C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi
2011, Cilt: XV, Sayı: 1 Sayfa: 293-317

NİSÂ SÛRESİ 65. ÂYETE DAİR ABDÜLMECÎD SÎVÂSÎ'NİN BİLİNMEYEN BİR RİSALESİ

Mehmet ÇİÇEK*

ÖZET

Osmanlı dönemi tefsir geleneğine dair yapılan çalışmalar, henüz beklenilen ve hedeflenen noktadan uzak görünmektedir. Bu makale, bir nebze de olsa mevcut duruma işaret etme ve "bilinmeyeni" ortaya çıkarma hedefini gütmektedir. Abdülmecid-i Sivasi'ye ait Nisa suresi 65. Âyete dair risaleyi ele aldığımız bu makalede eser hakkında bilgi vermeye çalıştık. Değerlendirmelerimizi ise metod ve içerik olmak üzere iki açıdan ele aldık. Risale, söz konusu Nisâ suresi 60 ila 65. âyetlerin münafıklar hakkında indirildiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca Zübeyr b. Avvam'ın sebeb-i nüzûlle ilgili rivâyetine bir cevap vermeyi hedeflemiştir, diyebiliriz. Buna ilaveten risalenin Bedir ehlinin üstünlüğüne dair hassasiyeti dikkate aldığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, tefsir, risale, Abdülmecid-i Sîvâsî, Sebeb-i Nüzûl.

ABDULMECİD SİVASİ'S UNKNOWN TREATİSE ON NİSA 65TH VERSE

ABSTRACT

The studies on the tradition of exegesis of the Ottoman period have still appeared away from the expected and planned point. This article has aimed at pointining the status and revealing what is unknown. We have attempted to give an information about the scrutinized treatise on Nisa 65th verse, belonging to Abdulmecid Sivasi. We have dealt with our evaluations in terms of two aspects, namely, method and content. The treatise highlights that the verses from 60 to 65 in Sura-Nisa have revealed about hypocrites (Munafikun). Also we can say that it has aimed to give an answer to Zubeyr b. Avvam's narration about

* Dr., 9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

the cause of revelation. In addition to that, it can be said that the treatise has sensibility related to the superiority of Badr folk.

Key Words: The Ottoman, tafsir, treatise, Abdulmecid-i Sivasi, Asbabı Nuzul

GİRİŞ

Tefsir tarihiyle ilgili çalışmalara genel olarak bir göz atıldığında Osmanlı tefsir geleneğinin pek dikkati çekmediği ve üzerindeki sislerin dağıtılamadığı hemen göze çarpar.[1] Bu kapalılığın ve ilgisizliğin temel nedeni olarak da daha ziyade şerh ve haşiye literatürünün[2] gölgesi altında yeni bir şeyin üretilemediği iddiası ortaya atılır.[3] Genellemeci bir dille oluşturulan bu itham, sadece İslam dünyasında değil, tarihî ve coğrafî olarak bu gelenekle aidiyet bağlantısı bulunan Türk entelektüel hayatında da alana yönelik çalışmaların belli bir süre de olsa kesintiye uğramasına sebebiyet vermiştir.[4] Burada şu noktayı vurgulamalıyız ki, Osmanlı tefsir

[1] Cündioğlu Dücane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' –Bir Histografik Eleştiri Denemesi", ***İslâmiyât***, 1999, II/4 [Osmanlı Özel Sayısı], s. 51-73.

[2] Şerhle ilgili bkz. Rafiye Duru, Modern Metin Çözümleme Teknikleri Açısından Şerh Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2007. Zişan Türcan, Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

[3] Benzer bir değerlendirme için bkz. Kara İsmail, "'Unuttuklarını Hatırla!' Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", ***Dîvân*** Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, XV, (2010/1); 1-67. Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", ***Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları (13-18. yy)***, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, (02-06 Ağustos 2010), Tebliğ Kitapçığı, s. 5.

[4] Nitekim akademik camiada yüksek lisans, doktora ve doçentlik çalışması mahiyetinde Osmanlı dönemine dair ilk tez, Abdullah Aydemir tarafından Ankara'da 1968'te yapılan "Ebu's-Suûd Efendi ve Tefsirdeki Yeri" adlı doktora çalışmasıdır. Bundan sonra yetmişli yıllarda yapılan tek çalışma ise 1977'de Sakıp Yıldız tarafından doçentlik tezi olarak çalışılan "Fatih'in Hocası Molla Gürani ve Tefsirdeki Metodu"dur. Burada müellifin, Molla Gürani'nin Fatih'in hocası olmasına yönelik bir açıklamayı kitabın adına çekme ihtiyacı hissetmesi dikkat çekicidir kanaatindeyiz. Seksenlerin başında ve sonunda olmak üzere iki çalışma daha söz konusudur: Mustafa Kılıç "İbn Kemal: Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" (1981) ve Yaşar Düzenli, "İmam Birgivi ve Tefsirdeki Metodu" (1989). Doksanlı yıllar Osmanlı çalışmalarının –her ne kadar bunun yeterli olmadığı aşikârsa da- dikkat çekici boyutta arttığı bir zamana işaret eder. Bu dö-

geleneğinin gün yüzüne çıkması temel hedef olarak siyasi bir söylem olmayıp, bilakis kültürel ve ilmî bir tespit ve tarihsel devamlılık gayesiyle irtibatlıdır. Osmanlı dönemine dair yapılan çalışmaların genel bir okumadan ziyade daha çok müfessir merkezli bir mahiyet arz etmesi, sadece basit bir tercih olmayıp, dönemin "meşhur" olan isimlerinin tanıtılmasının parçalarıdır. Bu durum, Tefsir tarihinin bir parçası olarak Osmanlı'nın hâlâ göz ardı edilmesini ve bir "mesele" olarak gündemimize gelmediğini göstermektedir. Bununla birlikte şunu da belirtmeliyiz ki her şeye rağmen bu çalışmalar Osmanlı tefsir geleneğinin ortaya konulması anlamında bir giriş sayılabilir. Buna ilaveten son dönemde hem Osmanlı müfessirleri, hem de şerh ve haşiye geleneği üzerine yapılan çalışmalar, kısmen bu ilgisizliği ortadan kaldırmaya yönelik bir gayret olarak algılanabilir. Ancak bu gayretlere rağmen kanaatimizce daha kat edilmesi gereken uzun bir yol vardır.

Yaptığımız çalışmaya da ışık tutacak olması açısından iki neden üzerinde durmalıyız. Öncelikle Osmanlı tefsir geleneğinde yapılan çalışmaların, telif edilen eserlerin, henüz tam manasıyla tespit edilmemiş ve bir takım çabalara rağmen hâlâ kapsamlı bir literatürün ortaya konulmamış olması, alanla ilgili ciddi bir eksiklik olarak karşımızda durmaktadır.[5] Zikrettiğimiz bu durum, ülkemizdeki çalışmalara yönelik bir tespiti[6] içermekle birlikte "Osmanlı Coğrafyası"nı dikkate aldığımızda olayın vahameti daha ürkütücü bir şekilde kendini ele verir. Zira üç kıtada hüküm süren siyasi bir yapının kültürel birikimini sadece "Türkiye"deki yazmalar üzerinden okuma, başka bir metodik problem olarak önümüze çıkar. İkinci neden, çalışmaların azlığı ve yetersizliğidir. Bu da var olan literatürün içinden ancak sınırlı bir kısmının araştırılmasını ifade etmek-

nemde otuza yakın çalışma yapıldığı görülmektedir. İki binli yıllarla birlikte bu ivme daha da artmaktadır. Bu ilginin halen devam ettiği söylenebilir.

[5] Benzer bir değerlendirme ve sayısal veriler için bkz. Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", s. 29-30.

[6] Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Müdürünün (Emir Eş) uhdelerinde bulunan 300 bin civarındaki yazmanın yaklaşık 80 bininin hala müellifinin tespit edilmediğini belirtmesi bu anlamda dikkat çekicidir. Kendisi, bu eserlerin müelliflerinin gün yüzüne çıkartılması ile ilgili bir proje başlattıklarını da ifade etmiştir. Burada şunu ifade edelim ki her ne kadar yazmaların tamamının Osmanlı dönemine ait olduğunu iddia etmesek de önemli bir yekûnunun bu döneme ait eserler olma ihtimali vardır.

tedir.[7] Bu durum aynı zamanda Osmanlı dönemine dair yapılan çalışmaların derinliğini göstermesi açısından çarpıcıdır ve alanın hala çok ciddi araştırmaların konusu olmadığını bize bir kere daha göstermektedir.

Böyle bir genel giriş yapmaya bizi zorlayan sebep, üzerinde çalıştığımız Abdülmecîd Sîvâsî (971-1049/1563-1639)'ye[8] ait "şimdiye kadar bilinmeyen" bir yazmadır. Burada "bilinmeyen" nitelemesine iki sebepten dolayı ihtiyaç duyulmuştur. Birincisi, adı geçen müellifin eserleri hakkında bilgi veren Tabakât kitaplarında böyle bir eserden bahsedilmemesidir. Onun eserlerinin tam bir listesinin verilmeyip belli başlı eserlerine dikkat çekilmesi, ihtiyatlı bir tavır almayı gerektirdiği gibi yeni eserlerin ortaya çıkabilmesini de imkân dâhiline sokmaktadır. İkincisi ise yine Abdülmecîd Sîvâsî'nin eserleri hakkında ülkemizde yapılan çalışmalarda da böyle bir eserden bahsedilmemesidir. Nitekim Sîvâsî ile ilgili ülkemizde yapılan en kapsamlı çalışma, Cengiz Gündoğdu tarafından 1997'de tamamlanan "Abdülmecîd-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri" adını taşıyan doktora tezinde[9] Sivâsî'nin eserlerini; "kütüphanelerde bulunan ve kaynaklarda bulunup da kütüphanelerde bulunmayanlar" şeklinde iki kısma ayırarak ele almıştır.[10] Bu ikinci kısımla ilgili olarak da "diğer eserleri" başlığı altında, Hediyyetü'l-Arifin ve Sefîne-i Evliya adlı çalışmalardan hareketle Sîvâsî'ye ait bazı çalışmalar hakkında bilgi verdikten sonra eserlerinin burada tespit edilenlerle sınırlı olmadı-

[7] Özellikle literatürün tespit edilmemesiyle birlikte aynı müellif üzerine birden fazla çalışmanın yapılması, bir diğer problemdir. Örnekler için bkz. Ömer Kara, "Türkiye'deki Tefsir Akademyasının Kur'an ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları –Makale, Kitap-Tebliğ ve Tezler-1", ***İslâmî İlimler Dergisi***, I/2, Ankara, 2006; s. 247-282.

