim Allah-ü Teâlâ şöyle buyurmuştur: “يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ”, “Ey Davud! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife kıldık.” (Sâd, 38/26) ve bir yerde de “وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا” “Allah, sizden iman edip salih amel işleyenlere kendilerinden öncekileri halife kıldığı gibi mutlaka onları da halife kılacağını vadetti.” (Nur, 24/55) buyurmuştur.³²

Kutbu ezeli ve ebedi olan Hz. Peygamber’e tabi olan kimselere bu makamın verilmesi O’nun yardım ve feyziyle olmaktadır. Peygamberler ve evliyalar da hakikat-i Muhammediyenin yardım ve feyziyle hilafet makamına yükselmektedirler. Bu sebeple insan-ı kâmil halife olarak

²⁸ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 3a, 3b, 4a.

²⁹ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 4a, 4b, 5a.

³⁰ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 5b, 6a, 6b.

³¹ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 6b, 7a, İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, thk. Ebu’l-Alâ Affî, c.1, s.50.

³² Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 7a, 7b.





isimlendirilmiştir. Yani Allah insanı dünya ve ahiret hazinesine mühür yaparak sıfatlarını ve isimlerini bu insanın oluşumunda açığa çıkarmış, yani bi'l-fiil olmasını sağlamıştır.³³

2.3.5. MELEKLERİN HZ. ÂDEM'İN HİLÂFETİNE KARŞI TAVIRLARI

Salâhî'ye göre insanın oluşumu ruh ve cisim mertebelerini kapsamakla birlikte Allah'ın isim ve sıfatları da insanda tezahür etmektedir. Allah-ü Teâlâ insanın bu konumunu meleklerin itirazlarının geçersizliğine kesin bir delil kabul etmiştir.³⁴ Çünkü melekler ezelde kendilerine verilen şey ile yetinmeyip hilafete talip olmuşlardır.³⁵ Halbuki meleklerde Hz. Âdem'de olduğu gibi isimlerin tamamının toplandığı “Allah” isminin görünür olması durumu bulunmamaktadır. Fakat melekler bu durumun farkında olmadıkları için Hz. Âdem'in halifeliğine itiraz etmişlerdir³⁶ ki ayette şöyle ifade edilmiştir: “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خٰلِفًا لِّكَ ۗ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِىْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِىْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۗ” “*Hani Rabbin meleklerle: ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar: ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz’ demişler. Allah da: ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ demişti.*” (Bakara, 2/30). Melekler, Âdem gibi isimlerin tamamıyla ibadet etmeyip sadece bir isim ile Hakki tesbih ve takdis ettiklerinden dolayı kendilerine mahsus olan isim dışındaki ilahi isimleri bilmeyip halife olmak istemişlerdir. Aslında melekler Allah'ın emrine muhalefet etmekle Âdem'e nispet ettikleri noksanlığın kendilerinde olduğunu göstermişlerdir.³⁷

“وَإِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خٰلِفًا ۗ” “*Muhakkak ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.*” (Bakara, 2/30) Âdem, alemin tamamına halife tayin edildiği halde ayette yeryüzüne işaret edildiğinden itiraz eden melekler melaik-e arzdir. Ayrıca şeytanlar ve cinler de itiraz etmişlerdir.³⁸

Allah yeryüzünde bir halife yaratacağını haber verdikten sonra melekler buna itiraz edip kendilerinin Allah'ı tesbih ve takdis ettiklerini Hz. Âdem'in yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökeceğini ifade ederek onun halifeliğine saygı göstermemişlerdir.³⁹ Ancak açık olarak “اَسْجُدُوْۤا لِآدَمَ”, “*Âdem için saygı ile eğilin.*” (Bakara, 2/34) emri geldikten sonra secde etmişlerdir.⁴⁰

“فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اٰجْمَعِيْنَ” “*Derken bütün melekler topluca saygı ile eğildiler.*” (Sâd, 38/73) ayetinde işaret edildiği gibi hem semavî hem arzî melekler Âdem'e tabi olarak secde etmişlerdir. Bu da insan-ı kâmilin yerdekilere ve göktekilere halife olduğuna delil olmuştur.⁴¹ Âdem'e secde emrinden sonra sadece İblis büyüklük taslayıp secde etmemiştir. Bundan dolayı Allah-ü Teâlâ İblis hakkında şöyle buyurmuştur:

“مَا مَنَعَكَ اَنْ اَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ ۗ بِیَدَیْ اَسْتَكْبِرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعٰلِیْنَ” “*Allah, ‘Ey İblis! Kendi ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa ululardan mı oldun? dedi.*” (Sâd, 38/75). Ayette geçen “yedeyn” ile kastedilen cemel ve celal sıfatları olmakla birlikte zat ve sıfat da olabilir. Yani Allah-ü Teâlâ Hz. Âdem'i yaratıp isim ve sıfatlarının hepsini onda ortaya çıkarmıştır. Ayette geçen “halk” fiili aslında iki sûretin birleştirilmesini ifade eder. Bunlardan biri alemle ilişkili olup Allah'ın zahir olan isimleridir ki buna sûret alemleri denmektedir. Diğer ise alemle ilişkili olmayıp Allah'ın gayb olan isimleridir. Allah-ü Teâlâ Âdem'in zahiri sûretini yani dış görünüşünü alemin

³³ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 7b, 8a, 8b.

³⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, c.1, s.50.

³⁵ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 8a, 8b.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, c.1, s.50-51.

³⁷ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 10a, İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, c.1, s.51.

³⁸ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 11b, 12a.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, c.1, s.51.

⁴⁰ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 13a.

⁴¹ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 13b.





hakikatlerinden ve sûretlerinden yaratmıştır. Ruh, kalp ve nefis olan batinî sûretini de yani Allah katında mevcut olan a`yân-ı sâbitelerini isim ve sıfatları ile muttasıf kılmıştır.⁴² İnsanda Allah'ın bütün isim ve sıfatları toplanmıştır.⁴³ Fakat bunlar seyr-u sülûk ve nafil ibadetlerle ancak insan-ı kâmilde ortaya çıkmaktadır. Bu yönü de şu kutsi hadis ile ifade edilmiştir: “لا يزال عبدى يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه وبصره” *“Kulum bana nafil ibadetlerle yaklaşımaya devam eder ta ki onu severim. Onu bir sevdim mi artık ben onun işiten kulağı ve gören gözü olurum.”* (Buhârî, “Rikâk”, 38).⁴⁴

Meleklerin itirazlarından ve kendilerini tesbih ve takdis ile temiz görmeleri üzerine Allah-ü Teâlâ onları şu ayetle kınamıştır: “قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” *“Allah da ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ demişti. Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, ‘Eğer doğru söyleyenler iseniz, bana bunların isimlerini bildirin’ dedi.”* (Bakara, 2/30-31). Zira hilafet, Allah'ın isim ve sıfatlarının hepsine kabiliyet ve marifetten ibarettir. Ancak meleklerin birine bu isim ve sıfatların tamamı öğretilse buna kabiliyetlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Allah, insana verdiği kabiliyeti meleklerin anlaması için Âdem'e isimlerin tamamını öğretince yani onda tecelli edince Âdem'de bir ilim meydana gelmiştir. Sonra Âdem bu isimlerin müsemmalarını meleklerle göstermiş ve Allah-ü Teâlâ meleklerle eğer buna kabiliyetiniz varsa haber verin, buyurmuştur. Melekler de aczlerinden dolayı “قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ” *“Melekler, ‘Seni bütün eksikliklerden tenzih ederiz. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin’ dediler.”* (Bakara, 2/32) diyerek pişmanlıklarını ifade etmişlerdir.⁴⁵

Sonuç olarak Hak Teâlâ Âdem'in hilafete meleklerden daha layık olduğunu göstermek için bütün isimleri Âdem'e öğretip onun da meleklerle isimleri ve müsemmalarını talim etmesini istemiştir. Melekler de hilafete kabiliyetlerinin olmadığını anlayınca Allah'ın emrine boyun eğerek Âdem'e secde etmişlerdir. Bu da “إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ” *“Şüphesiz biz emaneti sunduk.”* (Ahzab, 33/72) ayetini delillendirmiştir. Çünkü bu ayette “emanet” ile kastedilen Allah'ın isim ve sıfatlarının hepsini bilmek ve buna kabiliyetli olmak manasına gelen hilafettir. Sonunda da bu iki ayet arasında uygunluk olduğu belirtilmiştir.⁴⁶ Salâhaddîn Uşşâkî bu ayetin tefsirinin sonuna bir de dua ekleyerek bitirmiştir.⁴⁷

2.4. YÖNTEMİ

Müfessir, bu risalede Ahzâb suresi 72. ayetini işârî tefsir metoduyla kaleme almıştır. Salâhî Efendi, ayet tefsirinde klasik tefsir usulünde kullanılan usulü takip ettiği görülmektedir. Buna göre ayette yer alan kelimelerin filolojik tahliline yer ayırdığı tespit edilmiştir. Ayet tefsir edilirken konu bağlamında diğer Kur'ân ayetlerine de atıflar yapılmıştır. Bunun yanında konu ile ilişkili olan hadisler tefsirinde yer almaktadır. Uşşâkî, Ahzab suresi 72. ayeti tefsirinde belâgat ilminden de yararlanmış. Konu ile ilişkili olarak bir şiir zikretmiş ve bir edebi sanat olan teşbih sanatını da kullanmıştır. Risalede soru-cevap yöntemini de kullanmıştır. Böylece okuyucuda merak

⁴² A`yân-ı sâbite: “Hakikat, mahiyet ve zat” manasına gelir ve varlık (vücûd) kavramından farklı bir mana ifade eder. Eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcudiyeti, zahir olan varlıkların Allah'ın ilmindeki mahiyetleri ve gizli hakikatleridir. Bu terim tasavvuf tarihine İbnü'l-Arabî ile girmiş daha sonra mutasavvıflar Allah, alem ve insan ilişkilerini konusundaki varlık görüşlerini büyük ölçüde bu kavrama dayanarak açıklamışlardır. Süleyman Uludağ, “A`yân-ı sâbite”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1991, IV., 198-199.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, c.1, s.55.

⁴⁴ Salâhaddîn Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 13b-15b, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi`u's-sahîh*, Muhakkik: Muhammed Zühbeyr b. Nasr, Dâr-u Tavkî'n-Necât, 1422/2001, “Rikâk”, 38, No:6502.

⁴⁵ Salâhaddîn Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 17a, 17b.

⁴⁶ Salâhaddîn Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 19a.

⁴⁷ Salâhaddîn Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 19b.





uyandırmış ve dikkat çekmiştir. Aşağıda Uşşâkî'nin kullandığı bu yöntemler örneklerle açıklanmıştır.

2.4.1. KUR'ÂN'I KUR'ÂN İLE TEFSİRİ

Salâhaddin Uşşâkî, ayeti açıklarken kendi görüşünü temellendirmek için Kur'ân-ı Kerim'e başvurmuştur. Mesela Uşşâkî, ayetin “إِنَّكَ كَانَتْ ظُلْمًا جَهْلًا”, “Doğrusu insan çok zalim, çok cahildir.” (Ahzâb, 33/72) bölümünü açıklarken mutlak insanın insan-ı nâkıs ve insan-ı kâmil olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmiştir. Her iki kısmın da zalim ve cahil olduğunu izah ederken ayetlerden yararlanmış. İnsan-ı nâkısın zalim ve cahil olması Allah'ın ona verdiği emanet olan hilafeti kendinin zannedip zulmetmesi ve cahilliğinden dolayı hayvanlardan bile aşağı seviyeye inip kendilerine verilen hilafetten mahrum kalmasıdır. İnsan-ı nâkıs hakikatten haberdar olmadığı ve her şeyi kendinin zannettiği için Allah-ü Teâlâ böyle kimseler hakkında şöyle buyurmuştur:

“وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَانُوا لِنِعْمِ اللَّهِ غَافِلِينَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ”, “Andolsun ki, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla görmezler. Kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar da gafillerin ta kendileridir.” (A`râf, 7/179). Bu yönden insanın zalim ve cahil olması yerilmiştir. İnsan-ı kâmilin Allah'tan başka hiçbir şeyi bilmediği için cahil, hilafetin Allah tarafından kendisine verilen bir emanet olduğunu bilip gece gündüz riyazet ve mücahede ile nefesine zulmederek terbiye ettiği için zalim olduğunu ifade etmiştir. Bu yönden insanın zalim ve cahil olması övülmüştür.⁴⁸

Müfessir “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ ”, “Hani Rabbin meleklere: ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar: ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz’ demişler. Allah da: ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ demişti.” (Bakara, 2/30) ayeti çerçevesinde meleklerin itirazı hakkında açıklamalar yapıp Ahzab suresi 72. ayet ile arasında bağlantı kurmuştur. Melekler Allah'ın isimlerinin tamamını bilmeyip sadece biriyle ibadet ettiklerinden dolayı onlara halifelik verilmemiştir. Bundan dolayı melekler Hz. Âdem'in hilafetine karşı çıkmışlardır. Melekler “orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın” diyerek Âdem'e noksanlık nispet etmişlerdir. Aslında Allah'ın emrine muhalefet ederek kendilerindeki noksanlığı da ortaya çıkarmışlardır.⁴⁹

Salâhaddin Uşşâkî, Hz. Âdem'in hilafetine itiraz eden meleklerin ehl-i ceberut ve ehl-i melekut-u semaviyye olmadığını ifade etmiştir. Çünkü onlar insan-ı kâmilin hakikatini bilmeseler bile onun Allah katındaki şeref ve mertebesini biliyorlardı. İnsan-ı kâmil alemin tamamına halife tayin edilmişken Allah'ın “ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” sözüne itiraz eden meleklerin yeryüzü melekleri, cin ve şeytanlar olduğuna bir işaret bulunmaktadır.⁵⁰

2.4.2. KUR'ÂN'I HADİS İLE TEFSİRİ

Uşşâkî birkaç yerde ayeti açıklarken hadislerden de yararlanmış. Mesela Uşşâkî, İblis'in Hz. Âdem'e secde etmemesini açıklarken “قَالَ يَا إِبٰٓلٰٓيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالَمِينَ”, “Allah: ‘Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin?’ dedi.” (Sâd, 38/75) ayetini zikretmiştir. Bu ayette geçen “yedeyn” den maksadın cemal ve celal sıfatları olduğunu söylemiş, ayrıca zat ve sıfat olabileceğini de belirtmiştir. Allah'ın

⁴⁸ Salâhaddin Uşşâkî, Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi, vr. 3a, 3b, 4a, 5a.

⁴⁹ Salâhaddin Uşşâkî, Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi, vr. 10a, 10b.

⁵⁰ Salâhaddin Uşşâkî, Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi, vr. 11b, 12a.





isimlerinde tecelli ettiğini, bu tecelliden de Âdem'i yarattığını yani ilahi isimlerin tamamına mazhar kıldığını ifade etmiştir. Cemal ve celal sıfatlarını Âdem'in sûret-i zâhiresi ve sûret-i bâtnası olarak tabir etmiştir. Allah'ın Âdem'in sûret-i zâhiresini yani fiziki özelliklerini alemin sûretlerinden inşa ettiğini, sûret-i bâtnasını da yani kalp, ruh ve nefsinin kendi esmâ ve sıfatı üzerine yarattığını ve bunu da Âdem hakkında gören gözü, işiten kulağı olurum diye şu kutsi hadiste belirttiğini söylemiştir: “لا يزال عبيد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه وبصره”, “Kulum bana nafîle ibadetlerle yaklaşmaya devam eder ta ki onu severim. Onu bir sevdim mi artık ben onun işiten kulağı ve gören gözü olurum.” (Buhâri, “Rikâk”, 38).⁵¹

Yine Uşşâkî Allah'ın insanı halife tayin edip dünya ve ahiret hazinesine mühür kıldığı için sûret-i ilâhiyyede olan esmanın hepsi insan-ı kâmilde ortaya çıktığını, sûret-i ilâhiyyeden kasıt ise Allah'ın sıfatlarının olduğunu söylemiştir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “ان الله خلق آدم على صورته”, “Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı.” (Buhârî, İsti'zân 1). Yani kendi sıfatı üzerine yaratmıştır.⁵²

2.4.3. ŞİİRLE İSTİŞHAD

Uşşâkî sadece bir yerde *Kasîdetü'l-Bürde*'den bir beyit almıştır. Hilafetin Hz. Âdem'e mahsus olmadığını, bundan kastın insan-ı kâmil olduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber'e tabi olan kimseye hilafet rütbesi verilmesi hakikat-i Muhammediyye'nin yardımı ve feyziyle olmuştur. Veliler ve peygamberlerden bu rütbeye yükselmek isteyenlere hakikat-i Muhammediyye'nin yardım ve feyzinin olacağı *Kasîdetü'l-Bürde*'de şöyle geçmiştir⁵³:

وكلهم من رسول الله ملتمس

”غرفا من البحر او رشفا من الاديم”⁵⁴

2.4.4. SORU-CEVAP ÜSLUBUNU KULLANMASI

Uşşâkî, ayetteki “zalûmen” kelimesini açıklarken “Kişi nefsinin terbiye ve tezkiye ile nefsinin zulüm etmiş olur mu?” diye bir soru sormuş ve şöyle cevaplamıştır: Zulüm bir şeyin konuluş amacının dışında kullanılmasıdır. Hayvani nefsin konuluş amacı ise kötülüktür. Zira hayvani nefis insan bedenine konulmuş, kötülüğü emreder ve yerilmiş olan ahlâkın mahallidir. İnsan-ı kâmil de hayvani nefsi terbiye ve tezkiye ile konuluş amacının dışında kullanarak övülmüş olan ahlâkı ona yüklemeye çalışır. Bunun sonucunda insan-ı kâmil nefsinin öldürüp Allah'tan başkasını bilmediğinden dolayı cahil olur. Nitekim İbnü'l-Arabî “Nefsini bilen Allah'ı bilir. Allah'ı bilen nefsinin bilmez.” buyurmuştur.⁵⁵

Uşşâkî tefsirinin bir yerinde de “Emanet ile kastedilen hilafet ve hilafetten muradın da Allah'ın isimlerinin tamamını kabiliyet ve marifetten ibaret olduğuna delilin var mıdır?” sorusuna ise şu şekilde cevap vermiştir: “Evet, bu durum Kur'ân-ı Kerim ile sabittir. Nitekim Allah-ü Teâlâ şöyle buyurmuştur”⁵⁶: “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ”, “Hani Rabbin meleklere: ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar: ‘Orada

⁵¹ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 13b, 14a, 14b, 15a, Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, “Rikâk”, 38, No:6502.

⁵² Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 8a, 8b, Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, “İsti'zân”, 1, No:6227.

⁵³ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 7b, 8a.

⁵⁴ “Peygamberlerin hepsi Rasûlullah'ın irfan deryasından bir avuç veya kerem yağmurundan bir yudum su isterler.” Ömer Faruk Harman, *Kaside-i Bürde Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul: Gençlik Basımevi, 1977, s. 52.

⁵⁵ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 4a, 4b.

⁵⁶ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 5a.





bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz' demişler.” (Bakara, 2/30).

2.4.5. BENZETME YAPMASI

Müfessir insanın halife olarak isimlendirilmesinin sebebini bir benzetme ile beyan etmiştir. Alemde Âdem, yüzüğün kaşının nakışlı yeri gibidir. Yüzüğün kaşı, nakış ve alametin yeridir. Padişah onunla hazinesini mühürler. Allah Âdem’i halife olarak isimlendirdi ve yüzüğün kaşına benzeterek insana iki itibar verip bir yönüyle alemde bir parça, diğer yönüyle de başlı başına bir alem eyledi. Kaş, yüzüğün bir parçasıdır ve nakışlı olan yerdir. Yüzüğün kaşının yüzükten başka bir yönü daha vardır. O da nakışlı olan yeridir ki onunla hazine mühürlenir. Aynı şekilde insan-ı kâmil de alemde bir parça ve hayvandan bir çeşittir. Yani alem yüzüğün tamamı, hayvan yüzüğün kaşı, insan-ı kâmil ise nakışlı yeridir. Bütün ilahi isimler ve oluş hakikatleri mahalli nukûş yani insan-ı kâmilde toplandığı ve onda alemde başka bir yön olduğundan dolayı Allah insanı halife olarak isimlendirdi.⁵⁷

Müellif Allah’ın alemleri korumak için insan-ı kâmil halife tayin etmesini padişahın hazinesini korumak için onu mühürlemesine benzetmiştir. Yani bir padişah hazinesini korumak istediğinde onu kimse kullanmasın diye mühürlemiştir. Böylece mühür hilafetle hazinenin koruyucusu olmuştur. Hiçbir kimse padişahın izni olmadan hazineyi açmaya cesaret edemez. Aynı şekilde Allah-ü Teâlâ alemleri insan-ı kâmil ile hıfz etmiştir. Mührün hazineyi hilafetle koruması gibi insan-ı kâmilin de alemleri koruması asaletle yani soy ve nesle değil hilafetle olur. Yani Allah’ın isim ve sıfatlarını bilmek ve bunlara kabiliyetli olmak anlamına gelen halifelik belirli kimselere mahsus olmayıp bütün insanlara verilmiş bir emanettir.⁵⁸

2.4.6. KELİME TAHLİLLERİNE YER VERMESİ

Müfessir tefsirinin bazı yerlerinde kelimelerin tanımlarına yer vermiştir. Örneğin halife, halîfetullah ve zulüm kelimelerini tanımlamıştır. Halife, bir kimsenin yerine geçene denir. Halîfetullah ise Allah’ın isimlerinin tamamına yani cemal ve celal sıfatlarına marifet ve kabiliyetten ibarettir.⁵⁹ Son olarak zulüm kelimesini bir şeyi konuluş amacının dışında kullanmak şeklinde tanımlamıştır.⁶⁰

Ayrıca müfessir insan kelimesinin üns ya da nisyandan alındığını ifade etmiştir. Üns olmasının sebebi insanın isimlerin hepsini toplaması ve hakikatin kendisinde görünür olmasıdır. Nisyandan olması ise insanın bir şeye yöneldikten sonra başka şeylerin araya girip onlarla meşgul olması sebebiyledir. Hangisi olursa olsun isim ile isimlendirilen arasında bir uygunluk bulunmaktadır.⁶¹

Müellif, tesbîh ve takdîs kelimelerinden de bahsetmiştir. Müfessire göre tesbîh, takdisten daha geniştir. Tesbîh, Allah’ı noksan sıfatlardan ve yaratılmış olmaktan tenzih etmektir. Takdis ise Allah’ı noksan sıfatlardan, yaratılmış olmaktan ve Allah’tan başkasının kemal sahibi olmasından O’nu tenzih etmektir.⁶² Çünkü Allah’tan başka hiçbir varlık kemal sahibi olamaz.

⁵⁷ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 5b, 6a, 6b.

⁵⁸ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 6b, 7a.

⁵⁹ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 1a, 1b.

⁶⁰ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 4a.

⁶¹ Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 2b.

⁶² Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, vr. 5b.





SONUÇ

Osmanlı toplumunun tefsir geleneğinde haşiye, ta'lik, sure ve ayet tefsirlerinin revaçta olduğu görülmektedir. Bu makalede Osmanlı toplumunun ayet tefsir geleneğinin bir örneği sunulmuştur. Tasavvuf sahasında önemli bir şahsiyet kabul edilen Salâhî Efendi'nin kaleme aldığı ayet tefsiri ilim sahasına kazandırılmıştır. Uşşâkî, birkaç tarikatı zatında toplamış bir şeyhtir. Te'lifâtıyla Osmanlı tasavvuf düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin eserlerini şerhetmesi sebebiyle İbnü'l-Arabî'nin şârihi olarak bilinir. Çeşitli ilim dallarında eserler vermiş olup kendinden sonraki nesillere önemli bir bilgi birikimi bırakmıştır. Geriye bıraktığı bu müktesebât içerisinde tefsire dair te'lif ettiği ayet tefsirleri de bulunmaktadır.

Makalede Uşşâkî'nin tefsir yönü ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca ayet tefsirinde takip ettiği yöntem de tespit edilmiştir. Salâhaddin Uşşâkî, Ahzab suresi 72. ayetini işârî tefsir metodu ile kaleme almıştır. Salâhî Efendi, ayet tefsirinde klasik tefsir usulünde kullanılan usulü takip ettiği görülmektedir. Buna göre ayette yer alan kelimelerin filolojik tahliline yer ayırdığı belirlenmiştir. Ayet tefsir edilirken konu bağlamında diğer Kur'ân ayetlerine de atıflar yapılmıştır. Bunun yanında konu ile ilişkili olan hadisler tefsirinde yer almaktadır. Ayrıca müellifin tefsirinde zikrettiği hadisler, sahih hadis kaynaklarında geçmektedir. Uşşâkî, Ahzab suresi 72. ayeti tefsirinde belâgat ilminden de istifade etmiştir. Konu ile ilişkili olarak bir şiir zikretmiş ve bir edebi sanat olan teşbih sanatını da kullanmıştır. Risalede soru-cevap yöntemini kullanması okuyucuda merak uyandırmış ve dikkat çekmiştir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inden alıntılar yaparak bunları şerh etmiştir. Ahzab suresi 72. ayet ile Bakara suresi 30. ayet arasındaki irtibata dikkat çekip meleklerin Hz. Âdem'in halifeliği hakkındaki tutumları konusunda geniş izahlar yapmıştır. Ancak buradaki izahlarında bazı aykırı yorumlar bulunmaktadır. Uşşâkî, bu hususta meleklerin bir itiraz içerisinde olduklarını vurgulamaktadır. Yine meleklerin, hilafete talip olduklarını ve Allah-ü Teâlâ'yı tesbih ve takdis etmelerinden dolayı kendilerini temiz görmeleri ve bu nedenle de hilafete Hz. Âdem'den daha layık olduklarını içeren bir tavır sergilediklerini söylemektedir. Salâhî Efendi, meleklerin bu tutumunu gizli şirk olarak nitelemektedir. Beyan ettiği görüşler bu ayet ve devamında gelen ayetler ve Kur'ân'ın diğer ayetlerine aykırıdır. Ayrıca melekler hakkında ifade ettiği beyanlar, meleklerin buldukları konum ve itibarı ile uyumsuzdur. Allah, Hz. Âdem'i yaratacağını haber verdiğinde meleklerin itiraz etmesi onların Allah'a karşı bir itaatsizlik içerisinde olduğunu gösterse bile müfessirlere göre, bunun karşı çıkma amacıyla değil de görüş bildirme veya hakikati öğrenme maksadı ile yapıldığını ifade etmektedirler. Nitekim bu ayetin devamında ve konuyla ilgili diğer ayetlerde meleklerin mutlak bir teslimiyet içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.





KAYNAKÇA

Abdullah Salâhaddin Uşşâkî, *Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risalesi*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3211, vr. 1a-19b.

Akkuş, Mehmet, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî) Hayatı ve Eserleri*, Ankara: MEB Yayınları, 1998.

Altuntaş, Halil, Muzaffer, Şahin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerim Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-, *el-Câmi`u's-sahîh*, Muhakkik: Muhammed Züheyr b. Nasr, Dâr-u Tavki'n-Necât, Birinci Basım, 1422/2001.

Bûsirî, Muhammed b. Said, *Kaside-i Bürde Tercümesi ve Şerhi*, nşr. Ömer Faruk Harman, İstanbul: Gençlik Basımevi, 1977.

Ceyhan, Semih, "Salâhî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları: İstanbul, 2009, XXXVI, 17-19.

Ceyhan, Semih, *Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin Vücut Risaleleri* (Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.

Deliktaş, Süleyman, *Salâhaddin-i Uşşâkî ve Kaside-i Hamriyye Şerhi* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1970.

er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2013, c. 18, s. 178.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1365/1946.

Kılıç, Mahmut Erol, *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar-II Halvetî-Uşşâkîler*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Hazırlayanlar: Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı-Nedim Tan-Ercan Alkan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.

Sehâvî, Muhammed Abdurrahman, *Makâsidü'l-Hasene*, Beyrut: Darü'l-Kitap, 1985.

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, Yayına hazırlayan Nuri Akbayar, İstanbul, 1996.

Soysaldı, İhsan, *Salâhaddin-i Uşşâkî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002.

Tâhir, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333.

Uludağ, Süleyman, "A`yân-ı sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IV., 198-199, TDV Yayınları: İstanbul, 1991.

Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul: Kitabevi, 2006.

Vicdânî, Sâdık, *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-u Aliyye)*, nşr. İ. Gündüz, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.





MEVDÛDÎ'YE GÖRE YAHUDİ VE HİRİSTİYANLARIN KAYNAKLARI VE
KAYNAKLARININ TAHRİFİ MESELESİ*
RESOURCES OF THE JEWS AND CHRISTIAN ACCORDING TO MAWDÛDÎ AND THE
ISSUE OF THE FALCIFICATION OF THEIR RESOURCES

ESRA KELEŞ - NURULLAH DENİZER

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ - DR. ÖĞR. ÜYESİ
UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
esrakeles_75@hotmail.com - nurullah.denizer@usak.edu.tr



Öz:

Tahrif; kelimenin manasını değiştirmek, bir şeyin yerini değiştirmek gibi manalara gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarındaki âyetleri tahrif ettiklerini, onlardaki hükümlerle amel etmediklerini, birtakım âyetleri gizlediklerini ve yanlış yorumladıklarını belirtmektedir. Tahrifin boyutunun bilinmesi, bu kitapların doğru anlaşılması için önem arz etmektedir. Bu çalışmada tahrif ifadesinin geçtiği âyetler ışığında Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında yapmış oldukları tahrifler ve tahrifin boyutu Mevdûdî'nin açıklamalarıyla beraber ele alınmıştır. O'na göre değişiklik kutsal kitapların belli bölümlerinde yapılmıştır. Yani kısmî bir tahrifat söz konusudur. Mevdûdî, Yahudi ve Hıristiyanların Tevrat ve İncil'in kelimelerini değiştirerek metinde tahrifat yaptıklarını ifade etmektedir. Mevdûdî aynı zamanda Ehl-i Kitap mensuplarının Tevrat ve İncil'de bulunan kelimelerin anlamlarını başka yönlere çekerek kelime oyunları ile âyetleri yorumlamada da tahrifat yaptıklarını belirtmektedir. Ancak Tevrat ve İncil'in ne kadarının tahrif edildiğinin bilinemeyeceğini söylemektedir. İlahî kitapların aynı kaynaktan geldiğini özellikle vurgulayan Mevdûdî, Yahudi ve Hıristiyanların yapmış oldukları tahrifat ortadan kaldırdığı zaman Kur'ân-ı Kerîm ile önceki kitaplar arasındaki çelişkilerin ortadan kalkacağını belirtmektedir. Tahrif konusunda özellikle Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının kendi kutsal metinlerine göstermiş oldukları sadakatsizliğin etkisinin olduğu görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Mevdûdî, Yahudi, Hıristiyan, Kutsal Kitap, Tahrif.

