

62. İsmâil Hakkı Bursevî ile Emir Abdulkâdir el-Cezâirî'nin Tasavvufî Tefsirlerinin Mukayesesi¹

Hüseyin HALİL²

APA: Halil, H. (2024). İsmâil Hakkı Bursevî ile Emir Abdulkâdir el-Cezâirî'nin Tasavvufî Tefsirlerinin Mukayesesi. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (41), 1175-1189. DOI: <https://zenodo.org/record/13338015>

Öz

Anadolu ve Cezayir toprakları, birçok açıdan büyük benzerlikler gösterir. Ortak tarih ve din anlayışı, bu benzerliklerin arkasındaki en büyük faktör olarak görülebilir. Ortak din anlayışı, yalnızca İslami inanış bakımından değil, aynı zamanda tasavvufî inanış bakımından da birbiriyle büyük benzerlikler taşır. Her iki bölge, birbirinden kilometrelerce uzak olsa da onları birbirine yaklaştıran manevi bir bağ olduğuna şüphe yoktur. Bu manevi bağ İslam tasavvufudur ve iki coğrafyanın spiritüel yaşamını şekillendiren başlıca etmendir. Nitekim İslam tasavvufu, her iki bölgenin de kültürel ve dini yapısında derin izler bırakmıştır. Bu makalede, söz konusu manevi bağın temsilcilerinden olan tasavvufî tefsirin iki büyük ustası İsmail Hakkı Bursevî ve Emir Abdulkâdir el-Cezâirî'nin eserlerini karşılaştıracamız. Bu karşılaştırma temelde her iki müellifin mistik düşüncelerini ve tasavvufî tefsir anlayışlarını nasıl yansıttıklarını ortaya koymakta ve buna bağlı olarak iki müfessirin izledikleri tefsir metodu bakımından birbirleriyle benzerlik ve farklılıklarını ihtiva etmektedir. Bununla birlikte bu mukayese iki bölgenin tasavvufî yaşamları ve yaklaşımlarını da birbiriyle kıyaslama imkanı verecektir. Diğer bir ifadeyle Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân ve el-Cezâirî'nin el-Mevâkıfî'r-Rûhiyye ve'l-Fuyûzâtü's-Subûhiyye adlı eserlerini incelemek, her iki bölgenin tasavvufî anlayışını ve manevi yaşamını derinlemesine kavramamıza olanak tanıyacaktır. Bu eserler, yalnızca tasavvufî düşünceleri yansıtmakla kalmayıp, aynı zamanda dönemin sosyal ve kültürel yapısını da gözler önüne sermektedir. Bu nedenle, Bursevî ve Cezâirî'nin eserlerinin detaylı bir şekilde karşılaştırılması, Anadolu ve Cezayir'in manevi bağlarını ve bu bağların her iki bölgenin tasavvufî yaşamına nasıl yansıdığını anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Bursevî, Cezâirî, Rûhu'l-Beyân, el-Mevâkıfî'r-Rûhiyye

¹ **Beyan (Tez/ Bildiri):** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Kaynak: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Raporu: Alındı – Turnitin, Oran: %3

Etik Şikayeti: editor@rumelide.com

Makale Türü: Araştırma makalesi, **Makale Kayıt Tarihi:** 03.07.2024-**Kabul Tarihi:** 20.08.2024-**Yayın Tarihi:** 21.08.2024; **DOI:** <https://zenodo.org/record/13338015>

Hakem Deđerlendirmesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

² Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD / Research Assist. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Tafsir (Bursa, Türkiye), huseyinhilil1990@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-4814-3508> **ROR ID:** <https://ror.org/03tg3eb07>, **ISNI:** 0000 0001 2182 4517 **Crossref Funder ID** 501100007628

Comparison of the Sufi Commentaries of Ismâil Hakki Bursawî and Amir Abdulkâdir al-Jazâirî³

Abstract

Anatolian and Algerian lands show great similarities in many aspects. The common understanding of history and religion can be seen as the biggest factor behind these similarities. The common understanding of religion bears great similarities not only in terms of Islamic beliefs, but also in terms of spiritual life. Although the two regions are kilometres apart, there is no doubt that there is a spiritual bond that brings them closer to each other. This spiritual bond is known as Islamic mysticism and is the main factor shaping the spiritual life of the two geographies. Indeed, Islamic mysticism has left deep traces in the cultural and religious structure of both regions. In this article, we will compare the works of two great masters of Sufi exegesis, Ismail Hakki Bursawî and Amir Abdulkâdir al-Jazâirî, who are representatives of this spiritual bond. This comparison basically reveals how both authors reflect their mystical thoughts and their understanding of Sufi exegesis, and accordingly, it contains the similarities and differences between the two exegetes in terms of the exegetical method they follow. In addition, this comparison will also give the opportunity to compare the Sufi lives and approaches of the two regions. In other words, analysing al-Bursawî's *Rûhu'l-Bayân* and al-Jazâirî's *al-Mawâqif al-Rûhiyya wa'l-Fuyûzâtu al-Subûhiyya* will allow us to examine the Sufi understanding and spiritual life of both regions in depth. These works are not only a study of Sufi thought.

Keywords: Tafsir, Bursawî, Al-Jazâirî, Rûhu'l-Beyân, al-Mawâqif al-Rûhiyye

³ **Statement (Thesis / Paper):** It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation process of this study and all the studies utilised are indicated in the bibliography.
Conflict of Interest: No conflict of interest is declared.
Funding: No external funding was used to support this research.
Copyright & Licence: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 licence.
Source: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and all the studies used are stated in the bibliography.
Similarity Report: Received - Turnitin, Rate: 3
Ethics Complaint: editor@rumelide.com
Article Type: Research article, **Article Registration Date:** 03.07.2024-**Acceptance Date:** 20.08.2024-
Publication Date: 21.08.2024; DOI: <https://zenodo.org/record/13338015>
Peer Review: Two External Referees / Double Blind

Bursevî'nin İlmî Hayatı

İsmâil Hakkı Bursevî, 1653 yılında günümüz Bulgaristan sınırları içinde yer alan Aydos'ta doğdu. Babası Mustafa Efendi, İstanbul'un Aksaray semtinde doğmuş, evi yanınca Aydos'a taşınmış ve burada tasavvufî çevrelerle ilgilenmeye devam etmiştir. İsmâil Hakkı, yedi yaşında annesini kaybettikten sonra büyükannesi tarafından büyütülmüş ve Arapça dersleri alarak eğitimine başlamıştır. Eğitim sürecinde, Osman Fazlı Efendi'nin halifesi Ahmed Efendi'den dersler almış ve Edirne'ye giderek burada dinî ilimlerle birlikte hüsn-i hat ve diğer derslerle ilgilenmiştir. 1672'de İstanbul'da Osman Fazlı'nın yanına gönderilmiş ve 1675'te Üsküp'e halife olarak atanmıştır. Üsküp'te çeşitli camilerde vaazlar vererek halkı irşad etmiş ve bir tekkeyi onarıp burada da irşad faaliyetlerine devam etmiştir. Ancak eleştirileri nedeniyle muhalefetle karşılaşmış ve 1682'de Köprülü'ye gönderilmiştir. 1685 yılında şeyhi Atpazarî Osman Fazlı Efendi tarafından Bursa'ya halife olarak gönderildikten sonra Ulucami'de vaaz etmeye başlayan ve vaazlarında Kur'an'ı tefsir eden İsmâil Hakkı Bursevî "*Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*" adlı Arapça eserini bu dönemde telif etmiştir. Eserini çeşitli sebeplerden ötürü yaklaşık 21 yılda meydana getiren Bursevî, gençlik yıllarından itibaren okumuş olduğu çeşitli tefsirlerden elde ettiği birikimi kullanarak tefsirini yazmıştır. Onun okuduğu tefsir eserleri arasında şunlar olduğu zikredilir: Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı, Kurtubî'nin *el-Câmi*'i, Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i, Nesefî'nin *Medârikü't-tenzîl*'i, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *el-Bahrü'l-muhî't*'i, Alâeddin Semerkandî'nin *Bahrü'l-'ulûm*'u, Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'i, Necmeddîn-i Dâye'nin *Bahrü'l-hakâik ve'l-meânî*'si, Kevâşî'nin *Tebseratü'l-mütezakkir*'i, Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı, Rûzbihân-ı Baklî'nin *'Arâ'isü'l-beyân*'ı (Namlı, 2008, 211). Burada sayılanlar onun okuduğu ve tefsirinde yararlandığı onlarca eserden sadece bir kaçıdır.