[8] Tam adı Ebu'l-Hayr Mecdüddin Abdülmecîd b. Muharrem Efendi b. Ebu'l-Berekât Muhammed b. Arif Hasan ez-Zîlî es-Sivâsî el-Hanefî'dir. Mahlası ise Şeyhî'dir. 971/1563 senesinde doğduğu hakkında ittifak vardır. 1049/1639 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir. Eyüp Nişanca'da Nişancı cami civarında kendisine ait evin bahçesinde defnedilmiştir. Sivâsî hakkında bkz. Mehmed Nazmi Efendi, ***Hediyyetü'l-İhvan***, haz. Osman Türer, İnsan yayınları İstanbul, 2005, s. 389-496; Cengiz Gündoğdu, ***Abdülmecîd-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri***, Dnş. Osman Türer; Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Erzurum 1997, s. 50-90. Bu çalışma, Kültür Bakanlığı tarafından 2000 yılında "***Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd-i Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri***" adıyla basılmıştır. Biz kaynak olarak tezini kullandık.

[9] Cengiz Gündoğdu, ***Abdulmecîd-i Sîvâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri***, s. 50-90.

[10] Bkz. Cengiz Gündoğdu, ***age***, s. 175.

ğını belirtmiş[11] ve yukarıda zikrettiğimiz sebepten ötürü eserleriyle ilgili ihtiyatlı bir tavır sergilemek gerektiğine dikkat çekmiştir.

Cengiz Gündoğdu'nun çalışmasının bilhassa eserlerle ilgili kısmının sonraki çalışmaları[12] önemli ölçüde etkilediği görülmektedir. Gündoğdu, her ne kadar yeni çalışmaların Sîvâsî'nin bir takım "yeni" eserlerini ortaya koyabileceğini belirtiyorsa da, her iki çalışmada da Sîvâsî'nin eserleri hakkında verilen malumatın, yeni noktaları içermekten ziyade Gündoğdu'nun eserini takiple oluşturulduğu anlaşılmaktadır.[13]

Yukarıda değindiğimiz hususlardan hareketle, Sîvâsî'nin eserleri hakkında tam bir bilgi sahibi olmadığımızı söylememiz mümkün görünmektedir. Buna binaen biz de yazmalarla ilgili araştırmalar yaparken, internet ortamında[14] ferağ kaydında Abdülmecîd Sîvâsî'ye ait olduğu belirtilen "***Risale fî Kavlihi Teâlâ 'Felâ ve Rabbike lâ Yu'minûn***" adında 5 varaklık Arapça bir çalışmayla karşılaştık. Konuyla ilgili kaynaklarda, çalışmalarda ve ülkemizdeki kütüphane kataloglarında bu risalenin ismine rastlayamadığımızdan[15], bunun bir kayıt hatası olabileceğini dü-

[11] Bkz. Cengiz Gündoğdu, ***age***, s. 213.

[12] Bunlar 2005 yılında Fatih Çollak danışmanlığında Mustafa Kılıç tarafından Marmara Üniversitesi'nde yapılan "***Ebu'l-Hayr Abdulmecid b. Muharrem es-Sivasî (971-1049/1563-1639)'nin "Fatiha Suresi"nin Tahkiki***" adlı tez ile 2006 yılında İbrahim Kunt danışmanlığında M. Harun Tan tarafından Selçuk Üniversitesi'nde yapılan "***Abdulmecid Sivâsî'nin Mesnevi Sözlüğü (metin-inceleme-indeks)***" adlı çalışmalardır.

[13] Nitekim Mustafa Kılıç'ın tezi, Gündoğdu'nun çalışmasının başlıklar da dahil önemli ölçüde tekrarı görünümünde olup, eserleri hakkında yeni bir bilgi vermemektedir. (bkz. s. 32-67). M. Harun Tan'ın çalışması ise Gündoğdu'nun Sivâsî'nin eserleriyle ilgili verdiği bilgilerin sadece kütüphanelerde bulunan yazmalardan oluşan birinci bölümünü içermektedir. (bkz. s. 16-21). Burada şunu da belirtmeliyiz ki her iki çalışmada temel hedef, Abdülmecîd Sîvâsî'nin eserlerini tam olarak tespit etmek amacına matuf olmayıp, tez konusu olarak tespit edilen eserleri tanıtmaya yönelik bir gayret olduğundan Sivâsî'nin eserlerinin tam olarak ortaya konmadığına yönelik eleştirimiz ilgili isimler için bir nakısa içermemektedir. Vurgulamaya çalıştığımız nokta, Sivâsî'nin eserlerini tespit açısından yeni bir bilgi vermediklerini belirtmektir.

[14] http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/7182.

[15] Baktığımız eserlerden bazıları şunlardır: Mehmed Nazmi Efendi (1112/1701), Hediyyetü'l-İhvan; (haz. Osman Türer), İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 389-496; Mehmed Mecdi, ***eş-Şekaiku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadaikü'ş-Şakaik***; (haz. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, III, 62-65; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa (1338/1920), ***Hediyyetü'l-Arifin Esmaü'l-Müellifin ve Asarü'l-Musannafin***, (trc. Kilisli Rifat Bilge), tashih (İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1951, I, 620; Bursalı Mehmet Tahir Efendi (1344/1925), ***Osmanlı Müellifleri***, Bizim Büro

şünmedik. Zira Suudi Arabistan Kral Suud Üniversitesi Yazma Eserler Bölümü'nde bulunan ve internet ortamında görülebilen yazma halindeki bu risaleyle ilgili incelemelerimizi derinleştirdiğimizde de hakikaten bunun Sivasî'ye ait olabileceğine kanaat getirdik. Böylece yukarıda da kısmen ifade ettiğimiz gibi Osmanlı dönemine dair çalışmaların coğrafî anlamda ne kadar geniş bir alana dağılmış olduğunu yakinen görmüş olduk. Şimdi de Tezkirelerde ve Tabakât kitaplarında varlığından bahsedilmeyen, ülkemizdeki kütüphanelerde mevcut bulunmayan bu yazma risalenin özelliklerine değinmeye çalışalım.

Risalenin Müellifi

Her şeyden önce kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında tesadüf olunamayan bir eserin Abdülmecîd Sîvâsî'ye ait olduğunu gösterecek kesin bir delilin bulunmasının bir zaruret olduğu açıktır. Zira böyle bir delil bulunmaksızın eserin müellifi hakkında konuşmak spekülasyondan öte bir anlam taşımayacaktır. Bu bakımdan risalenin ferağ kaydındaki yazmanın müellifinin Abdülmecîd-i Sivâsi olduğuna yönelik şu ifade, bizim en önemli delilimizi teşkil etmektedir.

وعن مؤلف هذه الرسالة الشريفة الشيخ الأجل المرشد الأكمل عبد المجيد السيواسي سلمه الله تعالى.[16]

Ayrıca yukarıda ifade ettiğimiz üzere Abdülmecîd Sîvâsî'nin eserleri hakkında kesin bir sayı verilmemesi ve konuyla ilgili incelemelerde bulunan kimselerin ismi bilinmeyen başka eserlerinin de olabileceğini söylemeleri, bize bu hususta iddiada bulunma imkânı vermektedir. İlave olarak ferağ kaydında geçen "eş-Şeyhu'l-Ecel" tamlamasındaki "eş-Şeyh" ifadesi, risalenin "Şeyhi" lakabıyla meşhur olan ve bazı teliflerinin ferağ kaydında bu ifadeyi kullanan[17] Abdülmecîd Sîvâsî'ye yapılmış bir başka atıf olarak değerlendirilebilir.

Basımevi, Ankara 2009, I, 120; Osmanzade Hüseyin Vassaf, (1348/1929) ***Sefine-i Evliya***; (haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi, İstanbul 2006, III,482; Ömer Nasuh Bilmen (1391/1971), ***Büyük Tefsir Tarihi II (Tabakatü'l-Müfessirin)***, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1960, II, 515; Ömer Rıza Kehhale, ***Mu'cemü'l-Müellifin:Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye***, Matbaatü't-Terakki, Dımaşk 1958/1378, VI, 170.

[16] Abdülmecîd Sîvâsî, "***Risale fî Kavlihi Teâlâ Felâ ve Rabbike lâ Yu'minûn***", v. 5a.

[17] Bazıları için bkz. ***Dürer-i Akâid ve Gurer-i Külli Sâikin ve Kâid***, Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan, no: 300/1; ***Risale-i Fir'avn***, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan no: 294/5; ***Şerh-i Cezîre-i Mesnevî***, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2453; ***Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye***, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan no: 300/4.

Risalenin Fiziki Özellikleri

İncelememizin konusunu teşkil eden risale, "***Risale Fî Kavlihi Teâla 'Felâ ve Rabbike Lâ Yu'minûn***" adını taşıyan Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümü 6753 numarada kayıtlıdır. Elyazması halindeki nüsha 5 varaktan oluşmakta ve 20x14.5 cm. ebadındadır. Her sayfada 15 satır bulunmaktadır. Nesih hattıyla yazılmıştır. Risalenin istinsah tarihiyle ilgili olarak hicri XII. asır civarı gösterilmektedir.[18] Bu ifadeyi doğru olarak kabul edecek olursak, yazma nüshanın müellif tarafından değil ismi zikredilmeyen bir müstensih tarafından yazıldığını söylememiz icab eder. Zira müellifin vefat tarihi (1049/1653), hicri XI. asrın ortalarına tekabül etmektedir. Ancak gerek yazım tarihinin hicri 12. asır civarı olarak verilmesi, gerekse risalenin sonunda Sivâsî ile ilgili olarak "Allah ona selamet versin" şeklinde bir dua cümlesinin bulunması, bize kaydedilen yazım tarihinin hatalı olabileceğini düşündürtmektedir. Zira böyle bir ifade ancak hayatta olan bir kişiyle ilgili olarak kullanılabilir. Bu da yazma nüshanın müellifin hayatta olduğu esnada yazıldığına karine teşkil eder. Ancak müellifin hayatında iken yazılmış bir nüshayı, ismini zikretmeyen bir müstensihin aynıyla kopya etmiş olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Bu durumda 12. yüzyıl ifadesinin de doğru olma ihtimali bulunmaktadır.