Abstract:

Falsified; meanings like changing the meaning of the word or the location of something. The Quran stated that, Jews and Christians falsified the verses in the Torah and the Bible, they don't act with the provisions in them, they concealed some verses and misinterpreted. Knowing the degree of distortion is important for the correctly understanding of these books. The changes made by the Jews and Christians in their holy books and size of falsification were reviewed in the light of the verses that the expression of defacement passes with Mevdûdî's comments. According to Mevdûdî, the distortion was made in certain parts of the holy books. In other words, there is a partial falsification. Mevdûdî states that Jews and Christians altered the text by changing the words of the Torah and the Bible. He also stated that how much of the Torah and the Bible was defaced can not be known. Emphasizing that divine books come from the same source, Mevdûdî states that when the falsification of Jews and Christians is eliminated, the contradictions between the Quran and the previous books will disappear. It is seen that the disloyalty shown by Jewish and Christian clergy in their sacred texts has an effect on distortion.

Keywords: Mawdûdî, Jewish, Christian, Torah and Bible, Distortion.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	09.01.2020	14.07.2020	24.07.2020	0000-0002-6857-8680 0000-0002-4731-6585
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Keleş, Esra. "Mevdûdî'ye Göre Yahudi ve Hıristiyanların Kaynakları ve Kaynaklarının Tahrifi Meselesi/Resources of the Jews and Christian According to Mawdûdî and the Issue of the Falcification of Their Resources". <i>ilahiyat</i> 3 (Aralık/December 2019): 125-140.				

* Bu makale 09.08.2018 tarihli Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğine ilişkin Senato Esaslarının 25. maddesi uyarınca, yakın tarihte savunması yapılacak olan "Ebû'l Berekat en-Neseffî'nin Medârikü't-Tenzil Adlı Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl" başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.



GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudiler, bozgunculukları, inkârcı tavırları, kibirli olmaları, peygamberlere ve Müslümanlara karşı düşmanca tavırları nedeniyle eleştirilmektedir.¹ Hıristiyanlar ise, "Allah üçtür", "İsa Allah'ın oğludur", "Allah çocuk edindi" şeklindeki söylemlerinden dolayı eleştirilmişlerdir.² Ancak içlerinde iyilerinin de olduğu ve yaptıkları iyiliklerin boşa gitmeyeceği de ayetlerde belirtilmektedir.³ Yahudilerin ve Hıristiyanların eleştirildiği diğer bir konu ise onların kendilerine gönderilen kutsal kitaplara karşı göstermiş oldukları tavır ve kitaplarını tahrif etmeleridir. Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını tahrifi konusunun pek çok ilmî çalışmaya konu olduğu görülmektedir.⁴

Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında yapmış oldukları tahrifin lafız olarak mı yoksa mana boyutunda mı olduğu konusu ayrı bir öneme sahiptir. Makalede Yahudi ve Hıristiyanların kendilerine gönderilen kutsal kitaplara karşı üzerlerine düşenleri yapma konusunda ne gibi yanlışlara düştükleri ve tahrifin mahiyeti, günümüz müfessirlerinden olan Mevdûdî'nin açıklamaları çerçevesinde ele alınacaktır.

Üç bölümden oluşacak makalede Ehl-i Kitap'ın kaynakları ele alınacak, ardından tahrif kelimesinin ve müradifi olan kelimelerin hangi manaları ifade ettiği kısaca açıklanacaktır. Daha sonra tahrif ifadesinin geçtiği ayetler ve Ehl-i Kitap'ın kitaplarında yapmış oldukları tahriflerle ilgili Mevdûdî'nin yorumları incelenecektir. Ayetleri ele alırken diğer müfessirlerin değerlendirmelerine de müracaat edilecektir.

1. MEVDÛDÎ'YE GÖRE YAHUDİ VE HİRİSTİYANLARIN KAYNAKLARI

1.1. TEVRAT

Kur'ân-ı Kerîm'de toplam on altı ayette on sekiz defa "Tevrat" kelimesi geçmektedir. Bahsedilen ayetlerde genellikle Yahudiler ve Hıristiyanlar birlikte zikredilmektedir. Konu itibariyle; Allah'ın Kur'ân'dan önce Tevrat ve İncil'i gönderdiği, Hz. İsa'ya Tevrat ve İncil'in öğretildiği ve Hz. İsa'nın Tevrat'ı doğrulamak üzere gönderildiği bildirilmektedir. Bununla birlikte İncil'in Tevrat'ı tasdik ettiği, Ehl-i Kitap'ın Tevrat ve İncil'i uygulama konusunda hatalı olduğu ve Tevrat'ı tatbik etmeyenlerin durumu ayetlerde bahsedilen konulardır.⁵

Yahudi geleneğinde "öğreti, kanun, din" gibi manalara gelen Tevrat kelimesi, genel olarak Hz. Mûsâ'ya verilen kitabı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bununla birlikte Tanah (Ahd-i Atik), Mişna, Talmut ve Rabbilere (Yahudi din âlimleri) ait bölümlerin hepsi için de kullanılmaktadır. Kutsal metin olarak Tevrat Ahd-i Atik'in ilk beş kitabını ihtiva etmektedir.⁶

Yahudilerde kutsal kitapla ilgili iki ana kaynak yer almaktadır. Birincisi yazılı dini edebiyatın yer aldığı Tanah, ikincisi sözlü dini edebiyatın yer aldığı Talmud'dur. Yahudilerin Tanah dedikleri

¹ Bakara 2/87-89, 91; Âl-i İmrân 3/98, 181; Mâide 5/64; Nisâ 6/155.

² Bakara 2/116; Nisâ 4/171; Mâide 5/17, 72, 73; Tevbe 9/30; Yûnus 10/68.

³ Âl- İmrân 3/113-115.

⁴ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği I" çev. Cihad Tunç, *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimler Dergisi*, 4, (1980), s. 151-170; Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği II" çev. Cihad Tunç, *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimler Enstitüsü Dergisi*, 5, (1982): 249-278; Baki Adam, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9/ 1-4, Ankara (1996), 167-176; Adam, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, Ankara (1997): 359-404; Ramazan Biçer, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, (İstanbul 2004), 87-126.

⁵ Âl-i İmrân 3/3, 48, 50, 65, 93; Mâide 5/43, 46, 66, 110; Fetih 48/29; Saff 61/6; Cuma 62/5.

⁶ Adam, "Tevrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/40





bölüme Hıristiyanlar Eski Ahid demektedir.⁷ Tanah üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar Tevrat, Neviim ve Ketuvim'dir.

Yahudiler, Tevrat'ın da içinde bulunduğu, otuz bölümden oluşan Eski Ahit'e inanırlar. Bu bölümlerden beş bölümü Tevrat olarak bilinmektedir. Bunlar; Tekvin, Çıkış, Tesniye, Levililer ve Sayılar olarak bilinmektedir.⁸

"Tevrat" kelimesinin geçtiği ayetlere bakıldığında, ayetlerin Hz. Mûsâ dönemiyle ilgili değil, Hz. Peygamber ya da Hz. İsa dönemiyle ilgili olduğu görülmektedir⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'ya verilenler olarak, "suhuf", "elvah" ve "kitap" kelimelerinin zikredildiğini görmekteyiz.¹⁰

Mevdûdî (ö. 1979)¹¹, Tevrat hakkında, çoğu kişinin Pentateuch'u (Eski Ahid'in ilk beş kitabı) Tevrat olarak kabul ettiğini, aslında Tevrat'ın, Pentateuch'un içine serpiştirilmiş bir halde olduğunu söylemektedir. Tevrat, Hz. Mûsâ'ya peygamberliği boyunca verilen emirler ve öğütlerdir. Tûr Dağı'nda verilen taş levhalara yazılı on emir de Tevrat'ın içindedir. Bunun haricindeki emirleri de Hz. Mûsâ yazdırmış ve İsrâil kabilelerine rehberlik etmesi için Tevrat'ın kopyaları dağıtılmıştır. Levililere korunması için Tâbût'ta verilen On emirin bulunduğu sandık ve Tevrat'ın bir kopyası da, Kudüs'ün ilk kez yakılıp yıkılmasına kadar kitap olarak muhafaza edilmiştir.¹²

1.2. ZEBÛR

İsrâilîğullarına gönderilen peygamberlerden birisi de Hz. Dâvûd'dur. Ona gönderilen kutsal kitap ise "Zebûr"dur. Kur'ân'da Hz. Dâvûd'a verilen kitap üç ayette "Zebûr"¹³ şeklinde altı ayette ise çoğul olarak "Zübür"¹⁴ ifadesi ile kullanılmaktadır. Müslüman âlimlere göre "Zebûr" kelimesinin kökü "yazmak" manasında "zbr" mastarıdır. "Zabr", "yazı, düşünce, akıl, taş işleme" gibi anlamlara gelir. "Zebûr" ise "kitap, yazılı metin" manasındadır.¹⁵ Hikmetli sözlerin bulunduğu Zebûr şer'i hüküm içermemektedir. Hz. Dâvûd'a gönderilen kutsal kitap için kullanılmıştır.¹⁶

1.3. İNCİL

"Müjde veren" manasına gelen İncil Süryanice ya da İbraniceden alınmıştır.¹⁷ Kur'ân-ı Kerîm'e göre İncil, Hz. İsa'ya Allah tarafından gönderilen, insanlığa hidayet ve nur kaynağı olan ilâhi bir kitaptır.¹⁸ Kur'ân'da İncil çoğunlukla Tevrat ile birlikte zikredilir. Toplam on iki yerde de Tevrat ve İncil birlikte kullanılmıştır. Bu ayetlerden biri Mekki, geri kalan on bir tanesi ise Medenî surelerde yer almaktadır.¹⁹ Medenî sûrelerde toplam on bir ayette²⁰ yer almaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'da Tevrat ve İncil'in zikredildiği ayetlerde tahrif meselesinden bahsedilmediği görülmektedir.

⁷ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Ocak Yayınları, 2002), 221.

⁸ Muhammed Seyyid Tantâvî, *Benû İsrâil fi'l- Kur'ân ve's- Sünne*, (Mısır: Daru's Şark, 1997), 81

⁹ Âl-i İmrân 3/184; Nahl 16/144; Şuarâ 26/196; Fâtır 35/25; Kamer 54/43, 52.

¹⁰ A'râf 1/144, 145; Necm 53/36; A'lâ 87/19.

¹¹ Pâkistanlı âlim ve düşünür. Cemâat-i İslâmi teşkilatının lideridir. Tefhîmu'l Kur'ân isimli yedi ciltlik tefsirin sahibidir. 1942 yılında başladığı eserini 1972 yılında tamamlamıştır. Dili Urducadır. Bkz. Turan Kışlakçı, *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler Mevdûdî*, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2010), 9-150.

¹² Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'ân*, trc. M. H. Kayani, Y. Karaca, N. Şişman, İ. Bosnalı, H. Aktaş, (İstanbul: İnsan Yayınları, ty), 1: 235-237.

¹³ Nisâ 4/163; İsrâ 17/55; Enbiyâ 21/105.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/184, Nahl 16/144, eş-Şuarâ 26/196, Fâtır 35/25, Kamer 54/43, 52.

¹⁵ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru's Sadr, 4: 315; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, (Kuveyt: Kuveyt Baskısı, 1972), 11: 398

¹⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 11: 399.

¹⁷ M. Fatih Kesler, *Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudiler ve Hıristiyanlar (Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Kitap)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 216.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/3-4, Mâide 5/46.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/157.

²⁰ Âl-i İmrân 3/3, 48, 65, Mâide 5/46, 47, 66, 68, 110, Tevbe 9/111, Fetih 48/29, Hadid 57/27.





MEVDÛDÎ'YE GÖRE YAHUDİ VE HİRİSTİYANLARIN KAYNAKLARI VE KAYNAKLARININ TAHRİFİ MESELESİ

Kur'ân'da, "Onların (peygamberlerin) ardından yanlarındaki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona içinde hidayet ve nur bulunan, önündeki Tevrat'ı doğrulayan ve muttakiler için yol gösterici ve öğüt olan İncil'i verdik."²¹ ayetiyle, İncil'in Tevrat'ı doğrulayıcı olarak ve ilâhî bir kaynaktan gönderildiğini belirtir.

Kur'ân'da İncil'in zikredildiği ayetlere bakıldığında hem Hz. İsa'ya verilen İncil'in hem de Hz. Peygamber döneminde Hıristiyanların elinde bulunan İncil'in kast edildiği görülmektedir.²² "(İsa) dedi ki: Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. (Allah) Bana kitabı verdi ve beni peygamber yaptı."²³ ayetinde ise Hz. İsa'nın kendisine kitap verilmesiyle ilgili sözleri görülmektedir. Kur'ân'ın vermek istediği mesaj aslında, Hz. İsa'ya verilen kitabın Allah tarafından gönderilen ilâhî emirler olduğudur ve bu kitabın da amacı insanları tevhid dinine davettir. Mevdûdî'nin de bu konuyla ilgili açıklamalarında bu husus üzerinde önemle durduğu görülmektedir. Mevdûdî hepsinin kaynağının bir olduğu ve bozulmamış halleriyle Tevrat, Zebûr ve İncil'in de Kur'ân-ı Kerîm ile aynı esasları getirdiğini belirtmektedir.²⁴

2. KUR'ÂN'DA TAHRİFLE İLGİLİ KAVRAMLAR VE MÜFESSİRLERİN TAHRİF KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

Ehl-i Kitap'ın kutsal kitaplarına yapmış oldukları tahrif ile ilgili farklı kavramlar kullanılmaktadır. Kur'ân'da tahrif ifadesiyle birlikte tebdil ve leyy kelimelerinin de tahrif ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için bu kavramların tahlil edilmesi yerinde olacaktır.

2.1. TAHRİF

Tahrif kelimesi, Arapça h-r-f kökünden türemiştir. Harefe lügat manası olarak "bir şeyin kenarı, ucu" manasındadır. Aynı kökün tef'îl babının mastarı olan tahrif kelimesi ise "kelimenin manasını değiştirmek, bir şeyin yerini değiştirmek"²⁵ manalarına gelmektedir. Bu kavram Kur'ân-ı Kerîm'de "Yahudilerden bir kısmı kelimelerin manalarını çarpıtıyorlar. Dillerini eğip bükerek ve dine saldıarak; "İşittik ve karşı geldik, dinle, dinlemez olası, rainâ" diyorlar."²⁶ ayetinde, Yahudilerin Tevrat'ın anlamını benzeriyle değiştirmeleri anlamında kullanılmıştır.²⁷

2.2. TEBDİL

Bu kelime "b-d-l" kökünden, tef'îl kalıbına aktarıldığında, "bir kelimeyi, bir metni yahut bir sözü başkasıyla değiştirmek" manasına gelir.²⁸ Tebdil kavramı "Ama zulmedenler, kendilerine söylenmiş olan sözü başka sözle değiştirdiler."²⁹ ve "Sonra içlerinden hakkı çiğneyenler, sözü değiştirip kendilerine söylenenden başka bir şekle soktular."³⁰ ayetlerinde Hz. Mûsâ zamanındaki İsrâiloğulları hakkında kullanılmıştır.³¹

²¹ Mâide 5/46.

²² A'râf 7/157.

²³ Meryem 19/30.

²⁴ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 486.

²⁵ Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Beyrut: Dâru'l Kutub-A'lemî, 2003, 1: 305; Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed, Râgib İsfahanî *Mufredâdu Elfâzî'l-Kur'ân*, Şam: Dâru'l-Kalem, 2009, 228.

²⁶ Nisâ 4/46.

²⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1: 305; Râgib İsfahanî, *Mufredâdu Elfâzî'l-Kur'ân*, 228.

²⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1: 122; Râgib İsfahanî, *Mufredâdu Elfâzî'l-Kur'ân*, 112.

²⁹ Bakara 2/59.

³⁰ A'râf 7/162

³¹ J. M. Gaudeul- R. Caspar, "Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Konusuna Klasik İslâmî Kaynakların Yaklaşımı", Çeviren ve Ekler. Ali Erbaş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Temmuz 2003), 134.





2. 3. LEYY

Leyy kelimesi “eğip, bükme” anlamında olup³² Nisâ sûresi 46. ayette “Dillerini eğerek bükerek, dine de saldırarak “râinâ” derler.” şeklinde buyurulmaktadır. Ehl-i Kitap’ın Kitab-ı Mukaddesi yanlış yorumlayarak anlamında değişiklikler yaptıklarını ifade edecek şekilde kullanılmıştır.³³

Bu açıklamalardan “harf” kelimesinin “uç, kenar” manalarını içerdiği, “tebdil” kelimesinin ise “kısmi ya da bütünsel bir fiziki değişikliğin olması” manasında olduğu görülmektedir.³⁴

2. 4. TAHRİF İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

Kur’ân’da Ehl-i Kitap’ın kutsal kitaplarını tahrif etmesiyle ilgili dört ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin hepsinde tahrifi yapanların Yahudiler olduğu görülmektedir. Ayetlerin mealleri şu şekildedir;

“Şimdi (ey mü’minler!) onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa onlardan bir zümre, Allah’ın kelâmını iştirler; sonra o kelâmı iyice anlamış olmalarına rağmen yine de bile bile onu tahrif ederlerdi.”³⁵

“Yahudilerden bir kısmı kelimelerin manalarını çarpıtıyorlar (tahrif) Dillerini eğip bükerek ve dine saldırarak “işittik ve karşı geldik; dinle, dinlemez olası, râinâ” diyorlar. Eğer onlar “Dinledik ve itaat ettik, dinle ve bizi gözet” deselerdi şüphesiz kendileri için daha hayırlı ve daha doğru olacaktır; fakat inkârları sebebiyle Allah onları lânetlemiştir. Artık pek az inanırlar.”³⁶

“Ahidlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar (tahrif). Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir kısmını da unuttular. İçlerinden pek azı hariç olmak üzere onlardan daima hainlik görürsün. Sen yine de onları affet, hoş gör. Çünkü Allah iyilik edenleri sever.”³⁷

“Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde “iman ettik” diyenler ve Yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin. Onlar hep yalana kulak verirler, sana gelmeyen bir başka kesimi dinler dururlar; kelimeleri konulduğu anlamlarından kaydırıp değiştirirler (tahrif)”³⁸

Bakara 2/75’te Allah kelâmının tahrif edildiği, Nisâ 4/46, Mâide 5/13 ve 41’de ise “kelimelerin mevzilerinden” tahrifi ifade edilmektedir. Dilbilimciler “sözün tahrifini” anlamın bozulması olarak açıklamışlardır.³⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarını tahrif etmesinden bahseden ayetlerle ilgili müfessirler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Tahrifin lafız yönünden olduğunu belirten müfessirler olduğu gibi kutsal kitaplarının mana boyutunda tahrif edildiğini ifade eden müfessirler de bulunmaktadır. Bazı müfessirler, Bakara 2/75, Nisâ 4/46, Mâide 5/13, 41. ayetlere getirdikleri açıklamalarda Yahudi âlimlerinin birtakım ekleme ve çıkarmalarla Tevrat’ın lafızlarını değiştirdiklerini belirtmektedir.⁴⁰ Tahrifin mana yönünden yapıldığını söyleyenler ise

³² Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Kûrtubî, *el-Cami’u li- Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2000, 5: 158.

³³ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 1: 365.

³⁴ Necdet Çağıl, *Kitabı Mukaddes’in Neyi Tahrif Edildi (Tahrif Olayının İçyüzü ve Tarihî Arka Planı)*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 211.

³⁵ Bakara 2/75.

³⁶ Nisâ 4/46.

³⁷ Mâide 5/13.

³⁸ Mâide 5/41.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut: Dâru’s-Sadr, ts, 9: 43; Râgib İsfahânî, *Mufredâdu Elfâzi’l-Kur’ân*, 228.

⁴⁰ Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib, İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz fî Tefsiri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001, 1: 168; Ebu’l-Fidâ İsmâîl el-Kuraşî, İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ân’l-‘Azîm*, Dâru’l-Tayyibe, 1999, 1: 308.





MEVDÛDÎ'YE GÖRE YAHUDİ VE HİRİSTİYANLARIN KAYNAKLARI VE KAYNAKLARININ TAHRİFİ MESELESİ

bunun, Tevrat'ın bazı kelimelerinin yerlerini değiştirmek suretiyle Tevrat'ı düzeltmek maksadıyla yapıldığı görüşündedirler.⁴¹ Günümüz müfessirlerinden Süleyman Ateş ise tefsirinde, Yahudilerin tahrifi hem lafzen hem de manen yaptığını belirtmektedir. Ancak buna rağmen Tevrat'ın tamamının tahrif edilmediğini de ifade etmektedir.⁴² Sonuç olarak müfessirler tahrifle ilgili lafız ve mana yönünde tahrif olduğuyla ilgili farklı açıklamalar getirmektedirler.

3. YAHUDİ VE HİRİSTİYANLARIN KİTAPLARINDA YAPTIKLARI TAHRİFLER

3.1. YAHUDİLERİN TEVRAT'TA YAPTIKLARI TAHRİFLER

Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudiler'in kitaplarında yapmış oldukları tahrif şu şekilde belirtilmektedir. "Şimdi (ey mü'minler!) onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını iştirirler; sonra o kelâmı iyice anlamış olmalarına rağmen yine de bile bile onu tahrif ederlerdi."⁴³

Taberî (ö. 310/923), bu ayette geçen tahrif kelimesinin açıklamasında, bu konuyla ilgili Mücahid, Ebû Nüceym ve İbn Zeyd'in görüşlerini aktarmıştır. Mücahid ve Nüceym tahrif kavramını "bir takım hükümlerin gizlenmesi" olarak açıklarken, İbn Zeyd "helâlin haram, haramın helâl gösterilmesi" olarak açıklamıştır. Taberî'nin bu konudaki görüşü ise tahrifi yapanların İsrâiloğulları'nın hepsinin olmadığı ve tahrifin mana boyutunda olduğu yönündedir.⁴⁴

Râzî (ö. 606/1210) tahrifin, İbn Abbas'ın "Yahudiler kitaba eklemeler ve çıkarmalar yapıyor" şeklindeki açıklamasının ışığında anlaşılmasının daha isabetli olacağını söyleyerek bu ayette lafzî tahrifin kast edildiği yönünde açıklamada bulunmuştur. Lafızda tahrifin Allah'ın kelâmının tevâtür yoluyla gelmediği zaman mümkün olabileceğini belirten Râzî, Tevrat'ta lafzî tahrifin olduğunu belirtmektedir. Râzî, ayete hemze-i istifham ile başlanmasının da Hz. Peygamber zamanındaki Yahudilerin ona inanmayacağına bir işaret olarak görür. Çünkü onlar Hz. Mûsâ'nın mucizelerini gördükleri halde ona inanmamışlardır.⁴⁵

Elmalılı da (ö. 1942) Yahudilerin harflerin ve kelimelerin yerlerini değiştirmeyi bilerek ve akılları ererek kasten yaptıklarını belirtir. Ayetin siyak ve sibakından yola çıkarak Müslümanların Hz. Peygamber'in Tevrat'ta anlatıldığını bildiklerini, Allah'ın Peygamberlerine bunları vahiy yoluyla bildirdiğini nakleder. Elmalılı Yahudilerin bilginlerinin bunu bildikleri halde gizlediklerini belirtir.⁴⁶

İbn Atiyye (ö. 541/1147) ise rivayetlerde Medineli Müslümanların, Yahudilerin Müslüman olmasını çok arzuladıklarını naklederek, Abdullah b. Abbas'ın (ö. 688) Tevrat'ta ki tahrifin te'vil boyutunda olduğu yönündeki görüşünü aktarır.⁴⁷

Mevdûdî bu ayete getirdiği açıklamada, ayette Medineli Müslümanlardan bahsedildiğini söylemektedir. Çünkü Medineli Müslümanlar İslâm'ı kabul etmeden önce Yahudilerden yeni bir Peygamberin geleceğiyle ilgili çok şey duymuşlardı. Tahrif konusu ile ilgili ise, tahrifi yapanların Yahudi âlimler ve dinî liderleri olduğunu belirten Mevdûdî, onların Tevrat'ta Hz. Muhammed'in

⁴¹ Muhammed Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut: Dâru Ma'rife, ts, 5: 140

⁴² Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâlî ve Çağdaş Tefsîri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (Ankara 1982), 1: 570-571.

⁴³ Bakara 2/75.

⁴⁴ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vilî Âyi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Hacer, 2001, 2: 141-144.

⁴⁵ Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, 3: 144-145.

⁴⁶ M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* Sadeleştirilen: İsmail Karaçam, Nusrettin Bolelli, Emin Işık, Abdullah Yücel, (İstanbul: Zehra Veyn Yayınları, 1992), 1: 327-328.

⁴⁷ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 1: 167-168.





gelişiyle ilgili haberleri gizlediğini söylemektedir. Mevdûdî, Yahudilerin Allah'ın ayetlerini duyup, anladıkları halde kasıtlı olarak onu tahrif ettiklerini ifade etmektedir. Mevdûdî'ye göre Yahudiler hem lafzî, hem de manevî tahrif yapmışlardır.⁴⁸

Yahudilerin kelimelerin manalarını değiştirmesiyle ilgili ayet ise şu şekildedir; "Yahudilerden bir kısmı kelimelerin manalarını çarpıtıyorlar. Dillerini eğip bükerek ve dine saldırarak "işittik ve karşı geldik; dinle, dinlemez olası, râinâ" diyorlar. Eğer onlar "Dinledik ve itaat ettik, dinle ve bizi gözet" deselerdi şüphesiz kendileri için daha hayırlı ve daha doğru olacaktı; fakat inkârları sebebiyle Allah onları lânetlemiştir. Artık pek az inanırlar."⁴⁹

Elmalılı bu ayette sözü edilen kişilerin Yahudiler olduğunu söyler. Elmalılı tahrifin üç şekilde yapıldığını belirtmiştir. Bunlardan birincisi bir kelimeyi diğer bir kelimeyle değiştirmek, ikincisi kelimeyi yanlış yorumlamayla, ortaya şüphe atarak, manasını doğru olandan yanlış olana değiştirmek, yani ayetin açıklama ve tefsirine yönelik tahriftir. Üçüncüsü ise bir sözü duyduklarında sözü Yahudilerin değiştirerek söylemesi şeklindedir.⁵⁰

Râzî, bu ayette manevi tahrifin olduğunu söylemiş, Yahudilerin Tevrat'ta Hz. Peygamber ile ilgili ifadelerle yanlış anlam vererek, O'nun peygamberliği ile ilgili akıllara şüphe sokmayı amaçladıklarını belirtmiştir.⁵¹ Taberî ise bu ayette metin tahrifinin kast edildiğini ifade etmektedir. İbn Abbas'tan naklettiği rivayette Yahudilerin Tevrat'a bir takım ilaveler yaptığını belirtmektedir.⁵²

Bu ayette Yahudilerin Hz. Peygamber'e karşı dillerini eğip bükerek O'na hakaret ettikleri görülmektedir. Mevdûdî de Yahudilerin Hz. Peygamber'le konuşurken *isma'* (bizi dinle) dediklerini, arkasından ise *ğayra müsm'e*'in sözlerini ilave ettiklerini belirtir. Yine Yahudiler, Hz. Peygamber'in karşısında *sen o kadar saygıdeğer bir insansın ki sen istemezsen senin yanında kimse söz söyleyemez* dedikleri halde tek başlarına kaldıklarında *sen bir şey söylemeye değmezsin* ifadelerini kullanmaktaydılar.⁵³ Yahudiler, *râinâ* (bizi gözet) ifadesini de İbrânice eş sesli olan *dinle, işitmez olasıca!* Ya da Arapçada benzer bir kelime olan *kibirli ve cahil insan* şeklinde telaffuz ederek Hz. Peygamber'e hakaret etmek kastıyla kelimeleri dillerini eğip bükerek değiştirmişlerdir.⁵⁴ Ayet, Kitabı dil ile leyyetmek, sözün eğilip bükülerek tahrif edilmesini anlatmaktadır. Yani anlamından bir başka manaya çekilmesini anlatmaktadır.⁵⁵ Bakara sûresi 104. ayette de ifade edildiği gibi Yahudilerin bu oyunları açıklanarak, Müslümanların bu hususta dikkatli davranması konusunda nasihat edilmektedir.

Mâide sûresi 13. ayette ise Yahudiler'in yapmış oldukları tahrif ile ilgili şöyle buyrulur: "Ahidlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar. Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir kısmını da unuttular. İçlerinden pek azı hariç olmak üzere onlardan daima hainlik görürsün. Sen yine de onları affet, hoş gör. Çünkü Allah iyilik edenleri sever."⁵⁶

Taberî ayette bahsi geçen tahrifi, İsrâiloğullarından bazı din adamlarının, Allah'ın ayetlerini, kast olunmayan anlamlarla farklı tevil ederek, bunu sıradan insanlara Allah'ın kelâmı olarak

⁴⁸ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 88.

⁴⁹ Nisâ 4/46.

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2: 567.

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10: 120-122.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 7: 105.

⁵³ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 365.

⁵⁴ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 102.

⁵⁵ J. M. Gaudeul- R. Caspar, "Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Konusuna Klasik İslâmî Kaynakların Yaklaşımı", 146.

⁵⁶ Mâide 5/13.





MEVDÛDÎ'YE GÖRE YAHUDİ VE HİRİSTİYANLARIN KAYNAKLARI VE KAYNAKLARININ TAHRİFİ MESELESİ

sunmaları şeklinde açıklamaktadır.⁵⁷ Râzî de ayette ifade edilen “*an mevadi*” ifadesinden yola çıkarak burada mana boyutunda tahrifin olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸

Elmalılı, bu ayette Yahudiler’in tahrifini “kelimeyi şuraya buraya çekerek, kelamı değiştirirler” şeklinde açıklar. Yani onlar, Allah’ın ayetlerinden kendilerine uymayan kısımları arzularına göre değiştirirler ve bozarlar. Örneğin “*recm*” ayetini, reisler için “kömürle yüz karalamak” olarak yorumlamışlardır. Elmalılı onların yaptığı bu davranışın çok büyük bir bozgunculuk olduğunu da ifade eder.⁵⁹ Elmalılı’nın bu açıklamasından ayette bahsedilen tahrifin Tevrat’ın yorumunda olduğu anlaşılmaktadır. Ayetteki “*an mevadi*” ifadesi müfessirlerin açıklamalarından da anlaşılacağı gibi yorumda tahrifi ifade etmektedir.