Bursevî'nin Tefsirinin Genel Özellikleri

Tasavvufî tefsir denilince akla ilk gelen eserlerden birisi Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsiridir. Bu tefsir kendi alanında yetkin olduğu gibi dirayet ve rivayet türlerinde de önde gelen eserlerden birisidir. Sadece spiritüel yorumlarda bulunmaz, aynı zamanda Arap dilini ve şiirini etkin bir kullanımla linguistik yorumlarda da bulunur. Diğer bir deyişle onun tefsiri morfolojik, leksikolojik ve etimolojik açıklamalarıyla tasavvufî alanda sivrilmiş ve farklılaşmış bir tefsirdir. Bunlara ek olarak, onu farklı kılan bir diğer özellik ise sadece Arapçayı değil Farsçayı da etkin bir şekilde kullanması ve Farsça tefsir ve beyitlere yer vermesidir (Namlı, 2008, 212; Bursevî, 1912, 328).

Bursevî metot olarak tefsirinde önce dini emirleri, ardından tasavvufî yorumları zikretmiştir. Nisâ 36 ayeti hakkındaki tefsiri bunun güzel bir örneğini temsil eder (Nisa 36). Ayette geçen dini emirleri tek tek tefsir eden Bursevî hemen sonrasında onların tasavvufî yorumuna geçer. Onlardan bir tanesi ayette geçen "ihsan/iyilik (إِحْسَان)" kavramı üzerine yaptığı tasavvufî yorumdur, onun yorumu şu şekildedir: "Sadece maksat hasıl olup kul Allah'a (seyri sülûk ile) ulaşınca ana babaya, komşuya, arkadaşına ve yoksula ihsan/iyilik etme eylemi gerçekleşebilir. Çünkü ihsan/iyilik insanın değil Allah'ın sıfatlarından. Nitekim Secde 4 buna işaret eder: "Zira O, yarattığı her şeyi en güzel (ahsen) şekilde yaratmıştır." İnsanın sıfatlarından olan ise kötülüktür (Yusuf 53). Dolayısıyla bir kimseden iyilik ortaya çıkabilmesi için yaratıcısının sıfatlarına bürünmesi gerekir (Nisâ 79)." Görüldüğü gibi Bursevî iyilik yapma eylemini insanın potansiyelinin üstünde görmekte ve bu potansiyele ancak yaratıcısına yaklaştığında ulaşabildiğini iddia etmektedir. Aynı ayetin son bölümünde bahsedilen "kibirleşip böbürlenilen (مُخْتَلًا فَخُورًا)" ifadesini ele alan müfessir bu kavrama da spiritüel bir yorumla yaklaşmıştır. Ona göre insan nefisinden sıyrılıp tümüyle yaratıcısına yönelmeli, onun ahlakî ile ahlaklanmalı, onun vasıflarına bürünmeli ve hatta nefisini onda yok etmelidir (fenafillah), ki ana babasına, akraba ve

arkadaşlarına iyilikte bulunabilme yetisine sahip olabilsin. Onun yaptığı açıklamalar incelendiğinde anlaşılıyor ki nefsin arındırılması veya yaratıcıya giden yolda terbiye edilmesinin sebebi nefsin kötü sıfatların kaynağı oluşudur, mesela böbürlenmek ve kurumlu olmak bu vasıflardan bazılarıdır. Bu yüzden yaratıcı bu özelliklere sahip nefsi sevmez, nefis de yaratıcıyı sevmez, çünkü sevgi onun vasıflarından birisi değildir. Bursevî, nefsin sebep olduğu dünyanın güzelliğini sevmeye, böbürlenme ve kötülüğe meyyal olma davranışlarının gizli şirke (şirk-i hafîye) düşürdüğüne kanaat getirmiş olmalı ki, peygamberin “*şirk insanoğlunun içinde bir yerde gece karanlığında bir kaya üzerinde dolaşan karıncanın ayak izinden daha gizlidir* (Hanbel, 1999, 32/384)” hadisini zikrederek bu davranışları şirk ile bağdaştırır.

Müfessirin diğer kaynaklardan aldığı ibareleri genellikle değiştirmeden verdiği görülmektedir. Özellikle farsça ibareleri olduğu gibi nakletmeyi ve sonra kendi yorumlarını zikretmeyi tercih eder. Mesela Yahudilerin Tevrat’ın hükümlerine onu okuyarak ulaşmak yerine Hz. Muhammed’e danışmalarındaki ironiye dikkat çeken Maide 43 ayetini tefsir ederken Mesnevî’den *ای بسا مرغی پریده دانهجو... که بریده حلق او هم* (Nice kuş vardır ki uçup tane arar....boğazı, boğazının kesilmesine sebep olur) ile başlayan ifadeyi olduğu gibi nakletmiştir (Mesnevî, 2015, 3/365).

Bursevî spiritüel yorumlarını bazen *يقول الفقير (fakir der ki)* sözüyle dile getirmiştir. Mesela Enfal 63’ün tefsirinde şöyle söylemiştir: “Allah onu Salihlerden eylesin, bu (tefsiri yazan) fakir (İsmail Hakkı Bursevî) der ki...” (Bursevî, 1912, 328).

Müellif tefsirinde sayısız yerde Farsça beyitler zikrederek, ayeti anlaşılır kılmaya çalışır. Söz gelimi Enfal 69’da geçen *وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* “*Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz ki Allah, çok bağışlayan, çok merhamet edendir*” ifadesini tefsir etmek için Mesnevî’den şu beyti nakletmiştir:

تا نگرید ابر کی خندد چمن
تا نگرید طفل کی جوشد لین
چون بر آرنند از پشیمانی حنین
عرش لرزد از انین المذنبین

“*Bulut gözyaşı dökmedikçe çimenler gülmez, çocuk ağlamadıkça süt verilmez...pişman olanların töbeleri arşı titretir.*” Müellif bu beyti Allah’ın bağışlamasından bahseden *إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* ifadesinin gerçekleşmesinin *وَ اتَّقُوا اللَّهَ* ifadesine bağlı olduğunu vurgulamak için zikretmiştir. Diğer bir deyişle ona göre yaratıcının affı ve mağfiretine erişmenin tek yolu tövbe ve pişmanlıkla sakınarak ona sığınmak ve sesini duyurmaya çalışmaktan geçer. Bu beyitte de görüldüğü gibi onun naklettiği Farsça şiirler çoğunlukla Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin *Meşnevî*’sindedir. Bununla birlikte Hâfız-ı Şîrâzî’nin *Dîvân*’ı, Sa’dî-i Şîrâzî’nin *Bostân ve Gülistân*’ı da onun yararlandığı diğer şiir dîvanlarıdır (Namlı, 2008, 212).