Risalenin Muhtevası

Risale'nin muhtevasına[19] geçmeden önce Nisâ sûresi 65. âyeti ve meali vermek istiyoruz:

فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً

"Hayır! Rabbine yemin olsun ki! Onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar."

[18] http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/7182/2.

[19] Burada risalenin tercümesini değil de muhtevasını niçin sunma ihtiyacı duyduğumuz düşünülebilir. Bize göre muhtevanın sunumu, müellifin düşüncelerini ortaya koyma noktasında tercümeden daha fazla kolaylık sağlayacaktır kanaatindeyiz. Aslında konunun ele alınmasında tercümeden temel fark sunum tarzıdır. Yoksa bir mahiyet farkından bahsetmemiz mümkün değildir. Tabiri caizse biz geniş anlamıyla "mana" tercümesi yapmaktayız da diyebiliriz.

Risalenin isminden hareketle insanın zihninde yazmanın, ilgili âyetin tefsiri olduğu şeklinde bir görüş oluşmaktadır. Ancak risale incelendiğinde eserin Nisâ sûresi 65. âyetin sebeb-i nüzûlüne dair bazı tartışmaları ve Sivâsî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerini içerdiği görülmektedir. Bu, risalede vurgulanan noktaların tefsirden bağımsız bir şey olduğu anlamında değildir. Fakat mesele özellikle âyet-i kerimenin anlaşılmasında temel unsur olarak kabul edilen rivâyetlerin değerlendirilmesi üzerine kurulmuştur. Nitekim Abdülmecîd Sîvâsî, Nisâ sûresi 65. âyetin sebeb-i nüzûlü hakkında iki görüş olduğunu belirterek risaleye giriş yapar. Bu, risaleyi yazma nedenini ortaya koymak amacıyladır. Biz de müellifin bu sıralamasını takip ederek öncelikle sebeb-i nüzûlle ilgili zikredilen rivâyetleri (görüşleri) sunacağız. Buna göre birinci görüş, âyetin nüzûl sebebinin münafıklar hakkında olmasıdır. Bununla ilgili nakledilen olay şu şekildedir:

"Bişr isminde bir münafık, Resulullah'ın huzurunda bir Yahudi ile davalaşmıştı. Resulullah, Yahudi'nin lehine, Bişr'in aleyhine hüküm verdi. Münafık Bişr, bu hükümden razı olmayarak Yahudiyi, Hz. Ömer'in karşısında davalaşmaya çağırdı. O da, ikimiz arasında hüküm versin, dedi. Hz. Ömer'in huzurunda Yahudi, Peygamber'in; kendi lehine hükmettiğini, bunun üzerine de onun (Bişr) buna razı olmadığını ve kendisi lehine hükmetmen için senin davaya bakmanı istediğini söyledi. Hz. Ömer, münafığa dönerek: "***Bu böyle mi oldu?***" dedi. Bunun üzerine münafık: ***"Evet"*** dedi. Hz. Ömer: ***"Buradan ayrılmayın. Ben şimdi yanınıza gelip hüküm vereceğim"*** dedi. Eve girdi. Kılıcını aldı ve çıktı. Münafığın boynunu vurdu ve şöyle dedi: ***"Resulullah'ın hükmüne razı olmayan kimse için böyle hüküm veririm"***. Olay Resulullah'a haber verildiğinde şöyle buyurdular: ***"Ömer'in bir mümini öldüreceğini zannetmiyorum".***[20]

İkinci görüş, âyetin Müslümanlar hakkında indirildiğini ortaya koyar. Rivâyete göre âyet, Bedir savaşına katılan bir Ensâr hakkında indirilmiştir. Bununla ilgili zikredilen olay ise şu şekildedir:

[20] Abdülmecîd Sîvâsî, "***Risale fî Kavlihi Teâlâ Felâ ve Rabbike Lâ Yu'minûn***", v. 1a. Rivâyetin başka kaynaklarda bulunması ile ilgili olarak bkz. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî (1014/1606), ***Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh***, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Kahire 1309, V, 538-539.

"Bedir'e katılan Ensâr'dan biri Peygamber'in halasının oğlu Zübeyr ile su konusunda davalaşmışlardı. Rivâyete göre ikisi hurma suladıkları "Harre"deki[21] su kaynağı ile ilgili tartıştılar. Tartışma büyüyünce meseleyi hükmetmesi için Peygamber'e sundular. Peygamber, hüküm olarak şöyle buyurdu: "***Ey Zübeyr önce sen sula. Sonra suyu kullanması için komşuna bırak***". Ensârdan olan sahabe, bundan memnuniyetsiz bir şekilde kızarak şöyle dedi: "***Ey Allah'ın Resulü, Halanın oğlu olduğu için mi böyle hüküm veriyorsun***". Bunun üzerine Peygamber'in yüzünün rengi değişti ve şöyle buyurdu: "***Bahçeni sula. Sonra su, duvarlara ulaşıncaya kadar suyu hapset. Daha sonra da suyu komşuna bırak***." Bu hüküm üzerine ikisi Peygamber'in huzurundan ayrıldılar. Mikdad'a uğradılar. Mikdad, Peygamber'in kime hak verdiğini sorunca Ensâr'dan olan sahabe, yüzünü buruşturarak (çenesini bükerek): "***Halasının oğluna***", dedi. Mikdad'ın yanında bulunan Yahudi durumu anlayarak şöyle dedi: "***Allah'ın Resulü olduğuna şahitlik getiren sonra da aralarında hüküm verildiğinde de onun hükmünü beğenmeyip itham eden bu kişileri Allah kahretsin. Allah'a yemin ederim ki Benî İsrail; Musa hayatta iken bir kere günah işlemişti de onları tövbeye çağırmıştı. O'nun şeriatında tövbe, kişinin kendisini öldürmesiydi. Peygamberimiz Musa, tövbe etmek isteyen kişiye "kendini öldür" diyordu. Böylece günahkâr da kendisini öldürüyordu. Rabbimiz bizden razı olana kadar bizden kendisini öldüren kişilerin sayısı yetmiş bine ulaşmıştı.***"[22]

Abdülmecîd Sîvâsî, âyet-i kerimenin sebeb-i nüzûlünün temel olarak Peygamber'in hükmüne uymaktansa kafirin veya müneccimin hükmüne uymayı tercih edenlerle ilişkili olduğunu düşünür. Bu anlamda Sivâsî, âyetin sebeb-i nüzûlünün, münafıklarla ilgili zikredilen rivâyet

[21] Medinede bir yer adı olup, siyahlaşmış taşlarla dolu taşlık bir yerdir. Bkz. Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhari, (256/870), ***el-Câmiu's-Sahih***, Musâkât, 7.

[22] Hadis için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhari, (256/870), ***el-Camiu's-Sahih***, Musâkât, 7, 8, 9; Sulh, 12; Tefsir, 91; Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisâburi Müslim b. el-Haccac, (261/875) ***Sahih***, Fezâil, 129; Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi et-Tirmizi, (279/892), ***es-Sünen***, Ahkam, 26; Tefsiru'l-Kur'an, 5; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, (303/915), ***es-Sünen***, Adâbu'l-Kudât, 19, 27; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, (273/887), ***es-Sünen***, Mukaddime, 2; Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel (241/855), ***Müsned***, IV, 4-5. Ayrıca bkz. el-Begavî Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd, (516/1122) ***Mealimu't-Tenzil***, Dâru't-Tayyibe Li'n-Neşr ve't-Tevzi', 4. Baskı, Riyad, 1417/1997, II, 244-246; Abdülmecîd Sîvâsî, "***Risale fî Kavlihi Teâlâ Felâ ve Rabbike lâ Yu'minûn***", v. 1b.

olduğu (birinci rivâyet) kanaatindedir.[23] O, ilgili rivâyetten hareketle âyetin; öldürülen münafıkta imanın olmadığını açıklamak, Nebiyi tasdik etmek ve Hz. Ömer'in verdiği hükmü onaylamak için indirildiğini belirtir. Sivâsî, her ne kadar bu olayda kafir veya müneccim olmayan Hz. Ömer'e davayı götürerek ondan hüküm elde etmeyi amaçlasa da münafık ile Yahudi arasında geçen tartışmanın sebeb-i nüzûlü ortaya koymaya daha yakın olduğunu düşünür.

Abdülmecîd Sîvâsî, sebeb-i nüzul hakkında bilgi verdikten sonra risaleyi yazma sebebini açıklar. Buna göre O, âyetin münafıklar hakkında indiğiyle ilgili Taberî de dahil görüş beyan eden müfessirlerin tercih sebepleri üzerinde durmadıklarını zikreder.[24] Sîvâsî, risalesinde tefsirlerde zikredilmeyen ve bir eksiklik olarak gördüğü bu görüşün niçin benimsenmesi gerektiği üzerinde durarak konuyla ilgili nedenlerini sunacağını vurgular.[25] Bu meyanda da âyetin münafık Bişr hakkında indirilmesinin lafız ve mana açısından bir takım delillere mebni olduğunu belirtir. Lafzî yönden âyeti ele alan Sîvâsî, iki noktaya işaret ederek görüşünü delillendirir. Bunlardan ilki, âyetin başında zikredilen "fâ"nın, "fâ-i tefrî'iyye" olmasıdır. İkincisi âyeti kerimedeki "iman etmezler" (لاَ يُؤْمِنُونَ) ifadesindeki zamirin, "iman ettiklerini iddia edenleri görmedin mi?"[26] (ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا) âyetinde ism-i mevsulle belirtilen münafıklara râci olmasıdır. Böylece ona göre bu, (لا يؤمنون) "iman etmezler" (Nisâ, 65) ile "…iddia edenleri görmedin mi?" (Nisâ, 60) âyeti arasında bir ilişki olduğunu gösterir. O, buna delil olarak "***Hakâik***"[27] sahibinin "iman etmezler"

[23] Sivâsî, ***age***, v. 1b.