Tahrifle ilgili bir diğer ayette, Yahudilerden tahrif yapanların bir dava konusunda Hz. Peygamber’e başvurarak, O’nun hüküm vermesini istemeleri ve bu istekleri karşısında Hz. Peygamber’in onlara nasıl nasihat ettiği bildirilmektedir. “*Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde “iman ettik” diyenler ve Yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin. Onlar hep yalana kulak verirler, sana gelmeyen bir başka kesimi dinler dururlar; kelimeleri konulduğu anlamlarından kaydırıp değiştirirler.*”⁶⁰

Mevdûdî bu ayete getirdiği açıklamada şunları ifade etmektedir; Hz. Peygamber zamanında Yahudiler, iç işlerinde ve aralarındaki davalarda kendi kanunlarına göre hüküm verirlerdi, eğer bu karar işlerine gelmezse, Hz. Peygamber’e başvururlardı. Burada Hayber Yahudilerinden bir erkekle kadının aralarındaki gayr-i meşru ilişkinin neden olduğu davadan bahsedilmektedir. Tevrat hükümlerine göre zina suçunun cezası “*recm*”dir.⁶¹ Yahudilerin bu olayın ardından *recm* cezası işlerine gelmediğinden dolayı, çıkar bir yol bulmak için Hz. Peygamber’in hakemliğine başvurdukları ve bundan dolayı kınandıkları ifade edilmektedir.⁶² Mevdûdî onların *recm* cezasıyla ilgili nasıl değişiklik yaptıklarını da şu şekilde aktarır. Yahudiler zina suçunun cezasıyla ilgili Hz. Peygamber’e geldiklerinde, eğer Hz. Peygamber *recm* cezası verirse kabul etmeyecekler, *recm*den başka ceza verirse kabul edeceklerdi. Hz. Peygamber davayı dinledikten sonra *recm* cezası verdi, bunu duyan Yahudiler ise bu hükmü reddettiler. Hz. Peygamber kendilerine bu suçun Tevrat’ta hükmü nedir diye sorduğunda ise, aralarından İbn Suria şu cevabı vermişti; “Doğru olan şu ki, zina suçunun cezası *recm*’dir. Ancak zina suçu artınca, hâkimler ve hükümdarlar farklı uygulamalar yaptılar. Buna göre, zengin bir kişi bu suçu işlerse bir şey yapılmaz, fakir bir kişi bu suçu işlerse taşlanarak öldürülürdü. Bunun üzerine insanlardan sert tepkiler alınca, biz Tevrat’ın kanununu değiştirdik, artık zina eden erkek ve kadını kırbaçlar ve yüzlerine boya sürüp eşeklere bindirip insanlar arasında gezdiririz. Bunun üzerine suç işleyenlere Hz. Peygamber’in emriyle *recm* cezası verilmiştir.”⁶³ Bu anlatılanlardan anlaşıldığı gibi Yahudiler Tevrat’ın hükümleriyle ilgili kendi arzularına göre uygulama yapmışlar, Tevrat’ı uygulama noktasında tahrif yapmışlardır. Onlar kelimeleri asıl anlamlarından saptırmışlardır.

Râzî’nin bu ayeti tefsir ederken, Yahudiler’in “*recm*” kelimesi yerine “*celd*” kelimesini koyarak lafzî tahrif yaptıklarını söylemektedir.⁶⁴ İbn Atiyye bu ayette Yahudilerin kitaba göre hüküm

⁵⁷ Taberî, Câmîu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân, 8: 201.

⁵⁸ Râzî, Mefâtîhu’l-Gayb, 11: 191.

⁵⁹ Elmalılı, Hak Dini Kur’ân Dili, 3: 184.

⁶⁰ Mâide 5/41.

⁶¹ Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, (Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997), Tesniye 22/23-24.

⁶² Mevdûdî, Tefhimu’l-Kur’ân, 1: 483-484.

⁶³ Mevdûdî, Tefhimu’l-Kur’ân, 1: 484.

⁶⁴ Râzî, Mefâtîhu’l-Gayb, 11: 239.





vermeyerek, doğru lafzı yalan olarak aktardıklarını ifade eder.⁶⁵ İbn Âşûr ise Nisâ sûresinde “*an mevâdi*” ifadesinde cehalet, kasıt gibi sebeplerle lafız ya da te’vil boyutunda bir değişiklikten bahsedilirken, Mâide sûresindeki ayette Tevrat’ta “*recm*” hükmü sabitken bu hükümlerle amel etmemenin söz konusu olduğunu söylemektedir.⁶⁶

Mevdûdî’nin, Hz. Mûsâ döneminde ve daha sonrasında Tevrat’ın nasıl muhafaza edildiğiyle ilgili bilgiler verdiği görülmektedir. Hz. Mûsâ İsrâiloğullarına getirdiği kitabı unutmamaları için, onda bulunan hüküm ve emirleri gelecek nesillere öğretmelerini, hatta evlerinin girişlerine yazmalarını istiyordu. Filistin’e geldiklerinde ise ilk olarak İbâl dağında, büyük kaya parçalarına Tevrat’ın hükümlerini oymalarını istiyordu. Ama ne yazık ki bu nasihatler, İsrâiloğulları tarafından ciddiye alınmıyordu. Onlar Allah’ın emirlerini halka aktarmıyorlar, Rabbîler’in⁶⁷ keyfi tasarrufuna bırakıyorlardı. Daha sonra Yahudi din adamı ve âlimleri, Tevrat’ın sözlerini kendi istek ve arzularına göre değiştirmeye, ona yorumlar eklemeye, uygun bulmadıkları yerleri ise çıkarmaya başladılar.⁶⁸ Kur’ân onların yaptıkları tahrifatı şu şekilde bildirmektedir: “*Artık vay hallerine; kitabı kendi elleriyle yazıp, sonra az bir değer karşılığında satmak için, ‘Bu Allah katındadır’ diyenlere. Artık vay, elleriyle yazdıklarından dolayı onlara; vay kazanmakta olduklarına.*”⁶⁹ Mevdûdî, Yahudi âlimlerinin, ilâhî kitaba dâhil ettikleri ulusal tarihleri, bâtil inançları, kendi uydurdukları teorileri, “Allah’ın Kelâmı” diyerek, insanları bunlara inanmaya zorladıkları, inanmayanları ise mürted ya da kâfir olarak nitelediklerini belirtir.⁷⁰ Bu ayetten anladığımız kadarıyla ayette tahrifin eş anlamlısı olan *leyy* kelimesinin kullanılması, Yahudilerin kutsal metinleri ve din karşısındaki tutumlarını anlatmakta, onların tahrifi mânen yaptıkları anlaşılmaktadır.

Mevdûdî, araştırmaları sonucunda Ahd-i Atik’in ilk beş kitabının asıl Tevrat olmadığı sonucuna ulaştığını belirtir. Ahd-i Atik’te bu hususun doğrulandığını söyleyen Mevdûdî, şunları aktarmaktadır; Hz. Mûsâ ömrünün sonuna doğru Hz. Yûşâ’nın (Yeşu veya Jeshua) yardımıyla Tevrat’ı toparlayıp, bir sandığa koymuştur. Hz. Mûsâ vefat ettikten sonra M. Ö. 6. Yüzyılda Bühtünnasr tarafından Kudüs yakılıp yıkıldığı sırada bu sandık da yanıp kül olmuştur. Mevdûdî, “günümüzde Yunanca tercümesi olan Tevrat’a Hz. Mûsâ’nın Tevrat’ı demek zordur, ancak onda Hz. Mûsâ’nın Tevrat’ından hiçbir şey yoktur” demenin de doğru olmayacağını belirtmektedir.⁷¹

Mevdûdî’nin açıklamalarından, Yahudilerin Tevrat’ın aslını koruyamadıkları gibi, din adamlarının tevil ve tefsirlerini buna ekledikleri anlaşılmaktadır. Asıl Tevrat ayırt edilemez hâle getirilmiştir.⁷²

Ehl-i Kitapla ilgili eleştirilen ve tahrifatın içeriği hakkında bilgi veren bir başka konu, onları kitabı gizlemek (kitman) ve unutmakla (nisyan) suçlayan ayetlerdir.⁷³ Mevdûdî’nin bu konuyla ilgili açıklaması, din bilginlerinin ilâhî kitapları bildikleri halde “hakki bâtıla gizleyerek” halktan saklamaları, halkı yanlış yollara sevk etmeleri olarak açıklamaktadır.⁷⁴ Bakara sûresi 2/159. ayette

⁶⁵İbn Atiyye, el-Muharraru’l-Veciz fi Tefsiri’l-Kitâbi’l-‘Aziz, 2: 192.

⁶⁶ Muhammed Tâhir b. Muhammed, İbn Âşûr, *Tahrîr ve t-Tenvîr*, Tunus: Dâru’t-Tunusiyyeh li’n-Neşr, 1984, 6: 200.

⁶⁷ Bu kelimenin aslen Süryânice veya İbrânice olup Arapçadaki “fukaha ve ilim ehli” manasındadır. Kur’ân-ı Kerîm’de Yahudi din âlimleri ve önderleri için kullanılır. Bkz. Salime Leyla Gürkân, “Rabbâniyyûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, 34: 376, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rabbaniyyun>, [22 10 2019]

⁶⁸ Ebu’l-Âlâ el-Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı*, Çeviren: Ahmet Arsar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 389-390.

⁶⁹ Bakara 2/79.

⁷⁰ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 1: 89.

⁷¹ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı*, 390.

⁷² Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı*, 391.

⁷³ Bakara 2/42, 146, 159, 174; Âl-i İmrân 3/71; Mâide 5/13, 15; Enâm 6/91.

⁷⁴ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 1: 138.





MEVDÛDÎ'YE GÖRE YAHUDİ VE HİRİSTİYANLARIN KAYNAKLARI VE KAYNAKLARININ TAHRİFİ MESELESİ

de belirtildiği gibi bu kavramlarla Yahudilerin kitaplarını lafzen tahrif etmeleri değil, özellikle Yahudilerin din adamlarının gerçekleri gizlemeleri ve bunun neticesinde Allah'ın gazabına uğratılmaları anlatılmaktadır.

İsrâiloğulları'nın Hz. Mûsâ döneminde yapmış oldukları tahrif ile ilgili âyetler şu şekildedir; "Dedik ki: "Şu şehre girin, orada bulunanlardan bol bol yiyip için, kapıdan eğilerek girin ve af dileyin ki hatalarınızı bağışlayalım. Biz iyi davrananlara fazlasıyla vereceğiz. Fakat zalimler kendilerine söylenenleri başka sözlerle değiştirdiler. Bunun üzerine, yapmakta oldukları kötülükler sebebiyle zalimlerin üzerine gökten acı bir azap indirdik."⁷⁵

"Sonra içlerinden hakkı çiğneyenler, sözü değiştirip kendilerine söylenenden başka bir şekle soktular. Biz de hakkı çiğnedikleri için üzerlerine gökten bir azap gönderdik."⁷⁶

Âyetlerle ilgili Taberî, İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) rivayetinde Yahudilerin, Allah'ın kendilerine söylemelerini istediği bağışlanma manasındaki 'hitta' kelimesini, 'hinta fi şarah' kelimesiyle diğer bir rivayette 'habbe fi şarah' ifadesiyle değiştirdiklerini nakleder. Bundaki maksatları ise Allah'ın kendilerinden af dilemelerini istediği halde onlar bunu reddetmek maksadıyla söylemişlerdir.⁷⁷ Bu âyetlerde bahsedilen Yahudilerin yapmış olduğu tahrifi Mevdûdî şu şekilde açıklamaktadır: Yahudiler kendi istek ve arzularına uymayan ayetleri ya kabul etmemişler ya da vahiyde emredilenin aksine bir tavır sergilemişlerdir. Diğer yaptıkları tahrif ise ayetlerin manasını isteklerine uygun bir şekilde te'vil etmeleridir. Yahudilerden tövbe etmeleri istendiği halde, dünya nimetlerini, bağışlanmaya tercih etmişlerdir. Bu ayetler Yahudilerin "tahrifçi" bir mizaca sahip olduğunu beyan etse de Tevrat'ın metin olarak tahrif edildiği konusunda kati bir delil olarak kabul edilmezler.⁷⁸

Mâide sûresi 5/45'te, Tevrat'ta kisasın farz olduğu hükmü bulunduğu halde, Yahudiler Tevrat'ta ki bu hükmü değiştirmişler ve ayette bundan dolayı uyarılmışlardır. Tevrat'ta yazılı olan bu hüküm⁷⁹ Talmud Rabbileri tarafından değişikliğe uğratarak diyet cezasına çevrilmiştir. Tevrat'ta zina suçunun cezası ölüm olduğu halde⁸⁰ Talmud Rabbileri, Hz. Peygamber zamanında eşeğe ters bindirilme ve halk arasında gezdirilme cezasına dönüştürülmüştür.⁸¹ Bakara sûresi 2/80. ayette bahsedilen 'cehennem ateşinin Yahudilere kısa bir süre için zarar vereceği' düşüncesi de Yahudi halkı ve âlimleri arasındaki yanlış bir inanıştır.⁸² Bu düşüncesi de Talmud Rabbileri tarafından değiştirilmiş bir ifadedir. Tevrat'ın aslında böyle bir hüküm yoktur. Bu bahsedilen uygulamalar Yahudilerin yorumlamalarının ve tefsirlerinin ilâhi kitabın önüne geçtiğinin bir göstergesidir.⁸³ Bundan dolayı da Kur'ân-ı Kerîm, onlara yükümlülüklerini hatırlatarak, kitaplarına gereken önemi göstermeleri hususunda onları uyarmaktadır.

Kanaatimizce Yahudilerin Tevrat'ta kisas ve recm cezasıyla ilgili açıkça hüküm olmasına rağmen, bu hükümlerde değişiklik yaparak uygulamaları, Tevrat'ın aslında metin olarak tahrif değil Tevrat'ın yorumunda ve uygulamasında Yahudilerin yapmış oldukları değişiklikleri ifade ettiğini

⁷⁵ Bakara 2/58-59.

⁷⁶ A'râf 7/162.

⁷⁷ Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, 1: 716.

⁷⁸ Osman Bayraktutan, "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tahrif Kelimesi'", *Iğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, (Ekim 2017), 140.

⁷⁹ Levililer 24/19-21.

⁸⁰ Levililer 20/10-18.

⁸¹ Adam, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *Journal Of Islamic Researc*, 9/ 1-2-3-4, (1996), s. 171.

⁸² Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 90.

⁸³ Adam, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", 171.





göstermektedir. Nitekim Mevdûdî bu ayetlere getirmiş olduğu açıklamada, Yahudilerin bu hükümleri uygulama noktasında değişiklik yaptığını belirtmektedir.

Mevdûdî, tamamen Tevrat'ın tahrif olduğunu da söylememektedir. Ona göre Tevrat, parçalar halinde Kitab-ı Mukaddes'in içinde yer almaktadır. Ancak yine de tefsir ve şerhlerin yer aldığı bu bölümlerde, Tevrat'ın bir bölümü olup olmadığını bilmenin zor olduğunu da vurgulamaktadır.⁸⁴

3.2. HİRİSTİYANLARIN İNCİL'İ TAHRİF ETMELERİ

Kur'ân'da Hıristiyanların, "Allah çocuk edindi", "İsa Tanrının oğludur", "İsa Tanrıdır", "Allah üçtür" şeklindeki ifadeleri eleştirilmiş ve bunları söyledikleri için kâfir oldukları belirtilmiştir⁸⁵ İslâm anlayışında kutsal kitaplarla ilgili yapılan eleştirilerde İncil'in tahrif edildiğine inanılır. Ancak tahrifle ilgili, İncil'in kısmî tahrif edildiğini söyleyenler bulunduğu gibi bu kitapların bütününe tahrife uğradığını söyleyenler de olmuştur.⁸⁶

Kur'ân-ı Kerim'de "tahrif" ifadesinin geçtiği ayetlere baktığımızda "tahrif" işinin Yahudilerle ilgili ayetlerde olduğu görülmektedir. Bunun sebebi ise Yahudilerin bu işi başlatmaları, Hıristiyanların da onları örnek alması olarak görülmektedir. Yine İncil Hz. Mûsâ'nın şeriatının devamı olarak gönderilmiştir. Nitekim bu husus Âl-i İmrân sûresi 3/50. ayette belirtilmiştir. Matta İncil'inde Hz. İsa: "Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim."⁸⁷ sözleriyle de bu hususu ifade etmektedir.⁸⁸

Hz. İsa, kendisine verilen İncil'i tebliğ etmiş, ancak öğretilerini anlatan yazılı herhangi bir belge düzenlememiştir. Aynı zamanda öğrencileri de Hz. İsa'nın öğretilerini yazmamıştır. İncil incelendiği zaman birçok risâlenin bulunduğu derleme bir eser olduğu görülecektir.⁸⁹

Hz. İsa'nın semaya çıkmasından sonra kırk yıl boyunca Hz. İsa'nın öğretileri aktarılmaya devam etmiştir. Yazıya aktarma döneminin de bu zamanda olduğu düşünülmektedir. Yazan kişiler, yazıya geçirirken, Hz. İsa'nın mesajları yanında, kendi ulaştıkları bilgileri de aktarmışlardır. Bu durum çok sayıda İncil'in çıkmasına neden olmuştur. Hıristiyanlık ise, sadece dördünü güvenilir bulup, diğerlerini apokrif saymıştır. Bu dört İncil'in adı; Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'dır.⁹⁰

Mevdûdî tefsirinde dört İncil ile ilgili bilgileri şu şekilde aktarır: İlk kitap kabul edilen Matta İncilinin, tarihi kayıtlara bakıldığında ona ait olmadığı anlaşılabacaktır. Matta'nın hazırladığı kitap "Logia"dır ve bu eser ortada yoktur. Markos ise hiçbir zaman Hz. İsa ile görüşmemiştir. Markos Hıristiyan yazarlarının verdiği bilgilere göre Aziz Peter'in tercümanıdır. Mevdûdî, Luka'nın da Hz. İsa'yı görmediğini, Aziz Paul'un müridi olduğunu söyler. Yazdığı İncil'in de Aziz Paul'un görüşlerine benzediğini belirtir. Yuhanna ise, bilinen havari değildir, kim olduğu bilinmemektedir.⁹¹

Mevdûdî, dört İncil'in yazarlarının kendi fikirlerini yansıttığını söylemektedir. Mesela Markos'un muhatapları Romalılar olduğu için, o İsrâilîoğullarının tarihini ve talimatını hatırlatmaya çalışmıştır. Yuhanna'da ise ilk miladi yılın felsefesi hâkimdir.⁹² Mevdûdî, açıklamalarında, İnciller'in tarihi oluşum süreci üzerinde durarak, dört İncil'de sadece Hz. İsa'nın söz ve talimatlarının olmadığı, bu kitapları derleyen ve hazırlayanların görüşlerinin daha hâkim

⁸⁴ Mevdûdî, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı, 391.

⁸⁵ Bakara 2/116, Nisâ 4/171, Mâide 5/17, 72, 73, Tevbe 9/30, Yûnus 10/68.

⁸⁶ Muhammet Tarakçı, "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'ân Ayetlerinin Anlaşılması Sorunu", *Usûl Dergisi*, (2004), 34.

⁸⁷ Matta 5/17.

⁸⁸ Çağıl, Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi (Tahrif Olayının İçyüzü ve Tarihi Arka Planı), 184.

⁸⁹ Kesler, Kur'ân-ı Kerim'de Yahudiler ve Hıristiyanlar (Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap), 217.

⁹⁰ Ömer Faruk Harman, "İncil", *IDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, 22: 271. <https://islamansiklopedisi.org.tr/incil>, [07 12 2019]

⁹¹ Mevdûdî, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı, 408-409.

⁹² Mevdûdî, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı, 410.





MEVDÛDÎ'YE GÖRE YAHUDİ VE HİRİSTİYANLARIN KAYNAKLARI VE KAYNAKLARININ TAHRİFİ MESELESİ

olduğunu belirtmiştir. Mevdûdî, Hz. İsa'nın yeni bir din getirmediğine, tüm peygamberlerin izlediği yolu takip ettiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca Allah'ın kitaplarından hiçbirini, önceden gönderdiği kitapları reddetmek amacıyla değil, tam tersi onları desteklemek amacıyla gönderdiğini de önemle vurgulamaktadır.⁹³

Hıristiyanların yanlış inanışlarına değinen Mevdûdî, Nisâ sûresi 4/171. ayette Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh olduğunun belirtildiğini, ancak Hıristiyanların bunu Hz. İsa'ya aşırı sevgilerinden dolayı ilâh seviyesine çıkardıklarını söylemektedir. Ayette bahsedilen "Allah'tan bir ruh" ifadesini, Hıristiyanlar "Allah'ın ruhu" olarak değiştirmişlerdir.⁹⁴ Bakara sûresi 2/253. ayette "Biz temiz (mukaddes) ruh ile Mesih'e (İsa) yardım ettik" buyrulurken Hz. İsa'nın kutsal ruh ile desteklendiği belirtilmektedir. Her iki ayette de "Ruh" ile kastedilen mana, Hz. İsa'nın üstün bir ahlâk sahibi ve bütün kötülüklerden uzak bir hayatının olduğu anlamına gelmektedir. Ancak Hıristiyanlar aşırıya giderek ruhu, Hz. İsa'ya hulûl eden "Allah'ın kendi ruhu" olarak yorumlamışlar ve yaptıkları bu saptırma, "teslis" inancının doğmasına neden olmuştur. Hâlbuki Matta İncil'inde "Meryem'de hâsıl olan şey 'Kutsal Ruh'tan' idi."⁹⁵ ifadesi bulunur. Burada da Kutsal Ruh'un Hz. İsa olmadığı görülür.⁹⁶

İncillerde yer alan ve Hıristiyanların itikad haline getirdiği bir diğer husus da Hz. İsa'nın kurtarıcı olduğu düşüncesidir. Mevdûdî, Hıristiyanların kefarete inançlarıyla ilgili, Nisâ sûresi 4/171. ayette "Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan yücedir." ifadesine şu açıklamaları getirmiştir: Bu ayet, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu söyleyerek Hıristiyanların bir kez daha haddi aştıklarını belirtir. Yeni Ahid'in ilk üç kitabına göre⁹⁷ Hz. İsa, insanlar ile Allah arasındaki ilişkiyi, baba-oğul arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Eski Ahid'de de mecâzi olarak kullanılan bu kelime, Hz. İsa tarafından da kavminin kullandığı manada söylenmiştir. Hıristiyanlar ise aşırılık göstererek, Hz. İsa'yı Allah'ın biricik oğlu olarak nitelemişlerdir. Bu düşüncelerini de, Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh, O'nun kelimesi şeklinde yorumlamışlardır. Bundan dolayı Hıristiyanlara göre Allah oğlunu yeryüzüne göndererek, insanların günahlarını yüklenmiş, çarmıha gerilerek kanı ile tüm insanlığın günahlarına kefarete olmuştur. Hayal ürünü olan bu inançla ilgili, Hz. İsa'nın hiçbir sözü yoktur. Mevdûdî, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olmadığı ve çarmıhta ölmediği anlaşıldığı zaman onların bu iddialarının zaten reddedilmiş olacağını belirtmektedir.⁹⁸

Diğer taraftan Mevdûdî, Hz. İsa'nın kendisinden sonra gelecek olan Ahmed adındaki peygamberi müjdelemesi⁹⁹ ile ilgili ayetteki ifadenin İncil'de yer alan bölümleri aktararak¹⁰⁰ Hıristiyanların kitaplarında ne tür bir tahrif yaptığını açıklamaya çalışmıştır. Mevdûdî Yuhanna İncil'inde geçmekte olan "dünya lideri", "kendisini doğrulayacak", "ebediyen yaşayacak" ifadelerinin bir peygamber olarak Hz. Muhammed'i tarif ettiğini belirtir. Yuhanna İncil'inde bu konuyla ilgili olarak geçen diğer bir kelime ise "yardımcı"dır. Hıristiyanlar Yuhanna İncil'inin Helence asıl nüshasında geçen kelimenin "Paracletus" olduğunu ısrarla söylemektedir. Ancak bu kelimenin "yalvarmak, dua etmek" gibi manalara geldiğini söyleyen Mevdûdî, bu kelimenin manasının metne uygun olmadığını belirtmektedir. Buna benzer bir kelime olan "Periclytos"un manası ise

⁹³ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 486.

⁹⁴ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 437-438.

⁹⁵ Matta 1/20.

⁹⁶ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 438.

⁹⁷ Sinoptik İnciller: Matta, Markos, Luka İncilleri.

⁹⁸ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1: 439.

⁹⁹ Saff 61/6.

¹⁰⁰ Yuhanna 14/16-17, 25-26; Yuhanna 15/26.





“methedilmiş”tir. Bu kelime de Muhammed ile aş anlamlıdır. Yani aslı “Periclytos” olan kelime daha sonra “Paracletus” şeklinde değiştirilmiştir.¹⁰¹

Mevdûdî, İncil’in yazarlarının “İsa şunu söyledi” dediği yerlerde gerçek İncil’in başladığını, hikâyelerin olduğu bölümlerin ise gerçek İncil olmadığını belirtir. Mevdûdî, asıl İncil bir araya getirilip Kur’ân ile karşılaştırılsa, aralarında fazla bir farkın olmayacağını görüleceğini aktarır.¹⁰² Barnaba İncil’i hakkında da bilgi veren Mevdûdî bu İncil’de Hz. İsa ile ilgili daha detaylı bir anlatımının olduğunu söylemekte, tarihi olayların dikkatle ve sırayla kaydedildiğini belirtmektedir.¹⁰³ Mevdûdî’nin Barnaba İncil’ini daha güvenilir olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Mevdûdî, dört İncil’in güvenilir olmamasıyla ilgili bazı sebepler ileri sürmekte ve bunları şu şekilde sıralamaktadır:

1. Dört İncil’in arasında farklılıklar ve çelişkiler vardır.
2. Dört İncil’in yazarları, Hz. İsa’nın öğretilerinden daha çok kendi görüşlerini yansıtmaktadır.
3. Hz. İsa’nın dili Süryanice olmasına rağmen, İncil’ler Yunanca ve Latince dir. Bu da fikirlerin değişmesine neden olmuştur.
4. Günümüzdeki İncillerin yazım tarihi milâdî dördüncü yüzyıla aittir. Bu dört İncil ile M. S. 300 yılında Hz. İsa’ya uyanların takip ettiği İncil arasında ne ölçüde bir benzerlik olduğu bilinemez.
5. İnciller, Kur’ân-ı Kerîm gibi ezberlenmemiştir, bu da dinleyenlerin şahsi görüşlerinin hâkim olmasına neden olmuştur.¹⁰⁴

Bu sebeplerden dolayı İncil’in Allah tarafından indirildiği gibi muhafaza edilmediğini söyleyen Mevdûdî, dinde bulunan bidat ve yanlış inanışlarının sebebinin de bu olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵ Mevdûdî, ilâhî kitapların asıllarının, Kur’ân’dan bir farkının olmadığını söyleyerek, şu an mevcut İncil’lerin içinde tevhide aykırı ifadelerin bulunmasının, bunların Hz. İsa’ya gönderilen İncil olmadığı hususunda bir delil olduğunu söylemektedir.

Netice itibarıyla Hıristiyanlıkta din adamlarının/kilisenin yetkisi, rabbânilerin de önüne geçerek, Hz. İsa’nın getirmiş olduğu dinden uzaklaşarak yeni bir din oluşturulmuştur. Kilise, Yahudilikten kopuş sürecinde ellerinde bulunan kutsal metinleri, kendi oluşturdukları yeni dine göre yorumlamış, Pavlus gibi, sözde vahiy aldığını söyleyen kişilerin yazdıkları mektupları da kanonik (yasal) kabul edip kutsal metin olarak kabul etmiştir.¹⁰⁶

SONUÇ

Bu makalede Mevdûdî’nin Ehl-i Kitap’ın kutsal metinlerini tahrifi ile ilgili âyetlere getirmiş olduğu açıklamalar üzerinde durulmuştur. Tahrif ile ilgili âyetlere, Mevdûdî’nin görüşleri yanında diğer müfessirlerin görüşlerine de yer verilmiştir. Müfessirlerin tahrif konusundaki görüşleri, tahrifin hem lafız hem de mana boyutunda olduğu yönündedir. Bununla birlikte tahrifin lafızdan çok mana boyutunda olduğu görüşü daha ağır basmaktadır. Tevrat’ın ve İncil’in tahrifi ile ilgili Mevdûdî’nin görüşlerinin kitaplarının tamamen tahrif olmadığı, tahrif meselesinin belli bölümlerde gerçekleştiği yönündedir. Ehl-i Kitap’ın, kutsal metinlerine eklediği bölümler

¹⁰¹ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 6: 273-275.

¹⁰² Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 1: 237.

¹⁰³ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı*, 411.

¹⁰⁴ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı*, 409-410.

¹⁰⁵ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı*, 408.

¹⁰⁶ Zeynep Nermin Aksakal, “Kur’ân’a Göre Ehl-i Kitap’ın Kutsal Kitaplarındaki Ayetleri Tahrifi Gizlemesi ve Ayetlerle Amel Keyfiyeti”, *KTÜİFD*, 4/2, (Güz 2017), 87.





MEVDÛDÎ'YE GÖRE YAHUDİ VE HİRİSTİYANLARIN KAYNAKLARI VE
KAYNAKLARININ TAHRİFİ MESELESİ

çıkarıldığı zaman Kur'ân-ı Kerîm ile hiçbir farkının kalmayacağını belirten Mevdûdî, hepsinin kaynağının bir olduğu hususu üzerinde önemle durmuştur.