1. Dirayet yönünden tefsiri

Eserde ayetler bir veya birkaç kelime halinde ele alınarak hem sarf, nahiv, iştikak, i’rab gibi gramatik hem de mana yönünden tahlil edilmiştir. Müellif bu hususta faydalandığı Râgıb el-İsfahânî’nin el-Müfredât’ı gibi kaynakları genellikle belirtmiş ve referans vermiştir. Bununla birlikte Arap şiirinden faydalanmış, kıraat çeşitlerine, kıraat farklarından doğan anlam farklılıklarına da yer vermiştir. Kur’an’ın icazına işaret ederek bu hususta kaynaklardan bolca malumat aktarmış, istiare, teşbih, mecaz ve kinaye gibi edebî sanatların yer aldığı ayetlerde bu konuya dikkat çekmiş, kasr, tahsis, hazf, îsâl gibi

meânî konularına da işaret etmiştir (Namlı, 2008, 2012).

Eserin tasavvufî yönünü, büyük ölçüde tasavvufî tefsir ve eserlerden yapılan nakiller oluşturur. Müellifin bu konuda en önemli kaynağı Necmeddîn Dâye'nin *Bahrü'l-Hakâiki'idır* (Necmeddîn Kubrâ, 2009). Tefsirin tasavvufî yönünün teşekkülünde Aziz Mahmud Hüdâyî'nin ve kendi şeyhi Osman Fazlı Efendi'nin eserlerinden yapılan nakiller de önemli yer tutar (Bursevî, 1912). İlaveten Rûhu'l-Beyân'da ibretlik kıssa ve hikâyelere geniş yer verilmiştir. Zaman zaman kıssalar, doğruluk derecesine bakılmadan didaktik tarafı ve ibret alınacak yönleri düşünülerek nakledilmiştir. Bu özelliği sebebiyle eser vaizler için önemli bir kaynak olmuştur. Nitekim Zâhid Kevserî, vaizlerin kalplere incelik veren hikâyeler ihtiva etmesi sebebiyle Rûhu'l-Beyân'a çok önem verdiklerini söyler (Kevserî, 2002, 483-484).

2. Rivayet yönünden tefsiri

Rivayet tefsirlerinde olduğu gibi bu eserde de Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle, sahâbe ve tâbiünden gelen sözlerle tefsir edilmesi esasına uyulmuştur. Bu bağlamda ayetlerin iniş konjonktürünü belirten *esbâb-ı nüzule* temas edilmiş ve ayetin arka planı hakkında detaylı bilgilere yer verilmiştir. Klasik tefsirler ve kitaplardan yapılan alıntılar ve rivayetler uygun bir kompozisyon içerisinde sunulmuştur.

Bursevî, ele aldığı herhangi bir ayeti bir başka ayetin yardımı ile açıklamaya çalışmıştır. Böylece Kur'an'ın bir ayetini başka bir ayetten istifade ederek açıklamıştır. Meselâ; kâfirleri uyarmak ve müminleri müjdelemek için Mekke halkı arasından peygamber olarak zuhur eden Hz. Muhammed'i sihir ve büyücülükle suçlayan kâfirlerden bahseden Yunus suresi 2. ayetini tefsir ederken, Zuhuf suresi 31. ayetten yararlanmıştır (Bursevî, 1912, 4/5). Önce, ayeti zikretmiş ardından onunla ilgili diğer ayetlerden pasajlar naklederek ele aldığı ayeti tefsir etmiştir.

Rûhu'l-Beyân'da nakledilen hadislerin önemli bir kısmı sahih olmakla birlikte zayıf ve mevzu kabul edilen rivayetlere de rastlanmaktadır. Bu yönüyle eser özellikle hadis âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Abdülfettâh Ebû Gudde hadisleri çok defa senetsiz zikreden Zemahşerî, Beydâvî ve Ebüssuûd gibi müfessirlerin tefsirlerinde zayıf, münker veya mevzû hadisler olduğunu belirttikten sonra İsmail Hakkı'nın da hadis ilmüne aşına olmadığını ifade eder (Gudde, 1964, 132-135). Muhaddislerce eleştirilen rivayetleri aktarırken zaman zaman muhaddislerin (hadisçilerin) bu rivayetlerle ilgili görüşlerini de veren İsmâil Hakkı, hadis usulü kurallarını kabul etmekle birlikte sahih keşfi de hadis alma veya bir hadisin doğruluğunun tespitinde yeterli görmektedir. Öte yandan onun zayıf hadislerle amel edilebileceğine dair kuraldan istifade ettiği görülmektedir. Zayıf ve mevzû rivayetlerin tefsirinde yer almasında itibar ettiği kaynaklara güveninin tam olmasının da etkisi olduğu söylenebilir (Namlı, 2008, 212).

Eserde özellikle Yahudi peygamberlerinin kıssaları söz konusu olduğunda İsrâiliyat kaynaklı bilgilere başvurulduğu görülmektedir. Mesela Nuh tufanından bahseden ayetleri (Ankebut 15; Hud 44) tefsir ederken Hz. Nuh'un yaşı, oğulları (Ham, Sam ve Yafes), tufanın oluş şekli ve süresi ve içindekilere dair verdiği bilgiler isrâiliyât kaynaklı görünmektedir (Bursevî, 1912, 6/456-457).

Cezâirî'nin Tefsirinin Genel Özellikleri

el-Mevâkıfîr-Rûhiyye ve'l-Fuyûzâtu's-Subûhiyye, Emir Abdulkâdir el-Cezâirî'nin Tasavvuf ve Tefsir alanında yazmış olduğu önemli eserlerden biridir. Tasavvuf alanında yetkin bir isim olan İbnu'l-Arabî'nin *Futûhatu'l-Mekkiyye*'sine benzerlik arz eden bu eser müellif tarafından Şam'da 1855-1883 yılları arasında kaleme alınmıştır. Rivayete göre, Emir Abdulkâdir el-Cezâirî, mecliste anlattıklarını bir

kitap haline dönüştürmesini talep eden diğer ilimle meşgul olan arkadaşlarının ısrarıyla bu eserini kaleme almıştır. Şeyh Abdurrezâk el-‘Attâr’ın bunlardan birisi olduğu zikredilir. Attâr’ın girişimiyle el-Cezâirî eseri “*el-Mevâkıf*”ın telifine başlamış oldu.

el-Mevâkıf incelendiğinde eserin, Emir Abdulkâdir el-Cezâirî’nin öğrencilerine verdiği dersler, söylediği sözler, vaazlar ve kendisine gelen ilhamlardan ibaret olduğu anlaşılır. Onun ilhamlarından oluştuğu için eserin telif edildiği yer ve zamanında farklılıklar da olduğu anlaşılmaktadır. Kimi zaman Mekke’de, kimi zaman Medine’de, çoğunlukla da Şam’da iken gelen ilhamlar ve tasavvufi keşifler doğrultusunda kaleme alınmış olan eser 1883’te onun ölümüyle tamamlanmış ve 1911 yılında üç cilt olarak Kahire’de defalarca tahkik edilerek basılmıştır. Kahire’de yapılan son baskısı, müellifin hattıyla yazılmış asıl nüshaya uygun olarak düzenlenmiş ve tertip edilmiştir (el-Cezâirî, 2004, 9-10, 22-28; Kuran, 1988, 232-233).

Emir Abdulkadir’in oğlu Emir Muhammed bu eser için “Başıyla, sonuyla, beyitleriyle... düzenli bir eserdir” demiştir. en-Nebhânî eser hakkında “*Emir Abdulkâdir kendine gelen ilhamları toplayarak onlara Mevâkıf adını vermiştir*” şeklinde yorumda bulunarak ondaki ilâhi keşifler ve menkıbelere vurgu yapmıştır. Şekip Arslan’ın bu konudaki görüşü ise şöyledir: “*Son dönemde bir benzeri bulunmayan bir tefsirdir.*” (Gudde, 1964, 132-135; Stoddard, 1922, 49).