[24] Sivâsî, ***age***, v. 1b-2a.

[25] Sivâsî, ***age***, v. 1b-2a.

[26] Nisâ, 4/60.

[27] "Hakâik" ismini taşıyan üç eser söz konusudur. Bunların ilki, Muhammed b. el-Hüseyn en-Nisâburi, Ebu Abdurrahman es-Sülemi'ye (v. 412) ait olan "***el-Hakaik fi't-Tefsir***" adlı çalışmadır. İkincisi Kemaleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Ebi'l-Ganaim el-Kaşani'ye (730/1329) ait olan "***Hakaiku't-Te'vil fi Dakaiki't-Tenzil***" (Süleymaniye Kütüphanesi Abdülğani Ağa no: 30 v. 38b) adlı tefsirdir. Her iki esere baktığımızda zikredilen kaydın olmadığını gördük. Üçüncüsü ise "***Bahru'l-Hakaik ve'l-Meani fi Tefsiri's-Seb'i'l-Mesani***" adlı çalışmadır. Bu çalışma Ebû Bekr Necmeddin Abdullah b. Muhammed b. Şahaver Necmeddin-i Daye'ye (654/1256) aittir. İlgili kayıt bu eserde geçmektedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 231, v. 189b; Şehit Ali Paşa no: 92 v. 120b.

âyetinin hemen akabinde yani "iddia ettikleri" şeyi ifadesini kendi görüşünün doğruluğuna örnek olarak verir.[28]

Nisâ 60. âyette ifade edilen ism-i mevsulun 65. âyete kadar olan kısmı birbirine bağladığına işaret eden Sîvâsî, ilgili âyetlerin münafıkların hallerini beyan ettiğini belirtir. O, ayrıca bu kurulan ilişkiden başka sonuçların türetilmesinin mümkün olduğu kanaatindedir. Konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunur:

"İlk olarak "iddia edenler" ifadesiyle münafıkların imanının gerçeği olmayan soyut bir söz olduğu belirtilmiştir. Sonra onların Allah'ın kitabından ve resulünden yüz çevirten Tağut'un hükmüne yönelmelerinde, (irade) gizlenmiş olan küfürlerine dayanan hali açıklanmıştır. Devamında onlara bir kötülük isabet ettiğinde sadece bağırarak (sabretmeksizin) onların fâcir imanlarıyla ilişkili olan yalan özürleri beyan edilmiştir. Sonra onların, Allah'ı tövbeleri çokça kabul eden ve acıyan (rahîm) buldukları ifade edilmiştir. Son olarak onların nebiye iman etmeyeceğini haber vermek için Nisâ 65. âyetin başında ifade edilen "Hayır, Rabbine yemin olsun ki" ifadesi "İman ettiğini iddia edenleri görmedin mi" âyetiyle ilişkilendirilmiştir".[29]

Yani Sîvâsî'ye göre onların kalplerinde iman, resulün hakemliğini ve hükmünü kabul etmedikçe söz konusu değildir. Münafıklar, imtihan esnasında ortaya çıktığı üzere gizlenmiş küfür hastalığından içlerini temizlediklerini ortaya koyuncaya kadar iman davasını da doğrulamazlar.[30]

Sîvâsî, mana açısından âyete baktığında ise iki noktaya dikkat çeker. Birincisi, "Hayır. Rabbine yemin olsun ki" ifadesinde belirtilen tekidli ifade, "iman ettiğini iddia edenleri görmedin mi" âyetinde karşılığını bulan zımnî inkârlarıdır. Zira onların iman iddiası, küfrün inkârını içerir. Hâlbuki Allah Teâlâ, "Hayır, Rabbine yemin olsun ki" ifadesiyle onların imanlarının olmadığını ve onların zımnen inkar ettikleri küfür üzere olduklarını tekid etmiştir. İkincisi, onların iman etmeyeceklerini tekid eden haberler ve imanlarının olmadığını ortaya koyan olaylar, âyetin inişinden önce de onların küfür üzere olduklarını gösterir. Bunun

[28] Sivâsî, ***age***, v. 2a.
[29] Sivâsî, ***age***, v. 2a-2b.
[30] Sivâsî, ***age***, v. 2b.

anlamı (yukarıda) belirtilmiş noktaları yerine getirinceye kadar gizli küfürleri üzere devam ettiklerine işarettir. Ne zaman bunları yerine getirirlerse o zaman küfürden kurtulurlar ve sahih imana girerler.[31]

Sîvâsî, münafıkların halini ifade eden bu anlamın, (ikinci) rivâyette zikredildiği gibi Ensâr için değil, bilakis âyetin inişinden önce gizli küfür üzere bulunan münafık için söz konusu olduğunu düşünür. Zira ona göre kastedilen şey, âyetin indiği esnada zikredilen hususları yerine getirinceye kadar kişinin küfür üzere olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında âyette ifade edilen küfrün Ensâr'da vuku bulmadığı açıktır.[32]

Abdülmecîd Sîvâsî, ayrıca "iddia edenleri görmedin mi" mealindeki âyette "الذين" (ism-i mevsul) ile kastedilenin münafıklar olduğuna işaret ederek devam eden âyet gurubunun da münafıklar hakkında indirildiğini iddia eder.[33] Böylece Nisâ 60. âyetten 65. âyete kadar olan kısmın münafıklar hakkında indiği belirtilmiş olur.

Sîvâsî, lafız ve mana ile ilgili delillerini zikrettikten sonra âyetin Müslümanlar hakkında indirildiğine işaret eden ikinci rivâyeti bilgi değeri açısından ele alır. Buna göre ilgili rivâyette Zübeyr'in "öyle zannediyorum ki âyet, bu olaydan başka bir olay için inmemiştir"[34] ifadesini Sîvâsî, âyetin sebebini kesin olarak ortaya koyan bir söz manasında görmez. O'nun için de bu rivayete uymanın "zorunlu" olmadığını vurgular.[35]

Sîvâsî'nin burada vurguladığı diğer bir nokta, zikredilen ikinci rivâyetteki Ensâr'ın, Bedir ve Hudeybiye'ye katılmış olmasıdır. Allah, Bedir'e katılanların imanına kendini şahit olarak göstermektedir. Halbuki Sîvâsî'nin biraz önce işaret ettiği üzere âyet-i kerimeye muhatap olan kişinin hitap öncesinde küfür üzere bulunması gerekir. Eğer bu kabul edilirse, Cenâb-ı Allah'ın imanla ilgili şahitliği anlamsızlaşacaktır ki bu da, ona göre doğru bir iddia değildir.[36]

---

[31] Sivâsî, ***age***, v. 2b.
[32] Sivâsî, ***age***, v. 2b-3a.
[33] Sivâsî, ***age***, v. 3a.
[34] Bu kayıt, yukarıda tespit ettiğimiz rivâyetlerde bulunmaktadır.
[35] Sivâsî, ***age***, v. 3a.
[36] Sivâsî, ***age***, v. 3a.

Burada Bedir ehlinin konumunu, Abdülmecîd Sîvâsî'nin Osmanlıca yazdığı "***Dürer-i Akâid ve Gurer-i Külli Sâikin ve Kâid***"[37] adlı çalışmasından hareketle ortaya koyabiliriz. Zira söz konusu çalışmada O, İslam ümmetinin en faziletlilerinin kimler olduğu hakkında bilgi vermektedir. O, ilk olarak aşare-i mübeşşere'yi zikretmekte ve şöyle demektedir:

"Aşare-i mübeşşere'den sonra efzal-i ümmet Ehl-i Bedir'dir. Yani Bedir gazasında olan ashâb-ı kiramdır. Takrîben üç yüz on üç kimsedir. Sahih'te geldi ki Ehl-i Bedir'e Allah Te'âlâ tecelli etti: "Her ne isterseniz öylenüz ben sizi yarlığadım" dedi."[38]

Sîvâsî, burada konuyu Müslümanlarla münafıklar arasındaki ilişkiye dair bir âyete getirerek müfessirlerin, "Ey iman edenler ...edinmeyiniz.."[39] mealindeki âyetin Ensâr hakkında indiğirildiğini vurgular.[40] O, böylece müminlerle münafıklar arasında bir dost ilişkisinin bulunamayacağına işaret eder. Bu manada bir müminle münafığın peygamberin hükmüne tabi olma noktasında aynı tavrı sergilemeyeceği de belirtilmiş olur.

Konuyla ilgili hadislere de dikkat çeken Sîvâsî, Hz. Peygamber'in : "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تابعا لما جئتُ به" "Hiçbir kimsenin arzusu/hevası, benim getirdiğime tabi olmadığı sürece mümin olamaz"[41] ve "لا يؤمن أحدكم حتى يميل قلبه وطبعه الى ما جئتُ به" "Hiçbir kimsenin kalbi ve kişiliği benim getirdiğim

[37] İlgili çalışma hakkında bkz. Cengiz Gündoğdu, ***Abdulmecîd-i Sîvâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri***, s. 185-190.

[38] Abdülmecîd Sîvâsî, ***Dürer-i Akâid ve Gurer-i Külli Sâikin ve Kâid***, Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan, no: 300/1; v. 62a. Ona göre Ehl-i Bedir'den sonra İslam ümmetinin en faziletlileri sırasıyla Ehl-i Uhud, Rıdvan beyatine katılanlar ve diğer ashabtır... Bkz. age, v. 62a-62b.

[39] Âl-i İmran, 3/118.

[40] Abdülmecîd Sîvâsî, ***Risale fî Kavlihi Teâlâ Felâ ve Rabbike lâ Yu'minûn***, v. 3a.