Mevdûdî'nin Ehl-i Kitap'ın kutsal kitaplarındaki tahrifi açıklarken, kendi kaynaklarından delillerle birlikte, kutsal kitapların teşekkülü sürecinde geçirmiş olduğu dönemleri de tefsirinde belirttiği görülmektedir. Aktarılan bilgilerden kutsal kitapların tahrifinde o kitaplara tâbî olanların ve özellikle din adamlarının etkili olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak Tevrat ve İncillerin tamamının tahrif edilmediği görülmektedir. Ama yine de, nerelerin tahrife uğradığı, nerelerin tahrif edilmediğine dair net bir bilgiye ulaşmak, mevcut kaynaklar dâhilinde mümkün görünmemektedir. Kur'ân'ın bizden istediği gibi, Müslümanların Ehl-i Kitap'a gönderilen kitaplara Allah'ın gönderdiği şekliyle inanması gerekmektedir.





KAYNAKÇA

Adam, Baki. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü". *Journal Of Islamic Research* 9/ 1-2-3-4, Ankara 1996.

Adam, Baki. "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış". *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, Ankara (1997).

Adam, Baki. *Tevrat. TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41, İstanbul (2012).

Aksakal, Zeynep Nermin. "Kur'ân'a Göre Ehl-i Kitabın Kutsal Kitaplarındaki Ayetleri Tahrifi Gizlemesi ve Ayetlerle Amel Keyfiyeti". *KTÜİFD*, 4/2, (Güz 2017).

Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsîri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Bayraktutan, Osman. "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tahrif' Kelimesi". *İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, (Ekim 2017).

Biçer, Ramazan. *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*. İstanbul: Gelenek Yayınları, (2004).

Çağıl, Necdet. *Kitabı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi (Tahrif Olayının İçyüzü ve Tarihî Arka Planı)*. İstanbul: Beyan Yayınları, (2016).

Goldziher, Ignaz. "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği I". *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimler Enstitüsü Dergisi*, 4, Ankara 1980.

Goldziher, Ignaz. "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği". *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimler Enstitüsü Dergisi*, 5, Ankara (1982).

Gürkan, Salime Leyla. *Rabbâniyyûn*. T. D. V. İslâm Ansiklopedisi, 34, İstanbul (2017).

Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l- 'Ayn*. Beyrut: Dâru'l Kutub-A'lemî, 2003.

Harman, Ömer Faruk. *İncil*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 22, İstanbul 2000.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunûsiyyeh li'n-Neşr, 1984.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Dâru'l-Tayyibeh, 1999.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari. *Lisanu'l-Arab*. Daru's-Sadr, Beyrut.

J. M. Gaudeul, R. Caspar. "Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Konusuna Klasik İslâmî Kaynakların Yaklaşımı". Çeviren ve Ekler. Ali Erbaş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz (2003).

Kesler, M. Fatih. *Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudiler ve Hıristiyanlar (Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Kitab)*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Kışlakçı Turan. *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler Mevdûdî*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2010.

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahi. Kitabı Mukaddes Şirketi İstanbul 1997.

Kûrtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi'u li- Ahkâmî'l- Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.





MEVDÛDÎ'YE GÖRE YAHUDİ VE HİRİSTİYANLARIN KAYNAKLARI VE
KAYNAKLARININ TAHRİFİ MESELESİ

Mevdûdî, Ebu'l Â'lâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*. (Çeviren. Ahmet Asrar), İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Mevdûdî, Ebu'l Â'lâ. *Tefhîmu'l Kur'ân*. (Tercüme. M. H. Kayanî, Y. Karaca, N. Şişman, İ. Bosnalı, H. Aktaş), İstanbul: İnsan Yayınları, tarihsiz.

Râgıb Isfahanî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed. *Mufredâdu Elfâzi'l Kur'ân*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2009.

Râzî, Fahu'd-Dîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Daru'l Fikr, 1981.

Rıza, Muhammed Reşit. *Tefsîru'u Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tarihsiz.

Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l Hacer, 2001.

Tantâvî, Muhammed Seyyid. *Benû İsrâil fî'l- Kur'ân ve's-Sünne*. Mısır: Daru's Şark, 1997.

Tarakçı, Muhammed. "Tevrat ve İncil'in Tahrifi İle İlgili Kur'ân Ayetlerinin Anlaşılması Sorunu". *Usûl Dergisi*, 2004.

Tümer, G., Küçük, A.. *Dinler Tarihi*. 4. Baskı, Ankara: Ocak Yayınları, 2002.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. (Sadeleştiren. İ. Karaçam, N. Bolelli, E. Işık, A. Yücel), İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 1992.

Zebîdî, Murtaza. *Tâcü'l-Arûs*. Kuveyt: Kuveyt Baskısı, 1972.





FÂTİHA SURESİ BAĞLAMINDA SADREDDİN KONEVÎ VE MOLLA FENÂRÎ'NİN
TEFSİRLERİNE KAVRAMSAL BAKIŞ*
CONCEPTUAL VIEW OF THE TAFSİR OF SADREDDIN KONEVÎ AND MOLLA FENARÎ
IN THE CONTEXT OF SURAT AL-FATIHAH

FATİH ÇARDAK

DOKTORA ÖĞRENCİSİ
fatihcardak-74@hotmail.com



Öz:

Kur'an-ı Kerim'de bazı sûreler, içeriği ve anlamı itibarıyla özel olarak, müstakil tarzda ele alınmış ve tefsiri yapılmıştır. Bu sûrelerden olan Fâtiha sûresi, Kur'an-ı Kerim'de müstakil olarak en fazla tefsiri yapılan sûrelerin başında gelir. Kur'an-ı Kerim'in Fâtiha sûresi ile başlaması, özellikle namazın her rekâtında okunması ve Kur'an'ın önsözü konumunda olması, bu sûrenin müfessirler tarafından müstakil olarak tefsir edilmesinin önemli sebeplerindendir. Bu makalede, genel olarak Fâtiha sûresi tefsirleri ile ilgili bilgilere ve bu alanda hazırlanmış bazı çalışmalara yer verilmiştir. Özel olarak, İbn Arabî çizgisinde işârî tefsirin önemli temsilcilerinden olan Anadolu Selçuklular dönemi âlimi Sadreddin Konevî ve Osmanlı dönemi âlimlerinden Molla Fenârî'nin tasavvufî ve işârî olarak kaleme aldıkları Fâtiha tefsirlerinin, metod ve muhteva yönünden tahlili yapılmış ve kavramlara yükledikleri anlamlar incelenmiştir. Derin manaları hâiz olan ve vahdet-i vücud etkisinin kendilerinde büyük ölçüde görüldüğü bu iki önemli eser, şu yönleri ile ilgi çekicidir: eserler farklı dönemlerin farklı ürünleri olmalarına rağmen iki müfessirin İbn Arabî çizgisinin devamı olmaları, Fenârî'ye ait Aynü'l-Âyân'ın, Konevî'nin eserinin şerhi mesabesinde olmasıdır.

Anahtar kelimeler: İşari Tefsir, Fatiha, Konevî, İcâzül-Beyân, Fenârî, Aynü'l-Âyân.

Abstract:

Some Surahs in Holy Koran has been dealt with and paraphrased independently and specially by way of meaning and contents. Surah al-Fatihah as a short surah is the one of main surahs which are mostly and independently paraphrased. Being like preface of Holy Koran, taking part in the beginning of Holy Koran and especially being a surah read every rakat in the salaah (prayer) are the main reasons of independently paraphrased by glossator. In this article, it has been expressed generally about al-Fatihah commentary and some studies in this area. In private, It has been expressed about method and content review on al-Fatihah commentaries of Anatolian Seljuks scholar Sadreddin Konevi's and Ottoman scholar Molla Fanari's who are known as Ibn Arabi "Ishari" commentary style's the most important representatives. These two important works including depth meanings and in which unity of existence effect arose considerably in themselves are highlighted for these aspects: Although Works are different products in different ages, Two glossators has become a follow-up of Ibn Arabi Style and Ayn al-Âyân has been collateral and paraphrase degree of Konevi's commentary.

Keywords: Ishari Commentary, al-Fatihah, Konevî, İcâz al-Beyân, Fanârî, Ayn al-Âyân.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	02.12.2019	22.06.2020	24.07.2020	0000-0002-8570-9443
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Çardak, Fatih. "Fâtiha Suresi Bağlamında Sadreddin Konevî Ve Molla Fenârî'nin Tefsirlerine Kavramsal Bakış/Conceptual View of the Tafsir of Sadreddin Konevî and Molla Fenârî in the Context of Surat al-Fatihah". <i>ilahiyat</i> 3 (Aralık/December 2019): 141-157.				

* Bu çalışma 2017 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî'nin Fâtiha Tefsirlerinin Metod ve Muhteva Yönünden Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.



GİRİŞ

Tefsir, sözlükte “bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak” gibi anlamlara gelirken,¹ genel anlamda, Allah'ın muradının ortaya çıkarılması² ve Kur'an ayetlerinin belli bir disiplin altında yorumlanması amacıyla ortaya çıkmış bir ilim dalıdır.³ Kur'an-ı Kerim, dili Arapça olan bir kitaptır. Lügat ve belâğat yönüyle de ağır olan bu kitabın içinde, mübhem, mücmel ve mütaşâbih gibi kapalı âyetlerin olması, bu ayetlerin anlaşılmasını güç kılmıştır. Bazı ayetlerin anlaşılmasında yaşanan zorluk, Kur'an-ı Kerim'in tefsir edilmesine ve açıklanmasına olan ihtiyacı da ortaya çıkartmıştır. Çünkü Kur'an'ın temel amacı, insanlara yol göstermek ve rehber olmaktır. Bu sebeple ehli tarafından açıklanıp metninin ve mesajların anlaşılması amacıyla tefsire ihtiyaç duyulmuştur.⁴ Çünkü Kur'ân-ı Kerim, ilahi iradeyi temsil eden bir kitaptır. Amacı, insanlığa hidayet yolunu gösterip onların dünya ve ahirette mutlu olmalarını sağlamaktır. Kullanın doğru yolu bulması için de ilahi irşada ihtiyaç vardır. Şöyle ki; varlıkların, yaratılışa en uygun şekilde hareket etmeleri ve doğru yolu takip etmeleri amacıyla tarihin belli dönemlerinde kitaplar gönderilmiş ve kitapların içeriği peygamberler tarafından insanlara bildirilmiştir. Kur'an-ı Kerim de aynı şekilde yeryüzüne inişiyle birlikte anlaşılması ve hayatın her safhasında hükümlerinin tatbik edilmesi amacıyla tefsir edilmiş ve içeriği açıklanmıştır.⁵

Tefsir, ilk asırlardan günümüze kadar her dönemde canlılığını devam ettiren ve ihtiyaç duyulan bir ilim olmuştur. İlk dönemlerde tefsir, Kur'ân'ın, yine kendisiyle veya sünnetle açıklanması şeklinde olmuş, sonrasında sahâbenin, tâbiinin ve diğer dönemlerde de ehil olanların Kur'an'ı tefsiri ile bu faaliyet devam etmiştir.⁶ Ancak aradan geçen zaman içerisinde tefsirin mahiyeti değişime uğramıştır. Rivâyetle tefsirin yanında, dirâyet tefsirine doğru bir yönelim olmuştur. Bu yönelimle birlikte fikhî, itikâdî, tasavvufî, bilimsel ve edebî birçok yönden ele alınan Kur'an tefsirleri ortaya çıkmıştır.⁷

İslam'ın hızlı bir şekilde geniş coğrafyalara yayılması ile diğer kültür ve medeniyetlere karışması, tefsir ilminin diğer ilimlerle irtibatlandırılması, insanlar arasında tasavvuf ve zühd hayatının oluşması, nazarî, felsefi ve işârî gibi tefsir türlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sûfi müfessirlerin zamanla kendi zevk hallerine göre ayetleri yorumlamasına sebep olan bu tarz tefsir, işârî tefsir adını almış, böylelikle işârî tefsir ekolü de ortaya çıkmıştır.⁸ Sûfilerin içinde buldukları makam itibarıyla kalplerine doğan ilham ve işaretlere dayanan işârî tefsir, sûfi müfessirlerin, Kur'an'ı tefsir ederken aynı zamanda kendi görüşlerine uygun anlamlar çıkarmalarına da sebep olmuştur.⁹

Çalışma yaptığımız Sadreddin Konevi (öl. 673/1274) ve Molla Fenârî'ye (öl. 834/1431) ait her iki tefsir, işârî anlamda ele alınmış önemli Fâtiha sûresi tefsirleridir. Her iki eser, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) vahdet-i vücud nazariyesine dayalı olarak kaleme alınmıştır. Bundan dolayı çalışmamızda iki eserin metod ve muhtevaları ele alınmakla birlikte önemli bazı ortak kavramlar

¹ Ebu'l-Fazl Muhammed İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dar-u Sadır, 1993), 5/55.

² Muhammed Abdülazim Zürcânî, *Menâhîlül-İrfan fî Ulûmül-Kur'an* (Mısır), 1/ 471.

³ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 58.

⁴ Ebu'l-Fazl Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûm'ül-Kur'ân*, ihtisar: Ömer Kara (İstanbul: Ravza Yayınları, 1993), 11.

⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav, 2019), 38,39.

⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 25.

⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 31-35.

⁸ Ali Akpınar, “İşari Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002): 55.

⁹ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin* (Beyrut: Dar'ü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1976), 2/352.





da değerlendirilmiştir. Yaptığımız araştırmalarda gerek Konevî gerekse Fenârî hakkında yapılmış ciddi çalışmalar vardır. Fakat iki müfessir hakkında bir bütün halinde değil, ayrı ayrı yapılmış çalışmaların olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmanın önemli yanı ise, farklı dönemlerde yaşamış bu iki müfessirin aynı çizgiyi takip edip kavramlara yükledikleri anlamların birbirine yakın olması ve tefsirlerinde tasavvufî ve işarî bir yolu takip etmeleridir. Ancak değerlendirmeye girmeden evvel Fâtîha sûresine ait bazı hususları başlık altında zikretmekte yarar görüyoruz.

1. FÂTİHA SÛRESİ

Tefsir tarihine bakıldığında bazı kısa sûreler, muhtevâsı, özel manalar içermesi veya öneminden dolayı tek olarak ele alınmış ve müstakil eserler ortaya konmuştur. Özellikle Osmanlı'nın ilk döneminden günümüze kadar genelde belli başlı âyet ve sûrelerin tefsiri ile yetinilmiştir.¹⁰ Kısa surelerden Fatîha sûresi de, müstakil olarak en çok tefsir edilen sûrelerin başında gelmektedir.

Fâtîha sûresinin tefsiri ile alakalı birçok müstakil eser yazılmasına sebep olarak, Fâtîha sûresinin, namazların her rekâtında okunması, her sûrette en çok okunan sûre olması,¹¹ Kur'ân'daki bütün anlamları ihtiva etmesi, bir bütün olarak nazil olması ve kısa olması bu sûrenin çokça tefsir edilmesi gösterilebilir.¹² Ayette "Andolsun, biz sana tekrarlanan yediyi (âyeti) ve yüce Kur'ân'ı Azim'i verdik"¹³ buyurularak Fâtîha sûresinin¹⁴ ayrı olarak zikredilmesi, bu surenin önemini vurgulamakla birlikte müstakil olarak tefsir edilmesine sebep olmuştur.

Fâtîha sûresinin bir takım özellik ve hikmetleri vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Bu sûre hamd ve şükrün gereklerini ve mahiyetini, yalnız Allah'a kul olmayı ve O'ndan istemek gerektiğini öğreten bir sûredir.¹⁵ Ümmü'l-Kur'ân yani var etme mahalli ve Kur'ân'ın anası olduğu için, Kur'ân bu sûre ile başlamıştır.¹⁶ Bu sûrenin nuzûlüne dair Hz. Ali (r.a), "Fâtihatü'l-Kitab, arşın altındaki hazineden Mekke'de nazil oldu" demiştir.¹⁷

Fâtîha sûresinin isimleri çoktur. İsmiinin çokluğu ise onun anlam hazinesinin genişliğine delâlet eder. Bazı isimleri şu şekildedir:

Fâtihatü'l-Kitâb: Anlam hazinelerinin anahtarı ve kitabın başlangıcı anlamına gelen bu isim verilmiştir.

"el-hamdu": bu kelime ile başladığı için "Hamd sûresi" denilmiştir.

Kur'ân'ın anası anlamında "Ümmü'l-Kur'ân" isim verilmiştir.

İnsanın gönül sıkıntısını gideren, ruhi daralmalara şifa verdiği için "eş-Şifâ" ismi verilmiştir.

Her namazda okunduğu için tekrar tekrar okunan yedi âyet manasına "Seb'u'l-Mesânî" denilmiştir.

¹⁰ Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 80.

¹¹ Ali Akpınar, *Molla Fenârî Tefsiri-Aynu'l-Âyan* (Malatya: Nasihat Yayınları, 2014), 23. (Ali Akpınar'ın takdim bölümünden)

¹² Erhan Yetik, "Tasavvufî Açısından Fatîha Tefsiri" İsmail Ankaravî'nin Futuhâtı Ayniyesi Üzerine Bir Çalışma, *Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996): 47.

¹³ el-Hicr, 15/ 87.

¹⁴ Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Dîb Yayınları, 2016), 3/368-369

¹⁵ Kadı Nasıruddin el-Beydavi, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil* (Beyrut: Dar'u İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997), 1/ 27

¹⁶ Muhyiddin İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye, Besmele ve Fatîha'nın Sırları*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 66,67.

¹⁷ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2000), 6.





FÂTİHA SURESİ BAĞLAMINDA SADREDDİN KONEVÎ VE MOLLA FENÂRÎ'NİN TEFSİRLERİNE KAVRAMSAL BAKIŞ

Mü'minler için kâmil bir rehber olduğu için “Vâfiye veya Kâfiye” denilmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'deki bütün ilimleri içinde topladığı için de “el-Kur'ânu'l- Azîm” denilmiştir.¹⁸

Fâtiha sûresi, farklı yönleri ile de tefsiri yapılan bir sûredir. Rivâyet, dirâyet, fikhî, kelâmî, luğavî gibi birçok alanda yazılmış Fâtiha sûresi tefsirleri vardır.

1.1. BAZI FÂTİHA SURESİ TEFİRLERİ:

Ebul-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983) *Besmele ve Fatiha tefsiri*, Abdurrahman el-Cürcânî (öl. 471/1078) *Tefsir-u Fâtihati'l-kitâb*, en-Nesefî (öl. 537/1142) *Tefsir-u sûreti'l-Fâtiha*, Siracüddin es-Secâvendî (öl. 600/1203) *Aynü'l-meâni fî tefsir-i sebî'l-mesâni*, Fahrreddin er-Râzî (öl. 606/1210), *Tefsiru'l-Fâtiha*, İbn Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1350) *Tefsiru'l-Fâtiha*, Molla Husrev, (ö.885/1480) *Risale fî esrar-ı Fâtiha*, Cemal Halveti (öl. 899/1494) *Tefsir'ul-Fâtiha ve'd-Duha*, Celalüddin Devvânî (öl. 907-1501) *Tefsirü'l-Fâtiha*, Beyazıd Halife (öl. 922/1516) *Secencelü'l-ervah*, Kemalpaşazade (öl. 940/1534) *Risale fî tefsir-i Fâtihati'l-kitab*, Muhyiddin b. Hüsameddin Kara Çelebi (öl. 965/1557) *Tefsir-u sûreti'l-Fâtiha*, Lâli Ahmed Çelebi (öl. 971/1564), *Tefsir-u sûre-i Fâtiha-i şerife*, Nureddinzâde Muslihddin (öl. 981/1573) *Tefsiru sûreti'l-Fâtiha*, Muhammed b. Musa el-Bosnevî (öl. 1046/1637) *el-Hadi*.

1.2. İŞARİ OLARAK YAZILAN BAZI FÂTİHA TEFİRLERİ:

Râğib el-İsfehânî (öl. 502/1108) *Tefsir-u sûreti'l-Fatihati'l-kitâb*, Abdulkâdir Geylânî (öl. 561/1166) *Fethu'l-besâir*, Sadreddin Konevî, *İ'cazü'l-beyan fî te'vili ümmi'l-Kur'ân*, Hacı Bektaşî Veli (öl. 669/1271) *Fatiha tefsiri*, Molla Fenârî, *Aynü'l-â'yan*, Atpazarî Şeyh Osman (öl. 1102/1691) *Mirât-ü esrârî'l-irfan*, İsmail el-Ankaravî (öl. 1042/1631) *Futühat-ı ayniyye /Tefsiru sûre-i Fâtiha*, Abdulmecid es-Sivâsî (öl. 1049/1639) *Fatiha tefsiri*, Niyazi Mısrî (öl. 1105/1694) *Tefsir-i Fatiha-i şerife*, İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) *Tefsir-i Fâtiha*.

1.3. SON ASIRDA YAZILAN BAZI FÂTİHA TEFİRLERİ:

İskilipli Atıf Hoca (öl. 1926), *Fatiha tefsiri*, Ebu'l-Kelam Âzad (öl. 1958) *Fâtiha Tefsiri*, Mehmet Kemal Pilavoğlu (öl. 1977), *FatihaSsûresinin Manası ve Tefsiri ve Ondan Alınacak Ders-i İbretler*, Mahmud Samî Ramazanoğlu (öl. 1984) *Fatiha Sûresi Tefsiri*, Sait Şimşek, *Fatiha Sûresi ve Türkçe Namaz*, (yay. 1998), Ahmet Tomor, *Kur'an'dan Bir Nur Fatiha Sûresi*, (yay. 2000). M. Fatih Kesler, *İstiaze Besmele ve Fatiha Tefsiri* (yay. 2005), Nurettin Turgay, *Fatiha Sûresi ve Tefsir Örnekleri* (yay. 2013).

2. SADREDDİN KONEVÎ VE MOLLA FENÂRÎ'NİN İLMÎ ŞAHSİYETLERİ VE HAYATLARI

Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî'nin Fâtiha tefsirlerine geçmeden önce hayatlarına kısaca temas edip, sonrasında eserlerinin metod ve muhtevası hakkında bilgileri aktarmak istiyoruz.

Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî, farklı dönemlerde yaşamasına rağmen bazı ortak noktaları bulunan, tefsir alanında yakın çizgileri takip eden ve İbnü'l-Arabî'nin izinde işârî tefsir metodunu uygulayan müfessirlerdir. Sadreddin Konevî, Anadolu'da yetişen ve İbn Arabî'nin fikirlerini Anadolu'ya ilk getiren büyük bir sufüdür. Daha sonra Osmanlı döneminde Konevî ekolünün devamı sayılan Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1351) bu fikrin yayılmasında etkili olmuş ve bu hareket, Molla Fenârî ile beraber Osmanlı topraklarında yayılma imkânı bulmuştur.¹⁹

¹⁸ Celal Yıldırım, “Fatiha Sûresi”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/1 (Ankara: Emel Matbaacılık Sanayi Ltd. Şti. 1973), 4.

¹⁹ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 90.





2.1. SADREDDİN KONEVÎ

Sadreddin Konevî, yıllarında Malatya'da doğmuştur. Babası, ilim sahibi bir zat olup aynı zamanda Selçuklu döneminde elçilik görevi yürütmüş bir devlet adamı olan Mecmüddin İshak'dır. Babasının saraydaki görevleri ve varlıklı bir aileye mensup olması, Konevî'nin kaliteli bir eğitim almasını sağlamıştır.²⁰

Konevî, İbnü'l-Arabî'nin eğitim ve terbiyesinde yetişmiş, hocasına karşı büyük hürmet ve tazimi olan bir zattır. Hocası hakkında "Kâmil şeyh, Muhakkiklerin imamı, en büyük imam" gibi ifadeler kullanmıştır.²¹ İbnü'l-Arabî, Konevî'nin babası ve yakın arkadaşı olan Mecmüddin İshak'ın vefatından sonra kendi fikir ve görüşlerini ifade edebilecek uygun bir yer bulma amacıyla ailesini ve talebesi olan Konevî'yi de yanına alarak Şam'a geçmiştir. Konevî, Şam'da, hocası İbnü'l-Arabî'den ders almaya devam etmiş, bununla birlikte orada tanıştığı Evhâdüddin Kirmânî'nin (öl. 635/1238) ders halkasına katılmıştır.²²

Şam'da bir süre kalan Konevî, tekrar Konya'ya geri dönmüştür. Konya'nın büyük âlimlerinden olan Konevî, hocası İbnü'l-Arabî'nin kurucusu olduğu tasavvufî ve fikri hareket olan Ekberîyye tarikatını temsil etmiştir. Hocası "Şeyh-i Ekber" olarak nitelendiği gibi kendisi de, hocası olan İbnü'l-Arabî'nin eserlerini şerh ettiği ve fikirlerini yaydığı için "Şeyhi Kebîr" olarak anılmıştır. 673/1274 yılında Konya'da vefat eden Konevî, kendi adına yaptırılan caminin avlusuna defnedilmiştir.²³

2.2. MOLLA FENÂRÎ

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında yetişen ve dönemin en büyük âlimlerinden birisi olan Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislamıdır.²⁴ Tefsir ilmi yanında kelim ve fıkıh ilimlerinde de şöhret bulan Fenârî, uzun yıllar Bursa'da kadılık görevinde bulunmuştur.²⁵ Rivâyete göre Fenârî, kadı olduğu dönemde Bursa'nın Timur tarafından ele geçirilmesi ile Bursa'dan ayrılmış ve Karaman'a yerleşmiştir. Karamanda bulunduğu dönemde Aynu'l-âyân isimli önemli eserini yazmıştır. Daha sonra Karaman'ı ele geçiren Çelebi Mehmed (öl. 817/1414) tarafından tekrar Bursa'ya götürülen Fenârî, Bursa'da yeniden kadılığa tayin edilmiştir.²⁶

Müftül-enâm unvanı verilen Fenârî, vefatından altı yıl önce Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislamı olmuştur.²⁷ Seksen üç yaşında, (834/1431) yılında vefat eden Fenârî, kendisi tarafından Bursa'da yaptırılan caminin haziresine defnedilmiştir.²⁸

²⁰ Mehmet Eren, *Sadreddin Konevî'nin Fatiha Tefsiri ve Tasavvufi Hadis Şerhçiliği* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 15,16.

²¹ Sadreddin Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri (İcazül-Beyan fi Tevili Ümmil-Kuran)*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013) Demirli, takdim bölümü, 10.

²² Ahmet Şeref Ceran, *Şeyh Sadrüddin Konevî*, (Konya: Damla Ofset, 1995), 33.

²³ Eren, *Sadreddin Konevî'nin Fatiha Tefsiri ve Tasavvufi Hadis Şerhçiliği*, 18.

²⁴ Ahmet Faruk Güney, "Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak-Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 18 (2005): 222.

²⁵ Aydın Yıldırım & Edip Yılmaz, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî", *Diyanet İlmî Dergi* 3/31(1995): 72.

²⁶ Yıldırım & Yılmaz, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî" 74.

²⁷ Sıtkı Gülle, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Şemsettin Muhammed b. Hamza Fenârî ve Onun Aynu'l-Ayan Tefsiri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999):244.

²⁸ Gülle, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Şemsettin Muhammed b. Hamza Fenârî ve Onun Aynu'l-Ayan Tefsiri" 242.





Medreselerin oluşmasında büyük gayret ve emekleri olan Fenârî, Osmanlı Devleti'nde özel bir yeri olan ilmiye sınıfının teşekkülü ve sistemli hale gelmesinde önemli roller oynamıştır. Bu rolü ile de medrese kolunun reisi kabul edilmiştir.²⁹

3. KONEVÎ VE FENÂRÎ'NİN FÂTIHA TEFSİRLERİ:TEFSİR METODLARI VE TEFSİRLERİNİN MUHTEVÂSİ

Bu bölümlerde ilk olarak metod yönleri ele alınıp, Fâtiha tefsirleri hakkında bilgi verildikten sonra muhtevaları ve kavramlara yükledikleri anlamlar birlikte zikredilecektir.

3.1. TEFSİR METODLARI

Sadreddin Konevî, eserlerinde Allah ve insan münasebeti gibi konular üzerinde çokça durmuştur. Uyguladığı sistemde, ebedi ve ezeli olan Allah başlangıç noktasını, sonlu olan insan ise bitiş noktasını teşkil eder. Tasavvuf felsefesinde en büyük gâye ise, Allah'ı bilmektir.³⁰

Konevî, tefsirinde mükâşefe yolunu takip etmiştir. Yani ilahi sırları kalp gözüyle öğrenme ve ayetleri bu hal üzere açıklama yöntemini kullanmıştır. Bu yöntemi takip ederken ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmamıştır.³¹ Konevî, tefsirlerinde mistik ve tasavvufî bir yol izlemekle birlikte, felsefecilerin fikir ve görüşlerini de almıştır.³²

Konevî, Fâtiha tefsirinin mukaddimesinde kendisine açılan bir takım esrar hazinelerinin bulunduğunu, bunları da işâret ve imâ dili ile anlatacağını aktarmıştır. Kitabında, başka müfessir ve düşünürlerin sözlerine yer vermeyeceğini, yazdıklarının yalnızca Allah tarafından kendisine hediyeler olduğunu söylemiştir.³³ Açıklamalarını, Allah'tan kendisine gelen lütuf olarak değerlendiren Konevi, bu durumu "Allah'a yemin olsun ki bunu isteyerek söylemedim. Sözlerim, hiç fikir yormadan bana verildi" şeklinde ifade etmiştir.³⁴

Konevî'nin tefsirlerinde kullandığı dil ve uslûbu, anlaşılması zor ve ağırdır. Hem sûfilerin hem de filozofların kullandığı kavramları kullanır. Konevî, kendisini takip edenleri uyarılmış ve dilinin herkes tarafından anlaşılamayacağını belirtmiştir. Muhatapları için ise "seçkinler" ve "seçkinlerin seçkinleri" şeklinde ifadeler kullanmıştır.³⁵

Fenârî, Fâtiha tefsirinde naklî bir yol izlemekle birlikte aklî yolu da takip etmiştir. Tefsirinde Futûhât-ı mekkiye, İcâzül-beyân ve Keşşâf gibi eserlerin yanı sıra Râzî (öl. 606/1210) ve Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) eserlerinden istifade etmiş ve diğer müfessirlerin eserlerinden alıntılar yapmıştır.³⁶

²⁹ Güney, "Gaza Devrinde Kur'ân'ı Yorumlamak-Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri" 222.

³⁰ Hüsameddin Erdem, "Sadreddin Konevî'de Allah-İnsan Münasebeti", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991): 2.