1. Dirayet yönünden tefsiri

el-Cezâirî içinde bulunduğu şartlar ve ruhsal durumun etkisiyle ayetler hakkında batını yorumlar yapmaktan çekinmemiştir. Keşf ve ilham yöntemini sıklıkla kullanan müfessirimiz her ayetin zahiri anlamının ardındaki batını anlamı ortaya çıkarmak amacıyla tasavvufi yorumlarını zikretmiştir. Sıklıkla *Fütühâtu’l-Mekkiyye*’den faydalanan müellif tasavvufi yorumunu yaparken bu eserin tasavvufi istilahlarına başvurmuştur. Mesela; Muhammed 17. ayeti tefsir ederken *keşf, izhârü’l-esrâr ve’l-bevâtın, ilme’l-yakin, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn* gibi tasavvuf istilahlarından yararlanmış (Cezâirî, 2004, 205, 229-230).

Cezâirî, tefsirinde pek çok kıssa, hikaye ve vaaza yer vermiştir. Herhangi bir kıssayı anlatırken önce o kıssa hakkındaki ayeti zikretmiş, ardından kıssa hakkında içine doğan ilham ve vahye göre yorumlarda bulunmuştur. Cezâirî’nin yaptığı yorumlar, tamamen o an ki ruhsal durumuna bağlı spontane yorumlardır. Genel olarak Klasik tefsirlerden olabildiğince az yararlanan Cezâirî, özellikle kıssa ve hikâyelerden bahseden ayetlerde kendi inisiyatifini kullanarak yorumlarda bulunmuş, nadiren klasik tefsirlere müracaat etmiştir. Ele aldığı kıssalar hakkında alışılmışın dışında bilgiler vererek yorumlarda bulunmuş ve kıssa hakkında çok farklı bir bakış açısı yaratmıştır. Her bir kıssa ve hikayenin kolayca anlaşılmanın arkasında yatan (batını) gizli manasına değinmiştir (Cezâirî, 2004, 229).

Bu bağlamda “Ashâb-ı Kehf” kıssası hakkında yaptığı yorumlar örnek olarak verilebilir. *Mevâkıf*’daki kıssanın ana ayetleri olarak Kehf 9-18 arası ayetler zikredilmiştir. Şöyle ki: *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا* “*Yoksa sen Mağara ve Kitap ehlini şaşılacak ayetlerimizden mi zannettin?*” ayetinden *لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلَيْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا* “*Ey Muhammed Onları görmüş olsaydın, geri dönüp onlardan kaçardın, onlardan içini korku kaplardı*” ayetine kadar olan kısım kıssanın ana ayetleri olarak kabul edilmiştir. Cezâirî, bu kıssa hakkında ayetleri yorumlarken, diğer müfessirlerden farklı olarak kıssanın arka planında yatan mesaja vurgu yapmış ve şunları dile getirmiştir: “*Şunu bil ki, Ashâb-ı Kehf’in görünürdeki (zâhiri) kerametleri ve ortaya koyduğu harikalar sadece geçmiş ümmetler nezdinde ilginç ve şaşılacak olaylardandır. Meselâ; Yahudiler, Ashâb-ı Kehf’in kerametlerini o kadar büyüttüler*

ki Allah katında onların, bu kerametler nedeniyle, yüce derecelere sahip olduklarını iddia ettiler. Aynı şekilde işlerin görünen kısımlarına odaklanan insanlara göre de Ashâb-ı Kehf, keramet sahibi olup Allah katında üstün bir dereceye sahipti. Oysa ayet *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا* "Yoksa sen Mağara ve Kitap ehlini şaşılacak ayetlerimizden mi zannettin?" diyor. (Demek ki, onlar keramet sahibi olsalar da şaşılacak kadar keramet sâhibi değiller, onlardan daha şaşırtıcı kerametleri olanlar var.) Bu ayette ki soru edatı "أَمْ - yoksa" olumsuzluk bildiren bir sorudur. Yani, Yahudiler ve eski ümmetlerin zannettiği gibi zannetmeyin, çünkü onlar Ashâb-ı Kehf'in Allah'ın en şaşırtıcı ayetleri ve mucizelerinden olduğunu zannediyorlardı (Cezâirî, 2004, 229-230).

Cezâirî'ye göre peygambere inen vahiy ve gelen şeriatın yönlendirmesiyle yapılan iman, akıl ve tefekkür yoluyla yapılan imandan daha üstündür. Bu iddiasına delil olarak ayette geçen "Ey Muhammed Onları görmüş olsaydın, geri dönüp onlardan kaçardın, onlardan içini korku kaplardı" ifadesini öne sürer. Dolayısıyla akıl yürütme yoluyla iman eden Ashâb-ı Kehf'in gösterdiği mağara kerametinin şaşırtıcı bir keramet olmadığını söyleyerek, bu düşüncesini şöyle gerekçelendirir: "Allah, Hz. Muhammed'e Ashâb-ı Kehf'in, bir peygamberin şeriatı ve emirleri yoluyla değil, akıl ve düşünce yoluyla Allah'ın varlığı ve birliğine inandıklarını haber verdi. (İşte bu yüzden böyle iman sahibi grubun kerametlerinin en çok şaşılacak kerametlerden olması mümkün değildi.) Her ne kadar akıl yoluyla iman sâhibi olanlar iman sâhibi olmayanlardan üstün olsalar da, şeriat ve kutsal kitap yoluyla iman etmiş olanlar yanında imanları eksiktir. Bir şeriat-kitap yoluyla iman etmiş olan kimse basiret (kavrayış) sahibiyken, akıl yoluyla iman etmiş olanlar basiret (kavrayış) bakımından daha kördürler. Çünkü akıl, Allah'ın evrende (dış dünyada- tabiatta) gösterdiği kendi tecellilerini-(yansımalarını) algılamaktan acizdir. Ayrıca yine akıl, Allah'ı kendi sınırları ve kuralları içine hapsedeceğinden dolayı, O'nu insanlara benzemekten alıkoymayacaktır. Çünkü aklın sınırlarına giren her şey kısmen insani ve tabii bir şey olup ilâhi ve kutsal olmaktan çıkar. Şu bir gerçek ki; akıl için bir sınır vardır ve asla akıl bu sınırı aşmaz. Akıl şeref ve üstünlüğü, peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahye uygun olmakla kazanır, çünkü akıl Allah'tan gelen ilhama uygun olmak zorundadır. Eğer bu şekilde akıl vahye uygun olursa, aklın sınırlarını vahiy belirleyeceğinden dolayı aklın aşamayacağı ve geçemeyeceği bir sınırdan söz edilemez" (Cezâirî, 2004, 229-230).

Görüldüğü gibi Cezâirî rasyonel yollarla ulaşılan imanı, kitap ve şeriat ile ulaşılan imandan daha alt kategoride görmektedir. Çünkü onun felsefesine göre, akıl aşkın bir varlık olan Allah'ı ve sıfatlarını kamil bir manada kavrayabilecek bir seviyede değildir, hatta hatalı ve eksik kavrama durumundadır. Diğer bir ifadeyle akla dayalı bir ilah tasavvuru daima eksiktir. Bu nedenle kitap ve şeriatın çizdiği çerçevede yapılan iman ve hayal edilen ilah tasavvuru en doğrusudur. (Cezâirî, 2004, 229-231).