[41] Bkz. Ebû Bekr İbnü'n-Nebil Ahmed b. Amr b. Dahhak İbn Ebû Asım (287/900), ***Kitâbü's-Sünne***; el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1980, I, 12; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud el-Begavi, (516/1122) ***Şerhu's-Sünne***; (thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Züheyr Şaviş), 2. bs., el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1983/1403, I, 213; Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri en-Nevevi, (676/1277) ***el-Erbaune'n-Neveviyye***; (trc. İzzeddin İbrahim, Denys Johnson-Davies), Daru'ş-Şurûk, s. 125; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyuti (911/1505), ***Câmiü'l-Ehâdîs***, (thk. Abdülhalim Mahmûd, Ahmed Abbas Sakr, Ahmed Abdülmevcud), Daru'l-Fikr, Beyrut 1414/1994, VIII, 355. (Hadis no: 26624)

şeylere meyletmediği sürece mümin olamaz"[42] ifadelerinin muhatabının ya münafıklar ya da müminler olduğuna işaret ederek değerlendirmelerde bulunur. Ona göre bu hadisler, eğer münafıklar için söylenmişse âyetin belirttiğine uygun olarak onlarda imanın olmadığına işaret eder. Eğer müminler için söz konusu ise o zaman da onlardaki imanın kemal ifade etmediğini gösterir. O, her halükarda müminin küfürle nitelendirilmesinin uygun olmadığını vurgular.[43] Buradan hareketle de ona göre âyetin münafık hakkında indirilmiş olduğu ortaya çıkmış olur.

Ayrıca Ensâr'dan sadır olan kelam'a gelince, Mikdad'ın da konuyla ilgili bir yorum yapmadan bıraktığı gibi kalmıştır. Sîvâsî'ye göre bu değerlendirmelerin hulasası, Ensâr'ın, sû-i zannı veya akidesindeki bir bozukluk olmayıp kendi nefsinde o an ortaya çıkan kızgınlıkla alakalı bir söz olmasıdır.

"Açıktır ki Bedir ve Hudeybiye'ye katılmış ve daha önce de belirttiğimiz üzere Allah Teala'nın imanlarına şahitlik ettiği bir Ensâr'ın Peygamber'e karşı sû-i zan veya bozuk bir akide sahibi olması mümkün değildir. Bilakis kızgınlık onu kaplamış, nefsine galip gelmiş ve özellikle de hükmün aleyhine çıktığı tartışma esnasında da haddi aşmış ve söylediği şeyi söylemiştir."[44]

Sîvâsî, Ensâr'ın tavrını, kızgınlık esnasında ve kızgınlık sonrası olmak üzere iki açıdan ele alır. Kızgınlık esnasında seçim yapma özelliğinin ortadan kalktığından hareketle onun cevabından bir sonuca varılamayacağını belirtir. Zira hüküm ortaya çıktıktan sonra ondan sadır olan şey öfkedir. Bundan ortaya çıkan şey ise, küfür olarak nitelenebileceği gibi böyle bir niteleme olmayabilir de. Zira öfke esnasında ortaya çıkan her şey küfrü gerektirmez. Bununla birlikte onun cevabında küfrün karanlığından ve tövbeyle sâkıt olan günah sahasından onu kurtaracak ilave bir gerekçeye ihtiyaç duyulacağını vurgulayan Sîvâsî, aşağıdaki değerlendirmeleri sunar.[45]

"Kızgınlık geçtikten sonra ise Ensâr'dan sadır olan küfrü gerektirmez. Zira onun, davayı başkasına götürmediği açıktır. Allah'ın hük-

[42] Es-Suyuti, ***Câmiü'l-Ehâdîs***; VIII, 355. (Hadis no: 26625)
[43] Sivâsî, ***age***, v. 3a-3b.
[44] Sivâsî, ***age***, v. 3b.
[45] Sivâsî, ***age***, v. 3b-4a.

münden sonra, o hükme razı olmamak ise, kişinin iç dünyasında ortaya çıkan bir durumdur (bâtın). Zira razı olmama, insanın içinde oluşan ancak dışarıda tahakkuk eden bir şeydir. Ensâr'dan olan sahabenin, aradan bir süre zaman geçse de peygamberin kendi aleyhine hükmettiği meselede itaat etmediği anlamında (rızasızlığı) bir tartışma yoktur. Böyle bir durumu ortaya çıkaran şey, başkasının davasına bakmasını istemesinden başlar. Nitekim münafıkların çoğu, Hz. Ömer'in öldürdüğü olayda olduğu gibi var olan hükmü beğenmeyip başka bir hâkim'e gitmiştir. Bu durum, hükmü kabul etmediğine dair açık bir ifadeye ya da hasmını, hakkını alma noktasında men etme gibi bir fiile ya da buna benzer bir şeye kadar gider. Halbuki zikrolunan şeylerin hiç biri Ensâr için söz konusu değildir. Nitekim Resulullah bir hüküm vermiştir. Aradan bir süre geçmesine rağmen Ensâr, herhangi bir başka hâkime gitmemiştir. Ondan bu hükmü, kabul etmediğine dair açık bir söz de sadır olmamıştır. Hasmının hakkını almasını engelleyici bir eylemde de bulunmamıştır. Hükmü kabul ettiğine işaret eden bu eylemler, aynı zamanda ona küfrün kapısını kapatan şeylerdir. Fakat onun rızası, insanın tabiatı üzere belli bir ihtiyarı olmaksızın tartışma esnasında ve hükmün kendi aleyhine olmasında ortaya çıktığı üzere nefsanî bir öfkeyi ve belli bir süre belirsizliği içerir."[46]

Bu da Sîvâsî'ye göre küfrün varlığını gerektiren bir eylem olmayıp ondan daha düşük olan edebin terkidir. Hatta en fazla tövbeyle yok olan günah kabilindendir.[47]

Ensâr'a yönelik küfür ve dalâlet şaibesini ortadan kaldırdıktan sonra Sîvâsî, konuyla ilgili şüpheleri bertaraf etmek amacıyla âyette geçen "sonra bulmazlar" ifadesindeki "sümme" kelimesini delil olarak getirir. Sîvâsî'ye göre bu ifade, peygamberin hükmünden sonra ona razı olmamayı gösteren ve hasımların nefislerinde bir eğrilik bulunduğuna işaret eden sözlerin sadır olmasıyla ancak açık ve net bir şekilde ortaya çıkar. Bu da tartışmadan sonra ortaya çıkan ve küfrü icap ettiren bir durumdur. Bu anlamda irade ile söylenmiş bir söz, kişinin sû-i zan sahibi ve akidesinde karışıklık olmasından kaynaklanır. Ancak ona göre tartışma esnasında hele davanın hemen akabinde tepkiden hareketle ortaya çıkan şey, değerlendirme dışıdır. Zira kızgınlık anı; ihtiyarı ortadan kaldıran,

[46] Sivâsî, ***age***, v. 4a.
[47] Sivâsî, ***age***, v. 4a.

zorluğu celbeden bir durumdur. Kuşku yok ki Ensâr'ın fiili, bu zikrettiğimiz küfrü gerektirmeyen ikinci tavra uygundur. Nitekim bu durum, hadiste ravinin Ensârın gazabını açıkça belirtmesi ve hemen akabinde "Ensâr kızdı" ifadesini kullanmasıdır. Nitekim kızgınlık anı sonrasında onun kalbinde bir eğrilik bulunduğuna dair bir söz de nakletmemiştir. Âyette küfrü gerektirecek bir durum olmamasına rağmen "vav" harfi yerine "sümme" harfiyle atıf yapılması, açık ve net bir delildir.[48]

Sîvâsî, nerede sadır olursa olsun şâyet küfrü gerektirecek bir durum olsaydı Peygamber'in, onu mutlaka muâhaze edeceğini belirterek Ensâr'la ilgili Peygamber'in böyle bir muâhazeye gitmemesinin, ortaya çıkan durumun tövbeyle sakıt olan isyan ve günah kabilinden olduğuna işaret ettiğini vurgular.[49]

Risalenin Değerlendirilmesi

Buraya kadar zikrettiklerimizden anlaşıldığı üzere Sîvâsî, meseleyi âyetin bağlamını dikkate alarak lafız ve mana açısından ele almaktadır. Konuyu, temel olarak sebeb-i nüzûl rivâyetleri üzerinden incelemekte ve belli bir sonuca varmaktadır.

Sebeb-i nüzûl konusu Vâhidî'nin de belirttiği üzere ancak müşâhede ve semâya vâkıf olan sahâbîlerin rivâyetiyle bilinebilir.[50] Ayrıca sahâbenin tecrübelerine ortak olan tabiîn de bir takım şartları haiz olmak kaydıyla kaynak olarak kabul edilir.[51] Aklî muhakeme ve içtihadın ise sebeb-i nüzûlün bilinmesinde dikkate alınmadığı kaynaklarda vurgulanan bir noktadır.[52] Müellifimiz de sebeb-i nüzûl rivâyetlerinde söz konu-

[48] Sivâsî, ***age***, v. 4b-5a.

[49] Sivâsî, ***age***, v. 5a.

[50] İmam Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidi (v. 468), ***Esbâbu Nüzûli'-Kur'ân***, (thk. Kemal Besyûnî Zağlul), Daru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1411/1991, s. 10; es-Suyuti, ***el-İtkan fî Ulûmi'l-Kuran***, Dâru İhyâu'l-Ulûm; 2. Baskı, Beyrut, 1412/1992, I, 89; Zerkani, ***Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kuran***, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996, I, 81-82.

[51] Es-Suyuti, ***el-İtkan fî Ulûmi'l-Kuran***, I, 91; Zerkani, ***Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kuran***, I, 82; Muhsin Demirci, "Esbabu'n-Nüzûlün Kur'an Tefsirindeki Yeri", ***Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi***, XI-XII (1993-1994), s. 12, 13.