³¹ Ceran, *Şeyh Sadrüddin Konevî*, 47,48.

³² Eren, *Sadreddin Konevî'nin Fatiha Tefsiri ve Tasavvufi Hadis Şerhçiliği*, 20.

³³ Eren, *Sadreddin Konevî'nin Fatiha Tefsiri ve Tasavvufi Hadis Şerhçiliği*, 24.

³⁴ Mehmet Eren, "Sadreddin Konevî ve Fatiha Tefsiri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 439.

³⁵ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri-İcazül-Beyan fi Tevili Ümmül-Kuran* (Demirli, takdim bölümü), 20.

³⁶ Recep Şehidoğlu, *Molla Fenârî ve Tefsir Metodu* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 55.





Fenârî, tefsirinde kolay bir dil kullanmıştır. İşârî yorumların yanında lügat ve belâgat yönüyle de âyetlerin anlamlarını incelemiştir,³⁷ bununla birlikte âyetlerin fikhî yönden açıklamasını da yapmıştır.³⁸

Fenârî bu eserinde, çoğu tefsirde görülmeyen farklı bir metod izlemiştir. Sûreleri yedi, âyetleri oniki açıdan ele alıp incelemiştir. Sûrelerin önceki sûreler ile irtibatı, sûrelerdeki harf ve kelimelerin adedini ortaya çıkarma, sure ve ayetlerin nuzûl sebebi, nâsîh ve mensuh ayetlerin izahı gibi konulara temas etmiştir.³⁹ Fenârî, Aynu'l-Âyan adlı bu eserini, ağırlıklı olarak vahdet-i vücud nazariyesini içine alan bir yöntemle kaleme almıştır.⁴⁰ Fâtîha tefsirini kaleme almasının sebebi ise, Hasan Basrî'nin şu sözüne istinaden olmuştur: "Hz. Allah yüz dört kitap indirdi. Yüz dört kitabın ilimlerini dört kitabın içine koydu. Bu dört kitabın ilimlerini de Furkan'a koydu. Furkan'ın ilmini Mufassal'a, Mufassal'ın ilmini de Fatiha'ya koydu. Fatiha'nın tefsirini bilen sanki Allah'ın indirdiği bütün kitapların tefsirini bilmiş olur"⁴¹

3.2. FATİHA TEFSİRLERİ VE TEFSİRLERİNİN MUHTEVASI

Konevî'nin, Fâtîha sûresinin tefsirini yaptığı eseri "*İ'câzü'l-beyan fi-te'vili ümmi'l-Kur'ân*" dır. Müellifin birçok eseri olmakla birlikte bu eser, eserleri içinde en hacimlidir.⁴² Eser, iki ana bölümden oluşmaktadır. Konevî, eserin mukaddimesinde bu eseri yazmasının nedeni, takip ettiği üslûb ve yöntemi hakkında bilgiler vermiştir.⁴³ Eserinin ikinci bölümünü ise Fâtîha tefsirine ayırmıştır. Fatiha sûresini, hadis-i Kudsi'yi⁴⁴ örnek alarak üç bölümde ele almıştır. Bunların ilk dört âyeti, Hakka ait bölüm, beşinci âyeti Hak ile kul arasındaki bölüm, altıncı ve yedinci âyetleri yalnızca kula ait olan bölümler olarak tertip etmiştir.

Fenârî'nin eseri olan "*Aynu'l-âyân*" ise iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm mukaddimedir. Muhtevası geniştir. Bu bölüm dört bâbtan oluşur. Bablar da fasıllara ayrılmış, fasıllar da birer hâtîme ile sona ermiştir. İçinde tefsir ve Kur'an ilmine dair bilgiler yer almaktadır. İkinci bölümde Fâtîha sûresinin tefsiri vardır. Bu bölümde ayetleri, tasavvuf, fıkıh, lügat gibi farklı ilimleri kullanarak tefsir etmiştir.

4. KONEVÎ VE FENÂRÎ'NİN FATİHA TEFSİRLERİNDE KAVRAMLARA YÜKLEDİKLERİ ANLAMLAR

Konevî ve Fenârî'nin kavramlara yükledikleri ortak anlamlar vardır. Fâtîha tefsirlerine geçmeden önce kullandıkları bazı ortak tasavvufi kavramları burada aktarmak yerinde olacaktır.

Vahdet-i vücud, ortak kavramların en önemlilerinden birisidir. Tasavvuf dilinde bu kavram, Allah'ın birliğine ve O'ndan başka varlık olmadığına inanmaktır. Vahdet-i vücudun ortaya çıkışı Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâli (öl. 505/1111) ile olmuştur. Onun Allah ve âlem hakkındaki tasavvuru, birlik ve tevhîd fikrinden hareketle âlemde Allah'ın isim ve sıfatlarında başka varlığın

³⁷ M.Taha Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi-Tahlil ve Değerlendirme* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 53.

³⁸ Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi-Tahlil ve Değerlendirme*, 53.

³⁹ Şehidoğlu, *Molla Fenârî ve Tefsir Metodu*, 90-97.

⁴⁰ Güney, "Gaza Devrinde Kur'ân'ı Yorumlamak-Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri", 223.

⁴¹ Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 222.

⁴² Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri-İcazül-Beyan fi Tevili Ümmül-Kuran* (Demirli, Takdim bölümü), 14.

⁴³ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri* (Demirli, Takdim bölümü), 14.

⁴⁴ Fatiha Sûresi hakkında Kudsi hadis: Müslim, salat, 11, 4/101.





FÂTIHA SURESİ BAĞLAMINDA SADREDDİN KONEVÎ VE MOLLA FENÂRÎ'NİN TEFSİRLERİNE KAVRAMSAL BAKIŞ

olmadığı söylemesi, vahdet-i vücudun ortaya çıkışını hazırlamıştır.⁴⁵ Kısaca vahdet-i vücud, “Allah’tan başka bir varlık kabul etmemek”⁴⁶ esasına dayanır.

Konevî'nin vahdet-i vücud düşüncesi, “Allah vardı, fakat O'ndan başka hiçbir şey yoktu” şeklindedir. Varlık âlemindeki her şey Ondan zuhur etmiştir.”⁴⁷ Fenârî'ye göre vahdeti- vücudun mahiyeti şudur: hakikat birdir. Bütün sınırlı varlıkların kaynağı mutlak varlık olan Hz. Allah'tır.⁴⁸

Tasavvuf dilinde sık kullanılan diğer kavramlar ise gayb, şehadet ve insan-ı kâmilidir. Gayb, görünmeyen, şehadet ise görünen şeyler için kullanılır. Başka bir ifade ile görünmeyen âleme gayb, görünen âlem şahadet âlemidir.⁴⁹ Diğer önemli bir kavram ise insân-ı kâmilidir. Konevî, olgun insan demek olan insân-ı kâmil'i, kâinatın yaratılmasının bir sebebi ve gayesi olarak görmüştür. Kamil insan, en yüksek ve en son varlık mertebesini temsil eder.⁵⁰

Konevî ve Fenârî, tefsirlerinde birbirlerine yakın görüşler ortaya koymuşlar,⁵¹ bu konudaki görüşlerini, vahdet-i vücud fikrinden hareketle mertebelere ayırmışlardır.⁵²

Bu mertebeleri şu başlıklar altında zikredebiliriz:

- 1) Gayb mertebesi: İnsan bilgisinin ulaşamadığı, görünmeyen mertebedir. İlahî isim ve sıfatlar bu mertebede gizlenmiştir.
- 2) Âyân-ı sâbiteler: Dış âlemde var olan demektir. İlahî isim ve sıfatlarının dış âlemde ortaya çıktığı mertebedir.
- 3) İzâfî gayb mertebesi: Ceberut ve melekût âlemlerinin bulunduğu mertebedir. Ceberut, yüce ruhun ve nefsin bulunduğu, melekût ise, kutsal kitaplar ile ilahî vahyin bulunduğu mertebedir.
- 4) Şehâdet ve his mertebesi: Başka bir adı da süflî âlem olan mertebedir. Gözle görünen âlem veya mahlûkat âlemi de denilir.
- 5) İnsân-ı Kamil mertebesi: Konevî felsefesinin ağırlıklı merkezidir. Bu mertebe bütün varlığı toplayan yüce bir mertebedir.⁵³

4.1. BESMELE'YE DAİR AÇIKLAMALARI

Konevî ve Fenârî, tefsirlerine besmeleyi açıklayarak başlamışlardır. Şöyle ki, Besmelenin birçok fazileti ve hikmeti vardır. Örnek olarak besmele hakkında Suyûti (öl. 911/1505) şu ifadeleri kullanmıştır: “Dört kitaptaki tüm ilimler Kur'ân' Kerim'de, Kur'ân'daki tüm ilimler Fâtîha'da, Fâtîha'daki tüm ilimler Besmele'de, Besmele'deki tüm ilimler de başındaki noktada gizlenmiştir.”⁵⁴

Konevî, besmele'nin tefsirinde, ilk harflerin taayyününden ve ortaya çıkışından bahsetmiştir. Konevî'den evvel bazı sûfî müfessirlerin de harflere anlam yükledikleri bilinmektedir. Hocası

⁴⁵ Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 284.

⁴⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 253.

⁴⁷ Eren, *Sadreddin Konevî'nin Fatiha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği*, 55.

⁴⁸ Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 285.

⁴⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2001), 145.

⁵⁰ Ceran, *Şeyh Sadrüddin Konevî*, 53.

⁵¹ bk. Mustafa Aşkar, “Osmanlı'nın Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi” Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu* (Bursa: 4-6 Aralık 2009), ed. Tefvik Yücedoğru (Bursa: 2010) 285.

⁵² Ceran, *Şeyh Sadrüddin Konevî*, 50.

⁵³ Ceran, *Şeyh Sadrüddin Konevî*, 50-52.

⁵⁴ Celaleddin es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulum'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Heyet-i Mısıryye, 1974), 4/147.





İbnü'l- Arabî'de görülen harflere anlam yükleme tarzının bazı örnekleri, onun öncesinde Sehl et-Tüsterî'de (öl. 283/896) görülmektedir. Tüsterî tarafından Besmele tefsirinde bâ harfine bahâullah, sin harfine senâullah, mim harfine mecdullah anlamı yüklenmesi, Allah lafzında elif ile lam arasında gaib bir harfin bulunduğu ve rahman kelimesinde de benzer bir hakikatin gizli olduğundan bahsedilmesi,⁵⁵ buna bir örnektir

Konevî, birlik ismini, mutlak gaybden ilk ayrılan ve ilk ortaya çıkan isim olarak belirtmiştir. İsimlerin kendi içinde mertebeleri vardır. Birlik ismi de isimler mertebesinin anahtarı konumundadır. Şöyle ki: Tasavvufî ve işâri açıdan harfler dünyasında harflerin anlam ve işaretleri vardır. Buna göre harfler dünyasında birlik ismini hemze ve elif temsil etmektedir. Harfler dünyasında ilk ortaya çıkan, hemze ve elif harfleridir. Elif harfi, med harfi olduğundan okunuşta ortaya çıkmaz. "Elif'ten sonraki harfe bakılır. Ona en yakın harf ise "ba"dır. Bu sebeple görünürde ve beşeri nefeste ilk ortaya çıkan harf "Ba" dır. Bu yüzden besmele, Ba harfi ile başlamıştır.⁵⁶

Fenârî, hem Besmele hem de varlık âleminde dört mertebenin olduğundan bahsetmiştir. Bismelenin, zât ve ismin ulûhiyeti, Celal ve Cemal sıfatı gibi mertebeleri vardır. Varlık âleminin mertebeleri ise, ulûhiyet, ruhaniyet, cismaniyat ve hayvâniyattır.⁵⁷ Besmelede harflere anlamlar yüklenmiştir. Örnek olarak ba harfi ile peygamberlerin belaya uğraması ve muhabbete mazhar olması, sin harfi ile evliyanın selamete ermesi, mim harfi ile ise evliyanın da beleya uğraması ve bununla selamete kavuşmaları kastedilmiştir. Beladan kasıt ise muhabbete ve nimete mazhar olmaktır.⁵⁸

İbnü'l-Arabî Besmeledeki "er-Rahman" kelimesini, cem ve bilgisizlik makamı olarak açıklamıştır. Çünkü bilgisizlik, O'nu bilememektir. Bilememeyi bilmek, kişinin manevi yolda ulaşacağı en büyük makamdır. Bu durum kulluğun aslı ve hakikatidir.⁵⁹

Konevî göre Rahman sıfatında mübalağa vardır. Çünkü Allah, bir mekânın onu sınırlamasından münezzehtir. Bu sebeple rahman sıfatı, mekânsızlık ve her şeyi kuşatan anlamında olup mübalağa sığası ile gelmiştir.⁶⁰ Rahim sıfatının ise, ehl-i yemin yani cennetlikler için olduğunu ifade etmiştir.⁶¹

4.2. FATİHA SÜRESİNE DAİR AÇIKLAMALARI

Fâtîha, anlam olarak başlangıç demektir. Kendisinde başlangıç veya bitiş olan her şeyin bir fâtîhası, bir de hatimesi yani sonu vardır. Yüce Allah'ın isim ve sıfatları varlık âlemi için bir anahtardır. Bu anahtar, aynı zamanda yaratılışın başlangıç sırrıdır. Hak Teâlâ, kâinat tarafından bilinmek istemiş ve teveccüh kapısını, bilinme arzusu ile açmıştır. Hikmetine binâen ortaya çıkan bilinme isteği, zuhur mertebesi ile kemale ermiş ve ilk insanın yaratılmasıyla büyük hilafet kapısı açılmıştır. İlk insan Hz. Âdem (a.s) ve Havva ile de insanlığın üremesi devam etmiş, çoğalma kapısı

⁵⁵ Tuğrul Tezcan, Tüsterî'den (ö.283) Konevî'ye (ö.673) İşâri Fatiha Yorumları: Tefsir'den Müşâhede Yöntemine Yorumlamanın Seyri, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2019), 641.

⁵⁶ Konevî, *Fatiha Süresi Tefsiri*, 180.

⁵⁷ Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynü'l-Âyan* (Rifat Bey Matbaası, 1325/1907), 163-167.

⁵⁸ Fenârî, *Aynü'l-Âyan*, 161.

⁵⁹ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye, Besmele ve Fatiha'nın Sırları*, 39-49.

⁶⁰ Konevî, *Fatiha Süresi Tefsiri*, 191,192.

⁶¹ Konevî, *Fatiha Süresi Tefsiri*, 193.





FÂTIHA SURESİ BAĞLAMINDA SADREDDİN KONEVÎ VE MOLLA FENÂRÎ'NİN
TEFSİRLERİNE KAVRAMSAL BAKIŞ

açılmıştır. Bu sebeple Konevî, tefsirinde benzer şekilde Fâtiha sûresini mukaddime ile açmış hâtıme ile bitirmiştir.⁶²

Fenârî tefsirinde, bütün mülkün Allah'a ait olup, her şeyin vücuda gelmesinin O'nun sayesinde olduğunu ifade etmiştir. Tüm nimetlerin Allah'a ait olduğu hakikatini dile getiren Fenari, bu nimetler sebebiyle nimeti verene hamd edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁶³

Konevî ve Fenârî'nin Fatiha Suresinde kavramlara yönelik bazı açıklamaları şu şekildedir:

Hamd: Fatiha sûresi, Allah'a hamd ve sena ile başlar. Hamd lafzı ile başladığından "hamd sûresi", Allah'a övgü ile başladığından "sena sûresi" denilmiştir.⁶⁴

Konevî'nin ifadesiyle hamd, övgüden ibaret olup, övgü öven taraftan övülene bir tariftir. Başka bir ifadeyle anlam şudur: bütün isimler ve sıfatlar O'nunla zuhur etmiş, meydana gelmiştir. İlâhi nimetler kullara bazen bizâtihi gelir, bazen de isim ve sıfatlar gibi farklı vasıtalarla ulaşır. Nimeti verene de karşılık olarak hamd ve şükretmek gerekir. Kendisine verilen nimetten dolayı bir kimsenin karşı tarafı övmesi, övülen tarafın, öven kişi tarafından bilindiğine ve tanındığına işarettir.⁶⁵

Fenârî, kişinin diliyle, hisleriyle, ruhuyla, nefsiyle, kısaca bütün organları ile yaptığı hamdin güzel olduğunu ifade etmiştir. Ancak en güzel hamd, Hz. Muhammed'in (s.a.v) "Sen, kendini nasıl övmüşsen öylesin"⁶⁶ buyurduğu gibi, Allah'ı övmektir.⁶⁷

Allah: Konevî, Hak Teâlâ'nın en yüce isminin "Allah" lafzı olduğunu ve Hakk için en müstahak isim olan Allah lafzının, başka bir isimle ortaklık kabul etmeyeceğini söylemiştir. Bu isim ile dua etmenin de duanın kabulünü ve amaca ulaşmanın yolunu kolaylaştırdığını ifade etmiştir.⁶⁸ Fenârî'de aynı özellikleri zikredip "Allah" isminin tek olup hiçbir isme nispet edilmediğini, mahlûkatta bu isim ile isimlendirilen hiçbir varlığın olmadığını ifade etmiştir.⁶⁹

Rab: "terbiye ve ıslah edici, mahlukâtın efendisi" gibi anlamlara gelir.⁷⁰ İbnü'l-Arabî, Allah ruh'u yarattıktan sonra, ruhun O'nu ilk defa rab mertebesinde tanıdığını söylemiştir.⁷¹

Konevî, Rab kelimesine ait beş hükümün olduğunu ifade edip, bu hükümlere ait olarak beş sıfatın varlığından bahsetmiştir. İsmi hükümleri, sebat, mülk, efendilik, iyilik ve terbiyedir, Sıfatları ise, sabit kılan, ıslah eden, efendi, mâlik olan, terbiye edendir.⁷² Fenârî'de aynı anlamlara yakın ifadeler kullanmış, Rab sıfatını Allah'ın en kapsamlı sıfatı olarak tanımlamıştır.⁷³

Âlemîn: Âlem kelimesinin çoğul halidir. Âlem, Allah dışındaki her şeye şamildir.⁷⁴ Bu lafız, bilmek anlamında ilim ve alâmet kökünden gelir. Çünkü âlem, Hz. Allah'ın bilinmesinin bir işareti ve

⁶² Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 199,200.

⁶³ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 199.

⁶⁴ Yetik, "Tasavvufi Açından Fatiha Tefsiri" İsmail Ankaravî'nin *Futuhât-ı Ayniyesi Üzerine Bir Çalışma*, 56-62.

⁶⁵ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 213.

⁶⁶ Müslim, *Salat*, 42, 4/203.

⁶⁷ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 201.

⁶⁸ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 221.

⁶⁹ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 165.

⁷⁰ Ebu Muhammed Sehl b.Tüsterî, *Tefsir-u Tüsterî*, thk. Muhammed Basil (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, h.1423), 23.

⁷¹ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye, Besmele ve Fatiha'nın Sırları*, 76.

⁷² Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 228.

⁷³ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 213,214.

⁷⁴ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 244.





alametidir. Âlem lafzı, kendisi çoğul anlamda olmasına rağmen, yine “âlemin” şeklinde çoğul vezninde gelmiştir. Sebebi de, âlemlerin çok geniş olması ve bu lafzın bütün âlemleri kuşatması ce içine almasıdır.⁷⁵ Hz. Allah dışındaki her şeye âlem denilmesinin sebebi de, âlemdeki her bir ferdin, Allah'ın bir alâmeti ve nişanesi olmasından dolayıdır.⁷⁶

Rahman ve Rahîm: Konevî ve şeyhi İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle Rahman sıfatı, her şeyi kuşatan bir sıfattır.⁷⁷ Fenârî, Rahman sıfatına, âlemdeki rahmetin ve nurun kaynağı anlamına gelen “tervih” anlamı vermiştir. Rahim ismine ise “telvih” anlamı yüklemiştir. Telvih, ahiretteki nurun ve rahmetin bizzat kendisi ile olmasını ifade eder.⁷⁸

Mâlik ve Yevmi'd-Din: Konevî, “Malik” kelimesinin milk kökünden geldiğini söyleyip buna şiddet, kuvvet, kudret ve tasarruf gibi anlamlar yüklemiştir. Bu isimler, Allah'ın her şeye gücü yeten kuvvet sahibi ve rehber olan zât olduğunu ifade eder.⁷⁹

Fenârî, “el-Melik” kelimesinin “mlk” kökünden türeyip “kendisine yöneticilik verilen ve mülk sahibi” anlamlarına geldiğini söylemiştir. Bu kelime hakkında da şu açıklamayı yapar: Melikler, saltanat sahibi insanlardır. Bu vasfa sahip olanlar, dünyada cimrilik yapar ve zulmederler. Ancak ahirette meliklik, yalnızca Allah'a mahsus bir vasıf olacaktır. Allah ise yarattıklarına cimri davranmaz, haksızlık yapmaz ve zulmetmez.⁸⁰

Ubudiyette ve İstiâne: Konevî ayette geçen ibadet kavramına “zelliliğin nihayeti, aciziyet, boyun eğmek” gibi anlamlar vermiştir. “Ancak Sana ibadet ederiz” ayetini şu şekilde açıklamıştır: sure hamd ile başlamış, yüce Allah hamd ile övülmüştür. Devamında ise rahman ve rahim sıfatları gelmiş ve sıfatlarla vasıflanmıştır. Şu halde zihin, yardım istenmeye ve boyun eğilmeye layık şanı büyük bir zat tasavvur etmiştir. Yani dua edenin zihninde, makamı ve mertebesi yüce olan bir varlığa hitap meydana gelmiştir.⁸¹

İlk ayetlerde gayb sığınağı ile başlayıp, bu âyetle de muhatap sığınağına geçilmesini, Fenârî şu şekilde yorumlamıştır: Bu durum, Arap Edebiyatında geçen ve “iltifat” adı verilen bir sanattır. Kul, Allah'ı tanıma makamından, sanki O'nu görüyormuş makamına yükselir. Şu halde kul, gaybet makamından şehâdet makamına intikal etmiştir.⁸²

Hidâyet ve Sırât-ı Mustakîm: Hidâyet kavramı, lügat olarak “yol göstermek” anlamına gelir. Bazı dilciler hidayet kavramını “iyi ve güzel olan şeyleri göstermek” olarak ifade etmişler, Bazı dilciler de bu kavramın genel anlamda “iyi ve kötü tüm yolları göstermek, anlamına geldiğini söylemişlerdir.⁸³ Hidâyet, “doğruya iletme” demektir. Yüce Allah, Hz. Muhammed (s.a.v) hakkında “Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi?”⁸⁴ buyurmaktadır. Buradan şöyle bir anlam çıkarılmıştır: Sen öyle bir hal ve vaziyet içindeydin ki, doğru veya yanlış hiç bir şey bilmiyordun. Allah sana doğruları haber verdi, sana yolu gösterdi. Bilmediğin şeyleri sana öğretti

⁷⁵ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 101.

⁷⁶ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 245.

⁷⁷ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye, Besmele ve Fatiha'nın Sırları*, 81.

⁷⁸ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 106.

⁷⁹ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 259-260.

⁸⁰ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 214-217.

⁸¹ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 319-320.

⁸² Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 301.

⁸³ Ebu'l-Kasım Rağîb el-İsfahani, *Tefsir'u Rağîb'il-İsfahani*, thk. Muhammed Abdulaziz (Külliyetü'l-Âdab, 1999), 1/60.

⁸⁴ Duha, 93/7.





FÂTIHA SURESİ BAĞLAMINDA SADREDDİN KONEVÎ VE MOLLA FENÂRÎ'NİN TEFSİRLERİNE KAVRAMSAL BAKIŞ

ki böylece sen de doğru yola ulaşmış oldun. Hidayet mertebesinde öyle ilerledin ki başkalarına da yol gösterip hidâyete erdirdin.⁸⁵

“ihdinâ” lafzı, çoğuldur ve dua kalıbında gelmiştir. Konevî bu lafız için şu açıklamayı yapmıştır: cemaatte iki bereket vardır. Birincisi, cemaatle kılınan namazlarda duası kabul olunan cemaatin bereketi vardır. Bunların bereketi diğer cemaate de sirâyet eder. Diğeri ise, Hz. Allah, cemaate katılan herkesin kendi başına tam olarak yaptığı ibadetleri alır ve bunların bereketini ibadeti eksik kalanlara verir. Böylelikle bütün cemaatin ibadetini kabul eder.⁸⁶

Fenârî'ye göre hidâyetin üç mertebesi olan iman, İslam ve ihsandan her birisinin hem zahiri, hem de batını yönleri vardır. İmanın zahiri, imanın şartlarına toptan inanmak, batını ise, Allah tarafından tebliğ edilen her şeyi kalben tasdik etmektir. İslam'ın zahiri, İslam'ın şart ve hükümlerine boyun eğmek, batını ise, gönülden tam teslimiyettir. İhsanın zahiri, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek, batını ise, hadis-i kudsî'de ifade buyurulduğu gibi “Ben kulumun işiten kulağı, gören gözü olurum” mertebesidir.⁸⁷

Sırat: Bu kavram, “yol” anlamına gelir. Kuşeyrî, (öl. 465/1072) Sırat-ı müstakim için “bid'atin etki edemediği, tevhidi içinde barındıran doğru yol” anlamını vermiştir.⁸⁸

Konevî, sırat kelimesinden hareketle şu ifadeleri zikretmiştir: bütün eşyalar belli ve sabit bir yol üzerine yürür. Nihâyetinde her şey Allah'a varır. Allah, insanlara doğru yolu göstermesi için peygamberler göndermiş, Şûra suresi 52. ayette de geçtiği üzere peygamberlerine, insanları doğru yola iletmesi için emir buyurmuştur.⁸⁹

Konevî, “sırat-ı müstakim” cümlesine “itidal” anlamı vermiştir. İtidal, “orta yolda durmak ve o yolda sebat etmek” demektir. Hz. Allah, peygamberine oruç ve namaz gibi her türlü ibadette, harcamalardaki israf ve cimrilikte itidalli olmayı tavsiye etmiştir.⁹⁰ Fenârî de aynı şekilde istikamet kelimesine “itidalli olmak, orta yolu takip etmek” anlamı vermiştir. Buna delil olarak Müslim'de geçen “Allah'a inandım de, sonra da dosdoğru ol”⁹¹ hadisini getirmiştir. İtidal, orta yolu takip etmek, bulunduğu hal üzere devam etmektir. Yapılan bir harcamada çok cimri olmamak veya çok israf etmemek buna bir örnektir.⁹²

Fâtiha suresinin son ayeti iki bölümde değerlendirilir. Birincisi, kendilerine nimet verilenlerle alakalı, diğeri ise gazap ve gazaba uğrayanlarla alakalı bölümdür.

Nimet: Bazı tefsirlerde nimet verilenler peygamberler ve veliler, tasavvufi anlamda ise “fena mertebesine kavuşan, şeytanın hilesinden kurtulan, kendisine istikamet verilen ve doğru yola iletilen veliler ve seçkinler” olarak yorumlanmıştır.⁹³

Konevî, nimet verilenleri, gazabın sıkıntısından ve dalâletten uzak kimseler olarak tanımlamıştır.⁹⁴ Konevî, kendisine nimet verilenlerin, Nisa suresi 69. ayette açıklanan nebiler, sıddıklar, şehidler ve salihler olduğunu söylemiştir. Konevî'ye göre Allah'ın kullarına en büyük

⁸⁵ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 363.

⁸⁶ Eren, *Sadreddin Konevî'nin Fatiha Tefsiri ve Tasavvufi Hadis Şerhçiliği*, 68.

⁸⁷ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 325,326.

⁸⁸ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Mısır: Heyeti'l-Mısırye), 1/50.

⁸⁹ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 352.

⁹⁰ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 357,358.

⁹¹ Müslim, iman 62, 1/213.

⁹² Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 327,328.

⁹³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/51.

⁹⁴ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 397-399.





nimeti ve ikramı ise, perdesiz, arada vasıta olmadan kulların, Allah'ın zatını izlemesi ve müşahede etmesidir.⁹⁵ Fenârî, ayette geçen kendilerine nimet verilenleri, peygamberler ve onların izinden gidenler, siddıklar, şehidler olarak açıklamıştır.⁹⁶ Fenârî, bu ayetle Hz. Ebu Bekir'in halifelğine ve imametine de işâret olduğunu söylemiştir. Şöyle ki, nimet verilenler arasında siddıklar ve siddıkların yolu da geçmektedir. Hz. Ebu Bekir, Siddıkların başıdır. Burada hilafetin cevâzına işâret vardır. Fenari, nimet verilenler arasında, İslamiyet öncesi Hz. Musa ve Hz. İsa'ya tabi olan ve onların izinden gidenleri de saymıştır.⁹⁷

Gazap: lüğat olarak “zelil olmak, mahrum kalmak” anlamlarına gelir.⁹⁸ Gazaba maruz kalanlar, reddedilme, kovulma gibi etkenlere maruz kalan, mahrumiyet afetlerine yakalanan kimseler olarak da açıklanmıştır.⁹⁹

Konevî'ye göre gazabın ilk derecesi mahrumiyettir. Gazaba maruz kalan, ilmî yardımdan da mahrum kalır. Bu durumda insan, cehaletin pençesine düşer, şeytanın tasallutuna maruz kalır.¹⁰⁰ Ayrıca Konevî'ye göre gazabın zahiri tarafı, dünyada çekilen sıkıntılardır. Bu sıkıntıya en fazla maruz kalanlar ise peygamberler ve velilerdir. Hz. Muhammed'in (s.av) dünyada en çok bela ve sıkıntıya uğrayanların peygamberler olduğunu ifade eden hadisleri, onların dünyada iken Allah'ın dinine davet etmek uğruna birçok sıkıntıya maruz kaldıklarına, bu sıkıntılara mukabil, ahirette de mükâfatlarını alacaklarına işâret vardır.¹⁰¹

Konevi, gazap etmenin bazen gazap edileni yüceltmek veya onu kötü şeylerden korumak için olduğunu söylemiştir. Bir babanın, oğlunun iyiliğini düşünerek ona kızmasını buna bir örnektir. Bu tür gazap, bir nevi rahmettir.¹⁰²

Fenârî, gazap kavramına “cehalet, ilâhi lütuflardan mahrum kalmak, ilahi yardımın kesilmesi” gibi anlamlar vermiştir.¹⁰³ Fenârî, gazaba uğrayanları, Yahudi, Hıristiyan ve diğer batıl inançlara sahip gruplar olarak belirtmiştir. Kâfir gruplar içerisinde gazaba en müstahak olanlar ise, Yahudilerdir. Çünkü Yahudiler, küfürde azgınlaşan, peygamber öldüren, Hz. Meryem'e iftira atan, Cebrail'i (as) düşman olarak gören ve bunun gibi küfür içeren davranışlarda bulunmuş bir kavimdir.¹⁰⁴

Dalâlet: Bu kavram “yoldan sapmak” anlamlarına gelir. Hidayetin zıddı olarak kullanılan bu kavram¹⁰⁵, küfür ile eş anlamlı kullanıldığı gibi,¹⁰⁶ hidayet ile nimetlenmemeyi de ifade eder.¹⁰⁷

Konevî, dalâlet lafzına “hayret” anlamı vermiştir. Şöyle ki, bir insan için bağlanacağı bir mezhep, gideceği bir yol olmadığı sürece bir hayret ve şaşkınlık içerisinde olur. Allah insanların doğru yolu

⁹⁵ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 404-411.