Eğer bir Peygamber; herhangi bir bilginin, haberin veya olayın kendine ilham edilen vahiy ile çeliştiğini fark ederse hemen onun terk eder, tıpkı Musa peygamberin yaptığı gibi. Mûsâ peygamber Hızır'ın kendinden daha bilgili biri olduğunu bildiği için onun yaptıklarına karşı sabır gösterdi, ondan ayrılmadı. Fakat aynı zamanda onun yaptıklarını kendi kitabı ve Allah'tan aldığı şeriatına uygun bulmadığı için kabul etmedi. Böylece görünürde Hızır'ı bırakmasa da aslında bırakmış oldu. İşin gerçeği şu ki Musa gibi her peygamber kendine vahyedilen şeriata uymayan bir şeyi görürse ondan uzaklaşır. Dolayısıyla Hz. Muhammed de eğer Ashâb-ı Kehf'in durumunu görmüş olsaydı, yani onların bir peygamberin şeriatı ile değil de akılları yoluyla iman ettiklerini anlasaydı mutlaka onlardan uzaklaşırdı. Bu kaçışın ve korkunun sebebi, Ashâb-ı Kehf'in yaratılışlarında- vücutlarında akıl almaz bir ihtişamın veya ürkütücülüğün olması değil, bir peygamberin şeriatı altında iman etmek yerine akıllarıyla iman etmiş olmalarıdır. Sonuç olarak Ashâb-ı Kehf her ne kadar keramet sahibi olsa da bir peygamberin sahip olduğu en yüksek dereceye sahip değildiler. Bu durum da gösterir ki keramet sahibi olmak manevi

olarak yüce bir mevki sahibi olmak manasına gelmez. Cezâirî'nin deyimiyle bu şöyledir: *و هذا ادل دليل علي ان الكرامات – و ان جلت – ما هي علي الأكملية و الأقربية دلالات، و لا هي مخصوصة بذوي العنايات، فليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه ان الكرامات كملت له الإستقامة* “*Keramet sahibi olmak tam ve eksiksiz (Kâmil) bir insan olmak anlamına gelmez.*” (Cezâirî, 2004, 230).

Yukarıda zikredilen Ashâb-ı Kehf kıssasında görüldüğü gibi, Cezâirî ayetleri yorumlarken diğer müfessirlerin dikkat etmediği ince detaylara dikkat etmektedir. Meselâ bu kıssada, Ahâb-ı Kehf'ten kaçılmasının ve korkulmasının sebebini, onların korkutucu vücutlara sahip olmalarına değil, bir peygamberin şeriatı altında olmadan akılları yoluyla iman etmelerine bağlaması ayeti anlamada farklı bir ufuk açmıştır. Bu şekildeki yorumuyla diğer müfessirlerden ayrıldığını Cezâirî şu sözleriyle ifade etmiştir: *“Onlardan kaçılması و ليس المراد فراره و رعبه من عظم خلقهم و تشويبهها، و نحو ذلك مما قاله الجمهور فانه بعيد جدا* ifadesinden kastedilen Cumhurun dediği gibi onların yaratılışlarındaki ürkütücülük ve biçimsizlik değildir” (Cezâirî, 2004, 230).

Cumhurdan olan Zemahşerî ve Taberî gibi önde gelen müfessirler doğal olarak bu ayeti çok farklı yorumlamışlardır. Çünkü onların tefsir metotları rivayetleri göz ardı etmez. Her ne kadar Zemahşerî, kendi aklını ve dirayetini kullansa da aciz kaldığı noktalarda rivayete başvurmuştur. Taberî ise rivayet yöntemin en meşhur figürüdür. Bu iki müfessire göre, Ashâb-ı Kehf'ten kaçış ve korkunun sebebi, ya onların saçları ve tırnaklarının uzunluğu, vücutlarının büyüklüğü ve mağaranın korkutucu dehşeti; ya da Allah'ın onlara verdiği şaşkınlık ve heybettir (Zemahşerî, 2009, 613). Böyle yorumlamalarının sebebi Muâviye ve İbn Abbas gibi sahabilerden gelen rivayetlerdir. Bir diğer sebep ise bu müfessirlerin, Cezâirî gibi, Kur'an-ı hissîyatı ve kalbiyle yorumlayan kimseler olmayıp; daha çok semantik, lügat, rivayet, hadis, kıraat ve akıl yoluyla yorumlayan kimseler olmalarıdır. Sonuç olarak da böyle bir yorum farklılığının ortaya çıkması doğaldır.

Cezâirî'nin bu şekildeki orijinal yorumları kendi keşf ve ilhamı sonucunda ortaya çıksa da, klasik tefsir kaynaklarının sağladığı tefsir bilgisine başvurmadan ve onlardan faydalanmaktan geri durmamıştır. Nadiren de olsa Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*'ına, Süyûtî'nin *ed-dureru'l-mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*'una, İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'ine ve meşhur müfessir İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmi'ul Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*'ına başvurmuştur.

2. Rivayet yönünden tefsiri

2.1 Kur'anın Kur'an ile Tefsiri

Cezâirî Kur'an-ı Kerim ayetlerini açıklarken diğer ayetlerden yardım almıştır. Öncelikle “Mevkîf” olarak adlandırdığı her bölümün konusu olan ayeti zikreder, ardından ayet hakkında spiritüel yorumlarda bulunur. Bu spiritüel yorumları temellendirmek için Kur'an'ın diğer ayetlerinden yararlanır ve onları bu yorumlar doğrultusunda te'vil eder. Meselâ; 222.Mevkîf'te imanın ve hidayet artması bahsi ile ilgili zikredilen ayet hakkında Cezâirî diğer ayetlerden yardım alarak şöyle yorum yapmıştır: *“İmân ederek ve salih amel işleyerek hidayete erenler, hidayetlerini keşf yolu ile arttıracaklardır....”* (Muhammed, 47/17; Cezâirî, 2004, 393).

Yani Cezâirî ayetteki iman ve hidayet artmasını neye iman ettiğini keşfetmek ve yapılan salih amellerin sırlarına vakıf olmak olarak açıklamıştır. Bu açıklamayı şu iki ayetten yardım alarak ortaya koymuştur. Onlardan birisi *وَاتَّقُوا اللَّهَ* (Bakara, 2/189) diğeri *وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ* (Bakara 2/282) ayetidir. Böylece Kur'an'ın bazı ayetlerini ötekileri ile tefsir etmiştir.

Ona göre iman etmek kendine haber verileni tasdik etmektir ve sadece ilmi yakîn bir bilgidir. Allah mümini, iman edilen şey hakkında bilgilendirdiğinde (veyuallikumullah) , o zaman neye, niçin iman ettiğini anlayacağından dolayı imanı artar ve *ayne'l-yakin* bilgiye ulaşır. Bundan sonra Allah'tan sakınan müminin imanı keşf yoluyla *ayne'l-yakin* mertebesindedir. Çünkü Allah o müminin gözünden işlerin hakikatine dair perdeyi kaldırmış ona gerçek imanı bildirmiştir ve müminin imanı artmıştır. Sonuç olarak imanın ve hidayetinin artması iman edilen şeylerin çoğalması değildir, iman hakkındaki bilginin kesinleşmesidir, yani keşfin artmasıdır. Artış peygamberin iman ile ilgili getirdiği hükümlerin sayısına bağlı değil, yaratıcının müminler için hikmetler ve hakikatler üzerindeki perdeleri kaldırmasına bağlıdır (Cezâirî, 2004, 393-394).