[52] El-Kafiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, (879/1474) ***et-Teysir fî Kavâid-i İlmi't-Tefsir***, (çev. İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 26; es-Suyuti, ***el-İtkan fî Ulûmi'l-Kuran***, I, 89; Zerkani, ***Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kuran***, I, 81; Subhi Salih, ***el-Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an,*** Daru'l-ilm Li'l-Melayîn, IV. Baskı, Beyrut 1965, s. 134; Suat Yıldırım, ***Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş***, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 2000, s. 90.

su şartlara uygun bir tavır alarak konuyla ilgili iki rivâyetle meseleye başlamıştır. Ancak zikredilen iki rivâyetten ilki (Bişr rivâyeti) Tefsir kitaplarında Nisa 65. âyetin sebeb-i nüzûlü olarak zikredilmez.[53] Bilakis bu rivâyet, Nisâ 60. âyetin sebeb-i nüzûlü olarak zikredilir.[54] İkinci rivâyet ise Nisâ 65. âyet hakkında kaynaklarda nakledilir. Bu açıdan baktığımızda bu iki sebebin zikredilmesi, âyetler arasında bağlantı olduğunu farz etmezsek birbirinden bağımsız iki nüzûl sebebinin bir arada kullanılması gibi "anlamsız" bir durumu doğurur. Ancak burada şu noktaya dikkat çekmeliyiz ki Sîvâsî'nin tartıştığı şeyin tam da bu âyet gurupları arasında bir bağlantının olduğuna işaret etmek olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Yani tartışmanın temeli, âyetin sebeb-i nüzûlünün önceki âyet(ler)den bağımsız mı yoksa birbiriyle bağlantılı mı olacağıyla ilgilidir.

Usul çalışmalarına baktığımızda sebeb-i nüzûl rivâyetleri birden fazla olduğunda aralarında sıhhat araştırmasına göre bir tercihe; o mümkün değilse rivâyetler arasında cem ve te'life; o da mümkün olmazsa

[53] Bunun rastlayabildiğimiz tek istisnası Suyuti'nin "ed-Dürrü'l-Mensur" adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada da ilgili rivâyet, farklı versiyonlarıyla her iki âyette sebeb-i nüzûl olarak nakledilmiştir. Bkz. Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr esSuyuti, (911/1505); ***ed-Dürrü'l-Mensur Fi't-Tefsiri'l-Me'sur***, (thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî), Merkezü Hicr, Kahire 1424/2003, IV, 521-525.

[54] Bkz. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberi, (310/923), ***Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an***, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Daru Hicr, Kahire, 1422/2001, VII, 189-191; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud el-Begavi, (516/1122); ***Mealimü't-Tenzil***; (thk. Muhammed Abdullah Nemr), Dârü't-Tayyibe; 4. bs. Riyad 1997/1417, II, 242-243; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, (538/1144), ***el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vucühi't-Te'vil***, (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz), Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1998/1418, II, 96; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razi, (606/1209), et-***Tefsirü'l-Kebir***, Daru'l-Fikr, Lübnan, 1401/1981, X, 158-159; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubi, (671/1273), ***el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân***, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006/1427, VI, 435-437; Ebû Saîd Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzavi, (685/1286), ***Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil***, Dersaadet, İstanbul, I, 221; Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefi, (710/1310) ***Medarikü't-Tenzil ve Hakaiki't-Te'vil***, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1989/1408, I, 322-323; Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi el-Hazin, (741/1341) ***Lübabü't-Te'vil fî Meani't-Tenzil***, Daru'l-Marife, Beyrut, Lübnan, I, 373; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebüssuud Efendi, (982/1574) ***İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'âni'l-Kerim***, (thk. Abdülkadir Ahmed Ata), Mektebetü'r-Riyad'il-Hadiseti, Riyad, I, 724.

âyetin nüzûlünün tekrarlanmış olduğuna karar verildiğini görürüz.[55] Ancak bu iki rivâyet üzerine müellifimizin yaptığı mütalaada rivâyetlerin sıhhati üzerinden bir değerlendirme yapmadığını görmekteyiz. Zira O, her iki rivâyetin Buhari, Müslim, İbn Mace, Beyhaki gibi sahih kabul edilen kaynaklarda zikredildiğini risalenin sonunda nakletmiştir.[56] Ancak âyetin iniş sebebi olarak zikredilen iki rivâyete baktığımızda sadece birinin ilgili kaynaklarda geçtiğini görmekteyiz. Bu ise, âyetin Müslümanlar hakkında indiğine dair nakledilen ve Sîvâsî'nin tartışma konusu yaptığı rivâyettir. Dolayısıyla müellifimizin rivâyetin sıhhati üzerinden bir tartışma oluşturması, delillerinin daha zayıf olması sebebiyle istediği sonuçları vermeyecekti. Ancak burada belirtmeliyiz ki bununla birlikte sıhhate yönelik değerlendirme, meseleyi sonuca bağlama açısından yeterli görülmemektedir. Zira sebeb-i nüzûl rivâyetinin kesinlik arz edip etmemesi noktasından konuya baktığımızda ise âyetin iniş sebebini bilmenin ashab-ı kirama ait bir durum olduğu ve onların bunu, cereyan eden olaylardan hareketle bildiği, şâyet kesin bir bilme söz konusu değilse o takdirde "bu âyetin şu hususta indiğini zannederim" şeklinde kesinlikten uzak ifadeleri zikrettikleri görülmektedir. Hatta Suyuti ***el-İtkân***'da yukarıda sebeb-i nüzûl olarak verilen Zübeyr'in rivâyetini de bu duruma örnek gösterir.[57]

Sîvâsî'nin, burada zikredilen rivâyetlerin sebeb-i nüzûlü ortaya koyan ifadeler olmadığı, bilakis onun bunları tefsir kabilinden gördüğünü ve âyetin anlaşılmasında yardımcı unsurlar olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla usul ilminde ortaya konulan bir âyet hakkında birden fazla rivâyet olması halinde belirtilen değerlendirme kriterleri burada dikkate alınmamaktadır. Nitekim müellifimiz; konuyu, sebeb-i nüzûl değerlendirmesinden farklı bir noktaya taşıyarak Kur'an'ın "bağlam"ından hareketle oluşturmaya çalışmıştır.

Bu çalışma klasik usul açısından (metodik anlamda) önemli olarak gördüğümüz bir noktaya dikkat çekmektedir. O da sebeb-i nüzûle dair zikredilen tefsîrî mahiyetteki farklı rivâyetlerin, Kur'an'ın bağlamından hareketle değerlendirilmesidir. Rivâyetler arasında bir cem ya da tercih

[55] Suyuti, ***el-İtkan***, I, 91-96; Zerkani, ***Menahil***, I, 83-85.
[56] Sivâsî, ***age***, v. 5a.
[57] Suyuti, ***el-İtkan***, I, 89-90.

sebebi Kur'an'ın bağlamı üzerinden ele alınmakta ve konuya nasıl yaklaşılması gerektiği noktasında metodik bir tavır sergilenmektedir. Bu tip bir okuma, esbab-ı nüzûl rivâyetlerinde var olan metnin anlaşılmasına dair dışsal boyutun dikkate alınmasına karşılık metnin kendisini sunması olarak da değerlendirilebilir. Zira metnin dışından bir değerlendirme yapılmamaktadır. Bilakis metnin bağlamı rivâyetlerin değerlendirilmesinde bir kriter haline gelmektedir. Bu anlamda bağlamla irtibatlı olarak metnin tarihle olan ilişkisinde ortaya çıkan alan da ortadan kalkmış olur.[58] Bu itibarla Kâfiyeci'nin de dediği gibi, sebeb-i nüzûl hakkında akıl yürütmenin sadece nakli bir delile dayanmadan yapılmasının yasaklandığı[59] prensibi de dikkate alınmış olur.

Metodik anlamda ele alabileceğimiz bir diğer konu, müellifimizin âyetle hadis arasındaki ilişkiye bakışıdır. Sîvâsî'nin âyetin münafıklar hakkında indiğine dair temel iddialarından biri âyete muhatap olanların önceden mümin olmamalarıdır. Sadece böyle bir iddia sahibi oldukları, âyette ifade edilmektedir. Dolayısıyla âyetin Müslümanlar arasında ortaya çıkan bir olay üzerine inzal olduğuna yönelik söylem, müellife göre doğru olmamalıdır. Bu anlamda Bedir'e katılan bir sahâbînin -ki Allah Teâlâ onların imanına kendini şahit kılmıştır[60]- iman sahibi olmamakla nitelenmesi kabul edilemez. Buraya kadar zikrettiklerimizden çıkarabileceğimiz sonuç, Sîvâsî'nin ısrarla âyetleri merkeze alması, sebeb-i nüzûle dair zikredilen rivâyeti de bu açıdan değerlendirmesidir. O, bu rivâyeti Zübeyr b. Avvam'ın kendi zannı olarak değerlendirmektedir. Ayrıca konuyla bağlantılı olduğunu düşündüğü hadisleri "tevil" etmektedir. Burada metodik olarak kendi delillendirmelerinden farklı olarak zikredilen hadisleri "reddetme" kolaycılığına kaçmadığı da görülmektedir.

Sonuç olarak Kur'an'la Sünnet arasında ihticâc meselesiyle ilgili Sivâsi, öyle anlaşılıyor ki, öncelikle Kur'an'ın içsel bütünlüğünü (iç bağlamı) dikkate almakta, hadisleri ise bu veriler ışığında tevil etmektedir.

---

[58] Sebeb-i Nüzûl'ün tarih üzerinden dışsal bir değerlendirmesi için bkz. Selim Türcan,"Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi" ***İslâmî ilimler Dergisi***, II/1, Bahar 2007, s. 119-138.

[59] Kafiyeci, ***et-Teysir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir***, s. 26.