⁹⁶ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 316.

⁹⁷ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 319-321.

⁹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir'u Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru İhyâü't-Turas, h.1423), 1/173.

⁹⁹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/51.

¹⁰⁰ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 413.

¹⁰¹ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 413-415.

¹⁰² Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 420.

¹⁰³ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 348.

¹⁰⁴ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 317.

¹⁰⁵ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 11/ 390.

¹⁰⁶ Ebu Cafer Taberi, *Camii'l-Beyan fi Tevili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'-Risale, 2000), 9/353.

¹⁰⁷ Abdul-Kahir Cürçânî, *Dercü'd-dürrer fi Tefsir-i Âyi ve's-Süver*, thk. Talat Salahul- Ferhan, Muhammed Edib Şekür Emir (Ürdün: Darul-Fikr, 2009), 1/103.





FÂTIHA SURESİ BAĞLAMINDA SADREDDİN KONEVÎ VE MOLLA FENÂRÎ'NİN TEFSİRLERİNE KAVRAMSAL BAKIŞ

bulabilmesi için peygamberler ve bunlar eliyle dinler göndermiştir. Din olgusuna sahip insanlar için zamanla farklı mezhep ve yollar da ortaya çıkmıştır. Kişi için gidilecek veya tercih edilecek yolların ortaya çıkmasıyla belirsizlik ve hayret ortadan kalkmıştır. Çünkü insan, tercih hakkı ile birlikte ya hakikate ulaşmak iman yolunu tutar veya azgınlaşıp hak yoldan sapar. Böylece iyi veya kötü hangi yolu takip ederse o yolda sebat eder, mutmain olur ve o makama yerleşir.¹⁰⁸ Bu âyette dalâletle kastedilen, peygamberlerin davetini kabul etmeyen ve kendi çizdikleri istikâmette devam edenlerdir.¹⁰⁹ Fenârî'de benzer şekilde dalâlet kavramını “hayret ve şaşkınlık” olarak açıklamıştır. Dalâlete uğrayanları “Allah'ın kulunu saptırması ve onu sapkınlıktan kurtarmaması” olarak ifade etmiştir. Allah kimseyi dalâlete düşürmez. Ancak kul, Allah'ın emirlerini yerine getirmeyerek O'na asi olmuş, bu hali hak etmiştir.¹¹⁰

Âmin: Bu lafzın “bizden kabul buyur” ve “kabul et” gibi anlamları vardır.¹¹¹ Fatiha sûresi, dua ile son bulmuştur. Fenârî, bu surenin âmin sözü ile mühürlenmesini, ahirette cehennem azabından kurtuluşa, rahmet ve mağfirete, cennet nimetlerine nail olmaya işâret olarak yorumlamıştır.¹¹²

Son olarak Fenârî, bu sûre sonunda âmin demenin hikmetine dair şu açıklamayı yapmıştır: kapağına mühür vurulan her mektup değerlidir. Mühür, başkasının mektubun içindekilere ulaşmasını engeller. Aynı şekilde âmin lafzı da kulun istek ve taleplerine başkasının ulaşmasını engeller.¹¹³ Fenârî, son olarak Ebu Davud'da geçen şu hadise yer vermiştir: Peygamberimiz, dua eden bir adama, “Duanı âminle bitir ve kabulünü bekle” buyurmuştur.¹¹⁴

SONUÇ

Tefsir türleri içinde farklı bir konuma sahip olan işari tefsir, tasavvuf erbabının kalbine ve gönlüne doğduğu şekilde âyetlerin açıklanmasıdır. Çalışmada konu edindiğimiz Konevî ve Fenârî'nin Fatiha tefsirleri, bu tarzda kaleme alınmış önemli eserlerdir. Konevî'nin Fatiha tefsiri, eserleri arasında en hacimlisidir. Konevî, bu tefsirini yaparken hiçbir görüşe yer vermediğini belirtmesi de bu eseri farklı bir konuma oturtmaktadır. Konevî, Fatiha tefsirinde özellikle Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi üzerinde durur. Gayb âleminde olan Allah'ın, hikmetine binaen bilinmek istemesi sebebiyle kâinati ve insanları yarattığına dikkati çeker. Gayb âleminden şahadet âlemine geçişi açıklar ve insan-ı kâmilî ortaya çıkarmaya çalışır. İbnu'l-Arabî çizgisinde tasavvufi tefsir yapan Konevî, kendi döneminde hocasının fikirlerinin gelişmesi ve yayılmasında önemli rol oynamıştır. Kendisinden sonra Davûd-i Kayserî ile vahdet-i vucud fikri, Osmanlı döneminde de canlılığını korumuş ve bu hareket Molla Fenârî ile devam etmiştir. Farklı dönemlerin iki ürünü olan iki tefsirde, vahdet-i vucud fikri kendisini hissettirmiş ve bu fikir, iki eserde de birbirine yakın ve ortak anlamların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Fenârî'nin Fatiha tefsiri, Konevî'nin eserine şerh sadedindedir. Bu sebeple içerdiği konular birbirine yakındır. Fenârî, eserinde Konevî gibi İbn Arabî çizgisinde işari tarzda bir tefsir ortaya koymuştur. Ancak Fenârî, Konevî'den farklı olarak kendisinden önceki birçok müfessirden istifade etmiştir. Fenârî'nin tefsiri, aynı zamanda bütün ilmî birikimini ortaya koymaya çalıştığı bir eserdir. Konuları sistemli bir şekilde ele alıp âyetlerin zahiri ve işârî anlamlarını vermiştir. Âyetleri

¹⁰⁸ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 432.

¹⁰⁹ Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 432-438.

¹¹⁰ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 351-353.

¹¹¹ Ebu'l-Hasen Maverdi, *Tefsir'u Maverdi*, thk: Seyyid İbn Abdul-Maksud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 448.

¹¹² Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 317.

¹¹³ Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 318.

¹¹⁴ Ebu Davud, Salat, *Süneni Ebu Davud Tercüme ve Şerhi*, trc: Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar (İstanbul: Şamil Yayınları, 2011), 3/478,479. Fenârî, *Aynu'l-Âyan*, 318.





FATİH ÇARDAK

açıkladıktan sonra fıkhi ve kelâmî bir takım hakikat ve latifelere de yer ver vermiştir. Eserinde Allah'ın isim ve sıfatları ve vahdet-i vücud gibi konulara temas etmiştir. Bununla birlikte gayb ve şahadet âlemi, kâinatın yaratılması gibi konular üzerinde de durmuştur. Fenârî, bu sûrenin, bir talim ve öğretiden ibaret olduğunu ve Allah'ın öce kendi zatına övgü ile başladığı ifade edip, bu sure ile kullarına dua, istek ve ibadet gibi konularda yol gösterdiğini belirtmiştir.





KAYNAKÇA

Akpınar, Ali. "İşari Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002); 53-92.

Akpınar, Ali. *Molla Fenârî Tefsiri- Aynu'l-Âyân*, Malatya: Nasihat Yayınları, 2014.

Aşkar, Mustafa "Osmanlı'nın Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi" *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı, Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, (Bursa, 4-6 Aralık 2009). ed. Tefvik Yücedoğru, 271-290. Bursa: 2010.

Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1. Basım, 1998.

Beydavi, Kadı Nasıruddin. *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil*, 5 Cilt, Beyrut: Daru İhyai't-Türas, 1997.

Boyalık, M. Taha. *Molla Fenârî'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi-Tahlil ve Değerlendirme*, İstanbul: M.Ü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Ceran, Ahmet Şeref. *Şeyh Sadruddin Konevî*, Konya: Damla Ofset, 1995.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 9. Basım, 2015.

Cürcânî, Abdul-Kahir. *Dercü'd-dürer fi Tefsir-i Âyi ve's-Süver*, thk. Talat Salahul- Ferhan, Muhammed Edib Şekûr Emir, 2 Cilt, Ürdün: Darul-Fikr, 2009.

Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İfav, 35. Basım, 2019.

Ebu Davud. *Süneni Ebu Davud Tercüme ve Şerhi*, trc. Necati Yeniel, Hüseyin Kayapınar, 17 Cilt, İstanbul: Şamil Yayınları, 2011.

Eren, Mehmet. *Sadreddin Konevî'nin Fatiha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.

Eren, Mehmet. "Sadreddin Konevî ve Fatiha Tefsiri", *Konya Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, (Dizgievi Yayınevi, 1997): 431-446.

Erdem, Hüsameddin. "Sadreddin Konevî'de Allah-İnsan Münasebeti". *Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, (1991): 113-119.

Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza. *Aynu'l-Âyan*, Rifat Bey Matbaası, (1325/1907).

Gülle, Sıtkı. "İlk Osmanlı Şeyhulislamı Şemsettin Muhammed b. Hamza Fenârî ve Onun Aynu'l-Ayan Tefsiri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (1999): 237-246.

Güney, Ahmet Faruk. "Gaza Devrinde Kur'ân'ı Yorumlamak-Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 18, (2005): 193-244.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Futuhât-ı Mekkiyye, Besmele ve Fatiha'nın Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

İbn Manzur, Ebul-Fazl Muhammed. *Lisânu'l-Arab*, 15 Cüz, Beyrut: Daru Sâdır, 1414/1993.

İsfehani, Rağıb Ebu'l-Kasım. *Tefsir'u Rağıb'il-İsfahani*. thk. Muhammed Abdulaziz, 5 Cilt, Külliyyetü'l-Âdab, 1999.





- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 11 Basım, 2016.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5 Cilt, Ankara: Dib Yayınları, 2016.
- Konevî, Sadreddin. *Fatiha Sûresi Tefsiri (İcazül-Beyan fî Tevili Ümmil-Kuran)*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin. *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyûnî, 3 Cilt, Mısır: Heyet-i-Mısriyye.
- Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen. *Tefsir'u Mâverdi*. thk. Seyyid İbn Abdul-Maksud. 6 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsir'u Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud, 5 Cilt, Beyrut: Dar-u İhyaü't-Türas, 1423/2002
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Suyuti, Ebu'l-Fazl Celâlüddin. *el-İtkan fî Ulum'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt, Kahire: Heyet-i Mısriyye, 1974.
- Şehidoğlu, Recep. *Molla Fenâri ve Tefsir Metodu*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed. *Camii'l-Beyan fî Tevili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cüz, Müessetü'-Risale, 2000.
- Tezcan, Tuğrul. "Tüsterî'den (Ö.283) Konevî'ye (Ö.673) İşârî Fatiha Yorumları: Tefsir'den Müşâhede Yöntemine Yorumlamanın Seyri". *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 8 (2019): 637-670.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2000.
- Yetik, Erhan. "Tasavvufi Açıdan Fatiha Tefsiri-İsmail Ankaravi'nin Futuhatı Ayniyesi Üzerine Bir Çalışma", *Samsun 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8,(1996): 45-107.
- Yıldırım, Aydın & Edip Yılmaz. "İlk Osmanlı Şeyhulislamı Molla Fenârî", *Diyanet İlmi Dergi* 3, (1995): 71-82.
- Yıldırım, Celal. "Fatiha Sûresi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 7/1. Ankara: Emel Matbaacılık Sanayi Ltd. Şti. (1973): 3-10.
- Zehebi, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*. 3 Cilt, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1976.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhlü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an*, 2 Cilt, Kahire, Mısır: Daru'l-Hadis.





DİRAYET TEFSİRİNDE ESBÂB-I NÜZÛLÜN YERİ; MEDÂRİKÜ'T-TENZİL ÖRNEĞİ*
THE PLACE OF ASBÂB AL-NUZÛL IN DIRĀYAH TAFSĪR; THE EXAMPLE OF MADĀRİK
AL-TANZĪL

GÜLSÜM AKMAN

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ
gusunakman@hotmail.com



Öz:

Kur'ân'ın okunup içselleştirilmesi ve hayatın her alanında uygulanabilmesi için öncelikle doğru anlaşılması gereklidir. Kur'ân'ın doğru anlaşılması içinse yorumlama çalışmalarının temelini oluşturan Kur'ân ilimlerinin bilinmesi şarttır. Bu ilimler içinde mühim bir yere sahip olan esbâb-ı nüzûl ilmi, ilk tefsir çalışmalarının yapıldığı dönemlerden itibaren müfessirlerin eserlerinde kullandıkları yöntemlerden biri olmuştur. Sahâbe ve tâbiünden gelen rivayetlerle olaylar ve sebepleri arasında ilişki kurarak, ayetlerden nüzûl maksadına en uygun hükmü çıkarmayı kolaylaştıran esbâb-ı nüzûl, rivayet tefsirlerinin neredeyse temelini oluşturmaktadır. İslam coğrafyasının genişlemesi neticesinde ortaya çıkan yeni meseleler ışığında, rivayetleri sonraki nesillere aktararak yapılan Kur'ân'ın anlaşılması faaliyeti dil, edebiyat, fen ve sosyal meselelere de tefsirlerde yer vermek suretiyle genişletilmiştir. Bu gelişmeler neticesinde müfessirler dirayet tefsirleri kategorisinde eserler vermeye başlamışlardır. Rivayet tefsirlerinde mühim bir yere sahip olan esbâb-ı nüzûl rivayetleri, dirayet tefsiri olarak yazılan eserlerde de gereken önemi görmüştür. Medâriküt-Tenzil özelinde dirayet tefsirinde esbâb-ı nüzûle verilen yerin tespiti amaçlı bu çalışmada; esbâb-ı nüzûlün tanımı, önemi ve Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin, Medâriküt-Tenzil isimli eserinde esbâb-ı nüzûle nasıl yaklaştığı, rivayetleri verirken hangi yöntemleri takip ettiği ve hangi ifadeleri kullandığı gibi hususlara açıklık getirilmiştir.

Abstract:

In order for the Qur'an to be read and internalized and for life to be implemented, it must first be understood correctly. To understand the Qur'an correctly, it is necessary to know the sciences of the Quran, which forms the basis of the studies of interpretation. The science of asbâb al-nuzûl, which has an important place among these sciences, has been one of the methods used by the commentators since the first tafsir studies were carried out. Asbâb al-nuzûl, which makes it easier to determine the most correct meaning of the verses for the purpose of nuzûl by establishing a relationship between the narrations coming from the Companions and their followers, and the events and their causes, is almost the basis of the tafsir narrations. In the light of the new issues that emerged as a result of the expansion of the Muslim lands, the understanding of the Qur'an, which was carried out by transferring the narrations to the next generations, was expanded by including language, literature, science and social issues in tafsir studies. As a result of these developments, the commentators have begun to give works in the category of dirayah tafsirs. Asbâb al-nuzûl, which has a significant place in the riwayat tafsirs, has also occupied an important place in the dirayah tafsirs. In this study, which aims to determine the place given to asbâb al-nuzûl in the dirayah tafsirs which became part of the tafsir literature later, the definition and importance of asbâb al-nuzûl and how Abû'l-Barakât al-Nasafî approached to asbâb al-nuzûl in his work titled Madarik al-Tanzil and which methods he followed while giving narrations and which expressions he used were clarified.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân İlimleri, Esbâb-ı Nüzûl, Neseffî, Medârikü't-Tenzil.

Keywords: Tafsir, the Sciences of the Qur'an, Asbâb al-Nuzûl, Nasafi, Madarik al-Tanzil.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	11.05.2020	14.07.2020	24.07.2020	0000-0003-2968-9908
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Akman, Gülsüm. "Dirayet Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûlün Yeri; Medârikü't-Tenzil Örneği/ The Place of Asbâb al-Nuzûl in Dirayah Tafsir; the Example of Madarik al-Tanzil". <i>ilahiyat</i> 3 (Aralık/December 2019): 157-175.				

* Bu makale 09.08.2018 tarihli Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğine ilişkin Senato Esaslarının 25. maddesi uyarınca, yakın tarihte savunması yapılacak olan "Ebû'l Berekât en-Neseffî'nin Medârikü't-Tenzil Adlı Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl" başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.



GİRİŞ

Allah Teâlâ'nın (cc) yeryüzünde halifesi olan insanın, dünyaya gönderiliş amacına uygun yaşamak için başvurduğu ilk kaynak Kur'ân'dır. İslamiyet'in başlangıcından itibaren Kur'ân'ı doğru anlamak ve yorumlamak için yapılan çalışmalar neticesinde Ulûmu'l Kur'ân ortaya çıkmış ve bu ilimlerin içerisinde de esbâb-ı nüzûl konusu müstesna bir yer tutmuştur. Hem dünyayı anlamlandırmak hem de ahiret hayatına hazırlanmak için Kur'ân'ı doğru anlamak mecburiyetinde olan Müslümanlar, ayetlerin nâzil olduğu zaman ve mekânda gerçekleşen olaylara vâkif olmak suretiyle zihinlerinde nüzûl ortamını somutlaştırma çabası içinde olmuşlardır. Sahâbe ve tâbiûndan gelen haberlerle nüzûl ortamını resmetmesi ve ayetlerin iniş maksadını açıklaması yönüyle esbâb-ı nüzûl, ilk dönemlerden itibaren yazılmış olan tefsirlerde en çok başvurulan yöntemlerden biri olmuştur. İlk dönemlerde müfessirler, Kur'ân'ı, Kur'ân'a başvurarak, Rasûlullah'ın (sas) fiil ve sözlerine müracaat ederek veya ayetlerin nüzûlünde Allah Teâlâ'nın (cc) maksadını açıklamaya yarayan sahâbe nakillerini içeren haberleri vermek suretiyle tefsir etmişlerdir.

¹ Bunun yanında sonraki dönemlerde ortaya çıkan dirayet tefsirleri de esbâb-ı nüzûle gereken önemi vermişlerdir. Kur'ân'ın maksada en uygun şekilde anlaşılması için yapılan açıklamalarda ayetin nâzil olduğu döneme işaret etmeden verilen yorumların eksik olacağına farkında olan müfessirler, eserlerinde Kur'ân ilimleri ile alakalı meselelere de oldukça fazla değinmişlerdir. Bu müfessirlerden birisi de Moğol istilasını nedeniyle o güne kadar elde edilmiş ilmi birikimin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı bir dönemde yaşayan Ebû'l-Berekât en-Nesefî'dir (ö. 710/1310). Kendisinden önce gelen müfessirlerin yolundan giden Nesefî, dirayet tefsirleri arasında kabul edilen tefsirinde esbâb-ı nüzûle gereken önemi vermiş, kendisine bu konuda ulaşan bütün rivayetleri değerlendirerek ayetlerin nüzûl sebeplerini eserinde belirtme gayreti içerisinde olmuştur.

Bu çalışmada Nesefî'nin *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vil* isimli tefsirinde esbâb-ı nüzûle yaklaşımı, hangi yöntemlerle rivayetleri takdim ettiği, rivayetleri verirken kullandığı tabirler, esbâb-ı nüzûl kaynakları vb. konular örneklendirilerek dirayet tefsirlerinde esbâb-ı nüzûlün yeri bu eser üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. DİRAYET TEFSİRİ

Sadece nâzil olduğu dönemde değil dünya hayatının sonuna kadar yeryüzünde varlığını sürdürecektir bütün insanların kılavuzu olan Kur'ân'ın zengin bir muhtevası vardır. İçerdiği konuların çeşitliliği yanında müfessirlerin ilgi alanlarının ve uzmanlıklarının farklı olması nedeniyle tefsir eserleri oldukça farklı yöntemlerle yazılmıştır. Müfessirlerin bir kısmı Kur'ân'dan çıkarılacak hükümler üzerine eserlerine bir yön verirken, bir kısmı dil ve kıraat kurallarına göre ayetleri açıklamaktadır. Bazı müfessirler ayetlerden çıkarılacak bilimsel delillere, bazıları ise kıssalara yönelerek eserlerini oluşturmaktadır. Müfessirler ilk dönemlerde Kur'ân ayetlerini açıklarken sadece Rasûlullah'ın (sas) hadislerini, sahâbe ve tâbiûnun kendi içtihadları ile beraber aktardıkları rivayetleri nakletmeyi tercih ediyorlardı. Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiûndan nakledilen sözlere dayanan tefsirler rivayet tefsiri olarak adlandırılmışlardır.²

İslam coğrafyasının genişlemesi ile birlikte fethedilen yerlerde yaşayan insanların kültürlerinin farklı olması ve Arap diline hâkim olmayışları, rivayetleri tam olarak anlamalarını zorlaştırdı. Bu arada sınırların genişlemesi nedeniyle yeni ilim dalları ile tanışılması, daha önce var olmayan

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2: 118.

² Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1985), 1: 134.



bazı problemlerin ortaya çıkması ve bu meselelerin çözülmesi bağlamında mezheplerin oluşumu gibi nedenlerle sadece rivayete bağlı tefsirler ihtiyaca cevap veremedi. Bu gelişmeler üzerine müfessirler Kur'ân'ın tefsirini yaparken rivayetlerin yanı sıra dil, edebiyat, mantık, kıyas gibi çeşitli ilimlerden faydalanmak suretiyle kendi görüşlerini de aktardıkları, "ma'kûl" ve "rey" olarak da adlandırılan "dirayet tefsiri" yöntemiyle eserler yazmaya başladılar.³

Dirayet tefsirinde müfessir daha aktif bir durumdadır. Sadece rivayeti vermekle eksik kalacağını düşündüğü yerleri akıl süzgecinden geçirmek suretiyle açıklar, yorumlar ve bir nevi içtihat yapar. Aslında Rasûlullah'ın (sas) tefsir tarzı da bu şekilde olduğu için dirayet tefsirini rivayet tefsirinden keskin bir şekilde ayırmak pek mümkün değildir. Zira Allah Teâlâ (cc) birçok ayette müminleri akli kullanmaya teşvik etmiştir. Rasûlullah (sas) da günlük dilde kullanılan bazı lafızların başka anlamlara gelebileceği yönünde uyarılarda bulunmuştur. Bütün bunlar Kur'ân'ı yorumlama faaliyetlerinin ilk zamanından beri aslında dirayet yönteminin uygulandığını gösterir. İlk dönemlerde rivayetlerin sıhhati açısından gösterilen hassasiyetin sonradan zaâfa uğraması, İsrâiliyatın fazlaca kullanılması ve mevzû hadislerdeki artış müfessirleri daha titiz çalışmak mecburiyetinde bırakmıştır. Rivayet ve kaynaklar hususunda gösterilen hassasiyet ve yeni çıkan bazı meselelere çözüm bulma gayreti neticesinde çok sayıda eser yazılmış ve dirayet tefsirleri kategorisi geliştirilmiştir.⁴

Dirayet tefsirlerinin ilk örneklerinden biri Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *et-Tefsîrû'l-Kebîr* adlı eseridir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihü'l-Gayb*, Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl*, İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'nin (ö. 698/1298) *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, Ali b. Muhammed el-Hâzin'in (ö. 741/1341) *Lübâbü't-Te'vîl*, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-Muhît*, Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm* ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* isimli eserleri dirayet tefsirinin başarılı örneklerindedir.⁵ Bunun yanında Celâluddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) ve Celaluddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tefsîrü Celâleyn* ve Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Ruhu'l-Meânî* adlı tefsirleri bu alanda yazılmış mühim eserlerdendir. Bu çalışmanın konusu olan Nesefî'nin *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl* isimli eseri de en meşhur dirayet tefsirlerinden birisidir.⁶

Tefsir ilminde, ayetlerde lüzum eden izah ve açıklamalara sağladığı katkı nedeniyle ilk dönemlerden itibaren esbâb-ı nüzûl rivayetlerine sıkça yer verilmiştir. Sahâbe ve onları takip eden âlimlerin Kur'ân'ı tefsir ederken esbâb-ı nüzûl rivayetlerine gösterdiği önem nedeniyle ilk zamanlarda tefsir ilminin sebep-i nüzûlü bilmekten ibaret olduğu söylenmiştir.⁷ İlk dönemlerde ortaya çıkan bu anlayış daha sonra teşekkül eden dirayet tefsirlerinde de devam etmiş ve ayetlerdeki kapalılıkları gidermek için müfessirler esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden faydalanmışlardır.⁸

2. ESBÂB-I NÜZÛL

2.1. TANIMI

Esbâb-ı nüzûl, Kur'ân'ın nâzil olma süreci devam ederken ortaya çıkan bir olaya veya Rasûlullah'a (sas) sorulmuş bir soruya, olayın meydana geldiği günlerde, söz konusu meseledeki problemleri

3 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1: 183; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 210.

4 Abdülhamit Birişik, "Tefsir", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40: 281-290.

5 Birişik, "Tefsir", *DİA*, 40: 281-290.

6 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 211.

7 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 25. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 116.

8 Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, 37. Baskı (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 229.





giderecek şekilde cevap vermek veya konuyla alakalı hükmü açıklamak için nâzil olan ayet veya ayetlerin, indiği ortamı tasvir eden hadiselerdir.⁹

Kur'ân'da bütün ayetler hususi olarak bir nedene bağlı olarak inmemişlerdir. Özel bir sebeple nâzil olan ayetlerin sayısı hususunda âlimler bir görüş birliğine varamamıştır. Sayısı hususunda ihtilaf olsa da tespit edilen esbâb-ı nüzûl rivayetleri gerek tefsirler gerekse müstakil eserler vasıtasıyla günümüze kadar ulaştırılmıştır. Kur'ân'ın gayesi insanları ihtiyaç duydukları konularda bilgilendirmek, yanlış davranışlarını düzeltmek ve onları doğruya yöneltmektir. Nâzil olan hiçbir ayetin maksatsız indiği düşünülemez fakat esbâb-ı nüzûl kavramı, özel olarak belli bir sebebe bağlı nâzil olan ayetler için kullanılır.¹⁰

2. 2. ÖNEMİ

İslam âlimleri esbâb-ı nüzûlü bilmenin faydaları hususunda değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Vahidî, (ö. 468/1076) "Anlatımın tümüne vukûfiyet ve sebebi nüzûl bilgisi olmadan ayetin tefsirini bilmek mümkün değildir." der.¹¹ Suyûtî'ye göre manaları bilmek ve müşkül durumları ortadan kaldırmak bu ilmin en başta gelen faydalarındandır. Müstakil olarak esbâb-ı nüzûl rivayetlerini derlediği eseri *Lübâbü'n-Nükûl*'ün mukaddimesinde tarihin akışına göre esbâb-ı nüzûlü bilmenin faydası yoktur diyen kimsenin hata ettiğini söylemiştir.¹² Bunun yanı sıra Suyûtî, İbn Dakîku'l-İd'in (ö. 702/1302) "Sebebi nüzûlün açıklanması Kur'ân'ın manalarını anlamada kuvvetli bir yoldur." dediğini belirtmiş ve İbn Teymiyye'nin (ö. 622/1225) "Sebebi nüzûlü bilmek ayeti anlamaya yardım eder. Çünkü sebebi bilmek, sebepten kaynaklanan neticenin bilgisine götürür." ifadesine eserinde yer vermiştir. Ayrıca selef âlimlerinin bazı ayetlerin anlamlarını tam olarak çözemediklerinde esbâb-ı nüzûle müracaat ettiklerinden ve böylece müşkülü hallettiklerinden bahsetmiştir.¹³

Ayetlerin nâzil oluş sürecinde yaşanan olaylara vâkıf olmamak, çoğu zaman ayetlerin olduğundan başka şekilde anlaşılmasına sebep olur. Bu ise ayetin muhatabı olan insanların kafalarının karışmasına ve ayetlerin indirilişindeki hikmetin kavranamayışına yol açar.¹⁴

Kur'ân'ı tam olarak anlayabilmek için esbâb-ı nüzûlü bilmenin faydalarını şu şekilde özetlemek mümkün görünmektedir:

1. Esbâb-ı nüzûl sayesinde Kur'ân'da emredilen buyrukların hikmeti tam olarak anlaşılabilir.
2. Nüzûl sebebi bilindiği zaman ayetin içerdiği hüküm tahsis edilmiş olur.¹⁵
3. Ayetlerin ulaşmak istediği gayeyi anlamak için nüzûl sebeplerine vâkıf olmak gerekir. Zira Kur'ân'da geçen bazı ayetlerin manası ancak nüzûl sebebiyle bilinebilir.¹⁶
4. Özel durumları sebebiyle hakkında ayet inmiş olan kişiler tespit edilmiş olur. Böylelikle hükmün kimin için geçerli olduğu bilinir ve başkalarıyla karışma ihtimali ortadan kaldırılıp ayetteki kapalılığın giderilmesine katkı sağlar.¹⁷
5. Esbâb-ı nüzûl bilindiği müddetçe ayetlerde verilmek istenen manaya daha kolay ulaşılabilir.

9 Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 68.

10 Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl," *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 11: 360-362.

11 Vahidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 3. Baskı (Demmam: Daru'l-İslah, 1992), 37.

12 Suyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl* fi Esbâbi'n-Nüzûl, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 2002), 7.

13 Suyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl*, 32.

14 Salih Subhî, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 15. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâ'în, 1983), 130.

15 Zerkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 1: 113.

16 Vahidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 37.

17 Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 229.