Cezâirî Kur'ân-ı Kur'ân ile tefsir ederken kullandığı metotlardan birisi, ayet içerisinde geçen bazı önemli kavramlar üzerine durarak onları açıklığa kavuşturmadır. Bu kavramları açıklamak için kavramın geçtiği diğer ayetleri zikreder ve onları delil olarak kullanır. Meselâ; “küfr” kavramından bahseden 223.Mevkîf'te önce Kâfirûn suresindeki ilk iki ayeti (Kafirun, 1,2) konunun ana ayetleri olarak belirlemiş ardından “Allah kâfirleri hidayete erdirmez” (Mâide, 5/67) ayeti ile “Kâfirleri uyarsan da uyarman da birdir.”(Bakara, 2/6) ayetlerini zikretmiştir. Böylece elinde yeterince Kur'ânî delil bulunan Cezâirî “küfr” kavramını açıklayabilmiştir. Küfrün sözlük manasını zikrettikten sonra tıpkı şirk gibi onun da çeşitlerinin olduğunu haber vermiş, fakat onları tek tek bu Mevkîf'te dile getirmemiştir (Cezâirî, 2004, 394)

2.2 Kuranın Hadisler ile tefsiri

Cezâirî neredeyse bütün Mevkîfler'de görüşünü desteklemek için hadisleri ve rivayetleri delil olarak kullanmıştır. Meselâ; “Allah'tan korkmak” meselesini ele aldığı 224. Mevkîfte yöntem olarak diğer mevkîflerde olduğu gibi, önce konu ile ilgili olan وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ “Rabbi'nin makamından korkanlar için iki cennet vardır” (Rahman, 46) ana ayeti dile getirmiş, ardından bu ayetin okuyucunun zihninde daha iyi anlaşılması için وَمَنْ ذُوْنَهُمَا جَنَّاتٍ “Bu iki cennetin dışında iki cennet daha vardır”(Rahman, 62) ayetiyle açıklamasını desteklemiştir. Böylece Kur'ân-ı Kur'ân ile tefsir ederek 224. Mevkîf'e başlamıştır. Daha sonra Mevkîf'in ana ayeti olan “Rabbi'nin makamından korkanlar için iki cennet vardır” ayeti hakkındaki görüşlerini şöyle dile getirmiştir: “Şunu bil ki kullar iki kısma ayrılır: Birinci kısım Mutlu-iyi-itaatkar insanlar (السعداء - sueda), ikinci kısım âsi-kötü-şikayetçi-mutsuz insanlar (Eşkiyâ-الاشقياء). İyi-itaatkar insanlar ikiye ayrılır: cennetlik olan iyi insanlar (ashâb-ı yemîn), iman-amelde öne geçen ve Allah'a yaklaşanlar (مقربون سابقون). Kötü (asi) insanlarda korku yokken iyi insanlarda iki çeşit korku vardır: Bunlardan birisi Allah'ın büyüklüğü ve azametinden korkmak, ikincisi ateşi ve azabından korkmaktır. Birinci çeşit korku kişinin Allah'ı tanıma derecesine göredir, kim Allah'ı daha iyi tanırsa onun korkusu tam korkudur (فمن كانت معرفته أتم كان خوفه اكمل).” Cezâirî bu açıklamalara destek olsun diye Hz.Peygamberin bir hadisini delil olarak getirir: اني لاعرفكم بالله و اشدكم له خشية “Muhakkak ki ben Allah'ı sizlerden daha iyi tanıyor ve ondan daha çok korkuyorum.” (Sehâvî, 1979). Böylece Cezâirî itaatkar ve asi olmak üzere tasnif ettiği iki sınıfın varlığına peygamberin hadisini delil getirerek izah etmiş olur (Cezâirî, 2004, 396).

Cezâirî, konuyu daha iyi algılamak ve mevcut ayeti açıklığa kavuşturmak amacıyla başka hadiselerle de başvurmuştur. Bu amaç doğrultusunda bu Mevkîf'te mesele olan “iki cennet” mefhumuna Peygamber'in şu hadisi ışığında açıklık getirmiştir: “Gümüştten iki cennet vardır, bu iki cennetin kapları ve içindeki her şey gümüştendir; altından da iki cennet vardır, bu iki cennetin de kapları ve içindekiler altındandır.” (el-Buhârî, 2006, Tefsir, Rahman 1, 2.). Cezâirî, “iki cennet” hakkında görüşlerini aktardıktan sonra bu hadis sayesinde ayette ki “iki cennet” mefhumunu açıklığa kavuşturmuştur. Sonuç

olarak Cezâirî Kur'ân'ı tefsir ederken hadislerden çokça yararlanmışır. Yararlandığı hadisler ister güvenilir olsun ister olmasın konuyu açıkladığına inandığı her hadise yer vermiştir. Meselâ, zayıf olduğu söylenen ان الله يحب المغتن التواب *"Allah tövbe eden fitneci kimseyi sever."* (Mevsili, 1973). hadisini zayıf da olsa "Günahtan tevbe etme ve temizlenme"ye dair ayeti açıklamak için 241. Mevkıf'te kullanmıştır (Cezâirî, 2004, 397).

Cezâirî'nin tefsirindeki hadis kaynaklarına bakıldığında, başta kütüb-i sitte (*"Sahîhi'l-Buhâri"*, *"Sahîhi-Müslim"*, *"Süneni't-Tirmizî"*, *"Sünen-i Ebû Dâvud"*, *"Sünen-i Nesâi"*, *"Sünen-i İbn Mâce"*) ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedi* olmak üzere pek çok güvenilir hadis kaynağına başvurduğu görülür. Bunlar sağlam kaynaklar olsa da bunların dışında zikrettiği bazı hadis kaynakları onlar kadar sağlam ve güvenilir kabul edilmez. Fakat Cezâirî yine de gerekli gördüğü zaman bu zayıf kaynaklara başvurur. Çok güvenilir olmayan bu kaynaklardan bazıları şunlardır:

1- Ebû'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Ebû Bekr el-Heysemî'nin (ö. 807/1405) *"Mecma'u'z-Zevâ'id ve Menba'u'l-Fevâ'id"* adlı eseri. Bu eser "Zevâ'id"den olup Kutub-i-Sitte'nin içermediği hadisleri bir araya getirmiştir, dolayısıyla içerisinde Mevkuf, Maktu' ve Zayıf hadislerle rastlanmaktadır.

2- Ebu'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *"Makâsıd'l-Hasene fi Beyâni mine'l-Ehâdisi'l-Müştehire"* adlı eseri. Bu kitap yaygın olan sahih, zayıf ve mevzu (uydurma) hadisleri bir araya toplayan eserdir. Bu zikredilen iki eser de bazı Ravileri (hadis nakleden kimseleri) yanlış yazdıkları için tashih edilmiştir (Yavuz, 2003, 150).

3- Ali el-Kârî (ö.1014/1605) adı ile bilinen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî'nin *"el-Esrâru'l-Merfû'a – el-Mevzû'âtu'l-Kübrâ"* adlı eseri, kimilerine göre içinde sahih hadis barındırır da, mevzu (uydurma) hadisleri bir araya toplayan önemli bir eserdir. Halk arasında yaygın hadisleri bir araya getirme ve alfabetik sıraya göre hadisleri dizme bakımından *"el-Makâdu'l-Hüsna"* ile benzerlik gösterir.

4- İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî (ö. 1141/1730)'nin *"Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs 'amme iştehere mine'l-Ehâdis 'alâ Elsineti'n-Nâs"* adlı eseri de, Cezâirî'nin *"el-Mevakıf"* adlı tefsir kitabında kullanılan önemli bir hadis kaynağıdır. İsminden de anlaşılacağı gibi eser, halk arasında yaygın uydurma, zayıf ve sahih hadisleri bir araya toplamaktadır. Bu özelliğiyle Sehâvî'nin *"el-Mekâsıd"*ı, Ali el-Kârî'nin *"el-Esrâru'l-Merfû'a"*sı ve İbn Hacer el-Askalânî'nin *"el-Leâli'l-Mensûre"* adlı eseri ile benzerlik oluşturur. Bu kitabın amacı, halk arasında hadis diye yaygın olan rivayetlerden hangisinin sahih (doğru) hadis, hangisinin uydurma rivayet, vecize, atasözü, hikmetli söz olduğunu belirlemektir.

5- Muttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567) *"Kenzu'l-Ummâl"* adlı eseri Cezâirî'nin tefsirinde kullanılan diğer bir önemli hadis kitabıdır. Bu eser, Suyûtî'ye ait *"el-Cem'u'l-Cevâmi"*, *"el-Cem'u's-Sağîr"* ve *"Ziyâdetu'l-Câmi"* eserlerindeki rivayetleri fıkıh konularına göre alfabetik olarak sıralamıştır. Toplam 46.000 kusur hadis içermektedir.

el-Cezâirî'nin kullandığı diğer hadis kaynaklarını şu şekilde sıralayabiliriz:

et-Taberânî, *"el-Mu'cemu's-Sağîr"*, *"el-Mu'cemu'l-Kebîr"* (Cezâirî, 2004, I, 275; I, 443).

el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Cezâirî, 2004, I, 462).

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedi et-Tayâlisî*

el-Kuzâî, eş-Şihâb

Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî (ö. 354/965), *el-Müsnedü's-Sahîh*.

Kâdî 'Iyâz, *Kütâbu's-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek*, (Cezâirî, 2004, I, 571).

Zağlûl Râğıb Muhâmmmed en-Neccâr, "*Mevsûatu Etrâfi'l-Hadîs*"

Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038), "*Hilyetu'l-Evliyâ*", "*Mağrifet's-Sahâbe ve Fedâilihim*".

Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795), "*el-Muvattâ*".

Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî, "*es-silsiletu's-Sahîha*".

Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), "*Fethu'l-Bârî*"

İki Müfessirin Mukayesesi

1. İttifak Ettikleri Noktalar

Her iki müfessir de Kur'ân'ın, yine Kur'ân ayetleri ile tefsirine önem vermiştir. Bu sebeple bazen aynı konuyu açıklarken benzer ayetlerden yardım almışlar ve aynı açıklamalarda bulunmuşlardır. Meselâ; "Kur'ân'ın indiği gece" hakkında vahyedilen Duhân sûresi 3. ayetini açıklarken her iki müfessir de Kadir suresinin ayetlerinden istifade etmiş, "انا انزلناه" ifadesindeki "hu" zamirini "Kur'ân" olarak yorumlamış, kadir gecesinde evliyalara gösterilen kerametlerden bahsetmiştir (Bursevî, 1912, 8/401).

Her iki müfessir de, yukarıdaki ayeti açıklamak için hadislerden yararlanmayı ihmal etmemiştir. Fakat her birisi ayeti tefsir etmek için farklı hadisleri delil olarak getirmiştir. Meselâ; Cezâirî kadir gecesinin önemine vurgu yapmak için şu hadisleri zikrederken: "إن الشمس تطلع صبيحتها و لا نور لها" "*Güneş o gecenin sabahında doğar ama parlaklık olmaz.*" (Cezâirî, 2004, 295, 374; Taberânî, 2010, 9/317), "من قام ليلة القدر من قام ليلة القدر" "*Kim kadir gecesini iman ederek ve nefsi muhasebede bulunarak geçirirse tüm günahları af olur.*" (Buhârî, 2006, Fazlu Leyleti'l-Kadir, 1); Bursevî, zaman ve mekânın kudsiyeti ve değerine vurgu yapmak için şu hadisi zikretmiştir: "ان الله غفر لأهل العرفات و ضمن منهم التبعات" "*Allah Arafat vakfesi yapanları affeder ve onların borçlarına kefil olur.*" (Bursevî, 1912, 8/401).

Hem *Rûhu'l-Beyân* hem de *Mevâkıf* tasavvufî tefsirlerden olmaları nedeniyle pek çok vaaz, menkıbe ve hikâye içerir. Bu menkıbe ve hikâyelerle insanlara bazı ahlaki ve edebî mesajlar vermek isterler. Her zaman iyiye, doğruya ve ahlaklı olmaya yönelik öğütler içeren bu iki eser hem Kur'ân kıssalarından hem de halk dilinde meşhur olmuş hikâye ve menkıbelerden yararlanır. Özellikle Kur'ân'da zikredilen kıssaları anlatırken ve yorumlarken, insanlar için bunlardan çıkartılması gereken öğütler ve ibretler olduğuna işaret ederler. (Bursevî, 1912, 274; Cezâirî, 2004, 280). Ele aldıkları ortak kıssalardan en meşhuru Hz. Mûsa ve Hızır kıssasıdır. Bilgili bir insanı (mürşidi) temsil eden Hızır ile onun bilgisine inanan ve tabi olan bir kimseyi temsil eden Musa (mürid) arasında geçen kıssayı zikreden her iki müfessir Hızır ile Musa arasında geçen bu diyalogdan insanlar için bazı dersler çıkarır. Sözgelimi

Musa'nın sabırsızlığına vurgu yapan her iki müfessir, kişinin kendisinden daha bilgili bir insanın tavsiye ve emirlerine uyması ve sabırsızlık göstermemesi gerektiğinin altını çizer. (Cezâirî, 2004, 283).

2. İhtilaf Ettikleri Bazı Noktalar

İhtilaf ettikleri noktaların başında ayetlerin tefsirinde takip edilen tertip gelmektedir. Cezâirî ayet tertibine riayet etmediği gibi sure tertibini de büyük oranda ihmal eder. O, bir sıra gözetmeksizin herhangi bir ayet hakkında kendine gelen ilhamları tefsir olarak kaleme alır. Bunun neticesinde *mevkıf* diye isimlendirilen konu başlıklarından oluşan bölümler oluşur. Oysa Bursavî klasik müfessirlerin izlediği gibi ayet ve sure tertibine riayet ederek mevcut Kur'an'ın ayet dizilimine göre onu baştan sona tefsir eder. Konu başlığını kendisi değil sıradaki ayet belirler bu yüzden Cezâirî'nin tefsirinde olduğu gibi bir *Mevâkıf*lara rastlanmaz.

Onları birbirinden ayıran diğer bir husus lügavî tefsirdir. İki müfessir linguistik açıklamalara ağırlık verme oranı bakımından birbirinden ayrılır. Bursavî, klasik müfessirler gibi sürekli olarak ayetleri gramatik açıdan tahlile tâbi tutmuş ve onları sarf, nahiv, i'rab ve iştikak gibi pek çok açıdan incelemiştir. Cezâirî ise bu tür sözlüksel, etimolojik ve semantik açıklamalara nadiren ihtiyaç duymuş ve onlara pek az yer vermiştir. Meselâ Cezâirî Nisâ sûresi 129. ayeti işlerken leksikolojik açıklamalara girmeden, hadis ve diğer ayetler ışığında mevcut ayeti ve konuyu yorumlamaya çalışmıştır (Cezâirî, 2004, 282-283). Bursavî ise başta kendi yorumları olmak üzere tefsirinde yer verdiği mutasavvıf ve müfessirlerin açıklamalarına ek olarak ayetlerde geçen kelimelerin semantik ve gramatik açıklamalarına bolca yer vermiştir. Meselâ ilgili ayette geçen “فَتَنَرُوهَا” ifâdesi hakkında şöyle bir gramatik açıklamada bulunmuştur: مجزوم عطف على الفعل قبله “*Bu fiil cezmedilmiştir ve önce ki fiile atfedilmiştir.*” (Bursavî, 2004, 2/297).