[60] Enfal, 8/74. Âyetin meali şu şekildedir: "İman edip hicret eden ve Allah yolunda cihad edenler ve (muhacirler)i barındırıp onlara yardım edenler var ya; işte onlar gerçek müminlerdir…"

Sîvâsî'nin çalışmasını içerik açısından ele aldığımızda ise metodik anlamda bir takım sonuçları da içeren bir durumla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Buna göre O, temel olarak Nisâ 60. âyetten başlayarak 65. âyetin sonuna kadar münafıklara dair bir bağlamın söz konusu olduğunu belirtmesine rağmen çalışmasını Nisâ 65. âyet üzerine oluşturmuştur. Bu, bize göre içeriğin eksik ifade edilmesidir. Her ne kadar O, mefhum ve delillendirme olarak Nisâ 60. âyetinden başlayan âyet grubunu dikkate alsa da risale, bir âyetin sebeb-i nüzûlü hakkında oluşturulmuş izlenimini vermektedir. Ayrıca âyet grubu üzerinden değerlendirmelerde bulunan Sîvâsî'nin, Nisâ 60. âyetiyle başlayıp 65. âyeti de içine alan diğer bir sebeb-i nüzûl rivâyetini de göz ardı ettiği anlaşılmaktadır. Zikredilen sebeb-i nüzûl rivâyeti şu şekildedir:

"Muhammed b. Abdulaziz el-Mervezi, kitabında Muhammed b. Hüseyin'den; o Muhammed b. Yahya'dan; o, ishak el-Hanzelî'den o, Müemmil'den, o, Yezid b. Züray'dan; o, Davud'dan; o da Şa'bî'den bize şunu rivâyet etti: "Münafıklardan bir adamla, Yahudilerden bir adam arasında bir husumet vardı. Yahudi, münafık olanı peygambere götürdü. Zira O, Peygamber'in rüşvet kabul etmeyeceğini biliyordu. Münafık ise Yahudiyi kendi hakemlerine çağırdı. Çünkü onların vermiş oldukları hükümlerde rüşvet aldıklarını biliyordu. Bunlar anlaşmazlığa düşünce, Cüheyne kabilesindeki bir kâhini hakem tayin etmeleri hususunda görüş birliği yaptılar. Allah Teâlâ da 60. âyetten 65. âyete kadar indirdi."[61]

Aslında müellifin âyetler arasında bağlantı olduğu düşüncesine uyan bu rivâyet, onun görüşünü güçlendirecek bir mahiyettedir. Nitekim bu rivâyetle bağlam vurgusu da merkezi bir unsur olmaktan çıkabilirdi. Zira söz konusu sebeb-i nüzûl, hepsini kapsayabilecek bir durumdaydı. Bunu göz ardı etmesi -eğer bilgisi varsa- çok da anlaşılabilecek bir durum olarak gözükmemektedir.

Kaynaklarda zikredilen ancak risalede işaret edilmeyen bir diğer sebeb-i nüzûl ise Bakara suresinin 256. âyeti hakkındaki rivâyettir. Buna göre ilgili âyetin sebeb-i nüzûlüne dair rivâyette Nisâ 65. âyetin sebeb-i nüzûlüne dair de bilgi verilmektedir. Bu rivâyet şu şekildedir:

[61] Vahidi, ***Esbabu Nüzûli'l-Kur'ân***, s. 165-166.

"Musa b. Harun kanalıyla Süddî'den gelen rivâyete göre bu âyet, künyesi Ebu'l-Husayn olan Ensâr'dan birisi hakkında nazil oldu. Onun iki oğlu vardı. Şam'dan yağ ticareti yapan bazı tüccarlar gelmişti, mallarını satıp döneceklerinde Ebu'l-Husayn'ın iki oğlu, bu tüccarların yanına geldiler. Tüccarlar bu çocukları Hıristiyan olmaya davet ettiler. Onların propagandası ile bu iki çocuk Hıristiyanlığı kabul etti ve tüccarlarla birlikte onlar Şam'a gittiler. Ebu'l-Husayn, Hz. Peygamber'e gelip: "***Geri getirmek üzere peşlerinden gideyim mi?***" diye sorduğunda "Dinde zorlama yoktur..." (Bakara, 2/256) âyet-i kerimesi nazil oldu ve Efendimiz: "***Allah onları rahmetinden uzak kılsın, o ikisi Müslüman olduktan sonra küfre dönenlerin ilkidir"***, buyurdular. Süddî, bu hadisenin Hz. Peygamber'in Ehl-i kitap ile savaşmakla emr olunmadan önce olduğunu kaydeder. Ayrıca Ebu'l-Husayn, Hz. Peygamber'in kendisini, çocuklarının peşinden onları geri çevirmek üzere göndermemesinden pek memnun olmadı. İşte bunun üzerine de Nisâ, 4/65. âyeti nazil oldu. Sonra Allah Teâlâ bu muhayyerliği nesh ederek Berâe suresinde ehl-i kitapla savaşı emretti."[62]

Görüldüğü kadarıyla bu rivâyet, müellifimizin açıklamaya çalıştığı âyetin aslında müminler hakkında indirildiğini destekleyecek bir durum arz etmektedir. Sîvâsî'nin, bu rivâyeti dikkate almayıp âyetin müminler hakkında indirildiğine dair değerlendirmelerde bulunması, konuyla ilgili farklı varyantları göz ardı eden inhisarcı bir yaklaşım olarak gözükmektedir.

Sonuçta risalenin içeriğiyle ilgili değerlendirmede, müellifin bu risale ile genel olarak Nisâ suresi 60 ila 65. âyetlerinin münafıklar hakkında indirildiğine dikkat çekmeyi; özel olarak da Zübeyr b. Avvam'ın sebeb-i nüzûlle ilgili rivâyetine bir cevap vermeyi hedeflemiştir, diyebiliriz. Ayrıca risalenin Bedir ehlinin üstünlüğüne dair hassasiyeti de dikkate aldığı söylenebilir.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى حكم فيما شجر بين العباد، فسلموا من حرج وعناد، والصلوة على نبيه النبيه، وعلى صحبه وبنيه، هداة العتاة، ومطلقى العناة، وبعد:

[62] Taberi, ***Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an***, IV,548-549.

فقد اختلف في سبب نزول قوله تعالى ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾ آه. فقيل: إنها نزلت مسمى ببشر. وقصته: أنه خاصم مع يهودي عند رسول الله، فحكم عليه السلام لليهودي، فلم يرض المنافق لقضائه عليه السلام، فدعا اليهوديَّ إلى عمرَ رضي الله عنه، فسأل القضيةَ منهما، فقال اليهوديُّ: خاصَمْنَا عند رسول الله فقضى لي فلم يرض هذا، ودعاني إليك لتقضيَ له. فقال للمنافق: أهكذا؟ قال: نعم. قال: مكانَكما حتى أخرج إليكما. فدخل وأخذ سيفَه. فخرج وضرب عنق المنافق، وقال: هكذا أقضي لمن لم يرض لحكم رسول الله. وأخبر النبي عليه السلام، بذلك، فقال عليه السلام: ما أظن أن عمر يجترئ على قتل رجل مؤمن.[63] فنزلت الآية بيانا لعدم إيمانه، وتصديقا لنبيه، وقبولا لقضاء عمر، وتصويبا لقرائه، حتى قال جبرائيل: ان[64] فرق بين الحق والباطل. وقال عليه السلام: أنت الفاروق يا عمر، فكان وصفا له. وقيل: إنها نزلت في أنصاري قد شهد بدرا، (1/ب) أنه خاصم مع زبير ابن عمة النبي، عليه السلام.

وقصته: أنهما اختصما إلى رسول الله في شراج من الحرة كانا يسقيان بها النخل. فقال عليه السلام: اسق يا زبيرُ، ثم أرسل الماء الى جارك، فغضب الأنصاريّ فقال: لئن كان ابن عمتك يا رسول الله، فتلوّن وجه رسول الله، ثم قال: أحبس يا زبير حتى يرجع إلى الجدر، واستوف حقك، ثم أرسله إلى جارك. ثم خرجا، فمرا على المقداد، فقال: لمن القضاء؟ فقال الأنصاري: لابن عمته، ولوّى شدقه. ففطن اليهودي عند المقداد فقال: قاتل هؤلاء يشهدون أنه رسول الله، ثم يتهمونه فى قضاء يقضي فيما بينهم. وأَيْمُ اللهِ لقد كان بنو إسرائيل أذنب ذنبا مرة في حيوة موسى، فدعاهم إلى التوبة، وكانت التوبة في شريعته قتل المذنب نفسه، فكان نبينا موسى يقول لمن استتاب: اقتل نفسك، فيقتل المذنب نفسه. فبلغ قتلانا سبعين ألفا في طاعة ربنا حتى رضي عنا[65]. انتهى.

أما أرباب التفسير[66] فقد رجحوا نزولها في شأن المنافق، كما صرح به في تفسير الطبري وغيره، حيث قالوا: إن الراجح أن يكون نزول الآية إلى قوله: ﴿ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً ﴾ (2/أ) في منافق مسمى ببشر وغيره ممن أراد التحاكم إلى كافر أو منجّم، لكنهم لم يبينوا وجه الرجحان.

أقول: الذي لاح في الخاطر الفاتر، والذهن القاصر، إن وجه الرجحان أن يكون في الآية دلالة على ذلك لفظا ومعنى. أما الدلالة لفظا فلأن تصدير الآية بالفاء التفريعية، ورجوع الضمير البارز في ﴿ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾

---

63 أبو الحسن نورالدين علي بن سلطان محمد علي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المطبعة الميمنية، قاهرة، 1309، 5/538-539.

64 سقط "عمر".

65 بخاري، الجامع الصحيح، كتاب المساقاة، 7،8،9؛ مسلم، الصحيح، كتاب الفضائل، 129؛ الترمذي، السنن، كتاب كتاب الاحكام، 26، كتاب تفسير القرآن، 5؛ النسائي، السنن، كتاب آداب القضاة، 19، 27؛ ابن ماجة، السنن، كتاب المقدمة، 2؛ أحمد بن حنبل، المسند، 4/4-5.

66 في الهامش: وحق التعبير عندي، لكن أرباب التفسير قد رجحوا نزولها الخ. وكذا حق التعبير بعد قوله "أو منجم الا أنهم لم يبينوا وجه الرجحان كما لا يخفى على من له الرجحان .

إلى المنافقين المعبّر عنهم بالموصول في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا ﴾، كما صرح به صاحب الحقائق حيث قال عقيب قوله: ﴿ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾: يعني ﴿ الَّذِينَ يَزْعُمُونَ ﴾[67]، يشهدان أن قوله تعالى: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ ...آه ﴾ كلام مفرع على قوله ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ﴾ .

والآية المعترضة بين المفرّع والمفرّع عليه مسوقة لبيان أحوال المنافقين المعبّر عنهم بالموصول، فلا ينافي التفريع لكونها من تتمة المفرّع عليه.