6. Hasr tevehhümü giderilmiş olur. Böylelikle ayetlerden başka manalar çıkarma ve ilgili olmayan kişileri ayetin içerdiği hükümle bağlama tehlikesinin önüne geçilmiş olur.¹⁸

7. Nüzûl sebebine vâkıf olan kişi ayeti işittiği zaman, ayeti kavrama noktasında idrak ve hıfzı kolaylaşır.¹⁹

Kur'ân'ın gerçek manasına ulaşabilmek hususunda mühim bir konuma sahip olan esbâb-ı nüzûl ilminin müspet özelliklerinin yanında az da olsa menfi yönlerinin de bulunduğu ifade edilmiştir. Esbâb-ı nüzûl ile ortaya çıkan bu olumsuzluklar ilmin kendisi ile değil, rivayetlerin aktarılması ile alakalıdır. Rivayetlerin tam olarak tasnif edilmemiş olması sebebiyle sahâbeden gelen nakillerle müfessirlerin görüşleri birbirine karışmıştır. Ayrıca bazı tefsirler ve esbâb-ı nüzûl kitaplarında titizlikle uyulan rivayetlerin senedinin verilmesi uygulaması, sonraki dönemlerde senetlerin hazfedilmesi şekline dönüşmüştür. Bununla birlikte sıhhat sorunu olan birçok rivayet kaynaklarda kendine yer bulmuş ve bu rivayetler sahih rivayetler kadar ilgi görmüştür. Bu sebeple Kur'ân'ın anlaşılması için çıkılan bu yolda zihnin idrak edemeyeceği örnekler vermek suretiyle asıl maksattan uzaklaşma tehlikesi ortaya çıkmıştır.²⁰ Gerçek manaya ulaşmak için sahih ve doğru bilgiler sayesinde elde edilen esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden faydalanılması büyük önem arz etmektedir.²¹

Ayetler için verilen birden fazla nüzûl sebebi de tefsir ilminde belirli bir mesafe kat etmemiş olan okuyucunun zihninde tereddütlere yol açabilir.

Kur'ân ayetlerinde kastedilen manaya ulaşabilmek için sebep-i nüzûl rivayetlerine başvurmak gerekli olmakla birlikte bu maksatla sadece söz konusu alanı kullanmak yorum gücünü sınırlandıracaktır. Ayette verilen mesajın, verildiği tarihin ötesine taşınıp hayata uygulanabilir hale gelmesi için bu aksaklıkların giderilmesi ve rivayetlerin hadis usulü açısından değerlendirilip tasnife tâbi tutularak güvenilir bilgilere ulaşımın kolaylaştırılması son derece mühimdir. Yapılacak bu çalışmalarla görüş açısının genişlemesi ve yorum ufkunun mesafe kat etmesi kolaylaşacaktır.²²

Nesefî tefsirinde esbâb-ı nüzûl konusunda gerekli özeni göstermiş ve ayetlerin nüzûlüne neden olan hadiseleri anlatan rivayetleri nakletmiştir. Bu rivayetlerden verilen örneklerle *Medârikü't-Tenzîl* özelinde dirayet tefsirlerinde esbâb-ı nüzûle yaklaşım konusuna açıklık getirmeye çalışılacaktır.

3. MEDÂRİKÜ'T-TENZİL'DE ESBÂB-I NÜZÛL

3. 1. NESEFÎ'NİN ESBÂB-I NÜZÛL KAYNAKLARINI KULLANMA YÖNTEMİ

Moğol istilası nedeniyle birçok eserin yok edildiği bir dönemde yaşayan Nesefî, eserlere ulaşmanın zorluğunun tahmin edilebildiği bir dönem olmasına rağmen tefsirini yazarken kendisinden önce yaşamış olan âlimlerin eserlerinden mümkün olduğunca yararlanmıştır. Esbâb-ı nüzûl rivayetlerini verirken tefsir kaynakları olarak Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiü'l-Beyân*, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *Keşf ve'l-Beyân*, Begavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-Tenzîl*, Zemaşerî'nin *el-Keşşaf*, Kurtûbî'nin *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'ân*, İbn-i Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîriü'l-Kur'âni'l-Âzîm* gibi muteber tefsir kitaplarını kullanmıştır. Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Câmiü's-Sahih*, Tirmîzî'nin (ö. 279/892) *Sünen*, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemü'l-Evsat*, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin

18 Zerkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1: 113.

19 Mustafa Ali Işık, "Hazin Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 3.

20 Halil Aldemir, "Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili", *Ekev Akademi Dergisi*, 15/48 (2011): 141-159.

21 Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 221.

22 Demirci, Kur'ân ve Yorum, 231.



(ö. 405/1014) *Müstedrek*, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâilü'n-Nübüvve* gibi sahih hadis kaynaklarından da rivayetler vermiştir. Ayrıca Vahidî'nin *Esbâbü'n-Nüzûl* isimli eseri müstakil esbâb-ı nüzûl kitapları arasından en çok başvurduğu kaynak olmuştur.

Nesefî, eserinde kaynaklara başvururken çeşitli yöntemler kullanmıştır. Göze çarpan ilk yöntem, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini verirken eser ve müellif isimlerini zikretmeden rivayeti verip, kaynağa dipnotta işaret etmesidir. Örneğin “*Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse, gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz? Kim (böyle) geri dönerse, Allah'a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri mükâfatlandıracaktır.*”²³ ayetinin nüzûl sebebi olarak Uhud Savaşı sırasında yaşanan bir olayı rivayet etmiştir:

“İbn Kamia, Rasûlullah'ın (sas) azı dişini bir taşla kırmış ve öldürmek istemişti. Fakat ordunun sancaktarı olan Musab b. Umeyr buna engel olmak isterken çıkan arbede de şehit edilmişti. Rasûlullah'ı (sas) öldürdüğünü zanneden İbn Kamia ‘Muhammed’i öldürdüm.’ diye bağırırken şeytandan geldiği tahmin edilen bir başka ses de ‘Muhammed öldürüldü.’ diye bağırıyordu. Bunun üzerine Müslüman askerler arasında başlayan çözüme Rasûlullah'ın (sas) seslenmesi ve sahâbeleri etrafında toplaması üzerine bertaraf edilmişti. Rasûlullah'ın (sas) etrafında toplanan sahâbeler kaçışlarından dolayı kınanınca kendilerini savunmak için vefat haberinin geldiğini söylediler. Bunun üzerine bu ayet nâzil oldu.”²⁴

Nesefî, bu ayeti tefsir ederken kullandığı sebep-i nüzûl rivayetinin kaynağı olarak Zemahşeri'nin *Keşşaf*²⁵ isimli eserini göstermiştir. Tefsirini yazarken bu eserden o kadar çok faydalanmıştır ki *Medârikü't-Tenzil*'in *Keşşaf*'ın özeti olduğu yönünde eleştiriler yapılmıştır. Nesefî bazen “*Keşşaf Sahibi*” ibaresiyle rivayetleri verirken, kimi zaman da *Keşşaf*'tan kelimesi kelimesine aldığı rivayetleri isim ve kaynak zikretmeden vermeyi tercih etmiştir.

Nesefî'nin kaynak kullanımında dikkat çeken bir başka özellik ise sebep-i nüzûl rivayetlerini aktarırken senetleri zikretmeyip, direkt rivayete başlaması bazı durumlarda ise ilk râviyi belirtme yolunu tercih etmesidir. Nesefî'nin isimlerini zikrederek sebep-i nüzûl rivayetlerini verdiği sahâbe ve tâbiûndan bazıları Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654), Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Hz. Aişe (ö. 85/678), Ebû'l-Âliye (ö. 90/709), Enes b. Mâlik'tir (ö. 93/711-12).

Mesela, “*Ey bürünüp sarıyan (Resûlüm)! Kalk ve (insanları) uyar.*”²⁶ ayetinin nüzûlüne dair rivayeti Cabir b. Abdullah'tan (ra) aktarmıştır:

“Cabir'in (ra) haber verdiği göre Rasûlullah (sas) Hira Dağı'nda bulunduğu bir sırada kendisine “*Ey Muhammed! Şüphesiz ki sen Allah'ın Rasûlüsün.*” diye nida edilmişti. Kendisine nida edenin yer ile gök arasında bir yerde taht üzerinde oturduğunu gören ve dehşete kapılan Rasûlullah (sas), hemen eşi Hz. Hatic'e'nin yanına gelerek ona kendisini örtmesini söylemişti.²⁷ Bunun üzerine Cebrail (as) geldi ve bu ayeti okudu.”²⁸

23 Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân-Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), Âl-i İmrân 3/144.

24 Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vil*, nşr. Fazıl Hak bin Abdülkadir Nergis, Abdülaziz bin İdris Ençakar (İstanbul: Dâru Yâsîn, 2012), 1: 220.

25 Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâikü't-Tenzil* (Beyrut: Daru'l Kitâbi'l-Arabî, 1407) 1: 422.

26 Müddessir 74/1-2.

27 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Riyad: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “Kitâbü't-Tefsir, 7”, 4924.

28 Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 3: 462.



Nesefî, Buhârî'yi kaynak göstererek Cabir'den (ra) rivayet ettiği bu hadiste senetteki diğer râvileri hazfetmiştir. Bu yöntemi tercih etmesinin nedeni eserinin mukaddimesinde belirttiği üzere bikkınlık verecek kadar uzun, maksada ulaştırmayacak kadar kısa olmayan; orta halli bir tefsir yazma niyeti olabilir. Râvilerini belirterek verdiği esbâb-ı nüzûllerde genel olarak senedi hazfedip ilk râviyi zikretmekle yetinmiştir.

Kaynakların kullanımında dikkat çeken bir başka husus, Nesefî'nin rivayetlerin sıhhati hakkında herhangi bir yorum yapma yoluna gitmeyip, çok nadir de olsa zayıf gördüğü isnatlar için bilgi edinilebilecek eserlere ve bu zayıflık hakkında yapılan yorumlara dipnotta yer vermesidir. Örneğin, “*Onlardan kimi de eğer Allah lütuf ve kereminden bize verirse, mutlaka sadaka vereceğiz ve elbette biz sâlihlerden olacağız, diye Allah'a and içti.*”²⁹ ayetinde Allah Teâlâ'nın (cc) hitabına muhatap olan kişinin Sa'lebe b. Hâtıp olduğundan bahsederek rivayeti şu şekilde vermiştir:

“Rivayet edildiğine göre Sa'lebe b. Hâtıp, Rasûlullah'a (sas) gelerek Allah Teâlâ'nın (cc) kendisine mal ve servet vermesi için dua etmesini istedi. Rasûlullah'ın (sas) az ama şükrünü eda edebileceği malın, çok ama şükrünü yerine getiremeyeceği maldan daha hayırlı olduğu hususundaki uyarılarını dikkate almayıp ısrarını sürdürdü. Hatta bu rızık üzerinde hakkı olanlara mutlaka haklarını vereceğine dair de yemin etti. Bu sözler üzerine Rasûlullah (sas) Sa'lebe için dua edince bir miktar koyun sahibi olan Sa'lebe'nin sürüsü, kurtçukların çoğaldığı gibi ürediler. Öyle ki Medine arazisi Sa'lebe'nin sürüsüne dar gelmeye başladı ve oradan ayrılıp bir vadiye yerleşti. Artık Cuma namazına ve cemaatlere de gelmez olunca Rasûlullah (sas) kendisini merak etti. Mal varlığı çoğaldığı için vadiye sığmaz olduğunu haber verdiler. Bunun üzerine Rasûlullah (sas): ‘Vah! Vah! Yazık oldu Sa'lebe'ye!’ buyurdu.

Daha sonra Rasûlullah (sas) zekât toplamakla vazifeli iki memurunu gönderdiğinde Sa'lebe, bu memurlara zekâtını vermediği gibi üstüne bir de yaptıklarının cizye toplamaktan başka bir şey olmadığını söyledi. Memurlar yanına geri döndüğünde Rasûlullah (sas), henüz onlar konuşmaya başlamadan: ‘Vah! Vah! Yazık oldu Sa'lebe'ye!’ sözünü iki kere tekrarladı. Bunun üzerine bu ayet nâzil oldu. Ayetin nüzûlünden sonra zekâtını vermek isteyen Sa'lebe'nin zekâtını Rasûlullah (sas) kabul etmediği gibi halifelikleri döneminde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de buna yanaşmadılar. Sa'lebe, Hz. Osman'ın halifeliği döneminde vefat etti.”³⁰

Nesefî bu ayetin tefsirini yaparken sahâbeden Salebe ile Rasûlullah (sas) arasında yaşanmış bir olayı sebep-i nüzûl rivayeti olarak aktarmış, ayetin tefsiri içerisinde rivayetin sıhhati hakkında bir fikir beyan etmemiştir. Bunun yanında dipnotta Beyhakî'nin *Delâilü'n-Nübüvve*³¹ isimli eserinde yapmış olduğu, bu hadisin isnadında birçok zayıf kimsenin oluşu ve bunların hiçbirisinin delil kabul edilen kimseler olmadığına dair yorumunu okuyucunun dikkatine sunmuştur. Isnadın zayıf olduğunu bile bile tefsirine bu rivayeti alması, esbâb-ı nüzûl ilminin ortaya çıkarabileceği olumsuzluklar bahsinde konu edilen durumu açıklaması bakımından örnek olarak gösterilebilir.

Nesefî, kaynak belirttiği rivayetlerde genelde tek kaynak göstermiş olsa da bazı durumlarda tek rivayet için birden fazla kaynak gösterme yöntemini de kullanmıştır. Mesela, “*(Münafıklar arasında) bir de (müminlere) zarar vermek, (hakkı) inkâr etmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Resûlüne karşı savaşmış olan adamı beklemek için bir mescid kuranlar ve: (Bununla) iyilikten başka bir şey istemedik, diye mutlaka yemin edecek olanlar da vardır. Hâlbuki*

²⁹ Tevbe 9/74.

³⁰ Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 1: 540.

³¹ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Abdillâh b. Musa, *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. Doktor Abdülmuti Kalabi (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 5: 291.





Allah onların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder.”³² ayetinin tefsirini yaparken bu metodu kullanmıştır:

“Rivayet edildiğine göre Kuba Mescidi Benî Amr b. Avf oğulları tarafından inşa edildiği zaman Rasûlullah (sas) bu mescitte namaz kılması için davet edildi. Rasûlullah (sas) da bu davete icabet ederek gelip namaz kıldı. Bunun üzerine Avf oğullarının amcaoğulları olan Ğanem b. Avf oğulları kıskançlığa ve hasede kapıldılar ve onlar da bir mescid yapmaya karar verdiler. Bu mescidi hem Rasûlullah'ın (sas) namaz kılması hem de Ebû Âmir er-Rahip adında bir adamın kullanımı için yapmışlardı. Ebû Âmir, Uhud Savaşı esnasında Rasûlullah'a (sas) düşmanlığını ilan edip Huneyn Savaşı'na kadar bu tavrını sürdüren adamdır.

Ğanem b. Avf oğulları bu niyetlerle Kuba Mescidi'nin yanına yaptıkları mescidin inşası bitince Rasûlullah'ın (sas) yanına gelerek kendileriyle namaz kılmasını istediler. Rasûlullah da (sas) Tebük seferine çıkmak üzere olduğunu ve döndüğü zaman namaz kılmaya geleceğini belirtti. Tebük seferinden döndükten sonra mescidi inşa edenler Rasûlullah'a (sas) gelerek bu sözünü hatırlattılar. O sırada bu ayet nâzil oldu ve Rasûlullah (sas) o mescidin yerinin çöplük yapılması ve oraya leşlerin, süprüntülerin ve pisliklerin atılması için mescidin yıkılmasını emretti. Verilen emir derhal yerine getirildi.”³³

Nesefî bu ayetin tefsirinde hem Vahidî'nin *Esbâbü'n-Nüzûl*³⁴ isimli eserini hem de Taberî'nin³⁵ tefsirini kaynak göstererek her iki kaynaktan aynı rivayeti sebab-i nüzûl olarak vermiştir.

Bu konuda dikkat çeken bir başka özellik ise Nesefî'nin bazı ayetler için verilen rivayetlerin esbâb-ı nüzûl olduğuna dair cumhurun görüşü veya âlimlerin ittifakının bulunduğu durumlarda bu hususu belirtmesidir. Örneğin “(Seninle) alay edenlere karşı biz sana yeteriz.”³⁶ buyuran Allah Teâlâ'nın (cc) kastettiği kimselerin kim olduğunu açıklarken bu yola başvurmuştur:

“Bu ayetin nâzil olmasına sebep olan kimseler cumhura göre aşağıda ismi verilen ve Rasûlullah'a (sas) aşırı derecede eziyet veren ve alay eden beş kişidir. Allah Teâlâ (cc) bahsi geçen bu kişileri helak etti. Velid b. Muğire, elbisesinin bir tarafına takılan okun topuğundaki bir damara saplanması ve damarının kesilmesi sonucu öldü. As b. Vâil'in ölümü, ayağına batan dikenden dolayı oldu. Esved b. Abdülmuttalip'in gözleri kör oldu. Esved b. Yeğus, bir ağacın altında otururken kapıldığı hastalık yüzünden devamlı başını ağaca vuruyor, elindeki dal ile de yüzüne vurup duruyordu. Nihayetinde ölümü de bu sebepten oldu. Haris b. Kays; burnunu temizlerken kan ve irin gelip dururdu ve bu hastalık onun ölümüne sebep oldu.”³⁷

Örnekte görüldüğü üzere Nesefî, bu ayeti tefsir ederken sebab-i nüzûl rivayeti olarak verdiği haberin cumhurun görüşü olduğunu belirtmiş ve rivayetin sıhhat derecesi ve olayın sebab-i nüzûl olduğuna dair kesinlik bilgisini eserinden faydalananlara vermek istemiştir.

3. 2. ESBÂB-I NÜZÛL RİVAYETLERİNİ ELE ALIŞ METODU

Nesefî tefsirinde, kendisinden önce gelen müfessirlerin esbâb-ı nüzûl rivayetlerini verirken kullandığı metodlara başvurarak rivayetleri birbirinden farklı şekillerde okuyucuya aktarmıştır. Bazen ayetin tefsiri arasına söz konusu rivayeti yerleştirmiş, bazen tefsirle alakalı söyleyeceklerini bitirdikten sonra sebab-i nüzûl rivayetini vermiştir. Bazı durumlarda ise ayeti tefsir etmeye

32 Tevbe 9/107.

33 Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1: 551.

34 Vahidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 271.

35 Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 4: 159.

36 Hicr 15/95.

37 Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1: 552.



başlamadan önce sebebi belirtmiştir. Kimi yerde tefsirini yaptığı ayet için tek rivayet verirken kimi yerde bir ayet için birden fazla rivayet aktarmıştır. Bazı durumlarda verdiği rivayetin tek bir ayetin sebab-i nüzûlü olduğunu belirtirken, bazı rivayetlerin bir grup ayetle ilgili olduğuna dikkat çekmiştir. Rivayetin, ayetin tamamı için değil, bir kısmı için nüzûl sebebi olduğu durumlarda bu hususa işaret etmiştir. Aktardığı rivayet bir veya birden fazla surenin tamamının nüzûl sebebi ise bu durumu da belirtmiştir. Bunun yanında her ayet için esbâb-ı nüzûl bulma gibi bir çaba içerisine girmemiş ve esbâb-ı nüzûl hususunda başvurduğu kaynaklarda yer alan bazı rivayetlere eserinde yer vermeyerek kimi sureler için hiç sebab-i nüzûl rivayeti aktarmamıştır.³⁸

Ayetin tefsirine geçmeden sebab-i nüzûl rivayetini verdiği örneklerden biri Bakara Suresi'nin 178. ayetidir. *“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar başlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır.”*³⁹ mealindeki ayetin metnini verdikten hemen sonra sebab-i nüzûl rivayetini şu şekilde vermiştir:

“Cahiliye döneminde aralarında kan davası olan iki kabile vardı ve bu kabilelerden biri diğerinden üstün olduğunu iddia ediyordu. Üstünlük taslayan kabile diğer kabileden birisi kendilerinden bir köle öldürürse diğer kabileden hür bir kişiyi, kadınlarından birisinin öldürülmesi durumunda karşı taraftan bir erkeği ve kendilerinden hür bir erkeğin öldürülmesine karşılık iki hür erkeği öldüreceklerine dair yemin etmişlerdi. Cahiliye döneminde meydana gelen bu olay İslamiyet'in gelmesi üzerine Rasûlullah'a (sas) arz edilince bu ayet nâzil oldu.”⁴⁰

Ayetin tefsirine sebab-i nüzûl rivayeti ile başlayan Nesefî, bu noktadan sonra ayetteki garip lafızları açıklamak suretiyle ayetin tefsirine devam etmiştir. Esbâb-ı nüzûlden yararlandığı birçok ayette bu yönleme başvuran Nesefî, tefsir edeceği ayetin metninin bazen tamamını, genellikle de bir kısmını verdikten sonra ayetin nüzûlüne sebep olarak gördüğü olayı, kişi veya grupları belirtip daha sonra ayetle alakalı açıklamalara geçmiştir.

Nesefî'nin ayetin tefsirinden sonra sebab-i nüzûl rivayetini vermesine örnek olarak *“Müminler, ancak Allah'a ve Resûlüne gönülden inanmış kimselerdir. Onlar, o peygamber ile ortak bir iş üzerindeyken ondan izin istemedikçe bırakıp gitmezler. (Resûlüm!) Şu senden izin isteyenler, hakikaten Allah'a ve Resûlüne iman etmiş kimselerdir. Öyle ise, bazı işleri için senden izin istediklerinde, onlar için Allah'tan başış dile; Allah mağfîret edicidir, merhametlidir.”*⁴¹ ayetinin tefsiri verilebilir. Nesefî, bu ayeti tefsir ederken önce ayetteki kapalılığı gidermek için “Toplumsal iş” terimine açıklık getirmiştir. Toplumsal bir iş için (harp, cihat, cuma ve bayram namazları vb.) bir araya gelindiği zaman izinsiz olarak meclisi terk etmekteki suçun büyüklüğünü göstermek maksadıyla Allah ve Rasûlüne imandan sonra üçüncü olarak izinsiz gitmemenin zikredildiğinden bahsetmiştir. Daha sonra dil bilgisi kuralları ile izinli gidenlerin imanlı kişiler olduğuna açıklık getirmiştir. Münafıkların mazeret gösterip bu tür faaliyetlerden kaçmasının Rasûlullah'ın (sas) şanından ve yüceliğinden bir eksikliğe sebep olamayacağını belirttiikten sonra tüm bu açıklamaları teyit edercesine sebab-i nüzûl rivayetini vermiştir.

Nesefî ayetin tefsirini “Denildiğine göre bu ayet münafıkların izinsiz olarak evlerine gittikleri Hendek Savaşı sırasında nâzil olmuştur.” diyerek sebab-i nüzûl rivayeti ile bitirmiştir.⁴²

38 Bkz., Vahidî, Esbâbü'n-Nüzûl, Furkân, Hâkka, İnsan, Tekvîr, Târık, Zilzâl, Âdiyât, Tekâsür, Kureyş, Mâ'ûn sureleri.

39 Bakara 2/178.

40 Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1: 104.

41 Nûr 24/62.

42 Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 2: 420.





Rivayetin, ayetin tamamı için değil de sadece bir kısmı için olduğuna dikkat çektiği durumlara “De ki: “Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin.”⁴³ ayeti örnek gösterilebilir. Bu ayetin tefsirini yaparken Neseî, Rasûlullah'ın (sas) Mekke'yi fethettiği zaman ümmetine vaatte bulunduğu bir meseleyi şu şekilde rivayet etmiştir:

“Fars veya Acem denilen İran ile Rum mülkünün Müslümanların olacağını söyleyen Rasûlullah'ı (sas) işiten Yahudiler ve münafıklar alay etmişler ve kendisini hayal görmeye suçlamışlardı. Bununla yetinmeyip bir de büyüklükleri ile övünmeye başlayınca ayetin ‘وتعز من تشاء وتذل من تشاء’ ‘Dilediklerini yüceltirsın ve dilediklerini de alçaltırsın.’ kısmı nâzil olmuştur.”⁴⁴

Neseî, Vahidî'den verdiği bu sebab-i nüzûl rivayetinin ayetin tamamı için değil sadece bir bölümü için olduğunu belirtmiş, ayetin kalan kısımları için de başka rivayet nakletmemiştir.⁴⁵

Neseî, verdiği rivayet bir grup ayet için geçerli ise bu duruma da dikkat çekmiştir. Örneğin, sebab-i nüzûl olarak aktardığı rivayetin “Elif. Lâm. Mîm. Hayy ve kayyum olan Allah'tan başka ilah yoktur...”⁴⁶ ayetlerinin tamamı için geçerli olduğuna şu şekilde işaret etmiştir:

“Necran oğullarından altmış kişilik bir grup Medine'ye gelmişler ve kendi aralarında Hz. İsa (as) hakkında tartışmaya başlamışlardı. Hz. İsa'nın (as) Allah'ın oğlu olup olmadığına dair olan bu tartışmaya Rasûlullah da (sas) dahil oldu. Allah Teâlâ'nın (cc) üstün sıfatlarından ve Hz. İsa'nın (as) insani özelliklerinden bahseden Rasûlullah'ın (sas) konuşmasından sonra tartışma içerisinde olan Necran heyetindekilerin sesi kesildi. Bütün bu yaşananlar üzerine de bu surenin seksen küsur ayeti nâzil oldu.”⁴⁷

Neseî'nin bu şekilde aktardığı rivayetlerde ayetlerin sayısı farklılık göstermiştir. Bazen iki ayet için tek rivayet verirken bazen de art arda gelmiş bir grup ayetin tamamı için ortak sebab-i nüzûl rivayeti aktarmıştır.

Neseî'nin bir ayet için birden fazla rivayet verdiği örnekler de mevcuttur. Mesela, “Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah'ın sana helal kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok başıslayan, çok esirgeyendir.”⁴⁸ ayetinde birden fazla sebab-i nüzûl rivayeti verir:

“Rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sas) Mariye ile Hz. Aişe'nin nöbeti sırasında baş başa kalmıştı ve Hafsa (ra) bunu öğrenince Rasûlullah (sas) eşi Hafsa'dan bunu açığa vurmamasını istemişti. Hafsa (ra) ise yakın arkadaşı olduğu için Hz. Aişe'ye bu durumdan bahsetti.⁴⁹ Rasûlullah (sas) bunun üzerine onu boşadı ve kadınlarından ayrılıp yirmi dokuz gün boyunca Mariye'nin evinde kaldı. Bunun üzerine Cebrail (as) geldi ve Hafsa'nın (ra) çok namaz kılan ve çok oruç tutanlardan olduğunu ve Cennetteki eşlerinden olacağını bildirdi.⁵⁰

Ve yine rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sas) Zeynep b. Cahş'ın (ra) evindeyken bal şerbeti içmişti. Hz. Aişe ve Hafsa (ra) aralarında anlaşarak Rasûlullah'a (sas) kendisinden meğafir kokusu aldıklarını söylediler. Kötü kokmaktan hoşlanmayan Rasûlullah (sas) da kokunun, yediği balın

43 Âl-i İmrân 3/26.

44 Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1: 178.

45 Vahidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 100.

46 Âl-i İmrân 3/1-80.

47 Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1: 170.

48 Tahrîm 66/1.

49 Taberânî, *Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Doktor Abdullah b. Abdülmuhsin Rahteri, Muhammed Rıdvan Arkuşûsi (Mekke: Daru'l-Harameyn, 1995), 13.

50 Nîsâbü'rî, *Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, el-Müstedrek* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 4: 16.



toplandığı ağaçtan geldiğini düşündü ve artık bal yemeyeceğini söyleyerek kendisine balı haram kıldı.”⁵¹

Nesefî sebab-i nüzûl olarak gördüğü bu rivayetleri verdikten sonra ayetin manasının “Allah’ın senin için helal kıldığı cariyeyi veya balı neden kendin için haram kılıyorsun?” şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁵²

Nesefî bu ayetin tefsirini yaparken sebab-i nüzûl olarak hem Buhârî’den hem de Hâkim en-Nîsâbûrî’den iki farklı rivayet vermiştir. Birden fazla rivayet verildiği durumlar için âlimlerin geliştirmiş olduğu kabul-red, tercih veya cem yöntemlerinden herhangi birisini kullanmadan ayetin iki farklı sebeple inmiş olabileceğini söyleyerek mükerreren nüzûl yöntemini tercih etmiştir.

Nesefî, genel olarak bir ayet için birden fazla nüzûl sebebi verdiği durumlarda hangi rivayeti tercih ettiğine dair bariz bir açıklama yapmamıştır. Rivayetlerden hangisini tercih ettiğine dair bilgiye kullandığı remizlerden ve kaynaklardan ulaşmak mümkündür.

Nesefî, aktardığı rivayetin surenin tamamının nüzûlüne sebep olduğu durumlarda bu hususu da belirtmiştir. Örneğin Hümeze suresinin tefsirini yaparken surenin tamamı için geçerli olan birbirinden farklı iki rivayet verdiği görülmektedir. İlk rivayette surenin insanları arkalarından çekistirmek ve onlara kendilerinde olmayan kusurları isnat etmek isteyen Ahnes b. Şurayk hakkında nâzil olduğunu söylemiştir. Meçhul mazi sîga ile verdiği ikinci rivayette ise surenin hakkında indiği kişilerin Ümeyye b. Halef ve Velid b. Muğire olduğunu belirttikten sonra bu çirkin işe yeltenen herkesin bu surenin muhatabı olduğunu belirterek sebep özel olsa bile hükmün genel olduğunu belirtmiştir.⁵³ Bunun yanında Kevser, Kâfirun ve Tebbet surelerinde de surenin bütünü için tek sebab-i nüzûl rivayeti vermiştir.

Nesefî, tefsirinde sadece Felak ve Nas sureleri ile sınırlı olarak iki sure için tek bir sebab-i nüzûl rivayeti de nakletmiştir. Felak suresini tefsir ettikten sonra Nas suresinin tefsirine geçmiş, surenin tefsiri bitmeden Rasûlullah’a (sas) yapılan sihir ve bu büyüünün nasıl çözüldüğüne dair olayı aktararak iki surenin aynı sebeple nâzil olduğunu belirtmiştir.⁵⁴

3. 3. ESBÂB-I NÜZÛL RİVAYETLERİNİ TAKDİM TARZI

Bu bölümde Nesefî’nin *Medârikü’-t-Tenzîl* isimli tefsirinde sebab-i nüzûl rivayetlerini verirken kullandığı lafızlar ve Kur’ân ilimleri açısından önem arz eden bazı özel meseleler açısından sebab-i nüzûl rivayetlerinden nasıl yararlandığı örneklendirilecektir.