Her iki müfessir de pek çok şiir kaleme almış ve tefsirinde hem kendi hem diğer şairlerin şiirlerine yer vermiştir, fakat şiirlerin dili ve kaynakları bakımından birbirinden ayrılmışlardır. Mesela, Bursavî hem farsça hem Arapça şiirlerden faydalansa da tefsirinde çoğunlukla Farsça şiirlere yer vermiştir. Farsça şiirleri genellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meşnevî'si, Hâfız-ı Şîrâzî'nin Dîvân'ı, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân ve Gülistân'ı, Molla Câmî'nin eserleri gibi kaynaklardan nakletmiştir. Şiirler oğlu Emir Muhammed Paşa tarafından “*Nüzhetu'l-Hâtır fi Garîzi'l-Emir Abdulkadir*” adlı kitapta toplanan Cezâirî ise farsça şiirlere yer vermemiş; kendi şiirleri, bazı şairlerin ve mutasavvıf büyükleri olan Muhyiddîn İbn Arabî, es-Seyyid Ahmet er-Rufâî, Hâkim et-Tirmizî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Abdülkerim Cîlî, İbn Ataullah İskenderî ve Sadreddîn Konevî'nin şiirleri ile yetinmiştir (Cezâirî, 2004, 343). Meselâ; Cezâirî, Allah'ın münezzeh oluşunun ne manaya geldiğinin açıklandığı 193. Mevkifte Muhyiddîn İbn ârabî'nin şu şiirine yer vermiştir:

ان قلت ان الحق عنك منزه فطريق شرعك أنه ملموس
و منزه أيضا بشرعك فاتبر في الحالتين فعقلك المبخوس

Sonuç

İsmâil Hakkı Bursavî ile Emir Abdulkâdir el-Cezâirî'nin tasavvufi tefsirlerinin mukayesesi, İslam mistisizminin farklı coğrafyalarda nasıl benimsendiği ve yorumlandığı konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. Bursavî'nin “Rûhu'l-Beyân”ı, tasavvufi yorumlarla birlikte Arap dili ve edebiyatının derinlemesine analizini içeren sûfi tefsir tarzının bir örneği olarak öne çıkarken, Cezâirî'nin *éel-Mevâkıfî'r-Rûhiyye ve'l-Fuyûzâtu's-Subûhiyye*’si ise daha çok batınî yorumlara dayalı, keşf ve ilham

yöntemlerini kullanan bir sûfî tefsir çeşidi olarak dikkat çekmektedir.

Bursevî, tefsirinde Arapça ve Farsçayı etkin bir şekilde kullanarak dini emirleri ve tasavvufî yorumları bir araya getirmiş, bu sayede eseri hem dirayet hem de rivayet yönünden zenginleştirmiştir. Onun tefsir yöntemi, ayetlerin morfolojik, leksikolojik ve etimolojik açıklamalarını içermesiyle dikkat çekmekte olup, tasavvufî yorumları aracılığıyla İslam'ın manevî boyutunu derinlemesine irdelemiştir. Aynı zamanda Bursevî'nin, tasavvufî tefsir ve eserlerden yaptığı geniş alıntılar ve nakiller, onun tefsirinin tasavvufî yönünün ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Öte yandan, Cezâirî'nin eseri ise ilham ve keşfe dayalı batınî yorumlarla doludur. Cezâirî, klasik tefsirlerden olabildiğince az yararlanarak, kıssa ve hikayelerden bahseden ayetlerde kendi inisiyatifini kullanarak yorumlarda bulunmuş, kıssaların arka planında yatan derin manalara odaklanmıştır. Onun tefsirinde, kıssaların görünürdeki kerametlerinin ötesine geçerek, batınî anlamlarını keşfetme çabası gözlemlenmektedir.

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî ve Emir Abdulkâdir el-Cezâirî'nin tefsirleri, İslam mistisizminin farklı boyutlarını ve yorumlama biçimlerini ortaya koymaktadır. Bursevî'nin eserinin Arap dili ve edebiyatını vurgulayan analitik yapısı ile Cezâirî'nin batınî ve ilhama dayalı yorumları, tasavvufî tefsirin zenginliğini ve çeşitliliğini gözler önüne sermektedir. Bu iki önemli şahsiyetin tefsirleri, İslam'ın manevî boyutunu anlamada ve tasavvufî düşüncenin derinliklerine inmede önemli kaynaklar olarak değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî (1971). *el-Esrârü'l-Merfu'a fi Ahbârî'l-Mevzû'a*. Dâru'l-Emânet.
- Ayni, Mehmet Ali (1928). "İsmâil Hakki'ya Dâir Bir Tetkik Hülâsası". *DİFM*, 9/108-131.
- Beydâvî, Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd (2000). *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*. Dâru'r-Reşît.
- Bosnevî, Sûdî (2020). *Şerh-i Divân-ı Hâfiz*. thk. İbrahim Kaya. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Cu'fî (2006). *el-Câmi'u's-Sahîh*. Mektebetu'r-Rüşî.
- Bursevî, İsmâil Hakki (1912). *Rûhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Der Saâdet.
- Bursevî, İsmâil Hakki (2020). *Rûhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Dâru'l-Fikr.
- Bursevî, İsmâil Hakki (2020). *Tamâmü'l-Feyz fi Bâbi'r-Ricâl*. trc. Ramazan Muslu&Ali Namlı, Türkiye Yazma Eserler Kurulu.
- Cezâirî, Emîr Abdulkâdir (2004). *el-Mevâkifi'r-Rûhiyye ve'l-Fuyûzâtu's-Subûhiyye*. I-II. Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- Cezâirî, Muhammed b. Emir Abdulkâdir (1964). *Tuhfetü'z-Zâir fi Târihi'l-Cezâir*. thk. Memduh Hakki.
- Ebussuûd, Şeyhulislam Muhammed (1971). *İrşâdü'l-aqli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Mektebetu Riyadî'l-Hadîse.
- Erul, Bünyamin (2002). "Keşfu'l-Hafâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/320,321.
- Gudde, Abdülfettâh Ebû (1964). *et-Ta lîkâtü'l-hâfile ale'l-Ecvibeti'l-fâzıla*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde.
- Hanbel, Ahmet (1999). *Müsened*. thk. Şuay el-Arnaût&Muhammed Nuaym el-Ariksûsî. Dâru Risâle.
- Kevserî, M. Zâhid (2002). *Mâkâlatu'l-Kevserî*. Memleketu't-Tevfikiyye.
- Kuran, Ercüment (1988). "Abdulkâdir el-Cezâirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/232-233.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (2015). *Mesnevî-i Ma'nevî*. trc.Derya Örs&Hicabi Kırlangıç. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmet b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmi (1973). *Müsned-i Ebî Ya'lâ*. Dâru'l-Me'mûn li't-Turâsî.
- Namlı, Ali (2008). "Rûhu'l-Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/102-106.
- Nebhânî, Yusuf İsmâil (1991). *Câmi' Kerâmâti'l-Evliyâ*. el-Mektebetu's-Sekâfiyye.
- Necmeddîn Kubrâ, İmâm Aḥmed b. Ömer (2009). *Ta wîlâtu'n-Necmiyye (Aynu'l-Hayât)*. Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- Râzî, Fahreddin (1981). *Mefâtihu'l-Gayb*. Dâru'l-Fikr.
- Sehâvî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân (1979). *el-Mekâsidu'l-Hasene fi Beyâni Kesîri mine'l-Ahâdisi'l-Müştehirati 'ala'l-Elsineti*, thk. Abdullah Muhammed es-Sıddîk. Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Stoddard, Lothrop (1922). *The New World of İslam*. Chapman and Hall.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyub b. Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî (2010). *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Mektebetu İbn Teymiyye.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîlu'l-Kur'ân*. Dâru Hicr.
- Yavuz, Adil (2003). "el-Mekâsidu'l-Hasene". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/422-423.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullah (2009). *el-Keşşâf*. Dâru'l-Ma'rife.