وتوضيحه: أنه أخبر أولا بقوله ﴿ يَزْعُمُونَ ﴾ بأن إيمان المنافقين زعم مجرد لا حقيقة له، ثم بين حالهم المبتنى على كفرهم المضمر من إرادة التحاكم إلى الطاغوت، وصدّهم الناس عن كتاب الله ورسوله، وبيّن أعذارهم الكاذبة المقرونة لإيمانهم الفاجرة حين أصابتهم مصيبة الا فتضاح، ثم بين أنهم يحدون الله توابا رحيما لو أطاعوا الرسول واستغفروا (2/ب) الله عما فعلوه مما ذكر لَدَخلوا في الإيمان، ثم فرّع قوله ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ ﴾ على أول الآية، وهو ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ ﴾، إخبارا لنبيه أنهم لا يؤمنون، يعني لا يدخلون في الإيمان، ولا يدخل الإيمان في قلوبهم حتى يأتون بما جعل غاية لعدم إيمانهم من تحكيم الرسول، ورضائهم لقضائه، ولا يصدقون في دعوى الإيمان حتى يظهر خلوص بواطنهم من مرض الكفر المضمر، بأن يضرب حالهم في محل الامتحان.

وأما الدلالة معنىً فمن وجهين.

- أحدهما: أن التأكيد المنتظم في قوله ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ ﴾ إنما هو للإنكار الضمنيّ المنتظم في قوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا ﴾، لأن زعم الإيمان منهم يتضمن لإنكارهم الكفر، فأكد سبحانه وتعالى قوله: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ ﴾ نفيا لإيمانهم، ورداّ لهم إلى كفرهم الذي أنكروا، كونهم عليه ضمنا.

- وثانيهما: أن الإخبار المؤكد بأنهم لا يؤمنون وضرْبَ الغاية لعدم إيمانهم، يستدعيان كونهم على الكفر قبل ورود الآية. فالمعنى: أنهم يدومون على الكفر المضمر حتى يأتون بالغاية المضروبة، فمتى أتوا بها يخلصون من الكفر، ويدخلون في الإيمان الصحيح. فهذا المعنى يناسب حال المنافقين، يتحقق كونهم على الكفر المضمر قبل نزولها دون حال الأنصاري لكونه على الإيمان قبل ورودها، لأن الله ذمّ عليه على (3/أ) تقدير نزول الآية في حقه خروجه من الإيمان ودخوله في الكفر. ولا ريب أن هذا خلاف ما يستدعيه الآية، لأن ما استدعته كون المنزل فيه على الكفر حتى يأتي بالغاية، فكل من فاء التفريع، ورجوع الضمير، وعلاقة التأكيد، واستدعاء الآية سبق الكفر على النزول دليل قاطع، وبرهان ساطع، على نزول الآية في المنافقين المعبر عنهم بالموصول في قوله ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ ﴾.

فإذا تقرر هذا، تحقق أن نزول قوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً ﴾ في المنافقين، على أن النزول في الأنصاري مروي عن خصمه زبير لا سيما بالحسبان،[68] فلا ينبغي أن يتلقى بالقبول، ولا يليق أن

[67] عبد الله بن محمد الأسدي الرازي نجم الدين داية، بحر الحقائق والمعاني في تفسير سبع المثاني، المكتبة السليمانية، فاتح، 231، ورق 189ب.

يحكم برواية بكفر أحد شهد البدر والحديبية، وشهد الله له بالإيمان. حيث قال المفسرون: إن قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا ﴾[69] نزل في الأنصار. وأما قوله عليه السلام: "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تابعا[70] لما جئتُ به"[71]، وقوله عليه السلام: "لا يؤمن أحدكم حتى يميل قلبه وطبعه الى ما جئتُ به"[72]، فلا يخلو أن الخطاب فيهما وفي أمثالهما إما للمنافقين أو للمؤمنين، فإن كان للمنافقين يكون ورود الحديث لنفي أصل إيمانهم على وفق ما في الآية الكريمة. وإن كان (3/ب) للمؤمنين يحمل مفهوم الحديث على كمال الإيمان، فيكون المعنى: لا يكمل إيمان أحدكم. فلا ينبغي أن ينسب بهما مؤمن إلى الكفر.

فبعد ما تحقق أن نزول الآية في المنافقين وتقرر أن الحديث محمول على كمال الإيمان على تقدير كون الخطاب للمؤمنين، بقي الكلام فيما صدر من الأنصاري عند الرسول، ولدى المقداد على إطلاقه، فكثير من المحققين أجابوا بوجوه شتى.

وخلاصة الكل: أن ما صدر منه يبقى أن يكون عن غضب وحدة نفس، لا عن سوء ظن واختلال عقيدة، لأن الظاهر من حال رجل أنصاري شهد البدر والحديبية، وشهد الله له بالإيمان، كما قلنا، أن لا يكون له سوء ظن واختلال عقيدة، بل أخذه الغضب، وبغى عليه النفس، وطغى طبعه عند المنازعة، لا سيما عند الحكم عليه فقال ما قال. يحكم الغضب من غير اختيار، لكني أقول: لاينحسم مادة الشبهة بهذه المرتبة في الجواب، لأن ما صدر منه بعد ما تعين أنه من غضب، يحتمل أن يكون مما يستوجب الكفر أم لا، لأن كل ما صدر عن غضب لا يخلو عن إيجاب كفر، فاحتيج في الجواب إلى تحقيق زائد تخلصه عن حفرة الكفر إلى ساحة الحوبة الساقطة بالتوبة. فنقول وبالله (4/أ) التوفيق، وبيده مقاليد التحقيق ومفاتيح التدقيق.

إن ما صدر منه بعد ما كان من غضب لا يوجب الكفر، لأنه يتوقف على تحكيم غيره ظاهرا، وعدم الرضا بعد التحاكم الله باطنا، فلا نزاع أن الظاهر من حال الصحابة أنه حكم النبي عليه السلام، ورضي بقضائه، ولو بعد زمان، لأن عدم الرضا بحكمه في الباطن إنما يتحقق في الظاهر، إما بتحكيم غيره عليه السلام ابتداءً، كما فعل أكثر المنافقين أو بعد ماحكّم وحكم، كما فعله منافق قتله عمر، أو بقول صريح في رد الحكم أو بفعل صريح في ذلك، كمنع خصمه استيفاء حقه، أو بما يشاء كل ذلك، ولم يصدر من الأنصاري شيء مما ذكر، بل حكم رسول الله وأمضى حكمه حيث لم يراجع إلى غيره بعد حكمه، ولم يصدر منه قول صريح في الرد، ولم يمنع خصمه من الاستيفاء. فهذه الأمور عن رضاء ينسد به باب الكفر، لكنه رضاء شابه غضب

---

[68] قوله: "لا سيما بالحسبان" يعني أن زبير الراوي، قال في آخر روايته ما أحسب هذه الآية نزلت إلا في ذلك الأنصاري. أنظر البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المساقاة، 9\8.

[69] آل عمران، 3\118.

[70] في الحديث "تبعا".

[71] ابن أبي عاصم، كتاب السنة، 12/1؛ البغوي، شرح السنة، 213/1؛ النووي الأربعين النووية، ص. 125؛ السيوطي، جامع الأحاديث، 355/8. (26624)

[72] السيوطي، جامع الأحاديث، 355/8. (26625)

نفساني وحدة طبيعية عرضاً عليه حين المنازعة، والحكم عليه على ما تقتضيه الطبيعة البشرية من غير اختيار، فحرّكاه حتى حملاه على ما قال، وهو قول ليس فيه رائحة الكفر، بل أدنى ما يكون فيه ترك الأدب، وأعلاه أن يكون من قبيل الحوبة التي تسقط بالتوبة. (4/ب)

فبعدما نسيح المقال في تحقيق براءة ساحة الأنصاري من شائبة الكفر والضلال، نقول: ولنا جواب ينفصم به مواد الشبه على جميع التقادير، وينحسم عروق الأشكال على كل التصاوير، وهو أن كلمة ﴿ ثُمَّ ﴾ في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا ﴾ تنادي بأعلى صوت وأرفع نداء أن ما صدر من المتخاصمين من قولٍ دالٍ على وجدان الحرج المستلزم عدم الرضا بقضائه عليه السلام، إنما يعتد به في إيجاب الكفر اذا كان متراخيا عن وقت المنازعة وحين المخاصمة، ومصادفا حالة الاختيار. والرضا المتقين أنه ينشأ من اختلال عقيدة وسوء باطن. وأما إذا كان حالة المنازعة وحين المجادلة، فلا يعتد به للتيقن أن صدوره عن حدة طبيعية وطغيان نفس، لا سيما وقت الحكم عليه عقيب المرافعة، لأنه زمان الغضب، وعند الغضب سلب الاختيار وجلب الاضطرار. فلا ريب أن ما صدر من الأنصاري من القبيل الثاني الغير المعتد به في إيجاب الكفر، ويشهد على ذلك تصريح الراوي بالغضب وتعقيبه بالفاء حيث قال: "ففضب الأنصاري". ولم ينقل فيه شيء (5/أ) يدل على وجدان الحرج، متأخرا عن زمان حامل على الغضب، ومتراخيا عن وقت ملجئ إليه، على ما استدعاه العطف بكلمة ﴿ ثم ﴾ حتى يستدل به على الكفر، فالعطف بكلمة ﴿ ثُمَّ ﴾ دون الواو دليل قاطع وبرهان ساطع على براءة ذمته عن تهمة الكفر لالتقاء ما يقتضيه من وجدان الحرج المتراخي المعتد به في إيجاب الكفر على أن ما صدر منه لو أوجب الكفر لكان صلى الله عليه وسلم آخذه به، فعدم مؤاخذته عليه السلام يدل على أنه من قبيل العصيان والحوبة الساقطتين بالتوبة.

والروايتان المذكورتان في صدر المقال مسطورتان في كتب المحدثين كالبخاري ومسلم والبيهقي وابن ماجة وغيرهم، رضي الله عنهم، وعن مؤلف هذه الرسالة الشريفة الشيخ الأجل المرشد الأكمل عبد المجيد السيواسي، سلمه الله تعالى.