3. 3. 1. ÖZEL İFADELERLE ESBÂB-I NÜZÛLÜ VERMESİ

Esbâb-ı nüzûl ile ilgili rivayetlerde olayın nüzûl sebebi olduğunu belirtmek için kullanılan hususi lafızlardan bazıları o rivayetin sebab-i nüzûl olduğuna dair kesinlik belirtmektedir. “Ayetin nüzûl sebebi şu olaydır”, “Falan olay meydana geldi, bu yüzden şu ayet indi”, “Hz. Peygamber’e sorulan bir soru vardı, bu soru üzerine şu ayet indirildi” gibi ifadelerle aktarılan haberler verilen rivayetin sebab-i nüzûl olduğuna delalet eder. Rivayetin ayetin nüzûl sebebi oluşundan emin olunmadığı durumlarda ise meçhul mâzî kalıplarla rivayetin verilmesi müfessirin rivayetin sıhhati hakkındaki görüşüne işaret eder.⁵⁵

51 Buhârî, “Kitabü’-t-Tefsir, 66”, 4914.

52 Nesefî, *Medârikü’-t-Tenzîl*, 3: 415.

53 Nesefî, *Medârikü’-t-Tenzîl*, 3: 545.

54 Buhârî, “Tıp”, 5763.

55 Demirci, “Esbâb-ı nüzûl”, *DİA*, 11: 360-362.





Rivayetlerin sıhhati hakkında bir fikir beyan etmeyen Neseî, onları tenkide tâbi tutmadan sadece nakletmekle yetinmiştir. Esbâb-ı nüzûl ile ilgili rivayetleri aktarırken sahih ve makbul gördüğü rivayetleri kesinlik ifade eden malum mâzî sîgayla vermiş, rivayetın sıhhati hususundaki tercihini böylelikle ortaya koymuştur. En çok kullandığı malum sîgalar “ونزلت هره” , “ونزلت” , “ونزلت” , “ونزلت هره” olurken; daha ziyade sahih görmediği rivayetlerde kullandığı meçhul mâzî kalıplar “روى” ve “قيل” şeklindedir. Fakat bu meçhul kalıplarla rivayetleri verirken her zaman rivayetın zayıflığına işaret etmek için kullandığını söylemek güçtür. Çünkü bu kalıplarla başlayan bazı rivayetlerin sonu kesinlik ifade eden esbâb-ı nüzûl terimleriyle bitmiştir. Bazı rivayetleri bu kiplerle vermesine rağmen güvenilir kaynaklara atıf yapmıştır. Bu durumda denilebilir ki; rivayetın sonunda kesinlik ifade eden lafızlar bulunmadığı ve herhangi bir kaynağa atıf yapmadığı durumlarda kullandığı meçhul mâzî kalıplar, rivayetın zayıflığı ile alakalı bir işaret sayılabilir.

Mesela “Yara aldıktan sonra yine Allah’ın ve Peygamber’in çağrısına uyanlar (özellikle) bunların içlerinden iyilik yapanlar ve takvâ sahibi olanlar için pek büyük bir mükâfat vardır.”⁵⁶ ayetinin tefsirinde verdiği rivayetın sonunda yer alan kesinlik bildiren lafız, anlatılan olayın ayetin nüzûlüne neden olduğunu göstermektedir. Bu ayeti tefsir ederken Neseî, Uhud Savaşı sırasında yaşanan bir olayı nüzûl sebebi olarak vermiştir:

“Savaş meydanından ayrılan Ebû Süfyan ve arkadaşları bu ayrılıktan pişmanlık duyup geri dönmek ve savaşı sürdürmek isterler. Onların bu niyeti Rasûlullah’a (sas) ulaşınca onlara gözdağı ve korku verip ürkütme ve uzaklaştırmak maksadıyla hemen ashabını görevlendirir. Aralarında yaralıların da bulunduğu yetmiş sahâbe Medine’ye uzaklığı sekiz mil mesafe olan Hamra’ül-Esed denilen yere ulaşırlar. Allah Teâlâ’nın (cc) kalplerine korku saldığı müşrik ordusu Müslümanların karşısına çıkmaktan korkarlar ve kaçarlar. İşte bu ayet bu olay üzerine nâzil olmuştur.”⁵⁷

Neseî, Uhud Savaşı sırasında yaşanan bu olayın ayetin nüzûlüne sebep olan olay olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamıştır. Fakat rivayetın sonunda bulunan “ونزلت” tabiri rivayetın sebebi nüzûl olduğuna işaret etmektedir. Rivayetlerde zikredilen yer, şahıs ve zaman bilgilerinin net olması sebebiyle müfessirlerin bu lafızı kullanarak verdiği rivayetlerin hakikate en yakın haberler olduğunu söylemek mümkündür. Sıhhati hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı bu rivayet için Neseî, Beyhakî’nin *Delailü’n-Nübüvve* isimli eserini kaynak göstermiştir.⁵⁸

Neseî’nin, rivayetın sonunda yer alan ve sebep-i nüzûle işaret eden lafza örnek olan bu ayetten sonra “Aralarından kendilerine bir uyarıcının gelmesine şaşkınlık ve kâfirler ‘Bu pek yalancı bir sihirbazdır! Tanrıları, tek tanrı mı yaptı? Doğrusu bu tuhaf bir şeydir!’ dediler.”⁵⁹ ayetinde ise sebep-i nüzûle işaret eden ifadeyi rivayetın başında vermeyi tercih ettiği görülmektedir:

“Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer’in İslamiyet’i kabul etmesi Müslümanları sevindirirken Kureyş zor durumda kalmıştı. Hemen şirkte en katı olanlardan yirmi beş kişi bir araya gelip Ebû Talib’in yanına gittiler ve Rasûlullah (sas) ile aralarında bir hüküm vermesini istediler. Ebû Talib kendisini çağırıp kavminin isteklerinden Rasûlullah’ı (sas) haberdar etti. İlahları hakkında kötü konuşmayı bırakmasını isteyen Kureyşlileri Rasûlullah (sas) Allah’tan başka ilah olmadığını söylemeye davet etti. Müşrikler bunun üzerine tanrıları tek bir tanrı yapmanın ne kadar acayip bir iş olduğunu söyleyip oradan uzaklaştılar ve bunun üzerine bu ayet nâzil oldu.”⁶⁰

56 Âl-i İmrân 3/172.

57 Neseî, *Medârikü’t-Tenzil*, 1: 232.

58 Beyhakî, *Delailü’n-Nübüvve*, 3: 317.

59 Sâd 38/4-5.

60 Neseî, *Medârikü’t-Tenzil*, 3: 38.



Tirmizi'yi⁶¹ kaynak göstererek aktardığı bu rivayette Neseî "رؤى" lafzıyla söze başlamış, rivayetin sonunda sebab-i nüzûl rivayeti olduğuna işaret edecek herhangi bir lafız kullanmamıştır. Burada, meşhur bir haber olduğunu düşündüğü için rivayetin sıhhat derecesine işaret edecek bir lafız kullanmamış olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

Yine aynı şekilde meçhul bir lafızla başladığı "Gördün mü arkasını döneni? Azıcık verip sonra vermemekte direneni?"⁶² ayetinin tefsirinde Neseî, İbn-i Abbas'ın: "Bu ayet imandan sonra küfre giren kişi hakkındadır." dediğini belirtmiş, rivayetdeki kapalılığı gidermek için ise "Denildi ki" diye söze başlayarak ayetin hakkında nâzil olduğu kişinin Velid b. Muğire olduğunu haber vermiştir: "Velid İslamı kabul ettiği zaman kâfirlerden birisi onu kınamış ve atalarının dinine geri dönmelerini istemişti. Velid Allah'ın azabından korktuğu için geri dönemeyeceğini söyleyince adam, malının bir kısmını vermesi koşuluyla Allah'ın azabını yüklenebileceğini belirtmiş ve Velid de bunu kabul etmişti. Anlaştıkları miktarın bir kısmını veren Velid, cimriliğinden dolayı ödemesi gereken paranın tamamını ödememiş ve hakkında bu ayet nâzil olmuştur."⁶³

Neseî İbn-i Abbas'tan verdiği bu sebab-i nüzûl rivayetindeki kapalılığı gidermek için "قيل" lafzıyla bir rivayet daha vermiştir. Bu şekilde ayetin kimin hakkında indiğine dair açıklık getirmeye çalışmıştır. Rivayetin başında kullanmış olduğu meçhul sîga, müfessirlerin sıhhatinden emin olmadıkları rivayetleri naklederken kullandıkları ifadelerdendir. Rivayetin başında veya sonunda kesinlik ifade eden herhangi bir lafız kullanmadığı için Neseî'nin, meçhul kiple verdiği bu rivayetin sıhhatinden tam emin olmadığını söylemek mümkündür.

Neseî'nin tefsirinde ayetin nâzil olma nedeni olarak gördüğü birtakım olayları anlatıp bu olayın sebab-i nüzûl olduğunu belirtmediği durumlara da rastlamak mümkündür. Sebab-i nüzûl olduğuna işaret edecek herhangi bir lafız kullanmadan verdiği ve tefsirin içerisinde kendi yorumu olduğu hissini veren bu tür durumlar oldukça fazla yer almaktadır.

Mesela Neseî, İbranice ve Süryanice'de sövgü ve küfür anlamlarında kullanılabilen bir kelime olan "راعنا" kelimesini kullanarak Rasûlullah (sas) ve dinle alay edip eğlenen Yahudilerden bahsettiği "Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden değiştirirler, dillerini eğerek, bükerek ve dine saldırarak (Peygamber'e karşı) 'işittik ve karşı geldik', 'dinle, dinlemez olası', 'râinâ' derler. Eğer onlar 'işittik, itaat ettik, dinle ve bizi gözet' deselerdi şüphesiz kendileri için daha hayırlı ve daha doğru olacaktı; fakat küfürleri (gerçeği kabul etmemeleri) sebebiyle Allah onları lanetlemiştir. Artık pek az inanırlar."⁶⁴ ayetinin tefsirinde bu metodu kullanmıştır. Neseî ayeti tefsir ederken "راعنا" kelimesinin manasının "Bizi gözettığın takdirde seninle konuşalım." gibi bir anlam da ifade edebileceğini söyler. Diğer taraftan bu tür kelimeleri seçmekteki gayelerinin görünürde saygı ve hürmet içeren bu ifadeleri kullanır gibi yaparak aslında hakaret etmek ve aşağılamak olduğundan bahseder.⁶⁵ Olaylara sanki kendi şahit olmuş gibi bir tavırla ayetin iniş sebebini açıklayan Neseî, bu olayın sebab-i nüzûl olduğuna dair hiçbir lafız ve işaret kullanmamıştır.

Ayetin muhatabının belirlenmesi ayetin mesajının doğru anlaşılması açısından önemli bir husustur. Bu yüzden müfessirler bu konuya önem vermişlerdir. Ayetin haklarında nâzil olduğu kişiler ve ayetin muhatabı olan toplulukların bilinmesi maksadıyla Neseî de, tefsirinde sebab-i nüzûl rivayetlerini verirken bu rivayetlerin hakkında indiği kişi ve toplulukları belirtme yoluna

61 Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Mahmud Fuat Abdülbaki, İbrahim Atve İvaz (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Kitabü't-Tefsir, 38", 3232.

62 Necm 53/33-34.

63 Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 3: 326.

64 Nisâ 4/46.

65 Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1: 272.



sıkça başvurmuştur. Bu topluluklar arasında Yahudiler, İsrailoğulları, Necran Hristiyanları, Ehl-i Kitap, müşrikler, münafıklar, bedeviler gibi aidiyet belirten topluluklar mühim bir yer teşkil eder. Bunun yanı sıra Uhud şehitleri, Mekke'de kalanlar, zekâta karşı çıkanlar vb. gibi yaşanan bir olay dolayısıyla bir araya gelmiş topluluklar da haklarında ayet inen gruplardır. Bazen de ayetlerin tek bir kişi hakkında indiği vâkî olmuştur. Bu gibi durumlarda da müfessir, hakkında ayet nâzil olmuş kişiyi belirtme yoluna gitmiştir.

Bu konuyla ilgili olarak verilebilecek örneklerden birisi “*Kendilerine yazık eden kimselere melekler, canlarını alırken: ‘Ne işte idiniz?’ dediler. Bunlar: ‘Biz yeryüzünde çaresizdik.’ diye cevap verdiler. Melekler de: ‘Allah’ın yeri geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya!’ dediler. İşte onların barınağı cehennemdir; orası ne kötü bir gidiş yeridir.*”⁶⁶ ayetidir. Neseî'nin tefsirinde belirttiğine göre bu ayet Müslüman oldukları ve hicret kendilerine farz olduğu halde Mekke'den Medine'ye hicret etmeyenler için nâzil olmuştur. Bu emre uymadıkları gibi müşriklerle beraber Müslümanlara karşı savaşmışlar, mürted olup dinden dönmüşler ve kâfir olarak öldürülmüşlerdir.⁶⁷

Ayetlerin muhatabı olan kişi ve grupların belirlenmesi meselesine önem veren Neseî'nin ayetlerin nâzil olduğu zaman ve mekânların belirlenmesi için de bir gayret içerisinde olduğu görülmektedir. Bu minvalde Neseî, “*Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir.*”⁶⁸ ayetini tefsir ederken bahsi geçen biâtın Biâtü'r-Rıdvan olduğunu açıklamıştır. Müslümanların umre niyetiyle Mekke'ye gitmek üzere yola çıkıp Hudeybiye'de konakladıkları sırada Hz. Osman'ın barış maksadıyla geldiklerini söylemek için gittiği Mekke'de esir alınması ve öldürüldü haberinin gelmesi üzerine yapılan biât olduğunu da belirtmiştir.⁶⁹

Neseî bu ayetin tefsirinde sebep-i nüzûl rivayetini Taberî'yi⁷⁰ kaynak göstererek vermiştir. Bahsi geçen biâtın Rıdvan Biâtı olduğunu belirterek ayetin nâzil olduğu zamanın Hudeybiye yılı olduğuna işaret etmiş olmaktadır. Her ne kadar Hudeybiye yılında nâzil olduğunu belirtmek suretiyle ayetin iniş zamanı tam olarak açıklanmasa da bu sayede belirlenebilir bir tarih kaydı düşünülmüş olmaktadır.

3.3.2. BAZI ÖZEL MESELELER AÇISINDAN ESBÂB-I NÜZÛLÜ DEĞERLENDİRMESİ

Neseî kendinden önce gelen dirayet tefsiri müfessirleri gibi, ayetlerdeki kapalılıkları gidermek için dil ve belagat kurallarına sıkça başvurmuştur. Sebeb-i nüzûl rivayetlerinde de bunun örneklerini görmek mümkündür. “*Ey iman edenler! Siz de Musa'ya eziyet edenler gibi olmayın. Nihayet Allah onu, dedikleri şeyden temize çıkardı. O, Allah yanında şerefli idi.*”⁷¹ ayeti, Rasûlullah'ın (sas) evlatlığı olan Zeyd ve karısı Zeynep ile onların haklarında konuşan kişiler hakkında nâzil olmuştur. Neseî, verdiği rivayetle ayetin metninde yer alan “**ل**” harfinin kullanım alanlarının ismi mevsûle ya da mastar olduğunu belirtmiştir. Her iki kullanımda da maksadın, kastedilen ayıplı işin içeriğinden temize çıkarmak olduğuna dikkat çekmiştir. Musa'yı (as) inciten Karun'un sözlerinden veya kardeşi Harun'u (as) öldürdüğüne dair ithamlardan kurtaran Allah Teâlâ'nın (cc), Rasûlullah'ı (sas) temize çıkardığı gibi Musa'yı (as) da beraat ettirdiğini gramer kurallarına başvurarak açıklamıştır.⁷²

66 Nisâ 4/97.

67 Neseî, Medârikü't-Tenzil, 1: 293.

68 Fetih 48/18.

69 Neseî, Medârikü't-Tenzil, 3: 280.

70 Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 9: 62.

71 Ahzâb 33/69.

72 Neseî, Medârikü't-Tenzil, 3: 46.



Nüzûl sebebi bilinen umum lafızlı ayetin hükmünün umumi mi, hususi mi olduğu konusu fıkıh âlimleri arasında ihtilaflıdır. Âlimlerin çoğunluğu, bu konuda sebebin hususiliğinin değil lafzın ifade ettiği umumi mananın geçerli olduğu görüşündedir. Bu kuralı benimseyenler için sebab-i nüzûl hem ayetin nüzûlüne sebep olan hadiseyi hem de benzer durumlarda uygulanacak olan hükmü bildirir. Bazı âlimler bu görüşe karşı çıkmış ve nâzil olan ayet tahsis içerdiği için, hangi şahıs veya olay hakkında indirilmişse hükmün de o olay veya kişi için sınırlı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Buna göre tahsis içeren ayetin hükmünün benzer durumlara uygulanabilmesi için kıyas yoluna gidilmesi gerekir. Fakat bu fikir İslam âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir.⁷³

Nesefî de bu konuda cumhurun görüşünü benimsemiş, “Naslarda sebebin hususiliğine değil umumiliğine itibar edilir.” diyerek sebab-i nüzûl rivayetlerini değerlendirmiş ve özel sebeplerden umumi hükümler çıkarmıştır.

Mesela Nesefî, “Allah’ın mescidlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zâlim kim vardır! Ashında bunların oralara ancak korkarak girmeleri gerekir. (Başka türlü girmeye hakları yoktur.) Bunlar için dünyada rezillik, ahirette de büyük azap vardır.”⁷⁴ ayetinin tefsirinde yer alan ifadenin hükmünün genel, yeryüzündeki tüm mescitler için geçerli bir hüküm olduğunu belirtmektedir. Ayetin nüzûl sebebi olarak Hristiyanların Beyt-i Makdis’e eza verecek şeyler atmak suretiyle insanların Mescid-i Aksâ’da namaz kılmalarına mâni olmaları ve onlara rahatsızlık vermelerini göstermiştir. İkinci bir rivayet olarak bu ayetin Hudeybiye senesinde Rasûlullah’ın (sas) Mescid-i Harâm’a girişine engel olmaları üzerine nâzil olduğunu belirtmiştir. Men etme olayı sadece bir mescitle; Mescid-i Aksâ veya Mescid-i Harâm ile ilgili olsa da ayette “مساجد الله” kelimesi çoğul olarak “Allah’ın mescitleri” şeklinde kullanılmıştır.

Bu durumda da ayette belirtilen sebep tek olsa da hükmün umumi olduğunu ve yeryüzündeki tüm mescitler için geçerli olduğunu söylemiştir. Yine başka bir durumda Hümeze Suresi’nde arkadan çekiştirmeyi adet haline getiren Ahnes b. Şerik hakkında nâzil olan ayetin de⁷⁵ nüzûl sebebi özel olsa da mana olarak umumi olduğu ve bu işi âdet haline getiren herkes için geçerli kılındığı yorumunu yapmıştır.⁷⁶

İslâm âlimleri arasında öteden beri ihtilaf konusu olan meselelerden biri de “nesh” meselesidir. Şâri tarafından konulmuş bir hükmün daha sonra yine şâri tarafından bir delile bağlı olarak kaldırılması manasına gelen nesh konusunda âlimler, İslâm’ın daha önceki şeriatlar söz konusu olduğunda bunların tamamını veya kısmi olarak bazı hükümlerini yürürlükten kaldırdığına dair ittifak halindedir. İhtilaf konusu olan, nüzûl sürecinde ayetlerin hükmünün kaldırılıp kaldırılamayacağı meselesidir. Neshi kabul edenler tedricilik kaidesine uygun olduğu için az sayıda ayetin hükmünün kaldırılmasının mümkün olduğunu ileri sürerken, kabul etmeyenler bu kabulün Kur’ân’ın hükmünün iptali demek olduğunu söyleyerek karşı çıkmışlardır.⁷⁷ Bakara Suresi’nin 106. ayetinin tefsirinde bu konu ile alakalı görüşünü açıklayan Nesefî, nesh konusunun mümkün olduğunu düşünse de Kur’ân’da nesh edilmiş ayetleri çoğaltmak gibi bir uğraş içine girmemiştir. Bazı durumlarda ayetin nesh edildiğine dair fikrini esbâb-ı nüzûl ile desteklemiştir. Bunun yanında itimada şayan görmediği rivayetlerde de meçhul sîga kullanarak rivayetin sıhhat yönünden zayıflığına dikkat çekmiştir.

⁷³ Demirci, “Esbâb-ı nüzûl”, *DİA*, 11: 360-362.

⁷⁴ Bakara 2/114.

⁷⁵ Hümeze 104/1.

⁷⁶ Nesefî, *Medârikü’t-Tenzil*, 1: 78.

⁷⁷ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA*, 32: 579-581.





Müfessirin nesih konusu açısından değerlendirdiği ayetlerden biri “İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır...”⁷⁸ ayetidir. Neseî bu ayeti tefsir ederken “İyilikten asıl maksat yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmek değildir.” hitabının Ehl-i Kitaptan Yahudi ve Hristiyanlara olduğunu belirtmekte ve bunun nedenini şu şekilde açıklamaktadır: “Çünkü Yahudilerin Beyt-i Makdis’in batı yönünü kible olarak kullanmalarının aksine Hristiyanlar Beyt-i Makdis’in doğu tarafına yöneliyorlardı. Her iki grup, doğruyu kendilerinin yaptığını iddia ediyorlardı. Kendi kiblelerine dönmekle asıl iyiliğe kavuşacaklarını ileri sürüyorlardı. Bu ayetin nâzil olmasıyla birlikte Allah Teâlâ (cc) Ehl-i Kitap’a kible olarak tayin ettikleri yönlerin gerçek kible olmadığını bildirmiştir. Bunun neticesinde artık onların inançlarının bir hükmünün kalmadığı kesinleşmiştir. Bu ayetin nüzûlüyle onların kiblelerinin hükmü yürürlükten kaldırılmıştır.”⁷⁹

Neseî, esbâb-ı nüzûle tefsirinde yer verirken bu rivayetleri bazen de hüküm çıkarmada delil olarak kullanmıştır. Hüküm çıkarmak için esbâb-ı nüzûle çok sık başvurmasa da önemine binaen bu konunun örneklendirilmesinde fayda görülmektedir. “Şüphe yok ki, Safa ile Merve Allah’ın koyduğu nişanlardandır. Her kim Beytullah’ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine bir günah yoktur. Her kim gönüllü olarak bir iyilik yaparsa şüphesiz Allah kabul eder ve (yapılanı) hakkıyla bilir.”⁸⁰ ayetiyle alakalı sebep-i nüzûl rivayetinde cahiliye döneminde bir kadın ve erkeğin Kâbe’nin içinde zina işledikleri için puta dönüşmeleri ile ilgili bir olayı anlatır: “Bu putlardan biri Safa tepesine diğeri Merve tepesine konulmuş ki insanlar ibret alsın. Aradan geçen zaman içinde bunlara tapılmak suretiyle Allah’a şirk koşulmaya başlanmış. Cahiliye dönemi insanları da bu putları say esnasında mesh edermiş. İslamiyet gelince bu putlar kırılmış fakat Müslümanlar putların eski mekânında say yapmaktan çekinmişler. Günah işleme korkusu onları rahatsız etmiş. İşte bu ayet Müslümanların bu husustaki endişelerini gidermek için nâzil olmuştur.”

Neseî, ayette kullanılan “فلا جناح” ifadesinin bu noktaya işaret ettiğini belirterek İmam Malik ve İmam Şâfi’nin say yapmanın haccın bir rüknü olmadığına dair söylediklerinin delilinin bu rivayet olduğunu söyler.⁸¹

Neseî ayetin tefsirini yaparken sebep-i nüzûl olarak verdiği bu rivayeti hüküm çıkarmaya delil olarak kullanmıştır.

SONUÇ

Dirayet tefsirlerinin en meşhurlarından biri olan *Medârikü't-Tenzîl*’de Neseî, Ku’rân’ın anlaşılması yolunda çok mühim bir yere sahip olan esbâb-ı nüzûle gereken önemi vermiştir. Neseî, bu eserinde neredeyse rivayet tefsirleri ile yarışacak miktarda sebep-i nüzûl rivayetini, tefsirinden yararlanmak isteyen insanların istifadesine sunmuştur. Bununla birlikte bu tutumu onu her ayet için bir sebep bulma mecburiyetine de götürmemiştir. Bazı surelerin tamamı için sebep-i nüzûl rivayeti vermediği de olmuştur.

Neseî tefsirini yazarken kendisinden önce yaşamış olan âlimlerin eserlerinden mümkün olduğunca istifade etmiştir. Muteber tefsir kaynaklarının yanı sıra sahih hadis kitapları ve müstakil esbâb-ı nüzûl eserlerine sık sık başvurmuştur. Kaynaklarının isimlerini ayetin tefsiri içinde zikretmeyip, dipnotta belirtme yolunu tercih etmiştir. Kullandığı rivayetlerde senetleri hafzetmiş, bazı durumlarda ilk râvinin ismini vermekle yetinmiştir. Rivayetlerin sıhhat dereceleri

⁷⁸ Bakara 2/177.

⁷⁹ Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1: 103.

⁸⁰ Bakara 2/158.

⁸¹ Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1: 97.



hakkında bir yorum yapmamış fakat kimi zaman sıhhatinin zayıflığına işaret eden başka kaynaklara yönlendirme hususunda itinalı davranmıştır. Cumhuriyet ittifak halinde olduğu sebebi nüzûl rivayetlerini verirken bu ittifaka özellikle dikkat çekmiştir.

Rivayetleri verirken takip ettiği metotlar çok çeşitlidir. Kendisinden önceki müfessirlerin faydalandığı metotların birçoğunu Neseî de kullanmıştır. Ayetin tefsirine başlamadan önce rivayeti vermeyi tercih ettiği gibi tefsiri bitirdikten sonra son cümle olarak nüzûl sebebini verdiği zamanlar da olmuştur. Kimi zaman ayette açıklanması gereken bir kavramı açıkladıktan sonra sebebi nüzûl rivayetini vermiş, daha sonra ayetin tefsirine devam etmiştir. Tek bir ayet için nüzûl sebebi verdiği durumlar olduğu gibi birden fazla ayet ve ayet grupları için tek sebebi nüzûl rivayeti aktardığı örnekler de mevcuttur. Bazen bir sure için tek rivayet verirken Felak ve Nas surelerinin ikisi için ortak bir nüzûl sebebi nakletmiştir. Bir ayetle ilgili tek sebebi nüzûl verdiği de birden fazla rivayet verdiği de görülmüştür. Birden fazla rivayet verdiği ayetler için kesin bir tercih belirtmemiş, bu rivayetlerden bazılarını tercih ettiğine dair işaretler vermiştir.

Esbâb-ı nüzûlün kesinliğine işaret eden lafızları Neseî de kullanmıştır. Rivayetleri verirken esbâb-ı nüzûl rivayeti olduğuna dair kesin kanaate sahip olduğu zaman malum sığa tercih etmiş, sıhhatinden emin olmadığı durumlarda meçhul kiplerle zayıflığa işaret etmiştir. Fakat meçhul lafızlarla başladığı her rivayetin sıhhatinin zayıf olduğunu söylemek biraz zordur. Çünkü meçhul ile başladığı bazı rivayetlerin sonunda kesinlik ifade eden malum kiplerin kullanımı mevcuttur. Bu durumda meçhul kip ile başlayıp kesinlik ifade eden lafızlarla bitmeyen ve herhangi bir kaynağa dayandırılmayan rivayetler için zayıflıktan söz etmek daha gerçekçi olacaktır.

Dil ve belagat kurallarını tefsirinde fazlaca kullanan Neseî, esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde de bu kurallara yer vermiştir. Hüküm çıkarmak için esbâb-ı nüzûle başvurduğu da görülmüştür. “Sebebin hususiliğine değil hükümün umumiliğine hükmedilir.” prensibini benimsediğini her fırsatta belli etmiş ve ayetlerden çıkarılan hüküm ve müjdelerin tüm müminler için geçerli olduğunu sık sık dile getirmiştir. Önceki şeriatlerin kaldırılması mümkün olduğu gibi nüzûl döneminde bazı ayetlerin hükümleri de değişebilir prensibince hareket etmiş ve bu doğrultuda değerlendirmeler yapmıştır. Fakat bu görüşü nedeniyle Kur’ân’da nesh edilen ayetlerin sayısını çoğaltmak gibi bir çaba içerisine girmemiştir. Aksine zayıf rivayetlerle bu hususta hüküm çıkarmaya çalışanlara şiddetli tepkiler vermiştir.

Tüm bu verilerden hareketle Neseî’nin dirayet tefsirleri kategorisinde yer alan *Medârikü’t-Tenzîl* isimli tefsirinin esbâb-ı nüzûl açısından son derece doyurucu rivayetleri ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Müfessir eserinde hem rivayetlere yer vermek hem de ayetlerde izaha ihtiyaç duyulan hususlarda gereken açıklamaları yapmak suretiyle akıcı ve kolay okunur bir eseri tüm insanlığın istifadesine sunmuştur.



KAYNAKÇA

- Aldemir Halil. "Esbâb-ı Nüzûl rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili", *Ekev Akademi Dergisi*, 15, (2011): 155.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Abdillâh b. Musa. *Delâilü'n-Nübüvve*. nşr. Doktor Abdülmuti Kalabi. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Bırışik Abdülhamit. "Tefsir", *DİA*, 40: 281-290. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en- Nâsır. 9 Cilt. Riyad: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cerrahoğlu İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cerrahoğlu İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Çetin Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Demirci Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl," *DİA*, 11: 360-362. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Demirci Muhsin. *Kur'ân ve Yorum*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Demirci Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Işık Mustafa Ali. "*Hazin Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*". Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Karaman, Hayrettin- Özek, Ali- Dönmez, İbrahim Kâfi- Çağrı, Mustafa- Gümüş, Sadrettin- Turgut, Ali. *Kur'ân-Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*. nşr. Fazıl Hak bin Abdülkadir Nergis- Abdülaziz bin İdris Ençakar. İstanbul: Dâru Yâsîn, 2012.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Serinsu Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- Subhî Salih. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1983.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 2002.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Doktor Abdullah b. Abdülmuhsin Rahteri- Muhammed Rıdvan Arkusûsi. Mekke: Daru'l-Harameyn, 1995.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir- Mahmud Fuat Abdülbaki- İbrahim Atve İvaz. 5 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Vahidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *Esbâbü'n-Nüzûl*, 3. Baskı. Demmam: Daru'l-İslah, 1992.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1985.



Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*. Beyrut: Daru'l Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.